

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS** *Fundada en 1551*

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

# Los círculos del destino. “Eterno retorno” y “amor fati” en Friedrich Nietzsche

TESIS Para optar el Título Profesional de *LICENCIADO EN FILOSOFÍA*

AUTOR

**JULIO MARTÍN TORIBIO GARRO SÁNCHEZ**

**Lima-PERÚ 2003**



..	1
Introducción. . .	3
Prefacio: el comienzo del final .	7
<b>CAPÍTULO I - Períodos en la obra nietzscheana. .</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO II - Primer período (1859-1865) . .</b>	<b>21</b>
Pforta, una escuela severa para un estudiante “serio”. .	21
Bonn, un año para olvidar. . .	34
Conclusiones parciales .	35
<b>CAPÍTULO III - Segundo período (octubre 1865-julio 1876) . .</b>	<b>37</b>
Leipzig, los estudios filológicos, Schopenhauer . .	37
Basilea, el joven catedrático, el amigo de Wagner. . .	40
Conclusiones parciales .	51
<b>CAPÍTULO IV - Tercer período (julio 1876-julio 1881) . .</b>	<b>53</b>
Los escritos “positivistas” y Paul Rée. Antes de la aurora. . .	53
Conclusiones parciales .	67
<b>CAPÍTULO V - Cuarto período (agosto 1881-febrero 1885) .</b>	<b>69</b>
Alrededor del “Zaratustra”, la jovialidad del mediodía. .	69
Conclusiones parciales .	80
<b>CAPÍTULO VI - Quinto período (marzo 1885-1888). . .</b>	<b>81</b>
Escritos posteriores al “Zaratustra”, más allá del crepúsculo . .	81
Conclusiones parciales .	94
<b>CAPÍTULO VII - El destino y el superhombre .</b>	<b>97</b>
Cómo se llega a ser lo que se es, habla el Anticristo. . .	97
Conclusiones parciales .	100
<b>Conclusiones generales .</b>	<b>101</b>
<b>Bibliografía .</b>	<b>105</b>
a) Obras de Friedrich Nietzsche .	105

b) Obras de Nietzsche en versión electrónica (CD-ROM) .	106
c) Bibliografía complementaria .	107
<b>Anexos . .</b>	<b>109</b>
Anexo 1: “Los primeros escritos autobiográficos de Nietzsche” . .	109
Anexo 2: “Influencia de Emerson en el pensamiento del Nietzsche adolescente” .	117
Anexo 3: “Otros escritos y autobiografías estando en Pforta” .	118
Anexo 4: “Mirada retrospectiva al año en Bonn” . .	120
Anexo 5: “Influencia de Schopenhauer en el joven Nietzsche” . .	122
Anexo 6: “Impacto de la filosofía de Schopenhauer en la vida de Nietzsche” .	132
Anexo 7: “«El nacimiento de la tragedia» y sus escritos preparatorios” . .	141
Anexo 8: “Los escritos de 1872 a 1875” .	154
Anexo 9 “Fragmentos de Sils-Maria sobre «eterno retorno» y «amor fati»” . .	156
Anexo 10 “Sobre los nuevos prólogos de 1886” . .	164

---

*A todos los guerreros que caminan por las montañas siguiendo el llamado de su Misión. Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist, und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen.*

*«Yo contradigo como jamás se ha contradicho, y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un alegre mensajero como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas» Nietzsche. Ecce homo; Por qué soy un destino, I A Gloria, por llevar la Esperanza dentro de sí.*



## Introducción.

A través del presente trabajo proponemos, mediante el análisis de la obra y de la vida de Nietzsche, una lectura de los conceptos de “fatalidad” (en alemán: “Fatum”, “Verhängnis”) y de “destino” (en alemán: “Schicksal”, “Los” y en menor grado “Geschick” y “Bestimmung”), a fin de poder explicar el significado de éstos y demostrar su interrelación con los conceptos de “eterno retorno” y de “amor fati”, para así poder entender por qué Nietzsche se consideró a sí mismo como «un destino», tal cual lo afirmó en su obra final “Ecce homo”.

La preocupación de Nietzsche (1844-1900) sobre el “destino” no es solamente la preocupación teórica de quien pregunta ¿qué es el destino?, sino también de quien se pregunta ¿cuál es mi destino? y, sobre todo, ¿cómo debo vivir de acuerdo a mi destino? Preguntas de gran envergadura que pueden llegar a convertirse en una pesada carga, o como él mismo diría, en un «peso formidable» (GC; 166) pues no sólo se trata de “saber”, sino también, y sobre todo, se trata de “vivir” de acuerdo con “su” destino.

Pero la pregunta de Nietzsche por el (y su) destino no nació sin el contexto previo de sus propias vivencias. Sin duda los acontecimientos dolorosos suelen ser muy difíciles de olvidar y mucho más de comprender. Esto se descubre en todas las autobiografías escritas por Nietzsche durante su primera juventud en las que el tema recurrente es el dolor por la muerte de su padre. Creemos válido pensar que una gran interrogante se implantó en la mente del niño de cuatro años, edad a la que Nietzsche quedó huérfano. La gran y angustiante pregunta sería “¿por qué murió mi padre?”, seguida luego de un reclamo teñido de desesperación por tratar de entender “¿por qué este único

acontecimiento hizo cambiar mi vida de manera tan radical?”.

Encontrarle un sentido a estos y a otros acontecimientos dolorosos, encontrar una respuesta a estos grandes ¿por qué? fue, según mostraremos, uno de los motivos principales que lo animaron por el resto de sus días en la búsqueda de respuestas. Creemos que, finalmente, halló las respuestas y que éstas llegaron a sus propias obras bajo la forma y los planteamientos del “eterno retorno” y del “amor fati” (amor a la fatalidad).

Otro aspecto importante que buscamos resaltar consiste en que Nietzsche, una vez que logró comprender qué era el destino, o mejor dicho cuando halló su personal respuesta a lo que era el destino, no sólo logró una certidumbre que calmó su sed de conocimiento (el cual lo condujo, irónicamente, en una renuncia al saber, como lo enseñó su “Zaratustra”) sino que empezó a vivir según las consecuencias que él creyó se desprendían de ése conocimiento. Más tampoco Nietzsche se detuvo aquí pues, una vez que supo lo que era el destino, una vez que empezó a vivir de acuerdo con este “su” destino, Nietzsche se logró ver a sí mismo como un “destino”, es decir, como el portavoz de una misión, de una tarea (en alemán: “Aufgabe”). De aquí la necesidad de hablar del superhombre, de salir del monólogo sobre el destino hacia el diálogo sobre el destino, de enseñar, de educar, con lo cual Nietzsche llega, no ya como profesor de filología sino como verdadero “educador”, a su más ambicionada actividad: ser un maestro de vida para las generaciones siguientes.

¿Acaso no es fácilmente demostrable la preocupación constante de Nietzsche por llegar a ser un gran educador? Basta con recordar sus conferencias “Sobre el porvenir de nuestras escuelas” de 1872, pronunciadas a los 27 años, o bien su curso sobre “La filosofía en la época trágica de los griegos”, o bien “Schopenhauer como educador”, la tercera de las “Consideraciones intempestivas” de 1874, para demostrar la necesidad presente en Nietzsche por volver a unir educación y vida, a la manera de los filósofos griegos presocráticos o a la manera de Schopenhauer.

Pero educar ¿en qué?, ¿sobre qué?, ¿para qué? Educar en ¿Filología?, ¿Filosofía?, ¿Música? No. Educar sobre la vida, sobre el destino. Educar sobre el superhombre. En el fondo: educar sobre el amor a la vida, sobre el amor incondicional a la vida más allá y por encima de cualquier acontecimiento que podamos juzgar como tremendamente negativo y doloroso. ¿Es este amor incondicional a la vida un conformismo de cara a todo lo que nos suceda? No, ¡imposible! Este amor es comprensión, es sosiego, es un amor al círculo infinito, cósmico (el “eterno retorno”: ¡amar la vida infinita a pesar de saberla tediosamente repetitiva!) y un amor al círculo individual, el de nuestras vivencias personales (el “amor fati”: ¡amar la vida a pesar de las enfermedades, de la soledad, de la muerte de personas queridas, a pesar del poco aprecio de los otros!). Obviamente, Nietzsche habla de un “amor” totalmente distinto del amor cristiano de la compasión y del amor al prójimo.

Pero este “amor” ¿es posible de enseñarlo, de transmitirlo? Y si fuera posible enseñarlo ¿cómo hacerlo sin caer en la identificación socrática entre conocimiento-felicidad-virtud? Esta dificultad nos llevará finalmente a preguntarnos por la formación del superhombre y su destino, pregunta que se responderá como lo hizo



---

Zaratustra, con esperanza en el superhombre del futuro, pero también con desesperanza por el “último hombre” del presente.

Por lo expuesto, esta tesis no sólo pretende investigar la génesis de los planteamientos de Nietzsche sobre el destino, sino también reconstruir esas vivencias que cimentaron, como paredes invisibles, el camino vital de Nietzsche hasta llegar a sus certidumbres cognoscitivas y a partir de ahí caminar como portavoz de una verdad «*terrible*» tanto para su propia vida como para el futuro del superhombre.

Con tal manera de investigar creemos ser fieles a Nietzsche, reafirmando que, en la relación entre el saber y la vida, la primacía la tiene la vida: saber para vivir, en vez de vivir para saber. Es por eso que no podemos desprender del “conocimiento” todo su trasfondo “vital”.

Sostenemos, entonces, que fue su propia vida la que condujo a Nietzsche al borde de las respuestas sobre el destino. Y fue su inteligencia -su razón- la que le permitió formular las respuestas en palabras. Pudieron tales respuestas, su «pensamiento auténticamente *abismal*» (EH; 25), haber permanecido encerradas en él, pero él prefirió compartirlas con la humanidad, prefirió “bajar de la montaña” como Zaratustra. ¿Alguien quiso compartir con él su “más pesada carga”, su pensamiento más abismal? Creemos que nadie lo quiso compartir.

A esto respondería el triste corolario de su vida, aquella conclusión que él mismo ya había descubierto y anticipado en su “Aurora”: «a todos esos seres humanos superiores, que se sentían irresistiblemente impulsados a romper el yugo de cualquier moralidad y a dar nuevas leyes, no les quedaba otro remedio, *si no estaban locos de verdad*, que volverse o hacerse los locos» (AU; 28).

Creemos conveniente explicar aquí la estructura y los contenidos del presente trabajo. Empezamos con un “Prefacio”, el cual contiene un conjunto de reflexiones centradas en el último capítulo de “Ecce homo”, el titulado “Por qué soy un destino”. Empezar la tesis exponiendo el último capítulo de la última obra de Nietzsche, prácticamente lo último que escribió en cordura (de ahí el título del prefacio: “el comienzo del final”), nos ayudará a saber hacia adónde nos dirigimos. Recorrer el camino que nos conduce al último capítulo del “Ecce homo” será la misión de los capítulos posteriores de la tesis.

El “Capítulo I” contiene una propuesta sustentada sobre cuáles son los períodos en la obra de Nietzsche. Tal como nosotros lo entendemos, son cinco los períodos. Sin duda toda delimitación es arbitraria, pero creemos que nuestra clasificación es oportuna pues nos hemos basado en los ciclos vitales y productivos del filósofo, los mismos que se manifiestan no sólo en las obras publicadas por Nietzsche, sino también, y sobre todo, en sus textos inéditos, tales como autobiografías, manuscritos inéditos y cartas, hayan sido éstas últimas remitidas o hayan permanecido como borradores.

Desde el “Capítulo II” hasta el “Capítulo VI” se desarrolla el contenido de cada uno de los períodos anteriormente indicados. El “Capítulo II” contempla el primer período de la obra de Nietzsche, desde sus escritos juveniles hasta su estancia en la Universidad de Bonn. El “Capítulo III” abarca el segundo período que se inicia con su llegada a la Universidad de Leipzig, su posterior traslado a Basilea, ciudad en la que trabajará como

docente universitario. El “Capítulo IV” corresponde al tercer período, aquel que empieza con el rompimiento con Wagner en 1876 y concluye aproximadamente en la primavera de 1881 con la redacción final de “Aurora”. El “Capítulo V” desarrolla el cuarto período, aquel que se inicia con la captación de la idea del “eterno retorno” (que Nietzsche solía fecha en agosto de 1881, pero que venía formando desde la primavera) y concluye con la redacción del cuarto libro de “Así habló Zaratustra” el cual, como sabemos, sólo fue editado de forma privada. Este período se diferencia del siguiente pues Nietzsche afirmó que se sólo trataba de un preludio a su obra. El “Capítulo VI” trata del quinto y último período en la obra de Nietzsche, es decir, aquel que se inicia con la redacción de “Más allá del bien y del mal” y concluye en diciembre de 1888, dado que en enero de 1889 Nietzsche es internado bajo notorios signos de demencia.

El “Capítulo VII” viene a cerrar aquella lectura del “Ecce homo” iniciada en el “Prefacio”, para así concluir con todos los capítulos de esa obra no tratados todavía, con lo cual cerramos el círculo de la vida y obra de Nietzsche.

A continuación se presentan las “conclusiones generales” del presente trabajo. No obstante, los capítulos del II al VII, cuentan con sus propias “conclusiones parciales”.

Seguidamente hemos incorporado una sección dedicada a los “Anexos”, a fin de distribuir mejor nuestro trabajo. Los anexos contendrán diversos tópicos que, siendo necesarios para entender el conjunto, pueden afectar una lectura corrida del tema central, es decir, la meditación nietzscheana sobre el destino.

Finalmente, la bibliografía empleada para elaborar el presente trabajo.

Queremos terminar esta introducción indicando que, para la consulta de las obras de Nietzsche en el idioma alemán original, hemos recurrido a la versión electrónica de sus obras en CD-ROM. Tal versión es la “Friedrich Nietzsche Werke. Herausgeben von Karl Schlechta mit der biographie von Curt Paul Janz”, de la “Digitale-Bibliothek”. Se trata de las obras de Nietzsche en la edición de Schlechta. Esta versión electrónica cuenta además con biografía de Nietzsche compuesta por C. P. Janz, entre otras informaciones relevantes. Los textos tomados de este medio electrónico aparecerán como notas al pie de página con la referencia entre corchetes, tal como se añade automáticamente al texto que es copiado desde el medio digital. La versión electrónica de las obras de Nietzsche que hemos usado pertenece al Instituto Goethe de Lima, razón por la cual les agradecemos su gentil apoyo.

Las citas tomadas de traducciones castellanas se intercalarán en el texto, siguiendo las claves de citas que se indican en la Bibliografía del presente trabajo.

Miraflores, noviembre del 2003

## Prefacio: el comienzo del final

Difícilmente alguien podría llegar a soportar el silencio y la soledad como lo hizo Nietzsche. Ni aún acompañándolo imaginariamente en los derroteros de sus libros, de sus cartas, de sus escritos inéditos, ni aún haciendo un elevado esfuerzo de empatía, podríamos acercarnos a su soledad. Tan sólo podríamos acompañarlo durante un tramo de su camino, ser la “sombra” de Nietzsche, acompañarlo, como la sombra acompaña al viajero, aún sabiendo que al mediodía mueren todas las sombras, aún la nuestra. Pero antes que eso suceda, antes que tengamos que abandonar a Nietzsche para seguir nuestro propio camino, intentaremos llegar a él, a sus pensamientos, a sus emociones, a sus contradicciones, a sus rencores. En suma: buscamos vivir en Nietzsche, aunque esto implique, por momentos, llevar sobre nuestros propios hombros la cruz del Anticristo, la cruz del silencio y de la soledad.

Viajemos con la imaginación hacia finales del año 1888. Nietzsche tenía cuarenta y cuatro años. ¿Qué sabemos de él? Ha escrito muchos libros, algunos bastante polémicos; que estudió Filología y fue profesor universitario por diez años, aunque hace once años que se retiró de la docencia. Por otro lado, sabemos que está casi ciego, razón por la cual requiere con frecuencia que alguien le ayude a escribir sus libros, que sufre de frecuentes y terribles migrañas y que es, en general, muy enfermizo. También sabemos que es muy culto, que no conversa con cualquiera y que la gente ordinaria le fastidia e incomoda, razón por la cual prefiere estar solo la mayor parte del tiempo. Sabemos, además, que tiempo atrás fue acérrimo defensor de la filosofía de Schopenhauer, de la que ahora reniega. Por último, hace unos veinte años fue amigo y entusiasta defensor de Richard Wagner, a quien ahora detesta, desprecio que se extiende también a los

wagnerianos. Lo único que no ha cambiado en él con el paso de los años, es su pasión por la música. Sin duda hubiera preferido llegar a ser un gran compositor musical.

Nos encontramos en Turín, ciudad muy apreciada por Nietzsche. Esta será la última visita que el filósofo haga a Italia. En septiembre la aparición de “El caso Wagner” ha causado escándalo y provocado la ruptura de Nietzsche con antiguos amigos. Desde finales de octubre Nietzsche se encuentra enfrascado en la redacción del libro: “Ecce homo”, al que bien podemos considerar su último libro, puesto que el “Nietzsche contra Wagner”, escrito a finales de diciembre, es básicamente una selección de textos previamente publicados.

El “Ecce homo” es parte de la serie de pequeños libros escritos en los últimos meses de 1888, trabajados todos bajo un ritmo intenso y febril, como si Nietzsche presintiera que su tiempo llegaba a un final. De hecho, era el comienzo de su final ¡y qué manera de comenzar tal final!, escribiendo “Por qué soy un destino”, el último capítulo del último libro escrito en su último año de cordura. Con el “Ecce homo” vuelve a hacer aparición el Nietzsche autobiógrafo, el escritor que nos cuenta su vida, que nos deja oír su voz directa, como cuando era un adolescente y contaba sobre su niñez. Sin duda un hecho que enmarca la vida del escritor: comenzar y acabar su carrera literaria escribiendo autobiografías, con todo lo que esto puede significar, es decir, comenzar y terminar entre la realidad y la fantasía, entre los hechos reales y los hechos vividos, entre los recuerdos y la justificación de lo vivido.

Adentrémonos en la obra final: ¿a qué imagen nos remite el título “Ecce homo”? Recordemos la escena: Pilatos presentando al Nazareno ante las masas y exclamando “Aquí tenéis al hombre”, un hombre flagelado, coronado de espinas, escarnecido y, por lo visto, inocente de lo que se le acusa. Inocente, entonces, pero a pesar de eso, unido a un destino que lo llevará a morir en la cruz, a ser un crucificado, a ser “el Crucificado”.

¿Qué nos quiere decir entonces Nietzsche con esta imagen? “Aquí me tenéis”, diría, “yo mismo me presento ante Ustedes, yo soy quien será crucificado”. Por esto “Ecce homo” es sinónimo de “Ecce Nietzsche”: “flagelado”, humillado y, sin embargo, un dios por debajo de las heridas. Pero no el Dios cristiano sino ¡el dios Dionisos!. Nietzsche está dispuesto a morir en la cruz para redención de la humanidad pero ¿morirá realmente?. Es morir, sí, pero no “para salvar a la humanidad de sus pecados”: es morir para que esa conexión entre el pecado, la culpa y el hombre no vuelva a darse nunca más. Por eso Nietzsche se ve ahora como “el Anticristo” (¡justamente el título del libro que acaba de terminar en septiembre!). Sólo así podría él mismo entender su sacrificio, su entrega, ¡su destino! ¿Se entiende ahora por qué sus últimas cartas -las cartas de la locura- llevan la firma de “el Crucificado” o la de “Dionisos”?

Pero ¿por qué el último capítulo del “Ecce homo” tenía que llamarse precisamente «Por qué soy un destino»? Entender a profundidad lo que nos quiere decir Nietzsche en este capítulo final es, precisamente, algo que compete al presente prefacio.

Revisemos antes la estructura de los capítulos precedentes del “Ecce homo”. Lo primero que llama la atención son los títulos empleados para los capítulos de esta obra. Todos reiteran una fórmula: “Por qué yo” (en alemán: “Warum ich”). Este recurso no es extraño en Nietzsche, quien ya apeló a la reiteración de ciertas frases en muchas de sus

obras. Recuérdese, por ejemplo, el capítulo “Los siete sellos” del tercer libro de “Así habló Zaratustra”. Cada uno de sus párrafos no sólo tiene una estructura reiterativa de manera que empieza con un “Si...” y termina en un conjunto de frases idénticas que se repiten sin duda guardando analogía con una oración religiosa (no en vano Nietzsche subtítulo este capítulo como “O: la canción «Sí y Amén»”, en clara alusión al “Apocalipsis”).

Sin duda en el “Ecce homo” el uso de la reiteración tiene un efecto muy dramático. A nuestro entender, Nietzsche nos quiere transmitir un estado de ánimo especial, producto de la reflexión constante sobre un mismo tema, de la búsqueda de una respuesta a una misma pregunta planteada de muchas maneras. La pregunta central es ¿Por qué yo?, pregunta que se fragmenta de cuatro maneras distintas, como si un mismo rostro se reflejara en cuatro espejos distintos: el de la sabiduría, el de la inteligencia, el del oficio (el saber escribir libros), y el del destino. Así, los capítulos llevan los siguientes títulos:

«Por qué [yo] soy tan sabio» (en alemán: «Warum ich so weise bin»)

«Por qué [yo] soy tan inteligente» («Warum ich so klug bin»)

«Por qué [yo] escribo tan buenos libros» («Warum ich so gute Bücher schreibe»)

«Por qué [yo] soy un destino» («Warum ich ein Schicksal bin»)

Estos capítulos imponen la estructura al libro, a pesar de la interrupción que sigue al capítulo «Por qué escribo tan buenos libros», interrupción constituida por una relación de breves textos conteniendo comentarios del autor a sus obras ya publicadas. Estos comentarios hacen un total de diez textos, de diversa extensión cada uno. Sin duda los comentarios son valiosos, tanto por lo que dicen como por lo que callan, tanto sobre los escritos como de la vida del autor. Nos interesa ahora centrarnos en el capítulo final, en la culminación de la obra, en el comienzo del final, es decir, en el capítulo «Por qué soy un destino».

El primer párrafo empieza con una afirmación contundente: **«[Yo] conozco mi [destino]»**<sup>1</sup> (EH; 123). De manera similar ya lo había dicho en “Así habló Zaratustra”: **«[Yo re]conozco mi [destino]»**<sup>2</sup> (ZA; 221). En este párrafo Nietzsche se considera «dinamita», se sabe portador de una verdad “terrible”: la «transvaloración de todos los valores» (EH; 124). Pero no quiere fundar religiones, odiaría esa confusión o mala interpretación de su pensamiento. Nietzsche está hablando a hombres libres, ese es el contexto fundamental. Sin embargo, es necesario hacer un develamiento de lo que él es: «un acto de suprema autognosis», acto que se ha hecho en él «carne y genio». La autognosis (en alemán: “Selbstbesinnung”) o auto-conocimiento es, entonces, el camino. Se trata de un asunto de “uno consigo mismo”, de un trabajo sobre sí mismo. Como Nietzsche ha sido el primero en lograrlo, se puede considerar a sí mismo como el «primer hombre *decente*», el primero que ha descubierto la verdad: **«yo soy el primero que**

<sup>1</sup> Ich kenne mein Los [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich ein Schicksal bin, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7802 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1152) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>2</sup> Ich erkenne mein Los [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritter Teil. Also sprach Zarathustra, S. 4. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6521 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 404) (c) C. Hanser Verlag]

**descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir -en oler- la mentira como mentira»**<sup>3</sup> (EH; 124). Esta actualidad puede desembocar en una imperturbable labor de contradecir, de arremeter contra todo aquello que está establecido sobre errores, arremetiendo sin límite ni pausa. Sin embargo, no se trata simplemente de contradecir por contradecir. Algo al menos debe quedar sin contradecir: la vida. Por eso Nietzsche se reconoce como un «alegre mensajero», alegría que no cubrirá el hecho de ser visto como «el hombre de la fatalidad», pues la llegada de la auténtica “verdad” (la que viene por detrás del mensajero), es una verdad que entablará lucha, que entrará en guerra. Sobre esta “guerra” no se nos dice el orden de las batallas venideras pero Nietzsche sí nos advierte que hasta la vieja forma de hacer política caerá, dando surgimiento a una nueva forma de hacer política, la «gran política», que por lo ya dicho, es la “política” de (y para) los individuos que han realizado la autognosis. Esto lo debemos resaltar, pues debemos entender que Nietzsche le está hablando al individuo que se atreve -y logra- tal autognosis. Para tal individuo se aplica la dinamita, la guerra, lo cual significa la aniquilación de lo “bueno”, de la “bondad”, de la “moral de esclavos”, de la “decadencia” en uno mismo. La dinamita no es algo que se aplique a los otros, el explosivo se debe aplicar en uno mismo para destruir los prejuicios, las creencias, los errores que habitan en nosotros mismos. Si no se destruye esto en nosotros ¿qué sentido tendría hablar de autognosis?

El segundo párrafo habla del destino «*que se hace hombre*» (EH; 124). Ya lo había anticipado en su “Zaratustra” hace más de cinco años (si tenemos en cuenta la fecha de su redacción, septiembre de 1883). Por eso afirma ahora que la «fórmula» de su destino ya había sido expresada con anterioridad. Sin embargo al realizar la cita Nietzsche comete, aparentemente, un error involuntario. En efecto, el texto de 1883 dice:

**«Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: más ésta es la bondad creadora»**<sup>4</sup> (ZA; 172)

Por el contrario, la cita de este mismo párrafo reproducida por Nietzsche en el “Ecce homo” muestra una variación:

**«- y quien quiere ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: más ésta es la bondad creadora»**<sup>5</sup> (EH; 124).

Obsérvese que, mientras en el “Zaratustra” se dice: «*quien tenga que ser un creador [...] tiene que ser antes [...]*», en el “Ecce homo” se dice: «*quien quiera ser un creador [...] tiene que ser antes [...]*». Esta diferencia merece una explicación, pues no creemos que se trate de un error involuntario, o una cita transcrita de manera

<sup>3</sup> Ich erst habe die Wahrheit *entdeckt*, dadurch daß ich zuerst die Lüge als Lüge empfand - *roch...* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich ein Schicksal bin, S. 2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7803 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1152) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>4</sup> **Und wer ein Schöpfer sein muß im Guten und Bösen: wahrlich, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.** - [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Teil. Also sprach Zarathustra, S. 60. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6463 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 372) (c) C. Hanser Verlag]

inadecuada.

La versión del “Zaratustra” se ajusta más al papel del creador de valores tal como había sido especificada en “Aurora” (parágrafos 14 y 18), libro que, publicado en 1881 con el subtítulo “Reflexiones sobre los prejuicios morales”, es, a nuestro entender, el precedente y referencia anterior y obligada del “Zaratustra”. No se trataría, entonces, de “querer” ser un creador sino de “tener” que ser un creador, como si uno tuviera ese “peso” desde que nace. Sin embargo, esta versión del “Zaratustra” del “tener que ser” amarraría al sujeto creador de valores (a “el loco” al fin y al cabo, como se dice en “Aurora” y en “La gaya ciencia”) a un destino por encima de él, es decir, a una “fatalidad” (en alemán: “Fatum”, “Verhängnis”) más que a un “destino” (en alemán: “Schicksal”, “Los”, “Geschick”, “Bestimmung”). Por el contrario, Nietzsche seguramente quiso dar mayor relieve en “Ecce homo” a la idea de que es mayor el papel del “destino” (“quien quiera ser”), que el de la “fatalidad” (“quien tenga que ser”), y así rescatar la propia visión que sobre él mismo había terminado de formar, es decir, que no era un destino ciego, una “fatalidad”, quien lo utilizaba a él sino que era él quien, a través de una formación -física y mental- adecuada, había podido, finalmente, estar listo para asumir este “destino”, con lo cual había “permitido” que ese “destino” se haga hombre, se haga «carne y genio», en él, lo cual se pone a relieve en su privilegiada posición de ser «el primer *inmoralista* [...] el *aniquilador par excellence*» (EH; 125).

El tercer párrafo está dedicado a la figura de Zaratustra, con objeto de dirimir el por qué del uso de tal nombre, tratándose como sabemos de un personaje de la tradición religiosa iraní. Zaratustra (o Zoroastro) encabezó la reforma que reemplazó el politeísmo y el naturalismo arios o indoarios por un claro monoteísmo (Ahura Mazdāh). Además propuso un elevado ideal moral: practicar la justicia y la templanza, con plena sumisión a la divinidad, para prepararse así a la consecución de la felicidad en este mundo y en el otro. Esto para Nietzsche significa que Zaratustra realizó la «trasposición de la moral a lo metafísico» (EH; 125), razón por la cual se puede considerar que él «creó ese error». Sin embargo, Nietzsche percibe una consecuencia que considera válida partiendo de la propia doctrina de Zaratustra: la «veracidad como virtud suprema» habría, o tendría que haber llevado a Zaratustra a enfrentarse a la realidad y a descubrir el error de su doctrina. Para Nietzsche, Zaratustra no habría tenido otra opción más que ser fiel a la veracidad pues «Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos». Zaratustra desechó su error inicial pero conservó la virtud de la veracidad: «decir la verdad y *disparar bien con flechas*, ésta es la virtud persa» (EH; 125). No le cabía otra opción que encargarse de su propio error apenas descubierto, con lo cual lograría la superación de la moral.

El cuarto párrafo es una aclaración adicional sobre el sentido del término «*inmoralista*». Nos explica Nietzsche que ser «el primer *inmoralista*» implica dos negaciones. La primera es la negación de un tipo de hombre: los considerados «los buenos, los benévolos, los benéficos» (EH; 126). La segunda es la negación de «una

<sup>5</sup> *Will man eine Formel für ein solches Schicksal, das Mensch wird? - Sie steht in meinem Zarathustra. - und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich ein Schicksal bin, S. 3. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7804 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1153) (c) C. Hanser Verlag]*

especie de moral que ha alcanzado vigencia y dominio de moral en sí, -la moral de la *décadence*, hablando de manera más tangible, la moral cristiana». La segunda negación incluye a la primera. Ahora bien, ¿cuál es el peligro del tipo de hombre “bueno”? Según Nietzsche, «para estimar lo que vale un tipo de hombre es preciso calcular el precio que cuesta su conservación, -es necesario conocer sus condiciones de existencia», pero «la condición de existencia de los buenos es la *mentira* [...] el *no-querer-ver*, a ningún precio, cómo está constituida en el fondo la realidad». La mentira es lo más costoso, por que pone en riesgo a la humanidad. La mentira tiene un altísimo costo a largo plazo y su daño es mayúsculo por que afecta a toda la especie, a su supervivencia. El tipo de hombre “bueno” considera «las situaciones de peligro de toda especie como objeción, como algo que hay que eliminar», lo cual para Nietzsche «es la *niaiserie par excellence* [máxima estupidez], es, vistas las cosas en conjunto, una verdadera desgracia en sus consecuencias, un destino de estupidez»<sup>6</sup> (EH; 126), puesto que «en la gran economía del todo» lo terrible es inconmensurablemente más necesario «que aquella forma de pequeña felicidad denominada “bondad”». Afortunadamente, piensa Nietzsche no todo el mundo está «constituido sobre instintos tales que cabalmente sólo el bonachón animal de rebaño encuentre en él su estrecha felicidad».

El quinto párrafo retoma el tema del creador de valores, iniciado en el segundo párrafo. Esta es una temática que nace antes que “Zaratustra”, específicamente en “Aurora”. Frente al «animal del rebaño» el creador de valores, «la especie fuerte y vitalmente segura de hombre» (EH; 128), aparecerá indefectiblemente como categoría inferior pues frente al brillo de la «virtud más pura» enarbolada por el “rebaño”, el «hombre de excepción» no puede aparecer más que degradado al nivel de «malvado». Por esto afirma Nietzsche que «Zaratustra [...] no oculta que su tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, es sobrehumano cabalmente en relación con los *buenos*, que los buenos y justos llamarán *demonio* a su superhombre...».

El sexto párrafo retoma el tema empezado en el cuarto, pero esta vez explicando un sentido “positivo” de la palabra «*inmoralista*». Este sentido es «distintivo, como emblema de honor» (EH; 128) para Nietzsche, y por el cual se puede sentir distinto de la humanidad entera, como vencedor de la moral cristiana que yace ahora situada por debajo de él. Esta victoria la ha logrado empleando cuatro elementos: «altura», «perspectiva», «profundidad» y «hondura» psicológica, lo que lleva a concluir a Nietzsche que «antes de mí no ha habido en absoluto psicología». Sin embargo, el hecho de haber obtenido logros inauditos también implica un riesgo: «***ser en esto el primero puede ser una maldición, es en todo caso un destino: pues se es también el primero en despreciar... La náusea por el hombre es mi peligro...***»<sup>7</sup> (EH; 129).

<sup>6</sup> ist die *niaiserie par excellence*, ins große gerechnet, ein wahres Unheil in seinen Folgen, ein Schicksal von Dummheit. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich ein Schicksal bin, S. 6. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7807 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1154) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>7</sup> Hier der Erste zu sein kann ein Fluch sein, es ist jedenfalls ein Schicksal: *denn man verachtet auch als der Erste... Der Ekel am Menschen ist meine Gefahr...* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich ein Schicksal bin, S. 10. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7811 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1156) (c) C. Hanser Verlag]



El párrafo siete ahonda el tema de la separación entre Nietzsche y «el resto de la humanidad» (EH; 129) en virtud a su logro de «haber *descubierto* la moral cristiana», haberla descubierto en su carácter de error, de «la más grande suciedad que la humanidad tiene sobre su conciencia», la cual consiste en no haber querido ver en el cristianismo a «el *crimen par excellence*, el crimen contra la vida...», pues el cristianismo «ha sido hasta ahora el “ser moral” [...] y *en cuanto* “ser moral”, ha sido más absurdo, más mendaz, más vano, más ligero, *más perjudicial a sí mismo* que cuanto podría haber soñado el más grande despreciador de la humanidad» (EH; 129). De ahí que Nietzsche califique al cristianismo como «la forma más maligna de la volunta de mentira», como la auténtica corrupción de la humanidad, al punto de sentir espanto, no sólo ante el error, sino también por lo que la moral cristiana ha propiciado

**«*¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturalidad misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida [...] que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal [...] en el egoísmo riguroso [...]; que, por el contrario, se viese el valor superior [...] en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción de los instintos [...] en la pérdida del centro de gravedad, en la “despersonalización” y “amor al prójimo” [...] ¡Cómo! ¿La humanidad misma estaría en decadencia? ¿Lo ha estado siempre? -Lo cierto es que se le han enseñado como valores supremos únicamente valores de decadencia» (EH; 130).***

Nos queda, sin embargo, una duda. ¿Por qué siente espanto Nietzsche? ¿Acaso la humanidad misma no “eligió” al cristianismo apoyando su surgimiento y posterior victoria? ¿No fue la humanidad la que aceptó la nueva moral, la que “necesitaba” esa nueva moral para sobrevivir? Nietzsche no nos explica aquí es el proceso mediante el cual el “rebaño”, con su “moral del esclavos”, pudo imponerse a los “señores”. ¿Es que los “señores” no eran lo suficientemente fuertes para imponer -indefinidamente- su superioridad sobre el rebaño? ¿Siendo fuertes se dejaron vencer, se agotaron en la lucha? ¿Será, tal vez, que perdieron fortaleza durante la lucha, o que el cristianismo también los envenenó a ellos? La cuestión es que los “señores” perdieron la batalla, la perdieron ante los débiles. La astucia de los “esclavos” pudo más que la fortaleza de los “señores”. ¿Qué es lo que ambiciona Nietzsche, una nueva batalla de la que salgan vencedores los “señores”, o que simplemente los “señores” puedan aislarse de la moral cristiana y vivir de acuerdo a su propia moral? Creemos que propone el aislamiento, la separación: que los “señores”, los dominadores de sí mismo, tengan derecho a vivir según sus propias reglas, como una minoría aristocrática aliviada del seguimiento y sometimiento a una moral de “rebaño”.

El penúltimo párrafo es el octavo. El “des-cubrimiento” de la moral cristiana «es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe» (EH; 131)

**«*Quien hace luz sobre ella es una force majeure [fuerza mayor], un destino, -divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive antes de él, se vive después de él... El rayo de la verdad cayó precisamente sobre lo que más alto se encontraba hasta ahora: quien entiende qué es lo que aquí ha sido aniquilado,***

**examine si todavía le queda algo en las manos»<sup>8</sup> (EH; 131)**

Así pues, todo lo llamado “verdad” «ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la cultura», ha sido identificado como «el sagrado pretexto» para mejorar a la humanidad, «el ardid para *chupar la sangre* a la vida misma, para volverla anémica. Moral como *vampirismo...*» (EH; 131). Descubrir en qué consiste la moral permite descubrir el «no-valor de todos los valores en que se cree o ha creído», así como permite descubrir la falsedad de conceptos empleados corrientemente por la moral

- «Dios», «como concepto antitético de la vida» (EH; 131)
- «más allá», «mundo verdadero», «inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe» (EH; 131)
- «alma», «espíritu», «alma inmortal», «inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar» (EH; 132)
- «pecado», «inventado, juntamente con el correspondiente instrumento de tortura, el concepto “voluntad libre”, para extraviar los instintos» (EH; 132)
- «desinteresado», «negador de sí mismo», «el auténtico indicio de *décadence*, el quedar seducido por lo nocivo» (EH; 132)
- «hombre *bueno*», «la defensa de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente a causa de sí mismo, de todo aquello *que debe perecer*» (EH; 132)

Es por esta inversión de valores llevada a cabo por la moral, que ella debe ser aniquilada. De ahí el grito de guerra nietzscheano: «*Ecrasez l'infâme!* [Aplastad a la infame]» (EH; 132).

El último párrafo es breve y lapidario: «¿Se me ha comprendido? - *Dioniso contra el Crucificado...*» (EH; 132), o lo que sería lo mismo: Nietzsche contra el cristianismo. La guerra está declarada. Es el destino de Nietzsche disparar el primer cañonazo. El joven artillero que hacía su servicio militar a los veintitrés años es ahora a sus cuarenta y cuatro años un general seguro de sí mismo, un Napoleón redivivo, un cúmulo de fuerza, una señal que el tiempo está maduro para emprender las primeras escaramuzas. Atrás quedó el florete con el que desafiaba a los filisteos de la cultura. Ahora es guerra en serio, pero ¡ah!, ¡la fatalidad!, el guerrero cae víctima de un disparo certero. Una cuerda atada en el pasado (¿la enfermedad contraída en Bonn?) no lo dejó andar un paso más, lo asfixia, lo vuelve loco. La guerra acabó para él apenas hubo detonado el primer disparo de cañón, ¿también «el rayo de la verdad cayó precisamente» (EH; 131) sobre Nietzsche?

---

<sup>8</sup> *Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal - er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm... Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch etwas in den Händen hat. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich ein Schicksal bin, S. 13. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7814 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1158) (c) C. Hanser Verlag]*

# CAPÍTULO I - Períodos en la obra nietzscheana.

Conviene hacer una reflexión sobre los períodos en la obra nietzscheana. A nuestro entender existen cinco períodos en su producción:

- el primigenio (1859-1865),
- el pesimista romántico (octubre de 1865-julio de 1876),
- el positivista (julio de 1876-julio de 1881),
- el del retorno a sí mismo (agosto de 1881-febrero 1885) y,
- el de consumación (marzo 1885-1888).

Los cortes, como en cualquier intento de definir períodos en la vida y obra de un creador, no dejan de ser arbitrarios, pero, para hacerlos de una manera lo más certera posible, hemos buscado basarnos en los propios comentarios que acerca de su vida y obra nos dejó Nietzsche, sobre todo en las reflexiones autobiográficas de sus últimos años.

Al primer período lo denominamos “primigenio” o inicial. Aquí consideramos los escritos anteriores al encuentro de Nietzsche con la obra filosófica de Schopenhauer. La denominación de este período se basa tanto en que corresponde cronológicamente a sus primeros escritos, así como al hecho de conservar las inquietudes básicas y juveniles de Nietzsche, surgidas en el horizonte escolar (producto de lecturas de obras literarias así como de autores clásicos, en su idioma original, como parte de su formación en la

escolar) e influenciadas por la lectura de diversas obras del filósofo norteamericano Ralph Waldo Emerson, lecturas que aportan el primer marco filosófico importante a las reflexiones juveniles de Nietzsche.

En este período se incluye también el paso de Nietzsche por la Universidad de Bonn cuando contaba con veinte años de edad. En dicha Universidad sólo permaneció un año, pero significó un tiempo de duras experiencias que sembraron dudas sobre su profesión de filólogo, además de un conjunto de insatisfacciones a nivel personal.

Dentro de este período contamos como obras principales a la serie de escritos autobiográficos, así como a los ensayos “Fatalidad e Historia” y “Libertad de la voluntad y fatalidad”, ambos de 1862.

Al segundo período lo denominamos “pesimista romántico” o metafísico. Aquí consideramos las obras posteriores al conocimiento de la filosofía de Schopenhauer. Este período se inicia prácticamente con el arribo de Nietzsche a la Universidad de Leipzig (octubre de 1865). Este período también está caracterizado por el acercamiento y defensa del pensamiento y obra de Wagner.

El final del este período está marcado por el distanciamiento «interno» de Nietzsche con Wagner (julio de 1876). Sin embargo, es un rasgo a resaltar que este “final” se venía produciendo desde agosto de 1875, e incluso antes, evidenciado por las disputas entre Nietzsche y Wagner, como se comprueba en el poco ánimo de Nietzsche para concluir el texto dedicado a Wagner (la cuarta de las “Consideraciones intempestivas”) y el fortalecimiento, a partir de 1876, de la amistad entre Nietzsche y Paul Rée.

Es necesario resaltar que a pesar de primar en este período la influencia del pensamiento de Schopenhauer y de Wagner, Nietzsche redactó una serie de obras “subterráneas”, por así decirlo, puesto que mantenía contacto con reflexiones del primer período, a la vez que criticaba algunas de sus propias posiciones durante este período. Nos referimos a textos inéditos en vida del autor como: “El libro del filósofo” (1872), “El filósofo como médico de la cultura” y “Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral” (ambas de 1873) y “Ciencia y saber en conflicto” (finales de 1875).

Las obras “oficiales” de este período fueron: “El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música” (trabajada en 1871 y publicada en enero de 1872), las conferencias “Sobre el porvenir de nuestras escuelas” de 1872, y las “Consideraciones intempestivas” de las cuales Nietzsche publicó cuatro: “David Strauss, el confesor y el escritor” (1873), “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” (1874), “Schopenhauer como educador” (1874) y “Richard Wagner en Bayreuth” (1876).

Al tercer período lo denominamos “positivista” o antimetafísico. Este período se inició con la “huída” de Nietzsche del festival de Bayreuth (abandonando así a Wagner para permanecer un tiempo en los bosques de Klingenberg) y se consolidó con un suceso de radical importancia en la vida de Nietzsche: la prolongada estancia vivida en Sorrento desde octubre de 1876 hasta mayo de 1877. Esta estancia se produjo gracias al ofrecimiento y a la hospitalidad de su amiga Malwida von Meysenbug. Este tiempo en Italia resultó particularmente importante por el hecho de haber contado con la presencia de Paul Rée entre los invitados. Por otro lado, en octubre de 1876, Nietzsche, aquejado por la enfermedad, pidió licencia a la Universidad de Basilea por un año. Esta licencia dio

inició a una serie de pedidos similares, que concluyeron con el definitivo alejamiento de Nietzsche de su carrera como docente universitario en junio de 1879.

El principal beneficio que obtuvo Nietzsche de su estancia en Sorrento son los borradores adicionales que empleó para un libro que ya había empezado en julio de 1876. El libro se llamó finalmente "Humano, demasiado humano" (cuyo título, de apegarnos a una traducción más apropiada, debería ser "Cosas humanas, demasiado humanas"). Por otro lado, el cambio que intentó hacer Nietzsche en su vida fue fundamental: criticar en él mismo el romanticismo en el que había vivido desde 1865. Por eso intentó examinarse a sí mismo con ojos de "científico", examinando con rigor los sentimientos y creencias que antaño albergó. De este período, marcado particularmente por la enfermedad y la confrontación "intelectual" con Rée, Nietzsche salió adelante sobre la base de un gran autodomínio y disciplina.

Es importante aclarar que denominar a este período de "positivista" no significa hacer de Nietzsche un seguidor de las doctrinas de Augusto Comte, aunque por momentos así lo parezca. Por el contrario, lo que significa es el gran esfuerzo llevado a cabo para impregnar de biología a una psicología (la suya), a fin de invalidar toda justificación metafísica de la existencia, detectando todos los rasgos humanos que ofrecen las realidades presuntamente transcendentales e ideales, al mismo tiempo que se detecta en estos rasgos una constante de lo humano: la ilusión por lo sobrenatural.

Dentro de este período se deben contar a las obras: "Humano, demasiado humano" (1877), "Miscelánea de opiniones y sentencias" (publicada en marzo de 1879), "El viajero y su sombra" (publicada a finales de noviembre de 1879) y "Aurora" (publicada en julio de 1881).

Inicialmente, en 1876, Nietzsche consideró que "La gaya ciencia" «pone fin a la serie de textos que empiezan con "Humano, demasiado humano"» (PR; 106-107), pero también debemos tomar en cuenta que en "Ecce homo" (de 1888), Nietzsche, con mirada retrospectiva y, sobre todo, luego de haber escrito "Así habló Zaratustra", reconoció que "La gaya ciencia" pertenecía al período de «embarazo» que concluyó con "Zaratustra", por lo tanto la obra en cuestión pertenece al cuarto período. Pero no sólo por lo dicho por Nietzsche en 1888 se deduce que "La gaya ciencia" no pertenece al tercer período, esto también se percibe en la nueva temática así como, y sobre todo, por el cúmulo de experiencias vitales que Nietzsche reunió para poder escribir esta obra.

Al cuarto período lo denominamos "del retorno a sí mismo". Como ya advertimos, este período se debe iniciar con "La gaya ciencia". En efecto, aquí aparece por primera vez dos pensamientos centrales de la filosofía de Nietzsche: el "eterno retorno" y el "amor fati", ambos posteriores a la publicación de "Aurora" en julio de 1881.

Las primeras noticias sobre la aparición del tema del "eterno retorno" (en alemán: "ewige Wiederkunft") procedieron de la primavera e invierno de 1881. En relación, y para intentar marcar una fecha de inicio de este período, hemos seguido a Nietzsche, razón por la cual situamos en inicio de este período en la experiencia de agosto de 1881. Nos referimos a la experiencia vivida por Nietzsche en Sils-Maria (la célebre vivencia del "eterno retorno") y que le llevó a escribir un texto cuyo final llevó la célebre frase «A principios de agosto de 1881 en Sils-Maria, ¡a 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho

más arriba de todas las cosas humanas!» (F2; 163).

A esta experiencia en Sils-Maria se debe agregar la vivida en Génova, en enero de 1882, la vivencia ante la imagen del “Sanctus Januarius” (San Enero), nombre que fue tomado como título del cuarto y último libro de la primera edición de “La gaya ciencia”. También es importante considerar que Nietzsche, en esta primera edición, colocó como lema de la obra una cita de Emerson: «El poeta y el sabio consideran todas las cosas amigas y sagradas, todas las vivencias, útiles, todos los días, santos, todos los hombres, divinos»<sup>9</sup>, como queriendo advertir, y advertirse a sí mismo, que ya era tiempo de retornar a sus antiguas convicciones.

Acerca del “eterno retorno” creemos oportuno hacer una breve digresión. Los términos alemanes que se suelen traducir por “eterno retorno” son “ewige Wiederkunft”. El término “ewige” significa “eterno”, sin embargo “Wiederkunft” no significa meramente “retorno”. El término “ewige Wiederkunft” tiene una connotación religiosa, razón por la cual se debe traducir como “Segunda venida” (de Cristo, se entiende). Para referirse simplemente al “retorno” como “regreso” o “vuelta atrás” Nietzsche empleó el término alemán “Rückkehr”. Así, por ejemplo, en «esta música es un retorno a la naturaleza»<sup>10</sup> (OC; 211). Lo mismo se puede comprobar en “Humano, demasiado humano” (aforismo 109), en “Aurora” (aforismos 298 y 427), etcétera. La conclusión que obtenemos es que el término “ewige Wiederkunft” debería ser traducido como “la eterna Segunda venida”, lo cual se liga muy bien con una concepción de la historia francamente anticristiana, que es la que Nietzsche sostiene en este período, en el sentido de oponerse a creer que el fin de la historia (como término y como finalidad) habría de tener lugar con la Segunda venida de Cristo. Esta concepción cristiana de la historia, de la Redención como finalidad, fue abiertamente criticada por Nietzsche, de ahí que sostengamos que él escogió este término religioso con justificada intención. Lo que quiso afirmar era que ni siquiera la Segunda venida sería un término, un final, sino que, por el contrario, todo estaría sometido a la repetición eterna, al eterno círculo de la fatalidad, en una historia con fin pero sin finalidad, en la que a un final le sobrevendría un nuevo comienzo, y así eternamente, más aún, repitiéndose en esa historia todos los sucesos de exacta manera, como habría sucedido en el ciclo anterior.

Un factor que sin duda marca la individualidad y la diferencia de este período respecto a los anteriores es la aparición de “Así habló Zaratustra”. Esta majestuosa obra es, sin duda, un retorno a las juveniles intuiciones, como son la preocupación por el destino y la fatalidad, pero ahora matizadas por todo lo aprendido sobre sí mismo, sobre la vida y sobre su tarea. También es el retorno a un estilo que había sido abandonado: la prosa. El aforismo deja paso a una prosa profunda y bella, heroica y religiosa a la vez. No en vano así lo recordó Lou von Salomé en su diario (18.09.1882). Ella fue testigo

<sup>9</sup> »Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich.« [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Philologischer Nachbericht, S. 10. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 10529 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 1387) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>10</sup> diese Musik ist Rückkehr zur Natur. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 4. Richard Wagner in Bayreuth, S. 39. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4170 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 388) (c) C. Hanser Verlag]

privilegiado, puesto que estuvo en contacto con Nietzsche a escasos cuatro meses de que éste iniciara la redacción de su *Zaratustra*, y así lo recordó: «hay en el carácter de Nietzsche un rasgo heroico que le es esencial y confiere a sus cualidades e inclinaciones un carácter y una unidad coherentes. Aún le veremos como el mensajero de una nueva religión cuyos discípulos serán héroes» (PR; 126).

Sin embargo, no podemos dejar de tomar en cuenta que Nietzsche consideró a su “*Zaratustra*” sólo como un pórtico de su filosofía. Así lo afirmó en diversas cartas del año 1884: «¿ha llegado a usted la noticia de que mi *Zaratustra* está listo? [...] es un pórtico de mi filosofía construido para darme valor a mí mismo» (EP; 195), «y ahora, después de haber construido este pórtico de mi filosofía, no quiero dejar el trabajo de la mano ni sentirme fatigado de él hasta que la obra principal no se halle terminada ante mi vista» (EP; 196). Por esto, al cuarto período, que concluyó con la elaboración del cuarto libro del “*Zaratustra*” (terminado en febrero de 1885), le debe seguir un quinto y último período.

El período final es el de la “consumación” de la obra filosófica de Nietzsche. Abarca la obra posterior al “*Zaratustra*”, es decir, desde primavera de 1885 hasta diciembre de 1888. Comprende entonces los escritos “*Más allá del bien y del mal*” (1886), seguido de “*La genealogía de la moral*” (1887), y las obras escritas en 1888, último año de cordura mental para Nietzsche: “*El caso Wagner*”, “*Ditirambos de Dionisos*”, “*Crepúsculo de los ídolos*”, “*El Anticristo*”, “*Ecce homo*” y “*Nietzsche contra Wagner*”. Todas las obras están escritas en prosa, definitivamente muy afilada y tajante, presta al ataque. Nietzsche ya no quería guardar consideraciones hacia ningún “enemigo”, sea este cristiano, alemán o decadente, o cualquier combinación de los mismos.





## CAPÍTULO II - Primer período (1859-1865)

### **Pforta, una escuela severa para un estudiante “serio”.**

Friedrich Nietzsche nació en 1844 en Röcken. Su padre fue párroco de esa localidad hasta 1849, año en que falleció. Luego de este acontecimiento, la familia tuvo que trasladarse a Naumburg. Ahí realizó Nietzsche sus primeros estudios hasta que, en 1858, fue admitido en la prestigiosa escuela de Pforta. Del verano de ese año procede su primera autobiografía, a la que siguieron otras seis, escritas durante los seis años que permaneció en dicha escuela <sup>11</sup>.

Un hecho que se debe resaltar de los escritos de 1861, es la aparición de temas ya muy cercanos a las posiciones filosóficas del norteamericano Ralph Waldo Emerson. Ideas como la existencia de un “alma universal” y superior, la progresión de la existencia, la relación entre lo infinito y lo finito, así como el papel del hombre y de su espíritu como recuperador de ese gran espíritu universal que guía el desenvolvimiento del mundo, de la Historia y de los acontecimientos.

---

<sup>11</sup> Ver el Anexo 1: “Los primeros escritos autobiográficos de Nietzsche”.

Ahora bien, el hombre aparece en la cúspide de la evolución espiritual pero ¿ha llegado el hombre realmente a su cúspide? Y si toda la naturaleza se ha evolucionado para lograr tal cúspide (mediante el hombre), ¿qué ha de suceder cuando el hombre -en su totalidad- llegue a la cúspide?, ¿será el fin -como término último y real- de la evolución?, ¿qué pasará entonces? Cabe entonces al hombre realizar una “recuperación” de lo divino en la historia, de alcanzar un entendimiento de ese “espíritu primigenio” del cual posee parte en sí mismo.

En el segundo esbozo autobiográfico de mayo de 1861 se reitera la importancia de la auto-observación, remarcando lo “innato” del carácter y el papel de las circunstancias externas en el moldeamiento en la persona

**«experimento siempre una extraña sensación al recorrer con la mirada los años pasados y traer a la mente los tiempos que ya hacía mucho había olvidado. Sólo ahora reconozco cómo han contribuido a mi desarrollo algunos acontecimientos, cómo por medio de la influencia de los acontecimientos que me rodearon se han configurado el corazón y el espíritu. Pues si bien los rasgos fundamentales del carácter son innatos en todos los hombres, el tiempo y las circunstancias externas configuran la materia cruda imprimiéndole formas concretas que luego, con los años, adquieren consistencia, llegando a ser indelebles. Al observar mi vida descubro numerosos acontecimientos cuyo influjo sobre mi desarrollo es inequívoco. Tales casos, sin embargo, sólo para mí tienen importancia» (MV; 182-183).**

En el tercer y último esbozo autobiográfico de mayo de 1861 vuelve a aparecer la imagen borrasca que acompaña a los momentos dolorosos en la vida de Nietzsche: «el cielo sereno, que hasta entonces siempre me había sonreído, se vio turbado de improviso por negras nubes cargadas de desventura» (MV; 186). Sigue a continuación la narración sobre la muerte su padre y de su hermano, así como algunos detalles de sus estudios en la escuela de Pforta. La llegada de un acontecimiento doloroso será vista, más de una vez por Nietzsche, como la aparición de nubes negras en un cielo sereno, señales del destino que le anuncian la proximidad de un acontecimiento funesto.

Concluimos la lectura de estos esbozos autobiográficos, que sin embargo no son los últimos que Nietzsche escribiera, para abordar los valiosos ensayos de 1862.

Nietzsche contaba con diecisiete años y medio cuando redactó los ensayos “Fatalidad e Historia” (en alemán, “Fatum und Geschichte”) y “Libre albedrío y fatalidad” (en alemán, “Willensfreiheit und Fatum”). Fueron escritos en abril de 1862, durante la Pascua, estando en Naumburg durante el período de vacaciones escolares. Estos ensayos se redactaron para ser leídos en la intimidad del círculo de amigos de la asociación “Germania”, fundada por Nietzsche, Krug y Pinder.

Las nuevas reflexiones sobre el destino y la fatalidad nietzscheanas están marcadas ahora definitivamente por la lectura de las obras de Emerson (1803-1882). Esta lectura consta explícitamente en los escritos autobiográficos de Nietzsche. También en los libros de Emerson que, en traducción al alemán, Nietzsche poseía en su biblioteca, como “Essays, first series” (1856), “Conduct of life” (1860) y “Essays, second series” (1876). Por lo tanto, podemos afirmar que para 1862 el joven Nietzsche ya estaba familiarizado -y vinculado- con la filosofía de Emerson <sup>12</sup>.

Veamos a continuación, pues, como la impronta de Emerson se hace patente en los ensayos nietzscheanos de abril de 1862. El ensayo "Fatalidad e Historia" comienza cuestionando la doctrina y autoridad de la Iglesia y lo arraigado de nuestros prejuicios (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma; la fuerza de la costumbre, la necesidad de algo superior). Luego examina las condiciones de la evolución del espíritu y los distintos niveles representados por lo infinito y lo finito. Pero ¿por qué la humanidad sería el resorte del reloj universal? Lo sería por su potencial de recuperador del espíritu universal **«del mismo modo que la costumbre es el resultado de una época, de un pueblo, de una determinada orientación del espíritu, así la moral es también el resultado de una evolución general de la humanidad. Es la suma de todas las verdades de nuestro mundo; es posible que en el mundo infinito no signifique ya otra cosa que el resultado de una determinada orientación del espíritu en el nuestro; y ¡es incluso posible que, a partir de las verdades de los diferentes mundos, evolucione de nuevo una verdad universal!»**<sup>13</sup> (MV; 315)

Lo dicho nos deja una serie de interrogantes. Si el hombre, cúspide de la evolución iniciada por el paso de lo inorgánico a lo orgánico y luego a la vida consciente es quien, mediante su espíritu, posibilita el retorno a Dios, entonces es posible que ya no se requiera "continuar" con tal evolución, dado que el hombre sería la "plenitud" de la evolución. Correspondería, ahora, retornar a Dios. Pero, este retorno a Dios ¿sería equivalente al final de todo el proceso de expansión, crecimiento o desarrollo del universo?, ¿quién o qué nos muestra los signos para entender el comienzo del fin de la historia del universo?, ¿esos signos se muestran en el hombre? La evolución espiritual del hombre ¿implicaría el inicio del fin de la historia del universo?, ¿esto es lo que significaría el retorno a Dios?

En este ensayo apareció también la idea en germen de lo que luego sería el "eterno retorno", idea que retomó en 1881, luego de diecinueve años, ya en el contexto una filosofía que había atravesado diversos períodos de evolución. La idea del "eterno retorno" ya existía, entonces, en esta época, aunque bajo el contexto y la influencia de la filosofía idealista de Emerson, es decir, viendo la humanidad como un «estadio», envuelto en un «devenir eterno» sin final, girando en el «gran reloj» de la historia, reloj que al llegar a la hora doce volverá a «comenzar de nuevo». Así lo expresa Nietzsche **«apenas sabemos si la humanidad misma no será otra cosa que un estadio, un período de la totalidad, en el devenir, si no será una manifestación arbitraria de Dios. ¿Acaso no es el hombre producto de la evolución de la piedra por mediación de la planta? ¿No habrá alcanzado ya la plenitud de su evolución y no radicaré aquí también el fin de la historia? ¿Carece este devenir eterno de final?»**

<sup>12</sup> Ver el Anexo 2: "Influencia de Emerson en el pensamiento del Nietzsche adolescente"

<sup>13</sup> *Wie die Sitte als ein Ergebnis einer Zeit, eines Volkes, einer Geistesrichtung dasteht, so ist die Moral das Resultat einer allgemeinen Menschheitsentwicklung. Sie ist die Summe aller Wahrheiten für unsere Welt, möglich, daß sie in der unendlichen Welt nicht mehr bedeutet als das Ergebnis einer Geistesrichtung in der unsrigen; möglich, daß aus den Wahrheitsresultaten der einzelnen Welten sich wieder eine Universalwahrheit entwickelt.* [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 33. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 249 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 100) (c) C. Hanser Verlag]

**¿Qué son los motores de esa inmensa obra de relojería? Están ocultos, pero son los mismos en ese gran reloj que llamamos historia. La esfera horaria son los acontecimientos. Hora tras hora avanzan las agujas para, al sonar las doce, comenzar de nuevo; entonces irrumpe un nuevo periodo del mundo»<sup>14</sup> (MV; 315-316).**

Entonces, si el retorno a Dios va a depender del grado de espiritualidad alcanzado por la humanidad ¿qué es el hombre bajo la óptica del movimiento del universo? Si el retorno a Dios depende de una condición “alcanzada” por el hombre (¡por la humanidad!), ¿toda la existencia humana, toda la evolución a sido dirigida hacia ese momento? Por lo tanto ¿el retorno a Dios depende del hombre? Ya aquí no se trata de un retorno “individual”: estamos hablando del retorno del mundo, de la Historia, del universo. Frente a esto tendría sentido la pregunta de Nietzsche: «¿Es el hombre sólo un medio, o es un fin?» (MV; 316), pues ¿por qué necesitaría el universo del hombre para marcar el punto en el cual debe iniciar su retorno? ¿No se estaría exagerando la importancia del hombre en el mundo y para el mundo? Difícilmente se podría afirmar lo contrario, si se parte de la premisa de que el hombre es un ser espiritual y que tiene ese elemento común con Dios, con el gran espíritu. La creencia en ese elemento “común” podría abrigar estas esperanzas de “retorno” al elemento primigenio. Sólo así tendría sentido creer que el universo ha estado “esperando” la evolución del hombre, creado desde lo inorgánico para poder tener ahora un punto de referencia que le indique la hora del retorno. Estas reflexiones nos llevan a un tema final: si el hombre es “usado” por el universo para sus propios fines entonces el hombre es un medio, pero si todo el universo se ha desenvuelto a lo largo de muchas evoluciones para crear “al hombre”, entonces el universo le ha servido al hombre, y por lo tanto el hombre pasa a ser el fin. Sin embargo, todas estas hipótesis sólo aparecen como válidas y discutibles en el contexto de poseer al menos un elemento común con Dios. De otra forma, no habría sustento para tales especulaciones metafísicas

**«y ¿no se podrían concebir los motores que impulsan las agujas como la humanidad inmanente? (Entonces las dos concepciones estarían servidas) ¿O es que la totalidad está dominada por miras y planes superiores? ¿Es el hombre sólo un medio, o es un fin?. El propósito, el fin, tan sólo existe para nosotros; igual que sólo para nosotros existe el cambio y, asimismo, para nosotros, solamente las épocas y los periodos. ¿Cómo podríamos advertir planes superiores?» (MV; 316).**

Otro tema de importancia, presente en este escrito, es la aparición de la idea de los “círculos” (del individuo, del pueblo, de la humanidad). La idea de los “círculos” estuvo presente a lo largo de la obra de Nietzsche. Así consta, por ejemplo, en su obra final

---

<sup>14</sup> *Wissen wir doch kaum, ob die Menschheit selbst nicht nur eine Stufe, eine Periode im Allgemeinen, im Werdenden, ist, ob sie nicht eine willkürliche Erscheinung Gottes ist. Ist nicht vielleicht der Mensch nur die Entwicklung des Steines durch das Medium der Pflanze, Tier? Wäre hier schon seine Vollendung erreicht und läge hierin nicht auch Geschichte? Hat dies ewige Werden nie ein Ende? Was sind die Triebfedern dieses großen Uhrwerks? Sie sind verborgen, aber sie sind dieselben in der großen Uhr, die wir Geschichte nennen. Das Zifferblatt sind die Ereignisse. Von Stunde zu Stunde rückt der Zeiger weiter, um nach zwölfen seinen Gang von neuem anzufangen; eine neue Weltperiode bricht an. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 34. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 250 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 100) (c) C. Hanser Verlag]*

“Ecce homo”: «¡Equivocarse hasta ese punto, *no* como individuo, *no* como pueblo, sino como humanidad!...» (EH; 130). Esta idea de los círculos es importante para nosotros pues avala la tesis de los “círculos del destino”, es decir, de las diferentes interpretaciones que se puede tener del destino según sea el círculo en el cual se analice. A nuestro entender, “eterno retorno” lo aplicará Nietzsche al círculo del macrocosmos, mientras el “amor fati” lo aplicará al círculo del individuo, del microcosmos.

Junto al tema de los “círculos” está la idea que indica que es posible “abstraerse” de los círculos más interiores. Esto no sólo es posible, sino que será necesario para Nietzsche. Se necesitará lograr esa abstracción para poder tener una visión “superior”. Esta idea se puede percibir años después, por ejemplo, en el “revelación” del “eterno retorno” en 1881 «a 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas» (EH; 146), lo que representa la capacidad de salir realmente, de abstraerse de lo “humano”, es decir, del círculo más pequeño

**«todo se mueve en círculos gigantescos, que giran unos en torno a otros a la vez que devienen; el hombre es uno de los círculos más interiores. Si quiere medir las oscilaciones de los que están en la periferia, tiene que abstraer de sí y de los círculos que le quedan más cerca los otros, más amplios y englobantes. Esos círculos más cercanos a él son la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad. La búsqueda del centro común de todas las oscilaciones, del círculo infinitamente pequeño, es tarea de la ciencia natural. Sólo ahora que sabemos que el hombre busca en sí y para sí ese centro, conocemos qué importancia exclusiva han de tener para nosotros la historia y la ciencia natural»<sup>15</sup> (MV; 317).**

Pero no todo es tan armonioso como podría parecer. Entre los círculos aparecen contradicciones, pues el hombre se enfrenta con su voluntad a la voluntad “general”, y así sucede con cada círculo menor con respecto al círculo mayor que lo envuelve. En este complejo mecanismo de relojería, quizás la rueda pequeña no quiera llevar el compás que le marca la rueda mayor. ¿Sería esto posible? ¿Hay alguna rueda o círculo que deba ser obedecida de manera inapelable como una fatalidad?

**«en cuanto que el hombre es arrastrado a los círculos de la historia universal, surge esa lucha de la voluntad individual con la voluntad general; aquí se perfila ese problema infinitamente importante, la cuestión de la justificación del individuo respecto del pueblo, el del pueblo respecto de la humanidad, de la humanidad respecto del mundo; aquí se dibuja, también, la relación fundamental entre fatum [fatalidad] e historia» (MV; 317-318).**

Sin embargo, nada más difícil para el hombre que poder dilucidar sobre lo precedente, puesto que al elevarse a círculos más altos no hace más que comportarse como profeta

**«Es imposible para los hombres acceder a la concepción más alta de la historia**

<sup>15</sup> *Alles bewegt sich in ungeheuren, immer weiter werdenden Kreisen umeinander; der Mensch ist einer der innersten Kreise. Will er die Schwingungen der äußeren ermessen, so muß er von sich und den nächst weiteren Kreisen auf noch umfassendere abstrahieren. Diese nächst weiteren sind Völker-, Gesellschafts- und Menschheitsgeschichte. Das gemeinsame Zentrum aller Schwingungen, den unendlich kleinen Kreis zu suchen, ist Aufgabe der Naturwissenschaft; jetzt erkennen wir, da der Mensch zugleich in sich und für sich jenes Zentrum sucht, welche einzige Bedeutsamkeit Geschichte und Naturwissenschaft für uns haben müssen. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 34. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 250 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 100) (c) C. Hanser Verlag]*

***universal; el más grande de los historiadores, tanto como el más grande de los filósofos, no será más que un profeta, pues ambos hacen abstracción desde el círculo más interior hacia los demás círculos exteriores. En cuanto al fatum [fatalidad] su posición no está asegurada» (MV; 318).***

¿Está la fatalidad justificada en nuestras vidas? Aparentemente la “suerte” de nuestra vida no está en nuestras manos, lo cual daría paso a la imposibilidad de fundamentar la responsabilidad individual sobre nuestras acciones: «¿Qué es lo que determina la suerte en nuestra vida? ¿Se la debemos a los acontecimientos de cuyo vórtice nos vemos excluidos?» (MV; 318).

***«¿o no será nuestro temperamento el que marca el color dominante de los acontecimientos? ¿Acaso no se nos enfrenta todo en el espejo de nuestra personalidad? ¿Y no dan al mismo tiempo los acontecimientos el tono propio de nuestro destino en tanto que la fuerza y debilidad con la que se nos aparece depende exclusivamente de nuestro temperamento?» (MV; 318).***

Pero ¿cómo es esto que el temperamento «marcar el color» de los acontecimientos? ¿Quiere decir que un mismo acontecimiento (una fatalidad) puede afectar de diversas maneras tanto a individuos como a pueblos enteros? La “fatalidad” se desdibujaría al reflejarse en tan variados temperamentos, diluyendo así su “poder”, convirtiéndose en “destino” al reflejarse en nuestro temperamento

***«¿acaso no se nos aparece y enfrenta todo en el espejo de nuestra propia personalidad? ¿Y no dan al mismo tiempo los acontecimientos el tono propio de nuestro destino en tanto que la fuerza y debilidad con la que se nos aparece depende exclusivamente de nuestro temperamento?»<sup>16</sup> (MV; 318).***

Por lo tanto, resulta imprescindible determinar cómo se forma el temperamento, pues de su formación dependerá el cómo se desenvuelva nuestro destino. Aquí Nietzsche apela a la autoridad del filósofo norteamericano: «preguntad a los mejores médicos, dice Emerson, por las cosas que determina el temperamento y qué cosas son las que no determina en absoluto». Es necesario, entonces, definir también qué es el temperamento: «nuestro temperamento no es más que nuestro ánimo, sobre el que se esculpen las impresiones de nuestras circunstancias y experiencias» (MV; 319). Pero ¿qué es lo que diferencia a los hombres en cuanto diversidad de temperamentos?, pues de hecho observamos temperamentos mejores y peores

***«¿qué es lo que arrastra con tanta fuerza el alma de tantos individuos hacia lo vulgar impidiéndoles su ascenso a un mayor vuelo de ideas? Una estructura fatalista del cráneo y de la columna vertebral, la clase social y la naturaleza de sus padres, lo cotidiano de sus relaciones, lo vulgar de su entorno e incluso lo monocorde de su lugar originario. Hemos sido influidos sin llevar en nosotros la fuerza suficiente como para contrarrestarlo, sin ser siquiera capaces de reconocer que somos influidos. Es, ciertamente, una experiencia dolorosa tener que renunciar a la propia autonomía por la aceptación inconsciente de impresiones externas, reprimir capacidades del alma por el poder de la***

---

<sup>16</sup> *Tritt uns nicht alles im Spiegel unserer eigenen Persönlichkeit entgegen? Und geben nicht die Ereignisse gleichsam nur die Tonart unseres Geschickes an, während die Stärke und Schwäche, mit der es uns trifft, lediglich von unserem Temperament abhängt? [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 35. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 251 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 101) (c) C. Hanser Verlag]*

**costumbre y, contra toda voluntad, sepultarla con las semillas del olvido»<sup>17</sup> (MV; 319).**

Hay pues que considerar que en nuestra lucha por ser mejores, luchamos contra enemigos muy fuertes, asentados en nosotros mismos desde que nacemos. Con todo, ya vemos aquí aparecer en Nietzsche esa auto imposición de ser mejor, de superación, de luchar contra todo lo que impone el ambiente y que es nocivo para el desarrollo de la propia personalidad. Otro elemento importante es que lo que sucede a nivel individual, el distinto reflejo ante iguales circunstancias, también sucede a nivel de la «historia de los pueblos». Esto da pie a que encontremos, ya en la juvenil mente de Nietzsche, una posición claramente distante y de rechazo a las ideas socialistas, posición que fue una constante a lo largo de su obra

**«y es que el hombre nunca es otra vez el mismo; pero si fuera posible revolucionar, por obra de una voluntad fortísima, el pasado entero del mundo, de inmediato entraríamos a formar parte de la fila de los dioses libres, y la historia universal no sería ya para nosotros otra cosa que un autoembriagarnos en brazos del ensueño; cae el telón, y el hombre se encuentra de nuevo, como un niño que juega con mundos, como un niño que se despierta con la luz de la mañana y sonriendo, borra los sueños terribles de su cabeza» (MV; 318-319).**

Esta imagen del niño que despierta, ¿no nos recuerda deliciosamente a la tercera transformación de la cual nos hablará “Zaratustra” más de veinte años después?

**«¿por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí» (ZA; 51).**

Hasta aquí hemos entendido que la fatalidad no puede expresarse más que por individuos de diverso temperamento, por lo tanto, a través de distintos destinos. También hemos comprendido que esto implica una pugna entre la libertad individual y el poder de la fatalidad. ¿Esta pugna conduce a la victoria de alguno de los contrincantes?, ¿la libertad de la voluntad vence a la necesidad de la fatalidad?, ¿o es la necesidad de la fatalidad es la que vence a la libertad de la voluntad?

**«la voluntad libre se manifiesta como aquello que no tiene ataduras, como lo arbitrario; es lo infinitamente libre, lo errático, el espíritu. El fatum [fatalidad], en cambio, es una necesidad, salvo que no creamos que la historia de la humanidad es un extravío onírico, los dolores indecibles de los seres humanos, meras alucinaciones, y nosotros mismos, meros juguetes de nuestras propias fantasías. El fatum es la fuerza infinita de la resistencia contra la libre voluntad; libre voluntad sin fatum es tan impensable como el espíritu sin lo real, como lo bueno sin lo malo, pues sólo las contradicciones dan lugar a los rasgos del carácter»<sup>18</sup>**

<sup>17</sup> Was ist es, was die Seele so vieler Menschen mit Macht zu dem Gewöhnlichen niederzieht und einen höheren Ideenaufstieg so erschwert? Ein fatalistischer Schädel- und Rückgratsbau, der Stand und die Natur ihrer Eltern, das Alltägliche ihrer Verhältnisse, das Gemeine ihrer Umgebung, selbst das Eintönige ihrer Heimat. Wir sind beeinflusst worden, ohne die Kraft zu einer Gegenwirkung in uns zu tragen, ohne selbst zu erkennen, daß wir beeinflusst sind. Es ist ein schmerzliches Gefühl, seine Selbständigkeit in einem unbewußten Annehmen von äußeren Eindrücken aufgegeben, Fähigkeiten der Seele durch die Macht der Gewohnheit erdrückt und wider Willen die Keime zu Verwirrungen in die Seele gegeben zu haben. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 35. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 251 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 101) (c) C. Hanser Verlag]

(MV; 320).

No hay, por lo tanto, ni vencedores ni vencidos. Ambos, libertad de la voluntad y necesidad de la fatalidad son impensables por separado. La victoria de uno de ellos sería un absurdo. Que ninguno de los rivales haya vencido sobre el otro se demuestra en que el hombre no es un «juguete de fuerzas ocultas»

**«el fatum [fatalidad] predica continuamente el principio: “sólo los acontecimientos determinan los acontecimientos”. Si este fuese el único principio verdadero, el hombre no sería más que mero juguete de fuerzas ocultas desconocidas, no sería responsable de sus errores, se hallaría, por lo tanto, libre de todo tipo de distinciones morales, sería un eslabón necesario como miembro de una cadena. ¡Qué feliz sería si no se empeñara en examinar su situación, si no se debatiera convulsamente en la cadena que lo aprisiona, si no mirara con loco placer el mundo y su mecánica!» (MV; 321).**

Esto será el puente preciso hacia el siguiente ensayo “filosófico” del joven Nietzsche, el denominado “Libertad de la voluntad y fatum”.

La libertad de la voluntad es la misma libertad del pensamiento, por lo tanto está limitada al horizonte del pensamiento. Pero este límite es siempre transitorio, «puede ampliarse», por lo tanto la libertad de la voluntad, siendo limitada, es también ilimitada. Sin embargo, «otra cosa distinta es el obrar de la voluntad; la facultad de hacerlo se nos impone de manera fatalista» (MV; 322).

Al igual que en el ensayo anterior, aquí también se sostiene que «en la medida en que el *fatum* se le aparece al hombre en el espejo de su propia personalidad, la libre voluntad y el *fatum* individual son dos contrincantes de idéntico valor». Ya sabemos la conclusión a la que conduce la lucha de estos contrincantes. Sin embargo, Nietzsche agrega un elemento que ya nos anticipa su enemistad contra los decadentes: «los pueblos que creen en un *fatum* destacan por su fortaleza y el poder de su voluntad, y que, en cambio, hombres y mujeres que dejan fluir las cosas tal y como van, ya que “lo que Dios ha hecho bien hecho está”, se dejan llevar por las circunstancias de manera ignominiosa», y que

**«“la entrega a la voluntad de Dios” y la “humildad” no son más que coberturas del temor de asumir con decisión el propio destino y enfrentarse a él»<sup>19</sup> (MV; 322-323).**

Como ya se dijo, entre los “contrincantes”, la fatalidad suele aparecer como el más fuerte, sin embargo, argumenta Nietzsche que no debemos olvidar

<sup>18</sup> *Der freie Wille erscheint als das Fessellose, Willkürliche: er ist das unendlich Freie, Schweifende, der Geist. Das Fatum aber ist eine Notwendigkeit, wenn wir nicht glauben sollen, daß die Weltgeschichte ein Traumesirren, die unsäglichen Wehen der Menschheit Einbildungen, wir selbst Spielbälle unserer Phantasien sind. Fatum ist die unendliche Kraft des Widerstandes gegen den freien Willen; freier Wille ohne Fatum ist ebenso wenig denkbar, wie Geist ohne Reelles, Gutes ohne Böses. Denn erst der Gegensatz macht die Eigenschaft. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 36-37. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 252-253 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 102) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>19</sup> *›Ergebung in Gottes Willen‹ und ›Demut‹ oft nichts als Deckmäntel für feige Furchtsamkeit dem Geschick mit Entschiedenheit entgegenzutreten. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 37. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 253 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 102) (c) C. Hanser Verlag]*



**«que fatum [fatalidad] es tan sólo un concepto abstracto, una fuerza sin materia, que para el individuo sólo hay fatum individual, que el fatum no es otra cosa que una concatenación de acontecimientos, que el hombre determina su propio fatum en cuanto que actúa»<sup>20</sup> (MV; 322).**

El hombre crea, por tanto, «sus propios acontecimientos, y que éstos, tal y como conciernen al hombre, son provocados de manera consciente o inconsciente por él mismo, y a él deben adaptarse» (MV; 323). ¿Esto significa que es la libre voluntad quien vence en la contienda frente a la fatalidad?

**«la voluntad libre tampoco es, a su vez, mucho más que una abstracción, y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que, bajo el concepto de fatum [fatalidad], entendemos el principio que nos dirige a actuar inconscientemente»<sup>21</sup> (MV; 324).**

¿Vuelve a aparecer entonces la rivalidad entre fatalidad y libre voluntad?

**«así pues, si no asumimos el concepto de acción inconsciente como un mero dejarse llevar por impresiones anteriores desaparece para nosotros la contraposición estricta entre fatum [fatalidad] y libre voluntad y ambos conceptos se funden y desaparecen en la idea de la individualidad»<sup>22</sup> (MV; 325).**

La «contraposición estricta» entre fatalidad y libre voluntad ha quedado anulada entonces, consecuentemente, no somos ni dioses ni autómatas

**«en la voluntad libre se cifra para el individuo el principio de la singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el fatum [fatalidad], sin embargo, pone otra vez al hombre en estrecha relación orgánica con la evolución general y le obliga, en cuanto que ésta busca dominarle, a poner en marcha fuerzas reactivas; una voluntad absoluta y libre, carente de fatum, haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómata»<sup>23</sup> (MV; 325-326).**

<sup>20</sup> daß Fatum nur ein abstrakter Begriff ist, eine Kraft ohne Stoff, daß es für das Individuum nur ein individuelles Fatum gibt, daß Fatum nichts ist als eine Kette von Ereignissen, daß der Mensch, sobald er handelt und damit seine eigenen Ereignisse schafft, sein eignes Fatum bestimmt. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 37. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 253 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 102) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>21</sup> Freier Wille ist ebenso nur ein Abstraktum und bedeutet die Fähigkeit, bewußt zu handeln, während wir unter Fatum das Prinzip verstehen, das uns beim unbewußten Handeln leitet. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 37. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 253 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 102) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>22</sup> Wenn wir also den Begriff des unbewußt Handelns nicht bloß als ein Sich-leiten-Lassen von früheren Eindrücken nehmen, so entschwindet für uns der strenge Unterschied von Fatum und freiem Willen und beide Begriffe verschwimmen zu der Idee der Individualität. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 38. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 254 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 102) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>23</sup> In der Willensfreiheit liegt für das Individuum das Prinzip der Absonderung, der Lostrennung vom Ganzen, der absoluten unbeschränktheit; das Fatum aber setzt den Menschen wieder in organische Verbindung mit der Gesamtentwicklung und nötigt ihn, indem es ihn zu beherrschen sucht, zur freien Gegenkraftentwicklung; die fatumlose, absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen, das fatalistische Prinzip zu einem Automaten. [Curt Paul Janz: Biographie: IV. Der erste Schritt, S. 38. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 254 (vgl. Janz-Nietzsche Bd. 1, S. 103) (c) C. Hanser Verlag]

Por lo tanto, si no somos ni uno ni otro, y si la influencia de la fatalidad se produce a nivel inconsciente, entonces la conclusión es que nosotros hacemos nuestro destino, pues las circunstancias, sean adversas o a favor, siempre serán “traducidas” en nosotros, de tal manera que nuestra actitud ante las circunstancias, nuestra manera de reaccionar antes ellas, el “temperamento” con el cual enfrentamos a dichas circunstancias, serán las que amolden el peso de la fatalidad sobre nosotros mismos. Estas y otras preocupaciones se mantuvieron en la reflexión de Nietzsche, como consta en las diversas autobiografías y escritos redactados en los años siguientes<sup>24</sup>.

En noviembre de 1862 Nietzsche comenzó a dar muestras de estar atravesando un período difícil en su vida. En este mes se registra un episodio que le valió la advertencia de que podría perder su puesto de “primus” (primer puesto), justamente en su último año en Pforta. Aparentemente, luego de este incidente y de un par de discusiones con su madre, Nietzsche escribió para sí una “confesión”:

**«nada más erróneo que arrepentirse de cosas ya pasadas; tómeselas como son. Apréndase algo de ellas, pero sigamos viviendo tranquilamente, observémonos como un fenómeno cuyos rasgos característicos constituyen una totalidad. Ser indulgentes con los otros, como máximo compadecerles, no enfadarse nunca por causa suya, no entusiasmarse con nadir, todos ellos están ahí sólo para servir a nuestros fines. Aquel que mejor sabe dominar, será también siempre quien mejor conozca a los hombres. Todo acto necesario es legítimo; es necesario cuando es útil. Inmoral es aquello que ocasiona daños y sufrimientos innecesarios a los demás. También nosotros dependemos de la opinión pública en cuanto somos presa del arrepentimiento y desesperamos de nosotros mismos. Si consideramos necesario realizar una acción inmoral, en ese caso, ésta es moral para nosotros. Toda acción sólo puede ser consecuencia de nuestro instinto sin la razón; de nuestra razón sin el instinto y de nuestra razón e instinto a la vez» (MV; 214).**

Encontramos muchos elementos interesantes, tanto en la forma de “convivir” con los demás («ser indulgentes con los otros»), como en lo referente a la formación de la moral. Años después descubrirá que quien impone una nueva moral tiene que, precisamente, enfrentarse a la moral tradicional y, por lo tanto, debe convertirse en un “inmoralista”. Por último, observemos que en las tres causas que señala como iniciadoras de una acción no figura ninguna que no sea propia del ámbito humano. No hay ya la imagen de un ser que desde fuera del hombre determine su accionar, con lo cual se está comenzando a negar el papel de la fatalidad en las acciones humanas.

Otra muestra de cambios en la conducta de Nietzsche fue el frecuentar a los discípulos más indisciplinados de la escuela. Esta época de inquietud llegó a su fin en abril de 1863, a raíz del conocido incidente en la que él y otro compañero fueron encontrados borrachos por uno de los profesores de la escuela. El incidente fue juzgado como grave y le valió la destitución como “primus” y otros castigos adicionales. Esta vez sí se sintió muy culpable ante su madre, a la vez que generó en él cierta aversión por la bebida.

Por esta época comienzan también las preocupaciones por la elección de la carrera universitaria a seguir. Así consta en dos cartas dirigidas por Nietzsche a su madre. Una

---

<sup>24</sup> Ver el Anexo 3: “Otros escritos y autobiografías estando en Pforta”.

de ellas está fechada en abril (27.04.1863)

**«de vez en cuando, y más de lo normal en mí, pienso sobre mi futuro; motivos externos e internos lo hacen un tanto dudoso e incierto. Es posible que aún fuera capaz de estudiar cualquier materia, pero al precio de tener la fuerza de desviarme de cuanto por otro lado pudiera interesarme. Escríbeme que opinas al respecto; que estudiaré mucho es algo que tengo perfectamente claro, aunque no tanto allí donde lo que se me cuestiona, y se me cuestiona en todas partes, es un estudio cuyo único objetivo sea ganar lo necesario para vivir» (Janz, 1994; 103).**

La segunda carta está fechada en mayo (02.05.1863)

**«se deja uno llevar tan fácilmente por momentáneas o por viejas tradiciones familiares o por tales o cuales deseos especiales, que la elección de profesión toma todo el aspecto de una lotería, en la que son muchos los billetes que circulan y muy pocos los premiados. En lo que a mí toca estoy, a decir verdad, en la desagradable situación de tener un número muy considerable de intereses repartidos por las materias más dispares, de manera que si opto por satisfacerlos me convertiré, sin duda, en un hombre culto, pero difícilmente un profesional especializado. Veo, pues, muy claro que tendré que hacerme con algunos nuevos, por supuesto. Pero ¿a cuáles tendré que arrojar por la borda, a cuáles tendré que hacer tan infelices, siendo, como sin duda serán, mis hijos predilectos?» (Janz, 1994; 103-104).**

La pregunta por cuál hijo predilecto habría de «arrojar por la borda» obtuvo una respuesta que, estamos seguros, ocasionó un profundo pesar en el joven Nietzsche. La música fue lo que se arrojó de la vida de Nietzsche. Esto no es un hecho menor, pues la elección de la carrera filológica será evaluada posteriormente como un haberse “dejado llevar” de la mano como un niño, a pesar de que tal carrera desembocaría, pocos años después, en el sobresaliente hecho de ser llamado para ser catedrático de la Universidad de Basilea.

Nietzsche, estando ya cercano a salir de la escuela, se sintió muy confundido respecto a su futuro. Así lo hace saber en carta a su madre y hermana (06.09.1863). Aquí vuelve a aparecer la imagen del “reloj” que no se detiene y que no lo espera. Aparece también una referencia explícita al destino

**«estoy a veces contento, a veces de mal humor; me suceden cosas tan buenas y alegres, como desagradables; pero el reloj está en marcha y prosigue su tic-tac, se pose sobre él una mosca o cante a su lado un ruiseñor. Ciertamente es que el otoño, con su atmósfera de madurez ha hecho huir a los ruiseñores y coger a las moscas un fuerte enfriamiento. Amo grandemente el otoño, aunque lo conozca más por el recuerdo y por mis poesías. Pero el aire tiene tal claridad cristalina y la visión del cielo desde la tierra se hace tan nítida, que el Universo aparece como desnudo ante los ojos» (EP; 19-20).**

Y ante este avance del tiempo, él no encuentra su propia voz, no la puede encontrar en medio de tantas obligaciones que no le dejan siquiera tiempo «para pensar en lo que quiero», y esta desesperación la expresa como lo haría un compositor de música, afirmando que la melodía no armoniza con la palabra

**«cuando dispongo de algún momento para pensar en lo que quiero, busco palabras para una melodía que poseo, y una melodía para palabras que poseo, y**

***ambas cosas juntas, ambas mías, no armonizan, a pesar de ser producto de una misma alma. ¡Pero tal es mi destino!»<sup>25</sup> (EP; 20)***

En una nueva autobiografía, fechada el 18 de septiembre de 1863, Nietzsche recoge los principales acontecimientos vividos hasta esa fecha. Salvo por la primera parte, los acontecimientos que narra son una explicación más detallada de los descritos en el fragmento de octubre de 1862 (la casa parroquial en la que nació, la muerte de su padre y hermano, el abandono de la villa natal, la llegada a la ciudad de Naumburg).

Sosteniendo que los «acontecimientos interiores [...] son los que con más claridad muestran la totalidad del carácter de un individuo» (MV; 219), Nietzsche se dice a sí mismo que no desea escribir un libro sobre su vida pero sí quiere señalar su comprensión de los acontecimientos vividos

***« [...] tal y como lo haría un apasionado naturalista que reconoce en sus colecciones de plantas y minerales, clasificadas según los distintos terrenos, la historia y el carácter de las que examina; en contraposición al niño ignorante que sólo ve en ellas piedras y plantas para jugar y divertirse y del utilitarista que las contempla orgullosamente con desprecio, ya que las considera inútiles al no servir ni para alimento ni para vestido» (MV; 219-220).***

Procede entonces a hacer el recuento de los acontecimientos que considera de mayor importancia:

- la enfermedad y muerte del padre, así como la de su hermano, lo que trae como consecuencia que la familia se traslade a Naumburg,
- la época del Gimnasio, época en la que también «germinó mi inclinación por la música» (MV; 222), y
- la salida del «círculo materno» cargado «de la ciencia de algunas enciclopedias» hacia la escuela de Pforta.

La reflexión final del joven estudiante, su “comprensión” de los acontecimientos vividos, nos remite nuevamente al tema del hombre frente a su destino, aunque en esta ocasión Nietzsche agradezca en haber sido conducido favorablemente: «así pues, puedo mirar con agrado casi todo lo que me ha ocurrido, ya sean alegría o penas; los acontecimientos me han conducido hasta ahora como un niño» (MV; 223). Como hemos visto, no fue la última vez que Nietzsche empleó la imagen del niño, de la inocencia del niño, que a la postre será la “inocencia del devenir”. Faltaba menos de un año para concluir la vida escolar. Con su casi veinte años auestas Nietzsche sabe que «ya va siendo hora, tal vez, de tomar yo mismo las riendas de los acontecimientos y entrar de lleno en la vida» (MV; 223), se aproxima un tiempo de “liberación”, y él lo sabía

***«y de este modo el hombre se libera de todo aquello que lo encadena; no necesita dinamitar las rocas, sino que, inesperadamente, éstas caen por sí solas cuando un dios se lo ordena. Y ¿dónde está el grillete que al final aún le***

---

<sup>25</sup> *Wenn ich minutenlang denken darf was ich will, da suche ich Worte zu einer Melodie die ich habe und eine Melodie zu Worten die ich habe, und beides zusammen, was ich habe, stimmt nicht, ob es gleich aus einer Seele kam. Aber das ist mein Los!. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1863, S. 6. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9605 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 939) (c) C. Hanser Verlag]*

**aprisiona? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?» (MV; 223-224).**

El hombre que se librará de los grilletes es el joven Nietzsche pronto a dejar los ámbitos familiares. Aún no ha resuelto su conexión con el destino, tiene dudas a pesar de todo lo que ha reflexionado al respecto. Aún pregunta si es el mundo o es Dios quien determina el destino. El grillete es la imagen del círculo del destino. La comprensión de los acontecimientos consistirá en aceptar la vinculación del hombre con aquello superior a él.

En su último año en la escuela de Pforta, Nietzsche redactó tres escritos. El primero de ellos, denominado "Sobre los estados de ánimo" (27.03.1864), aborda un tema conectado con las reflexiones sobre el peso de los acontecimientos sobre el desarrollo personal. Podría considerarse que quedó desde las autobiografías de mayo de 1861 quedó pendiente el tema de cómo «los acontecimientos vitales favorables y los desfavorables pueden servir tanto de beneficio como de perjuicio, según se despierten con ellos los anhelos de las distintas semillas hacia lo bueno o lo malo» (MV; 179-180). No se había podido aclarar cómo se despiertan estos anhelos. Este punto se intenta aclarar dilucidando cómo se originan los "estados de ánimo". Nietzsche recuerda que

**«durante el día de hoy he interpretado largamente las Consolaciones de Liszt, y siento cómo sus notas han penetrado en mí y cómo resuenan sublimadas en mi interior. Hace poco he padecido una experiencia dolorosa y vivido una despedida o una no-despedida, y ahora advierto en mí cómo ese sentimiento se ha diluido en cada nota, y creo que esa música no me habría gustado si no hubiese tenido esa experiencia» (MV; 228-229)**

Esta reflexión le da pie a Nietzsche a sostener que existe una "ley de atracción" entre los acontecimientos (que son diversos en cantidad y cualidad), y el "alma" de aquel quien los vivencia. Con esto se encuentra la pauta para entender por qué algunos acontecimientos llegan a ser relevantes para nosotros, mientras otros no lo son. La explicación es que nuestra "alma" sería "sorda" para ciertos acontecimientos

**«lo que es de la misma especie atrae al alma para sí, y la masa preexistente de sensaciones exprime como un limón los nuevos acontecimientos que impresionan al corazón, pero siempre de forma tal, que sólo una parte de lo nuevo se une a lo antiguo dejando un residuo que no encuentra elementos afines en la morada del alma, donde se hospeda solo, causando el mal humor de los viejos inquilinos, con los que entra en conflicto por este motivo» (MV; 229)**

Pero estos "invitados" no viene por qué sí, «vienen aquellos que tiene que venir, y sólo los que tienen que hacerlo». ¿Cómo se explica esto? Es necesario hacer intervenir a la voluntad para justificar la respuesta: «todo lo que el alma no refleja no la toca; es en la voluntad donde descansa el poder del reflejo del alma: puede dejar que lo haga o no; sólo toca el alma aquello que ésta quiere» (MV; 229-230). Lo cual resulta paradójico pues, ¿qué es lo que determina, en última instancia, la voluntad?

**«¡cuántas veces no duerme la voluntad mientras los instintos y las inclinaciones son quienes velan! [...] Pero no es sólo por causa de la voluntad por lo que acepta algo el alma; ésta última está hecha de la misma materia que los acontecimientos o, al menos de una parecida» (MV; 230)**

Esto nos lleva a aclarar dos temas. Primero, el concepto de "voluntad" que Nietzsche está manejando. Sostenemos que emplea el concepto tradicional de "voluntad", es decir, la voluntad entendida como principio "racional" de la acción. Y esto lo sostenemos

precisamente por la cita anterior, en la que se contraponen dos estados: la voluntad en estado de vigilia y la voluntad fuera del estado de vigilia, que es el estado en el cual «los instintos y las inclinaciones son quienes velan». Aquí se está contraponiendo, por un lado, la “apetencia racional” o conforme con la razón, y, por otro lado, a la “apetencia sensible” que es el deseo (instintos e inclinaciones). Esta distinción es importante pues, como se verá en el siguiente capítulo, este concepto de voluntad fue abandonado por Nietzsche cuando se adhirió a la filosofía de Schopenhauer.

El segundo punto que quisiéramos aclarar es el referido a si, realmente, comparten «la misma materia» tanto al alma como los acontecimientos. Como dijimos líneas arriba, esto sólo es posible partiendo desde premisas como las sostenidas por Emerson, que conecta al “alma universal” con todo lo creado.

Un texto final, y de gran patetismo, es el escrito de agosto de 1864, en el cual Nietzsche, a muy poco tiempo de dejar la escuela, invoca nuevamente a la tormenta, para dejar así poder expresar tres mensajes para sí mismo: purificación, esperanza, renovación

**«Y yo invoco una tormenta. ¿Es que acaso no atrae a los rayos el tañido de la campana? [...] ¡Mirad! Has caído, rayo primero, en medio del corazón [...] retumba el trueno y una voz anuncia: “¡Purifícate!”. Sorda quietud; mi corazón se dilata; nada se mueve [...] ¡Mirad! ¡Un segundo golpe! Estridente y agudo en pleno corazón. Y una voz resuena: “¡Ten esperanza!”. Un suave perfume emana de la tierra, el viento sopla de acá para allá y a él le sigue la tormenta que aúlla tras de su presa [...] En pleno corazón. ¡Tormenta y lluvia! ¡Rayos y truenos” ¡Justo en medio del corazón! Y una voz que clama: “¡Renuévate!”» (MV; 237-238)**

Imaginemos la enorme desilusión que significaron para Nietzsche las vivencias que le esperaban en la Universidad de Bonn y lo alejado que tuvo que sentirse de esta “renovación” que él mismo se ordenaba.

## Bonn, un año para olvidar.

En octubre de 1864 Nietzsche comenzó sus estudios universitarios de teología y filología clásica en la Universidad de Bonn. Aquí permanecerá un año. La amistad con Erwin Rohde proviene de esta época, así como la consolidación de la amistad con Carl von Gersdoff, compañero de estudios de Pforta. Estando en Bonn, en febrero de 1865, Nietzsche se decidió a estudiar Filología, abandonando la Teología, lo cual dio paso a una serie de confrontaciones con su madre. Recordemos que Nietzsche provenía de familias de pastores, tanto por rama paterna como materna.

La autobiografía titulada “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig” escrita en el lapso de septiembre de 1867 a abril de 1868, nos ayuda a entender como vivió Nietzsche este año en Bonn <sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Anexo 4: “Mirada retrospectiva al año en Bonn”.

Esta retrospectiva nos cuenta su partida de Bonn, con lo cual Nietzsche consiguió, finalmente, alejarse del filisteísmo de sus amigos, dejando atrás una vida donde «todo hiede»

**«comencé a sentir en mi interior una mayor tranquilidad, Cada vez me sustraía con mayor placer de aquella burda forma de diversión para buscar mejor los sencillos goces que proporcionaba la naturaleza o los que me ofrecían los estudios artísticos emprendidos en común. Poco a poco iba sintiéndome más extraño en esos círculos de los que, sin embargo, no era tan fácil escapar. Además, comencé a padecer constantes dolores reumáticos; también, y en no menor grado, me oprimía el sentimiento de haber dejado muchas deudas y de no haber cosechado nada a cambio para la ciencia y, mucho menos, para la vida. Todo esto hacía que me sintiera como un fugitivo aquella noche húmeda y lluviosa, cuando me encontraba a bordo del vapor y mientras contemplaba extinguirse las escasas luces que, a lo lejos, subrayaban el perfil de Bonn en la orilla del río» (MV; 263).**

Lo que vino a continuación, en la vida de Nietzsche, fue su traslado a la Universidad de Leipzig, y el encuentro con Schopenhauer. Nietzsche necesitaba respuestas, quería entender el por qué de su dolor, de su pena, el por qué de su vida que parecía tan miserable, tan llena de desdichas, tan carente de cosechas. Schopenhauer le ayudaría, indudablemente, a encontrarle un sentido a su dolor, pero esto le costaría a Nietzsche el tener que comulgar con toda la metafísica de Schopenhauer. ¿Ganó o perdió Nietzsche al encontrar a Schopenhauer? Eso lo examinaremos en el siguiente capítulo. Sin embargo, que Nietzsche estaba a la búsqueda de respuestas se nos hace patente en la carta que le escribió a su hermana (11.06.1865), en la que duda, con algo de sorna, de las convicciones religiosas de Elizabeth

**«lo que se desea ¿es tal vez encontrar la concepción del Universo, de Dios y de Redención más cómoda para uno? ¿Y para el investigador, no es el resultado de su investigación algo diferente? ¿Buscamos tranquilidad, paz y dicha? No; buscamos sólo la verdad, aunque ésta sea quizá horrible y repulsiva [...] Toda fe verdadera es siempre infalible; da lo que el creyente espera encontrar en ella; pero no ofrece el más mínimo punto de apoyo para fundar una verdad objetiva. Aquí se dividen los caminos de los hombres; ¿quieres paz espiritual y felicidad? Cree. ¿Quieres ser un apóstol de la verdad? Investiga. Entre estos extremos hay una porción de puntos intermedios. Pero de lo que se trata es del fin capital» (EP; 29)**

Es claro que el «fin capital» que Nietzsche se auto asignaba era el de ser un «apóstol de la verdad». Veremos como este “apostolado” se va desarrollando, y cómo va afectando a su concepción del “destino” y de la “fatalidad”.

## Conclusiones parciales

En la época de Pforta Nietzsche tiene brillantes atisbos sobre lo que es el destino. Todo esto se lo debe a la filosofía de Emerson: la idea del “alma universal”, del macrocosmos,

del microcosmos, de la finalidad del hombre.

En “Fatalidad e Historia” Nietzsche cuestiona la autoridad del credo cristiano. Esta autoridad nos lleva a creer en una creación y en un destino final para la humanidad: la salvación por la redención. Cuestionar esto, para Nietzsche, implicaría la labor de toda la vida, por tener que enfrentar a la autoridad de miles de años, de muchos pensadores y la propia historia cultural. Que la humanidad tenga un destino del tipo señalado es polémico para Nietzsche, y lo lleva a preguntarse si esto nos coloca como humanidad en la posición de medio o de fin con respecto a este destino. Si el plan de Dios se va a dar, con nosotros o sin nosotros, entonces los acontecimientos ya están dados y la historia seguirá su camino inexorable. La humanidad sería un medio para los planes de Dios, a pesar de que la doctrina afirmaría que la humanidad es un fin.

La solución vendrá en la propuesta que domina “Libertad de la voluntad y Fatalidad”, en el cual se asigna igual poder tanto a la libre voluntad como a la necesaria fatalidad. La demostración de esto se encuentra en que no somos ni dioses ni autómatas, no somos pura libre voluntad ni nos hayamos totalmente a merced de la fatalidad. Se aúna a esto el hecho que una misma fatalidad puede afectar a muchas personas de distintas maneras, o lo que es lo mismo, una misma fatalidad puede ocasionar muchos y variados destinos, en virtud de las muchas y variadas formas de traducir, reaccionar o enfrentar la fatalidad. De ahí que, siguiendo el idealismo de Emerson, el joven Nietzsche llegue a la conclusión de que cada uno se crea su destino al «actuar conscientemente» (o voluntad libre) ante la fatalidad (o «principio que nos dirige a actuar inconscientemente»).



## CAPÍTULO III - Segundo período (octubre 1865-julio 1876)

### Leipzig, los estudios filológicos, Schopenhauer

Concluido el primer año de permanencia en Bonn, Nietzsche se dirigió a la Universidad de Leipzig para terminar sus estudios de Filología. Llegó el 17 de octubre de 1865, teniendo nuevamente como compañero a Carl von Gersdorff. Había un motivo adicional para este cambio: seguir con las lecciones de Ritschl, quien había dejado la cátedra de Bonn.

Estando en Leipzig le tocó vivir sucesos de mucha repercusión para su futuro. El primer suceso, al poco tiempo de arribar, fue el descubrimiento de “El mundo como voluntad y representación” de Schopenhauer. La lectura de esta obra tuvo profundas repercusiones en Nietzsche, tanto en el ámbito personal como para su pensamiento filosófico en formación. El segundo suceso, estando ya próximo a marcharse de Leipzig -noviembre de 1868-, fue el conocer personalmente al gran compositor Wagner, con quien llegó a tener una gran amistad, la que marcó los siguientes años de su vida.

En Leipzig estudió dos años seguidos Filología (desde octubre de 1865 hasta setiembre de 1867), estudios que fueron interrumpidos un año entero dado que Nietzsche

retornó a su ciudad para hacer el servicio militar (desde octubre de 1867 hasta setiembre de 1868). De esta época se han conservado cartas muy interesantes en las que Nietzsche manifiesta su ferviente admiración por Schopenhauer.

Lamentablemente, el período del servicio militar se vio ensombrecido en marzo de 1868 cuando tuvo un grave accidente montando a caballo, siendo de tal gravedad que le tomó cinco meses de lenta recuperación y necesitando consumir opio para calmar los intensos dolores que sentía.

Finalizado el servicio militar, Nietzsche se reincorporó a la Universidad a fin de terminar sus estudios y preparar su tesis doctoral, pero sintiendo fuertes dudas acerca de su vocación por la Filología.

A pesar de las dudas sobre su futuro como filólogo, Nietzsche había redactado y publicado en revistas especializadas sendos trabajos sobre la materia, los cuales le habían otorgado cierto prestigio entre los medios académicos. Esto, aunado con la amistad y preferencia que gozaba por parte de su maestro Ritschl, lo condujo al mundo docente. Ritschl lo recomendó para una cátedra de Filología en la Universidad de Basilea a pesar de no haber obtenido su doctorado, el que obtuvo sin necesidad de defender tesis, quedando así habilitado para tomar la plaza de Basilea, donde se inició efectivamente en la docencia universitaria en abril de 1869.

Nietzsche escribió la “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867” estando en el servicio militar. La obra abarca sucesos desde el abandono de Bonn hasta la época de Leipzig. Antes de irse de Leipzig escribió una breve autobiografía llamada “Curriculum de Basilea”, escrita cuando ya obtenido el nombramiento como catedrático universitario.

En la “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig” la insatisfacción por la Filología comienza a hacerse patente y a nacer la aspiración por la Filosofía, cambio que logra concretarse luego de diez años, los que permaneció como profesor en la Universidad de Basilea, años de romanticismo, de Wagner, de Schopenhauer, años de “no tener voz propia”, años de, nuevamente, “dejarse llevar como un niño”, como el mismo Nietzsche se lamentó luego amargamente.

Cuando Nietzsche escribió la “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig”, ya se encontraba identificado con la filosofía de Schopenhauer, por eso resulta útil hacer unas breves reflexiones sobre su filosofía y sobre el significado de la misma para Nietzsche.

En el capítulo anterior hemos visto que Nietzsche venía de un pasado dominado por la influencia de la filosofía idealista de Emerson, que al parecer no lo satisfacía por completo. Sabemos, por las cartas que Nietzsche nos dejó, que el encuentro con Schopenhauer tuvo un enorme impacto en él, y que su filosofía le dio nuevas respuestas. Pensamos que los puntos de vista de Schopenhauer acerca de la Voluntad, el arte, la música, el genio, el dolor y la santidad, fueron las aristas de encuentro entre ambos pensadores. Pero esto debemos comprobarlo, tanto en la filosofía de Schopenhauer<sup>27</sup>, como en su asimilación personal en Nietzsche<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ver el Anexo 4: “Influencia de Schopenhauer en el joven Nietzsche”.

¿Cómo quedó el papel del “destino” y de la “fatalidad” luego de la asimilación de la filosofía de Schopenhauer? Lo cierto es que, para nosotros, la situación quedó así planteada:

- existen dos tipos de hombres, por un lado los genios (artistas, filósofos y santos) y, por otro lado, los hombres vulgares, la masa, la gran mayoría;
- sólo la Voluntad en sí es libre, en el mundo no hay libertad, sólo necesidad, es decir, sujeción al principio de razón, por lo tanto no hay más que fatalidad, determinación causal;
- los hombres, al ser parte del mundo, no son libres, aunque den por sentada tal libertad (la llamada “libertad de la voluntad” o “libre albedrío”) y se crean libres;
- liberarse del yugo de la necesidad implica conocer la esencia del mundo, para lo cual existen dos vías: reconociéndose en los demás a través de su dolor (lo cual implica la ruptura con el “principio de individuación”), o por el dolor en uno mismo;
- liberarse de las apariencias del mundo y de sus necesidades implica la negación de la voluntad de vivir, el cual es un camino accesible para quienes se atreven a recorrerlo, como se demuestra en los santos y, en un grado menor, en todos los habituados a la contemplación (artistas y filósofos);
- la liberación de la voluntad de vivir, la ruptura del “velo de Maya”, conduce a la libertad de la Voluntad en sí (la única realmente libre), por lo tanto, permite la liberación del yugo de la necesidad, de la fatalidad;
- sólo quien se libera del yugo de la necesidad puede alcanzar el reino de la libertad, por lo tanto, ser dueño de su propio destino.

Sólo el negador de la voluntad de vivir puede llegar a ser libre, librarse de la fatalidad y ser dueño de su destino, que en el fondo no es más que la gran liberación por el más amplio y profundo conocimiento de lo que es el mundo y lo que es la Voluntad. Estas nuevas concepciones sobre el “destino” y la “fatalidad” serían las que habría asimilado Nietzsche. Por supuesto, en sus manos esta concepción sólo se sostuvo algunos años más. La manera propuesta por Schopenhauer para llegar a la libertad fue duramente criticada años después en “Miscelánea de opiniones y sentencias” (1879), en donde se afirmó que no se trataba de una auténtica liberación

**«es cierto que será preciso que se reconozcan aún como inútiles muchas puertas de salida que se habían preparado a sí mismos “cerebros filosóficos”, como Schopenhauer: ninguna de esas puertas conduce al aire libre, a la atmósfera del libre arbitrio; cada una de las que se han abierto hasta hoy da a un espacio cerrado: el muro impenetrable de la fatalidad; estamos en una cárcel, sólo podemos soñarnos libres, pero no volvernos libres»<sup>29</sup> (VS; 31)**

Así pues, no sólo estos conceptos fueron asimilados. Adicionalmente, una serie de nuevas concepciones se establecieron en la mente de Nietzsche luego de su encuentro con Schopenhauer: genio, arte, voluntad, libertad, metafísica, moral, pensamiento, vida, nihilismo. De muchas de estas concepciones intentó apartarse en el transcurso de los

<sup>28</sup> Ver el Anexo 5: “Impacto de la filosofía de Schopenhauer en la vida de Nietzsche”.

años venideros, sobre todo después de 1876. Veremos hasta que punto logró tal cometido, siempre en busca de su propia voz.

## Basilea, el joven catedrático, el amigo de Wagner.

Antes de llegar a Basilea, Nietzsche escribió unos esbozos de autobiográficos en marzo de 1869. A pesar de contar ya con el nombramiento de catedrático de Filología, intenta, por última vez, “rebelarse” en contra de su profesión. Así, hace un recuento de todos los caminos que, según él, conducen al quehacer filológico, pero no se localiza en alguno de ellos. Afirma que «el camino por el que llegué a la filología se halla tan lejos de la inteligencia práctica como aquel otro del bajo egoísmo, pero también de aquél al que ilumina la antorcha del amor a la Antigüedad» (MV; 304). Tampoco se considera totalmente dentro del grupo de los «filólogos específicos en cuyas frentes llevan marcado al hierro por la madre naturaleza: “esto es un filólogo”, y que siguen el camino que les han señalado con la inquebrantable ingenuidad del niño». Estos «semidioses de la filología» dejan traslucir lo distinto que resulta un producto «de la fuerza de la naturaleza y el instinto» de aquello otro que es producto «de la educación, la reflexión, o quizá incluso de la resignación». Esta última sería la clasificación en la que se coloca Nietzsche

**«no quiero afirmar que yo pertenezca por entero a este tipo de “filólogos por resignación”, pero cuando miro hacia el pasado y contemplo cómo pasé del arte a la filosofía, de la filosofía a la ciencia y, en este ámbito, a intereses cada vez más restringidos, el conjunto casi se parece a una renuncia voluntaria» (MV; 304-305)**

Si bien es cierto en esta autobiografía nos da una serie de datos interesantes sobre cómo observa el transcurso de su vida, llama poderosamente la atención esta afirmación: «faltaron algunas condiciones externas, de lo contrario me hubiese atrevido a hacerme músico» (MV; 306). ¡Qué señal más clara de la gran disconformidad con la que Nietzsche empezó su carrera como profesor universitario!

Nietzsche llegó a Basilea en abril de 1869, como consecuencia de su nombramiento como catedrático de Filología en la Universidad de aquella ciudad suiza. Su ascenso a la cátedra contó con el auspicio de Ritschl, como ya dijimos, quien estaba convencido que Nietzsche llegaría a ser un estupendo filólogo. A pesar de su juventud, Nietzsche era muy bien considerado en el ámbito académico merced a sus publicaciones aunque su ascenso bien podría interpretarse como un caso de favoritismo.

Para contrarrestar esta incómoda situación, y afortunadamente para Nietzsche, Wagner (1813-1883) se encontraba viviendo en Tribschen (Suiza), razón por la cual le

---

<sup>29</sup> *Freilich muß noch manche Hintertür, welche sich die »philosophischen Köpfe«, gleich Schopenhauern selbst, gelassen haben, als nutzlos erkannt werden: keine führt ins Freie, in die Luft des freien Willens; jede, durch welche man bisher geschlüpft ist, zeigte dahinter wieder die ehern blinkende Mauer des Fatums: wir sind im Gefängnis, frei können wir uns nur träumen, nicht machen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 37. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4834 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 757) (c) C. Hanser Verlag]*

resultaba sencillo ir a visitarlo, y así hacer efectiva la invitación que le había hecho el gran compositor cuando se conocieron. Así lo hizo, y con relativa frecuencia, desde mayo de 1869 hasta abril de 1872, fecha en que Wagner abandonó Suiza para trasladarse a Bayreuth, para supervisar la construcción del hasta hoy famoso teatro, en el cual se realizaron, desde 1876, los festivales wagnerianos.

Ahora bien, lo que bien pudo haber sido una vida austera y serena dedicada a la enseñanza en Basilea, se convirtió, vía una serie de sucesos poco afortunados, en una crisis que desembocó en el abandono de la Filología. Nietzsche fue catedrático de la Universidad de Basilea hasta junio de 1879. Sin embargo, consideramos que este segundo período llega sólo hasta julio de 1876, es decir, alcanza a cubrir los años en los cuales Nietzsche publicó “El nacimiento de la tragedia” y las cuatro “Consideraciones intempestivas”. A mediados de 1876, sobre todo a raíz de la amistad con Paul Rée, tuvo comienzo una nueva etapa en el pensamiento de Nietzsche.

Una parte de la defensa nietzscheana de los planes culturales de Wagner fueron los escritos preparatorios para “El nacimiento de la tragedia”<sup>30</sup>. Luego de su publicación sobrevino un silencio sepulcral entre los eruditos de la Filología. Salvo el entusiasmo de pocas personas, entre los que se encontraban los Wagner y algunos de sus amigos cercanos, además de los amigos de Nietzsche (Rohde, Gersdoff), no hubo reacciones positivas hacia el libro. Ritschl, el maestro de Nietzsche, que conocía del libro antes de su publicación, mantuvo un silencio alarmante. Los Wagner, por el contrario, leyeron el libro en los primeros días de enero de 1872 y Richard Wagner, según el diario de su esposa Cósima, llegó a afirmar «este es el libro que he estado anhelando» (C1; 9), aunque al leerlo se sintió muy preocupado por las reacciones de la crítica.

Como dijimos, Wagner dejó Tribtschen en abril de 1872 para trasladarse a Bayreuth. En la segunda quincena de mayo Nietzsche asistió a Bayreuth a la colocación de la primera piedra del teatro wagneriano. El silencio sobre su libro continuaba, hasta que Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf publicó un artículo atacando a Nietzsche, invitándolo a que abandone la cátedra de Filología. Sin embargo, Nietzsche no contestó a las críticas, sino fue su amigo Rohde quien respondió.

De hecho el año de 1872 fue para Nietzsche un año de muchas preocupaciones pero no tanto por las críticas, sino por el hecho de que el proyecto de la construcción del teatro de Bayreuth estaba fracasando, y con ello las esperanzas de Nietzsche de renovar la cultura alemana. Nietzsche aspiraba a una cultura en la cual se fundieran Schopenhauer, Wagner y la Grecia antigua presocrática. Sin embargo, el recién fundado “Reich” (el Segundo Reich, erigido luego de la victoria sobre Francia), no daba muestras de apoyar el proyecto wagneriano.

Ante este posible fracaso Nietzsche no dejó de cuestionarse sobre por qué este proyecto, a toda vista superior, no resulta exitoso, mientras que proyectos o cosas de mucha menor valía gozaban de triunfos resonantes, en directa alusión a la aparición, en octubre de 1872, del libro de Strauss titulado “La vieja y la nueva fe”. Este libro fue un éxito editorial, pues en cuatro meses había llegado a su cuarta reedición, lo cual indignó a

---

<sup>30</sup> Ver el Anexo 7: “«El nacimiento de la tragedia» y sus escritos preparatorios”.

Nietzsche pues consideraba que se trataba de un libro muy malo por su contenido y su forma pero que, por el contrario, era admirado en Alemania como sinónimo de buen estilo. Con la mira puesta en el éxito de Strauss, Nietzsche se va convenciendo de la veracidad de dos hechos culturales. En primer lugar, el mal gusto del pueblo alemán: elevaban y admiraban a Strauss mientras que a Wagner ni siquiera le asignaban un presupuesto digno para su proyecto. En segundo lugar, que era falsa toda la propaganda que circulaba en Alemania, sobre todo en los medios periodísticos, que afirmaba que la victoria sobre Francia era sinónimo de la supremacía cultural de Alemania, equiparando la victoria militar con la victoria cultural. Esto para Nietzsche no era más que una terrible falacia.

El desconcierto ante estas situaciones paradójicas (la falta de apoyo para Wagner, el éxito de Strauss, la falacia de la victoria cultural) se irán acumulando en Nietzsche de manera incontenible. Una primera válvula de escape fueron las conferencias que pronunció a inicios de 1872, otra fue la profundización en sus estudios sobre la filosofía griega (lo que también va marcando su alejamiento de la filología), hasta que, en abril de 1873, luego de una visita de Nietzsche a Wagner, el filósofo se resolverá por iniciar la escritura de la primera de sus “Consideraciones intempestivas”, cuyo objetivo fue la crítica del libro de Strauss y la crítica a la cultura alemana.

El año de 1872 aportó novedades en la vida de Nietzsche al ser conferencista en una serie de presentaciones agrupadas bajo el título “Sobre el porvenir de nuestras escuelas”, las que se desarrollaron entre enero y marzo.

Leídas con atención, estas cinco conferencias transmiten una serie de hechos autobiográficos, tanto de la adolescencia de Nietzsche como de su presente. Muchos pasajes transmiten reclamos amargos hacia la educación recibida, tanto de la época de estudiante en Pforta, como de su época universitaria. De hecho la discusión central gira en torno a la insuficiencia de los estudios que se imparten en el bachillerato y en la universidad. Nietzsche se queja amargamente del poco cuidado y atención que merecen en tales institutos la enseñanza de la “lengua alemana”, lo cual es importante para él pues sin un correcto dominio de la lengua materna es imposible formar una cultura auténtica. Como observamos, está en juego la idea del retorno al “ser alemán”, así como con su idea de cultura proveniente de los griegos presocráticos, de Schopenhauer y de Wagner. Debemos recordar que estas conferencias se presentaron bajo una forma literaria. El expositor recurre a la ficción y narra el encuentro de cuatro personajes: un anciano filósofo y su antiguo discípulo, un estudiante universitario -Nietzsche- y su compañero de estudios. Los jóvenes universitarios son primero testigos y luego partícipes del diálogo que sostienen los mayores en torno a los centros de enseñanza alemanes, las falencias del bachillerato y su impacto para la educación. El relato da pretexto a Nietzsche para dirigir sus críticas a la cultura y a la educación alemana, hablando a través del filósofo, es decir, del hombre mayor y sabio, es decir, del “genio”, en clara alusión a Schopenhauer. Recordemos que Nietzsche contaba con veintisiete años cuando pronunció estas conferencias.

Buena parte de los diálogos se realizan entre el anciano y su discípulo, que a la sazón se sentía muy defraudado por lo que había visto y vivido como profesor

**«solía usted decir que ningún hombre tendría inclinación por la cultura, si supiera lo increíblemente pequeño que es, en definitiva, el número de personas que poseen en definitiva una auténtica cultura, y tiene por fuerza que ser así [...] en consecuencia, no hay que revelar nada públicamente respecto a esta desproporción ridícula entre el número de las personas verdaderamente cultas y el enorme aparato de la cultura. El verdadero secreto de la cultura debe encontrarse en eso, en el hecho de que innumerables hombres aspiran a la cultura y trabajan con vistas a la cultura, aparentemente para sí, pero en realidad sólo para hacer posibles a algunos pocos individuos» (PE; 50)**

Si la cultura viene de mano de los genios (de los filósofos, en este caso), entonces está restringida a los pocos. Sin embargo, en el caso de la cultura alemana, dice el discípulo, hay problemas emanados de la presencia de fuerzas destructivas dentro de ella

**«nuestras escuelas están dominadas por dos corrientes aparentemente contrarias, pero de acción igualmente destructiva, y cuyos resultados confluyen, en definitiva: por un lado, la tendencia a ampliar y a difundir lo más posible la cultura, y, por otro lado, la tendencia a restringir y a debilitar la misma cultura» (PE; 52)**

Mientras la primera tendencia exige ampliar el círculo de la cultura hacia la mayor cantidad posible de personas, la segunda tendencia exige que la cultura «abandone sus pretensiones más altas, más nobles y más sublimes, y se ponga al servicio de otra forma de vida cualquiera, por ejemplo, el Estado» (PE; 52).

La primera tendencia, dice Nietzsche por boca del discípulo, proviene de los «dogmas» de la economía política. Sin duda aquí está censurando tanto al pensamiento liberal como al socialista y por cierto también al comunista (al que rechazó abiertamente en carta a Gersdorff del 21 de julio de 1871, así como en los borradores de esta conferencia, en donde se encuentra un violento enfrentamiento contra el comunismo, con referencias explícitas a Lasalle)

**«Conocimiento y cultura en la mayor cantidad posible -producción y necesidades en la mayor cantidad posible-, felicidad en la mayor cantidad posible: esa es la fórmula poco más o menos. En este caso vemos que el objetivo último de la cultura es la utilidad, o más concretamente, la ganancia, un beneficio en dinero que sea el mayor posible [...] por eso el auténtico problema de la cultura consistiría en educar a cuantos más hombres "corrientes" posibles, en el sentido en que se llama "corriente" a una moneda. Cuantos más numerosos sean dichos hombres corrientes, tanto más feliz será el pueblo» (PE; 52-53)**

Con respecto a la segunda tendencia Nietzsche expone el caso de la especialización creciente en el ámbito del quehacer científico

**«se trata de un hecho general: con la utilización -ahora perseguida- por parte del estudioso de su ciencia, la cultura de dicho estudioso se volverá cada vez más casual y más inverosímil. Efectivamente, el estudio de las ciencias está extendido tan ampliamente, que quien quiera todavía producir algo en ese campo, y posea y tenga buenas dotes, aunque no sean excepcionales, deberá dedicarse a una rama completamente especializada y permanecer, en cambio, indiferente a todas las demás. De ese modo, aunque éste sea en su especialidad superior al vulgus, en todo el resto, o sea, en todos los problemas esenciales, no se separará de él»**

(PE; 56).

Por otro lado, en estas conferencias vemos aparecer a un nuevo enemigo para Nietzsche: el periodismo. Aquí arremete airadamente contra tal actividad afirmando que en ella «se dan de la mano la extensión de la cultura y la reducción de la cultura». Si ya la especialización del científico nos ha dejado sin “sabios”, como en la época presocrática, imaginemos el enorme malestar de Nietzsche frente al periodismo, el cual es catalogado contrario a un conocimiento de lo eterno por su entrega a lo efímero

**«El periodismo se presenta incluso en lugar de la cultura, y quien abrigue todavía pretensiones culturales, aunque sea como estudioso, se apoya habitualmente en ese viscoso tejido conjuntivo, que establece las articulaciones entre todas las formas de vida, todas las clases, todas las artes, todas las ciencias, y que es sólido y resistente como suele serlo precisamente el papel del periódico. En el periódico culmina la auténtica cultura de nuestra época, del mismo modo que el periodista -esclavo del momento presente- ha llegado a substituir al gran genio, el guía para todas las épocas, el que libera del presente» (PE; 57-58).**

Así expuesta la situación de la cultura alemana, el discípulo se encontraba preso del pesimismo. Sin embargo, el anciano sostendrá la posición contraria: «No quiero ocultarte mi confianza en este sentido: la época de todo eso ha acabado, sus días están contados» (PE; 60). El anciano confía en la existencia de los hombres «más generosamente dotados», aquellos dispuestos a barrer con toda la «pobreza espiritual de los profesores de nuestra época», en la seguridad «que la auténtica genialidad y la auténtica praxis deben encontrarse necesariamente en el mismo individuo» (PE; 61). Por eso confía en que la situación presente «ya no podrá durar mucho tiempo: tendrá que llegar por fin el hombre honrado que tenga esas ideas buenas y nuevas, y que para realizarlas se atreva a romper con la situación actual». A continuación Nietzsche, por boca del anciano, insistirá mucho en el «modelo clásico», en la «cultura clásica», la relación de la «lengua materna» con la «cultura auténtica», el valor de los grandes literatos alemanes, los que actúan como «guías y mistagogos que preparan la cultura clásica, los únicos que pueden llevarnos de la mano hasta hacernos encontrar de nuevo el camino correcto que conduce a la antigüedad» (PE; 77), a la vez que lanza una serie de críticas contra los filólogos, las mismas que se volverán recurrentes en los próximos años y tendrán como punto culminante el abandono de la Filología

**«con un salto al vacío no se podrá llegar nunca a la antigüedad; y, sin embargo, todo el modo de tratar en las escuelas a los escritores antiguos, todos los honrados comentarios y las paráfrasis de nuestros profesores de filología no son otra cosa que un salto al vacío» (PE; 79)**

Podríamos seguir recorriendo estas conferencias, pero, como ya se habrá percibido, las mismas no son más que una gran personalización de las creencias y prejuicios de Nietzsche en contra de la Filología. Su lógica es la siguiente: si se trata de juzgar a la cultura, pues el camino es enjuiciar a quienes están por detrás: los educadores. Pero ¿quiénes entre ellos son los más culpables? La respuesta: los filólogos. La antigua aversión a su propia profesión volvió a hacerse patente. No obstante, el filósofo sabe que no le esperan tiempos agradables, por el contrario, le espera mucha resistencia. En este punto, Nietzsche mismo se arenga, como lo haría años después

**«lo último que debemos temer es vernos escarnecidos: efectivamente, nos**



**encontramos en un terreno en el que son tantas las verdades que hay que decir -verdades terribles, tormentosas, imperdonables-, que desde luego no faltará contra nosotros el odio más puro» (PE; 91)**

Por cierto, en las conferencias se encuentran muchas más referencias a la formación del genio, el culto al héroe, la preferencia por la aristocracia «del espíritu», la oposición a «la masa» la misma que debe comprometer «su obediencia sumisa, su instinto de fidelidad al servir bajo el cetro del genio» (PE; 94). En este contexto aparece un nuevo uso del término “destino” (en alemán: “Bestimmung”). ¿Cuál es la relación del genio con el pueblo? Si el genio tiene un «origen metafísico», una «patria metafísica», ¿qué papel le compete al pueblo que “alumbra” a tal genio?

**«pero su aparición, su surgimiento a partir de un pueblo, el hecho de que represente casi la imagen refleja, el oscuro juego cromático de todas las fuerzas peculiares de dicho pueblo, el hecho de que revele el destino supremo de un pueblo mediante la naturaleza simbólica de un individuo y mediante una obra eterna, con lo que liga a su pueblo a la eternidad y lo libera de la esfera mutable de lo momentáneo, todo eso podrá hacerlo el genio sólo cuando madure y se alimente en el regazo materno de la cultura de un pueblo »<sup>31</sup> (PE; 96)**

Por otro lado, en lo que a nuestro tema se refiere, otras referencias al “destino” o a la “fatalidad” no son más que accidentales y se encuentran más bien utilizadas en sentido de “tránsito hacia”. Así por ejemplo, cuando el filósofo y su discípulo se encuentran con el personaje que narra la historia y su compañero, el relator piensa

**«y ahora, en nuestro círculo mágico se había introducido un destino adverso, y no sabíamos cómo alejarlo: al contrario, en la extrañeza de toda aquella coincidencia sentíamos algo misteriosamente excitante»<sup>32</sup> (PE; 43)**

A esto el discípulo le replica que «la responsabilidad de esta coincidencia podemos atribuirla a algún destino o a algún geniecillo»<sup>33</sup> (PE; 45). Posteriormente se hablará de la suerte de ciertos estudiantes: «en efecto, tal fue [el destino] de aquellos estudiantes llenos de presagios: no encontraron los guías que necesitaban»<sup>34</sup> (PE; 164).

Es claro hasta aquí, la enorme receptividad a los planes wagnerianos de renovación

<sup>31</sup> *Aber daß er in die Erscheinung tritt, daß er mitten aus einem Volke hervortaucht, daß er gleichsam das zurückgeworfne Bild, das gesättigte Farbenspiel aller eigentümlichen Kräfte dieses Volkes darstellt, daß er die höchste Bestimmung eines Volkes in dem gleichnisartigen Wesen eines Individuums und in einem ewigen Werke zu erkennen gibt, sein Volk selbst damit an das Ewige anknüpfend und aus der wechselnden Sphäre des Momentanen erlösend - das alles vermag der Genius nur, wenn er im Mutterschoße der Bildung eines Volkes gereift und genährt ist - [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritter Vortrag, S. 9-10. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8354-8355 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 219) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>32</sup> *Und nun trat ein feindliches Schicksal in unsern Zauberkreis - und wir wußten nicht, wie es zu entfernen sei; ja wir fühlten, bei der Seltsamkeit des ganzen Zusammentreffens etwas Geheimnisvoll-Anreizendes. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Vortrag, S. 15. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8297 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 185) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>33</sup> Wir haben nun die Wahl, ob wir irgendein Schicksal oder einen Kobold für das Zusammentreffen verantwortlich machen wollen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Vortrag, S. 17. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8299 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 186) (c) C. Hanser Verlag]

cultural, los cuales fueron defendidos con argumentos que obtuvo de Schopenhauer y algunos de cosecha propia. Pero de esta época no sólo quedaron textos de lucha pública. Paralelos a éstos, Nietzsche mantuvo un nivel de reflexión muy intenso, pero ocultado. Nos referimos a los textos inéditos de 1872 a 1875, tal como observamos en este cuadro:

Escritos inéditos	Escritos publicados
	“Sobre el provenir de nuestras escuelas” (enero-marzo de 1872)
“El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento” (otoño-invierno de 1872)	
“El filósofo como médico de la cultura” (primavera de 1873)	
	Consideraciones intempestivas, I. “David Strauss, el confesor y el escritor” (trabajada de abril a junio, impresa en julio y apareció en agosto de 1873)
“Exposición teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral” (verano de 1873)	
	Consideraciones intempestivas, II. “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” (se empezó en otoño de 1873, impresa en enero y apareció en febrero de 1874)
	Consideraciones intempestivas, III. “Schopenhauer como educador” (trabajada de marzo a julio, impresa en agosto y apareció en octubre de 1874)
“Nosotros los filólogos” (principios de 1875)	
	Consideraciones intempestivas, IV. “Wagner en Bayreuth” (trabajada en el verano y octubre de 1875, retomada en junio de 1876, impresa en junio y apareció en julio de 1876)
“La ciencia y el saber en conflicto” (finales de 1875)	

De todo este conjunto de trabajos, que continúan y ahondan o bien la problemática

<sup>34</sup> Denn das war das Verhängnis jener ahnungsvollen Studenten: sie fanden die Führer nicht, die sie brauchten. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Fünfter Vortrag, S. 26. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8429 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 261) (c) C. Hanser Verlag]

de los griegos o bien las críticas a la cultura alemana, nos interesan para nuestro tema las tres últimas de las “Consideraciones intempestivas” y “La ciencia y el saber en conflicto”<sup>35</sup>.

Como dijimos, las lecciones sobre los filósofos preplatónicos leídas a Wagner en abril de 1873, no causaron impacto en el “genio”, lo cual incomodó mucho a Nietzsche. Wagner quería que su discípulo dejara de seguir lidiando con los griegos, después de todo, estuvo trabajando en ellos desde finales de 1869, es decir, casi cuatro años seguidos. A pesar de la contrariedad, Nietzsche siguió el consejo de Wagner y aceptó escribir sobre temas de actualidad. Obviamente, se le pidió que actuara en defensa del movimiento wagneriano. Así nacieron las “Consideraciones intempestivas”, y también las diferencias entre ambos. Nietzsche comenzó a percatarse que el “genio” no alcanzaba las cotas de reflexión que él intentaba alcanzar, y que sus intereses se comenzaban a volver cada día más prácticos, más vehementemente enfocados en Bayreuth. Así las diferencias se fueron haciendo cada vez más grandes, hasta que ambos se separaron en julio de 1876.

La segunda de las “Consideraciones intempestivas”, la dedicada a descubrir la «*enfermedad histórica*» en los alemanes, hace un llamado no sólo a las fuerzas jóvenes, sino que también lanza una advertencia al europeo de ésta época, sobre todo al alemán seguidor de las doctrinas hegelianas

**«¡Tu deliras, orgullosísimo europeo del siglo diecinueve! Tu saber no ha llevado a la consumación de la naturaleza, sino que destruye la tuya propia. Mide sólo durante un instante tu altura como cognoscente en comparación con tu capacidad de actuar. Cierto, asciendes hasta los rayos del sol del saber hacia el cielo, pero también caes hacia abajo, hacia el caos. El modo que tienes de caminar, de escalar como cognoscente, es tu [fatalidad]. Tu suelo y todo terreno firme se retiran a lo incierto. No te quedan más apoyos en la vida, tan sólo telarañas desgarradas que surgen cada vez que intentas aferrarte a algo con tu conocimiento» (I2; 116)**

Hay que recuperar la unión con la vida. La juventud no puede seguir atada al «saber histórico», tiene que recuperar el «saber de la vida», viviendo y teniendo experiencias, bebiendo de la vida misma. Sólo así será posible construir una nueva cultura: «no poseemos el fundamento de una cultura porque nosotros mismos no estamos convencidos de poseer dentro de nosotros mismos una verdadera vida» (I2; 134). Las actividades ahistóricas y suprahistóricas son las que conducen a esta liberación: «¿Cómo se llaman estas medicinas? No nos sorprendamos si son los nombres de venenos. Los medios contra lo histórico se llaman *lo ahistórico* y *lo suprahistórico*» (I2; 135). Con esto Nietzsche colocaba nuevamente la mira en la ciencia, la mayor representante de lo histórico, en los «apologistas de lo efectivamente dado» (I2; 113) -las escuelas hegelianas-, y en los resultados catastróficos de la educación, la misma que tiene como meta la formación de «el erudito, el hombre científico» (I2; 131) y no la formación del hombre «para la libertad». Como vemos, la polémica de Nietzsche sobre su propia formación estuvo siempre presente pues él, como filólogo, estaba -contra su voluntad- del lado de los eruditos.

<sup>35</sup> Ver el Anexo 8: “Los escritos de 1872 a 1875”.

La tercera de las “Consideraciones intempestivas”, es la dedicada a Schopenhauer como valuarte de la educación futura de la juventud. Ya de por sí la elección de tal filósofo como motivo del escrito era una advertencia contra los filósofos del idealismo alemán y de las escuelas hegelianas. El llamado a rescatar la vida de la “intempestiva” anterior tiene continuación aquí, pues quien mejor que Schopenhauer, con su metafísica tan alejada de los sistemas idealistas, para impulsar a la práctica, a la vida. A pesar del pesimismo de Schopenhauer, su metafísica es una filosofía para la vida, impulsa a la realización práctica, impone metas, bien sean de autoconocimiento o bien de autosuperación personal, pues esas metas están detrás del llamado por la filosofía, el arte o la santidad, y en todas ellas no hay nada más lejos que la simple aceptación del presente, sino por el contrario -como ya sabemos- la negación de la voluntad de vivir. Schopenhauer era, al igual que los filósofos presocráticos que Nietzsche estudiaba desde 1869, la imagen del pensador que puede enseñar con su vida, pues su propia filosofía es traducción de su vida. Así recuerda Nietzsche su vida antes del advenimiento de Schopenhauer

**«cuando en otro tiempo me abandonaba a mis deseos según el dictado de mi capricho, pensaba en que el destino podría aliviarme del terrible esfuerzo y la responsabilidad de tener que educarme a mí mismo si, llegado el momento propicio, me enviaba un filósofo como educador, un verdadero filósofo al que yo pudiera obedecer sin vacilación alguna porque tuviera más confianza en él que en mí mismo»**<sup>36</sup> (I3; 43)

Pero seguir a Schopenhauer conlleva serios peligros: el aislamiento, la soledad, el tener que librarse de la dialéctica, de la ciencia, o bien «el endurecimiento moral o intelectual» (I3; 72). Estos peligros implican un “destino”, y así lo expresa Nietzsche en frases que anticipan inesperadamente su Zarathustra

**«cada hombre porta en su interior, como núcleo de su ser, una unidad productiva; y si llega a hacerse consciente de esta unicidad, se difunde a su alrededor un extraño resplandor, el resplandor de lo extraordinario. Esto es para la mayoría algo insoportable [...]. No cabe duda que para el ser extraordinario que carga con esta cadena, la vida sacrifica casi todo aquello que se anhela en la juventud: jovialidad, seguridad, ligereza, honor; el [destino] de la soledad es el regalo que le hacen sus congéneres; el desierto y la caverna surgen de inmediato allí dondequiera que viva. Entonces tendrá que cuidarse de no dejar que lo sometan, de no sentirse oprimido, así como de caer en la melancolía»**<sup>37</sup> (I3; 71)

En un último llamado a considerar la grandeza del genio, Nietzsche expresó así la razón de su escrito, el mismo que, bien podría pensarse, también estaba abarcando a Wagner al referirse a Schopenhauer

**«En efecto, existen hombres que sienten como una desgracia propia ver cómo el genio lucha fatigosamente y corre el riesgo de autodestruirse, o cómo sus obras**

---

<sup>36</sup> Wenn ich früher recht nach Herzenslust in Wünschen ausschweifte, dachte ich mir, daß mir die schreckliche Bemühung und Verpflichtung, mich selbst zu erziehen, durch das Schicksal abgenommen würde: dadurch, daß ich zur rechten Zeit einen Philosophen zum Erzieher fände, einen wahren Philosophen, dem man ohne weiteres Besinnen gehorchen könnte, weil man ihm mehr vertrauen würde als sich selbst. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 3. Schopenhauer als Erzieher, S. 8. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4001 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 291) (c) C. Hanser Verlag]

**son dejadas de lado por el egoísmo miope del Estado, la tozudez de los propietarios o la seca suficiencia de los eruditos; así pues confío en que haya algunos que comprendan lo que quiero decir al exponer el destino de Schopenhauer y para qué, tal y como yo lo veo, debe educar Schopenhauer en tanto que educador»<sup>38</sup> (I3; 131-132)**

Schopenhauer, como genio, es alguien que puede ser considerado como dueño de su destino y libre de la fatalidad de la necesidad. Por eso es alguien que puede enseñar con su vida, pues en él se ha cumplido la ansiada conquista de la libertad.

En la última de las "Consideraciones intempestivas", Nietzsche nos narra la vida de Wagner. Este genio fue, a su entender, poco comprendido por el pueblo y mucho menos por los eruditos. Wagner, en la época del "Tannhauser" y "Lohengrin", buscaba una «colectividad» que no hallaba, por el contrario, sólo hallaba incompreensión y confusión, llegando a sentir que «se dirigía a sordos y a ciegos» (O1; 223). Pero el genio siguió fiel a su camino

**«la posibilidad de un completo derrumbamiento de todas las cosas apareció a sus ojos, y no se espantó de tal posibilidad. Se dio cuenta de que más allá de esta catástrofe y de esta destrucción había quizá una nueva esperanza a que asirse, pero que quizá esta misma esperanza careciese de realización y que, en tal caso, la nada sería preferible a cualquier cosa que inspirase repugnancia. En poco tiempo hubo de sufrir el desierto político y la miseria» (O1; 223)**

Sin embargo, este preferir «la nada» antes que abandonar la tarea, marca la vida del genio

**«pero precisamente este completo fracaso de sus destinos interiores y exteriores dio comienzo al capítulo de la vida del grande hombre sobre el cual se extiende, como una corriente de oro fundido, el esplendor de una perfección suprema»<sup>39</sup> (O1; 223)**

En esta obra también se extiende Nietzsche sobre los espectadores ideales para Wagner, pero a ninguno de éstos los encuentra en el Bayreuth "real". Tampoco halló allí el renacimiento del espíritu dionisiaco anhelado. De aquí algunos de los motivos para el

<sup>37</sup> *Ein jeder trägt eine produktive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewußt wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen. Dies ist den meisten etwas Unerträgliches [...]. Es ist kein Zweifel, daß für den Ungewöhnlichen, der sich mit dieser Kette beschwert, das Leben fast alles, was man von ihm in der Jugend ersehnt, Heiterkeit, Sicherheit, Leichtigkeit, Ehre, einbüßt; das Los der Vereinsamung ist das Geschenk, welches ihm die Mitmenschen machen; die Wüste und die Höhle ist sofort da, er mag leben, wo er will. Nun sehe er zu, daß er sich nicht unterjochen lasse, daß er nicht gedrückt und melancholisch werde. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 3. Schopenhauer als Erzieher, S. 35. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4028 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 306) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>38</sup> *Denn es gibt Menschen, welche es als ihre Not empfinden, wenn sie diesen mühselig ringen und in Gefahr, sich selbst zu zerstören sehen, oder wenn seine Werke von der kurzsichtigen Selbstsucht des Staates, dem Flachsinn der Erwerbenden, der trocknen Genügsamkeit der Gelehrten gleichgültig beiseite gestellt werden: und so hoffe ich auch, daß es einige gebe, welche verstehen, was ich mit der Vorführung von Schopenhauers Schicksal sagen will und wozu, nach meiner Vorstellung, Schopenhauer als Erzieher eigentlich erziehen soll. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 3. Schopenhauer als Erzieher, S. 102. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4095 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 344) (c) C. Hanser Verlag]*

posterior rompimiento de la amistad con Wagner.

Finalmente, de época ligeramente posterior a los nueve primeros libros de la última “intempestiva”, se conserva el escrito inédito “La ciencia y el saber en conflicto”. La temática ya ha sido trabajada en otros escritos: la sabiduría (en alemán, “Weisheit”) como la mejor forma de conducir la vida (acción, conducta), frente al conocimiento limitado de la ciencia (en alemán, “Wissenschaft”), el cual, por el contrario, tiene la pretensión de plantear directivas para el obrar racional del hombre. La ciencia no puede dirigir la vida, y mucho menos pretender que tiene mayor cercanía a la vida que el arte mismo. Parte de las preocupaciones de Nietzsche en este escrito es la relación entre el “destino” del genio y su relación con las ventajas o desventajas que el pueblo que cobija a tal genio puede mostrar. No olvidemos que nos movemos bajo la premisa que la Historia es obra de genios: ellos son los que avizoran el porvenir y llevan a la masa hacia nuevos rumbos.

**«en conjunto cabe decir que la aparente intencionalidad del destino es el hecho del individuo que ordena su vida y aprende de todo, succionando el conocimiento como la abeja de la miel. Pero el destino que alcanza a un pueblo, alcanza a una totalidad que no puede reflexionar de este modo sobre su existencia ni dotarla de objetivos; así, la intencionalidad en los pueblos es un fraude de cabeza cavilosas; nada es más fácil de demostrar que la no intencionalidad [...]»<sup>40</sup> (LF; 119-120)**

Y en lo que sería la segunda gran explicación nietzscheana sobre la decadencia de los griegos, es decir, la que se basa en el impacto causado por las guerras contra los persas -y ya no sólo la explicación basada en Sócrates-, lo vemos cavilando sobre la importancia, o no, del pueblo para la aparición y formación del genio

**«dado lo desfavorable de la situación de las ciudades griegas después de las guerras contra los persas, quedaron eliminadas muchas circunstancias favorables para el nacimiento y el desarrollo de grandes individualidades. De este modo la producción del genio depende del destino de los pueblos, ya que los puntos de partida del genio son muy frecuentes, pero rarísimas veces coinciden con las condiciones necesarias» (LF; 120)**

Por lo tanto, el genio, que tiene en sí mismo las “condiciones suficientes” de su aparición, depende de alguna manera de las “condiciones necesarias” que encuentre en su medio, en el pueblo que lo alumbre.

<sup>39</sup> *Und jetzt erst, gerade mit dieser furchtbaren Wendung seines äußeren und inneren Schicksals, beginnt der Abschnitt im Leben des großen Menschen, auf dem das Leuchten höchster Meisterschaft wie der Glanz flüssigen Goldes liegt!* [Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe: 4. Richard Wagner in Bayreuth*, S. 72. *Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche*, S. 4203 (vgl. *Nietzsche-W Bd. 1*, S. 407) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>40</sup> *Im ganzen mag es gelten: die anscheinende Absichtlichkeit des Schicksals ist die Tat des einzelnen, der sein Leben zurechtlegt und aus allem lernt, Erkenntnis saugend wie die Biene Honig. Das Schicksal aber, welches ein Volk trifft, trifft ein Ganzes, welches nicht so seine Existenz überdenken und mit Zielen versehen kann; und so ist die Absichtlichkeit bei Völkern eine Erschwindelung von Grübelköpfen, nichts ist leichter, als die Nichtabsichtlichkeit zu zeigen [...]* [Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe: Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche*, S. 8561 (vgl. *Nietzsche-W Bd. 3*, S. 342) (c) C. Hanser Verlag]

## Conclusiones parciales

Estando a punto de iniciarse como catedrático de Filología, Nietzsche afirmó que, si hubiera habido condiciones externas favorables, se hubiera dedicado a la música. En otras palabras, se juzga como desprotegido frente al futuro, sin mucha capacidad de decisión. Por otro lado, la estancia en Basilea es un continuo lamentarse por su actividad profesional y por sus limitaciones. También es característica su aspiración por dedicarse a la Filosofía, a la educación de los jóvenes, y a la renovación cultural de mano de Schopenhauer, de Wagner y de los filósofos griegos presocráticos. Nietzsche quiere completar muchas tareas menos desempeñarse en su profesión. Renegó de su “destino” académico pero dejó transcurrir diez años de su vida trabajando en la Universidad, hasta que llegó el tiempo de enfrentar a ese “destino”: se alejó de Wagner negándose a seguirlo en su empresa, lo tildó de traidor, de haberse olvidado de sus ideales juveniles, de haberse entregado al cristianismo, al filisteísmo alemán. También se alejó de Schopenhauer, de quien dirá que, a pesar de ser un ejemplo de educador, exageró en su pesimismo, que se equivocó, que se olvidó de la vida.

Pero dado que antes de esta separación Nietzsche había escrito libros dedicados a Schopenhauer y a Wagner ¿cómo explicar esta adhesión y defensa? Al hacer un balance años después, dirá que sólo fueron pretextos para hablar sobre sí mismo: «ahora que vuelvo la vista desde una cierta lejanía a las situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera negar que en el fondo hablan meramente de mí. El escrito *Wagner en Bayreuth* es una visión de mi futuro; en cambio en *Schopenhauer como educador* está inscrita mi historia más íntima, mi devenir. ¡Sobre todo mi voto solemne!... ¡Oh, cuán lejos me encontraba yo entonces todavía de *lo que soy hoy*, del *lugar* en el que me encuentro hoy» (EH; 77).

En este período no hay pues, un estudio ni una reflexión certera sobre el destino en general y sobre el destino particular de Nietzsche como persona. Lo que hay es una adhesión a las tesis de Schopenhauer, por las cuales del destino quedaba en manos del genio, mientras para todos los demás sólo la fatalidad era lo que les correspondía. Esto colocó en un dilema a Nietzsche pues él, obviamente, distaba mucho de ser un genio, es más, él era un científico, un hombre vulgar. Ésta era la desesperación de Nietzsche, la que lo llevó a “reinventarse” como filósofo: la única forma de hacer calzar su “cabeza” en el estrecho “sombbrero” de la genialidad schopenhaueriana. Hay, por lo tanto, un olvido de las intuiciones juveniles (las de “Fatalidad e Historia” y “Libertad de la voluntad y fatalidad”). Lo único que importa es escapar de la fatalidad reservada a las masas, a los hombres vulgares.

Sin embargo, estas intuiciones correrán como aguas subterráneas en la vida de Nietzsche, alimentadas por las nuevas preocupaciones, las cuáles reaparecerán en el cuarto período de la obra de Nietzsche, el que se inició con el libro “La gaya ciencia”, y con que el cual se retomó el tema del “destino” y de la “fatalidad”, pero esta vez asociándolo a los temas del “amor fati” y del “eterno retorno”.





## CAPÍTULO IV - Tercer período (julio 1876-julio 1881)

### Los escritos “positivistas” y Paul Rée. Antes de la aurora.

Nietzsche fortaleció su amistad con Paul Rée (1849-1901) en 1876, no obstante conocerse desde 1873 y haberse carteadado repetidas veces en 1875 a raíz de la publicación del libro “Observaciones psicológicas” de Rée. Este acercamiento coincidió con varias “crisis” que a lo largo de este año tuvo que sobrellevar. La principal de éstas fue la ruptura de la amistad con Wagner. Esta relación estaba en proceso de deterioro desde marzo de 1874, agravado por diversas situaciones, como el entusiasmo de Nietzsche por Brahms. Otro síntoma del alejamiento fue la redacción de la cuarta de las “Consideraciones intempestivas”, la denominada “Wagner en Bayreuth”, la cual fue prácticamente abandonada y no hubiera sido publicada (en junio de 1876) de no mediar el entusiasmo y la ayuda que “Peter Gast”, por aquel entonces un wagneriano, brindó a Nietzsche. La crisis final con Wagner -según Nietzsche- se produjo en julio de 1876, con ocasión de la inauguración de los festivales de Bayreuth. Nietzsche, defensor de este proyecto (que incluía la construcción del teatro, así como la realización de los festivales),

llegado el momento de la inauguración, reaccionó totalmente en contra, abandonando el festival y refugiándose en los bosques de Klingebrunn. Allí comenzó la elaboración de materiales que luego fueron parte de “Humano, demasiado humano”.

Otra crisis no menos importante está representada en la solicitud realizada por Nietzsche a la Universidad de Basilea para que se le conceda un año de excedencia, permiso que se le concedió a partir del semestre de invierno de 1876. Este retiro temporal de la Universidad resultó muy beneficioso para Nietzsche, pues le permitió viajar y permanecer en Sorrento (desde octubre de 1876 hasta mayo de 1877) en compañía de amigos, en especial Malwida von Meysenbug y Rée. Las discusiones allí sostenidas, sobre todo con Rée, le dieron nuevas luces sobre todo en el terreno de la moral, materiales adicionales para su “Humano, demasiado humano”, y una mayor certidumbre en cuanto a sus diferencias con respecto a la filosofía de Schopenhauer.

En siguiente libro que preparó fue “Misceláneas de opiniones y sentencias”, en los primeros meses de 1879. Fueron tiempos de muy mala salud, que desembocaron en el pedido de excedencia definitiva de la Universidad. A este libro siguió “El viajero y su sombra”, que elaborado entre julio y noviembre de 1879, fue publicado en diciembre en medio de una gran crisis corporal, la cual se agravó en enero de 1880, al punto que Nietzsche llegó a creer que estaba próximo a morir, como lo refiere en documentos de la época. Afortunadamente sobrevivió y pudo recobrar su salud. Esta crisis le condujo a una serie de reflexiones sobre su vida y sobre el sentido de la enfermedad, intentando ver en ella un mensaje oculto que le enviaba la vida a través del cuerpo. De las cartas posteriores quedan frases como «ningún dolor ha podido conseguir ni conseguirá nunca que yo dé de la vida un testimonio falso o contrario a como ella aparece ante mis ojos» (EP; 157). Luego de restablecerse viajó por Venecia y Génova, ciudades en las que empezó la elaboración de “Aurora”.

Resulta importante saber que la aparición de “Humano, demasiado humano” ocasionó mucha extrañeza entre los amigos de Nietzsche, así como entre los contemporáneos conocedores de su obra (los Wagner, por ejemplo), pues no lograban “reconocer” al autor de “El nacimiento de la tragedia”, encontrándose así abiertamente opuestos a los nuevos planteamientos de Nietzsche. Basta con recordar, entre las muchas referencias, esta nueva posición frente a la metafísica

**«desde el momento en que describamos el origen de la religión, del arte y de la moral, de forma que pueda explicarse enteramente, sin recurrir a conceptos metafísicos ni en su principio ni en su trayectoria, desaparecerá el interés que se atribuía al problema meramente teórico de la “cosa en sí” y de la “apariencia”. Pues, en cualquier caso, con la religión, el arte y la moral no alcanzamos el “ser en sí del mundo”» (DH; 19)**

La posición en contra de Schopenhauer es bastante clara. Por eso este período “positivista” en la obra de Nietzsche es también denominado “ilustrado” o “anti-metafísico” dado el uso de descubrimientos “científicos” a la moral, es decir, por el empleo de conceptos darwinianos para explicar el origen y la formación de la moral.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el destino es un camino que se apertura al artista, al filósofo o al santo. Por otro lado, luego de luchar por arrancarse la “piel” de filólogo y así poder “reinventarse” como filósofo, Nietzsche aceptó que no era ninguno de

los tipos supremos propuestos por Schopenhauer. Fatigado por esta situación, por esta imposibilidad de encajar su vida con la metafísica que profesaba, se enfrentó a la posibilidad de haber caído en un error al intentar tal emparejamiento. Pero ¿era él o era la metafísica la fuente del error? Su respuesta fue: la metafísica. Conociendo a Nietzsche, la respuesta no podía haber sido otra. De aquí el giro tan profundamente marcado que tomó la obra de Nietzsche: cambio de temas, de estilo, de metafísica. Sus preocupaciones buscan resolver cuestiones tales como ¿por qué el santo es el tipo superior?, ¿qué es lo que motiva su acción?, ¿son sus motivos realmente desinteresados? Después de todo, Schopenhauer bien pudo haber creado una gran construcción para alabanza del tipo de hombre superior determinado por él de antemano como el más valioso, pero haciendo que todo su sistema filosófico intente presentar a ese tipo como consecuencia lógica y final de todo el sistema. ¿Era posible que Schopenhauer haya tramado tal engaño?

Nietzsche, desilusionado ante la imposibilidad de incorporarse al grupo de los “genios” intentó romper el hechizo que lo condujo a tal ansiedad: la metafísica. Ahora advierte que todo fue un error, que los tipos superiores tienen una genealogía, el santo busca ser tal por un interés particular que debe ser desenmascarado. No se trata de encontrar a los mejores al final del bello camino metafísico: se requiere demostrar el origen de tal grandeza, o mejor dicho, de tal supuesta grandeza. Por otro lado, ¿no será que los santos son personas como cualquiera y que, en su supuesta superioridad y renuncia del mundo, en verdad no están renunciando a nada y que, por el contrario, lo que logran es conferirse a sí mismos más poder del que podrían haber logrado de manera “natural”, es decir, por la fuerza?

Irónicamente, abandonar la metafísica involucraba dejar los planteamientos sobre la sabiduría dionisiaca, los que representaban para Nietzsche un aporte novedoso, a pesar de pertenecer a las coordenadas schopenhauerianas de la “negación de la voluntad de vivir” y la ruptura del “principio de individuación”. ¿Quiso rescatar Nietzsche lo dionisiaco del derrumbe de la metafísica o estuvo dispuesto a perder todo y comenzar nuevamente? ¿podía rescatar algo de lo ya publicado? Aparentemente no había vuelta atrás respecto a Schopenhauer y así trató Nietzsche sus viejas convicciones

**«¿estamos para siempre obligados, indisolublemente, por haber jurado fidelidad incluso a un ser tan ficticio como un dios, por haber entregado nuestro corazón a un príncipe, a un partido, a una mujer, a una orden religiosa o a un artista, en un estado de ilusión ciega que nos sumía en éxtasis y nos hacía creer que esos seres eran dignos de toda nuestra veneración y de todos nuestros sacrificios? ¿No nos habremos engañado? ¿No sería la nuestra una promesa hipotética, sometida a la condición, por supuesto tácita, de que esos seres fueran realmente como parecían ser en nuestra imaginación? ¿Seguimos obligados a ser fieles a nuestros errores, incluso después de haber reconocido que con esa fidelidad estamos atentando contra nuestro yo superior? No, no existe esa clase de ley y de obligación; tenemos que ser traidores, practicar la infidelidad, ir abandonando uno tras otro nuestros ideales» (DH; 302)**

Sin embargo, sí recoge algunos elementos, pero desprovistos de connotaciones metafísicas: la libertad como ilusión y el mundo de la representación como reino de las necesidades. Como sabemos, para Schopenhauer la libertad (o “libertad de la voluntad”) es considerada una ilusión para el hombre vulgar, pero posible de alcanzar para el

hombre genial. Por el contrario, para Nietzsche la libertad no es posible para ninguno **«la creencia en la libertad de la voluntad es un error originario de todo ser orgánico, que se remonta al momento en que existen en él tendencias lógicas; también es un error antiguo de todo ser orgánico la creencia en sustancias incondicionadas y en cosas idénticas. Así, pues, como toda metafísica se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad de la voluntad, puede ser definida como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fueran verdades fundamentales» (DH; 28)**

Por otro lado, si aceptamos la propuesta de Nietzsche en “Ecce homo” según la cual el inicio de “Humano, demasiado humano” coincidió con los festivales de Bayreuth de julio de 1876 y el rompimiento con Wagner, no podríamos explicar la conexión de este libro con los inéditos de años atrás. Si bien este rompimiento fue doloroso y puso fin a una cercana amistad de al menos siete años, “Humano, demasiado humano” no tuvo exclusivamente tal “emotivo” inicio. Basta revisar las ideas trabajadas por él en, por ejemplo, la “Exposición teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral” (1873) o en “La ciencia y el saber en conflicto” (1875) para descubrir una continuidad de pensamiento. Asimismo, es útil recordar que el conocimiento del positivismo lo obtuvo leyendo a Lange en 1867. En tal caso, lo que resultó de la separación de Wagner (y de Schopenhauer) fue una mayor confianza en las ideas que había estado preparando “a la sombra” de sus pasadas convicciones metafísicas. En otras palabras, recién ahora podía recoger aquellas dudas que había sentido, pero que la “certidumbres” metafísicas del sistema schopenhaueriano habían logrado aplacar como paliativos que llegaron a su límite cuando se convenció de la inexactitud de la metafísica y de no tener cabida en el sistema, ni como artista, ni como santo, ni como filósofo.

Resulta también interesante comprobar que la separación tuvo también un componente afectivo: estamos seguros que Nietzsche no se hubiera animado a romper con Wagner de no haber contado con el apoyo de Malwida von Meysenbug y de Paul Rée. Por eso la estancia en Sorrento fue tan beneficiosa para Nietzsche en varios sentidos. También Rée resultó favorecido por este encuentro, pues al año siguiente publicó, con apoyo de Nietzsche, “El origen de los sentimientos morales”.

Por su parte Rée, años después del rompimiento con Nietzsche, continuó por un tiempo más sus estudios en los predios de la filosofía moral, llegando a publicar dos libros en 1885: “La génesis de la conciencia” y “La ilusión del libre albedrío” (en alemán, “Die Illusion der Willensfreiheit”). Este último título, aunque bastante posterior al encuentro en Sorrento, nos da una buena pista acerca del tenor de las discusiones entre Nietzsche y Rée, pues de hecho éstas giraron sobre temas morales. Además nos remonta a un tema bastante antiguo en la reflexión nietzscheana: el de la “libertad de la voluntad” o “libre albedrío”. Recuérdese al respecto el ensayo de Nietzsche, de 1862, titulado “Libre albedrío y fatalidad” (en alemán, “Willensfreiheit und Fatum”), el cual enlaza, precisamente, los temas morales con los temas de nuestro interés. Sirva también para adelantar la forma en la que se presentan en este período las reflexiones sobre el “destino” y la “fatalidad”, es decir, bajo la cubierta de las reflexiones morales.

Con “Humano, demasiado humano” Nietzsche inicia sus investigaciones “genealógicas”, aplicadas a todo aquello que se presente como sagrado e indiscutible

dentro de la cultura. Le interesa, especialmente, investigar los orígenes de la moral, pero no estudiando la moral en sí misma, sino las acciones consideradas virtuosas, de las que provienen, por abstracción, la moral. Para tal investigación Nietzsche se propone usar como instrumento a la ciencia. Por esto el libro está dedicado a destrucción de los cimientos de la metafísica, a la cual acusa de varios cargos, como proponer que «las cosas superiormente valiosas tienen un origen milagroso, que salen del núcleo y de la esencia de la “cosa en sí”» (DH; 13), o alejarse de la «ciencia natural» que demuestra que «no hay contrarios [...] y que en la base de esta oposición hay un error de la razón». Sabe Nietzsche que en la lucha contra la metafísica tiene varios enemigos pues «la humanidad tiende a excluir de su pensamiento las cuestiones relativas al origen y al principio» (DH; 14). Por otro lado, «todos los filósofos» tienen una falla de origen, la cual consiste en «partir del hombre actual» y a partir del presente, intentar proyectarlo como «una verdad eterna».

Nietzsche, quien se presenta como un defensor del «espíritu científico», piensa que «los objetos del sentimiento religioso, moral, estético y lógico» (DH; 16) sólo corresponden «a la superficie de las cosas, aunque el hombre crea de buen grado que, al menos allí, está tocando, el corazón del mundo», orgullo similar al existente en la astrología pues «efectivamente, ésta cree que el cielo estrellado gira en torno del destino de los hombres»<sup>41</sup>, la misma creencia que se registra en el «hombre moral» con su suposición que «lo que tan profundamente le llega al corazón ha de ser también la esencia y el corazón de las cosas». Las construcciones de la religión y de la moral se derruirán al demostrarse la falsedad de los cimientos metafísicos sobre los que han edificado.

Otro elemento en contra de la filosofía, y que ha conducido al desvarío metafísico se encuentra en que, frente a las ciencias, la filosofía, como «cúspide de la pirámide de las ciencias, se ve involuntariamente impulsada a plantear el problema de la utilidad del conocimiento en general», pero acaba por conceder al conocimiento «la utilidad *más noble*», razón por la cual acaba del lado de la metafísica con el consiguiente alejamiento de «las respuestas de la física, que parecen insignificantes, pues la importancia del conocimiento para la vida *debe* resultar tan grande como sea posible» (DH; 17). Además, la filosofía se separará de la ciencia cuando se plantee, como se hizo en las escuelas socráticas, la pregunta relativa a la felicidad: «¿con qué conocimiento del mundo y de la vida vive el hombre más feliz? [...] mediante la consideración de la *felicidad*, se estranguló las venas de la investigación científica» (DH; 18).

Sobre la existencia de un mundo metafísico Nietzsche asume un posición clara: «podría existir, ciertamente, un mundo metafísico, apenas puede negarse su posibilidad absoluta», pero «en última instancia, sólo podríamos explicar el mundo metafísico con atributos negativos, puesto que es diferente de nosotros y esa diferencia nos resulta inaccesible e incomprensible», por lo tanto, aunque se probara tal existencia, su conocimiento sería «para nosotros el más indiferente» (DH; 19).

Para Nietzsche la metafísica está condenada a desaparecer «desde el momento en

<sup>41</sup> Denn diese meint, der Sternenhimmel drehe sich um das Los des Menschen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 21. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4272 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 450) (c) C. Hanser Verlag]

que describamos el origen de la religión, del arte y de la moral, de forma que puedan explicarse enteramente, sin recurrir a *conceptos metafísicos* ni en su principio ni en su trayectoria, desaparecerá el interés que se atribuía al problema meramente teórico de la “cosa en sí” y de la “apariencia”» (DH; 19). Ni siquiera el lenguaje queda en pie, pues Nietzsche encuentra en él al depositario de un “mundo” que no es el mundo real pero que, sin embargo, ha podido asentarse lo suficiente como para poder «sacar de sus goznes el resto del mundo y adueñarse de él», empujando a los hombres a creer que «el lenguaje equivalía al conocimiento del mundo» (DH; 20). Similar error se encuentra en el campo de la lógica y de las matemáticas.

Pero ¿qué consecuencias tendrá el negarse a interpretar la naturaleza metafísicamente? Implica descubrir que «la ciencia desconoce toda consideración sobre los fines últimos, como tampoco la conoce la naturaleza» (DH; 47). Al contrario de lo que quiere la metafísica, no hay un ser detrás del mundo, no hay ninguna naturaleza como origen, que albergue y de sentido, y si no hay tal origen, tampoco es sostenible la idea de una intención final. El mundo es un devenir y el desarrollo dinámico de la naturaleza no responde a ninguna intención. El conocimiento científico despoja al mundo de un “principio” con dirección (hacia un fin), de un “fin” (que lleve a término tal dirección) y de un “proceso” que enlace tal principio con tal supuesto fin. El mundo es un conjunto de cadenas causales que se entrecruzan para formar nuevas causalidades, por lo tanto, todo está sujeto a necesidad. Como decía Schopenhauer, en el mundo de la representación todo es necesario, todo sucede con sujeción al principio de razón suficiente, por lo tanto, este mundo es el reino de la “fatalidad”. En esto concuerda Nietzsche, pero haciendo desaparecer todo lo metafísico, lo cual tiene una implicancia sumamente importante: necesidad y libertad son incompatibles. Si todo se limita al mundo de las necesidades, entonces la libertad no tiene cabida en este mundo, y si desaparece la libertad, entonces no tiene sentido hablar de “responsabilidad”, y sin responsabilidad la moral pierde inmediatamente la base sobre la cual se ha edificado, o mejor aún, se comprueba que la moral se ha edificado sobre un error: el de la responsabilidad, y la responsabilidad nos lleva a sentirnos culpables

**«[...] responsabilizamos sucesivamente al hombre primero de las consecuencias de sus actos, luego de sus actos, después de sus motivos, y, por último, de su propio ser. Finalmente, descubrimos que dicho ser no puede ser responsable, dado que es una consecuencia absolutamente necesaria y configurada por elementos e influencias de cosas presentes y pasadas, y que, por consiguiente, el hombre no es responsable de nada: ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de las consecuencias de éstos. Así llegamos a admitir que la historia de las valoraciones morales es también la historia de un error: el error de la responsabilidad, y ello porque se basa en el error de la voluntad libre» (DH; 48)**

No podemos detenernos aquí sobre las meditaciones de Nietzsche sobre la formación de la moral y de la justicia. Sin embargo es importante rescatar que la conclusión a la que acaba de llegar es bastante delicada y Nietzsche lo sabe, tal como lo expresa en el parágrafo 107 titulado “Irresponsabilidad e inocencia”

**«la irresponsabilidad total del hombre respecto a sus actos y a su ser es la gota más amarga que ha de tragar el hombre del conocimiento, una vez habituado a considerar que la responsabilidad y el dolor son los títulos de nobleza de la**

**humanidad. Todas sus valoraciones, atracciones y aversiones se convierten por ello en algo falso y carente de valor: su sentido más hondo, el que le acercaba al mártir y al héroe, ha adquirido a causa de eso el valor de un error; ya no tiene derecho a alabar ni a censurar, pues no tiene sentido alabar ni censurar a la naturaleza y a la necesidad» (DH; 83)**

Sin embargo, negar la libertad es ya una reivindicación de la libertad puesto que negar es un acto libre. Por otro lado, Nietzsche propondrá metas para la humanidad que claramente buscan una superación de este reino de la necesidad

**«todo es necesidad, dice el nuevo saber, y el conocimiento es el camino que conduce a esa inocencia [...] Aunque siga actuando en nosotros el hábito hereditario de juzgar, amar y odiar erróneamente, cada vez se irá debilitando más por el creciente flujo de conocimiento; en este mismo terreno nuestro se va implantando insensiblemente un nuevo hábito: el de comprender, el de no amar ni odiar, el de ver desde lo alto, y dentro de miles de años será tal vez lo bastante poderoso para dar a la humanidad la fuerza de producir al hombre sabio, inocente (consciente de su inocencia), de un modo tan regular como hoy produce al hombre necio, injusto, que se siente culpable, es decir, su antecedente necesario, no lo opuesto a aquél» (DH; 84-85)**

Al respecto, otras referencias a la libertad de la voluntad y a la responsabilidad -en este período- las podemos encontrar en los parágrafos 18, 39, 106 y 107 de "Humano, demasiado humano", en el parágrafo 50 de "Miscelánea de opiniones y sentencias", en los parágrafos 9 al 12, 28 y 81 de "El viajero y su sombra", y en los parágrafos 27, 112 y 128 de "Aurora".

Ahora bien, en cuanto a nuestro tema, encontramos una serie de referencias al "destino" y a la "fatalidad" en el conjunto de obras de este período. En "Humano, demasiado humano", al tratar de definir aquellas diferencias entre «alta» y «baja» cultura, así como las diferencias entre «espíritu libre» y «espíritu sometido», se invoca a no dejar los «destinos» de la cultura en manos de entidades metafísicas: el hombre -mediante el conocimiento- debe reconocer las causas y anticipar las consecuencias, es decir, conocer a fondo todas las complicadas relaciones causales en su cultura

**«la cultura ha tomado forma como una campana en un molde de materiales más bien groseros y vulgares: ese molde está hecho de hipocresía, violencia y expansión ilimitada de la individualidad, ya sea de personas o de pueblos. ¿Ha llegado la hora de sacarla de ese molde? ¿Se ha solidificado la masa? ¿Se ha condensado y esparcido por doquier los instintos buenos y útiles y los hábitos de un alma noble, de forma que ya no se necesite recurrir a la metafísica ni a los errores de la religión [...] -No sigamos esperando la ayuda ni las señales de un dios para contestar a esta pregunta: quien ha de decidir aquí es nuestro propio raciocinio. Al hombre le toca abrir los ojos para vigilar en lo sucesivo los destinos de la cultura»<sup>42</sup> (DH; 177)**

Nunca deja de ser interesante las referencias constantes a Píndaro, y aquí Nietzsche lo invoca nuevamente al hablar de la consumación de los talentos pues, a pesar de su oposición al "genio" metafísico, él sigue buscando la aparición de un tipo superior

**«en una humanidad que ha alcanzado un grado tan superior de desarrollo como la actual, todos los individuos reciben de la naturaleza la posibilidad de acceder a**

***múltiples talentos, Cada cual tiene un talento innato, pero sólo a una minoría le confieren la naturaleza y la educación ese grado de tenacidad, paciencia y energía que le permite llegar a ser un verdadero talento, es decir, llegar a ser lo que es, y traducirlo en obras y en actos» (DH; 189-190)***

Por otro lado, en el capítulo dedicado al Estado, Nietzsche discute y critica diversos asuntos: las masas, la política, la «felicidad de la mayoría» (DH; 244), los gobiernos y, como ya es costumbre, aprovecha para atacar al socialismo (lo cual implica polemizar sobre la justicia, los partidos, los obreros y la revolución). No olvidemos que Nietzsche también tiene su «utopía». Así lo dice explícitamente el parágrafo 462, en la cual se explica que «las tareas más pesadas y los trabajos arduos» se le deben dar a los que menos sufren, es decir, a los más insensibles (léase, a los obreros), en cambio, a los hombres más sensibles «a las formas más nobles y sublimes de dolor» (DH; 256) se les debe aliviar la vida al extremo, pues esto no impedirá que sigan sufriendo. Por otro lado, es clara su posición en contra de cualquier revolución que hable de un futuro mejor. A estos revolucionarios que postulan que luego del «derrumbamiento total del orden establecido» (DH; 256) vendrán inmediatamente tiempos espléndidos, Nietzsche les dice que están equivocados y que en el fondo mantienen la «superstición de Rousseau» de la bondad originaria de la naturaleza humana, la cual ha sido sepultada por las «instituciones de la cultura, de la sociedad, el Estado, la educación». Pero, por el contrario, «tras una serie de experiencias históricas», todo derrumbamiento no ha hecho más que mostrar el lado más salvaje y a mostrarse «los horrores y los excesos de épocas pasadas» que ya habían sido superadas. Por lo tanto, concluye Nietzsche, «un derrumbamiento de éstos puede ser una fuente de energía para una humanidad extenuada, pero nunca será un arquitecto que ordena la naturaleza humana, un artista que perfecciona». Fue Rousseau quien, «con sus absurdas y apasionadas mentiras a medias [...] ahuyentó durante largo tiempo *el espíritu de la Ilustración y del desarrollo progresivo*». La experiencia histórica a la cual se refiere no puede ser otra que la secuela de revoluciones que se suscitaron en Europa luego de la Revolución francesa. Asimismo, la inspiración de Rousseau es encontrada en los movimientos socialistas y comunistas posteriores, los cuales no sólo parten del error de la bondad originaria, sino además intentan llegar a una meta de felicidad -para todos- imposible de lograr, de ahí la siguiente reflexión sobre el destino

***«una era de felicidad es del todo imposible porque los hombres se contentan con deseársela sin quererla en realidad, y porque todo individuo, cuando le llegan días felices, aprende literalmente a pedir que le vengán preocupaciones y problemas. El destino de los hombres está [hecho de] momentos felices -toda vida los tiene-, [pero no de épocas felices]. [Sin embargo, estas épocas son como el “ultramontanismo” en la imaginación de los hombres], como una herencia de***

<sup>42</sup> *Die Kultur ist entstanden wie eine Glocke, innerhalb eines Mantels von gröberem, gemeinerem Stoffe: Unwahrheit, Gewalttätigkeit, unbegrenzte Ausdehnung aller einzelnen Ichs, aller einzelnen Völker, waren dieser Mantel. Ist es an der Zeit, ihn jetzt abzunehmen? [...] – Zur Beantwortung dieser Frage ist kein Wink eines Gottes uns mehr hilfreich: unsere eigne Einsicht muß da entscheiden. Die Erdregierung des Menschen im großen hat der Mensch selber in die Hand zu nehmen, seine »Allwissenheit« muß über dem weiteren Schicksal der Kultur mit scharfem Auge wachen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 293. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4544 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 597-598) (c) C. Hanser Verlag]*



**tiempos pasados [...] Es un sofisma que el hombre se imagine ahora, conforme a ese antiguo hábito, que tras siglos enteros de angustias y vicisitudes, pueda entrar en posesión de ese estado de felicidad, en un grado proporcionalmente intenso y duradero»<sup>43</sup> (DH; 258)**

La crítica a la moral por basarse en errores metafísicos, es también ampliada al campo de la religión y del arte. En el capítulo «A solas consigo mismo» se plantean una serie de críticas a creencias comunes, pero que dejan traslucir sendas autocríticas

**«No demasiado a fondo. Las personas que han abrazado una causa en toda su profundidad raras veces permanecen fieles a ella para siempre. La razón es que han sacado a luz su fondo, y éste tiene siempre muchas cosas feas» (DH; 489)**

La alusión a Schopenhauer creemos es clara, como también la siguiente

**«Una ilusión de los idealistas. Todos los idealistas se imaginan que las causas a las que sirven son, en esencia, las mejores del mundo, y se niegan a creer que, para echar mínimamente raíces, necesitan el mismo estiércol maloliente que todas las demás empresas» (DH; 489)**

Ambas críticas a su pasado desembocan en una crítica general: «Destino del hombre. Quien piensa con suficiente profundidad comprende que siempre caerá en el error, ya obre o juzgue de una forma o de otra»<sup>44</sup> (DH; 278).

Asimismo, en relación con sus hallazgos sobre el origen de la moral, se critica la envidia, la arrogancia, el despecho, el malhumor, la resignación, la conspiración, la calumnia, la intriga, la vanidad, el deseo de sufrir

**«La arrogancia como última forma de consuelo. Cuando un individuo considera que un fracaso, una incapacidad intelectual o una enfermedad forman parte de un destino que le estaba prefijado, que son una prueba personal o incluso un castigo por sus faltas anteriores, su ser se vuelve al punto más interesante y se eleva con la imaginación por encima de sus semejantes. El pecador arrogante es un personaje conocido en toda secta religiosa»<sup>45</sup> (DH; 288)**

<sup>43</sup> *Ein glückliches Zeitalter ist deshalb gar nicht möglich, weil die Menschen es nur wünschen wollen, aber nicht haben wollen, und jeder einzelne, wenn ihm gute Tage kommen, förmlich um Unruhe und Elend beten lernt. Das Schicksal der Menschen ist auf glückliche Augenblicke eingerichtet -jedes Leben hat solche-, aber nicht auf glückliche Zeiten. Trotzdem werden diese als »das Jenseits der Berge« in der Phantasie des Menschen bestehen bleiben, als Erbstück der Vorzeiten [...] Es ist ein falscher Schluß, wenn der Mensch jener alten Gewöhnung gemäß sich vorstellt, daß er nun auch nach ganzen Zeiträumen der Not und Mühsal jenes Zustandes des Glücks in entsprechender Steigerung und Dauer teilhaftig werden könne. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 444-445. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4695-4696 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 678) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>44</sup> *Menschenlos. - Wer tiefer denkt, weiß, daß er immer unrecht hat, er mag handeln und urteilen, wie er will. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 478. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4729 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 698) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>45</sup> *Wenn man ein Mißgeschick, seinen intellektuellen Mangel, seine Krankheit sich so zurechtlegt, daß man hierin sein vorgezeichnetes Schicksal, seine Prüfung oder die geheimnisvolle Strafe für früher Begangenes sieht, so macht man sich sein eigenes Wesen dadurch interessant und erhebt sich in der Vorstellung über seine Mitmenschen. Der stolze Sünder ist eine bekannte Figur in allen kirchlichen Sekten. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 504. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4755 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 709-710) (c) C. Hanser Verlag]*

Obviamente tal destino «prefijado» no es real, sino una fantasía empleada para otorgarse más importancia delante de los demás.

Finalmente, en clara alusión a su propia y arrogante vida, Nietzsche hará esta rememoración de su propia juventud

**«entre los veintiséis y los treinta años se extiende entre los hombres de talento su período de arrogancia; es la época de la primera madurez, con un fuerte residuo de acidez. Basándose en su sentimiento íntimo, exigen a la gente que no ve nada o casi nada, respeto y veneración [...] Los hombres de experiencia más madura se sonríen y recuerdan con emoción esa bella época de la vida en que se reprocha al destino ser tanto y parecer tan poco. Pasado el tiempo, se parecerá realmente más, pero se habrá perdido la hermosa creencia de que se es mucho»<sup>46</sup> (DH; 290-291)**

El libro “Miscelánea de opiniones y sentencias” continúa la crítica a la metafísica y a la moral iniciada en “Humano, demasiado humano”. Esta vez se profundiza la hipótesis trabajada por Nietzsche: el origen de la moral no es moral. Además, como expresó años después (1886), «era, al mismo tiempo, la continuación y la reiteración de una cura intelectual, quiero decir, del tratamiento *antiromántico*, tal como lo había imaginado y administrado mi instinto» (VS; 13). De ahí que se analicen más a fondo todas las actitudes que revelen el surgimiento de los sentimientos morales, como la culpa, la envidia, la venganza

**«nadie acusa sin tener la intención de castigar y de vengarse, y lo mismo sucede cuando acusamos a nuestro destino o cuando nos acusamos a nosotros mismos. Toda queja es una acusación, toda alegría es una alabanza; hagamos una ú otra cosa, siempre buscamos algún responsable»<sup>47</sup> (VS; 42)**

Adicionalmente, encontramos que vuelve a aparecer un viejo y querido tema para Nietzsche: Píndaro

**«¡Quiere ser tú mismo!.- Los temperamentos activos y llenos de éxitos no obran según el axioma “conócete a ti mismo”, sino como si viesen dibujarse ante ellos el mandato: “Quiere ser tú mismo y serás tu mismo”. El destino parece haberles dejado siempre la facultad de elección; mientras que los inactivos y los contemplativos reflexionan, para saber cómo han hecho para elegir una vez, el día que entraron al mundo»<sup>48</sup> (VS; 137)**

<sup>46</sup> Zwischen dem 26. und dem 30. Jahre liegt bei begabten Menschen die eigentliche Periode der Anmaßung; es ist die Zeit der ersten Reife, mit einem starken Rest von Säuerlichkeit. Man fordert auf Grund dessen, was man in sich fühlt, von Menschen, welche nichts oder wenig davon sehen, Ehre und Demütigung [...] Ältere erfahrene Männer lächeln dazu, und mit Rührung gedenken sie dieses schönen Lebensalters, in dem man böse über das Geschick ist, so viel zu sein und so wenig zu scheinen. Später scheint man wirklich mehr - aber man hat den guten Glauben verloren, viel zu sein [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 509. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4760 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 712) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>47</sup> Niemand klagt an, ohne den Hintergedanken an Strafe und Rache zu haben - selbst wenn man sein Schicksal, ja sich selber anklagt. - Alles Klagen ist Anklagen, alles Sich-freuen ist Loben: wir mögen das eine oder das andere tun, immer machen wir jemanden verantwortlich. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 58. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4855 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 767) (c) C. Hanser Verlag]

La continuación del libro anterior es "El viajero y su sombra". Aquí también se mantiene la crítica a la metafísica y a la moral

**«nada sería más absurdo que querer alcanzar lo que la ciencia establecerá definitivamente acerca de las cosas primeras y últimas, y hasta entonces pensar a la manera tradicional [...] La tendencia a no querer poseer sobre estas materias más que certidumbres absolutas es una reminiscencia religiosa, nada mejor, una forma disimulada y escéptica en apariencia solamente de la "necesidad metafísica", aumentada con la idea de que durante mucho tiempo aún no tendrá la visión de sus certidumbres últimas y de que hasta entonces el "creyente" está en su derecho de no preocuparse de todo ese orden de hechos. No tenemos en absoluto necesidad de estas certidumbres alrededor del último horizonte, para vivir una vida humana plena y sólida» (VS; 157)**

La referencia a la «necesidad metafísica» es una clara referencia, varias veces reiterada, a Schopenhauer y su metafísica. Esta "necesidad" no hace más que presentar de otra manera el viejo dogma que afirma que cualquier creencia es mejor a no tener creencias

**«desde la más remota antigüedad se ha imaginado temerariamente allí donde no se podía asegurar nada, y se ha convencido a las gentes que admitan estas imaginaciones como cosa seria y verdadera, utilizando como último recurso esta proposición execrable: creer vale más que saber» (VS; 157)**

Queda pues descartado cualquier rescate, aunque sea temporal, de una sabiduría que nos proporcione respuestas sobre las cuestiones últimas -respuestas que no dará la ciencia-. Lo que queda es descartar la creencia y la supuesta sabiduría, y no hacer preguntas metafísicas

**«ahora bien, lo que es necesario hoy respecto a estas cosas últimas, no es el saber opuesto a la creencia, sino la indiferencia respecto a la creencia y al pretendido saber en esas materias. Cualquier otra cosa debe mantenernos más cerca de lo que hasta aquí se nos ha predicado como lo más importante; me refiero a estas cuestiones: ¿Cuál es el fin del hombre? ¿Cuál es su destino después de la muerte? ¿Cómo se reconcilia con Dios?»<sup>49</sup> (VS; 157)**

Ahora bien, de las conclusiones de "Humano, demasiado humano", se sigue que estamos imbuidos en el mundo de la necesidad, es decir, de la "fatalidad". Pero esta "fatalidad" no debe ser entendida a su vez como un principio metafísico, pues eso sería volver al mismo

<sup>48</sup> »Wolle ein Selbst.« - Die tätigen, erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche »kenne dich selbst«, sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst. - Das Schicksal scheint ihnen immer noch die Wahl gelassen zu haben; während die Untätigen und Beschaulichen darüber nachsinnen, wie sie jenes eine Mal, beim Eintritt ins Leben, gewählt haben. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 241. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5038 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 862) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>49</sup> Man hat seit alters mit Verwegenheit dort phantasiert, wo man nichts feststellen konnte, und seine Nachkommen überredet, diese Phantasien für Ernst und Wahrheit zu nehmen, zuletzt mit dem abscheulichen Trumpfe: daß Glaube mehr wert sei, als Wissen. Jetzt nun tut in Hinsicht auf jene letzten Dinge nicht Wissen gegen Glauben not, sondern Gleichgültigkeit gegen Glauben und angebliches Wissen auf jenen Gebieten! - Alles andere muß uns näherstehen als das, was man uns bisher als das Wichtigste vorgepredigt hat - ich meine jene Fragen: wozu der Mensch? Welches Los hat er nach dem Tode? Wie versöhnt er sich mit Gott? [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 278. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5075 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 881-882) (c) C. Hanser Verlag]

error, al que Nietzsche denominó “fatalismo turco” (en alemán, “Türkenfatalismus”), siguiendo al término empleado por Schopenhauer (en alemán, “Türkenglaube”) en “El mundo como voluntad y representación” (Schopenhauer; 281)

**«el fatalismo turco tiene el defecto fundamental de que sitúa a uno frente a otro hombre y la fatalidad como dos cosas absolutamente distintas: el hombre -dicen- puede resistir a la fatalidad e intentar aniquilarla, pero ésta acaba siempre por conseguir la victoria; por eso, lo más razonable es resignarse o vivir a su antojo»<sup>50</sup> (VS; 181)**

Se trata, pues, de un error metafísico, del cual no hay aparente escapatoria

**«en realidad, cada hombre es una parcela de la fatalidad; si cree oponerse a la fatalidad de la manera indicada, es que también en esto se cumple la fatalidad; la lucha no es más que imaginaria, pero imaginaria es también esa resignación [a la fatalidad], de suerte que todas esas quimeras están enclavadas en la fatalidad»<sup>51</sup> (VS; 181)**

Pero lo que busca Nietzsche no es la resignación

**«el temor que se apodera de la mayoría de la gente ante la doctrina de la voluntad no emancipada es, en suma, el temor del fatalismo turco; creen que el hombre se volverá débil y resignado, que bajará la cabeza ante el porvenir, porque no está en condiciones de cambiarlo en nada; o bien soltará la riendas a su humor tornadizo, porque éste no puede agravar en nada lo que está determinado de antemano» (VS; 181)**

La determinación, es decir, la “fatalidad”, no viene de fuera. Es el propio hombre el que trae las determinaciones, de las cuales no puede escapar, pero puede hacer que obren a su favor

**«las locuras del hombre constituyen parte de la fatalidad, lo mismo que sus actos de gran sabiduría; ese miedo a la creencia en la fatalidad es también fatalidad. Tú mismo, pobre ser temeroso, eres la invencible Moira [destino] que reina por encima de todos los dioses; para todo lo que está por venir tú eres la bendición o la maldición, y, en todo caso, la traba que sujeta al hombre, incluso al más fuerte; en ti, todo el porvenir humano está determinado de antemano; de nada vale que te asustes de ti mismo»<sup>52</sup> (VS; 181)**

El último libro de este período es “Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales”. Aquí se reconoce un hecho importante: la insuficiencia del lenguaje para el conocimiento de nosotros mismos

---

<sup>50</sup> *Der Türkenfatalismus hat den Grundfehler, daß er den Menschen und das Fatum als zwei geschiedene Dinge einander gegenüberstellt: der Mensch, sagt er, könne dem Fatum widerstreben, es zu vereiteln suchen, aber schließlich behalte es immer den Sieg; weshalb das Vernünftigste sei, zu resignieren oder nach Belieben zu leben. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 323. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5120 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 905) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>51</sup> *In Wahrheit ist jeder Mensch selber ein Stück Fatum; wenn er in der angegebenen Weise dem Fatum zu widerstreben meint, so vollzieht sich eben darin auch das Fatum; der Kampf ist eine Einbildung, aber ebenso jene Resignation in das Fatum; alle diese Einbildungen sind im Fatum eingeschlossen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 323. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5120 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 905) (c) C. Hanser Verlag]*

**«el lenguaje y los prejuicios sobre los que se erige el lenguaje son en muchos sentidos un obstáculo para nuestro análisis de procesos e impulsos internos [...] estamos acostumbrados a no examinar con precisión donde nos faltan las palabras, porque nos resulta penoso pensar ahí con precisión; es más, antaño se concluía espontáneamente que donde acaba el reino de las palabras, también acaba el reino de la existencia» (AU; 114)**

Nos falta, entonces, un lenguaje más elaborado para descubrir o hacer visible la gran cantidad de estímulos que actúan en nosotros y que, de conocerlos, nos ayudarían a descubrir las causalidades de nuestros motivos y actos

**«ira, odio, amor, compasión, deseo, conocimiento, alegría, dolor, -son nombres para estados extremos: los estados intermedios más moderados, o los grados inferiores, siempre en juego, se nos escapan, a pesar de que constituyen precisamente el tejido de nuestro carácter y de nuestro destino»<sup>53</sup> (AU; 114)**

Colocarnos bajo una lupa de aumento y descubrir que «no somos lo que parecemos» pues como consecuencia de las limitaciones del lenguaje, sólo tenemos consciencia para aquellas manifestaciones que podemos nombrar, por lo tanto, ni siquiera una descripción realizada por nosotros mismos sobre nosotros es enteramente cierta

**«todos nosotros no somos lo que parecemos según los estados para los que exclusivamente tenemos conciencia y palabras [...] Nuestra opinión sobre nosotros, sin embargo, encontrada por esta vía equivocada, el así llamado “yo”, trabaja desde ese momento en la construcción de nuestro carácter y nuestro destino»<sup>54</sup> (AU; 115)**

¿Cuál es la importancia de saber la imprecisión de nuestro lenguaje para descubrir -o no- nuestro mundo interior? Pues que somos ignorantes sobre nosotros mismos y por lo tanto perdura «viva la vieja ilusión de que sabemos con toda exactitud cómo se produce la acción humana en cada caso» (AU; 115). Esta ilusión conduce creer que uno sabe lo que quiere, lo que hace, y que es «libre y responsable de ello». Es por eso que Nietzsche nos recuerda nuestros límites, remarcando su “fatalidad” (en alemán, “Verhängnis”)

**«mi ojo, ya sea débil o fuerte, sólo ve hasta cierto límite, y en este límite pienso y**

<sup>52</sup> *Die Torheiten des Menschen sind ebenso ein Stück Fatum wie seine Klugheiten: auch jene Angst vor dem Glauben an das Fatum ist Fatum. Du selber, armer Ängstlicher, bist die unbezwingliche Moira, welche noch über den Göttern thront, für alles, was da kommt; du bist der Segen oder Fluch und jedenfalls die Fessel, in welcher der Stärkste gebunden liegt; in dir ist alle Zukunft der Menschen-Welt vorherbestimmt, es hilft dir nichts, wenn dir vor dir selber graut. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 324. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5121 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 906) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>53</sup> *Zorn, Haß, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude, Schmerz, - das sind alles Namen für extreme Zustände: die milderer mittleren und gar die immerwährend spielenden niederen Grade entgehen uns, und doch weben sie gerade das Gespinnst unseres Charakters und Schicksals. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweites Buch, S. 28. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5464 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 1090) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>54</sup> *Wir sind alle nicht das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewußtsein und Worte - und folglich Lob und Tadel [...] Unsere Meinung über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte »Ich«, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweites Buch, S. 29. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5465 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 1090) (c) C. Hanser Verlag]*

**vivo, esta línea de horizonte es mi [fatalidad próxima grande y pequeña, a la] que no puedo escapar»<sup>55</sup> (AU; 117)**

En efecto, esta idea de límite se asocia con la idea de círculos concéntricos, lo cual de alguna manera nos lleva a pensar que Nietzsche estaba recordando sus viejos escritos de la época en que escribía influenciado por Emerson

**«cada ser está rodeado, de este modo, por un círculo concéntrico, que tiene un centro y que le es propio [...] Según estos horizontes, en los que nuestros sentidos nos encierran como entre los muros de una cárcel, medimos el mundo [...] a este medir lo llamamos sentir, -¡en sí son puros errores! [...] Las costumbres de nuestros sentidos nos han envuelto en la falacia de las sensaciones: éstas son, a su vez, la base de todos nuestros juicios y “conocimientos”, -¡no hay escapatoria, no hay atajos ni rodeos para llegar al mundo real! Somos arañas en nuestra red, y cacemos en ella lo que cacemos, no podemos cazar nada más que lo que puede cazarse con nuestra red» (AU; 117-118)**

Finalmente, pues no en vano Nietzsche estaba escribiendo en Génova, la tierra de Colón, quiere ir más allá, ser más audaz, conocer más

**«todos esos audaces pájaros que vuelan hacia la lejanía más lejana, -¡sin duda, no podrán continuar en algún momento, y tendrán que descansar [...] Pero ¡quién puede deducir de esto que ante ellos no sigue abriéndose un inmenso campo libre, que han volado tan lejos como es posible? Todos nuestros grandes maestros y precursores se detuvieron por fin [...] ¡a mí y a ti nos sucederá lo mismo! ¡Pero que nos importa, a mí y a ti! ¡Otros pájaros seguirán volando! Esta evidencia y esta fe nuestras vuelan con ellos [...] ¡que volarán hacia donde nosotros quisimos volar, y donde todo aún es mar, mar, mar!» (AU; 365)**

A pesar de haber negado la libertad, Nietzsche cree que como seres que actuamos espontáneamente (como esos «audaces pájaros que vuelan hacia la lejanía») podemos experimentar la libertad de la acción en nosotros mismos (y desear volar «hacia la lejanía más lejana»), aunque no la podamos realizar. Este no poder llegar tan lejos (no poder continuar) nos enseña que no podemos salirnos de las leyes de la causalidad (todos «se detuvieron por fin»). Pero, sin embargo, «otros pájaros seguirán volando». Por lo tanto, podemos vivir desde la libertad, aunque no podemos aprehenderla conceptualmente. Queremos ser libres, aunque no podemos ser libres. ¿Se reinstala entonces nuevamente la libertad y el destino en el pensamiento de Nietzsche?

**«¿Y adónde queremos ir? ¿Queremos cruzar el mar? ¿Hacia dónde nos arrastra este deseo poderoso, que nos importa más que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección, en la que hasta ahora se han puesto los soles de la humanidad? ¿Dirán de nosotros un día que navegando hacia el oeste también esperábamos alcanzar unas Indias, -pero que nuestro destino fue estrellarnos en la eternidad? ¿O no, mis hermanos? ¿O no?»<sup>56</sup> (AU; 365-366)**

---

<sup>55</sup> *Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes großes und kleines Verhängnis, dem ich nicht entlaufen kann. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweites Buch, S. 32. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5468 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 1092) (c) C. Hanser Verlag]*

## Conclusiones parciales

El poco control que el hombre tiene sobre su destino, es una nota característica de este período. Podríamos afirmar que la balanza se inclina a favor de la fatalidad. Para entender este cambio con respecto al primer período, quisiéramos proponer la siguiente hipótesis: Si Rée, ya desde 1876, afirmaba que el libre albedrío era una “ilusión” y así se lo hizo saber a Nietzsche (durante la estancia de Sorrento, por ejemplo), éste debió haberse visto particularmente impactado y obligado a revisar sus posiciones schopenhauerianas y a negar sus juveniles posiciones sobre el tema del libre albedrío.

En cuanto al tema de la libertad de la voluntad, el tratamiento es “negativo”. En efecto, el libre albedrío es una “ilusión”. Nietzsche está, a favor de la tesis de la fatalidad, al igual que Rée.

La libertad de voluntad o libre albedrío, al ser un error, descubre también la falsedad de la moral. Asimismo, conceptos como “responsabilidad” (en alemán, “Verantwortlichkeit”) también revelan su aspecto ilusorio, así como su papel de sustento de la moral. Nadie es responsable si no es libre, y no lo somos. La responsabilidad es un concepto creado para crear el sentimiento de “culpa” en el hombre.

Por influencia de Rée, Nietzsche, tan habituado a releer sus trabajos inéditos, debió pensar que era necesario excluir sus juveniles intuiciones, las mismas que fueron expresadas en sus juveniles ensayos de 1862. En estos ensayos el peso preponderante lo tenía la libertad de la voluntad frente a la fatalidad, es decir, era el destino, con sus implicancias sobre la libertad y la responsabilidad moral, quien resultaba vencedor sobre una visión fatalista de accionar humano.

Por otro lado, la relación de la metafísica con la moral llevó a Nietzsche a descubrir que en ésta se incumban las mismas falsedades que en aquella.

Si en la metafísica el artilugio pasa por ponderar como esencial lo inexistente (la cosa en sí, por ejemplo), en la moral el engaño pasa por hacer sentir “culpable” al hombre. El argumento que se ha esgrimido es “tu eres libre, por lo tanto eres responsable”, pero esta responsabilidad apunta a crear el sentimiento de “culpa”, de estar siempre en falta ante Dios.

Este rebajamiento de la vida producido por la moral, llevó a Nietzsche a postular que la “responsabilidad” y la “libertad” son tan falsas como falsa es la moral que sobre ellas se eleva, por lo tanto, si la moral es falsa y nefasta para la vida, entonces también lo son sus

<sup>56</sup> *Und wohin wollen wir denn? Wollen wir denn über das Meer? Wohin reißt uns dieses mächtige Gelüste, das uns mehr gilt als irgendeine Lust? Warum doch gerade in dieser Richtung, dorthin, wo bisher alle Sonnen der Menschheit untergegangen sind? Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, daß auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, - daß aber unser Los war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder? - [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Viertes Buch, S. 227. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 5814 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 1279) (c) C. Hanser Verlag]*

postulados. De aquí el ataque radical hacia el “libre albedrío” y hacia la “responsabilidad que Nietzsche emprendió en este período.

En los siguientes períodos, cuando Nietzsche incorpore los conceptos de “moral de señores” y “moral de esclavos”, aparecerá una revaloración del libre albedrío y de la responsabilidad, que serán consideradas en sentido positivo sólo si se refieren al primer tipo de moral señalado.



## CAPÍTULO V - Cuarto período (agosto 1881-febrero 1885)

### Alrededor del “Zaratustra”, la jovialidad del mediodía.

Luego de algunos meses después de la publicación de “Aurora”, Nietzsche decide viajar por primera vez a Sils-Maria, en donde permaneció desde el 4 de julio de 1881 hasta el 1 de octubre. Aquí concibió, a principios de agosto, la idea del “eterno retorno” (acostumbrada traducción del término alemán, “ewige Wiederkunft”). Tal idea llegó a él como una “inspiración”.

Luego, en una nueva estancia en Génova (de octubre de 1881 hasta marzo de 1882), trabajó nuevos materiales para la continuación de “Aurora”. El mes de enero de 1882 fue muy importante en la vida de Nietzsche por el suceso ante la imagen de San Genaro (Sanctus Januarius). Por otro lado, la idea de escribir la continuación de “Aurora” se modificó, dando nacimiento a un libro independiente, “La gaya ciencia”, el mismo que fue publicado en agosto de 1882. Luego de algunos años, Nietzsche afirmó que el lapso que empezó en agosto de 1881 y finalizó en enero de 1883, constituyó un tiempo de «embarazo», tiempo que terminó cuando escribió, en sólo diez días, la primera parte del “Así habló Zaratustra”. Es por eso que tomamos en cuenta como inicio de este cuarto

período el mes de agosto de 1881.

En abril de 1882 viajó a Mesina, teniendo a Roma como meta, pues tanto Paul Rée como Malwida von Meysenbug querían presentarle a Lou von Salomé. Nietzsche quedó gratamente impresionado con esta joven intelectual rusa. En dos ocasiones, no totalmente aclaradas, Nietzsche propuso matrimonio a Lou (en Roma y en Zürich), ambas con resultados negativos. Sin embargo, no queda una constancia clara de las intenciones del filósofo hacia la joven pues, en diversas cartas, Nietzsche le expresó a Lou, y así también lo hizo saber también a varios amigos, que su interés por ella se limitaba a la de ser un “maestro” para ella. Por lo tanto, parece que tales propuestas no se llevaron a cabo, salvo en la imaginación del celoso pretendiente de Lou: Paul Rée.

Más importante que esa confusa situación, nos parece el hecho que Nietzsche encontró en ella nuevos impulsos para su reflexión, y esto en dos sentidos: primero, la vida misma de Lou, que para Nietzsche se presentaba como la concreción de una personalidad heroica, en lucha, entre otras adversidades, contra la enfermedad que le aquejaba; y, segundo, el pensamiento de Lou que, a pesar de su juventud, era de avanzada para su tiempo, sobre todo en el campo de la moral. Esto le permitió a Nietzsche considerarla, al menos durante un tiempo, como una personificación del tipo superior de humano, aquel tipo que se regía por una “moral de señores”, caracterización que, a la postre, sería muy importante para él. Nos atreveríamos a decir que, merced al tiempo que frecuentó a Lou, Nietzsche fue formando dentro de sí una imagen cada vez más clara de lo que sería su “Zaratustra”. Lamentablemente esta amistad entre Lou, Rée y Nietzsche no duraría mucho tiempo más, no sólo por las intrigas de Rée, sino también por la enemistad que surgió entre Lou y la hermana de Nietzsche.

En agosto de 1882, Nietzsche y Lou volvieron a encontrarse en Tautenburg, manteniendo continuas y profundas conversaciones, tal como consta en el diario de Lou. Sin duda, ella fue testigo de cómo las ideas del “eterno retorno”, del “amor fati”, entre otras ideas, se iban afirmando en Nietzsche, a la vez que cobraba forma la imagen de su “Zaratustra”.

En enero de 1883, y en medio de un estado de “embriaguez”, Nietzsche escribió la primera parte del “Así habló Zaratustra”. Como él mismo afirmó, así se dio término a los «dieciocho meses de embarazo» (EH; 94) de su genial obra (contados desde agosto de 1881 hasta enero de 1883). La primera parte del “Zaratustra” fue publicada en agosto de 1882. Entre junio y julio de 1882 Nietzsche trabajó la segunda parte, la cual fue publicada en enero de 1884. Entre octubre de 1883 y febrero de 1884 trabajó la tercera parte, la misma que fue publicada en abril de 1884. La cuarta, y última parte, que fue trabajada entre julio y diciembre de 1884, no pudo ser publicada, salvo en una edición privada de enero de 1885. Muy pocas personas supieron de este complemento final del “Zaratustra” en vida de Nietzsche.

El tema del “eterno retorno” tenía ya varios antecedentes, tanto en el propio Nietzsche (recordemos su juvenil “Fatalidad e Historia” de 1862 y la imagen del reloj), como en Schopenhauer (por ejemplo, en el Libro cuarto, párrafo 54 de “El mundo como voluntad y representación” en donde se habla del “eterno presente”). También encontramos huellas en sus estudios sobre los filósofos presocráticos (en especial

Heráclito) y en sus estudios sobre el fenómeno del culto a Dionisos (el morir y renacer eterno del dios). Por lo tanto, el arribo del tema del “eterno retorno” no se basó en una sola “inspiración”, como Nietzsche lo presentó después. Es más, el “eterno retorno” reapareció con fuerza en el pensamiento de Nietzsche luego de la lectura de “Aportaciones a la dinámica del cielo” del investigador materialista Julius Robert Mayer. Este libro fue leído por Nietzsche en la primavera de 1881 por recomendación de Peter Gast. En carta del 16.04.1881 da cuenta de su lectura. En ese libro, encontró una base “científica” a la posibilidad de una repetición del devenir del mundo: la materia es limitada, pero el tiempo es infinito, por ello, en el tiempo infinito pueden sucederse infinitas combinaciones de la materia, de tal manera que puedan llegar a repetirse alguna vez la combinación actual.

El aporte del libro de Mayer está referido a perfeccionar la hipótesis de la ley de la conservación de la energía por la cual «la fuerza elemental del universo [...] sólo es mutable en lo relativo a la cualidad; la cantidad, en cambio, permanece siempre igual» (Safranski; 245), por tanto, el cambio es sólo «una transformación de los estados de energía [...] y [...] entre estas transformaciones pueden calcularse relaciones cuantitativas inmutables en la suma total». Esto lleva a la conclusión de que las combinaciones o transformaciones posibles son finitas y, en algún tiempo, es probable que vuelvan a repetirse, al menos eso fue lo que dedujo Nietzsche. Por lo tanto, es posible que el estado actual sea un caso real de repetición, aunque nosotros no nos podamos dar cuenta de tal repetición (y como ya se dijo, somos incapaces de conocer todos los detalles: se nos escapa aquello para lo cual no tenemos palabras).

De la época de la “revelación” se han conservado importantes manuscritos <sup>57</sup>, los cuales nos permiten reconstruir cómo aparece este nuevo tema y qué uso le asignó Nietzsche para poder salir del bache conceptual en el que se encontraba.

Las reflexiones contenidas en los manuscritos de primavera y verano de 1881 conducen a la conclusión que es más probable la repetición que la no-repetición del devenir del mundo. Nietzsche estuvo fascinado con este descubrimiento. Si hasta junio de 1881 hablaba con mucho orgullo de “Aurora” (carta a su madre de julio de 1881), ahora en agosto, luego de la “revelación” del “eterno retorno” en Sils-Maria, cambia drásticamente el juicio sobre su obra. De hecho, se encontraba entrampado en una serie de cavilaciones sobre la relación entre el conocimiento y la vida, y no se sentía feliz con las conclusiones. Necesitaba salir del pozo en la que se encontraba, cavado a base de sostener posiciones “científicas”, las cuales lo habían llevado, entre otras consecuencias, a prescindir de la libertad.

La “doctrina” del “eterno retorno” abre una serie de nuevas reflexiones. Si fuera probable que este “presente” se haya repetido ya muchas veces, o que se vaya a repetir otras tantas, ¿de qué le sirve saber esto al sujeto consciente? Por lo mismo de ser consciente, le sería imposible distinguir entre una primera vez del mundo y otra posterior (o anterior) pues al todo volver a comenzar, nuestra consciencia también volvería a comenzar desde cero, desde una memoria en blanco, por lo tanto sería imposible que podamos saber en qué “presente” vivimos. Pero, si es imposible este conocimiento ¿nos

---

<sup>57</sup> Véase el Anexo 9: “Fragmentos de Sils-Maria sobre «eterno retorno» y «amor fati»”.

aprovecharía saberlo? Aparentemente no tendría ninguna utilidad saber la “verdad” del “eterno retorno”. Sin embargo, Nietzsche quería extraer del “eterno retorno” -y lo hizo con desesperación- la mayor cantidad de consecuencias posibles para la vida. Y aquí cometió un error, sobre todo desde la perspectiva de las obras del período anterior. De hecho aquí se presentó un giro en la obra de Nietzsche, pues está claro que comenzó a encaminarse hacia los dominios de la metafísica. Esto nos lleva a una pregunta ¿intentó Nietzsche darle un sustento “científico” (las probabilidades, la conservación de la energía, etc.) a una idea que le permitiera, a su vez, romper el cerco anti-metafísico que él mismo se había colocado?, ¿era consciente de que estaba abriendo una nueva puerta a la metafísica?, el parágrafo 10 de “Humano, demasiado humano” ¿adelantó esta posibilidad, es decir, el retorno a la metafísica por cuestiones útiles para la vida? Sin duda Nietzsche quería encontrar esa utilidad. De ahí el angustioso llamado «¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida!» (F2; 168). Pero ¿no percibió el riesgo de recaer en la metafísica con esta invocación a la «eternidad»?

La primera implicancia de la «doctrina» del “eterno retorno” se presentó tempranamente a modo de imperativo, similar al kantiano vivir “como si”. Este “deber” es el “amor fati”. Nietzsche no tiene aún el nombre para lo que describe, pero ya lo percibió en Sils-Maria

**«vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir así por la eternidad [...] Nuestra tarea se nos plantea en cada instante» (F2; 169) «Mi doctrina reza: la tarea es vivir de tal manera que tengas que desear vivir de nuevo -¡en todo caso vas a hacerlo! A quien el empeño le reporte el sentimiento máximo, ¡que se empeñe!; a quien el reposo le aporte el sentimiento máximo, ¡que repose!; a quien la subordinación, el secundar, la obediencia, le aporten el máximo sentimiento, ¡que obedezca! Sólo que se vuelva consciente de lo que le aporta el sentimiento máximo y no retroceda ante ningún medio! ¡La eternidad es lo que importa!» (F2; 169)**

Por lo tanto, sí es posible pesar en una metafísica, siempre y cuando se enfoque en «esta vida». Por eso, cuando examina el fracaso de la cultura alejandrina, aparentemente tan apegada al mundo y a la vida, encuentra un error fundamental

**«¡El más allá siguió siendo más importante! La cuestión capital sigue siendo la de reenseñar en este punto -quizá si la metafísica da justamente a esta vida el más pesado acento- según mi enseñanza!» (F2; 170-171)**

Vuelve a soñar, entonces, con darle un giro metafísico a su pensamiento, justificado por su interés por la vida y por darle un sentido eterno al presente.

Pero no sólo la metafísica reaparece. Lo hace también la poesía. El siguiente fragmento es un claro anticipo del “Zaratustra”, no sólo por las metáforas que empleó (el «mediodía» como el instante, el presente, y la «serpiente» como el ciclo, la eternidad), sino también por el llamado a los «hermanos»

**«El sol del conocimiento se halla nuevamente en el mediodía: y enroscada yace bajo la luz la serpiente de la eternidad [--] es vuestro tiempo, ¡oh hermanos del mediodía!» (F2; 171)**

Nietzsche no quiso mostrar a nadie sus nuevas reflexiones sobre el “eterno retorno”. Apenas insinuó algo en carta a Gast (14.08.1881)

**«han surgido en mi horizonte ideas nunca vistas, pero no quiero percibir nada de ellas y quiero conservarme yo mismo en una indestructible tranquilidad. ¡Tendré que vivir todavía algunos años! Cuando tales ideas llegan a mi cerebro, mi querido amigo, llega también la de que vivo una vida muy peligrosa y que pertenezco a aquellas máquinas que pueden romperse. Lo intenso de mi sensibilidad me produce espanto y risa [... he ...] llorado mucho y no lágrimas sentimentales, sino de júbilo, en mis paseos solitarios, durante los cuales voy cantando, llorando y delirando a un tiempo, lleno de una nueva visión que poseo antes que ningún otro hombre» (EP; 169)**

Creemos que no fue el «espanto y risa» lo que mantuvo en el silencio las conclusiones a las que había llegado, o que considerara que faltaba madurar la idea -los fragmentos son más que abundantes al respecto-. A nuestro entender su silencio tuvo dos causas. Por un lado, creyó que no había nadie digno de acceder a su doctrina. Pero, por otro lado, le costaba mucho tener que revelar una “doctrina” que implicaba un regreso a posiciones metafísicas. Hacerlo podría tener como consecuencia el rompimiento con su amigo Paul Rée y, al menos en esta época, eso era muy peligroso para él.

Testigos del ocultamiento del “eterno retorno” fueron los tres primeros capítulos de “La gaya ciencia”: ¡ni una sola pista de la nueva “doctrina”!. Salvo el célebre anuncio «¡Dios ha muerto!» (tercer capítulo, párrafos 108 y 125), nada dejó entrever los “naipes” que Nietzsche tenía bajo la manga. Afortunadamente, a inicios de 1882 se vislumbró un cambio de actitud. Esto se percibe en el final del tercer capítulo, párrafos 268 al 275. Tomar en cuenta que el párrafo 270 es una nueva invocación a Píndaro

**«268. ¿Qué es lo heroico? -Adelantarse al mismo tiempo a nuestros mayores dolores y a nuestras mayores esperanzas. 269. ¿En qué tienes fe? -En esto: es preciso que se determine de nuevo el peso de todas las cosas. 270. ¿Qué dice tu conciencia? -«Debes volverte lo que eres». 271. ¿Dónde están los mayores peligros? -En la compasión. 272. ¿Qué amas en los demás? -Tus esperanzas. 273. ¿A quién llamas malo? -Al que quiere avergonzar siempre. 274. ¿Qué tienes por lo más humano? -Ahorrar a alguien la vergüenza. 275. ¿Cuál es la señal de que se ha alcanzado la libertad? -No tener vergüenza delante de sí mismo» (GC; 130-131)**

Tal cambio estuvo vinculado con lo sucedido en Génova. Luego de la temporada en Sils-Maria, Nietzsche viajó a Génova, en donde continuó acumulando borradores para “La gaya ciencia”. Sin embargo, esta redacción se intercaló, en enero de 1882, con la vivencia ante la imagen del patrono de la ciudad, San Genaro o “Santus Januarius” (“San Enero”). Esto marcó un giro en la elaboración del libro, como consta en el contenido del cuarto y último capítulo (pues el quinto pertenece a la segunda edición de 1886) el cual comienza con este bello poema

**«San Enero Tú que con una lanza de fuego has roto el hielo de mi alma y la empujas hacia el mar espumoso de sus más altas esperanzas, cada día más claro y más sano, libre en una sujeción amable, por eso ella celebra tus milagros, ¡oh mes de Enero, el más hermoso!»<sup>58</sup> (GC; 133)**

La redacción del cuarto capítulo de “La gaya ciencia” se realizó entre junio y julio de 1882, a la vez que se iba dejando listos para la imprenta los capítulos previos. Es por eso que consideramos que la carta a Overbeck (07.06.1882) es la primera mención explícita

al término “amor fati”. La carta muestra un fuerte optimismo por lo que está escribiendo y por lo que esto significa. Tenía en mente, seguramente, los sucesos de Sils-Maria y de Génova

**«me siento feliz ante mi proyecto [...] La verdad es que la forma en que quiero y voy a obrar aquí se ajusta totalmente, por una vez, a la persona de ideas y pensamientos más profundos: esta concordancia me resulta tan beneficiosa como el recuerdo de mi estancia en Génova, en el transcurso del cual tampoco quedé rezagado tras mis pensamientos. Gran cantidad de secretos de mi vida están encerrados en este nuevo futuro y aquí tengo que cumplir tareas que sólo la acción permite realizar» (PR; 94)**

¿Cuáles son esos secretos?

**«Por lo demás estoy sometido con fatalidad “a la voluntad de Dios” -a eso llamo amor fati- hasta tal punto que me arrojaría a las fauces de un león, por no hablar de - -»<sup>59</sup> (PR; 94)**

La segunda mención explícita al “amor fati” apareció dentro del brillante y emotivo inicio del cuarto capítulo de “La gaya ciencia”

**«Año nuevo.- Vivo todavía, pienso todavía: debo de vivir aún, puesto que pienso. Sum, ergo cogito, y cogito, ergo sum. Hoy permito a todo el mundo expresar su deseo y su pensamiento más caro, y yo también voy a decir lo que yo mismo anhelo y cuál es el pensamiento primero que me ha llegado al corazón este año, cuál es el pensamiento que en adelante será para mí la razón, la garantía de la vida. Quiero aprender cada día a considerar como belleza lo que tienen de necesario las cosas; así seré de los que embellecen las cosas. Amor fati: sea este en adelante mi amor. No quiero hacer la guerra a la fealdad. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. Sea mi única negación apartar la mirada. Y sobre todo, para ver lo grande, quiero en cualquier circunstancia no ser por esta vez más que afirmador»<sup>60</sup> (GC; 133)**

<sup>58</sup> *Sanctus Januarius. Der du mit dem Flammenspeere, Meiner Seele Eis zerteilt, Daß sie brausend nun zum Meere, Ihrer höchsten Hoffnung eilt: Heller stets und stets gesunder, Frei im liebevollsten Muß: Also preist sie deine Wunder, Schönster Januarius!* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Viertes Buch. Sanctus Januarius, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6087 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 161) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>59</sup> *Übrigens bin ich von einer fatalistischen »Gottergebenheit« - ich nenne es amor fati -, daß ich einem Löwen in den Rachen laufen würde, geschweige denn - -* Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1882, S. 11-12. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 10117-10118 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 1181) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>60</sup> *Zum neuen Jahre. - Noch lebe ich, noch denke ich: ich muß noch leben, denn ich muß noch denken. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum. Heute erlaubt sich jedermann, seinen Wunsch und liebsten Gedanken auszusprechen: nun, so will auch ich sagen, was ich mir heute von mir selber wünschte und welcher Gedanke mir dieses Jahr zuerst über das Herz lief - welcher Gedanke mir Grund, Bürgschaft und Süßigkeit alles weiteren Lebens sein soll! Ich will immer mehr lernen, das Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen - so werde ich einer von denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Häßliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, alles in allem und großen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein!* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Viertes Buch. Sanctus Januarius, S. 1-2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6087-6068 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 161) (c) C. Hanser Verlag]

La doctrina del “eterno retorno” está firmemente enlazada con el “amor fati”. La doctrina nos enseña la posibilidad del retorno, lo cual equivale a tener que admitir la “fatalidad” del devenir del mundo, pues el retorno actuaría con necesidad, con lo cual se excluye la libertad. Aparentemente esto nos mantiene en el nivel de las conclusiones del período anterior. Sin embargo, esta “fatalidad” no nos encadena. El conocedor de la doctrina sabe que, a pesar de estar sometido a la “fatalidad”, el instante -cuando es querido y vivido como si siempre quisiéramos vivirlo de la misma manera- apertura una “eternidad” y, por tanto, el instante de la decisión nos abre el reino de la libertad. El “amor fati” (en español, “amor a la fatalidad”), es encontrar la belleza y enamorarse de «lo que tienen de necesario las cosas». Este embellecer las cosas es desear vivir cada instante como si efectivamente tuviéramos las ganas de volverlo a vivir eternamente (independiente del hecho que lo tengamos que volver a vivir de todos modos). El “amor fati” implica, entonces, una relación amorosa y afectiva con la necesidad, logrando así su transformación y liberándonos de la necesidad, puesto que el querer, el amar, es algo voluntario y libre. Después de todo, la “fatalidad” no nos puede obligar a amarla. Sin embargo, si nosotros nos acercamos a ella con amor (y sabedores de la eternidad del instante), abrimos un ámbito de libertad. La “fatalidad”, por lo tanto, lleva desde ahora el nombre de “eterno retorno”, mientras que el “amor fati” nos abre el camino para encontrar nuestro “destino” y nuestra libertad. Y así como en 1862 Nietzsche afirmó que no somos “ni autómatas ni dioses”, ahora vuelve a encontrar un equilibrio: la “fatalidad” no nos arrastrará siempre y cuando sepamos amar lo necesario, embellecerlo, no afearlo ni acusarlo, en otras palabras, siempre y cuando practiquemos en nuestra vida el “amor fati”.

Esto lo pone en práctica Nietzsche, en uno de los más bellos párrafos del cuarto capítulo de “La gaya ciencia”

**«“In media vita”.- ¡No, la vida no me ha engañado! Al revés, de año en año la encuentro más apetecible y misteriosa desde el día en que me visitó la gran emancipadora: la ida de que la vida podía ser un experimento del que persigue el conocimiento, y no un deber, ni una fatalidad, ni un engaño. Y el mismo conocimiento ¡sea para otro diferente cosa, lecho de descanso, por ejemplo, o camino que a él conduce, diversión o pasatiempo, para mí es un mundo de peligros y victorias donde también los sentimientos heroicos tienen su lugar entre las danzas y los juegos! La vida es un medio para el conocimiento: llevando esta máxima en el corazón se puede vivir no sólo con valor, sino con alegría, y reír alegremente. ¿Cómo acertaría a bien vivir y reír bien quien antes no acertara en la guerra y en la victoria?»<sup>61</sup> (GC; 154)**

En 1882, Nietzsche escribió a Lou (27.06.1882) que “La gaya ciencia” era el libro que «pone fin a la serie de textos que empiezan en “Humano, demasiado humano”» (PR; 106-107). En el mismo tono le escribe (02.07.1882) que el día anterior

**«acababa de terminar la última parte del manuscrito y con ello la obra de 6 años, (1876-1882) [...] ¡Qué años! ¡Qué torturas de todas clases, que soledades, qué hastío de la vida! Y para poderles hacer frente contra la muerte y contra la vida, he preparado esta medicina, mis pensamientos con una pequeña franja de cielo abierto sobre ellos: querida amiga, cada vez que pienso en esto me trastorno, me conmuevo y no sé cómo he podido lograrlo» (PR; 107)**

La redacción del cuarto capítulo de “La gaya ciencia” coincidió con una mayor amistad hacia Lou von Salomé. Para junio o julio de 1882 Nietzsche no anticipaba aún claramente la llegada de su “Zaratustra”. Sin embargo, el penúltimo párrafo reveló la doctrina del “eterno retorno”, mientras que el último párrafo mencionó al nuevo personaje explícitamente. Las imágenes asociadas al “eterno retorno”, como el “peso formidable”, el reloj, la araña, como hemos visto, ya habían sido trabajadas en los fragmentos de Sils-Maria, y son claves para entender el “Zaratustra”

**«341. Peso formidable.- ¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: “Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida se reproducirán para ti, por el mismo orden y la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante; también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo”? ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habla? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrías contestarle: “¡Eres un dios! ¡Jamás oí un lenguaje más divino!”. Si este pensamiento arraigase en ti, [te transformaría, haciendo de ti, tal como eres, otro, te aniquilaría quizás; la pregunta a propósito de todo y cada cosa] “¿quieres que esto se repita una e innumerable veces?” ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!»**  
(GC; 166)

Como se observa, hay dos respuestas posibles: la de quien se arroja al suelo «rechinando» y «maldiciendo» (la respuesta nihilista), y la de quien aprende a vivir el instante, y por tanto aprende a quererlo a pesar de su repetición eterna (la respuesta auténtica).

Con Lou pudo encontrarse finalmente en agosto de 1882. Con ella discutió toda la serie de nuevos pensamientos que lo embargaban. Nietzsche, a pesar de negarse a crear una religión, transmitía un deseo que no pasó desapercibido para la joven rusa. Ella percibió esta intención -negada- de crear religiones, y así lo recordó en su “Mirada retrospectiva” (remontándose a agosto de 1882)

**«En Nietzsche sin embargo se presentía lo que había de llevarle más allá de sus colecciones de aforismos conduciéndole al “Zaratustra”. Se presentía el**

<sup>61</sup> *In media vita! - Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerter und geheimnisvoller - von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe - und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügerei! - Und die Erkenntnis selber: mag sie für andere etwas anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müßiggang - für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben. »Das Leben ein Mittel der Erkenntnis« - mit diesem Grundsatz im Herzen kann man nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen! Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde? [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Viertes Buch. Sanctus Januarius, S. 50-51. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6136-6137 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 187-188) (c) C. Hanser Verlag]*



***profundo movimiento que lo impulsaba hacia la búsqueda de Dios: habiendo partido de la religión se dirigía hacia la profecía religiosa» (PR; 123)***

También en su diario (18.08.1882), Lou anotó una serie de pensamientos que confirman la misma impresión

***«Hay en el carácter de Nietzsche algo heroico que le es esencial y confiere a sus cualidades e inclinaciones un carácter y una unidad coherentes. Aún le veremos como el mensajero de una nueva religión cuyos discípulos serán héroes» (PR; 126)***

Lamentablemente, algunos meses después Rée y Lou se enemistaron con Nietzsche, el cual se sintió profundamente herido ante este final. Poco tiempo después, en enero de 1883, Nietzsche comenzó la redacción de "Así habló Zaratustra".

"Zaratustra" es la voz a través de la cual Nietzsche anuncia su doctrina del "eterno retorno" y enseña el "amor fati".

Como sabemos, el plan inicial del "Así habló Zaratustra" contemplaba sólo tres libros. "Zaratustra", que había bajado de su montaña luego de diez años de retiro, vuelve a los hombres para enseñar la doctrina del "eterno retorno", que es la base de la doctrina del "superhombre", pero viene a enseñar con una actitud que nos recuerda a como antaño consideró Nietzsche a Schopenhauer, en la tercera de las "Consideraciones intempestivas". "Zaratustra", viene a enseñar lo que vive: es un maestro de vida, una figura modélica. Pero algo le falta: tiene que consolidar su superioridad, superar al hombre.

En conclusión, no puede llegar a enseñar la doctrina (segundo libro): sus frutos están maduros, pero él no está maduro para sus frutos, por eso tiene que regresar a su retiro.

El tercer libro se inicia con la travesía de regreso. En el camino cuenta a los marineros acerca de la «visión» y el «enigma», en un intento por aclararse a sí mismo su posición frente a la doctrina (este segundo capítulo remite directamente al aforismo 341 de "La gaya ciencia"), en oposición a la nihilista del demonio por el cual el "eterno retorno" es la simple reiteración circular del mundo. Por el contrario, "Zaratustra" pone el énfasis en el hombre que vive el "instante" y con el cual establece una relación especial de decisión libre y querido compromiso: sólo así se puede acercar al instante con autenticidad, y desear que regrese tal cual en su eternidad. Finalmente "Zaratustra" regresa a su cueva, con sus animales, pero enferma, y es sólo ante sus animales que puede expresar con libertad su doctrina del "eterno retorno"

***«Canta y cubre los ruidos con tus bramidos, oh Zaratustra, cura tu alma con nuevas canciones: ¡para que puedas llevar tu gran destino, que no ha sido aún el destino de ningún hombre!. Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: tú eres el maestro del eterno retorno, - ¡ese es tu destino!. El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina, - ¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad!. Mira, nosotros sabemos lo que tu enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a***

**vaciarse: - de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño. Y si tu quisieras morir ahora, oh Zaratustra: mira, también sabemos cómo te hablarías entonces a ti mismo: - ¡más tus animales te piden que no mueras todavía! Hablarías sin temblar, antes bien dando un aliviador suspiro de bienaventuranza: ¡pues una gran pesadez y un gran sofoco se te quitarían de encima a ti el más paciente de los hombres! - “Ahora muero y desaparezco”, dirías, “y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, - ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente - no una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: - vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, - - para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres. He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, - ¡perezco como anunciador!. Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así - acaba el ocaso de Zaratustra” - -»<sup>62</sup> (ZA; 302-304)**

Como hicimos notar, “Zaratustra” no pudo decir a los hombres su doctrina. Sin embargo lo intentó de variadas formas. Aquí se ponen de relieve los pensamientos de Nietzsche sobre el querer y la libertad, en otras palabras, sobre el “amor fati”

**«En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco**

<sup>62</sup> *Singe und brause über, o Zarathustra, heile mit neuen Liedern deine Seele: daß du dein großes Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war! Denn deine Tiere wissen es wohl, o Zarathustra, wer du bist und werden muß: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft -, das ist nun dein Schicksal!. Daß du als der erste diese Lehre lehren mußst - wie sollte dies große Schicksal nicht auch deine größte Gefahr und Krankheit sein! Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns. Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehn, damit es von neuem ablaufe und auslaufe: - so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten, so daß wir selber in jedem großen Jahre uns selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten. Und wenn du jetzt sterben wolltest, o Zarathustra: siehe, wir wissen auch, wie du da zu dir sprechen würdest - aber deine Tiere bitten dich, daß du noch nicht sterbest! Du würdest sprechen und ohne Zittern, vielmehr aufatmend vor Seligkeit: denn eine große Schwere und Schwüle wäre von dir genommen, du Geduldigster! - 'Nun sterbe und schwinde ich', würdest du sprechen, 'und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin - der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft. Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange - nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: - ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, - daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden- und Menschen-Mittage, daß ich wieder den Menschen den Übermenschen künde. Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Los -, als Verkündiger gehe ich zugrunde! Die Stunde kam nun, daß der Untergehende sich selber segnet. Also - endet Zarathustras Untergang.'«  
- [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritter Teil. Also sprach Zarathustra, S. 112-114. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6629-6631 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 466) (c) C. Hanser Verlag]*

**las horas finales que desgarran el corazón. Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino - es el que mi voluntad quiere. Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como mi liberador y portador de alegría. El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad - así os lo enseña Zaratustra»** <sup>63</sup> (ZA; 133) **«Oh hermanos míos, cual un viento fresco e impetuoso viene Zaratustra para todos los cansados del mundo; ¡a muchas narices hará aún estornudar! También a través de los muros sopla mi aliento libre, ¡y penetra hasta las cárceles y los espíritus encarcelados! El querer hace libres: pues querer es crear: así enseñó yo. ¡Y sólo para crear debéis aprender!»** (ZA; 285) **«¡Oh tú voluntad mía! ¡Tú viraje de toda necesidad, tú necesidad mía! ¡Presérvame de todas las victorias pequeñas! ¡Tú providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡Tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estás encima de mí! ¡Presérvame y resérvame para un gran destino! Y tú última grandeza, voluntad mía, resérvatela para tu último instante, - ¡para ser inexorable en tu victoria! ¡Ay, quién no ha sucumbido a su victoria!»** <sup>64</sup> (ZA; 295)

La actitud de defensa y aceptación de la vida tal como es, la decisión auténtica en el instante eterno, es lo que nos transforma en hombres libres, por eso «el querer hace libres». La libertad, por tanto, ha dejado el encierro de la “fatalidad”, ha sido conquistada nuevamente por el hombre que supera la respuesta nihilista del “eterno retorno”, y en este proceso de conquista de la libertad, el hombre adquiere nuevamente su ser creador: de sí mismo, de sus valores, de su mundo, de su vida. El hombre libre es la tercera de las transformaciones que nos narra “Zaratustra” al comenzar el primer libro: el niño, el creador, el que juega inocentemente frente al devenir, el que ama a la vida con pureza, sin culpas, sin resentimientos, y en ese amor se libera a sí mismo. Nosotros debemos lograr esa transformación, liberándonos a nosotros mismos, creando nuestro propio “destino”, decidiéndonos a transformarnos a nosotros mismos. La clave, insistimos, es el querer a la vida, quererla en cada instante, a la vez que aceptamos (con libre decisión) la propia exigencia del instante: amar a la vida reiteradamente, permanentemente, infinitamente.

**«Oh alma mía, yo te he enseñado a decir “hoy” como se dice “alguna vez” y “en otro tiempo” y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá [...] Oh alma mía, yo te he lavado del pequeño pudor y de las virtudes de los rincones, y te**

<sup>63</sup> *Wahrlich, durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen. Manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden. Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, daß ich's euch redlicher sage: solches Schicksal gerade - will mein Wille. Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer. Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit - so lehrt sie euch Zarathustra. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Teil. Also sprach Zarathustra, S. 8-9. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6411-6412 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 345) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>64</sup> *O du mein Wille! Du Wende aller Not, du meine Notwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen! Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heiße! Du In-mir! Über-mir! Bewahre und spare mich auf zu einem großen Schicksale! Und deine letzte Größe, mein Wille, spare dir für dein letztes auf - daß du unerbittlich bist in deinem Siege! Ach, wer unterlag nicht seinem Siege! [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritter Teil. Also sprach Zarathustra, S. 103. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6620 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 460) (c) C. Hanser Verlag]*

***persuadí de estar desnuda ante los ojos del sol [...] Oh alma mía, te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado: ¿y quién conoce la voluptuosidad de lo futuro como tú la conoces? [...] Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar “señor” a otro; te he dado a ti misma el nombre “viraje de la necesidad” y “destino”» (ZA; 304)***

En este ejercicio permanente de la libertad nos transformamos en hombres libres y auténticos. Este querer permanentemente la vida en su eternidad es “amor fati”: el “amor a la fatalidad” es la aceptación libre de la necesidad, pero transformándola en el querer y en el aceptar la vida tal como es, haciéndonos inocentes creadores que juegan creando su “destino”.

## Conclusiones parciales

Nietzsche logra abandonar las posiciones “positivistas” y recuperar un espacio para la metafísica, pero para una metafísica enfocada hacia la vida, no hacia las idealidades.

Asimismo, logra recuperar el ámbito de la libertad a través del “amor fati”, pues el acercamiento amoroso a “fatalidad” de un mundo que eternamente retorna, no hace que el hombre se vuelva más dependiente de la necesidad sino que, por el contrario, a través de ese amor capte lo eterno del instante y se ligue con esa eternidad, de manera libre, comprometida y auténtica. El amor abre la puerta para la libertad.

El “eterno retorno” no es el simple tiempo circular, implica un lado humano. El mundo puede retornar como una “fatalidad”, pero lo que interesa es lo que hace el hombre frente al instante: asume que todo es y será igual, y por ende es inútil plantearse un cambio o esforzarse por mejorar como hombre, o se despoja de esta visión pasiva y nihilista y enfrenta el instante como una eternidad, afirmando la vida en cada instante, aceptándola y apreciándola tal como es, queriéndola tal como es y será, es decir, incorporando a nuestra propia vida la eternidad.

## CAPÍTULO VI - Quinto período (marzo 1885-1888).

### Escritos posteriores al “Zaratustra”, más allá del crepúsculo

Zaratustra no fue para Nietzsche más que el interludio a su obra. Liberado del pesimismo romántico así como del positivismo y conocedor de su misión, marchó solitario en la construcción de su propia obra.

A finales de septiembre de 1885 se reconcilió con su madre y su hermana. Tómese en cuenta que la imposibilidad de editar el último libro de “Zaratustra” se combinó con el hecho de que su editor era partidario del antisemitismo -filiación rechazada por Nietzsche-, por lo tanto debe haber sido una pésima noticia para Nietzsche que su hermana contraiga matrimonio en mayo de 1885 con Bernhard Förster, un conocido antisemita.

A raíz de este matrimonio, a cuya boda no asistió, escribió una carta a su hermana (20.05.1885) que es una nueva autobiografía, en la cual se retorna al estilo de los escritos autobiográficos de los mediados de 1860. Tal retorno a la confesión fue proseguido en los

nuevos prólogos que escribió para diversas obras reeditadas en el año 1886, y culminado por esa gran autobiografía de finales de 1888 que es el “Ecce homo”.

En la carta mencionada, Nietzsche decidió contarle a su hermana «lo malo y penoso» de su situación. Se lamenta no haber encontrado a nadie como él, con similares inquietudes, preocupaciones y, sobre todo, con idéntica tarea

**«No he encontrado nunca, desde mi niñez hasta ahora, nadie que tuviera en su corazón y en su conciencia la misma “necesidad” que yo. Eso me obliga aún ahora, como en todo tiempo, a presentarme ante la gente disfrazado, algo que constituye para mí una máxima contrariedad, bajo la figura de uno cualquiera de los tipos humanos actualmente permitidos y comprensibles.. Tengo la absoluta creencia de que sólo entre hombres de iguales aspiraciones e igual voluntad puede uno florecer y hasta alimentarse y progresar físicamente. El no haber hallado esto es mi desdicha» (EP; 200)**

Haber vivido disfrazado era un malestar que se remontaba a sus años de estudiante universitario. Prácticamente fue un patrón en su vida no escoger bien a sus amistades, y no saber alejarse de ellos en el momento oportuno. Entonces le sobrevinía la enfermedad y el distanciamiento de esas amistades. Sin embargo, este alejamiento era cubierto con el argumento que eran los amigos quienes obraban mal. Nietzsche recurría con mucha frecuencia al papel de víctima de sus amigos (Wagner, Rée, su hermana, etc.) y así encontraba motivos para justificar su soledad, pues “los otros” eran siempre los que obraban mal, a diferencia de Nietzsche quien sólo “soportaba” las afrentas de ellos

**«Mi vida universitaria fue una duradera tentativa de aclimatarme en un falso medio, y lo mismo, aunque en una dirección contraria fue mi aproximación a Wagner. Casi todas mis relaciones humanas han nacido como fruto de ataques del sentimiento de soledad y aislamiento. Así nació mi amistad con Overbeck, Rée y Malwida» (EP; 200)**

Lo curioso es que las tres personas que mencionan (estando en 1885) fueron, en el mejor momento de la amistad, especialmente solícitos con Nietzsche y, aunque se distanciara de los dos últimos, Overbeck, por el contrario, fue su amigo hasta los últimos días (fue él quien buscó y recogió a Nietzsche de Turín, luego del ataque final que lo sumergió en la locura)

**«He sido ridículamente feliz al encontrar o creer que encontraba, alguien con quien tenía en común un pequeño espacio, un ángulo reducido, Mi memoria está llena de unos recuerdos vergonzosos de tales debilidades, durante las que la soledad se me hacía imposible de soportar. Hay que añadir a esto mis continuas dolencias, que me descorazonaban del modo más espantoso. No en balde he estado tan enfermo, y estoy aún turbado y melancólico por no haber encontrado nunca, como te dije antes, un ambiente que me fuera apropiado, ni haber hallado nunca descanso entre los hombres, sino tan sólo la violencia producida por tener que estar entre ellos como comediante» (EP; 200-2001)**

Nietzsche siente que ha vivido haciéndose violencia contra sí mismo, aceptando vivir bajo el atuendo del «comediante», es decir, viviendo para satisfacer a otros, para la alegría de otros, para las metas de otros. No debería haberlo hecho, pero sucedía que era víctima -nuevamente- de la soledad y del aislamiento. ¿Esto quiere decir que si no hubiera caído bajo el ataque de la «soledad y aislamiento», si hubiera sabido como mantenerse “en pie”

sin recurrir a la máscara para complacer a otros, no hubiera tenido amigos? Nietzsche responde negativamente

**«Más no me considero por ello hombre desconfiado, oculto y emboscado. Si lo fuera no sufriría tanto. No está en la mano de uno el compartir su vida, aunque uno lo desee con toda el alma; hay que encontrar antes alguien con quien esta relación no sea imposible en absoluto» (EP; 201)**

Sin embargo, afirma que no ha encontrado mayor comprensión entre los hombres de su tiempo, y que esto lo ha llevado a vivir siempre detrás de máscaras

**«El mayor grado de comprensión que he hallado hasta ahora es el de que se me conceda que hay en mí algo muy extraño y lejano, que las palabras tienen en mí otro color que en los demás hombres y que en mi obra hay un abigarrado primer término que engaña sobre lo que detrás existe. Todo lo que he escrito hasta el día de hoy es “primer término”. Ahora empieza para mí el principal juego ideológico» (EP; 201)**

Precisamente, a los pocos meses de escribir esta carta, Nietzsche empieza la redacción de su primer libro luego de la publicación de “Zaratustra”, es decir, “Más allá del bien y el mal”. Se decidirá, entonces, ahora a escribir sin usar el «primer término». Ya no quiere anteponerse al contenido de su obra filosófica

**«Manejo cosas de lo más peligrosas y si recomiendo a los alemanes tan pronto a Schopenhauer como Wagner, o doy vida a Zaratustra, ello constituye tan sólo un reposo para mí; pero además, y esto es lo que importa, forma un escondite detrás del cual puedo permanecer aún algún tiempo» (EP; 201)**

Redactado desde principios de 1886, “Más allá del bien y del mal” fue publicado en julio del mismo año. Es el primero de una serie de libros dedicados a la crítica de la modernidad. Como diría luego en “Ecce homo”, «después de haber quedado resuelta la parte de mi tarea que dice sí, le llegaba el turno a la mitad de la misma que dice no, que lleva ese no a la práctica» (EH; 107).

La sospecha de Nietzsche se extiende hacia todo lo que pueda ser considerado “bueno”, pues tras eso se oculta con seguridad ideas cristianas, platónicas o modernas. Es que el reclamo al superhombre en el “Zaratustra” debe tener un correlato real, para lo cual es imprescindible proceder a una “limpieza” del presente mediante una crítica dirigida hacia los filósofos, los “espíritus libres”, la moral, las virtudes, el presente europeo. Pero también se expone el surgimiento del superhombre, así como reaparece en escena la presencia de Dioniso.

La crítica a la religión por su pedido a sacrificar lo más valioso -la vida-, es secundada por la crítica al asceta, identificado como el hombre que odia a la vida

**«Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en la bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada?»<sup>65</sup> (M1; 80-81)**

Escotados por la religión cristiana, Europa ve peligrar su futuro, al verse cada vez más encaminados en la reproducción del hombre inferior, mediocre

**«Yo he querido decir: el cristianismo ha sido hasta ahora la especie más funesta de auto-presunción. Hombres no lo bastante elevados ni duros como para que les fuera lícito dar, en su calidad de artistas, una forma al hombre; hombres no lo bastante fuertes ni dotados de mirada lo bastante larga como para dejar dominar, con un sublime sojuzgamiento de sí, esa ley previa de los miles de fracasos y ruinas; hombres lo bastante aristocráticos como para ver la jerarquía abismal distinta y la diferencia de rangos existentes entre hombre y hombre: -tales son los hombres que han dominado hasta ahora, con su “igualdad ante Dios”, el destino de Europa, hasta que acabó formándose una especie empequeñecida, casi ridícula, un animal de rebaño, un ser dócil, enfermizo, mediocre, el europeo de hoy...»<sup>66</sup> (M1; 90)**

Es clara la advertencia de Nietzsche en señalar el error de amar “condicionadamente” la vida en función al éxito logrado. Por el contrario, la vida se debe amar siempre, pues sólo de esa manera nos establecemos realmente un “destino” libre

**«El peligro de la felicidad. - “Ahora todo me sale bien, desde ahora amo todo destino: - ¿quién se complace de ser mi destino?”»<sup>67</sup> (M1; 98)**

Fue la compasión lo que hizo retroceder a “Zaratustra”. Por compasión a los hombres corrió el riesgo de no aceptar completamente la doctrina del “eterno retorno”. De haberse guiado por la compasión, habría acabado aceptando, a lo sumo, una visión nihilista de la doctrina y, con ello, hubiera perdido la posibilidad de realizar el “amor fati”, y con ello hubiera perdido su libertad y su “destino” creador

**«Cuanto más se vuelve un psicólogo -un psicólogo y adivinador de almas nato, inevitable- hacia los casos y los hombres más selectos, tanto más aumenta su peligro de asfixiarse de compasión: más que ningún otro hombre necesita él dureza y jovialidad [serenidad]. La corrupción, la ruina de los hombres superiores, de las almas de constitución más extraña, representan, en efecto, la regla: es terrible tener siempre ante los ojos semejante regla. La multiforme**

<sup>65</sup> *Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Mußte man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? mußte man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Drittes Hauptstück. Das religiöse Wesen, S. 15. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6894 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 616) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>66</sup> *Ich wollte sagen: das Christentum war bisher die verhängnisvollste Art von Selbst-Überhebung. Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Beziehung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Mißratens und Zugrundegehens walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehn - solche Menschen haben, mit ihrem »Gleich vor Gott«, bisher über dem Schicksal Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer... [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Drittes Hauptstück. Das religiöse Wesen, S. 29-30. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6908-6909 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 624) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>67</sup> *Die Gefahr im Glücke. - »Nun gereicht mir alles zum besten, nunmehr liebe ich jedes Schicksal - wer hat Lust, mein Schicksal zu sein?« [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Viertes Hauptstück. Sprüche und Zwischenspiele, S. 12. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6921 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 630) (c) C. Hanser Verlag]*



**tortura del psicólogo que ha descubierto esa ruina, que ha descubierto primero una vez, y luego casi siempre, toda esa “incurabilidad interna” del hombre superior, ese eterno “¡demasiado tarde!” en todos los sentidos, a lo largo de la historia entera, -puede llegar a convertirse un día en causa de que se vuelva con amargura contra su [propio destino] y haga un ensayo de autodestrucción, - de que se “corrompa a sí mismo»<sup>68</sup> (M1; 237)**

El “yo” (en alemán, “Ich”) puede actuar como un grandísimo oponente al “sí mismo” (en alemán, “Selbst”). Éste último es la clave de nuestra autosuperación. Recordemos a Píndaro: “llega a ser lo que eres”. Es este encuentro del “sí mismo” el “yo” se puede convertir en un opositor ferviente, constante, eterno. El “yo” con sus reclamos por el conocimiento, la verdad, la consciencia, pueden laborar en contra de la apertura de consciencia, de la autognosis como diría en “Ecce homo”

**«El aprender nos transforma, hace lo que hace todo alimento, el cual no se limita tampoco a “mantener” -: como sabe el fisiólogo. Pero en el fondo de nosotros, totalmente “allá abajo”, hay en verdad algo rebelde a todo aleccionamiento, una roca granítica de [fatalidad] espiritual, de decisión y respuesta predeterminadas a preguntas predeterminadas y elegidas. En todo problema radical habla un inmodificable “esto soy yo”»<sup>69</sup> (M1; 181) «Muy pronto encontramos ciertas soluciones de problemas que constituyen cabalmente para nosotros una creencia sólida; quizás las llamemos en lo sucesivo nuestras “convicciones”. Más tarde -vemos en ellas únicamente huellas que nos conducen al conocimiento de nosotros mismos, indicadores que nos señalan el problema que nosotros somos, - o más exactamente, la gran estupidez que nosotros somos, [nuestra fatalidad] espiritual, aquel algo rebelde a todo aleccionamiento que está totalmente “allá abajo”»<sup>70</sup> (M1; 181)**

La fatalidad se impone en aquellos no logran comprender cabalmente la doctrina del “eterno retorno” y su consecuencia: el “amor fati”. Sin este conocimiento se cae en el nihilismo, y ese es precisamente el camino que Europa está siguiendo, según Nietzsche. La forma de evitar continuar en esa ruta inexorable es conociendo la doctrina del amor incondicional a la vida, pero para esto, es preciso derrotar todas aquellas ideas que se

<sup>68</sup> *Je mehr ein Psycholog - ein geborener, ein unvermeidlicher Psycholog und Seelen-Errater - sich den ausgesuchteren Fällen und Menschen zukehrt, um so größer wird seine Gefahr, am Mitleiden zu ersticken: er hat Härte und Heiterkeit nötig, mehr als ein anderer Mensch. Die Verderbnis, das Zugrundegehen der höheren Menschen, der fremder gearteten Seelen ist nämlich die Regel: es ist schrecklich, eine solche Regel immer vor Augen zu haben. Die vielfache Marter des Psychologen, der dieses Zugrundegehen entdeckt hat, der diese gesamte innere »Heillosigkeit« des höheren Menschen, dieses ewige »Zu spät!« in jedem Sinne, erst einmal und dann fast immer wieder entdeckt, durch die ganze Geschichte hindurch – kann vielleicht eines Tags zur Ursache davon werden, daß er mit Erbitterung sich gegen sein eignes Los wendet und einen Versuch der Selbst-Zerstörung macht – daß er selbst »verdirbt«.* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Neuntes Hauptstück. Was ist vornehm?, S. 28. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7120 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 742) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>69</sup> *Das Lernen verwandelt uns, es tut das, was alle Ernährung tut, die auch nicht bloß »erhält« -: wie der Physiologe weiß. Aber im Grunde von uns, ganz »da unten«, gibt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares »das bin ich«* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Siebentes Hauptstück. Unsere Tugenden, S. 29-30. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7040-7041 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 697) (c) C. Hanser Verlag]

basen en lo contrario, en el odio hacia la vida

**«Existen pocos dolores tan agudos como el haber visto, el haber adivinado, el haber sentido alguna vez cómo el hombre extraordinario se apartaba de su senda y degeneraba: pero quien posee el raro ojo que permite ver el peligro global de que “el hombre” mismo degenera, quien, como nosotros, ha conocido la monstruosa casualidad que hasta ahora ha jugado su juego en lo que respecta al futuro del hombre -¡un juego en el que no intervenía ninguna mano y ni siquiera un “dedo de Dios”!-, quien adivina la fatalidad que se oculta en la idiota inocuidad y credulidad de las “ideas modernas”, y más aún en toda la moral europeo-cristiana: ése padece una ansiedad con la que ninguna otra es comparable»<sup>71</sup> (M1; 136)**

El principal “descubrimiento” de Nietzsche sobre la moral es que sus orígenes no son nada morales. Sin embargo, lo alarma el hecho de que no se tome en cuenta este descubrimiento, pues desnuda a la moral y, sobre todo, la muestra como lo que es: una enemiga de la vida (cuando se trata de la moral de esclavos)

**«Perdóneseme el descubrimiento de que toda la filosofía moral ha sido hasta ahora aburrida y ha constituido un somnífero [...] ¡importa muy mucho, por tanto, que la moral no llegue un día a hacerse interesante! ¡Pero no se tenga cuidado! Las cosas continúan estando también hoy como han estado siempre: no veo a nadie en Europa que tenga (o que dé) una idea de que la reflexión sobre la moral podría ser cultivada de un modo peligroso, capcioso, seductor, -¡de que en ello podría haber una “fatalidad”!»<sup>72</sup> (M1; 174)**

Luego de la publicación de “Más allá del bien y del mal”, Nietzsche planificó reediciones de sus obras, razón por la cual se dedicó a redactar sendos prólogos<sup>73</sup>. Todos ellos son muy interesantes tanto por la renovada visión autobiográfica que transmiten, como por el

<sup>70</sup> *Man findet beizeiten gewisse Lösungen von Problemen, die gerade uns starken Glauben machen; vielleicht nennt man sie fürderhin seine »Überzeugungen«. Später - sieht man in ihnen nur Fußtapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Probleme, das wir sind - richtiger, zur großen Dummheit, die wir sind, zu unserm geistigen Fatum, zum Unbelehrbaren ganz »da unten« [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Siebentes Hauptstück. Unsere Tugenden, S. 30. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7041 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 697) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>71</sup> *Es gibt wenig so empfindliche Schmerzen, als einmal gesehn, erraten, mitgeföhlt zu haben, wie ein außerordentlicher Mensch aus seiner Bahn geriet und entartete: wer aber das seltne Auge für die GesamtGefahr hat, daß »der Mensch« selbst entartet, wer, gleich uns, die ungeheuerliche Zufälligkeit erkannt hat, welche bisher in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen ihr Spiel spielte - ein Spiel, an dem keine Hand und nicht einmal ein »Finger Gottes« mitspielte! – wer das Verhängnis errät, das in der blödsinnigen Arglosigkeit und Vertrauensseligkeit der »modernen Ideen«, noch mehr in der ganzen christlich-europäischen Moral verborgen liegt: der leidet an einer Beängstigung, mit der sich keine andre vergleichen läßt [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Fünftes Hauptstück. Zur Naturgeschichte der Moral, S. 34-35. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 6978-6979 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 662) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>72</sup> *Man vergebe mir die Entdeckung, daß alle Moral-Philosophie bisher langweilig war und zu den Schlafmitteln gehörte [...]es liegt folglich sehr viel daran, daß die Moral nicht etwa eines Tages interessant werde! Aber man sei unbesorgt! Es steht auch heute noch so, wie es immer stand: ich sehe niemanden in Europa, der einen Begriff davon hätte (oder gäbe), daß das Nachdenken über Moral gefährlich, verfänglich, verführerisch getrieben werden könnte - daß Verhängnis darin liegen könnte! [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Siebentes Hauptstück. Unsere Tugenden, S. 20. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7031 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 691-692) (c) C. Hanser Verlag]*

juicio personal hacia sus libros, además de una serie de precisiones sobre el estado de su filosofía actual.

Redactada a mediados de 1887, la “Genealogía de la moral” fue publicada en noviembre de ese mismo año. Alcanzó a ser comentada en el “Ecce homo”, razón por la cual sabemos lo que el propio autor buscaba de ella: que el cristianismo se elevó sobre el resentimiento, es decir, sobre el odio a la vida; las verdaderas motivaciones por detrás de la consciencia, el origen de la culpa, la crueldad; el nihilismo, el preferir querer la nada a no querer, que es la base y la fuerza sobre la cual se eleva victorioso el asceta, el sacerdote: predicar el nihilismo es engañar a los hombres, negarles la oportunidad de encararse con la vida y amarla tal como es.

Siguiendo la doctrina del “eterno retorno” sabemos que el hombre libre no puede ser otro más aquel que enfrenta la vida como “amor fati”. Ahí obtiene su libertad creadora, su inocencia

**«El hombre “libre”, el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su medida del valor: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con la que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les es lícito hacer promesas), -es decir, a todo el que hace promesas como un soberano, con dificultad, raramente, con lentitud, a todo el que es avaro de conceder su confianza, que honra cuando confía, que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades, incluso “frente al destino”»<sup>74</sup> (G1; 68)**

Por supuesto, quien ama la vida se cubre de la libertad de crear su propio “destino”, pues al amar la necesidad la transforma y la domina

**«El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la consciencia de esa extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante»<sup>75</sup> (G1; 68)**

Como dijimos, los enemigos que le interesa a Nietzsche combatir son varios, pero entre

<sup>73</sup> Véase el Anexo 10: “Sobre los nuevos prólogos de 1886”

<sup>74</sup> *Der »freie« Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, hat in diesem Besitz auch sein Wertmaß: von sich aus nach den andern hinblickend, ehrt er oder verachtet er; und ebenso notwendig als er die ihm Gleichen, die Starken und Zuverlässigen (die welche versprechen dürfen) ehrt, -also jedermann, der wie ein Souverän verspricht, schwer, selten, langsam, der mit seinem Vertrauen geizt, der auszeichnet, wenn er vertraut, der sein Wort gibt als etwas, auf das Verlaß ist, weil er sich stark genug weiß, es selbst gegen Unfälle, selbst »gegen das Schicksal« aufrechtzuhalten [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, S. 5. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7220 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 801) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>75</sup> *Das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominierenden Instinkt [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, S. 6. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7221 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 801) (c) C. Hanser Verlag]*

ellos la moral y la religión ocupan puesto especial. Es por esto que desea analizar cuál es el origen de la culpa.

¿Cuál es el origen de la “mala conciencia”? La hipótesis que Nietzsche sostiene es que tal origen se originó en la modificación «más radical de todas las experimentadas» por el hombre, es decir, la experimentada al vivir en sociedad. Por esta modificación los instintos «felizmente adaptados a la selva, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura» (G1; 96) quedaron «desvalorizados y “en suspenso”». Las nuevas necesidades redujeron a los «viejos instintos» los cuales, sin embargo no dejaron de reclamar por satisfacción

**«Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado [...] fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido» (G1; 96)**

El hombre se tuvo que domesticar a sí mismo y para esto tuvo que inventar «una selva insegura y peligrosa», inventar la «mala conciencia», pero con esto no había hecho más que crear «la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resulta de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída» (G1; 97).

Dentro de los presupuestos de la hipótesis de Nietzsche sobre el origen de la «mala conciencia» se encuentra, en primer lugar, que la «modificación no fue ni gradual ni voluntaria», no fue un crecimiento orgánico sino «como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha alguna y ni siquiera resentimiento»<sup>76</sup> (G1; 98).

En segundo lugar, que esa sujeción de individuos libres fue hecha por la fuerza, «con puros actos de violencia». Esa es precisamente la función del Estado: una «horrible tiranía», una «maquina trituradora y desconsiderada» que se encargó de convertir la «materia bruta hecha de pueblo y de semianimal» en una materia «bien amasada y maleable» a la que también le otorgó una «forma». Aquí Nietzsche advierte que ha usado el término “Estado”, pero que debe entenderse como la acción de «una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda» (G1; 98). Este es para Nietzsche el nacimiento del Estado. Las teorías del “contrato” no son más que fantasías para él

**«Quien puede mandar, quien por naturaleza es “señor”, quien aparece despótico en obras y gestos -¿qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado**

---

<sup>76</sup> sondern als ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unabweisbares Verhängnis, gegen das es keinen Kampf und nicht einmal ein Ressentiment gab. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, S. 50. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7265 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 826) (c) C. Hanser Verlag]

**convincientes, demasiado “distintos” para ser ni siquiera odiados»<sup>77</sup> (G1; 98)**

Pero si la «mala conciencia» es una enfermedad, entonces deben descubrirse las «condiciones en que esta enfermedad ha llegado a su cumbre más alta y sublime» (G1; 100). Esta condición está dada por la relación que piensan tener «los hombres actuales con sus antepasados», es decir, «el convencimiento de que la estirpe subsiste gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados». Se reconoce una deuda que debe ser pagada «con sacrificios y con obras»

**«El temor al antepasado y a su poder, la consciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que crece el poder de la estirpe misma, en la exacta medida en que ésta es cada vez más victoriosa, más independiente, más venerada, más temida. ¡Y no al revés! [...] el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un dios» (G1; 100-101) «El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el maximum del sentimiento de culpa» (G1; 103) «¿De qué depende aquella condición enfermiza? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, -él es el animal enfermo: ¿de dónde procede esto? Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, el insaciado, el que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses»<sup>78</sup> (G1; 140-141)**

Desde el punto de vista animal, el hombre es una anormalidad, su ser consciente representa frente a su pasado animal una enfermedad

**«¿cómo este valiente y rico animal no iba a ser también el más expuesto al peligro, el más duradero y hondamente enfermo entre todos los animales enfermos?» (G1; 141)**

Obviamente, hay un estado superior al cual se pueda elevar el hombre: el superhombre.

A estos tipos superiores se les debería cuidar de manera especial, sobre todo del resto

**«Si, pues, la condición enfermiza es normal en el hombre [...] tanto más altamente se debería honrar a los pocos casos de potencialidad anímico-corporal, los casos afortunados del hombre, tanto más rigurosamente se debería preservar a los hombres bien constituidos del peor aire que existe, el aire de los enfermos» (G1; 141)**

<sup>77</sup> *Wer befehlen kann, wer von Natur »Herr« ist, wer gewalttätig in Werk und Gebärde auftritt - was hat der mit Verträgen zu schaffen! Mit solchen Wesen rechnet man nicht, sie kommen wie das Schicksal, ohne Grund, Vernunft, Rücksicht, Vorwand, sie sind da, wie der Blitz da ist, zu furchtbar, zu plötzlich, zu überzeugend, zu »anders«, um selbst auch nur gehaßt zu werden. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, S. 51. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7266 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 827) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>78</sup> *Woran sie hängt, jene Krankhaftigkeit? Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Tier sonst, daran ist kein Zweifel - er ist das kranke Tier: woher kommt das? Sicherlich hat er auch mehr gewagt, geneuert, getrotzt, das Schicksal herausgefordert als alle übrigen Tiere zusammengenommen: er, der große Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte, der um die letzte Herrschaft mit Tier, Natur und Göttern ringt [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale?, S. 42. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7326 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 862) (c) C. Hanser Verlag]*

Pero, como ya dijimos, la compasión es algo que, para la consecución del superhombre, debemos evitar. Debemos aceptar que no todos acertarán a comprender realmente la doctrina del “eterno retorno”. La responsabilidad es individual, por lo tanto cada quien debe asumir la responsabilidad de velar por su crecimiento, así como vela por su propia salud y alimentación. Recordemos además que la compasión es una sutil forma de venganza, de odio hacia la persona más elevada: el miserable obtiene una última victoria cuando logra que el hombre superior lo mire con ojos compasivos: ha logrado así desviarlo de su vitalidad

**«Lo que hay que temer, lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad, no sería el gran miedo, sino la gran náusea frente al hombre; y también la gran compasión por el hombre»<sup>79</sup> (G1; 142)**

La venganza contra los mejores triunfa cuando logra avergonzar a los mejores de su propia felicidad. Pero esa felicidad ha sido obtenida por medio del amor a la vida, por lo tanto, los que odian a la vida intentarán convencer a los mejores de abandonar tal amor, arrastrarlos hacia su miseria, pero en esa degradación, matarán a los mejores, a quienes podrían libramos del nihilismo y elevar al hombre hacia el superhombre

**«Hombres de resentimiento son todos ellos, esos seres fisiológicamente lisiados y carcomidos, todo un tembloroso imperio terreno de venganza subterránea, inagotable, insaciable en estallidos contra los afortunados e, igualmente, en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo alcanzarían propiamente su más sublime, su más sutil y último triunfo de la venganza? Indudablemente, cuando lograsen introducir en la conciencia de los afortunados su propia miseria, toda miseria en general: de tal manera que éstos empezasen a un día a avergonzarse de su felicidad y se dijese tal vez unos a otros: “¡es una ignominia ser feliz!, ¡hay tanta miseria!...”» (G1; 144) «Pero no podría haber malentendido mayor y más nefasto que el consistente en que los afortunados, los bien constituidos, los poderosos de cuerpo y alma, comenzasen a dudar así de su derecho a la felicidad» (G1; 144) «Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano -el hombre, no hay duda, se ha vuelto cada vez “mejor”... Justo en esto reside la fatalidad de Europa -al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él»<sup>80</sup> (G1; 50-51)**

En su más reciente cumpleaños (15.10.1887), Nietzsche sólo recibió las felicitaciones de su madre. Nietzsche le respondió (18.10.1887) afirmando que

<sup>79</sup> Was zu fürchten ist, was verhängnisvoll wirkt wie kein andres Verhängnis, das wäre nicht die große Furcht, sondern der große Ekel vor dem Menschen; insgleichen das große Mitleid mit dem Menschen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale?, S. 44. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7328 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 863) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>80</sup> Hier eben liegt das Verhängnis Europas - mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüßt. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«, S. 33. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7198 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 789) (c) C. Hanser Verlag]

**«tu carta y felicitación fueron las únicas que recibí en tal día, cosa que me ayudó a formarme un justo concepto de la “independencia” que he llegado a alcanzar en estos últimos tiempos, “independencia” que, a pesar de todas sus desventajas, constituye una importantísima condición para todo filósofo» (EP; 214)**

En respuesta a las opiniones de los críticos de su obra, que en tono despreocupado había comentado a su madre en una carta anterior (10.10.1887), Nietzsche afirmó

**«me ha causado realmente un regocijo el conocerlos, y conozco además lo bastante a los hombres como para saber que, dentro de cincuenta años, estos juicios habrán dado una vuelta completa y entonces el nombre de tu hijo lucirá resplandeciente de gloria y veneración por las mismas cosas por las que ahora se le infama y maltrata» (EP; 215)**

Y en una de las confesiones más dolorosas realizadas por Nietzsche, le confiesa a su madre, tratando, obviamente, de no sentir dolor por lo que dice y haciendo gala de un auténtico amor a la vida

**«Nunca, desde mi niñez, recuerdo haber oído una sola palabra profunda y comprensiva; ello pertenece quizás a mi destino; pero nunca recuerdo tampoco haberme quejado de ello. No guardo por los juicios citados rencor alguno a los alemanes» (EP; 215)**

En el año 1888 Nietzsche nos sorprende con una ingente producción literaria: “El crepúsculo de los ídolos”, “El caso Wagner” (publicada en setiembre), “El Anticristo”, “Ecce homo”, “Nietzsche contra Wagner”. Fue su último año de lucidez.

En noviembre de 1888 se editó “El crepúsculo de los ídolos” llevando por subtítulo “Cómo se filosofa con el martillo”. Las críticas a la modernidad son concisas, como flechas. También hay espacio para volver a criticar el optimismo socrático y su distante consecuencia, el filósofo que odia a la vida, pero que sabe racionalizar ese odio oportunamente a través de la razón (los cuatro errores). Se critica también a la metafísica, la moral, el avance del nihilismo en Europa

**«Seguir manteniendo la jovialidad en medio de un asunto sombrío y sobremanera responsable es hazaña nada pequeña: y sin embargo, ¿qué sería más necesario que la jovialidad? Ninguna cosa en la que no intervenga la petulancia sale bien. Sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza. - Una transvaloración de todos los valores, ese signo de interrogación tan negro, tan enorme, que arroja sombras sobre quien la coloca - semejante tarea, que es un destino, compele en todo instante a correr hacia el sol, a arrojar de sí una seriedad gravosa, que se ha vuelto demasiado gravosa»<sup>81</sup> (CI; 51)**

El odio hacia la vida conlleva a la “elevación” de idealidades. Ocultan la posibilidad de encontrar el camino correcto de la doctrina del “eterno retorno” y su amor a la vida (“amor

<sup>81</sup> *Inmitten einer düstern und über die Maßen verantwortlichen Sache seine Heiterkeit aufrechterhalten ist nichts Kleines von Kunststück: und doch, was wäre nötiger als Heiterkeit? Kein Ding gerät, an dem nicht der Übermut seinen Teil hat. Das Zuviel von Kraft erst ist der Beweis der Kraft. - Eine Umwertung aller Werte, dies Fragezeichen so schwarz, so ungeheuer, daß es Schatten auf den wirft, der es setzt - ein solches Schicksal von Aufgabe zwingt jeden Augenblick, in die Sonne zu laufen, einen schweren, allzuschwer gewordenen Ernst von sich zu schütteln. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Vorwort, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7459 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 941) (c) C. Hanser Verlag]*

fati”)

**«Es decisivo para [el destino] de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar justo - no por el “alma” (esa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semi-sacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, el resto es consecuencia de ello... Por esto los griegos continúan siendo el primer acontecimiento cultural de la historia - supusieron lo que era necesario y lo hicieron; el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia para la humanidad. -»<sup>82</sup> (CI; 125)**

Se demuestra el absurdo de la prédica moralista: para poder exigir otorga la libertad al hombre, pero no para hacerlo sentir responsable, sino para hacerlo sentir culpable

**«Pero incluso cuando el moralista se dirige nada más que al individuo y le dice “¡tú deberías ser de este y de aquel modo!”, no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de [fatalidad], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle “modifícate” significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas...”<sup>83</sup> (CI; 58)**

La libertad tal como la plantean los moralistas es un engaño, pues tiende la trampa de la responsabilidad, como dijimos, para estimular la culpa

**«Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. El no es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un “ideal de hombre” o un “ideal de felicidad” o un “ideal de moralidad”, - es absurdo querer echar a rodar su ser hacia una finalidad cualquiera» (CI; 69)**

Por eso, la libertad bajo esas condiciones, bajo esa abjuración de la vida, no es más que un engaño. La libertad no puede basarse en actuar temiendo un castigo o una recompensa, pero eso sucede cuando elevamos a un dios rector por encima de nosotros

**«Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como sensorium ni como “espíritu”, sólo esto es la gran liberación -sólo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir... El concepto “Dios” ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios; sólo así redimimos al mundo» (CI; 70)**

<sup>82</sup> *Es ist entscheidend über das Los von Volk und Menschheit, daß man die Kultur an der rechten Stelle beginnt - nicht an der »Seele« (wie es der verhängnisvolle Aberglaube der Priester und Halb-Priester war): die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt daraus... Die Griechen bleiben deshalb das erste Kultur-Ereignis der Geschichte - sie wußten, sie taten, was not tat; das Christentum, das den Leib verachtete, war bisher das größte Unglück der Menschheit. - [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Streifzüge eines Unzeitgemäßen, S. 60. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7596 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1023) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>83</sup> *Aber selbst wenn der Moralist sich bloß an den einzelnen wendet und zu ihm sagt: »so und so solltest du sein!« hört er nicht auf, sich lächerlich zu machen. Der einzelne ist ein Stück Fatum von vorne und von hinten, ein Gesetz mehr, eine Notwendigkeit mehr für alles, was kommt und sein wird. Zu ihm sagen »ändere dich« heißt verlangen, daß alles sich ändert, sogar rückwärts noch. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Moral als Widernatur, S. 8. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7503 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 969) (c) C. Hanser Verlag]*



No es pues bajo una libertad que depende de otros que podremos realmente llegar a ser libres. La aceptación del “eterno retorno” transforma la “fatalidad”, amar la necesidad nos hace libres, alegres, creadores y afirmadores de la vida

**«Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que ha llegado a ser libre está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que sólo lo individual es reprobable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma -ese espíritu no niega ya... Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo le he bautizado con el nombre de Dioniso.-» (CI; 127)**

Del grupo de obras de 1888, “El caso Wagner” fue la última publicada estando Nietzsche aún lúcido. El texto es un ataque al célebre compositor, que le valió, entre otras consecuencias, enemistarse con su antigua amiga Malwida

**«La necesidad de redención, que es la quintaesencia de las necesidades cristianas [...] esa necesidad es la más sincera expresión de la decadencia, su más leal y dolorida afirmación por medio de símbolos y prácticas sublimes [...] Al revés, la moral noble, la moral de los señores, tiene su raíz en la triunfante afirmación de sí mismo, que es una afirmación de la vida por sí misma, una glorificación de la vida [...] Todo arte bello, todo el gran arte emana de esa moral; la esencia de ambos es la gratitud» (WA; 57)**

La pregunta latente es ¿señor de qué o de quién? Señor de sí mismo, del ser autónomo y responsable que habita en nosotros mismos. ¿Cuál es el defecto del esclavo? El entregar su libertad (y su responsabilidad) a manos de otro, entiéndase Dios o cualquier ente superior.

Este es el reclamo de Nietzsche, en esto consiste su moral de señores: podría existir o no existir Dios pero, de existir ¿por qué tendríamos que reverenciarlo? Debemos evitar la reverencia, la sumisión. Si existiera ¿acaso no sería nuestro igual si somos señores de nosotros mismos, si dominamos nuestro propio “destino”?

**«Desde el punto de vista biológico, el hombre moderno representa una contradicción de valores: está sentado sobre dos sillas, dice sí y no a la vez. ¿Qué tiene de extraño que en nuestros días la falsedad se haya hecho carne y hasta genio? ¿Qué tiene de extraño que Wagner haya “vivido entre nosotros”? [...] Todos nosotros, sin saberlo, sin quererlo, tenemos en el cuerpo valores, palabras, fórmulas morales de origen opuesto; fisiológicamente hablando, somos “falsos”. ¿Por dónde tenía que empezar un diagnóstico del alma moderna? Por una resuelta incisión en esta contradicción instintiva, por aislamiento de sus valores opuestos, por una vivisección del caso más instructivo. El caso de Wagner es para los filósofos un hallazgo» (WA; 58-59)**

El antiguo plan de escribir una obra titulada “La voluntad de poder” quedó transformado en “El Anticristo”. Este texto se mantuvo inédito hasta 1894. Aparte de las críticas realizadas ¿se puede hacer algo más para librar a los hombres de las garras de los negadores de la vida? No basta quedarse en la destrucción de los valores que impiden la llegada del superhombre, es preciso dejar pautas para el hombre del futuro. Este es un libro que «pertenece a los menos», a los que comprendan el “Zaratustra”, es un libro para «el pasado mañana». Nietzsche sabe perfectamente a quienes va dirigido el libro

**«Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serían, sin duda, los que comprenden mi Zaratustra [...] tan sólo el pasado**

**mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma [...] Las condiciones en las que se me comprende [...] yo las comprendo muy exactamente. Hay que ser honestos hasta la dureza en cosas del espíritu incluso para soportar simplemente mi seriedad, mi pasión. Hay que estar entrenado en vivir sobre las montañas» (AC; 25) «Hay que haberse vuelto indiferente, hay que no preguntar jamás si la verdad es útil, si se convierte en una suerte de fatalidad para alguien...»<sup>84</sup> (AC; 25) «Nosotros fuimos suficientemente valientes, no tuvimos indulgencia ni con nosotros ni con los demás; pero durante largo tiempo no supimos a dónde ir con nuestra valentía. Nos volvimos sombríos, se nos llamó fatalistas. Nuestra [fatalidad] -era la plenitud, la tensión, la retención de las fuerzas»<sup>85</sup> (AC; 27-28)**

Aquí la celebre definición de “felicidad”: un “sí” a la vida, un “no” al nihilismo, un instante presente, un “eterno retorno”

**«Había en nuestro aire una tempestad, la naturaleza que nosotros somos se entenebrecía -pues no teníamos ningún camino. Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta...» (AC; 28)**

Como dijimos “Ecce homo” fue el último libro escrito por Nietzsche, puesto que “Nietzsche contra Wagner” se trató de una composición en base a textos ya publicados. Este texto no se publicó hasta 1895. Este libro contra Wagner nos trajo, pues, la última confirmación de Nietzsche a favor de la vida

**«Más de una vez me he preguntado si no debía mucho más a los años más difíciles de mi vida que a todos los restantes. Lo más íntimo de mi ser me dice que todo lo necesario, mirado desde lo alto e interpretado en el sentido de una gran economía, es también lo útil por excelencia y que no basta soportarlo, también hay que amarlo... Amor fati, éste es el fondo de mi naturaleza»<sup>86</sup> (WA; 90)**

## Conclusiones parciales

<sup>84</sup> *Man muß gleichgültig geworden sein, man muß nie fragen, ob die Wahrheit nützt, ob sie einem Verhängnis wird.* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Vorwort, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7818 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1163) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>85</sup> *Wir waren tapfer genug, wir schonten weder uns noch andere: aber wir wußten lange nicht, wohin mit unsrer Tapferkeit. Wir wurden düster, man hieß uns Fatalisten. Unser Fatum – das war die Fülle, die Spannung, die Stauung der Kräfte.* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1-10, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7820 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1165) (c) C. Hanser Verlag]

<sup>86</sup> *Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgendwelchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Notwendige, aus der Höhe gesehn und im Sinne einer großen Ökonomie, auch das Nützliche an sich - man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben... Amor fati: das ist meine innerste Natur.* [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Epilog, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7646 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1059) (c) C. Hanser Verlag]

Se mantienen las premisas del período anterior, sólo que se hace más apremiante señalar en el presente, a todos aquellos enemigos reales y potenciales de la nueva doctrina. Según las conclusiones del “amor fati”, resulta fácil saber quiénes son los enemigos: todos aquellos que se opongan a la vida, que odien la vida: los sacerdotes, la moral, el nihilismo, los filósofos, la propia consciencia.

Este es un período de crítica radical. No basta con señalar la doctrina, también hay que advertir sobre sus enemigos, antes de que Europa caiga definitivamente en el nihilismo, en la moral de esclavos y en la decadencia.



## CAPÍTULO VII - El destino y el superhombre

### **Cómo se llega a ser lo que se es, habla el Anticristo.**

Hemos comenzado nuestra labor partiendo de último capítulo del último libro escrito por Nietzsche, "Ecce homo", puesto que ahí encontramos la punta de la madeja que hemos pretendido desenvolver a lo largo de este trabajo. Esa madeja se iniciaba en dos frases contundentes, con las cuales se daba inicio al capítulo mencionado: «¿Por qué soy un destino? Yo conozco mi destino» (en alemán, "Warum ich bin ein Schicksal. Ich kenne mein Los"). Lo que encontramos en ese capítulo nos lleva a indagar que entendió Nietzsche por "destino" y cómo se producía esa transformación por la cual un "hombre" se convertía en un "destino".

Sin embargo, "Ecce homo" despliega en sus otros capítulos importantes reflexiones de índole autobiográfica en torno a una gran variedad de temas.

La superación de la compasión, no fue sólo algo vivido por "Zaratustra", se trata de una experiencia personal de Nietzsche. Como decía su filosofía: superar la compasión es pieza clave para entender el "eterno retorno"

***«Si, a pesar de todo, se han cometido conmigo algunas infamias pequeñas y***

**grandes, el motivo de cometerlas no fue la “voluntad”, y mucho menos la voluntad malvada: yo tendría que quejarme más bien [...] de la buena voluntad, la cual ha producido en mi vida trastornos nada pequeños. Mis experiencias me dan derecho a desconfiar en general de los llamados impulsos “desinteresados”, de todo “amor al prójimo”, siempre dispuesto a aconsejar e intervenir. Lo considero en sí como debilidad [...] - a la compasión se la califica de virtud únicamente entre los decadentes. A los compasivos les reprocho el que con facilidad pierden el pudor, el respeto, el sentimiento de delicadeza ante las distancias, el que la compasión apesta en seguida a plebe y se asemeja a los malos modales, hasta el punto de confundirse con ellos, - el que, en ocasiones, manos compasivas pueden ejercer una influencia verdaderamente destructora de un gran destino» (EH; 27-28)**

Obviamente, quien se considera agraviado por la compasión de los otros es Nietzsche. Pero en este escrito, él se siente victorioso y sabe que, a pesar de la adversidad, pudo triunfar contra todas las limitaciones que le tocó vivir.

En este texto también describió, bellamente, lo que era el “amor fati” para él **«Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es amor fati: el no querer nada que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo -todo idealismo es mendicidad frente a lo necesario- sino amarlo... »<sup>87</sup> (EH; 54)**

Por otro lado, comentando que luego de diez años de la publicación de su “Zaratustra” «nadie en Alemania ha considerado un deber de conciencia el defender mi nombre contra el silencio absurdo», Nietzsche manifiesta que

**«no he sufrido nunca por nada de esto; lo necesario no me hiere; amor fati constituye mi naturaleza más íntima. Pero esto no excluye que me guste la ironía, incluso la ironía de la historia universal [...] yo llevo sobre mis espaldas el destino de la humanidad» (EH; 122)**

Sin embargo, llevar el “destino” de la humanidad, el peso del “eterno retorno” no es castigo ni fatiga, más bien, es un llamado a la alegría, al baile, al júbilo, como “Zaratustra” lo demostró

**«El problema psicológico del tipo de Zaratustra consiste en cómo aquel que niega con palabras, que niega con hechos, en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, puede ser, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu de negación; en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno -Zaratustra es un danzarín-: en cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el “pensamiento más abismal”, no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste - antes bien, una razón más para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, “el inmenso e ilimitado decir sí y amen”...»<sup>88</sup> (EH; 102-103) «Y con toda seriedad, nadie conocía antes de mí el camino recto, el camino hacia arriba: sólo a partir de**

---

<sup>87</sup> *Meine Formel für die Größe am Menschen ist amor fati: daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen - aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen -, sondern es lieben. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich so klug bin, S. 29. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7709 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1098) (c) C. Hanser Verlag]*

***mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura - yo soy su alegre mensajero... Cabalmente por ello soy también un destino. - -»<sup>89</sup> (EH; 112)***

¿Es posible saber en qué consiste el “destino” para el superhombre? Asimilar el “eterno retorno” y vivir dentro del “amor fati”. Esto implica darse a sí mismo ley para la acción, salir del ámbito de la moral tradicional, que puede ser útil para refrenar al hombre ordinario, pero que se convierte en un impedimento para el superhombre.

El superhombre no es el “genio” de Schopenhauer que se supera a sí mismo pero en base a un alejamiento del mundo, negando la vida. Tampoco es un tipo biológico en evolución, a la manera darwiniana. No se trata de esperar que el hombre continúe evolucionando naturalmente. Darwin parte de un error: intenta aplicar al hombre la lógica del reino animal, pero es justamente el hombre en quien se rompe esa lógica. El tipo superior no surgirá por evolución natural. Tampoco es una visión del tipo “idealista”, de aquellas personas predestinadas para cumplir una misión (héroe, genio, santo).

El superhombre no tiene rasgos idealistas ni religiosos. No es un asceta. Por el contrario es un héroe de la vida, una fuerza indómita y vigorosa. Es una voluntad fuerte. Pero no sólo es biológicamente superior, también es una fuerza creadora. En él se realiza el hombre plenamente, en la plenitud de sus posibilidades. Es, además, un creador de valores. Al haber matado a dios, se ha convertido él mismo en dios, de ahí la denominación de “superhombre”. Sin embargo, esta capacidad de crear no puede decaer. El superhombre debe conservar la fuerza creadora del dios asesinado: si el dios fuera de él está muerto, el dios que está dentro de él permanece vivo. Por esto “dios” no es más que un nombre para designar el poder creador del hombre que se ha hecho superhombre.

Por otro lado ¿cuál puede ser el “destino” del superhombre? El discurso sobre el superhombre puede acabar en un “cultivo de la especie”, con la consiguiente destrucción de millones de malogrados, como el mismo Nietzsche dejó entrever. También puede implicar adoptar políticas para impedir a los “demasiados” la procreación o incluso eliminarlos: destrucción de hombres en gran escala y complacerse en la aniquilación (¡frenesí dionisiaco!)

***«Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos [...] El derecho de los sanos a existir, la prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la***

<sup>88</sup> *Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein tut, zu allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängnis von Aufgabe tragende Geist trotzdem der leichteste und jenseitigste sein kann - Zarathustra ist ein Tänzer -: wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den »abgründlichsten Gedanken« gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet - vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, »das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen«... [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Also sprach Zarathustra, S. 15-16. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7774-7775 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1136) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>89</sup> *Und allen Ernstes, niemand wußte vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Kultur - ich bin deren froher Botschafter... Eben damit bin ich auch ein Schicksal. - [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Götzen-Dämmerung, S. 2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 7788 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1144) (c) C. Hanser Verlag]*

***campana rota, de sonido cascado, es, en efecto, un derecho y una prioridad mil veces mayor: sólo ellos son las arras del futuro, sólo ellos están comprometidos para el porvenir del hombre. Lo que ellos pueden hacer, lo que ellos deben hacer jamás deberían poder ni deber hacerlo los enfermos» (G1; 145)***

¿Justificó Nietzsche la aniquilación? Es posible, pues ya desde “El nacimiento de la tragedia” se colocaba a la humanidad al servicio de los genios. También es posible desde sus propias vivencias. Es obvio que Nietzsche se creía realmente superior, y que los demás no se podían igualar con él. Como hombre superior se separó, marcó una distancia respecto de los otros, tanto interna (saberse superior) como también externa (sentir que debe alejarse de los mediocres, que lo ofenden con su indiferencia, y que por eso hay que eliminarlos).

## Conclusiones parciales

El “amor fati” es la «grandeza» del hombre, aquello que le permitirá elevarse a niveles de superhombre. Pero este camino del superhombre es individual y exige no sólo amor, sino también valor para permanecer fiel a la tierra y fiel a su capacidad de creador.

Sin embargo, la mediocridad del común de los hombres que creen y defienden credos religiosos y morales, intentarán continuamente inducir en el superhombre el cambiar o el abandono de esa capacidad creativa, sembrando en él falsos sentimientos de humanidad (compasión). El superhombre tiene grandes enemigos para su realización.



## Conclusiones generales

Para referirnos al destino en general, sea en el idioma español como en el alemán, tenemos dos conceptos: “destino” (en alemán, “Schicksal”, “Los” y en menor medida “Geschick” y “Bestimmung”) y “fatalidad” (en alemán, “Fatum”, “Verhängnis”).

1.- En el primer período de la obra de Nietzsche, sus juveniles pensamientos están marcados por la influencia de Emerson. En esta época encontramos un equilibrio entre la “fatalidad” y el “destino”. La “fatalidad” (la necesidad) se transforma en “destino” individualmente merced al temperamento de cada uno. La necesidad y la libertad de la voluntad: no somos ni dioses ni autómatas. De aquí se deduce que nosotros construimos nuestro “destino”. En este período se establece la conexión entre libre albedrío, “fatalidad” y “destino”.

2.- El segundo período, está marcado por la influencia de Schopenhauer. El pensamiento de Nietzsche se encuadra dentro de las definiciones schopenhauerianas: existe un mundo de la representación -sujeto a la necesidad y al principio de razón- y otro de la Voluntad. La Voluntad en sí es la única realmente libre. Los hombres creen la ilusión de ser libres, aunque en verdad no lo son. Ahora bien, la humanidad está constituida de dos tipos de hombre: los vulgares y los geniales (artistas, filósofos, santos). Todos comparten una esencia común (la Voluntad), pero los últimos -el especial los santos- se destacan por lograr la ruptura del principio de individuación y la negación de la voluntad de vivir. Con ello logran salir del mundo de las necesidades y alcanzar al mundo de la Voluntad. Haciendo esto llegan a ser realmente libres. Por lo tanto, todos los demás hombres se encuentran sujetos a la necesidad, es decir, a la “fatalidad”. Sólo el santo

escapa a la fatalidad y alcanza su “destino” en libertad.

3.- En el tercer período, denominado “positivista”, Nietzsche niega toda la metafísica anterior, es decir, al mundo como Voluntad. También niega la posibilidad que algún hombre pueda escapar del reino de la necesidad. No hay libertad, ni para los santos. Por lo tanto, todos estamos sometidos a la “fatalidad”, a la necesidad de un mundo que no tiene ni principio, ni fin, ni sentido. La negación de la metafísica permite descubrir que la moral está construida sobre un error: la responsabilidad. Si el hombre no es libre, tampoco es responsable. Por otro lado, se descubre un peligro adicional: la moral como una construcción contra la vida.

4.- En el cuarto período, se produce un gran cambio: la aparición de la idea del “eterno retorno” permite romper la antinomia de la libertad en la que Nietzsche se hallaba encerrado. Esta salida está representada por el nuevo concepto “amor fati” (“amor a la fatalidad”). Si el “eterno retorno” plantea que es probable que todo el devenir actual se repita, el instante de la decisión da cabida a la libertad (negada en el período anterior). Pero para esto, es preciso que se establezca una relación de “amor” con la “fatalidad”: visto desde nuestro presente no hay más que “fatalidad” (y por lo tanto no hay libertad), pero visto desde la perspectiva de un retorno constante, cada decisión tienen un peso enorme. Las decisiones se pueden tomar por tomar, pero, por el contrario, si se establece con la fatalidad, con la necesidad, una relación amorosa, de querer la decisión en el instante en que se toma como si siempre se fuera a tomar la misma decisión, entonces se abre un ámbito para la libertad. Si en el instante de la decisión decidimos como si pudiéramos sostener esa misma decisión a través de los diversos, nuevos y probables retornos del devenir, entonces habremos amado lo necesario y habremos cambiado (por el amor) a la “fatalidad”, nos habremos cambiado a nosotros mismos y con esto ya no padeceremos la “fatalidad”, por lo tanto, seremos libres nuevamente.

5.- El último período, el de la crítica a la modernidad, es un período de crítica despiadada: cultura, arte, religión, nada queda en pie. Nietzsche busca y encuentra todos aquellos enemigos que él considera se oponen a que el hombre pueda acceder cuanto antes al conocimiento que lo conduzca de regreso a la tierra, a la vida. Los “despreciadores del cuerpo” y de la vida, los que siembran dudas, culpas, moralidades en los hombres no lo hacen por hacer el bien: son enemigos de la vida que así van envenenando (con resentimiento, compasión, venganza, debilidad) a los hombres sanos, felices, hasta hacerlos sentirse culpables de su felicidad y así abandonar su amor a la vida, su ligazón con la eternidad del instante.

6.- Luego de estudiar el uso e interpretación de los conceptos de “destino” y “fatalidad” en Nietzsche, así como las experiencias vitales asociadas al desarrollo de tales conceptos, llegamos a la conclusión de que ambos conceptos son válidos para el filósofo, pero cada cual actúa en niveles distintos.

Se trata de dos círculos, que no comparten el mismo centro (el centro no somos nosotros, ni nuestro mundo, ni nuestra historia). Sólo sabemos que uno de los círculos es inmensamente grande y está referido a lo universal (o macrocosmos). Este el círculo de la “fatalidad”, entendida como curso del universo, en el cual lo humano no tiene ninguna participación. Nietzsche propone que éste es el círculo del “eterno retorno” de lo mismo.

El otro círculo es pequeño y está referido a lo humano (o microcosmos). Es el círculo del “destino” entendido como el curso de la vida individual. Es el círculo de las decisiones individuales, personales. En términos de Nietzsche, este es el círculo del “amor fati”. No es apto para todos, pues hay que superar una visión nihilista del “eterno retorno”. Amar a la vida tal como es, nos permite ser libres y creadores, es decir, ser dueños de nuestro propio “destino”.

7.- ¿Por cuál debemos guiarnos, cuál es realmente importante para nuestra vida? Con el círculo de la “fatalidad” no podemos siquiera interactuar, escapa a nuestro ámbito humano pero, con círculo del “destino”, entendido como el círculo de la libertad, la responsabilidad y el amor incondicional a la vida (“amor fati”), con este círculo sí podemos interactuar. Es más, es el único círculo que realmente importa al humano.

Sin embargo, existe un elemento no especificado en Nietzsche: ¿esta vida, tal como la vivimos ahora, es la primera vez que la estamos viviendo? Según el “eterno retorno” lo que vivimos ahora lo viviremos eternamente (lo cual en vez de hacernos aborrecer la vida repetitiva nos debe empujar a amar más a la vida). Si tomamos una decisión en esta vida, es por que en algún momento hemos tomado la decisión o decisiones que “ahora” se estarían repitiendo. Pero esto nos llevaría al tema del inicio del tiempo, con la peligrosa consecuencia de caer en cuestiones teológicas sobre la creación que Nietzsche descarta tajantemente. Sin embargo, no por descartar la “creación” debemos evitar pensar en un “tiempo cero”: el primer recorrido de la existencia del mundo. En ese tiempo, el de las decisiones primigenias, éramos libres y no podría ser de otra manera pues -aparte de los condicionamientos naturales causales- ningún pasado nos condicionaba. Ese es el riesgo de que esta no sea la primera vez que estemos viviendo, es decir, que estamos ahora en el segundo ú otro posterior “retorno de lo mismo”. Si fuera así, entonces ya no seríamos libres, ya no podríamos ser libres. La “fatalidad” del “eterno retorno” nos habría “permitido” ser libres durante el “recorrido inicial” de la vida, pero si nos encontramos ahora en un nuevo ciclo, en el cual todo se repite idéntico a la primera vez, pues ya no seríamos libres. Por supuesto que esto se agrava si consideramos que no estamos capacitados para “recordar” el momento de la primera decisión, aunque la “fatalidad” se encargaría de esa repetición forzosa. Por lo tanto, no seríamos libres, aunque tuviéramos esa ilusión: sólo habríamos sido “libres” al “inicio”, en la “primera revolución” del eterno retorno.

8.- Pero ¿cómo sabemos en cuál de las “revoluciones” nos encontramos?, ¿estamos en la primera, segunda, ú en otra posterior? La respuesta es: no podemos saberlo, no tenemos cómo saberlo. Si estamos en la primera revolución seríamos completamente libres, al menos eso podríamos esperar. Pero si ya estamos en la segunda revolución, la fatalidad nos “obligaría” a repetir lo que hicimos y decidimos en la primera revolución, por lo tanto, no seríamos libres, aunque podríamos pensarlo que sí lo somos.

¿Cómo podríamos “probar” que somos libres fuera de la primera revolución, si por efectos de la “fatalidad” repetimos todo? Este repetir todo de manera idéntica ¿no significa acaso que no recordamos absolutamente nada de lo que hicimos en la anterior revolución? Y si no recordamos lo que ha pasado, lo que hemos vivido ¿cómo sabemos si estamos en la primera revolución (y por tanto somos “libres” realmente) o si estamos en alguna revolución posterior?

¿Es que realmente importa lo que hicimos?, ¿o sólo importa el presente, este presente, este instante?

9.- La doctrina del “eterno retorno” tiene como premisa el “olvido”, la ausencia de memoria de todo lo hecho. Si esta “amnesia” es ocasionada por el carácter cíclico de la “fatalidad”, entonces no sabemos en cual de las revoluciones estamos y por lo tanto, si estamos siendo “originales” en nuestras decisiones, o si estamos repitiendo decisiones pasadas. Esto trae por consecuencia que, sea la revolución en la que nos encontremos, siempre tendríamos la “ilusión” de que es la primera (¡no tenemos manera de saber es cuál número de revolución nos encontramos!), y por lo tanto abrigaríamos “eternamente” la ilusión de que somos libres. Siempre, en cada ciclo iniciado por la fatalidad del “eterno retorno”, se abriría la posibilidad de creernos (y crearnos) libres. Y reafirmo el “creernos libres” pues nunca podríamos comprobar que estamos siendo realmente libres, no tendríamos cómo comprobarlo. Ante esta pasmosa realidad, creemos que Nietzsche no tuvo respuesta, salvo su postura del “amor fati”, que significaría algo así como “no importa que seas o no seas libre, no importa que ni siquiera puedas comprobar si eres libre ahora, no importa que ni siquiera puedas comprobar que estás aquí, en este mundo, por primera o por centésima vez: nada, ni siquiera este horrible pánico, ni siquiera esta duda inmensa, te debe obligar a desistir de la vida, de tu vida, de amar y de dominar tu propia vida, nada te debe obligar a dejar de ser fuerte, la debilidad no es una opción, no debes entregarte ante nada ni ante nadie”. Este, creemos, es el mensaje de Nietzsche, su respuesta ante el problema de la “fatalidad” y el “destino”.

---

# Bibliografía

## a) Obras de Friedrich Nietzsche

- Nietzsche, Friedrich, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud*, Madrid, Valdemar, 1996. (sigla: MV)
- , *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza, 2001. (sigla: NT)
- , *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 2000. (sigla: PE)
- , *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2001. (sigla: FG)
- , *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (y Fragmentos póstumos)*, Madrid, Alianza, 1988. (sigla: I1)
- , *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, 2000. (sigla: LF)
- , *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. (sigla: I2)
- , *Schopenhauer como educador. Tercera Consideración Intempestiva (1874)*,

- Madrid, Valdemar, 2001. (sigla: I3)
- , *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar de Ediciones, 2 vols., 1966. (sigla: primer volumen: O1; segundo volumen: O2)
- , *Humano, demasiado humano*, Madrid, M.E. Editores, 1993. (sigla: DH)
- , *El viajero y su sombra. Segunda parte de “Humano, demasiado humano”*, Madrid, EDAF, 1999. (sigla: VS) [Esta edición contiene: “Miscelánea de opiniones y sentencias” y “El viajero y su sombra”]
- , *Aurora*, Barcelona, Alba, 1997. (sigla: AU)
- , *La gaya ciencia*, Madrid, Alba libros, 1999. (sigla: GC)
- , *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1996. (sigla: ZA)
- , *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1997. (sigla: M1)
- , *Más allá del bien y del mal. Preludio de una Filosofía del futuro*, Madrid, M.E. Editores, 1993. (sigla: M2)
- , *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1996. (sigla: G1)
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, M.E. Editores, 1994. (sigla: G2)
- , *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, Buenos Aires, Tres haches, 1996. (sigla: WA)
- , *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1997. (sigla: CI)
- , *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1997. (sigla: EH)
- , *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1995. (sigla: AC)
- , *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. (sigla: EP)
- , *Sabiduría para pasado mañana. Selección de “Fragmentos póstumos” (1869-1889)*, Madrid, Tecnos, 2002. (sigla: F1)
- , *Documentos de un encuentro. Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé y Paul Rée*, Barcelona, Alertes de Ediciones, 1982. (sigla: PR)
- , *Fragmentos póstumos [y] A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra*, Bogotá, Norma, 1995. (sigla: F2)
- , *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000. (sigla: VP)
- Clave de citas:** (sigla; página).

## b) Obras de Nietzsche en versión electrónica (CD-ROM)

Nietzsche, Friedrich, *Werke*. Herausgeben von Karl Schlechta mit der biographie con Curt Paul Janz, Digitale Bibliothek, Band 31.

**Clave de citas:** las referencias al texto en alemán aparecerán como notas al pie de página, entre corchetes.

## c) Bibliografía complementaria

- Berkowitz, P., *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Blackham, H. J., *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ediciones de Occidente, 1965.
- Cano, G., *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- , *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Derrida, J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- , *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.
- Heidegger, M., «La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”» en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Madrid, Alianza, 1987.
- , *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Madrid, Alianza, 1994.
- Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana de Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- Löwith, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar de Ediciones, 1968.
- , *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995.
- Quesada, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Biblioteca

Nueva, 1942.

Sobrevilla, D., *Repensando la tradición occidental. Filosofía historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima, Amaru Editores, 1986.

**Clave de citas:** (Apellido, fecha de edición; página).



# Anexos

## Capítulo II

### Anexo 1: “Los primeros escritos autobiográficos de Nietzsche”

En la autobiografía redactada en agosto-septiembre de 1858, es decir, poco antes de que Nietzsche cumpliera catorce años, recogió sucesos acaecidos alrededor de la muerte de su padre, sucedida cuando apenas contaba con cuatro años de edad

**«Hasta entonces siempre nos había sonreído la fortuna y la felicidad, nuestra vida transcurría sosegadamente como un luminoso día de verano; pero de pronto se formaron negras nubes, los rayos hendieron el espacio y el cielo descargó sus golpes demoledores» (MV; 42).**

A la muerte de su padre le siguió, a los pocos meses, la muerte de su hermano menor. La sensación de estar desprotegido fue muy grande, la cual se refleja en la imagen del árbol privado de su copa

**«Cuando se priva a un árbol de su copa, se marchita, se vuelve estéril y los pajarillos abandonan sus ramas. A nuestra familia se le había privado de su cabeza principal; toda alegría abandonó nuestros corazones, dominándonos una profundísima tristeza» (MV; 44-45).**

A los pocos meses de la muerte de su padre, la familia debió abandonar Röcken. El abandono de su campesina ciudad natal para ir a vivir en la ciudad de Naumburg fue también un acontecimiento muy doloroso para Nietzsche. En esa ciudad comenzaría sus estudios escolares y entablaría amistad con los niños Gustav Krug y Wilhelm Pinder.

Krug y Pinder, procedentes de familias cultas, poseían virtudes que atrajeron a Nietzsche, huérfano de padre y, a la sazón, inmerso en un contexto familiar meramente femenino. Krug cultivaba la música, los juegos de guerra y poseía «una notable tenacidad» (MV; 56) llegando, sin embargo, a ser testarudo en ocasiones. Pinder, por el contrario, era un niño enfermizo pero «por muy numerosas que fueran las enfermedades de su cuerpo, tanto más robustamente se desarrollaba su espíritu» (MV; 58), elogio que el propio Nietzsche bien podría haber guardado para su propio futuro.

Pinder era más prudente que Krug pero, a pesar de no manifestar sus intereses con pasión, «tal vez en su fuero interno era más firme que Gustav» (MV; 58). Según lo recuerda Nietzsche, era un niño cariñoso y apacible que se ganaba el afecto de todos. El interés de ambos por la poesía lo hizo inseparables: «intercambiábamos nuestros poemas y no descansábamos hasta abrir por entero nuestros corazones» (MV; 59).

En esta autobiografía Nietzsche atribuye a Dios, con mucha devoción, tanto la amistad como la música. En referencia a sus amigos dice que

**«Dios hace más hermosa nuestra vida al concedernos compañeros que aspiren a los mismos objetivos que nosotros. En lo que a mí respecta debo dar gracias al Señor del Cielo en este sentido, pues sin mis amigos nunca hubiese llegado a sentirme bien en Naumburg» (MV; 59).**

Con respecto a la música, a la que se dedicó desde los nueve años, afirma que ella **«nos habla a menudo más profundamente que las palabras de la poesía, en cuanto que se aferra a las grietas más recónditas del corazón. Todo lo que el Señor nos regala ha de servirnos de bendición si lo utilizamos correcta y sabiamente [...] Si sólo se usa la música para el regocijo, o como un medio para exhibirse entre los hombres, será pecaminosa e insana [...] casi toda la música moderna acusa su huella [...] sobre todo, la llamada “música del futuro”» (MV; 78).**

Esta crítica a la «música del futuro» es una crítica a Wagner. Diez años después, Nietzsche conoció y llegó a ser amigo y defensor del propio Wagner, y esto por unos ocho años, al cabo de los cuales se separó del célebre compositor musical, precisamente acusándolo de hacer de su música «un medio para exhibirse entre los hombres».

En la retrospectiva final de esta autobiografía Nietzsche concluye que lo que le ha tocado vivir no es más que la voluntad de Dios pues

**«He vivido muchas cosas, alegres y tristes, agradables y desagradables, pero sé que en todas ellas Dios me ha guiado con la misma seguridad que un padre a su tierno hijito. Aunque me haya impuesto mucho sufrimiento, reconozco con veneración su poder y majestad sobre todas las cosas. He tomado la firme determinación de dedicarme para siempre a su servicio [...] Con infantil confianza me entrego a su misericordia: que Él nos ampare y nos libre de las desgracias, pero ¡hágase su Santa Voluntad! Todo lo que Él me asigne quiero aceptarlo con alegría: buena o mala suerte, pobreza y riqueza, y también mirar valientemente a**

***los ojos de la muerte, la cual un día ha de igualarnos a todos en el contento y la placidez eternas. ¡Señor, deja que tu semblante nos ilumine por toda la eternidad! ¡¡Amén!!» (MV; 84-85).***

Por ser el mayor de la familia y tener sobre sus hombros una tradición familiar ligada a las labores pastorales, el joven Nietzsche estaba encaminado a ser un pastor, igual que su padre. Es por esto que, cuando dejó la escuela de Pforta en 1864, casi a los veinte años de edad, se matriculó en la Universidad de Bonn en Teología y en Filología. Sin embargo, con el correr de los años, esta manera de entregarse como un «tierno hijito» a la guía de Dios, fue severamente criticada por mismo Nietzsche.

La segunda autobiografía pertenece a octubre de 1858. El tema de la muerte de su padre vuelve a aparecer, llenando de melancolía su vida: «de repente, el cielo se oscureció: mi padre enfermó gravemente y sin remedio» (MV; 86). Se vuelve a reiterar la imagen del árbol mortalmente mutilado

***«Si se priva a un árbol de su copa se vuelve solitario y triste. Sus brazos penden lánguidos hacia la tierra, los pajarillos abandonan las ramas secas y desaparece de él cualquier signo de vida. ¿No sucedió lo mismo con nuestra familia? Había desaparecido toda alegría; en su lugar sólo quedaba el dolor y la tristeza. Unos seis meses más tarde abandonamos el pacífico pueblecito; me hallaba entonces sin padre y sin hogar» (MV; 87).***

Sobre la nueva ciudad y sus nuevos amigos no se extiende mucho en esta ocasión, pero concluye en el mismo tono que «aunque aquí acontecieron sucesos muy tristes a nuestra familia, podía reconocerse en todo momento la mano providencial de Dios» (MV; 87).

Los siguientes tres esbozos autobiográficos pertenecen a mayo de 1861. A la sazón Nietzsche contaba con dieciséis años y medio. Esta vez las reflexiones son más serenas y enfocadas a examinar el impacto de los sucesos vividos en su formación moral y espiritual. La conclusión del primer esbozo es de radical importancia: nada sucede por azar, un ser superior gobierna todo, aunque nuestro espíritu no logre penetrar en tales designios. En estos esbozos se comprueba el uso, por primera vez, del término “destino” (en alemán: “Schicksal”, “Geschick”).

En el primer esbozo autobiográfico de mayo de 1861, Nietzsche afirma que hay dos elementos que influyen en la evolución moral y en el desarrollo del espíritu: el recuerdo de la vida pasada, y «la asociación de los acontecimientos más importantes de [la vida pasada] a determinadas reflexiones» (MV; 179). La reflexión sobre los acontecimientos vitales es necesaria pues afectan tanto a nuestras internas «semillas de las disposiciones espirituales y morales» como al «carácter particular» que «recibe cada hombre cuando nace». Ahora bien, estos acontecimientos son diversos en cuanto cantidad y cualidad, de tal manera que difícilmente podríamos asegurar cuál o cuáles de ellos afecta más profundamente en la configuración «moral y espiritual» del «perfil humano». Además de esta dificultad, se debe considerar que tanto

***«los acontecimientos vitales favorables y los desfavorables pueden servir tanto de beneficio como de perjuicio, según se despierten con ellos los anhelos de las distintas semillas hacia lo bueno o hacia lo malo» (MV; 179-180)***

Llegado a este punto, aparentemente estamos ante una aporía, pues la reflexión sobre la importancia de los acontecimientos para la «evolución moral» y el «desarrollo del

espíritu» se haría casi imposible, tanto por la cantidad y por la cualidad de los acontecimientos que nos influyen, como cuáles de estos acontecimientos vividos son realmente “relevantes” para la evolución y el desarrollo investigado. A esto habría que agregar que, siguiendo el razonamiento de Nietzsche, los acontecimientos pueden actuar en beneficio o perjuicio de aquello que se define como punto de partida (disposiciones morales y espirituales, y el particular carácter), distorsionando el resultado final, es decir, la tendencia o meta de la «semilla» inicial. Esto lo podríamos esquematizar en un cuadro de posibilidades de logros, en donde se combinarían tres elementos: nuestras disposiciones naturales al nacer (la «semilla»), los acontecimientos que rodean e influyen nuestra formación y desarrollo (las “condiciones”) y los “efectos” o resultados alcanzados. Para decirlo en términos aristotélicos: la causa material, la causa formal y la eficiente (entendiendo por ello a todos los acontecimientos -en especial la educación que recibimos-, y que pretenden “formarnos” bajo una idea preconcebida y mediante unos formadores que nos anteceden necesariamente), y la causa final.

Por “semilla buena”, entenderíamos una disposición de partida que lleva implícita una tendencia o disposición hacia lo positivo, hacia lo bueno; por “semilla mala”, una disposición de partida que lleva una tendencia o disposición hacia lo negativo, hacia lo malo; por “acontecimiento externo favorable”, entenderíamos a un conjunto de buenas condiciones materiales o espirituales (buena fortuna económica, buen ambiente, buenos padres, buena educación, etcétera); por “acontecimiento externo desfavorable”, entenderíamos un conjunto de malas condiciones materiales o espirituales (mala fortuna económica, mal ambiente, malos padres, mala educación, etcétera).

En cuanto a que los acontecimientos externos puedan servir tanto como “beneficio” o como “perjuicio”, habría que hacer la siguiente distinción: lo que actúa en beneficio de lo bueno de origen, logra el “incremento de lo bueno”. Por el contrario, lo que actúa en beneficio de lo malo de origen, logra el “incremento de lo malo”. De modo análogo, lo que actúa en perjuicio de lo bueno, logra el “decremento de lo bueno”. Lo que actúa en perjuicio de lo malo, logra el “decremento de lo malo”.

Bajo las premisas establecidas, interpretamos con el siguiente esquema lo dicho por Nietzsche para el caso de la “semilla buena”:

Una “semilla”...	Ante acontecimientos externos...	Que pueden servir como...	Conducen la inclinación hacia... (o logran como resultado o efecto...)
Buena			

Una "semilla"...	Ante acontecimientos externos...	Que pueden servir como...	Conducen la inclinación hacia... (o logran como resultado o efecto...)
	Favorables	Beneficio (incremento de lo bueno)	Opción 1: Lo bueno "maximizado". Las buenas condiciones internas aprovechan al máximo las buenas condiciones externas, como serían el caso de Krug y Pinder.
		Perjuicio (decremento de lo bueno)	Opción 2: Lo bueno "disminuido". Una situación externa favorable puede actuar en perjuicio de una buena semilla.
	Desfavorable	Beneficio (incremento de lo bueno)	Opción 3: Lo bueno "persistente". Una buena semilla que las condiciones adversas no echaron a perder. El caso de Nietzsche, visto por él mismo.
		Perjuicio (decremento de lo bueno)	Opción 4: Lo bueno "vencido". La buena semilla es vencida finalmente por los acontecimientos desfavorables.

Pero así como se puede partir de la base de una "semilla buena", también podría partirse de su contraria. El siguiente esquema expresa lo dicho por Nietzsche para el caso de la "semilla mala":

Una "semilla"...	Ante acontecimientos externos...	Que pueden servir como...	Si despierta la inclinación hacia... (o logra como resultado o efecto...)
Mala	Favorables	Beneficio (incremento de lo malo)	Opción 5: Lo malo "maximizado". Las condiciones favorables se utilizan para incrementar el mal origen: ¿los viciosos «mimados de la fortuna» que maldicen su posición?
		Perjuicio (decremento de lo malo)	Opción 6: Lo malo "disminuido".
	Desfavorable	Beneficio (incremento de lo malo)	Opción 7: Lo malo "persistente".
		Perjuicio (decremento de lo malo)	Opción 8: Lo malo "vencido". La mala semilla es vencida por los

Una “semilla”...	Ante acontecimientos externos...	Que pueden servir como...	Si despierta la inclinación hacia... (o logra como resultado o efecto...)
	Favorables	Beneficio (incremento de lo malo)	Opción 5: Lo malo “maximizado”. Las condiciones favorables se utilizan para incrementar el mal origen: ¿los viciosos «mimados de la fortuna» que maldicen su posición?
		Perjuicio (decremento de lo malo)	Opción 6: Lo malo “disminuido”.
		Beneficio (incremento de lo malo)	Opción 7: Lo malo “persistente”.
		de lo malo)	acontecimientos ¿convirtiéndose en “buena” finalmente?.

Sobre quiénes son la “semilla mala”, se nos ofrece los siguientes indicios **«con cuanta frecuencia se califica a los ricos y famosos, a los mimados de la fortuna, de felices, y con cuanta frecuencia no maldicen precisamente éstos su posición, que les ha empujado a vicios y angustias e inclinaciones que se han despertado en ellos y que destruyen su alegría de vivir» (MV; 180)**

Si comparamos lo dicho con las opciones del primer cuadro, podemos descubrir que lo que piensa el joven Nietzsche es que, quienes disponiendo de todas las condiciones a su favor («los ricos y famosos») no encuentran más que infelicidad, no pueden pertenecer al grupo de las “semillas buenas”, pues las opciones 1 y 2 no comprenderían su situación. Esto indicaría que «los mimados de la fortuna» que se quejan precisamente de esta condición «que les ha empujado a vicios y angustias», no harían más que revelar su “semilla mala” de origen. Si la conclusión ha sido mala y las condiciones buenas, entonces no se puede deducir más que se trataba de una “semilla mala”, y por lo tanto no tendría sentido maldecir la posición afortunada, pues bien pudo haber sido vencido lo malo de origen (es decir, las opciones 6 y 8, en vez de las peores opciones 5 y 7). Que lo malo haya persistido no puede dar pie a arrojarle la culpa de los malos logros a quien “repartió la fortuna” y así “empujó” a los vicios. Por eso es que Nietzsche no cree en tales acusaciones contra el destino y afirma que

**«si fueran justas las acusaciones contra el destino y todos los reproches que se le hacen, entonces, ese poder distributivo tendría que ser ciego, o el principio de la injusticia»<sup>90</sup> (MV; 180)**

<sup>90</sup> *Wofern diese Anschuldigung des Schicksals gerecht ist, wofern überhaupt alle die ihm gemachten Vorwürfe billig sind, so muß diese austeilende Macht entweder blind oder das Prinzip der Ungerechtigkeit sein. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Mein Lebenslauf [I] - [Aus dem Jahre 1861], S. 2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8130 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 89) (c) C. Hanser Verlag]*

Por el contrario, eso sería para Nietzsche equivalente a decir que Dios es ciego, o injusto, o «incapaz de pensamiento y discernimiento», o «algo primordialmente maligno», lo cual sería absurdo puesto que en todo está lo espiritual y la tendencia hacia el bien

**«En efecto, un ser creador abstracto, no espiritual, puede tan poco como uno originariamente maligno conducir nuestro destino, puesto que, en el primer caso, es imposible que exista una substancia privada de espíritu -ya que todo aquello que es, vive- y, en el segundo caso, porque entonces sería inexplicable el impulso del ser humano hacia el bien»<sup>91</sup> (MV; 180)**

Hay, pues, la presencia de lo espiritual en todo, dado que «en todo lo creado hay escalafones que también tienen que extenderse a los seres invisibles, al menos que el mundo entero no sea el alma universal»<sup>92</sup> (MV; 180). En lo material, se observa que la «progresión de la existencia» no se detiene en el «mundo y espacio, materia y tiempo» (MV; 181). De aquí la pregunta del joven Nietzsche: «¿Deben ser los conceptos abstractos los creadores de todos los seres?» y su consiguiente respuesta

**«No; más allá de lo material, de lo temporal y lo espacial, se elevan las fuentes primigenias de la vida, que tienen que ser mucho más altas y espirituales; la capacidad de vida es infinita, la fuerza creadora, ilimitada» (MV; 181)**

También en el ámbito de lo espiritual se plantean una progresión similar

**«Otra escala la conforman las progresivas subdivisiones de las fuerzas espirituales. De entre todas las cosas visibles, el ser humano se sitúa en la cúspide, pues él es quien posee mayor amplitud en este aspecto. Pero la imperfección y limitación de su espíritu, que tendría que penetrar con claridad en el mundo si fuera como el espíritu primigenio, conduce nuestra mirada hacia una fuerza espiritual más alta y sublime, fuente de la que fluyen todas las demás fuerzas como si de la más primordial se tratara» (MV; 181).**

Estamos, pues, en el mundo creado por un Dios bueno y justo. Sólo por ignorancia es que no logramos entender sus «sublimes designios»

**«Sólo en un ser bueno y, precisamente, en un principio de bondad, puede descansar la distribución de la historia sin que nos atrevamos a levantar temerariamente el velo que cubre el poder que gobierna nuestros actos. ¡Cómo puede pretender el ser humano, con los cortísimos alcances de su espíritu, penetrar los sublimes designios que el espíritu primigenio concibe y lleva a cabo! No hay casualidades; todo lo que acontece tiene significado. Cuanto más investiga e indaga la ciencia, mucho más diáfana aparece la idea de que todo cuanto es o sucede no es más que otro de los eslabones de una oculta cadena. Vierte tu vista sobre la Historia: ¿crees que las cifras se suceden unas a otras sin**

<sup>91</sup> *Denn ein abstraktes, ungeistiges Schöpferisches kann ebensowenig wie ein urböses Wesen unsre Geschicke leiten, da im ersten Fall das Geistlose nicht existieren kann - denn alles, was ist, lebt - im zweiten Fall der dem Menschen angestammte Trieb zum Guten unerklärbar wäre. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Mein Lebenslauf [I] - [Aus dem Jahre 1861], S. 2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8130 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 89) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>92</sup> *Es gibt in allem Geschaffnen Stufenleitern, die sich auch auf unsichtbare Wesen erstrecken müssen, wenn nicht die Welt selbst die Urseele sein soll. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Mein Lebenslauf [I] - [Aus dem Jahre 1861], S. 2. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8130 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 89) (c) C. Hanser Verlag]*

***ningún orden?» (MV; 181-182).***

La conclusión no podría haber sido expresada de manera menos vibrante que cómo la planteó el joven Nietzsche

«Observa el cielo; ¿crees que los astros siguen sus órbitas desordenadamente y sin ley? ¡No, no! No es por azar lo que sucede; un ser superior gobierna según razón y criterio todo lo creado»<sup>93</sup> (MV; 182).

Del análisis de los datos precedentes se pueden obtener algunas conclusiones importantes. Nietzsche asigna un peso sustantivo a la distinción entre el bien y el mal, así como a las condiciones de nacimiento, las cuales remitirían a un Dios que asigna características y fortunas con justicia, por lo tanto, habría justicia incluso en las condiciones desfavorables asignadas a los espíritus buenos, pues tales condiciones ayudarían a formar el carácter necesario para enfrentar y vencer esas adversidades. La conclusión es que Dios conduce nuestro destino con sapiencia.

El examen de las “semillas buenas” y las “semillas malas” nos hace pensar en las propias situaciones de vida del joven Nietzsche y cómo se veía él a sí mismo en esta época. Definitivamente no se veía del lado de las “semillas malas”, sino de las “semillas buenas”, pero bajo el contexto de una fortuna adversa. Nos parece que el joven Nietzsche se catalogaba a sí mismo como un bueno “persistente”, como un “virtuoso sin fortuna” (la opción 3). Debemos entonces descubrir qué piensa Nietzsche precisamente sobre la “fortuna” que le ha tocado y, en general, de qué se trata la “fortuna”. Sin lugar a dudas, aquí se presenta, bajo otro nombre, el análisis y la preocupación por el destino y “su” destino.

Ante su propia situación personal, Nietzsche se ve en la necesidad de distinguir cuál sería el origen de la fortuna o destino que le ha tocado vivir. El destino no podría ser algo ciego o injusto, o alejado de los intereses humanos o simplemente maligno, pues esto dejaría sin base tanto la humana tendencia hacia el bien, así como a la responsabilidad por nuestros actos. Si un ser superior repartiera fortunas sin ningún tipo de criterio, o si nuestra vida (y por lo tanto nuestros actos) ya estuviera previamente determinada, entonces no cabría exigir un ápice de responsabilidad al hombre, quien al hallarse envuelto por un destino “ciego” -o “fatalidad” (en alemán: “Fatum”)- estaría exento de responsabilidad moral sobre sus actos, pues serían actos que no estarían bajo su control y contra los cuales nada podría hacer, pues ya estarían previamente determinados. El problema de la determinación previa de los actos conduciría al joven Nietzsche a encarar el tema de la libertad, que a su vez lo condujo al tema de la responsabilidad individual. Todos estos temas se volvieron a tratar un año después, en 1862, en los ensayos que se consideran los primeros textos filosóficos de Nietzsche, nos referimos a los titulados “Fatalidad e Historia” y “Libre albedrío y fatalidad”.

---

<sup>93</sup> Schaue den Himmel an; meinst du, daß ordnungs- und gesetzlos die Himmelskörper ihre Bahnen wandeln? Nein, nein! Was geschieht, das geschieht nicht von ungefähr, ein höheres Wesen leitet berechnend und bedeutungsvoll alles Erschaffne. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Mein Lebenslauf [I] - [Aus dem Jahre 1861], S. 4. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 8132 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 90) (c) C. Hanser Verlag]



---

## Anexo 2: “Influencia de Emerson en el pensamiento del Nietzsche adolescente”

La influencia de Emerson en Nietzsche es muy grande, al punto que se podría considerarse mayor que la influencia ejercida por Schopenhauer en él. Esto se sustenta en dos razones. En primer lugar, el interés de Nietzsche por Emerson se puede rastrear a lo largo de toda su obra y, en segundo lugar, a diferencia de lo que pasó con Schopenhauer, Nietzsche no llegó nunca a abominar de Emerson.

La lectura de los “Ensayos” de Emerson no sólo se trasluce en estos escritos de 1862, sino que incluso aparece citado el nombre del norteamericano en más de una oportunidad. A esto agregamos que, en algunas anotaciones de Nietzsche de la época, se consigna haber leído ya a Emerson (MV; 204). También se dice que su lectura está en primer lugar entre «lo más leído» (MV; 226) en 1863. En vista a esto, antes de abordar propiamente los ensayos de Nietzsche, veremos en líneas generales en qué consiste la filosofía de Emerson.

El elemento principal de la filosofía de Emerson consiste en la identificación de lo finito y lo infinito. Solamente el infinito (Dios o el “alma universal”) es verdaderamente real. Los seres finitos son sólo manifestaciones de Dios y por lo tanto su valor es sólo simbólico, lo cual quiere decir que sólo merecen nuestra atención como temas o medios de reflexión para elevarnos a la contemplación del Todo y aún más, sentirnos uno con el Todo. Se comprenderá que la naturaleza pasa a ocupar un puesto de metáfora para el espíritu del hombre. Este espíritu es lo que hace al hombre ser el centro del universo. Pero el hombre es cuerpo y espíritu. Por el cuerpo el hombre es igual a cualquier otra realidad física, una encarnación baja y remota de Dios. Por el espíritu, en cambio, dada su condición de ser una chispa del fuego divino, es una parte, aunque sea minúscula, del alma universal. En el hombre, por tanto, se realiza el “gran retorno”: el mundo es interpretado como símbolo y reconducido hacia Dios. Pero ¿cómo se puede realizar este retorno? La filosofía remite a su fuente originaria que es la ley moral. El individuo, que representa la forma más alta de realidad, se realiza solamente con la negación y la superación del yo empírico. Por esto la ley moral no puede articularse en preceptos específicos, válidos para situaciones específicas. Su única misión es reconocer en todo lo existente la presencia del “alma universal” y, según ella, medir nuestra acción individual. Esto hace posible el ejercicio concreto de la libertad (la cual no consiste en pretender escapar de la ley universal sino, por el contrario, en comprender y aceptar voluntariamente su necesidad), la comunicación con los otros hombres (la cual sólo es posible indirectamente, en la unión activa con el espíritu universal que encierra en sí a todos los individuos y trasciende a todos), la realización del progreso (el cual sólo se logra favoreciendo la acción del “alma universal”) y un adecuado aprecio de la naturaleza (aprecio que surge cuando se la entiende como un testimonio presente del espíritu divino y como punto de referencia respecto al cual medir nuestras desviaciones, pues nuestra degeneración se hace patente cuando existe contraste entre nuestra casa y nosotros, lo

cual indica que nos hacemos extraños a la naturaleza o, lo que es lo mismo, nos alejamos de Dios).

Además de los señalados, existen elementos de la filosofía de Emerson que encontraremos en los escritos iniciales de Nietzsche: una visión típicamente romántica de la historia: la historia como obra individual de hombres geniales, hombres inspirados y que son los testigos más inmediatos del espíritu universal; una visión profética del futuro: una humanidad ideal a la que el progreso técnico y el bienestar harían más libre y sensible a los problemas del espíritu. Una utopía que, sin embargo, está en contradicción con la crítica de Emerson a la sociedad de su tiempo, a la que acusa de olvidar su propio destino espiritual a causa de un deseo de poder, incrementado precisamente por su técnica; poca estima por la ciencia y, en general, por el conocimiento intelectual: ambas son acusadas de contraponer entre sí sujeto y objeto, y no interpretar la realidad según su sentido espiritual. El verdadero conocimiento pertenece a la filosofía y a la poesía, que en realidad son una sola cosa. Su órgano común no es el entendimiento sino la razón; su instrumento no es el concepto, sino la intuición.

## Anexo 3: “Otros escritos y autobiografías estando en Pforta”

Como dijimos, los ensayos de abril de 1862 fueron compuestos para ser leídos ante los miembros del grupo “Germania”, es decir, ante Pinder y Krug. A los pocos meses, sin embargo, las relaciones entre los amigos vinieron a menos, en gran parte debido a las actitudes extremadamente críticas que Nietzsche estaba manteniendo ante las entregas de sus amigos. Los miembros del grupo se habían comprometido a hacer entregas mensuales (poemas, composiciones, y las respectivas críticas a los trabajos de los otros). Estos aportes se cancelaron de parte de Pinder y Krug ante el rigorismo tan desagradable de las críticas de Nietzsche a sus aportes. La asociación se disolvió, finalmente, en junio de 1863, a pesar de que, en la práctica, desde junio de 1862 sólo Nietzsche cumplía con sus aportes. Este es un hecho extraño, pues revela que Nietzsche mantuvo la “ficción” de que la asociación seguía existiendo cuando en la práctica ya ninguno de sus amigos participaba de ella.

En la obra que Nietzsche dejó inconclusa, el “Euphorion”, redactada en julio de 1862, el personaje vuelve a usar la imagen del niño frente al destino, abriendo una interrogación que se repetirá muchas veces durante la vida adulta del filósofo

**«¿También he sido yo un niño, también tuve yo que girar al compás del gastado mecanismo del mundo? Y ahora, como una bestia amarrada a la rueda de molino, voy tirando lentamente de la cuerda que los hombres llaman fatum [fatalidad]» (MV; 197).**

Por otro lado, de octubre de 1862 tenemos un fragmento en el que Nietzsche habla sobre su experiencia como poeta. El texto desemboca en un tema que, retirado la referencia a la poesía, será recurrente en él. Nos referimos al “cómo se llega a ser”. Aquí el contexto

es la poesía: «me propongo mostrar no ya cómo se nace poeta, sino cómo se llega a serlo, esto es, que el hacendoso fabricante de rimas, en cuanto que se desarrollen sus dotes espirituales, también llegará a ser al final un poco poeta» (MV; 212). Sin embargo, la preocupación sobre “llegar a ser” se instalará a lo largo de sus obras futuras, como se puede comprobar en la carta a Edwin Rohde (03.11.1867), en “La Gaya ciencia” (1882), aforismo 270, en la carta a Lou von Salomé (posiblemente 09.06.1882), en “Así habló Zaratustra” (Libro cuarto; La ofrenda de miel) de 1884 y en el “Ecce homo” (1888), en donde el tema de “cómo se llega a ser” coincide, nada menos, con el subtítulo del libro: «cómo se llega a ser lo que se es». En todos los casos, Nietzsche está evocando al poeta Píndaro, uno de sus favoritos, quien en la segunda oda pítica sentenció: “Llega a ser lo que eres”.

Justamente, la propia preocupación por el desarrollo de sus “dotes espirituales” se reafirma en Nietzsche como una necesidad de auto-análisis, de no dejar “escapar” los acontecimientos vividos y analizar el impacto de éstos en su formación espiritual, de ahí que en lo que sigue del texto vuelva a analizar su pasado. Es como “obligarse” a sí mismo a no dejar pasar el pasado sin analizarlo. Prestemos mucha atención a esta característica del joven Nietzsche, a la sazón de dieciocho años de edad. Esta insistencia en la necesidad de auto-análisis lo llevará a lo que podríamos denominar un “elevado grado de consciencia” (la «autognosis» como se definirá en el “Ecce homo”), pues tratar de atrapar los acontecimientos del pasado y conocer a cabalidad sus efectos, equivale a “no dejar cabos sueltos” respecto a nuestra formación, a nuestra vida pasada (y “olvidada”). Ya hay aquí una propuesta de “no olvidar” como uno de los elementos del auto-conocimiento. Los acontecimientos “relevantes” son “reveladores”, y quien sabe esto respecto al pasado puede proyectar esta misma capacidad de análisis sobre el futuro. Obviamente, esto Nietzsche no lo comprueba hasta años después, pero lo vemos ya aquí, en este proceso de auto-análisis, el cual lo llevará a la «suprema autognosis» (EH; 88).

**«No sólo es interesante, sino incluso necesario, representarse con la mayor fidelidad posible el pasado, los años de la infancia, pues nunca podremos llegar a obtener un juicio claro sobre nosotros mismos si no consideramos minuciosamente las circunstancias en las que fuimos educados y ponderamos la influencia que tuvieron en nosotros. Todavía hoy puedo constatar a diario cuánto influyeron en mí los primeros años de mi vida: la apacible casa parroquial, el paso de una gran felicidad a una gran desgracia, el abandono de mi villa natal y también la gran cantidad de acontecimientos que trajo consigo la vida en la ciudad» (MV; 212-213).**

Nietzsche, a estas alturas de su vida, no sabía su porvenir. Por ejemplo, no sabía que acabaría dedicándose a la Filología, para luego abandonarla por la Filosofía. No imaginaba que hallaría la respuesta a sus preguntas sobre el destino y el sentido de su vida. Pero practicaba en sí mismo, y con bastante rigor, el hábito del auto-análisis. Tengamos este elemento muy en cuenta para entender las respuestas que “encontró” a las preguntas sobre el destino. Creemos que tales respuestas no sólo se “encuentran”, sino que son creadas y escritas por el autor partiendo de su propia vida. Como diría Nietzsche años después, toda filosofía es, en el fondo, una autobiografía.

## Anexo 4: “Mirada retrospectiva al año en Bonn”

La primera conclusión es que el período vivido en Bonn lo dejó muy insatisfecho en cuanto a sus relaciones interpersonales. Nietzsche se lamenta de haber vivido de manera bastante dispendiosa y con poca aplicación para el estudio, pero, como ya va siendo costumbre en él, no se atribuye la responsabilidad de esta forma de vivir a sí mismo, sino que se la atribuye a sus compañeros de estudios reunidos en la asociación Franconia. Vuelve a aparecer la imagen del “dejarse llevar como un niño”, Nietzsche siente que “se dejó llevar” por los amigos.

Nietzsche confiesa su insatisfacción por el estilo de vida llevado en Bonn, en los círculos de estudiantes, tan habituados a la vida disipada en la cual nunca faltaba la bebida alcohólica y, aparentemente, la visita a casas de mala reputación, a las que Nietzsche posiblemente también habría asistido. Se especula que habría sido en Bonn donde Nietzsche se contagió de sífilis, y que esta enfermedad -no tratada- habría sido la causante de la locura, que se hizo evidente a inicios de 1889, es decir, a casi veinticinco años de su estancia en Bonn, y de la parálisis progresiva que le sobrevino años después y le ocasionó la muerte

***«Partí de Bonn como un fugitivo [...] no quedaba en mí ni un ápice de melancolía por tener que abandonar un lugar tan hermoso y una comarca tan floreciente y separarme de un puñado de jóvenes camaradas. Antes bien, fueron justamente estos últimos quienes me alejaron. No quiero hoy, a posteriori, mostrarme injusto con aquella buena gente, como tantas veces lo fui entonces, pero mi naturaleza no alcanzó satisfacción alguna entre ellos. Yo mismo me hallaba todavía escondido en mí de un modo excesivo y salvaje, y no tenía la fuerza suficiente como para tomar parte en la intensa actividad que en aquel mundo se desarrollaba. Todo parecía forzarme, y me sentía incapaz de dominar cuanto me rodeaba» (MV; 262)***

El malestar de Nietzsche es claro, con la consiguiente distancia que adoptó frente a sus compañeros, a los que acusó de “filisteísmo”. Esto también lo afirma en la carta que le escribió a su amigo Carl von Gersdorff (25.05.1865) y en donde le previene de las asociaciones. Nietzsche no quiere ser como sus compañeros, no quiere ser un “filisteo”. Años después añadirá que tampoco quiere ser “alemán”

***«En los primeros tiempos luchaba por adaptarme a las normas, por convertirme en lo que se llamaba un “alegre estudiante”. Pero esto me salía siempre mal, pues el hálito de poesía que parece descansar debajo de toda esa actividad se desvaneció muy pronto para mí, mientras que lo único que se me mostraba tras los excesos en la bebida, la jarana y el endeudamiento que conlleva la vida del estudiante no era más que el talante de una forma muy convencional del más vulgar filisteísmo» (MV; 262-263)***

Al respecto hay que anotar dos observaciones. En primer lugar, el significado del término “filisteo”. Encontramos que, en “El mundo como voluntad y representación”, Schopenhauer, para explicar la unilateralidad del concepto, emplea una serie de

---

ejemplos, que nos permite encontrar el significado de “filisteo” para la época **«así todos los nacionales de un país llaman extranjeros a los que no han nacido en su suelo, los griegos llamaban a todos los demás, bárbaros; los ingleses designaban a lo que no es Inglaterra y a los que no son ingleses, continente y continental; el cristianismo denomina herejes o paganos a todos los que no comparten sus creencias; el noble, roturiers a todos los que no son nobles; el estudiante llama a los demás filisteos, etc., etc.» (Schopenhauer, 1942; 65)**

Estos “estudiantes” que Nietzsche frecuentó en las fraternidades eran idénticos a los que se suponían sus opuestos, es decir, a los «filisteos», de ahí su queja. Obviamente, se podría argumentar que Nietzsche generalizó en exceso su reducida experiencia con las fraternidades y que no era lícito, desde esa experiencia, obtener conclusiones que caracterizaban a la generalidad de los estudiantes universitarios. Sin duda es una objeción válida, que nos permite encontrar un rasgo de la personalidad de Nietzsche pues, a lo largo de su vida, más de una vez hizo Nietzsche uso y abuso de la generalización. Un claro ejemplo se encuentra en la primera de las “Consideraciones intempestivas”, en las que acusó, a todos los alemanes, de varios cargos, por el simple hecho de que el libro de Strauss había sido tenido éxito editorial.

En segundo lugar, es de notar la reacción “fisiológica” que se va volviendo una constante en Nietzsche: su cuerpo enferma cuando se encuentra en una situación contraproducente para él. Similar situación se repetirá cuando rechace su posición de filólogo en Basilea y, casi al mismo tiempo, cuando rechace permanecer junto a Wagner. También se enfermará gravemente antes de finalizar su relación con la Universidad de Basilea (finales de 1879, que coincide con la elaboración de “El viajero y su sombra” y la perspectiva de un nuevo período en la obra de Nietzsche). La ruptura de la amistad con Paul Rée a finales de 1883 también está marcada por la enfermedad. Por esta época se encontraba redactando el tercer libro de “Zaratustra”. También Nietzsche se enferma cuando se enemista con su familia, alrededor de abril de 1885. Parece que la constante fuera el siguiente mensaje: “haz caso a tu cuerpo, él te avisa que estás en mala compañía, que esa persona que crees cercana e importante en verdad no vale la pena, es más, te hace daño realmente”. Su cuerpo se enferma cuando ya no soporta la presencia de personas mal intencionadas a su alrededor. Sin embargo creemos que Nietzsche no se percató, sino hasta bien tarde, de esta reacción “fisiológica”, de estas señales que le enviaba su cuerpo como advertencias. No se percató, él que se creía tan buen observador de sí mismo y de sus circunstancias, de que no le convenía realmente dedicarse a la filología, que no le convenía aferrarse al romanticismo pesimista de Schopenhauer y Wagner, que no le convenía ser catedrático universitario, que no le convenía la amistad de Paul Rée, que no le convenía la presencia de su hermana en su vida. Sin embargo, una tras otra vez, acabó tomando la decisión equivocada: en los estudios que siguió, en los “genios” que frecuentó, en el trabajo que aceptó, en las amistades que cobijó, en la familia que soportó. Y como no rechazó a tiempo lo que le hacía mal, pues su cuerpo se lo hacía saber a través de sendas y frecuentes enfermedades. Como hemos dicho, de todo esto Nietzsche no se percató hasta bien tarde, pero se dio cuenta finalmente. De este “descubrimiento” nos queda lo dicho en “Ecce homo” sobre la salud

**«Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga de años, -también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de décadence [...] incluso aquel arte afiligranado del captar y comprender en general, aquel tacto para percibir matices [matices], aquella psicología del “mirar por detrás de la esquina” y todas las demás cosas que me son propias no las aprendí hasta entonces, son el auténtico regalo de aquella época [1880], en la cual se refinó dentro de mí, la observación misma y todos los órganos de ella» (EH; 23)**

El Nietzsche maduro llegó finalmente a entender que el amor a la vida consiste, en primer lugar, en amar al propio cuerpo, en procurarse la salud, por lo tanto, en reconocer lo que le hace daño, lo que le enferma, y que no hay peor “enfermedad” que el resentimiento

**«El estar libre de resentimiento, el conocer con claridad el resentimiento - ¡quién sabe hasta qué punto también en esto debo yo estar agradecido, en definitiva, a mi larga enfermedad! [...] Si algo hay que objetar a la enfermedad, al estar débil, es que en ese estado se reblandece en el hombre el auténtico instinto de salud, es decir, el instinto de defensa y de ataque. No sabe uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente, no sabe uno rechazar nada, - todo hiede. Personas y cosas nos importunan moleestamente, las vivencias llegan muy hondo, el recuerdo es una herida purulenta. El mismo estar enfermo es una especie de resentimiento» (EH; 29)**

Capítulo III

## **Anexo 5: “Influencia de Schopenhauer en el joven Nietzsche”**

Arthur Schopenhauer (1788-1860) nació en Danzig. Destinado a laborar en actividades comerciales, se dedicó a la Filosofía luego de la muerte de su padre. Estudió en las Universidades de Gotinga y Berlín. Escribió su obra más importante en 1818 (reeditada en 1844 y en 1859) llamada “El mundo como voluntad y como representación”. Llegó a ser docente privado en 1820 en Berlín, por aquel entonces un “feudo” hegeliano. Estas condiciones adversas a sus ideas llevaron a Schopenhauer a abandonar la vida universitaria y viajar largo tiempo por Alemania e Italia para recalar, finalmente, en 1831 -año de la muerte de Hegel-, en Francfort del Main.

Luego del fracaso en la Universidad de Berlín, Schopenhauer tardó muchos años en volver a publicar algo. En 1836 rompió su silencio publicando “Sobre la Voluntad en la Naturaleza”. En el año de 1839 logró el premio de la Real Sociedad noruega de Ciencias con su obra “Sobre la libertad de la Voluntad”, la cual se editó en 1841 bajo el título “Los dos problemas fundamentales de la ética”. Este título incluía otra obra suya, la titulada “Fundamento de la moral”. Fue a partir de esta publicación que la filosofía de Schopenhauer comenzó a llamar la atención de sus contemporáneos, que fue en ascenso luego de la publicación de “Parerga y Paralipómena” (1851), su obra más popular.

Schopenhauer no sólo rivalizó contra la filosofía de Hegel. En general, él rivalizó contra toda la filosofía romántica y también contra el racionalismo de talante ilustrado. Su premisa fue: la razón es sólo un instrumento de la Voluntad. Basándose en Kant, en Platón y en el budismo, Schopenhauer sostuvo que el mundo es sólo una representación y que los objetos del conocimiento no tienen realidad subsistente por sí misma, puesto que son simples resultados de las condiciones generales de su posibilidad (espacio, tiempo y causalidad). El mundo no subsiste en sí, sino solamente como representación. Si nosotros desaparecemos, «desaparecería también el mundo como representación» (Schopenhauer, 1942; 23). Esto significa que el mundo como representación «tiene dos mitades necesarias, esenciales e inseparables», por un lado el objeto «cuya forma es el tiempo y el espacio y, por ende, la multiplicidad», y por otro lado el sujeto, que está «fuera del tiempo y el espacio, pues está toda e indivisa en cada ser capaz de representación». Si desapareciera una de las mitades, la otra no tendría sentido pues son inseparables. Además «se limitan recíprocamente». Lo interesante en esto, y lo cual constituye el aporte de Kant según Schopenhauer, es que las formas esenciales del objeto «pueden ser halladas y completamente conocidas a partir del sujeto» pues «existen a priori en nuestra conciencia». Sin embargo, Schopenhauer no sigue al pie de la letra a Kant, pues para él no existe diferencia de naturaleza entre la forma de la intuición, la forma del entendimiento, y la categoría. El entendimiento, para Schopenhauer, conoce inmediatamente las relaciones existentes entre los objetos, a diferencia de la razón, que las conoce sólo en abstracto. Por otro lado, las categorías kantianas quedan reducidas sólo a una: la causalidad, entendida como síntesis de las dos formas intuitivas (espacio y tiempo). La causalidad es el “obrar” en el espacio durante cierto tiempo. Este “obrar” es lo que caracteriza la realidad material

**«el que haya comprendido aquella configuración del principio de razón que domina el contenido de las mencionadas formas, tiempo y espacio y su perceptibilidad, esto es: la materia, y, por tanto, la ley de causalidad, ése habrá comprendido también la esencia de la materia como tal, pues ésta no es más que causalidad [...] Su ser es obrar, y no se le puede atribuir otra existencia ni aún en el pensamiento» (Ídem; 25)**

Son cuatro las formas de relación causal: la causa que sigue en el efecto (principio del devenir), la consecuencia que depende de las premisas (principio del conocer), la estructura matemática (espacio-temporal) de los entes (principio del ser), y, finalmente, el motivo que determina la acción (principio del obrar). Estos cuatro “aspectos” de la causalidad constituyen el “principio de razón suficiente”, el cual es la categoría general propuesta por Schopenhauer y que sintetiza todas las formas de la intuición y que fundamenta todas las diferencias. Sin embargo, las diferencias no son más que apariencias, puesto que las apariencias no son más que manifestaciones de una realidad única que es el fundamento del mundo. Esta realidad, la “cosa en sí” kantiana, es la Voluntad

**«esta completa y constante relatividad del mundo como representación tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en la a ésta subordinada (principio de razón), nos indica [...] que la esencia interior del mundo hay que buscarla en otro aspecto radicalmente distinto de la representación» (Ídem; 48) «el fenómeno es representación y nada más; toda representación, de cualquier género que sea,**

***todo objeto es fenómeno. Sólo la voluntad es cosa en sí. Y en cuanto tal no es representación sino algo diferente de ella, toto genere. Es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, la apariencia, la visibilidad, es objetivación. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza, en la conducta reflexiva del hombre, que en toda su diversidad sólo se diferencia en el grado de sus manifestaciones, mas no por la esencia del fenómeno» (Ídem; 116)***

Ahora bien, esta “cosa en sí” requiere «albergarse dentro de un nombre y de un concepto» para poder ser pensada objetivamente, por lo tanto es menester apoyarse en un fenómeno, en «algo dado objetivamente». Es la propia voluntad del hombre la que permite el paso del “mundo como representación” al “mundo como Voluntad”

***«este punto de partida, para servir de tal no podría ser otro que la voluntad del hombre, que es el más perfecto de [los fenómenos], el más evidente, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento» (Ídem; 116)***

Schopenhauer admite que emplea el término “Voluntad” (que escribimos con mayúsculas para diferenciar de la “voluntad” individual) por que «no disponemos de una palabra para la designación del concepto de este género». Por esto él designa «el género [“Voluntad”] con el nombre de la más excelente de sus especies [“voluntad”], la que está más próxima a nosotros y que, por ser conocida inmediatamente, nos lleva al conocimiento mediato de todas las demás». Ahora bien, como ya se dijo, la Voluntad, como cosa en sí, es completamente distinta del fenómeno, lo cual significa que tal Voluntad «sólo entra en los límites del fenómeno cuando se manifiesta», por lo tanto «las formas del fenómeno sólo afectan a su objetividad, a él mismo le son extrañas», por lo tanto ninguna de las formas de la representación le afectan, sea la de ser objeto para un sujeto, o las expresadas en el principio de razón, con sus correspondientes tiempo y espacio, y la pluralidad que se da en éstas. Por esto Schopenhauer designa al tiempo y al espacio como el “principium individuationis” de la Voluntad

***«designaré el tiempo y el espacio empleando una antigua expresión de la escolástica, como el principium individuationis [...] pues el tiempo y el espacio es aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad» (Ídem; 118)***

Este “principium individuationis” es introducido por Schopenhauer para explicar que la Voluntad, a pesar de que al introducirse en la materia se fragmenta, continúa en sí misma esencialmente unida. También sirve este “principium” para explicar la coexistencia simultánea del sentido teleológico que se manifiesta en la naturaleza (finalidad interior y exterior) y los encuentros violentos que la desgarran. La coordinación entre las múltiples partes de un cuerpo material se explican en virtud de la unidad originaria de la Voluntad pero, como la Voluntad entera se halla presente en cada elemento en que se materializa, hace también que cada elemento singular intente afirmarse a sí mismo en detrimento de los demás, originando la enfermedad y la muerte apenas se rompe el equilibrio orgánico, y ocasionando sobre todo una feroz lucha entre los múltiples elementos particulares, ya que cada uno de ellos es instrumento inconsciente de un principio exclusivo que tiende a dominar la totalidad del mundo y a subordinarla a sí.

La Voluntad es fundamentalmente irracional y ciega, y es inexplicable porque posee



en sí misma el fundamento de su explicación. El entendimiento no puede aprehenderla. Por otro lado, la voluntad en el sujeto es simplemente un caso de la manifestación de la Voluntad en el mundo. Para Schopenhauer la presencia de la Voluntad se encuentra en toda la naturaleza puesto que: «este mundo en que vivimos y somos es esencialmente en todo y por todo Voluntad» (Ídem; 161). Esta Voluntad se encuentra sea en las formas inferiores de la naturaleza inorgánica (donde prima el mecanicismo de la ley causal), sea en las formas de la naturaleza orgánica (que responde a los estímulos de manera inconsciente), o bien sea en las formas superiores de la conciencia (en la cual la causalidad mecánica y el estímulo son sustituidos por el motivo).

Ahora bien, la multiplicidad de las cosas se reduce al agruparse en géneros que, como vemos, constituyen una jerarquía que va desde lo inorgánico, pasando por lo orgánico hasta llegar a la conciencia. Estos géneros son para Schopenhauer las Ideas de Platón. Las Ideas actúan no como intermediarias entre los fenómenos, sino como intermediarias entre la Voluntad y la pluralidad del mundo (los fenómenos)

**«así como en la Idea no se distinguen ya uno del otro el sujeto y el objeto, porque sólo penetrándose y absorbiéndose recíprocamente es como dan origen a la Idea, o sea a la objetivación adecuada de la voluntad, al mundo como representación en el propio sentido de la frase, así también el sujeto que conoce y el individuo conocido, como cosas en sí, no se distinguen de este caso. Pues si prescindimos completamente del mundo como representación, no nos queda más que el mundo como voluntad. La voluntad es el “en sí” de la Idea, la cual objetiva a aquella perfectamente; y es también el “en sí” de las cosas individuales y del individuo que las conoce, que no la objetivan sino de una manera imperfecta» (Ídem; 176)**

Lo interesante de esta doctrina de las Ideas planteada por Schopenhauer es que nos permite vislumbrar una vía para librarse de la esclavitud de la Voluntad ciega. En efecto, la “contemplación” de las Ideas es un medio de liberación. Así lo describe Schopenhauer

**«cuando el hombre, elevándose sobre la manera ordinaria de considerar las cosas por la fuerza del entendimiento, no se limita ya a buscar relaciones [...] cuando no investiga dónde, cuándo, el por qué y el para qué existen, sino únicamente lo que las cosas son; cuando no se entrega tampoco al pensamiento abstracto, a los conceptos de la razón, sino que se concentra toda la fuerza de su espíritu en la visión intuitiva [...] y llena su conciencia con la tranquila contemplación de los objetos naturales [...] perdiéndose en estos objetos [...] olvidándose de sí mismo como individuo y de su voluntad y convirtiéndose en puro sujeto, en claro espejo del objeto, de tal modo que parece que el objeto está solo, sin el ser que lo percibe y que no se puede separar el sujeto que percibe la percepción misma, sino que ambos son una misma cosa [...] cuando de este modo el objeto se ha desprendido de toda relación con algo que no sea él mismo y el sujeto se ha emancipado de todo lo que le liga a la voluntad, lo conocido entonces no es ya la cosa particular [...] sino la Idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado; y por esto mismo el que se entrega en esta intuición no es ya individuo [...] sino que es puro sujeto del conocimiento, por encima de la voluntad, de la pasión y del tiempo» (Ídem; 175)**

La Idea, como dijimos, establece una relación, no entre los fenómenos, sino entre el fenómeno en su conjunto y la “cosa en sí”. Esto se explica porque las relaciones entre los

fenómenos son objeto de la conciencia que se rigen por el principio de razón, que es la vía por la que se rige la experiencia y la ciencia. Ahora bien, es claro que frente a la ciencia tenemos al arte. El arte nos proporciona un grado de liberación (de la irracionalidad de la Voluntad, se entiende) puesto que es una contemplación desinteresada de las cosas. Mientras que las ciencias nunca encuentran un fin, pues se encuentran siempre corriendo tras un nuevo resultado «sin encontrar jamás una meta definitiva ni satisfacción completa», el arte

**«siempre encuentra su fin, pues arranca a la corriente que arrastra las cosas de este mundo el objeto de su contemplación y lo aísla ante sí [...] se detiene ante este individuo, para la rueda del tiempo; la relaciones desaparecen; sólo lo esencial, la Idea, es su objeto» (Ídem; 181)**

El arte es, pues, «la consideración de las cosas independientemente del principio de razón», opuesta a la consideración de las cosas de la experiencia y de la ciencia. Mientras la consideración de la ciencia puede ser comparada «a una línea horizontal que se prolonga infinitamente», la consideración del arte se puede comparar «a una línea perpendicular que corta [a la línea horizontal] en un punto cualquiera»

**«la consideración que se rige por el principio de razón es la consideración racional, única que tiene valor y utilidad en la ciencia y en la vida práctica; la que prescinde del principio de razón es la manera de ver del genio, única válida y útil en el arte. La primera es la de Aristóteles, la segunda es en conjunto la de Platón» (Ídem; 181)**

En la disyuntiva “Platón ó Aristóteles”, Schopenhauer se inclina por Platón. Obsérvese también la conexión que nos propone Schopenhauer entre arte y genio: la contemplación (desinteresada) de las Ideas se convierte en un acto de la intuición genial artística. Es por esto que, antes de tratar sobre la jerarquía de las artes, Schopenhauer estableció lo que entendía por “genio” y por “genialidad”

**«la genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima, es decir, la dirección objetiva del espíritu, en oposición a la dirección subjetiva encaminada hacia la propia persona, o sea hacia la voluntad. Según esto, la genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro del conocimiento en visión transparente del mundo, y esto no de manera momentánea, sino por tanto tiempo y tan reflexivamente como sea necesario para producir el objeto contemplado por un arte superior, para “fijar en pensamientos eternos lo que se mueve vacilante en forma de fenómeno fugitivo”» (Ídem; 181)**

Frente al “hombre de genio”, hombre que busca «incesantemente objetos nuevos y dignos de contemplación», Schopenhauer ubica al “hombre vulgar”, aquel hombre que «se siente compensado y satisfecho por la realidad presente», que es un «producto manufacturado de la naturaleza que ésta edita por millares diariamente», en suma, un hombre incapaz de una contemplación desinteresada, por lo menos no «de una manera sostenida». Sin embargo, esta polarización entre hombre genial y vulgar, es mediatizada por el propio Schopenhauer al afirmar que

**«a menos que se traten de personas desprovista enteramente de todo**

***sentimiento estético, hay que admitir que esa facultad de conocer las ideas y de prescindir momentáneamente de su propia individualidad, existe en todo hombre. La única ventaja del genio es que posee esa cualidad en más alto grado y por más tiempo, lo cual le proporciona la reflexión necesaria para poder reproducir de algún modo el objeto así contemplado» (Ídem; 189)***

Tal objeto es la obra de arte, que es el medio por el cual el genio nos comunica «la intuición de la idea», Idea que «siempre es la misma», razón por la cual la «emoción estética sea la misma cuando es producida por una obra de arte que cuando es provocada por la contemplación inmediata de la naturaleza y de la vida» (Ídem; 189).

Schopenhauer sostiene, partiendo de la escala de grados de objetivación de la Voluntad, de la jerarquía de las Ideas, una jerarquía de las artes. El arte revela las Ideas a través de varios grados, que se elevan desde la arquitectura, hasta la música, pasando por la escultura, la pintura, la poesía lírica y la poesía trágica. La importancia asignada a la música, al afirmar que existe una relación especial entre la Voluntad y la música, fue clave, estamos seguros, para establecer un puente entre Schopenhauer y el músico frustrado Nietzsche. Y decimos “frustrado” en función de lo dicho por el propio Nietzsche, es decir, que hubiera preferido ser músico, en vez de filólogo.

A diferencia de todas las artes que «sólo objetivan la Voluntad de una manera mediata, a saber: por medio de las ideas», la música «trasciende de las Ideas y es por completo independiente del mundo fenomenal y aun le ignora en absoluto». La música es una

***«objetivación tan inmediata y una imagen tan acabada de la voluntad como el mundo mismo, y hasta podemos decir como lo son las Ideas [...] Por consiguiente, la música no es, en modo alguno, la copia de las Ideas, sino de la voluntad misma [...] por esto el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las otras artes, pues éstas sólo nos reproducen sombras, mientras que ella esencias» (Ídem; 243)***

Sin embargo, «el placer de lo bello, el consuelo que proporciona el arte» no redime al hombre, al artista, para siempre del dolor, «no le emancipa para siempre de la vida, sino que le libera de ella por unos instantes» (Ídem; 251). Hace falta llegar a un nivel superior, el que alcanza el santo como «aquietador de la Voluntad».

La Voluntad «considerada puramente en sí es un impulso inconsciente ciego e irresistible» que quiere siempre la vida, «precisamente porque la vida no es otra cosa que la manifestación de aquella Voluntad en forma representativa, decir voluntad de vivir es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad» (Ídem; 258). La propia Naturaleza no es más que la «realización de la voluntad de vivir». Aquí surge un interrogante para el hombre. Si ni a la voluntad de vivir ni a la Naturaleza le afecta la muerte de un individuo ¿por qué tememos a la muerte? En primer lugar, nos responde Schopenhauer, «sólo el hombre lleva en sí el concepto abstracto de la muerte», y, en segundo lugar

***«no es el dolor lo que tememos en la muerte [...] lo que nos infunde pavor en la muerte es el aniquilamiento del individuo, por ser así como la concebimos, y el individuo, que es la voluntad de vivir en su única objetivación, se rebela con todo su ser contra la muerte» (Ídem; 265)***

La última liberación consistirá, por tanto, en liberarse de la voluntad de vivir. Esta

liberación se logra, según Schopenhauer, por la vía de la «negación de la voluntad de vivir» (Ídem; 267). Esta negación excluye la posibilidad del suicidio que «lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente» (Ídem; 362). ¿De qué se trata, entonces, esta negación?

**«la negación de la voluntad de vivir, sobreviene cuando el conocimiento aniquila la voluntad, porque entonces los fenómenos de la percepción no obran ya como estímulos sobre la voluntad; por el contrario, en la concepción de las Ideas, que reflejan la esencia del mundo, encuentra un aquietador, que la serena e impulsa a anularse a ella espontáneamente» (Ídem; 267)**

No olvidemos que, por un lado, la Voluntad trata de afirmarse en cada elemento singular, y que cada elemento busca afirmarse sin importarle los demás, lo cual conduce a una lucha incesante entre los particulares por la dominación del mundo, el cual es, en el fondo, un afán perpetuo jamás satisfecho. Por otro lado, «la voluntad, en todos los grados de su manifestación [...] carece de objetivo final, porque su esencia es querer, sin que este querer tenga nunca fin, y que, por lo tanto, no alcanza una satisfacción definitiva, y sólo los obstáculos pueden detenerla, pero en sí va hasta lo infinito» (Ídem; 287). Todo obstáculo que se eleva entre la Voluntad y su fin es denominado por Schopenhauer como «dolor»

**«todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor» (Ídem; 288)**

Con esto nos quiere decir Schopenhauer que la afirmación de la vida es una fuente de insatisfacción permanente puesto que la vida es algo nunca completo ni definitivo, es más, «la vida, como péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que sino en realidad sus elementos constitutivos» (Ídem; 289), por lo tanto, lo que nos conviene no es afirmar sino negar la voluntad de vivir.

Para entender en qué consiste la afirmación o la negación de la voluntad se debe estudiar la conducta y los actos. La afirmación de la voluntad de vivir se hace patente tanto en la conservación del individuo como en la propagación de la especie. La primera está asociada con la conservación del cuerpo y es un grado

**«débil de afirmación de la voluntad que si las cosas se limitasen simplemente a él, tendríamos que admitir que con la muerte de dicho cuerpo se extinguiría también la voluntad que en él aparece. Pero ya con la satisfacción del instinto sexual se sobrepone a la afirmación de la propia existencia que llena tan corto tiempo, y afirma la vida más allá de la muerte del individuo y por un tiempo indeterminado» (Ídem; 303)**

Pero ¿qué implica la procreación? Respecto del procreador, afirma Schopenhauer, «no es más que el signo o expresión por medio de la cual afirma enérgicamente su voluntad de vivir», en cambio, respecto del procreado «no es la razón de que aparezca en él una voluntad, pues esta no tiene ni causa ni efecto, sino la causa ocasional de que la voluntad se manifieste en un determinado tiempo y en un determinado lugar». Pero la procreación, que afirma la vida del individuo más allá de la vida propia

**«afirma a la vez el dolor y la muerte, partes integrantes del fenómeno de la vida, declarando así abortada toda redención de la inteligencia llegada a un mayor perfeccionamiento. Por esta razón, es considerado como vergonzoso el acto sensual» (Ídem; 303)**

Esta «opinión», afirma Schopenhauer tiene su «expresión mítica» en el dogma cristiano del pecado de Adán. La doctrina cristiana considera «a cada individuo como idéntico a Adán [...] porque Adán representa la voluntad de vivir, y por lo tanto como entregado al pecado (original), al dolor y a la muerte» (Ídem; 304), y por otra parte le considera «también como idéntico al Salvador, que representa la negación de la voluntad de vivir; como participando [...] del sacrificio del Redentor; como redimido por sus méritos y libertado de las cadenas del pecado y de la muerte, o en otros términos, del mundo». Con esto se nos adelanta una de las conclusiones de Schopenhauer: la renuncia a la satisfacción del instinto sexual «es ya negación de la voluntad de vivir, anulación de sí misma que hace la voluntad a consecuencia de un conocimiento que obra como *aquietador*» (Ídem; 308).

La “negación de la voluntad de vivir” es «una contradicción entre la Voluntad y su propio fenómeno». El individuo, para liberarse, tiene que llegar a tener más fuerza que la propia fuerza de la Voluntad. Este proceso de liberación se recorre gradualmente. El primer paso es la justicia desinteresada en oposición al «egoísmo natural a todos» por el cual la voluntad de un individuo invade los límites de la voluntad ajena -lo cual se designa como injusticia-

**«el justo es el que reconoce y acata ese límite puramente moral que separa lo justo de lo injusto, en ausencia de ley o de otro poder que lo garantice; [...] el que no llega jamás a negar la voluntad en otro en la afirmación de su voluntad. [...] para el justo el principio de individuación no es, como para el malvado, un muro de contención absoluta, pues no afirma, como aquél, su propia voluntad, [...] sino que su conducta demuestra que reconoce su propia esencia, a saber: la voluntad de vivir como cosa en sí en los demás [...] su mirada traspasa entonces en la misma medida el principio de individuación, el velo de Maya, en cuanto considera que la individualidad de los demás es igual a la suya y no le perjudica» (Ídem; 338-339)**

El segundo paso es el amor. Aquí Schopenhauer no se refiere al amor como amor personal (ἔρως, “eros”), sino al amor puro y desinteresado del prójimo, la compasión (ἀγάπη, “ágape”) que identifica con la piedad y que, según él, es la fuente de toda virtud (y no el frío deber de la ética kantiana)

**«para aquel que ejerce la caridad el velo de Maya se hace transparente y el engaño del principium individuationis se desvanece. En cada ser y, por consiguiente, en todo el que sufre se reconoce a sí mismo, a su ser, a su voluntad [...] La práctica de la caridad y de las buenas obras es la abjuración de las ilusiones y espejismos de Maya. El amor es el signo inconfundible de este conocimiento» (Ídem; 340-341)**

El amor es, pues, otro camino para la negación de la voluntad de vivir, por lo tanto, es una vía que conduce al mismo punto que el conocimiento de la verdad teórica propuesta por Schopenhauer. Esta verdad, que consiste en reconocer que la Voluntad «es la esencia de cada fenómeno» y que en cuanto Voluntad pura está emancipada de las

formas del fenómeno, de la multiplicidad, pero que está presente en todo, tiene alcance liberador al punto que «el que se la asimila con claro conocimiento y con firme persuasión y la aplica a todas las críticas que encuentra en su camino, poseerá, *ipso facto*, la fuente de toda virtud y de toda felicidad y estará en camino de salvación» (Ídem; 342). El amor, que «conduce a la redención, al abandono completo de la voluntad de vivir», se puede expresar en esta afirmación: «Todo amor (ἀγάπη, caritas) es piedad».

Lo que nos descubre el amor puro, es que es posible superar, en las acciones, el principio de individuación, que ya Schopenhauer nos había enseñado a superar de manera teórica, es decir, que la Voluntad es una sola y que el principio de individuación es sólo un fenómeno, una apariencia. El principio de individuación nos engaña, haciéndonos creer que somos “individuos”, únicos, aislados y que debemos afirmar nuestra propia vida aún a costa de la de otros. La justicia, el amor y la generosidad coadyuvan al «olvido de ese principio de individuación» (Ídem; 345), suprimiendo «las diferencias entre nuestra individualidad y las ajenas», convirtiéndose así, en «lo único que hace posible y explica la perfecta bondad de nuestras intenciones, el amor desinteresado y los más nobles impulsos de abnegación»

**«cuando esta superación del principium individuationis, cuando este conocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todas sus manifestaciones se da en su más alto grado [...] si ante los ojos de un hombre se descorre el velo de Maya y se penetra más allá del principium individuationis, de modo que toda distinción entre los hombres queda borrada; cuando el hombre toma parte de los dolores ajenos [...] este hombre, que se reconoce en todos los seres y que descubre su esencia íntima y verdadera en todas las criaturas, deberá imaginar también como propios los padecimientos de todo ser vivo, apropiándose así del dolor universal. Ningún sufrimiento le será extraño [...] ya no estarán fijos sus ojos sobre sus dolores personales. Desde el punto y hora en que se emancipa del principium individuationis, todo le conmoverá de igual modo. Comprenderá el mundo; verá a todos los seres destinados al aniquilamiento total, a la lucha y al dolor sin descanso [...] ¿Cómo podrá entonces seguir afirmando la voluntad de vivir una vida semejante, aferrándose a ella cada vez con mayor tenacidad? [...] el que llega a dominar el mundo y comprende la naturaleza de las cosas en sí habrá conseguido un aquietador para su voluntad [...] el hombre llega entonces a un estado de renuncia voluntario, a la resignación, al quietismo absoluto y al completo aniquilamiento de la voluntad» (Ídem; 345-346)**

El último paso, entonces, es el ascetismo. El ascetismo es la abstención de toda afirmación de la vida

**«no se contenta con amar al prójimo como a sí mismo ni hacer por los demás lo que haría por sí, sino que nace en él un horror hacia ese ser, cuya manifestación es su persona, la voluntad de vivir, esencia y elemento interior de un mundo que considera como tormento [...] No siendo en el fondo más que una manifestación de la voluntad cesa, sin embargo, de querer cosa alguna, huye de encariñarse con cosa alguna y alimenta en su corazón la indiferencia en todo y por todo» (Ídem; 346)**

El ascetismo tiene a su vez una serie de niveles:

- Castidad: «la castidad completa y voluntaria es el primer paso hacia la vida ascética o negación de la voluntad de vivir» (Ídem; 346),
- Pobreza: «la pobreza voluntaria, que no sólo nace *per accidens*, por dedicar nuestras riquezas en socorrer a los pobres, sino por sí misma, para servir de modificación constante a la voluntad a fin de que los goces de la vida no vengan de nuevo a excitar nuestro querer» (Ídem; 347),
- Sacrificio: «no se opondrá al mal que otro le cause; todo lo aceptará gozoso» (Ídem; 348), soportando «toda humillación y todo dolor con paciencia y dulzura inagotables»,
- Mortificación: «ayunando, macerando y flagelando su carne, quebrantará cada vez más, por medio de privaciones y dolores, esa voluntad que conoce y detesta como origen de los dolores de su propia existencia y del universo» (Ídem; 348),
- Aceptación serena de la muerte como anhelada liberación: «cuando la muerte venga a destruir el fenómeno de la voluntad quebrantada hacía mucho tiempo por una deliberada negación de sí mismo, salvo en el débil residuo que animaba el cuerpo, la saludará con júbilo y la aceptará con el corazón satisfecho como una redención ardientemente deseada» (Ídem; 348)

Ahora bien, esta manera de llegar a la negación de la voluntad de vivir o «resignación absoluta o santidad» (Ídem; 361) que parte de la justicia desinteresada, es la vía del «dolor meramente reconocido en los demás y que voluntariamente se considera como propio, después de haber descifrado el enigma del principio de individuación». Sin embargo, existe también otra vía, que es la que «nos conduce por el dolor directamente sentido». Para Schopenhauer «la mayoría de los hombres no llegan a la salvación más que por este camino» (Ídem; 356), puesto que

**«los dolores que sentimos y no los que vemos sentir a los demás son los que nos conducen a la resignación más absoluta, sobre todo al borde del sepulcro [...] son muy pocos a quienes basta su entendimiento para negar la voluntad [...] en la mayoría de nosotros, los grandes dolores son los que se encargan de quebrantar nuestra voluntad para que su negación pueda producirse» (Ídem; 356-357)**

Vistas las dos vías, Schopenhauer concluye con una afirmación que nos indica lo que entiende por “destino”

**«no hay verdadera salvación ni redención de la vida y del dolor sin una completa negación de la voluntad. Hasta entonces no hay otra cosas que esta voluntad misma, cuya manifestación, una existencia efímera, una aspiración vana y siempre defraudada y un mundo de representación, siempre doloroso, constituye nuestro destino, pues sabemos que el deseo de vivir tiene asegurada una vida eterna y que su verdadera y única forma es el presente» (Ídem; 361)**

Por lo dicho, se comprenderá que no hay libertad en el mundo de representación que «constituye nuestro destino». Así es, en efecto, con una salvedad que nos aclara Schopenhauer casi al final del libro cuarto. La discusión sobre la libertad ya había quedado zanjada: «la libertad propiamente dicha pertenece a la voluntad como cosa en sí, no como fenómeno, porque éste se rige siempre por el principio de razón, elemento de toda necesidad» (Ídem; 365). La salvedad consiste en que existe una forma de escapar

de la necesidad y llegar a ser libres, como la voluntad en sí. Esto se logra por un cambio de naturaleza en nuestro entendimiento, el cual deja de estar sometido al imperio de los motivos, emancipando así a nuestro carácter de la necesidad, del reino de la naturaleza **«mientras el conocimiento está sometido al principium individuationis y se guía por el principio de razón, el poder de los motivos es invencible; pero, así como se supera el principium individuationis y se comprende que la Idea y la esencia de la cosa en sí están informadas por una única y la misma voluntad [...] los motivos pierden toda su fuerza, pues aquella modalidad del entendimiento sobre la cual podían tener eficacia ha desaparecido, reemplazándola un conocimiento de otro género muy distinto. Es verdad que el carácter nunca puede cambiar, sino que debe ejecutar, con el rigor de una ley natural, los imperativos de la voluntad, cuya manifestación es en su totalidad; pero, precisamente esta totalidad, es decir, el carácter mismo, puede ser anulado por una conversión operada en el conocimiento. Esta supresión de la voluntad [...], esta entrada en el reino de la libertad, no puede obtenerse de propósito, sino que procede de una relación íntima entre la inteligencia y la voluntad y surge de repente, y como por un golpe recibido de fuera. Por esto la iglesia la llama un efecto de la Gracia» (Ídem; 366-367)**

Aparentemente, Schopenhauer ha hipotecado todas las conclusiones morales (justicia, amor, resignación) en la doctrina cristiana, pero no es así del todo, pues lo que ha querido demostrar es que si la moral que se desprende de su filosofía «es nueva en apariencia, es muy antigua en el fondo y está en acuerdo con la esencia del cristianismo, en el cual palpitan sus más esenciales elementos, del mismo modo que en los libros de la India» (Ídem; 370).

## **Anexo 6: “Impacto de la filosofía de Schopenhauer en la vida de Nietzsche”**

Finalizado el acercamiento a la filosofía de Schopenhauer, analicemos el impacto de su filosofía en el joven Nietzsche. Como dijimos, este encuentro se produjo en octubre de 1865, apenas llegado a Leipzig. Dejemos que el propio Nietzsche nos narre este encuentro, para lo cual recurrimos nuevamente a la “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867”

**«por aquel entonces, a causa de algunas experiencias dolorosas y crueles desilusiones me encontraba a la deriva, solo, sin principios sólidos, sin esperanza y sin tan siquiera un recuerdo agradable. El único deseo que me enardecía de la mañana a la noche era el de construirme una vida que se adaptase a mi naturaleza; por eso rompí hasta el último refugio que me mantenía amarrado a mi pasado de estudiante en Bonn, especialmente, con el vínculo que me unía a la corporación» (MV; 272-273)**

Esto confirma lo que ya sabemos sobre la experiencia en Bonn. Ahora Nietzsche está en Leipzig, en compañía de sus amigos Muschacke y Carl von Gersdorff. Curiosamente, Nietzsche encontró el libro de Schopenhauer en el anticuario Rohn, el mismo que le



rentaba la habitación en donde vivió en Leipzig

**«imágenes cómo debió de impactarme la lectura de la obra principal de Schopenhauer en tales circunstancias. Encontré un día este libro precisamente en el Antiquariat del viejo Rohn. Ignorándolo todo sobre él, lo tomé en mis manos y comencé a hojearlo. No sé que especie de demonio me susurró al oído: “llévate este libro a casa”. De todas formas, el hecho ocurrió contra mi costumbre habitual de no precipitarme en la compra de libros» (MV; 272)**

Aunque resulta difícil aceptar que Nietzsche no conociera ni de nombre a Schopenhauer, a la sazón un filósofo renombrado y fallecido hace sólo cinco años, el hecho es que Nietzsche devoró aquel libro

**«dejé que aquel genio enérgico y severo comenzase a ejercer su efecto sobre mí. Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía yo un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso» (MV; 273)**

Comienzan aquí a aparecer los puntos de encuentro entre la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche. Al menos en los recuerdos cercanos del joven estudiante de Filología fueron los siguientes:

- Los aspectos morales: la «renuncia», la «negación» (de la voluntad de vivir, se entiende), la «resignación» (santidad), como forma de vida, como moral práctica,
- Los aspectos “teóricos”: el «mundo» como representación, la «vida» como manifestación de la Voluntad, la «intimidad» en relación a la conexión entre el entendimiento, el carácter y las motivaciones,
- La contemplación: el papel del «arte» desinteresado como expresión de la capacidad de acceder a las Ideas, actividad propia del genio,
- La liberación del velo de Maya: la caída de las falsas ilusiones, las que ven en las dualidades («enfermedad» y «salud», «exilio» y «refugio», «infierno» y «paraíso») opuestos reales y no logran ver que hay una unidad en todo.

Pero este acercamiento entre Schopenhauer y Nietzsche no fue un suceso pacífico para el joven pensador, por el contrario, Nietzsche confiesa que

**«me asaltó un violento deseo de conocerme, de socavarme a mí mismo. Testigos de aquella época son hoy todavía, para mí, las páginas del diario que yo escribía en aquella época, tan inquietas y melancólicas, llenas de autoacusaciones banales y de la desesperada idea de redimir y transformar la naturaleza entera del ser humano» (MV; 273)**

El diario al que hace referencia no se ha conservado. Sin embargo, no deja de ser extraña la «desesperación» de Nietzsche por «la naturaleza entera del ser humano» dado que, por un lado, el mensaje de Schopenhauer es más bien de tono individualista, y que, por otro lado, nos revela a un Nietzsche interesado por la “humanidad”, en contra del individualismo que ya evidenciaba en esta época, y cual se hará patente en su edad madura.

Por otro lado, no fueron sólo fueron «acusaciones» las que Nietzsche se dirigió hacia sí mismo, incluso fue más allá, imponiéndose una serie de prácticas de ascetismo que, estamos seguros, fueron consecuencia del entusiasmo por la lectura de la obra de Schopenhauer, pero que revelan no sólo entusiasmo, sino también un gran desprecio hacia sí mismo, una disconformidad que buscaba manifestarse y que encontró la justificación ideal en la lectura del filósofo de Danzig

**«habiendo puesto todas mis cualidades y aspiraciones ante el tribunal de un sórdido autodesprecio, era malvado, injusto y desenfrenado en el odio que vertía contra mí. Tampoco faltaron torturas físicas. Así, durante catorce días seguidos, me esforcé por no acostarme antes de las dos de la madrugada y levantarme sin dilación alguna a las seis en punto. Una constante excitación nerviosa me dominaba a todas horas, y quién sabe qué grado de locura habría alcanzado de no ser porque las exigencias de la vida, al ambición y la imposición de unos estudios regulares obraron en sentido contrario» (MV; 273)**

Es asombrosa esta confesión de las torturas que el propio Nietzsche se infligió: catorce días en los que dormía sólo cuatro horas de hecho tenían que mellar su organismo. Seguramente hubo más “torturas” que Nietzsche no nos narró aquí, como las que cuenta Schopenhauer al referirse a la vida de los santos, los negadores de la voluntad de vivir. Sin embargo, en ningún momento Schopenhauer siquiera desliza la idea que se pueda llegar a la santidad así de rápido. ¿Qué pretendía Nietzsche al iniciar esa carrera ascética de tan violenta partida? Es cierto que, como hemos visto, Schopenhauer habla acerca de las privaciones del cuerpo, pero lo muestra como la parte final del camino del santo, recorrido en toda una vida, un camino que conlleva, primero, a ser un hombre justo y a hacer obras desinteresadas por amor. Schopenhauer no habla de ningún “salto directo” al ascetismo, por esto resulta cómico el entusiasmo de Nietzsche por alcanzar el ascetismo de manera tan impetuosa. Es como haber querido llegar al estado del “no-querer” en sólo dos semanas de renunciaciones. No sólo es contradictorio ese “querer no-querer”, sino que es fantástica la meta que se propuso alcanzar: la santidad lo más rápido posible.

Lo insólito es que el joven Nietzsche no reconoce el error de su entusiasmo, el cual, si nos fijamos atentamente, representa una de dos posibilidades: o bien no entendió nada del camino del ascetismo propuesto por Schopenhauer (que implicaba la serie de fases que hemos visto), o bien lo entendió muy bien y se vio a sí mismo capacitado para dar el salto al ascetismo, con lo cual da por sentadas y logradas las etapas anteriores. Si bien la primera posibilidad representa un exceso de ingenuidad, creemos que la segunda posibilidad -la que él tomó- demuestra en Nietzsche un exceso de soberbia.

Finalmente, la respuesta a este vano intento de “alcanzar la santidad” vino de su propia naturaleza: el agotamiento físico fue insoportable. Sin embargo, Nietzsche, y en esto demuestra un rasgo esencial de su carácter (es decir, colocar la culpa de su fracaso en los otros), no acepta en ningún momento que se equivocó, que estaba muy lejos de la santidad y, por ende, de dominar una vida ascética, y que más que ingenuidad, su intento demostraba una gran soberbia. Por el contrario, Nietzsche cierra el tema afirmando que fueron las «exigencias de la vida» las que vinieron a malograr su amago de vida ascética. Sólo nos queda preguntar: ¿hubiera Nietzsche podido continuar soportando las «torturas físicas» que se imponía?, ¿hubiera llegado a la tan ansiada santidad de haber continuado?, y ¿cómo se enlace este suceso con los posteriores amagos de vida

ascética que, durante el transcurso futuro de su vida, Nietzsche intentó llevar a cabo?

Para finalizar esta "Mirada retrospectiva", recogemos uno de sus párrafos finales en el que Nietzsche nos cuenta de su amistad con Rohde. El texto exuda espíritu schopenhaueriano, con sus temas típicos: arte, contemplación, negación de la voluntad de vivir

**«por eso ahora recuerdo con tanto placer aquella época [...] en las que los dos disfrutábamos como artistas que, momentáneamente, se sustraen a los impulsos de la acuciante voluntad de vivir, y se abandonan a la pura contemplación» (MV; 296)**

Las cartas de la época nos dan una visión complementaria de la admiración de Nietzsche por la filosofía de Schopenhauer. En ellas encontramos desde abiertos homenajes a la filosofía y al autor, hasta usos prácticos de la doctrina. Así, a su amigo Carl von Gersdorff le escribe (07.04.1866) en claro matices schopenhauerianos, con una interesante mención a Emerson, que nos permite entrever que la explicación metafísica del norteamericano va cediendo terreno ante la nueva explicación metafísica de la voluntad

**«llegan en ocasiones a nosotros horas de tranquila contemplación, en las que nos sentimos situados, con una mezcla de alegría y dolor, sobre nuestra propia vida, como ante esos bellos días estivales que se extienden con serena amplitud sobre las colinas y cuya maravillosa descripción nos hace Emerson, añadiendo, que en ellos alcanza su perfección la naturaleza. Esta contemplación nos libra del yugo de la voluntad, siempre vigilante, y nos convierte en espectadores puros y desinteresados» (EP; 30)**

Esta carta, además, es rica en otros comentarios. Por ejemplo, al hablar sobre uno de sus trabajos filológicos, confiesa que

**«aún no he logrado comprender por qué he echado sobre mí esta tarea que me aparte de mí mismo (y además de Schopenhauer, lo cual no deja de ser a menudo la misma cosa), y cuyo resultado me expone al juicio de la gente, obligándome además a adoptar en todas partes la máscara de una erudición que no poseo [...] Tres cosas me distraen y hacen reposar de mi tarea, aun siendo extrañas distracciones: mi Schopenhauer, la música de Schumann y paseos solitarios» (EP; 31-32)**

Además se vuelve a hacer mención a la imagen de la tormenta, tan cara a Nietzsche desde su adolescencia. Sin embargo, ahora él sabe que hay algo detrás del esplendor y la fuerza de la Naturaleza. Lo que se encuentra detrás de estas manifestaciones sorprendentes es la voluntad

**«la tormenta descargó con tremenda fuerza, con lluvia y granizo, produciendo en mí una incomparable exaltación y haciéndome conocer que sólo llegamos a comprender justamente la Naturaleza, cuando en ella nos refugiamos huyendo de nuestros cuidados y aflicciones. ¡Qué era para mí en aquel momento el hombre y su inquieta voluntad! ¡Qué el eterno "Debes" o "No debes"! ¡Cuán distintos el rayo, la tormenta, el granizo; fuerzas libres sin ética alguna! ¡Cuán felices y poderosos; voluntad pura, no enturbiada por la inteligencia!» (EP; 32)**

No falta lugar para lanzar críticas al cristianismo, en las que aparece también consideraciones sobre "la masa" y su necesidad de redención, así «si reinarán los filósofos, la masa estaría perdida», pero si fuera al revés «si fuera esta masa la que

reinara, como ahora», la situación de los filósofos sería también lamentable para ellos.

Por último, se despide Nietzsche expresando al amigo su insatisfacción por no poder hacer algo más en pro de la defensa y difusión de la filosofía de Schopenhauer **«con todo, es para nosotros muy molesto no poder expresar por completo nuestros pensamientos schopenhauerianos todavía jóvenes y vigorosos y, en general, tener esta desdichada diferencia entre teoría y práctica pesando siempre sobre nuestro corazón»**<sup>94</sup> (EP; 33)

El año de 1866 fue el año de la guerra austro-prusiana. De esta época provienen una serie de cartas que nos muestran a un Nietzsche en proceso de acercamiento al “programa nacional” de Bismarck, como la que escribe a Gersdorff (12.07.1866) en donde afirma que

**«nunca, desde hace cincuenta años, hemos estado tan cerca de la realización de nuestras esperanzas alemanas. Empiezo poco a poco a comprender que para conseguirlas no había otro camino más clemente que el de una guerra de aniquilamiento»** (EP; 37)

El transcurso de la guerra mostró la intención de Austria de apelar a Francia. Esto para Nietzsche es inaudito, puesto que la «doctrina napoleónica del equilibrio» coloca el centro del equilibrio en París

**«y mientras que París sea el centro, Europa no cambiará y seguirá su vieja marcha. No será por tanto ahorrada a nuestros esfuerzos nacionales la tarea de transformar la situación europea. O, por lo menos, intentar tal transformación. Si esto fracasa, tendremos ambos, como mínimo, al honor de caer en el campo de batalla heridos por una bala francesa»** (EP; 38)

Citamos esta carta por tres motivos: en primer lugar, porque muestra una simpatía por Bismarck que luego será negada; en segundo lugar, porque demuestra un conocimiento y una preocupación por el “destino alemán” y el “destino europeo”; en último lugar, por la imagen que va guardando acerca del papel de los sucesores de Napoleón en la historia europea (en este caso, de «*Louis le Diable*, el gran tentador francés»). Por otro lado, no resulta de poca importancia esta promesa de Nietzsche de «caer en el campo de batalla», así como tampoco el pronóstico de una futura guerra con Francia. En efecto, no sólo se produjo realmente tal guerra en 1870, sino que se enlistó efectivamente para participar en ella, cumpliendo su promesa. Como sabemos, no llegó a pisar el campo de batalla, puesto que había renunciado a la ciudadanía prusiana, pero sirvió como enfermero. De este enrolamiento regresó enfermo de difteria y disentería, lo cual le causó serios estragos posteriores para su salud.

En agosto de 1866 sucede algo muy interesante en la formación filosófica de Nietzsche, hecho que suele pasar inadvertido, y que tampoco fue comentado por él en demasía: la lectura del libro “Historia del Materialismo” de Friedrich Albert Lange. A través de esta obra Nietzsche pudo aproximarse no sólo a nuevas posiciones críticas respecto a

---

<sup>94</sup> *Dabei ist es für uns allerdings höchst lästig, unsre noch jungen und kräftigen Schopenhauergedanken so halbausgesprochen zurückzuhalten und im ganzen diese unglückliche Differenz zwischen Theorie und Praxis immer auf dem Herzen lasten zu haben. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1866, S. 7. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9653 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 963) (c) C. Hanser Verlag]*

la filosofía de Schopenhauer, a quien se criticaba desde posiciones neo kantianas, sino también nuevos conocimientos filosóficos: el materialismo antiguo y moderno, el darwinismo, las ciencias modernas, el liberalismo, etcétera. De esta lectura quedan como testimonio las cartas a Gersdorff (finales de agosto de 1866 y 16.02.1868), así como en el nuevo interés por estudiar a Demócrito, que llevó a Nietzsche a escribir una obra filológica al respecto *«in honorem Ritscheli [en honor a Ritsch]»* (EP; 45). Justamente, en la lección sobre Demócrito, escribió Nietzsche en “La filosofía en la época trágica de los griegos” el siguiente comentario: «Muy recomendable: Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*» (FG; 158).

Debemos resaltar que, si fue Lange la fuente de la cual Nietzsche aprendió en qué consistía el darwinismo y la ciencia moderna, entonces, el conocimiento que tenía de Darwin y el positivismo provenía de 1866. Lo interesante es que este conocimiento recién se puso en juego en 1876 cuando, luego de la ruptura con Wagner, Nietzsche consolidó su amistad con Paul Rée. Mencionamos este hecho puesto que del intercambio intelectual entre Rée y Nietzsche surgió “Humano, demasiado humano”, el cual se presentó como un libro “positivista” y de feroz corte anti-metafísico, imposible de leer para los amigos lectores de Nietzsche. Tal “positivismo”, entonces, no puede ser sólo atribuido a la influencia de Rée: un conocimiento previo yacía dormido en Nietzsche desde 1866.

El testimonio más conmovedor de su adhesión a Schopenhauer, al menos en sus aspectos prácticos, tiene lugar a raíz de la muerte del hermano mayor de su amigo Gersdorff. A él le escribe una carta (16.01.1867) con el deseo de animarlo ante la pérdida que lo tenía sumergido en el desconsuelo

***«querido amigo mío; ahora has verificado en ti mismo [...] por qué nuestro Schopenhauer alaba el sufrimiento y la aflicción como un magnífico destino, como el camino para la negación de la voluntad»<sup>95</sup> (EP; 40)***

Apelando a lo que postulaba Schopenhauer como la “segunda vía”, Nietzsche encuentra la oportunidad de “experimentar” la veracidad de tal afirmación, de ahí la propuesta que hace a su amigo de releer el libro cuarto. Resulta también interesante que, a diferencia de un par de años atrás, Nietzsche ya no juega con la posibilidad de la santidad, como la proponía Schopenhauer, por el contrario, ahora se reconoce como en la corriente de la vida

***«Has experimentado la fuerza purificadora y fortalecedora del dolor que apacigua nuestro espíritu. Ahora puedes hallar personalmente lo que hay de verdad en la doctrina de Schopenhauer. Si el cuarto libro de su obra principal te produce en estos momentos una impresión repulsiva, turbia y desagradable, si no tiene la fuerza de elevar tu ánimo y conducirte a través del violento dolor exterior hasta aquella disposición espiritual melancólica pero feliz, análoga a la que se apodera de nosotros al oír la noble música y en la cual sentimos desprenderse de nosotros la envoltura terrestre, no quiero tener ya entonces nada que ver con tal filosofía. Los demás, los que estamos en medio de la corriente de las cosas y de la vida y sólo ansiamos llegar a la negación de la voluntad como a una isla***

<sup>95</sup> Nun, lieber Freund, Du hast jetzt [...] selbst an Dir erfahren, warum unser Schopenhauer das Leiden und die Trübsale als ein herrliches Geschick, als den dei teros plous zur Verneinung des Willens preist. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1867, S. 3. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9675 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 973) (c) C. Hanser Verlag]

***dichosa, no podemos juzgar si tal filosofía resulta también suficiente en los tiempos de hondo dolor» (EP; 40)***

Como sabemos, en octubre de 1867 Nietzsche ingresó al servicio militar. Desde ahí escribió varias cartas a su compañero Edwin Rohde (1845-1898). En una larga carta (03.11.1867) Nietzsche le afirma que

***«mi filosofía tiene en la actualidad ocasión de serme de utilidad práctica. Hasta ahora no me he sentido humillado en ningún momento, más bien he sonreído con frecuencia como ante algo fabuloso. Cuando, sin cesar la carrera, siento que voy a escurrirme bajo el vientre del caballo, murmuro: ¡Ayúdame, Schopenhauer!» (EP; 46)***

La causa para sentirse humillado tenía que ver con las actividades que había dejado en Leipzig («entonces vivía yo con la más libre independencia, en epicúreo goce de ciencias y arte, dentro de un círculo de personas de iguales aspiraciones»), y las que ahora hacía, como limpiar su caballo a tempranas horas del día. De hecho Nietzsche se encontraba bastante fuera de lugar, de ahí su afirmación que

***«el destino ha desprendido con un rápido tirón la hoja del calendario de mi vida correspondiente a Leipzig, y la siguiente hoja de tan sibilino libro está cubierta por un negro borrón de arriba abajo»<sup>96</sup> (EP; 47)***

En cuanto a Rohde, a quien califica como el amigo que «no estaba ligado a mí sólo por ser camarada de estudios o hacer análoga vida, sino cuya razón tenía el mismo grado de madurez que la mía, cuya valoración de los hombres y las cosas seguía próximamente las mismas leyes y cuyo carácter, en fin, producía en mí un efecto tonificante», le confiesa que

***«en los primeros días casi me admiraba de no encontrarte a mi lado compartiendo mi destino, y todavía, cuando al cabalgar vuelvo la cabeza hacia el otro voluntario, creo verte sobre el caballo»<sup>97</sup> (EP; 47)***

Sin embargo, luego de algunos meses en el servicio, Nietzsche logró superar la melancolía inicial que le hacía ver su vida como un «negro borrón». Esto se desprende de la carta a Rohde (1-3.02.1868) en la cual afirma que no deja

***«de existir una parte buena. En realidad, esta vida, aunque incómoda, es absolutamente necesaria como un intermedio pasajero, pues constituye una continua llamada a la energía del individuo y sirve sobre todo de antídoto contra el escepticismo paralizador cuyos efectos hemos observado juntos» (EP; 50)***

La postura que asume Nietzsche es muy interesante y, aunque parezca un simple comentario, marcará en el futuro parte de su propuesta filosófica y de su forma de vivir.

---

<sup>96</sup> *Das Schicksal hat mit einem plötzlichen Ruck das Leipziger Blatt meines Lebens abgerissen, und das nächste, das ich jetzt in diesem sibyllinischen Buche sehe, ist mit einem Tintenklecks von oben bis unten bedeckt. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1867, S. 21. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9693 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 983) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>97</sup> *In der ersten Zeit war ich fast verwundert, Dich als meinen Schicksalsgefährten nicht zu finden: und mitunter, wenn ich reitend den Kopf umdrehe nach dem andern Freiwilligen, so meine ich Dich auf dem Pferde sitzen zu sehen. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1867, S. 22. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9694 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 983) (c) C. Hanser Verlag]*

Nos referimos al papel del cuerpo, del movimiento, de la energía individual como «antídoto» frente al «escepticismo paralizador» enemigo de la vida. También cabe resaltar una experiencia personal que bien le pudo haber indicado a Nietzsche la pista para reflexionar acerca de la formación de los valores

**«se aprende, además, a conocer la propia personalidad en su manera de manifestarse entre hombres extraños a ella, rudos en su mayoría, y sin que se sienta apoyada por la ciencia o por el valor tradicional que le dan nuestros amigos o la sociedad que frecuentamos»<sup>98</sup> (EP; 50)**

Por otro lado, en esta carta no faltan las señales de descontento frente a la Filología («nuestro viejo Ritsch es, una celestina que [...] busca ligarnos a la red de doña Filología»). Además se hacen patentes los planes que abraza Nietzsche con respecto a la Filología. Su interés por Demócrito, surgido de la lectura de Lange, se convierte en punto focal puesto que, a través de la obra que piensa escribir, ambiciona juntar Filología con Filosofía. Tal ambición se expresa tanto en esta carta, como en la que dirige luego a Gersdorff (16.02.1868)

**«tengo grandes deseos de decir a los filólogos en mi composición sobre Demócrito [...] algunas amargas verdades. Hasta ahora acaricio la bella esperanza de que mi escrito tenga un fondo filosófico, cosa que no he conseguido en ninguno de los anteriores» (EP; 50-51)**

Todo indica que la ambición por dedicarse a la Filosofía ya se ha instalado en Nietzsche. Luego del accidente a caballo y una vez concluido su servicio militar, regresó a Leipzig. Al poco tiempo de instalarse intercambia una carta con Paul Deussen (segunda quincena de octubre.1868) en términos bastante fuertes. Nietzsche se queja de los comentarios de Deussen y le indica su deseo de que se convenza «de que “filosofar” y “estar enfermo” no son dos conceptos idénticos» (EP; 55). Por lo visto Deussen le había hecho comentarios muy negativos sobre su vida, e incluso lo había invitado a criticar el sistema schopenhaueriano, a lo que Nietzsche respondió indignado que «es imposible escribir la crítica de una visión del mundo. Se comprende o no se comprende» (EP; 56). Pero lo que llevó a la desesperación a Nietzsche fue la afirmación de Deussen que la Filología era hija de la Filosofía. La respuesta de Nietzsche es sorprendente, tratándose de un profesional de la Filología, pero bien nos muestra la tensión con la que vivía su profesión futura: «si me es permitido hablar mitológicamente, te diré que considero la filología como un aborto de la diosa filosofía, engendrado en ella por un idiota o un cretino» (EP; 57). En la parte final de su indignada carta, se refiere a la Filología como a una de las ciencias que han llegado a su senilidad y que «ofrecen un repulsivo aspecto cuando con su cuerpo consumido, secas venas y boca marchita, buscan la sangre de jóvenes naturalezas florecientes y la chupan como vampiros» (EP; 57).

Como corolario, y en oposición, aparece la imagen de Schopenhauer, a quien, sin nombrarlo, lo reconoce como el gran pedagogo, opinión que se sostendrá hasta la tercera de las “Consideraciones intempestivas”, la dedicada al maestro de Danzig

<sup>98</sup> *Dabei lernt man seine Natur kennen, wie sie sich unter fremden, meist rohen Menschen, ohne Beihilfe der Wissenschaft und ohne jene traditionelle fama, die unsern Wert für unsre Freunde und für die Gesellschaft bestimmt, zu offenbaren pflegt. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1868, S. 4. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9699 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 985-986) (c) C. Hanser Verlag]*

**«entonces el deber de todo pedagogo es mantener a las frescas fuerzas lozanas lejos de los abrazos de tales ancianos monstruos, los cuales son venerados por los historiadores, odiados por el presente y serán destruidos por el porvenir» (EP; 57)**

Para finalizar esta serie de correspondencias ocurridas durante los años de Nietzsche en Leipzig, recurrimos a la carta escrita a Gersdorff (11.04.1869), justo un día antes de partir a Basilea para ocupar el puesto de catedrático. Nietzsche se encontraba asustado, se dio cuenta que sus intentos de oponerse a desarrollar la profesión para la que había sido formado habían sido vanos. En temor de convertirse en “filisteo” es ahora inmenso. Después de todo ¿qué o quién podría garantizar que no suceda tal transformación?

**«los empleos y dignidades se pagan. Sólo se trata de si las ligaduras son para uno de hierro o de hilo. Y yo poseo aún el valor de romper mis ligaduras cuando ello resulte necesario, e intentar construir la nueva manera y en otro lugar la azarosa vida. No me encuentro todavía ni rastro de la joroba característica del profesor. ¡Zeus y todas las musas me preserven de ser filisteo, hombre abandonado por las musas, hombre de rebaño! Además no sé cómo me tendría que arreglar para llegar a serlo, ya que actualmente no lo soy» (EP; 71)**

Pero, de hecho, Nietzsche ya está en dirección del filisteísmo. Aquí, sin embargo, intenta una nueva resistencia, se intenta convencer de que aún puede resistir la presión de la realidad que le espera

**«cierto es que estoy cercano ahora a una clase de filisteísmo, la del “hombre especializado”, pero es natural que el peso cotidiano y la continua concentración del pensamiento emboten algo la libre sensibilidad, y ataquen en sus raíces el sentido filosófico. Pero me figuro que podré escapar a este peligro con más paz y seguridad que la mayoría de los filólogos» (EP; 71)**

Schopenhauer es el garante de su resistencia tenaz al filisteísmo, es el faro en la oscuridad, su ejemplo es el soporte seguro que Nietzsche asegura tener pues

**«la severidad filosófica ha arraigado muy hondamente en mí, y el gran mistagogo Schopenhauer me ha mostrado con demasiada claridad los verdaderos y esenciales problemas de la vida y el pensamiento como para temer llegar nunca a una ignominiosa apostasía de la “idea”. Penetrar mi ciencia de esta nueva sangre; llevar a mis oyentes el fervor filosófico impreso en la frente del presente hombre sublime, tal es mi deseo y mi osada esperanza. La voluntad de ser algo más que un amaestrador de hábiles filólogos; una generación de maestros del presente, el cuidado de la joven nidada que nos ha seguir, todo esto flota ante mi alma» (EP; 71)**

Se desprende de este pasaje que no sólo es la doctrina de Schopenhauer lo que impresionó a Nietzsche. También le fascinó su estilo de vida, la vida del pedagogo, del maestro del presente.

Como sabemos, Schopenhauer fue un pensador que se mantuvo al margen del quehacer de las instituciones académicas alemanas, sobre todo a raíz de las disputas con los hegelianos. Sin duda, parte del rencor de Schopenhauer hacia Hegel se transformó en prédica contra la filosofía “oficial” del Estado prusiano. De ahí la polarización planteada por Schopenhauer, es decir, que hay dos tipos de filosofías: la auténtica y la que se pliega al Estado. Esta última es la espuria, por ser una filosofía



esclava, al no reflejar la vida en su totalidad, sino sólo a un interés particular.

Este personal resentimiento de Schopenhauer frente a la filosofía “oficial” le condujo a una valoración negativa de la calidad de las instituciones educativas alemanas, crítica que retomó Nietzsche en sus conferencias “Sobre el porvenir de nuestras escuelas”, de 1872.

Para concluir con el examen del período de Leipzig, marcado por la asimilación de la filosofía de Schopenhauer, dejemos que el propio Nietzsche sea quien nos de una explicación sobre las necesidades que cubrió Schopenhauer en su vida. Para esto recurrimos a una crítica realizada en contra de la metafísica, y que apareció en 1878 en “Humano, demasiado humano”, a más de diez años de haber conocido la filosofía de Schopenhauer

**«El joven acepta la explicaciones metafísicas porque le muestran algo que encierra gran interés, en cosas que consideraba desagradables o despreciables; y si está descontento de sí mismo, fomenta este sentimiento cuando en lo que tanto desapueba de sí mismo reconoce el enigma íntimo del mundo o la miseria humana. Sentirse más irresponsable y encontrar a la vez las cosas más interesantes representa para él un doble beneficio que debe a la metafísica» (DH; 26-27)**

El propio Nietzsche nos ha ayudado a encontrar las respuestas. Es claro que él es el joven que aceptó las «explicaciones metafísicas» de Schopenhauer, justo luego de “huir” de situaciones «desagradables» y «despreciables» vividas en Bonn, las que lo llevaron a sentirse tan descontento sobre sí mismo. ¿Por qué aceptó tales explicaciones? Por que lo que desaprobaba «de sí mismo» era su propia voluntad, su propio querer, eso que Schopenhauer le decía que era el «enigma íntimo del mundo». Descubrir la voluntad lo ayudó a «sentirse más irresponsable». Esa fue la necesidad que cubrió la metafísica de Schopenhauer en la vida de Nietzsche en el momento del encuentro de ambos pensadores: una explicación metafísica en la que podía sentirse irresponsable de su vida, pues lo que hizo, lo hizo impulsado por la Voluntad, por afirmación de la voluntad de vivir. Sin embargo, esa misma voluntad que lo condenaba, podía llegar a ser superada. Quedaba así reivindicada, por la negación de la voluntad de vivir, la explicación para su malestar, para su rechazo a la forma de vida y a la cultura que había conocido y con la cual había convivido, una explicación a sus preguntas sobre qué es lo que está por detrás del mundo, que ahora sabe es la Voluntad; una explicación en la cual el “dolor” tenía un sentido, del cual uno se podía liberar viviendo en el arte, en la filosofía y en la santidad; y una explicación en la cual la lucha contra lo “oficial”, contra el “filisteísmo” hallaba una justificación razonable.

## **Anexo 7: “«El nacimiento de la tragedia» y sus escritos preparatorios”**

El 29 de mayo de 1869 Nietzsche impartió su “lección inaugural”. La misma se publicó, en breve edición, como “Homero y la filología clásica”. Sobre este suceso le escribió a su

madre (16.06.1869). También agregó sus impresiones luego de la primera visita (17 de mayo) a Wagner: «de la mayor importancia para mí es tener en Lucerna [...] al amigo más deseado: Richard Wagner, que, como hombre, es de igual grandeza y singularidad que como artista» (EP; 73).

Durante la estancia de Wagner en Suiza, Nietzsche se acercó en gran medida al círculo wagneriano. No olvidemos que en 1869 Wagner era ya un compositor musical célebre, y que había defendido sus principios estéticos mediante la publicación de numerosos libros. Sin duda a sus cincuenta y seis años de edad, Wagner se hallaba en una cima única para su tiempo, mientras que Nietzsche, con sus veinticuatro años, su precocidad filológica y su no tan oculto deseo de dedicarse por entero a la composición musical, aparecía como el discípulo perfecto para Wagner. De hecho, fueron Schopenhauer y luego Wagner los que influenciaron en gran medida los pensamientos, sentimientos y actos del joven profesor Nietzsche en este período.

A raíz del acercamiento personal, la admiración de Nietzsche por Wagner creció enormemente, lo cual consta en numerosas cartas y libros, al menos hasta 1876. Por otro lado, repárese en el hecho que tanto el difunto padre de Nietzsche como Wagner nacieron en 1813. ¿Vio en él al padre que no tuvo? Sabemos que Nietzsche estaba convencido que Wagner era un “genio”, tal como lo habría prefigurado Schopenhauer, y de quien el mismo Wagner era seguidor y admirador. Nietzsche y Wagner compartieron, entonces, una serie de elementos comunes: filosofía, visión del mundo, del arte y, en particular, de la música. Finalmente, aunque esto quizás no haya sido relevante en su momento, se afirma que entre Nietzsche y Wagner existían lazos familiares lejanos, por el lado de la rama materna de Nietzsche.

El entrar en el círculo de los wagnerianos modificó en gran medida los planes de vida de Nietzsche. A pesar de su constante deseo por desligarse de la Filología y escribir obras filosóficas, el entusiasmo por Wagner se tradujo en un concreto apoyo a sus planes de recuperación cultural y musical. Así, Wagner retuvo los intentos de Nietzsche de abandonar la cátedra, motivándolo a la escritura de trabajos en los cuales se dejaba entrever una defensa de los proyectos wagnerianos. Sin embargo, para ser justos con Nietzsche, tengamos en cuenta que, si bien aceptó apoyar a Wagner, mantenía para sí mismo una serie de esperanzas que no correspondían totalmente con los deseos del compositor. Nos referimos a su deseo de dedicarse a la Filosofía, en especial de la filosofía presocrática, como base para sus propios planes de renovación cultural, inspirados en la imagen de Schopenhauer como educador de las juventudes. Esto lo encontramos en una carta a Gersdorff (04.08.1869), en la que afirma que «no me dejaré separar [del mundo espiritual] de ningún modo por mi actividad filológica [...] por el contrario trabajo en la construcción del puente que ha de unir el deseo interior con el deber exterior» (EP; 75). Tal puente fue, en concreto, el curso que preparó entre 1869 y 1870, sobre los filósofos presocráticos

**«en el próximo semestre leeré una “Historia de los filósofos presocráticos”, en la cual habrá de incluirse todo aquello que sirva a mis oyentes de fuerte alimento espiritual y les conduzca, sin que lo noten, hacia los más serios y dignos pensadores» (EP; 75)**

El curso estaba marcado por la influencia de Schopenhauer. En muchas de sus lecciones

pareciera que los filósofos griegos sólo tuvieran el gran mérito de anticipar las tesis de Schopenhauer y que lo que Nietzsche buscó, al dirigirse a los griegos, fue una serie de argumentos en pro de la filosofía de la cual era seguidor. Con todo, este curso (“La filosofía en la época trágica de los griegos”) recién lo pudo dictar en 1872. Parte del mismo fue leído por Nietzsche a los Wagner en abril de 1873, lo que produjo más bien un distanciamiento entre ambos, cuestión que examinaremos luego.

Por otro lado, en estos primeros años en Basilea, Wagner representaba para Nietzsche al “genio”, lo cual era un motivo para solazarse de su amistad, como lo confiesa a su amigo

**«he encontrado un hombre que, como ningún otro, ha revelado a mis ojos la imagen de lo que Schopenhauer llama “el genio”, y que está completamente penetrado de su maravillosamente intensa filosofía. Este hombre no es otro que Richard Wagner, sobre el cual no debes creer nada de lo que se dice en la prensa, ni en los artículos de los entendidos de música, etc. Nadie lo conoce y nadie lo puede juzgar, porque todo el mundo se basa en fundamentos distintos a los suyos y nadie se siente a gusto en su atmósfera. Reina en él un tan absoluto idealismo, una tan profunda y conmovedora humanidad, una severidad tan elevada, que ha su lado me siento como al lado de lo divino» (EP; 75-76)**

Las conferencias del 18 de enero y del 18 de febrero de 1870 (“El drama musical griego” y “Sócrates y la tragedia”) y en un tratado (“La visión dionisiaca del mundo”) de julio del mismo año, fueron los escritos preparatorios para “El nacimiento de la tragedia”.

La primera conferencia, si bien brinda detalles sobre el drama y la tragedia griega (en lo que respecta al actor, al espectador, al poeta, al poema y a la música), desliza una serie de ideas importantes. Afirma, por ejemplo, que «todo crecer y evolucionar en el reino del arte tienen que producirse dentro de una noche oscura» (NT; 207), con lo cual se está identificando a la “vida” con la “oscuridad” (es decir, con lo dionisiaco); que los modernos «no podemos gozar ya como hombres enteros» de las artes; que la continuidad que existía entre el actor («sentía que, vestido con su ropaje, representaba una elevación por encima de la forma cotidiana del hombre»), el espectador («también sobre él se expandía un estado de ánimo festivo inusitado, deseado largo tiempo») y el drama se producía por haber entre ellos un elemento común, «el impulso primaveral, que explota con una fuerza extraordinaria, un irritarse y enfurecerse». Fueron, entonces, los «enormes cortejos dionisiacos» los que hicieron florecer al drama antiguo

**«no es un capricho ni una travesura arbitraria el que, en los primeros comienzos del drama, muchedumbres excitadas de un modo salvaje, disfrazadas de sátiros y silenos, pintados los rostros con hollín, con nimio y otros jugos vegetales, coronados de flores las cabezas, anduviesen errantes por campos y bosques: el efecto omnipotente de la primavera, que se manifiesta tan de súbito, incrementa aquí también las fuerzas vitales con tal desmesura, que por todas partes aparecen estados extáticos, visiones y una creencia en una transformación mágica de sí mismo, y seres acordes en sus sentimientos marchan en muchedumbres por el campo. Y aquí está la cuna del drama» (NT; 212)**

Aunque no lo afirmó explícitamente, nos parece que Nietzsche comenzó a experimentar con una idea que, siendo cercana en la “forma” a la “negación de la voluntad de vivir” de Schopenhauer, era completamente distinta en su “contenido”. Como sabemos, la

“negación” pasa por reconocer que el “principio de individuación” es una ilusión (velo de Maya). Pero a Schopenhauer no se le había ocurrido la idea de que tal ruptura del “principio” se diera por otra vía que no sea la del conocimiento. Por el contrario, por el énfasis puesto en el origen dionisiaco del drama, nos parece que Nietzsche apuntan a demostrar la existencia de otra vía para romper con el “principio de individuación”. Tal vía sería el éxtasis orgiástico, propio de los ritos dionisiacos

**«[el comienzo del drama] no consiste en que alguien se disfrace y quiera producir un engaño en otros: no, antes bien, en que el hombre está fuera de sí y se crea a sí mismo transformado y hechizado. En el estado de “hallarse-fuera-de-sí”, en el éxtasis, ya no es menester dar más que un solo paso: no retornamos a nosotros mismos, sino que ingresamos en otro ser, de tal modo que nos portamos como seres transformados mágicamente. De aquí procede, en última instancia, el profundo estupor ante el espectáculo del drama: vacila el suelo, la creencia en la indisolubilidad y fijeza del individuo» (NT; 212-213)**

Una idea adicional, que será desarrollada por Nietzsche al tratar de la decadencia de la tragedia, consiste en que la tragedia antigua «no tenía puestas sus miradas en modo alguno en el obrar [...] sino en el padecer, el πάθος [pathos]» (NT; 218), o dicho de otra manera, «en el drama griego el acento recae sobre el padecer, no sobre el obrar» (NT; 219), por lo tanto, «la acción se añadió cuando surgió el diálogo» (NT; 218), lo que es igual a afirmar que la tragedia murió cuando el lenguaje se independizó de la música y acabó haciendo valer su propia lógica, basada en argumentos, en la discusión de argumentos.

La segunda conferencia intenta dar una razón del cambio en la tragedia antigua a partir de los cambios suscitados en ella por Eurípides, a quien considera «el primer dramaturgo que sigue una estética consciente» (NT; 232), poseedor de un «carácter artístico casi no-griego» y propugnador, en el campo estético, de las tesis socráticas respecto a la relación del conocimiento con la virtud, de ahí que Nietzsche concluya que «Eurípides es el poeta del racionalismo socrático». Ahora bien, Sócrates es visto aquí como el gran propugnador de la dialéctica, de la razón, y, por lo tanto, como el despreciador del instinto y del arte

**«Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la consciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en crítico, la consciencia, en un creador» (NT; 235)**

Luego de Sócrates, Platón destacó como el continuador radical de la actitud crítica y despreciativa del instinto. Por eso es que al poeta que sólo es capaz de poetizar en estado inconsciente lo cataloga como artista irracional, y lo contrapone al «poeta verdadero, el filósofo». Sin embargo, ambos no fueron más que representantes de un movimiento (el «socratismo») que era «más antiguo que Sócrates». Nietzsche concluye que «en Sócrates se materializó uno de los aspectos de lo helénico, aquella claridad apolínea» (NT; 238) que antecedió la aparición de la ciencia en Grecia, así como la aniquilación de la tragedia y su reemplazo por la comedia

**«la tragedia, surgida de la profunda fuente de la compasión, es pesimista por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo**

***insensato. El héroe de la tragedia no se evidencia [...] en la lucha con el destino, tampoco sufre lo que merece. Antes bien, se precipita a su desgracia ciego y con la cabeza tapada [...] la dialéctica, por el contrario, es optimista desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto [...] la dialéctica alcanza continuamente su meta [...] la claridad y la consciencia son el único aire en que puede respirar [...] Cuando el placer por la dialéctica hubo disuelto la tragedia, surgió la comedia nueva con su triunfo constante de la astucia y el ardid» (NT; 240)***

Acompañando a la dialéctica optimista se encuentra también la ética optimista, la ética socrática de la «unión necesaria entre virtud y saber, entre felicidad y virtud»

***«todo el mundo conoce las tesis socráticas: “La virtud es el saber: se peca únicamente por ignorancia. El virtuoso es el feliz”. En estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia, que es pesimista [...] Si la virtud es el saber, entonces el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico» (NT; 241)***

Como observamos, la concepción de la dualidad entre lo apolíneo (lo luminoso, racional, dialéctico) y lo dionisiaco (lo oscuro, instintivo, musical) comenzó a dibujarse en el pensamiento nietzscheano, así como la oposición entre arte y ciencia.

Estas conferencias causaron mucho revuelo. El propio Wagner estuvo sorprendido de la audacia de Nietzsche, el mismo que se encontraba ahora sumamente alegre con lo que escribía, de ahí que en carta a Rohde (de fines de enero al 15.02.1870), se describió a sí mismo de la manera más entusiasta: «Ciencia, arte y filosofía crecen en mí juntos de tal manera, que en cualquier caso alguna vez pariré centauros»<sup>99</sup>. Las respuestas ante su última conferencia no lo arredra, por el contrario, encuentra en ellas motivo para saberse especialmente llamado por un “destino” similar al de Wagner. Así se lo hace saber a su amigo Deussen en carta de febrero de 1870 a quien, luego de incriminarle ser «el último» (EP; 83) entre sus amigos «que ha encontrado el camino hacia la sabiduría» (es decir, la filosofía de Schopenhauer), le anticipa que «muchas nieblas caerán de tus ojos» y que

***«como a mí me sucede, te sentirás entonces más solitario que nunca y que para nosotros no son ya accesibles muchas posiciones deslumbradoras de la vida. En cambio, tampoco nos parecen ya dignas de esfuerzo por alcanzarlas. Nuestro destino es la soledad espiritual y, en ocasiones, una conversación con los que están de acuerdo con nosotros. Más que nadie necesitamos por ello de los consuelos del arte. No queremos tampoco convertir a nadie, porque sentimos que el abismo que nos separa de los demás ha sido cavado por la naturaleza misma» (EP; 83)***

Volvemos a surgir la arrogancia que habíamos hallado en 1865 luego de la lectura de Schopenhauer, la que le lleva a tratar de manera agresiva a su amigo, pero que también surge al creerse estar en camino de «ser una totalidad» como lo afirma en la misma carta, en clara alusión a Wagner

<sup>99</sup> Wissenschaft, Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, daß ich jedenfalls einmal Zentauren gebären werde. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1870, S. 6. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9771 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 1021) (c) C. Hanser Verlag]

**«verdad es que poseo la dicha inestimable de tener como amigo al verdadero hermano espiritual de Schopenhauer [...] Es un genio que ha sufrido espantosamente el sublime destino de venir al mundo un siglo antes de poder ser comprendido. Esta amistad me ha hecho penetrar en las profundidades de dicha concepción idealista del mundo. Me doy cuenta también de que todos mis esfuerzos filosóficos, morales y políticos, tienden ahora hacia un solo y único fin y que yo -quizá el primero entre todos los filólogos- voy camino de llegar a ser una totalidad» (EP; 83-84)**

Al poco tiempo escribió a Gersdorff (11.03.1870), seguidor de Schopenhauer y a quien Nietzsche quería acercar a Wagner, de su alegría por esta doble cercanía entre ambos, pero, como siempre, colocándose un escalón por encima de su amigo

**«que también estemos de acuerdo sobre Richard Wagner, constituye para mí una valiosa prueba de nuestra unión espiritual, porque es muy difícil no equivocarse al apreciarle y se necesita un sólido valor viril para resistir el espantoso griterío que se alza contra él sin verse inducido a error» (EP; 81)**

Pero le advierte a Gersdorff que el partido de Wagner tiene muchos enemigos, por lo cual le compromete a encontrar una solución para hacerlo sólido frente al «griterío». Por eso le dice que «Schopenhauer tiene que ayudarnos a resolver teóricamente este conflicto, de igual modo que en la práctica lo hace Wagner como artista». Sin embargo, creemos que Nietzsche ya había adelantado por su parte esta “solución teórica” al redactar sus lecciones sobre “La filosofía en la época trágica de los griegos”. Por lo tanto lo que aquí Nietzsche intenta no es atraer a Gersdorff para que lo ayude a encontrar una “solución teórica”, sino que simplemente se incorpore al círculo de Wagner

**«dos cosas tengo siempre presentes: en primer lugar, que la concepción del mundo y del arte de Wagner que, llena de una increíble severidad y de una profundidad verdaderamente germana [...] resulta abominable, al igual que el ascetismo y la negación de la voluntad schopenhauerianos, para la mayoría de los hombres del “momento actual”. En segundo lugar, que nuestros “judíos” [...] odian, sobre todas las cosas, el idealismo wagneriano [...] esa lucha magnánima y ardiente para hacer que llegue por fin el “día de los nobles”, lo caballeresco, lo que más repugna al griterío político y plebeyo actual» (EP; 81-82)**

Tómense en cuenta el contexto en que aparecen estas oposiciones en el pensamiento de Nietzsche: “lo noble” contra “lo plebeyo”, “lo germano” contra “lo judío”, “lo moderno” contra “lo caballeresco”. A pesar de ser parte de la propaganda wagneriana, al menos la primera oposición seguirá vigente en su pensamiento futuro. ¿Cuánto valoraba Nietzsche a Wagner? De esta manera se lo hace saber a Gersdorff: «conocer a semejante genio de cerca, constituye un inagotable enriquecimiento de la vida. Para mí, todo lo mejor y más bello está unido a los nombres de Schopenhauer y Wagner, y me siento orgulloso y feliz de coincidir en esto con mis amigos más cercanos» (EP; 82).

Por otro lado, ¿en qué consistiría la “solución teórica” de Nietzsche? Una vez asegurado que la filosofía de los griegos suministraba suficientes argumentos que avalarán la filosofía de Schopenhauer, Nietzsche se embarca en una segunda empresa: examinar una de las mayores expresiones artísticas del pueblo griego: la tragedia. Pero este examen no era gratuito, pues lo que buscó era encontrar argumentos en favor de la grandeza de quien, en su presente y según él, estaba llamado a hacer renacer la

grandeza del pueblo griego: Richard Wagner. De ahí las conferencias anteriores o el siguiente escrito, "La visión dionisiaca del mundo", el cual debe ser leído en paralelo con las lecciones dedicadas a Heráclito ("La filosofía en la época trágica de los griegos", lecciones 5 a 8).

En "La visión dionisiaca del mundo" Nietzsche da un paso adicional, lo cual se percibe en el vuelo metafísico que insufla a sus anteriores reflexiones estéticas. La metafísica se perciben en el mismo título del escrito: "visión del mundo". Nietzsche creyó encontrar en la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco no sólo un tema de reflexión estética ("Apolo" es la forma, el contorno, la claridad, la individualidad, que se muestra en la escultura, la arquitectura, los dioses homéricos y la épica; "Dionisos" es la disolución, la embriaguez, el éxtasis, lo orgiástico, que se muestra en la música y la danza), sino que, siguiendo a Schopenhauer, se atrevió a identificar lo "dionisiaco" con la "Voluntad", así como lo "apolíneo" con la "representación", creando así un explicación metafísica para el nacimiento de la tragedia, una explicación que, por lo tanto, bien se podría aplicar al intento de Wagner de renovación cultural. Según esto, la tragedia, no es más que la manifestación de la Voluntad, domeñada por la religión delfica y por el arte apolíneo

**«la esencia de Apolo: aquella mesurada limitación, aquel estar libre de las emociones más salvajes, aquella sabiduría y sosiego del dios-escultor [...]el arte dionisiaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis» (NT; 245-246)**

Siguiendo con lo manifestado en la conferencia anterior, aquí también se habla acerca de la embriaguez como responsable del «olvido de sí», embriaguez a la cual se llega por el poder de «el instinto primaveral y la bebida narcótica», en cuyos estados «el *principium individuationis* queda roto», por lo tanto «las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza». En estas fiestas, por lo tanto, el hombre se descubre como libre de delimitaciones sociales, se siente «miembro de una comunidad superior, más ideal», «mágicamente transformado», «se siente dios», «no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte». Ahora bien, lo singular del mundo griego radica en que habiendo tenido sólo un dios del arte (Apolo), pudo resistir el impacto del culto a Dioniso, que procedía de Asia, llegando a forjar «la más bella alianza fraterna» (NT; 247). En otras palabras, los griegos no se dejaron conquistar por los excesos del culto asiático, en el cual «lo central era el desenfreno sexual, la aniquilación de toda relación familiar por un heterismo ilimitado» (NT; 250). Por el contrario

**«aquí es donde con más facilidad se aprecia el increíble idealismo del ser helénico: un culto natural que entre los asiáticos significa el más tosco desencadenamiento de los instintos inferiores [...] quedó convertido entre ellos en una festividad de redención del mundo, en un día de transfiguración. Todos los instintos sublimes de su ser se revelaron en esta idealización de la orgía» (NT; 247)**

Así pues, no sólo «los sacerdotes delficos adivinaron el profundo efecto del nuevo culto» y lo favorecieron según sus propios «propósitos político-religiosos», sino que también los artistas apolíneos sacaron enseñanzas «con discreta moderación» del arte de los cultos báquicos, sobre todo en lo que se refiere a la asimilación de la música, de tal manera que ambos cultos salieron vencedores

**«cuanto más vigorosamente fue creciendo el espíritu apolíneo, tanto más libremente se desarrolló el dios hermano Dioniso: al mismo tiempo que el primero llegaba a la visión plena, por así decirlo, de la belleza, en la época de Fidias, el segundo interpretaba en la tragedia los enigmas y los horrores del mundo y expresaba en la música trágica el pensamiento más íntimo de la naturaleza, el hecho de que la “voluntad” hila en y por encima de todas las apariencias» (NT; 248)**

Es claro que Nietzsche leyó la historia del arte griego bajo la lupa de Schopenhauer, por eso es que se cuestiona a continuación, cómo pudo ser la vida de los griegos antes de la intromisión del culto dionisiaco

**«los dioses griegos, con la perfección con que se nos aparecen ya en Homero, no pueden ser concebidos, ciertamente, como frutos de la indigencia y de la necesidad: tales seres no los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia; no para apartarse de la vida proyectó una fantasía genial sus imágenes en el azul. En éstas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad. Todavía estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto» (NT; 251)**

Es claro, entonces, que los griegos con su «religión de la vida» afirmaban la voluntad de vivir, pero ¿cómo fue posible que no surgiera en ellos la capacidad de “negar la voluntad de vivir”, para decirlo en términos de Schopenhauer?, ¿cómo fue posible que se desarrolle en ellos el arte sin «el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico» (NT; 254)? La solución de los griegos fue el arte de la bella apariencia

**«el único espejo en que el griego apolíneo podía verse, es decir, conocerse, era el mundo de los dioses olímpicos; y en éste reconocía él su esencia más propia, envuelta en la bella apariencia del sueño. La medida [...] era la medida de la belleza: el límite que el griego tenía que respetar era el de la bella apariencia» (NT; 257)**

Sin embargo, este era un mundo «artificialmente protegido», de ahí el poderoso efecto producido por la introducción del culto dionisiaco y su significado

**«irrumpió ahora el extático sonido de la fiesta dionisiaca, en el cual la desmesura toda de la naturaleza se revelaba a la vez en placer y dolor y conocimiento. Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la medida, demostró ser aquí una apariencia artificial: la “desmesura” se desveló como verdad» (NT; 258)**

Esto se comprueba, según Nietzsche, en el cambio que tuvo lugar en la música luego de la llegada de lo dionisiaco a Grecia

**«el resplandor entero de los dioses olímpicos palideció ante la sabiduría de Iseño. Un arte que en su embriaguez extática hablaba la verdad ahuyentó a las musas de las artes de la apariencia; en el olvido de sí producido por los estados dionisiacos pereció el individuo, con sus límites y medidas; y un crepúsculo de los dioses se volvió inminente» (NT; 258)**

Pero ¿qué sentido tendría la llegada de lo dionisiaco -desde Asia- para el mundo griego? ¿qué se escondía detrás de esta intromisión?

**«¿cuál era el propósito de la voluntad, la cual es, en última instancia, una sola, al**



***dar entrada a los elementos dionisiacos, en contra de su propia creación apolínea? Tendría hacia una nueva y superior μ##### [invención] de la existencia, hacia el nacimiento del pensamiento trágico» (NT; 259)***

Es claro que la respuesta que nos dio Nietzsche está alineada con la filosofía de Schopenhauer: antes de la llegada de lo dionisiaco se vivía dentro de la «realidad cotidiana» y de la bella apariencia; con la llegada del culto báquico se experimenta el vivir -temporalmente- en el estado de éxtasis, por lo tanto, se puede experimentar la «realidad dionisiaca» como ruptura del “principio de individuación”; sin embargo, se hará menester retornar al mundo de la «realidad cotidiana», la cual ya no será vista como algo bello, sino que será «sentida en cuanto tal con náusea: un estado de ánimo *ascético*, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados» (NT; 259), después de todo la embriaguez no puede ser eterna, es menester un despertar de la misma, sólo que este despertar se peligroso para el hombre puesto que, de pronto, descubre «lo espantoso o absurdo de ser hombre». Afortunadamente, la «voluntad helénica» no podía permitir que se traspasaran sus límites, por lo que «esa voluntad intervino en seguida con su fuerza curativa natural», y para esto se sirvió de un medio «la obra de arte trágica y la idea trágica». Ya no se podía sofocar o suprimir el estado dionisiaco, por lo que era necesario

***«transformar aquellos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y lo absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir: esas representaciones son lo sublime, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo ridículo, descarga artística de la náusea de lo absurdo. Estos dos elementos, entreverados uno con otro, se unen para formar una obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez» (NT; 260)***

Lo sublime dio origen a la tragedia, mientras lo ridículo a la comedia. El «mundo apolíneo» había podido «salvar y expiar a Grecia [...] tanto del éxtasis *clarividente* como de la náusea producida por la existencia -mediante la obra de arte del pensamiento trágico-cómico» (NT; 261).

Ahora bien ¿para qué retroceder a Grecia? ¿qué es lo que Nietzsche estaba buscando? Creemos que existían varias razones: primero, porque tenía la seguridad de poder asir el mundo griego bajo las premisas de Schopenhauer, es decir, encontró cómo traducir lo dionisiaco en “voluntad” y lo apolíneo en “representación”; segundo, porque se encontraba buscando una justificación para el papel “revolucionario” de la música y lo encuentra en el nacimiento de la tragedia, que hubiera sido imposible sin ella; tercero, porque el nacimiento de la tragedia podría ser ahora tratado como una manifestación de la voluntad en sí, por lo tanto, como un fenómeno que podía repetirse en otras épocas, específicamente: en su presente. Dicho en otras palabras, Nietzsche necesitaba encontrar razones para justificar que lo que estaba viviendo en su presente con Wagner era de una magnitud inmensa, una manifestación de la voluntad tan majestuosa como la que había dado nacimiento a la tragedia griega. Obviamente, esto no significa que se estaba repitiendo dicho “nacimiento”, pero sí que era la voluntad misma la que se estaba manifestando en el intento de renovación cultural y musical encabezado por Wagner. El presente era, pues, un tiempo sublime, de manifestación de la voluntad, y Wagner, el “genio”, el llamado a encaminar tal manifestación, aunque, lamentablemente, estuviera soportando «el sublime destino de venir al mundo un siglo antes de poder ser comprendido». Era urgente, entonces, demostrar la trascendencia del esfuerzo de

Wagner, y para eso Nietzsche fue a los griegos: para buscar argumentos teóricos.

Como es de suponer, para quien no comulgara con la filosofía de Schopenhauer, tales argumentos sobre el nacimiento de la tragedia griega y su “renacimiento” en Wagner, no eran más que hipótesis absurdas. Así parece que era la situación, sobre todo en vistas a la guerra franco-prusiana que esto en la misma época en la que Nietzsche redactó este trabajo. Enlacemos esto con lo escrito sobre Heráclito acerca de la lucha (la guerra) como «esencia del devenir» (FG; 62) y veremos que se podía llegar a una conclusión sobre la importancia del presente, es decir, sobre la posibilidad real de una manifestación de la voluntad. Resulta claro, entonces, entender las razones por las cuales Nietzsche se enroló apresuradamente para participar en la guerra: ¿acaso no se estaban viviendo grandes tiempos? ¡había que participar en esa guerra! Lo dicho también permite entender la respuesta a Gersdorff (20.10.1870), dada luego de su regreso de la guerra

**«todo lo que me escribes me ha conmovido profundamente y sobre todo el tono severo y leal con que hablas de la prueba de fuego que está sufriendo nuestra común concepción del mundo. También yo he llevado a cabo igual experiencia; también para mí constituyen estos meses una época en la cual se han confirmado en mí y se han manifestado como bien arraigados tales dogmas fundamentales. Puede morirse con ellos, y esto es más que decir: “se puede vivir con ellos”» (EP; 85)**

También permite entender la siguiente carta a Gersdorff (07.11.1870), en la que se hace alusión al mal estado físico en la que habían quedado ambos, luego de la guerra. Como sabemos, Nietzsche regresó enfermo de la guerra, pues se contagió de disentería y difteria

**«espero que el estado físico en que te encuentre esta carta mía sea bueno y espiritual, por lo menos, tolerable. Esto último me resultaría incomprendible dadas las actuales circunstancias, de no achacarlo a que sabemos lo que la existencia es y lo que significa. Cuando como ahora se abren los espantosos abismos del ser y se derrama todo el ilimitado reino del dolor, tenemos el derecho de pasar a través de todo ello como “sabios”» (EP; 87)**

Estos «espantosos abismos del ser», este «ilimitado reino del dolor» no son más que las manifestaciones de la Voluntad, y Nietzsche, como enfermero durante la guerra, vio por sí mismo los efectos de la misma. Sin embargo, mantiene las esperanzas en que se trate del advenimiento de la anhelada renovación cultural, de ahí la recomendación a su amigo: «para el período de la cultura que se avecina hacen falta combatientes. Conservémonos para estar entre ellos» (EP; 88). Queda, no obstante, la sospecha de que esta guerra no sirvió realmente a la cultura, sino que se realizó en pro del Estado, de ahí la confesión que le hace a Gersdorff: «te diré, en confianza, que la Prusia actual me parece un poder extraordinariamente peligroso para la cultura».

Pero no sólo abriga esperanzas respecto a la cultura. A su amigo Rohde le propone (15.12.1870) un plan por el cual se librarían ambos de la Filología y de los medios universitarios. Le dice que «arrastremos todavía un par de años esta existencia universitaria» (EP; 89), que lo soporte como una «penosa enseñanza», como un «duro aprendizaje necesario para poder después enseñar». También le dice que, siguiendo a

Schopenhauer, está convencido de que «nada verdaderamente revolucionario» va a poder emerger de la «sabiduría universitaria». Es necesario, pues, salir de este ambiente universitario: «sólo utilizando todas aquellas palancas que pueden sacarnos de este ambiente y siendo, no sólo sabios, sino mejores, nos será posible llegar a ser verdaderos maestros». Nietzsche desea retirarse del «ambiente universitario», desea romper este «yugo» para luego fundar, en compañía de Rohde «una nueva Academia griega»

**«tu conoces ya, desde tu visita a Tribtschen, el plan de Wagner sobre Bayreuth. Muy calladamente he meditado si, paralelamente a ello no deberíamos nosotros romper con la filología actual y su perspectiva cultural [...] Un libro de Wagner que acaba de publicarse [...] es un anuncio del espíritu en el que viviremos nosotros -¡nosotros!- en el porvenir. Aunque tengamos pocos adeptos, creo que podremos emanciparnos algo de esta corriente [...] y alcanzar una isla en la que no tengamos ya que taparnos los oídos con algodones. Seremos entonces mutuos maestros, y nuestros libros serán tan sólo anzuelos con que ganar nuevos adeptos para nuestra comunidad artístico-monástica. Viviremos, trabajaremos y gozaremos los unos para los otros [...]» (EP; 89-90)**

¿Se trató realmente de un proyecto serio esta idea de fundar una «comunidad»? Al parecer no fue así, a pesar que Nietzsche intentó demostrar la seriedad de su intención indicándole a Rohde su estrategia para recaudar fondos: procurarse ahorros, probar suerte en loterías, pedir honorarios elevados por publicaciones, «todo medio lícito debe ser empleado para ponernos en condiciones económicas de fundar nuestro claustro. Tenemos, por tanto, nuestra misión para los próximos dos años». Nietzsche estaba convencido que «esta escuela nuestra de filósofos no es, ciertamente, una reminiscencia histórica ni una excentricidad arbitraria. ¿No es, acaso, una necesidad la que nos lleva por este camino?» (EP; 91). Curiosamente, esta idea de la «comunidad artístico-monástica» no quedó descartada para el futuro: ideas similares volverán a aparecer años después, como veremos más adelante, pero ya en el contexto de hallarse libre, finalmente, del mundo académico y de la enseñanza de la Filología.

El año de 1871 es dedicado en gran parte a la redacción y a la publicación de “El nacimiento de la tragedia”. La confección de este escrito se la comunica a Rohde (29.03.1871) desde Lugano, en donde pasaba sus vacaciones. También le confiesa que, estando lejos de la Filología

**«me voy introduciendo así poco a poco en mi reino filosófico y ya creo en mí. Me hallo preparado para todo. Habría de resultar poeta y no me sorprendería lo más mínimo. No poseo en absoluto la menor idea de que es aquello que estoy destinado a ser y, sin embargo, recapitulando, encuentro todo lo hecho hasta ahora, tan armónico, tan dirigido hacia un solo fin que ignoro, que me parece como si un genio propicio me hubiese guiado»<sup>100</sup> (EP; 93)**

Sobre este libro Nietzsche tenía grandes esperanzas. En carta a Gersdorff (18.11.1871)

<sup>100</sup> *So lebe ich mich allmählich in mein Philosophentum hinein und glaube bereits an mich; ja wenn ich noch zum Dichter werden sollte, so bin ich selbst hierauf gefaßt. Einen Kompaß der Erkenntnis, wozu ich bestimmt sei, besitze ich ganz und gar nicht: und doch sieht mir, in der Rekapitulation, alles so wohl zusammenstimmend aus, als ob ich einem guten Dämon bis jetzt gefolgt sei. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: 1871, S. 10. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 9813 (vgl. Nietzsche-W Bd. 3, S. 1041) (c) C. Hanser Verlag]*

no sólo le agradece el apoyo para la publicación, sino que también le cuenta que «tengo hasta ahora la mayor confianza en que mi libro se venderá masivamente» (EP; 98). También de esta época es el inicio de la redacción de las conferencias sobre las instituciones educativas. Veamos, entonces, en qué consiste “El nacimiento de la tragedia”.

La cercanía con Wagner, el conocimiento de la filosofía griega, el contacto con los estudios históricos sobre el mundo griego, así como el apoyo de Rohde, fueron los pilares sobre los que Nietzsche construyó “El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música”. Con este libro se intenta demostrar dos tesis. En primer lugar, la necesidad de un retorno a lo griego, es decir, al mundo dominado por las tendencias “apolínea” y “dionisiaca”. Lo apolíneo (instinto presente en la arquitectura) y lo dionisiaco (instinto presente en la música), que en su momento habían dado origen a la tragedia griega, habían sido derrotados, tal como lo evidenciaba la aparición de la tragedia nueva. La antigua tragedia (la de Sófocles y Esquilo) había llegado a su decadencia con Eurípides, quien introdujo un nuevo elemento (lo socrático) y con esto rompió el antiguo equilibrio dando lugar a que se entronizara lo racional

**«también Eurípides era, en cierto sentido, una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer, llamado Sócrates. Ésta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella» (NT; 113)**

En opinión de Nietzsche, Sócrates fue un elemento perturbado de la cultura griega y sería el responsable de haber transformado el arte y la moral al imponer su optimismo racionalista

**«basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: “la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz”; en estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia [...] ahora el héroe virtuoso tiene que ser dialéctico, ahora tiene que existir un lazo necesario y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral [...]» (NT; 128).**

En segundo lugar lo que intenta demostrar Nietzsche es que en la obra wagneriana (en “Tristán e Isolda”, por ejemplo) se lleva a cabo la recuperación de la tragedia griega. Pero de esta situación se desprende un análisis importante: la comprobación de que la cultura alemana, por un lado, no está lista para asimilar el logro de Wagner y, por otro lado, de que es imprescindible volver al mito (lo cual implica guarecernos de las visiones meramente históricas de la cultura) y volver a las fuentes del “ser alemán”.

**«Pero lo probable es que en un examen riguroso casi todos nos sintamos tan disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura, que la existencia en otro tiempo del mito nos la hagamos creíble por la vía docta, mediante abstracciones mediadoras. Más toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero» (NT; 189).**

Es necesario, entonces, traer a la luz el derrotero de los griegos, mostrar en qué fallaron (decadencia que se deja ver en Esquilo, por ejemplo) y mostrar qué lección podría extraer el presente de tal decadencia

**«aquel ocaso de la tragedia fue a la vez el ocaso del mito. Hasta entonces los**

***griegos habían estado involuntariamente constreñidos a enlazar en seguida con sus mitos todas sus vivencias, más aún, a comprender éstas únicamente mediante este enlace: con lo cual también el presente más inmediato tenía que parecerseles en seguida sub specie aeterni [bajo el aspecto de lo eterno] y, en cierto sentido, como intemporal» (NT; 192)***

Esto significa que tanto los hombres como el pueblo griego imprimía a sus vivencias «el sello de lo eterno», justamente lo que no habría en el presente.

***«Lo contrario a esto acontece cuando un pueblo comienza a concebirse a sí mismo de un modo histórico y a derribar a su alrededor los baluartes míticos: con lo cual van unidas de ordinario una mundanización decidida, una ruptura con la metafísica inconsciente de su existencia anterior, en todas las consecuencias éticas. El arte griego y, en especial, la tragedia griega retardaron sobre todo la aniquilación del mito: era preciso aniquilarlos también a ellos para poder, desligados del suelo patrio, vivir desenfrenadamente en el desierto del pensamiento, de la costumbre y de la acción» (NT; 192-193).***

Sin duda Nietzsche está sustentando su romanticismo en esta visión añorante de un pasado ideal y en la recuperación del mito a través de la obra musical de Wagner. De esta manera cree él encontrar el camino de tal recuperación de lo griego (anterior a la decadencia socrática). De ahí que recomiende al pueblo alemán la recuperación de su “ser alemán”, tal como Wagner, el “genio”, lo habría logrado y facilitado a los demás mediante su música

***«Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a aguardar aquélla expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza, y consideramos posible que el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo. Acaso más de uno opinará que ese espíritu tiene que comenzar su lucha con la expulsión del elemento latino: y reconocerá una preparación y un estímulo externos para ello en la triunfadora valentía y en la sangrienta aureola de la última guerra, pero la necesidad íntima tiene que buscarla tiene que buscarla en la emulación de ser siempre dignos de nuestros sublimes paladines en esta vía, dignos tanto de Lutero como de nuestros artistas y poetas. ¡Pero que no crea nunca que puede entablar semejantes luchas sin sus dioses domésticos, sin su patria mítica, sin una “restauración” de todas las cosas alemanas! Y si el alemán mirase vacilante a su alrededor en busca de una guía que de nuevo lo conduzca a la patria hace tanto tiempo perdida, cuyos caminos y sendas él apenas conoce ya - que escuche la llamada deliciosamente atrayente del pájaro dionisiaco, el cual se balance por encima de él y quiere señalarle el camino hacia aquélla» (NT; 194).***

¡Qué diferencia con lo que Nietzsche escribiría años después sobre el pueblo alemán! Todas sus esperanzas se desmoronarían al descubrir que ese mismo pueblo alemán, con Lutero a la cabeza, habían hecho el peor servicio a la humanidad, derrotando al Renacimiento y reponiendo con mayor fuerza al cristianismo. Cuánto desprecio habrá luego para este pueblo alemán, un pueblo sumergido, entre otros defectos, en el filisteísmo, el militarismo y el antisemitismo. ¡Y a qué distancia llegará a estar Nietzsche de Wagner! ¡Cuánto desengaño sentirá Nietzsche! y cuán traidor se sentirá, años después, hacia sus propios ideales abandonados.

## Anexo 8: “Los escritos de 1872 a 1875”

A continuación algunas reflexiones sobre algunos de los textos del período señalado. El texto inédito denominado “El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento” es un texto extenso, que gira en torno a los temas preferidos de Nietzsche: el «genio», su relación con la «masa» y con la «historia» real de un pueblo» (LF; 15), la filosofía en la antigua Grecia, el problema de la ciencia, entre otros: el genio (artista, filósofo, santo) y su relación con el pueblo; el problema del conocimiento. La ciencia y la sabiduría; el problema de la historia; la relación de Sócrates con los filósofos precedentes; Las nuevas tareas de la filosofía; la importancia de Schopenhauer; las tareas “personales” que Nietzsche se asigna; cultura, arte, religión y mito; el problema de la verdad y el lenguaje; los problemas éticos.

¿Qué es lo que le preocupa a Nietzsche? Él no es filósofo, sino filólogo, por lo tanto está en el campo de la ciencia. Esta situación le disgusta, dado que desea estar entre los filósofos y artistas (la santidad ya ha quedado descartada), del lado de los “genios” y no de los hombres vulgares. Como filólogo, como científico, está alejado de la genialidad. Tiene dos alternativas, una es “hacerse” filósofo (estudia a los antiguos filósofos griegos, se fija en la conexión entre vida y obra, trata de obtener una cátedra de Filosofía, se impone metas como filósofo, etc.). La otra alternativa es “hacerse” artista, en especial, músico. Pero, en verdad, no tiene mucho talento. Por otro lado, está el genial Wagner. Es imposible competir con él. Queda, claro está, colocarse del lado del movimiento wagneriano: ¡basta con un genio! Ahora bien, enfrascado en las coordenadas del otro genio (Schopenhauer), todo se debe poder explicar en función a la Voluntad y a la representación. Pero lo dionisiaco y lo apolíneo no se contraponen, o son enemigos. Sus estudios sobre la tragedia y su evolución le han “demostrado” que la cultura griega apolínea -habituada a la escultura, a la arquitectura, a la música como ritmo-, pudo soportar y amalgamarse con el influjo oriental de lo dionisiaco. Sin embargo, la danza, la música como armonía -manifestaciones nuevas de lo dionisiaco-, no abolieron las representaciones anteriores, por el contrario, fueron asimilados por lo apolíneo. Pero ¿no debería haber vencido la Voluntad de lo dionisiaco? Y si todo es Voluntad, si la Voluntad está detrás de todas las manifestaciones ¿por qué lo dionisiaco habría de ser “más Voluntad” que lo apolíneo? ¿por qué “lo oscuro” mayor que “lo luminoso”? ¿por qué la voluntad “manifestada en Oriente” mayor que la ya manifestada en Grecia? Si la Voluntad en Grecia se había debilitado, ¿cómo es que lo apolíneo “controló” a lo dionisiaco? Las reflexiones expuestas en “El Nacimiento de la tragedia” habían dejado algunas incógnitas, por eso era necesario reflexionar desde nuevos puntos de vista. Aunque se siga recurriendo a premisas de Schopenhauer, interesa ahora reflexionar sobre la cultura, sobre la formación del genio y el papel del pueblo que está a su alrededor, así como también reflexionar sobre la ciencia, después de todo, Nietzsche está interesado personalmente en salir de su casilla de científico. Pero, por otro lado ¿había en su vida señales que indicaran su genialidad? No. Su vida había sido la del científico, era una vida “normal”. Genial era Wagner y su vida lo demostraba. ¿Qué elementos podía colocar

---

Nietzsche a favor de su genialidad? Seguramente de aquí proviene la necesidad de “desarmar” el papel del científico -su propia vida- en provecho de un “nuevo” Nietzsche: el filósofo. De ahí también la necesidad de volver a los griegos, no sólo por la tragedia y la música, sino también en procura de ejemplos de vida que pudieran nutrirlo y ayudarlo a forjar una originalidad filosófica, puesto que “repetir” a Schopenhauer distaba mucho de ser señal de genialidad.

Además de lo dicho, no debemos olvidar que hay una preocupación importante en la mente de Nietzsche: descubrir el por qué de la decadencia griega. La explicación basada en Sócrates tenía sus límites, era insuficiente. Faltaba descubrir una clave adicional, que no sólo hubiera afectado a las elites, sino que hubiera afectado al pueblo griego en general.

Sobre la primera de las “Consideraciones intempestivas”, la denominada “David Strauss, el confesor y el escritor”. Cultura y creación van de la mano. Negarse a seguir creando en la propia muerte de la cultura. Alemania venció en la guerra de 1879 a Francia, y con eso se cree tener argumentos suficientes para concluir que la cultura alemana es superior a la francesa. No olvidemos que vencer al país que había estremecido a toda Europa años atrás de la mano de Napoleón Bonaparte, tenía que significar realmente una gran hazaña. Pero de la victoria militar no se puede deducir la victoria cultural, ni mucho menos avalar el extremo optimismo del filisteísmo alemán. Este sentimiento eufórico los llevaba a compararse -dada la victoria- con las mejores épocas de la Grecia antigua. Sin embargo, y esto es lo que perturbó a Nietzsche, esta euforia no hace sino justificar el presente. Por decirlo de alguna forma, los filisteos podrían sentirse con derecho a decir cosas así: “si el presente nos condujo a una gran victoria, entonces nuestra cultura y, en general, todo nuestro presente es estupendo y más vale dejarlo tal como está”. Esto era sumamente alarmante para Nietzsche. De hecho, sabía que enfrentarse a esta corriente era oponerse a un rival enfundado en armaduras hegelianas, para el cual “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. Por el contrario, esta tendencia historicista, versión actualizada del socratismo, es la muerte de la cultura, puesto que conlleva el mensaje de la no-creación, del estudio de la historia, de la permanencia, de la erudición, y otros tantos enemigos ya combatidos por Nietzsche. Y como ya sabemos, para Nietzsche, es vital el papel del creador, del genio. Por lo tanto ¿qué más riesgoso para el creador que una cultura que se aferra al orden establecido? Lo que propone el filisteísmo es veneno contra aquellos que tienen fuerza para oponerse al estado de cosas establecido. Petrificar las condiciones en las que puede nacer y crecer el genio, es condenar a la muerte a la cultura, pues la cultura avance allende el genio la conduzca. Por esto es una tremenda amenaza alabar la racionalidad del presente y santificar su realidad. Strauss es el rival de turno que le permitió a Nietzsche enfrentarse contra esta tendencia aniquiladora -según él- de la cultura.

Sin embargo, para ser equitativos y ponderar adecuadamente la crítica de Nietzsche a la cultura alemana en sus días, es oportuno rescatar una de las críticas que recibió por este libro. Fue una crítica anónima, quizás no del todo acertada, pero que viene a desnudar un rasgo que ya hemos visto en Nietzsche: su debilidad por las generalizaciones. Así pues, como afirma el crítico, Nietzsche fue injusto con el pueblo alemán al concluir que el gusto por la lectura de Strauss hablaba mucho y claramente

sobre el bajo nivel cultural de Alemania y, aún más, que no era del todo cierto que Strauss no haya tenido críticos en la propia Alemania, cosa que Nietzsche calló para darle más fuerza a sus tesis.

Sobre la segunda de las “Consideraciones intempestivas”, llamada “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”. Continuando con la crítica al exceso de conciencia histórica, Nietzsche plantea la necesidad de preservar a la vida de la “enfermedad histórica” y del realismo de la época, no sólo por los peligros expuestos en la anterior “intempestiva” sino por el peligro que conlleva caer en el utilitarismo, que conduce al nihilismo, y para el cual sólo es importante lo que es lucrativo en sentido económico (con la consiguiente infravaloración del arte, por ejemplo).

El conocimiento, sobre todo en exceso, es un ideal supremo en un mundo heredado de la cultura socrática-alejandrina. Retomando las fustigaciones a su época -¡y a sí mismo como filólogo!- expresadas en las conferencias de 1872, Nietzsche ataca a la erudición, a la falta de estilo, a la formación de los jóvenes como “obreros” científicos. En esta disputa se enfrenta a la obra del filósofo Eduard von Hartmann quien, partiendo de Schopenhauer, postulaba la posibilidad de llegar a la negación de la voluntad de vivir de manera sistemática. Curiosa forma de entender a Schopenhauer. Para lograr tal cometido Hartmann recurrió a Hegel, de tal manera que fuera posible demostrar un espíritu pesimista en el mundo, el mismo que se desenvolvería según el proceso hegeliano, hasta que se asuma nuevamente en el mundo y lo haga desaparecer.

Aquí aparecen las importantes afirmaciones de Nietzsche: «la historia tiene que resolver el problema de la historia» y «el saber tiene que volver su aguijón contra sí mismo»

#### Capítulo V

## Anexo 9 “Fragmentos de Sils-Maria sobre «eterno retorno» y «amor fati»”

Los siguientes fragmentos pertenecen a período de primavera-otoño de 1881 (entre julio y octubre), época en la cual Nietzsche vivió en Sils-Maria. En los libros “Fragmentos póstumos” y “Sabiduría para pasado mañana” se recogen fragmentos de esta época. En ambos se sigue la numeración cronológica realizada por G. Colli y M. Montinari. Bajo esta cronología hemos reordenado los fragmentos recogidos en ambos libros, los hemos reordenados según la numeración, y hemos seleccionado aquellos que pensamos más pertinentes para el tema de nuestra investigación.

Comenzamos con el célebre anuncio del “eterno retorno”. A continuación el fragmento 11[41]

**«El retorno de lo mismo. Proyecto. 1. La incorporación de los errores fundamentales. 2. La incorporación de las pasiones. 3. La incorporación del saber y del saber que renuncia (Pasión del conocimiento). 4. El inocente. El**



**individuo como experimento. El aligeramiento de la vida, degradación, debilitamiento -transición. 5. El nuevo gran peso: el eterno retorno de lo mismo. Infinita importancia de nuestro saber y errar, de nuestras costumbres y modos de vida para todo el porvenir. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida -nosotros que hemos pasado la mayor parte de ella en el desconocimiento más esencial? Enseñamos la doctrina -es el medio más fuerte de incorporarla a nosotros mismos. Nuestra especie de bienaventuranza como maestros de las más grande de las doctrinas. A principio de agosto de 1881 en Sils-Maria, ja 6,000 pies sobre el nivel del mar y mucho más arriba de todas las cosas humanas!- Relativo a 4) Filosofía de la indiferencia. Lo que antes estimulaba más intensamente obra hoy de forma muy distinta, es considerado y admitido ya tan sólo como juego (las pasiones y los trabajos), objeto de reprobación por principio de cuanto vida por fuera de la verdad, pero, objeto de goce y cultivos estéticos en cuanto forma y estímulo: nos comportamos como niños frente a aquello que antes constituyera la seriedad de la existencia. Nuestro empeño por la seriedad consiste, en tanto, en comprender todo como en devenir, negarnos como individuos, ver el mundo en lo posible desde muchos ojos, vivir en impulsos y ocupaciones para así crearse ojos, abandonarse temporalmente a la vida para después reposar temporalmente sobre ella con el ojo: alimentar los impulsos en cuanto fundamento de todo conocer, pero saber cuándo se vuelven adversarios del conocimiento: en suma, esperar a ver hasta dónde se puede incorporar el saber y la verdad -y en qué medida ocurre una transformación del hombre cuando finalmente vive tan sólo para conocer. -Esto es consecuencia de la pasión del conocimiento: no hay otro medio para su existencia que conservar también las fuentes y los poderes del conocimiento, esto es, los errores y las pasiones de cuya lucha toma aquella su fuerza conservadora. -¿Qué aspecto toma esta vida en lo que respecta a la suma de su bienestar? Un juego de niños, hacia el que el ojo del sabio dirige la mirada; tener control sobre este y aquel estado -y sobre la muerte, si algo no resulta posible -Pero ahora viene el conocimiento de mayor peso y hace toda especie de vida terriblemente llena de inquietudes: un superávit de placer tiene que poder ser comprobado, de otra suerte ha de optarse por nuestra destrucción como medio de destrucción de la humanidad en aras de la humanidad. O ya bien esto: hemos de colocar el pasado, el nuestro y el de toda la humanidad, sobre la balanza y también sopesarlo -¡no! este pedazo de historia de la humanidad va a, y tiene que, repetirse eternamente, esto lo podemos dar por descontado, no tenemos ningún influjo sobre ello: así dificulte nuestra compasión e indisponga contra la vida en general [...]» (F; 163-164)**

La aceptación del “eterno retorno”. Esta idea tiene que tener una utilidad para la vida. Obsérvese que la pregunta inicial está tocando el tema de la libertad, también la interesante propuesta sobre la determinación de los pensamientos, es decir, sobre la importancia de su papel como intérprete de la realidad. Asimismo, la pregunta final es un esbozo del “amor fati”, y la alusión al “peso” es utilizado posteriormente en “La gaya ciencia”, aforismo 341, y a su vez es base fundamental del “Así habló Zaratustra”. Fragmento 11[143]

**«“Pero si todo es necesario ¿qué puedo yo disponer de mis acciones?” El pensamiento y la creencia son un gran peso que presiona sobre ti, junto con los demás pesos y más que ellos. ¿Dices que la alimentación, el lugar, el aire, la**

**sociedad, te cambian y determinan? Ahora bien, tus opiniones lo hacen aún mayormente, pues, éstas te determinan a esta alimentación, lugar, aire, sociedad. -Si incorporas el pensamiento de los pensamientos, éste te transformará. La pregunta para todo lo que quieras hacer: “¿es esto de tal manera que quisiera hacerlo incontables veces?”, este es el más grande de los grandes pesos.» (F2; 165-166)**

Aparece la metáfora del reloj, o mejor dicho, reaparece (recordemos los escritos de 1862). Recordemos que Nietzsche ya leyó el libro de Mayer sobre el principio de la conservación de la energía. Por otro lado, está convencido de dos premisas: el tiempo es infinito, la materia es finita. Notemos también la preocupación de Nietzsche por extraer consecuencias vitales a lo que es una verdad natural (el “eterno retorno” de los estados del mundo presente). Pero queda una duda: si todo vuelve a comenzar ¿cómo nos damos cuenta de que esta vez, esta vida, no es la primera de una serie de repeticiones?, y si no tenemos consciencia -imposible tenerla pues todo comienza nuevamente- ¿de qué nos sirve saber que es posible que este presente no sea el primer presente que vivamos?. La metáfora del reloj es utilizada nuevamente, así como el llamado al “hombre” a reconocer la importancia del conocimiento del “eterno retorno”. El final recuerdo a los escritos de 1862, sobre los anillos del destino. A su vez, la referencia al “mediodía” será empleada con mucha intensidad en “Zaratustra”. Fragmento 11[148]

**«El mundo de las fuerzas no sufre menoscabo: pues si así fuera, se habría vuelto débil y habría sucumbido en el transcurso del tiempo infinito. El mundo de las fuerzas no acepta detención alguna: pues, de otra manera habría llegado ya a ésta y el reloj de la existencia estaría detenido. El mundo de la fuerza no entra nunca en equilibrio, no tiene nunca un instante de reposo, su fuerza y su movimiento son igualmente grandes en cada momento. Sea cual sea el estado que este mundo pueda alcanzar, lo tiene que haber alcanzado y no sólo una vez sino innumerables veces. Así, este instante: ya estuvo presente una y muchas veces y retornará igualmente con todas las fuerzas repartidas exactamente como ahora: e igualmente ocurre con el instante que engendró a éste y con aquel que es el hijo del presente. ¡Hombre! Tu vida entera es volteada una y otra vez como un reloj de arena, y una y otra vez se consumirá -un gran minuto de tiempo de por medio hasta cuando todas las contradicciones de las que has surgido vuelvan a juntarse en el ciclo del mundo. Y entonces encuentras nuevamente cada dolor y cada placer y cada amigo y cada enemigo y cada esperanza y cada error y cada hierba y cada resplandor del sol, la entera concatenación de todas las cosas. Este anillo en el que eres un grano, brilla siempre de nuevo. Y en cada anillo de la existencia humana hay siempre una hora en la que el pensamiento más poderoso, primero a uno, luego a muchos, luego a todos, el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas—cada vez es ésta, para la humanidad, la hora del mediodía» (F2; 166-167)**

En este fragmento se vuelve a plantear el “eterno retorno”. Debemos considerar si intentar darle un fundamento “científico” (basado en probabilidades, en la conservación de la energía, etc.) al “eterno retorno” no fue una astucia de Nietzsche para poder recuperar un filón metafísico que permitiera a su pensamiento salir del estanco “positivista” en el que se encontraba. Fragmento 11[152]

**«Si todas las posibilidades en el orden y la relación de fuerzas no estuvieran ya**

***agotadas, entonces no habría transcurrido aún una eternidad. Puesto que esto, sin embargo, tiene que ser, no hay entonces ninguna posibilidad más y todo tiene que haber existido ya innumerables veces» (F2; 167)***

La idea del ciclo, el círculo, el anillo, ¿acaso no nos remite a “Fatalidad e Historia”? En tal caso niega un “caos” seguido de una “armonía”. No hay “creación”, no hay dios creador. La prevención de no darle “meta” a la idea del “eterno retorno” es una advertencia a sí mismo para no desviarse hacia terrenos metafísicos. Está preparando, sin embargo, un uso vital para la idea. Fragmento 11[157]

***«Cuidémonos de atribuirle a este ciclo cualquier aspiración o meta: o de valorarlo de acuerdo a nuestras necesidades como tedioso, estúpido, etc. En él se da, en efecto, el máximo grado de sinrazón tanto como lo contrario: pero no se lo puede medir de acuerdo con esto, razonabilidad o irrazonabilidad no son predicados para el todo. -Cuidémonos de pensar la ley de este círculo como devenida según la falsa analogía del movimiento circular dentro del anillo: no hubo primero un caos y después gradualmente un movimiento más armónico y, por último, un movimiento circular fijo de todas las fuerzas: antes bien, todo es eterno, no devenido: si existió un caos de las fuerzas, entonces el caos ha sido siempre eterno y ha retornado en cada anillo. El ciclo no es algo que ha devenido, él es la ley primigenia, tal como la magnitud de la fuerza es ley primigenia, sin excepción, ni transgresión. Todo devenir ocurre dentro del ciclo y dentro de la magnitud de la fuerza; no utilizar, pues, para la caracterización del ciclo eterno, los de los astros o el flujo y reflujos, día y noche, las estaciones» (F2; 167-168)***

La prevención contra la metafísica debe ser extendida a la religión. Sin embargo, aparece ya esa visión de la gran importancia que el futuro le depara a su doctrina. Vuelven a aparecer sus pretensiones megalómanas. Fragmento 11[158]

***«¡Cuidémonos de enseñar una doctrina semejante como una religión repentina! Ella debe permear lentamente, generaciones enteras han de trabajar en ella y en ella hacerse fértiles, -para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad del porvenir. ¡Qué son el par de siglos en los que el cristianismo se ha mantenido! Para el pensamiento más poderoso se requieren muchos siglos- por mucho, mucho tiempo ha de ser pequeño e impotente» (F2; 168)***

Quiere encontrar, aunque aún no puede definir con claridad, cual es la utilidad de su idea del “eterno retorno” para la vida. El distanciamiento del cristianismo es un tema que vuelve a tomar fuerza desde estos fragmentos. Fragmento 11[159] y el 11[160]

***«¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de una vida distinta indeterminada» (F2; 168) «Esta doctrina es indulgente para con los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas. Quien no cree tiene en su conciencia una vida fugaz» (F2; 169)***

Es posible que esta sea la primera enunciación (implícita) del “amor fati”: el «vivir de tal manera» nos recuerda al “vivir como si” kantiano. En efecto, ¿pensó Nietzsche darle el tono de imperativo con el cual nos presenta? Fragmento 11[161]

***«¡No estar a la expectativa de bienaventuranzas y de bendiciones e indultos lejanos y desconocidos, sino vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y***

***queramos vivir así por la eternidad! -Nuestra tarea se nos plantea en cada instante» (F2; 169)***

Le preocupa a Nietzsche cómo enunciar su "doctrina" sin hacerla similar a una religión. Al menos sabe que es distante de los discursos socialistas, lo cual refleja la anticipación para evitar que el socialismo se apropie de su doctrina. Esto lo cree impensable pues el "eterno retorno" como doctrina se enfoca a otro tipo de hombre. Justamente la aclaración sobre el contenido de su "doctrina" nos conduce a la segunda enunciación (implícita) del "amor fati". Fragmento 11[163]

***«El delirio político, que me hace sonreír justamente como en viejos tiempos el frenesí religioso a sus contemporáneos, es ante todo secularización, fe en el mundo, quitarse-de-en-mente el "más allá" y el "transmundo". Su meta es el bienestar del individuo fugaz: razón por la cual el socialismo es su fruto, es decir, los individuos fugaces quieren conquistar su dicha mediante la socialización; no tienen motivo alguno para esperar como los hombres con almas eternas y devenir eterno y futuro, devenir-mejor» (F2; 169) «Mi doctrina reza: la tarea es vivir de tal manera que tengas que desear vivir de nuevo -¡en todo caso vas a hacerlo! A quien el empeño le reporte el sentimiento máximo, ¡que se empeñe!; a quien el reposo le aporte el sentimiento máximo, ¡que repose!; a quien la subordinación, el secundar, la obediencia, le aporten el máximo sentimiento, ¡que obedezca! Sólo que se vuelva consciente de lo que le aporta el sentimiento máximo y no retroceda ante ningún medio! ¡La eternidad es lo que importa!» (F2; 169)***

Pero no sólo los aspectos del "imperativo" le preocupan a Nietzsche. El tema de lo "fugaz" (por contraposición a lo "eterno") le plantea interrogantes y, a diferencia de lo dicho antes, aparentemente intenta rescatar esa instancia para su doctrina. Fragmento 11[167]

***«¿Cómo se le puede dar significación a lo próximo, pequeño, fugaz? A) En la medida en que se lo conciba como raíz de las costumbres. B) Como eterno y asimismo condicionante de lo eterno.» (F2; 170)***

En su pensamiento es importante poder diferenciarse de lo religioso, y sobre todo del efecto nocivo de la religión. Fragmento 11[172]

***«¿Cómo le damos peso a la vida interior sin volverla perversa y fanática contra los que piensan distinto? La fe religiosa decrece y el hombre aprende a comprenderse como fugaz y como inesencial, de esta forma se vuelve finalmente débil; no se ejercita en el propugnar y el soportar, quiere el goce presente, se hace las cosas fáciles y ligeras -y emplea quizá mucho ingenio en ello» (F2; 170)***

Aparece la primera invocación a una nueva metafísica, de la vida, de «esta vida» pero metafísica al fin. ¿Se está perfilando la "metafísica" anunciada en "Zaratustra" de ser «fiel a la tierra»? En tal caso es importante para el éxito de la doctrina tener en cuenta el fracaso alejandrino. Fragmento 11[187]

***«¿Qué hizo que la cultura alejandrina sucumbiera? Con todos sus útiles descubrimientos y su placer por el conocimiento de este mundo, no fue capaz de darle a este mundo, a esta vida la suprema importancia. ¡El más allá siguió siendo más importante! La cuestión capital sigue siendo la de reenseñar en este punto -quizá si la metafísica da justamente a esta vida el más pesado acento-según mi enseñanza!» (F2; 170-171)***

El siguiente es un fragmento breve pero interesante por anticipar claramente el discurso de Zaratustra. La eternidad (la serpiente) del instante presente (el mediodía). La metáfora es muy precisa: la serpiente representa el anillo, el círculo, el tiempo, circular y eterno. La imagen, además, es propia de culturas antiguas, creyentes en ciclos cósmicos. El presente es representado por el mediodía. Nada más breve, instantáneo, efímero como el mediodía. Fragmento 11[196]

**«El sol del conocimiento se halla nuevamente en el mediodía: y enroscada yace bajo la luz la serpiente de la eternidad [--] es vuestro tiempo, ¡oh hermanos del mediodía!» (F2; 171)**

Vuelve Nietzsche a reflexionar sobre las premisas del “eterno retorno”: tiempo infinito, materia finita y las probabilidades de repetición. También se dejan ver rasgos de la puerta del instante, que es la forma como “Zaratustra” enseñó la nueva doctrina. Fragmento 11[202]

**«La magnitud de la fuerza universal está determinada, no es nada “infinito”: ¡cuidémonos de semejantes extralimitaciones del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez prácticamente “inconmensurable”, pero en todo caso determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza, es ciertamente infinito, es decir, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: -hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, todos los desarrollo posibles tienen que haber existido ya. Por lo tanto, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también el que lo engendró y el que surge de él y así seguidamente hacia delante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre. Si, descontando esto, algo igual ha existido alguna vez o no, es algo totalmente indemostrable. Parece que la situación total conforma novedosamente las propiedades hasta en lo más mínimo, de suerte que dos situaciones totales diferentes no pueden tener nada igual. ¿Puede o no haber algo igual en una única situación total, por ejemplo, dos hojas? Lo dudo: esto supondría que tendrían un origen absolutamente idéntico y entonces tendríamos que asumir que ha existido algo idéntico por toda la eternidad anterior, a pesar de todos los cambios en las situaciones totales y toda creación de nuevas propiedades -¡una ascensión imposible!» (F2; 171-172)**

El final de este fragmento nos recuerda la carta a Gast (14.08.1881) en la cual le confiesa estar ante una idea nueva que le produce «espanto y risa». Nos surge la siguiente inquietud: ¿pensaba Nietzsche que lo probable es idéntico a lo posible? Si fue así: cometió un error de interpretación: que el “eterno retorno” sea “probable” no quiere decir que sea “posible”. Probabilidad (en alemán, “Wahrscheinlichkeit”) y posibilidad (en alemán, “Möglichkeit”) no son sinónimos. Lo posible pertenece al plano ontológico, mientras lo probable al plano de nuestro conocimiento, puesto que constituye nuestra elección o preferencia hacia alguna de las alternativas “posibles”. Lo posible, por lo tanto, envuelve a lo probable. Así, por ejemplo, es probable que si lanzo dos dados obtenga un siete (la probabilidad estaba ya delimitada en la intencionada construcción del dado), pero esa probabilidad desaparece si simplemente no decido lanzarlos o si ni siquiera tengo los dados en la mano o, peor aún, si no existen tales dados. En conclusión, si lanzo un dado es “posible” que salga el uno (o cualquiera de los otros cinco números), pero

¿qué tan “probable” era que saliera el uno? La probabilidad era de un sexto. La probabilidad “mide” la posibilidad de un acontecimiento. Fragmento 11[203]

**«Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el pensamiento de que algo se repite (por ejemplo, el año, o las enfermedades periódicas, despertar y dormir, etc.). Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también el pensamiento de una posibilidad no sólo las sensaciones o ciertas expectativas pueden sacudirnos y transformarnos. ¡Cómo ha obrado la posibilidad de la condenación eterna!» (F2; 172)**

Como hemos visto, en estos fragmentos se esconden ideas que reaparecerán en “Zaratustra”, en este caso, la imagen de la araña. Fragmento 11[206]

**«Todo ha retornado: Sirio y la araña, y tus pensamientos en esta hora, y este pensamiento tuyo de que todo retorna» (F1; 101)**

Sin embargo, Nietzsche mantiene algunas preocupaciones por problemas del período anterior, como el referente al tema de la ciencia. Fragmento 11[211]

**«Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y después la naturalización del hombre, una vez que éste haya alcanzado el concepto “puro” de naturaleza» (F1; 101)**

El “caos” ya lo había presentado en contraposición a la idea de “creación” o devenir creado por un dios. El propio Nietzsche se entrena colocando argumentos en contra de su “doctrina”. Aquí adiciona una reflexión sobre otras implicancias. Fragmento 11[225]

**«El “caos del universo” como exclusión de toda actividad encaminada a un fin no está en contradicción con la noción del movimiento circular, del ciclo: este último es, precisamente, una necesidad irracional, sin ninguna contemplación formal, ética, estética. La arbitrariedad falta, en lo más pequeño y en el todo» (F2; 173)**

La imposibilidad de dos cosas idénticas en un mismo tiempo (final del Fragmento 11[202]) vuelve a llamar la atención de Nietzsche. Fragmento 11[231]

**«La coexistencia de dos cosas idénticas es imposible: supondría una historia de su existencia absolutamente idéntica hacia atrás en toda la eternidad. Esto supondría una historia genética general absolutamente idéntica; esto significa que todo el resto tendría que repetirse constantemente en sí mismo y disociado de las dos cosas idénticas. Pero, asimismo, se puede probar ya con una diferencia la completa diferencia y desigualdad en la coexistencia: una disociación es impensable; si una cosa cambia, entonces el efecto lo atraviesa todo» (F2; 173-174)**

Finalmente, Nietzsche logra una posición bastante clara respecto al “eterno retorno”

**«Si alguna vez hubiese sido alcanzado un equilibrio de fuerzas, éste aún duraría: así que nunca tuvo lugar. El estado presente contradice ese supuesto. Si se admite que alguna vez ha habido un estado absolutamente igual al presente, entonces esta suposición no es refutable por el estado presente. Pero entre las infinitas posibilidades tiene que haberse dado el caso actual, pues hasta ahora han transcurrido ya una infinitud de casos. Si el equilibrio fuese posible, ya tendría que haberse producido. Y si el estado actual existió, entonces también existió el que lo engendró y, hacia atrás, el estado previo a éste. De ahí se sigue que éste también existió ya una segunda y tercera vez, etc. Asimismo, que**

**existirá una segunda y tercera vez, incontables veces, hacia delante y hacia atrás. Es decir, todo devenir se mueve en la repetición de un determinado número de estados completamente iguales. Todo lo que es posible, esto naturalmente no se le puede confiar a la cabeza humana para que lo piense» (F1; 101-102) «Pero en todos los casos el estado actual es uno de los posibles, independientemente de nuestra capacidad o incapacidad de concebir lo posible. Por tanto, es un caso real. Así, ¿habría que decir que para todos los estados reales tiene que haber habido estados iguales en ellos, suponiendo que el número de casos no sea infinito, y que en el transcurso de un tiempo infinito tendría que aparecer sólo un número finito? Porque, desde cualquier instante, calculando hacia atrás, ya siempre ha transcurrido una infinitud. La inacción de las fuerzas, su equilibrio, es un caso pensable: pero no se ha dado el caso, por ende el número de posibilidades es mayor al de las realidades. Que nada igual retornará no podría ser explicado desde el azar, sino únicamente desde una intencionalidad puesta en el esencia de la fuerza: pues, suponiendo una ingente masa de caos, la azarosa consecución de una tirada igual es más probable que la no-igualdad absoluta» (F1; 102)**

Pero también discute sobre la imposibilidad del «eterno devenir nuevo» o de los «infinitos cambios nuevos» que serían hipótesis contrarias al “eterno retorno”. Fragmento 11[305]

**«Infinitos cambios nuevos y situaciones de una fuerza determinada: es una contradicción, así se conciba la fuerza tan grande y austera en el cambio como se quiera, suponiendo que sea eterna. Sería, por tanto, concluir: 1) o bien, la fuerza es activa sólo a partir de un cierto momento y cesará asimismo alguna vez -pero concebir un comienzo de la actividad es absurdo; ¡si hubiese estado en equilibrio lo estaría entonces eternamente! 2) o bien no existen infinitos nuevos cambios, sino que un ciclo de un determinado número de los mismos se presenta una y otra vez: la actividad es eterna, el número de los productos y de las situaciones de fuerza son finitas» (F2; 177)**

Casi finalizando esta serie de reflexiones, encontramos a un Nietzsche más seguro, de ahí una de las primeras escaramuzas contra la religión, pero ahora desde la perspectiva de su nueva doctrina. Fragmento 11[312]

**«Quien no cree en un proceso circular del universo tiene que creer en el Dios con arbitrio -¡así se define mi visión en contraposición a todas las deístas hasta ahora existentes!» (F2; 177)**

A la seguridad anterior le siguen los enunciados futuristas sobre su doctrina. Por supuesto, son de lo más halagadores para su pensamiento. Sin embargo, le agrega una “maldición” pseudo-evolucionista: la extinción para quienes no sigan su doctrina, planteamiento realmente absurdo. Fragmento 11[338]

**«¡La historia futura: cada vez este pensamiento triunfará más -y quienes no creen en él han de extinguirse finalmente de acuerdo con su propia naturaleza! ¡Sólo queda quien tenga su existencia por eternamente reiterable: entre tales es posible, sin embargo, un estado al cual no se ha acercado aún ningún utópico!» (F2; 178)**

A la “maldición” le adiciona una advertencia: qué hacer para tener «derecho» a su pensamiento. ¿Desvaría Nietzsche? Lo cierto es que ya se percibe el tipo de discurso “heroico” que resonará en el “Zaratustra” y, por otro lado, se descubre un secreto plan:

crear una «religión». Fragmento 11[339]

**«¡Estáis ahora preparados? Tenéis que haber vivido y pasado por cada grado de duda y haberos bañado con deleite en corrientes gélidas -de otra manera no tenéis derecho alguno a este pensamiento; quiero defenderme bien contra los creyentes fáciles y los exaltados! ¡Quiero defender mi pensamiento de antemano! El ha de ser la religión de las almas más libres, joviales y sublimes - una pradera entre hielo dorado y cielo puro!» (F2; 178)**

Capítulo VI

## Anexo 10 “Sobre los nuevos prólogos de 1886”

Con ocasión de las nuevas ediciones de algunas de sus obras publicadas, Nietzsche escribió seis nuevos prólogos. Primó en ellos el carácter de autocrítica, tanto de su obra como de su vida. Retomó en estos breves escritos el estilo intimista de las autobiografías de juventud, a la vez que antecede lo que dijo de manera más extensa en “Ecce homo”.

La segunda edición de “El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música” nos brinda como primera novedad el cambio de título. Ahora se llama “El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo” y será precedido de un “Ensayo de autocrítica”. En este “Ensayo” Nietzsche nos explica las grandes interrogaciones que intentaba resolver, aunque bien admite que muchas de ellas no pudieron ser resueltas, pues él se hallaba en una posición desfavorable para encararlas. Digamos que se encontraba muy “contaminado” de “presente”, léase, muy imbuido en la filosofía de Schopenhauer y muy interesado en la defensa de Wagner. Esta defensa no sólo implicaba alabar la obra musical de Wagner, sino también el aporte del compositor a la recuperación del mito y del “ser alemán”, y que Nietzsche secundó con al menos seis obras (“El nacimiento de la tragedia”, las conferencias “Sobre el porvenir de nuestras escuelas” y las cuatro “Consideraciones intempestivas”).

La primera novedad que Nietzsche se reconoce es haber enlazado el pesimismo con Grecia. No se trataba de que los griegos no pudieran ser pesimistas, sino que su pesimismo sería de un tipo distinto.

**«¿Es el pesimismo, necesariamente, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados? [...] ¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud?» (NT; 26)**

Por lo tanto lo que se debe distinguir en primer lugar es la existencia de estos dos tipos de pesimismos: el pesimismo del declive, de la ruina, del fracaso, de la fatiga y la debilidad, y su opuesto, el pesimismo de la fortaleza, del bienestar, de la salud, de la plenitud. ¿Cuál es la diferencia? Para esquematizar la diferencia diremos que el pesimismo del fracaso dice “no lo intentaré, ¡es imposible!”, mientras que el pesimismo de la fortaleza dice “es imposible, ¡pero lo intentaré!”.



Sin lugar a dudas Nietzsche parte de una visión bastante elevada (e ideal) del pueblo griego. Para él es el pueblo de la fortaleza, de la salud. Sin dudas sus obras de arte y sus escuelas filosóficas pueden avalar mucho a favor de esta tesis, pero no creemos que sea suficiente para convencernos de tal pretendida superioridad. Sin embargo Nietzsche sostiene la premisa de la superioridad griega y es por eso que a él le provoca inmensa curiosidad el tratar de entender cómo y por qué nació, y luego declinó, el cultivo de la tragedia en Grecia. Evidentemente responder a esta pregunta implica recorrer una amplia gama de causas (históricas, sociales, económicas, religiosas, estéticas, etcétera) para hallar una explicación coherente y válida. Sin embargo, Nietzsche se fija con insistencia en un elemento causal: el culto a Dionisos.

**«¿Qué significa, justo entre los griegos de la mejor época, más fuerte, más valiente, el mito trágico? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia? - Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico - ¿cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico?» (NT; 26)**

Por lo tanto, Nietzsche piensa que la llegada del culto dionisiaco a Grecia fue un elemento importante para esa cultura, puesto que les abrió la posibilidad de incorporar la música a las representaciones teatrales y con ello crear la tragedia y, por otro lado, les permitió “vivir la vida” de una manera distinta, al incorporar los tiempos orgiásticos, las bacanales, poblando su imaginación de sátiros y faunos y desatando el lado “no racional” de la vida. Dicho de otra manera: si los «griegos de la mejor época» acogieron el culto dionisiaco y lo incorporaron en su propio mundo es por que se trataba de un elemento importante, y con lo cual suplían una necesidad relacionada con la propia vida: la de vivir la vida bajo el signo de la embriaguez, del desorden, del éxtasis, de lo dionisiaco. Fruto de esta asimilación: la tragedia.

Sin duda Nietzsche defendía una tesis bastante arriesgada y ya vemos que no se retractó de ella. Pero creemos que ni el mejor ni más enterado historiador de la Grecia antigua podría sostener esta tesis. Sin duda lo griegos, mejor dicho: algunos griegos, asumieron el culto dionisiaco, pero resulta difícil saber si fue así para todo el pueblo griego. Creemos que aún sería más difícil saber si esto fue así para los participantes involucrados en el hecho cultural del teatro griego. Las premisas de Nietzsche siguen siendo vulnerables: “si el mejor pueblo asumió lo dionisiaco es por que en esto había una necesidad”. Ante argumentos de este tipo, tan “generalizados”, no podemos más que dudar de su veracidad. Sin duda Nietzsche no quiso nunca retractarse de su audacia juvenil, sobre todo por de aquí partía uno de los eslabones de su cadena argumentativa: Sócrates como decadente, como enemigo de la vida, la racionalidad como enemiga de los instintos. A partir de esta interpretación de Sócrates, Nietzsche planteará la existencia de un nexo de «enfermedad» que partiendo de Sócrates continuará con Platón y luego con el cristianismo (el platonismo para los pobres, como diría más de una vez). El optimismo racionalista de Sócrates no sería más que una máscara de pesimismo de los fracasados y débiles.

Un mérito que se reconoce Nietzsche es el de haber aprehendido «el problema de la

ciencia misma», pero esta «suspiciosa» juvenil venía envuelta bajo el manto de lo “imposible” por dos motivos: por su contenido y por su forma. Por la forma Nietzsche admite que le parece un libro

**«mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino, desigual en el tempo [ritmo], sin voluntad de limpieza lógica, muy convencido, y por ello, eximiéndose de dar demostraciones [...]» (NT; 28)**

En cuanto al contenido, Nietzsche afirma que no era un libro para ser escrito por un joven pues faltaba vivencias para enfrentarse con un «problema senil». Por eso se enfrentó el “problema de la ciencia” (que «no puede ser conocido en el terreno de la ciencia») desde la óptica del artista, es decir, «con una metafísica de artista en el trasfondo» (NT; 28). Sin embargo, a pesar de ser un libro «desagradable» para Nietzsche, no deja de reconocerle la temeridad de «*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*» (NT; 28). Esta primacía fue, sin duda, de singular importancia para el pensamiento de Nietzsche pues postula una escala de prioridades mediante la cual no es la ciencia lo más cercano a la vida sino que, por el contrario, es el arte lo más cercano a la vida, lo que equivale a decir que es más importante la interpretación artística de la vida que el entendimiento racional de la misma. La ciencia no tiene prioridad sobre el arte para dictaminar sobre lo que es la vida o lo que es mejor para la vida.

Otro mérito que se reconoce Nietzsche es haberse atrevido a hablar, sin bien no con lenguaje propio, sí como discípulo de Dionisos

**«Aquí hablaba en todo caso, [...] una voz extraña, el discípulo de un “dios desconocido” todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico alemán, incluso bajo los malos modales del vagneriano; había aquí un nuevo espíritu que sentía necesidades nuevas, carentes aún de nombre, una memoria rebotante de preguntas, experiencias, secretos, a cuyo margen estaba escrito el nombre de Dionisos como un signo más de interrogación [...] esa “alma nueva” habría debido cantar - ¡y no hablar!» (NT; 29)**

Volviendo al tema del pesimismo de la fortaleza, se pregunta Nietzsche por la importancia de lo dionisiaco para los griegos, detallando las «díficiles cuestiones» con las que tuvo que enfrentarse su libro, es decir, probar que «fue precisamente en los tiempos de disolución y debilidad cuando los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo» (NT; 31). Lo que concluye es «a despecho de todas las “ideas modernas” y los prejuicios del gusto democrático» pudo la victoria del optimismo, la racionalidad y el utilitarismo «ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica». A estos problemas se agrega el relativo al de la moral «vista con la óptica de la vida».

La vida, como afirma Nietzsche, está en contacto en primer lugar con el arte, y luego con la ciencia. Esto explica que en este libro «el arte -y no la moral-» haya sido presentada como «la actividad propiamente *metafísica del hombre*» (NT; 31) y que incluso se haya defendido la «agresiva tesis» de que «sólo como fenómeno estético está justificada la *existencia* del mundo» (NT; 32). Así es como recuerda Nietzsche su libro de juventud

**«De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, -un “dios”, si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraça de la necesidad implicada en la plenitud y la sobreplenitud, del sufrimiento de las antítesis en él acumuladas» (NT; 32)**

¿Era este, entonces, el ideal personal que Nietzsche pretendía alcanzar, el de ser «un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos», imbricado a la vida, pero no a la moral? El primer compromiso es con la vida, con la creación artística, lejos de toda moral por tanto

**« [...] a toda esta metafísica de artista se la puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica -, lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado morales de la existencia» (NT; 32)**

Esta metafísica de artista es, por tanto, el primer anuncio de «un pesimismo “más allá del bien y del mal”» y ya el inicio de la disputa contra Schopenhauer, al menos así lo valora Nietzsche en este prólogo. Por lo tanto, lo que también anunciaba este libro era una nueva filosofía

**«una filosofía que osa situar, rebajar la moral misma al mundo de la apariencia y que la coloca no sólo entre las “apariencias” [...], sino entre los “engaños”, como apariencia, ilusión, error, interpretación, aderezamiento, arte» (NT; 32)**

Esta tendencia «*antimoral*» es resaltada por Nietzsche recordando el «hostil silencio» con que trató al cristianismo, al que define como «la más aberrante variación sobre el tema moral que la humanidad ha llegado a escuchar hasta este momento» (NT; 31-32).

Es sabida la posición de antípoda con que Nietzsche trata al cristianismo, pues reconoce en el cristianismo la actitud más hostil hacia la vida, hostilidad que también se manifiesta en su hostilidad hacia el arte.

**«En verdad, no existe antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estéticas del mundo [...] que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser sólo moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, todo el arte, al reino de la mentira, -es decir, lo niega, lo reprueba, lo condena. Detrás de semejante modo de pensar y valorar, el cual, mientras sea de alguna manera auténtico, tiene que ser hostil al arte, percibía yo también desde siempre lo hostil a la vida, la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma» (NT; 33)**

Como dijimos, la preeminencia del arte sobre la ciencia en su relación con la vida, es la premisa que le permite a Nietzsche argumentar que lo hostil al arte es, o debe ser si es consecuente, hostil a la vida. No hay quien pueda amar a la vida y odiar al arte, ni odiar a la vida y amar al arte. Pero quien odia a la vida, odiará al arte, y también a la inversa. Y esto es lo que descubrió Nietzsche en el cristianismo: su odio contra la vida

**«El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en “otra” vida distinta o “mejor”. El odio al “mundo”, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a**

**la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el reposo [...] todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores sólo morales me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una “voluntad de ocaso”; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida, -pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral, -la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno “no”, tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí» (NT; 33)**

Encontró entonces Nietzsche que la moral sería «una “voluntad de negación de la vida”, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final [...] el peligro de los peligros» (NT; 34) y contra la moral se levantó su libro, más propiamente su instinto «como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, anticristianas» (NT; 34). Esa doctrina y valoraciones recibieron de manos de Nietzsche el nombre de «dionisiacas».

Si bien es cierto que esta posición anticristiana de Nietzsche es un tema recurrente en su obra, no podríamos menos que preguntarnos, siguiendo lo manifestado líneas arriba por Nietzsche mismo, sobre el por qué de este «precavido y hostil silencio» con el que trata al cristianismo en “El nacimiento de la tragedia”: ¿evitaba algún posible conflicto con Wagner? Todo indica que así era, pues estas posiciones anticristianas no salieron a la luz hasta la ruptura con Wagner (hasta el tercer período, tal como lo hemos denominado). Entonces ¿por qué ahora, en este prólogo escrito 16 años después, viene Nietzsche a “confesarnos” que ya había en él una clara posición anticristiana? ¿por qué se mantuvo en silencio tanto tiempo? Sin lugar a dudas, todo lo relativo a lo dionisiaco fue muy poco entendido en 1872 (hasta ahora lo es) pero, no era lo único “nuevo” que Nietzsche quería traer al presente. Su erudición filológica le permitió extraer conclusiones increíbles sobre los griegos y la tragedia, el conocimiento de la filosofía de Schopenhauer le permitió encontrar “causas primeras” a los fenómenos descubiertos, enlazando la voluntad con la vida, mientras que las experiencias musicales vividas y bebidas nada menos que de la mano del “genial” compositor Wagner lo transportaron a los terrenos del éxtasis, a creer en el sueño (imposible) de la recuperación de la antigua Grecia a través de la música, a través del mito.

Por último, Nietzsche señala uno de los peores defectos de su libro: el no haberse expresado en un «lenguaje propio». En efecto, admite haberse expresado con el lenguaje de Schopenhauer y de Kant cuando, precisamente, nada tenía que ver su pensamiento con el de esos dos filósofos. A pesar de esto

**«en el libro hay algo mucho peor [...] ¡el haberme echado a perder en absoluto el grandioso problema griego, tal como a mí se me había aparecido, por la injerencia de las cosas modernísimas! (NT; 35)»**

En efecto, Nietzsche no fue tan “intempestivo”, ni tan “inactual” como pensaba haberlo sido en los años de 1872 a 1876. Muchas de sus reflexiones hasta la ruptura con Wagner son claramente actuales o «modernísimas» como el mismo confiesa. Y no se trata de lo

dicho en un solo libro

**«¡El haber puesto esperanzas donde nada había que esperar, donde todo apuntaba, con demasiada claridad, hacia un final! ¡El haber comenzado a descarriar, basándome en la última música alemana, acerca del “ser alemán”, como si este se hallase precisamente en trance de descubrirse y de reencontrarse a sí mismo -esto en una época en el que el espíritu alemán [...] acababa de presentar su abdicación definitiva e irrevocable, y, bajo la pomposa excusa de fundar un Reich, realizaba su tránsito a la mediocrización, a la democracia y a las “ideas modernas”!» (NT; 35)**

Pero si «todo apuntaba» hacia un error, ¿por qué “insistir” en tal error? No se sentía en condiciones de hablar con voz propia (pues “no tenía” lenguaje propio) ¿o no quería hablar con voz propia? ¿le acomodaba y satisfacía estar bajo la tutela “paterna” de los Wagner? Entonces ¿no se percató Nietzsche de que “otra vez” se hallaba descarriado respecto a su tarea, a sus intuiciones originales? Pero, aún ahora, a los cuarenta y dos años Nietzsche sigue asumiendo, como en su juventud, el rol de la “víctima”, insistiendo en que la “culpa” de que él se descarriara es de Wagner, por ejemplo. Los demás eran los “malos”, y él era un joven afable que se dejaba llevar embelesado por la música y los ideales nacionalistas del compositor. Sin embargo no sólo escribía a favor de los ideales alemanes sino que llegó a participar en la guerra franco-prusiana de 1870 ¡a pesar de haber renunciado a la nacionalidad prusiana en 1869! Finalmente Nietzsche admitirá que «entretanto he aprendido a pensar sin esperanza ni indulgencia alguna acerca de ese “ser alemán”, y asimismo acerca de la *música alemana* de ahora, la cual es romanticismo de los pies a la cabeza». Nosotros nos preguntamos, ¿cuándo ya no pudo seguir achacándole a Wagner la causa de sus descarrilamientos, buscó en el «ser alemán», en los alemanes, al causante de sus pesares? ¿por qué culpar a alguien (la escuela de Pforta, los amigos de Bonn, el maestro Ritschl, Schopenhauer y Wagner, los alemanes, ¡la humanidad mediocre!) de que las cosas no le salieran bien, de que no fuera dichoso o, al menos, responsable de su propia dicha y felicidad?

De primavera de 1886 es el prólogo para la nueva edición de la primera parte de “Humano, demasiado humano”. Es necesario explicar, ocho años después de la primera edición del libro, qué ha significado alcanzar “realmente” el estado de “espíritu libre”, pues recordemos que Nietzsche subtítulo a esta obra “Un libro para espíritus libres”. Con ocasión del nuevo prólogo, se recogen todas las vivencias acaecidas al escritor de manera muy similar a la descripción de la carta a su hermana (20.05.1885). En este prólogo se vislumbran los períodos a los cuales se refiere: desde el segundo hasta el último período (hasta 1886)

**«Me han dicho muy a menudo [...] que todos mis escritos [...] tiene algo en común: que todos ocultan redes para pájaros incautos, y una cierta incitación constante y silenciosa a invertir todos los valores y todas las costumbres establecidas [...] Me han dicho también que mis escritos enseñan a sospechas e incluso a despreciar, pero afortunadamente que también enseña valentía y hasta temeridad» (DH; 3)**

Pero sospechar tiene consecuencias. El asunto es en qué medida uno es fiel a sus sospechas, cuán proclive es a llevar sus sospechas hasta las últimas consecuencias, o si más bien, claudicará en el camino, bajo alguna de las formas posibles de

adormecimiento, entre las que se encuentran el propio autoengaño

**«Realmente, no creo que nadie haya sospechado tan profundamente del mundo [...] y quien vislumbre las consecuencias que implica toda sospecha profunda, los estremecimientos y las angustias de esa soledad a la que condena la absoluta diferencia de puntos de vista, entenderá igualmente cuánto he intentado resguardarme en cualquier parte, ya sea recurriendo a la veneración, a la hostilidad, a la ciencia, a la frivolidad o a la estupidez» (DH; 3-4)**

La alusión es clara a la veneración a Wagner, a la hostilidad de las “Consideraciones intempestivas”, a la ciencia de “Humano, demasiado humano”. Pero ¿por qué necesitaba resguardarse? Dice Nietzsche «para descansar y casi para olvidarme de mí mismo» (DH; 4). Y ¿por qué necesitaba resguardarse? Según Nietzsche, por qué «cuando no encontraba lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificialmente, ya sea falsificando o inventando»

**«Con todo, lo que necesitaba cada vez más para curarme y restablecerme, era creer que yo no era el único en ser así y en ver así: un maravilloso presentimiento de parentesco y de afinidad en la manera de ver y de desear, que he cerrado los ojos consciente y voluntariamente a ese ciego deseo que muestra Schopenhauer hacia la moral, en una época en que yo tenía ideas muy claras al respecto; que me he engañado, además, a mí mismo respecto al incurable romanticismo de Richard Wagner, como si fuera un principio y no un final; y lo mismo respecto a los griegos, a los alemanes y su futuro y un sinfín de cosas más» (DH; 4)**

Sin embargo, a este “engaño” en el que admite Nietzsche haber vivido por una supuesta “necesidad” de «parentesco», por no sentirse solo al punto de haber «cerrado los ojos» ante la evidente falta de parentesco de Schopenhauer, Wagner y de los alemanes en general, Nietzsche no responde dando explicaciones de su error, sino por el contrario aduciendo que había una necesidad en ese engaño

**«Pero aunque todo esto fuese cierto y el reproche resultara justo, ¿qué sabéis vosotros, qué podéis saber de la cantidad de astucia, instinto de conservación, razonamiento y precaución superior que hay en ese autoengaño, y toda la falsedad que necesito para poder estar constantemente permitiéndome el lujo de mantener mi verdad?... Baste decir que vivo, y que la vida no es, en última instancia, un invento de la moral, sino que busca el engaño y vive de él...» (DH; 4)**

A continuación Nietzsche explica los hechos vividos durante el tercer período, es decir, el que se inicia luego de la ruptura con Wagner y la elaboración de “Humano, demasiado humano”

**« [...] cuando un día la necesité, inventé, para mi uso particular, la expresión “espíritus libres” [...] fruto a la vez del desaliento y del entusiasmo [...] Espíritus libres así no los hay ni los ha habido nunca; pero yo necesitaba entonces de su compañía para estar de buen humor entre malos humores (enfermedad, aislamiento, destierro, acedia, inactividad), como compañeros atrevidos y fantásticos [...] en sustitución de los amigos que me faltaban» (DH; 4-5)**

Lo dicho equivale a asegurar que la amistad con personas allegadas a Nietzsche en esta época, como el caso de Paul Rée, con quienes se sentía cercano, no era más que un recurso ante su soledad. Por lo tanto, si Nietzsche admite que con sus anteriores

“amigos” (Schopenhauer, Wagner) él vivió un «autoengaño», aquí él está afirmando que a los amigos de este período él los engañó, les hizo creer en una “comunidad” pero en el fondo los veía como meros «espectros»

**«Yo seré el último en dudar de que un día pueda haber espíritus libres de esta clase, que nuestra Europa cuente entre sus hijos de mañana y de pasado mañana con semejantes compañeros alegres y atrevidos, corporales y tangibles, y no, como en mi caso, a título de espectros y de sombras que vienen a entretener a un anacoreta» (DH; 5)**

Sin lugar a dudas, Nietzsche se siente y sabe un espíritu libre completamente maduro. Mientras no cree en la finalidad en la historia, está aceptando una finalidad en su vida, pues al narrarnos su vida como una secuencia de pasos “necesarios” para llegar al nivel de “madurez” que asegura tener, nos dice de manera implícita que su vida tiene una finalidad, un fin ya alcanzado. Por lo tanto, su vida, sus logros, son la “meta” de todo espíritu libre. ¿Es que acaso no podría haber nadie más maduro en su libre espiritualidad que Nietzsche? Esto no sería posible para Nietzsche, al menos no en su presente. De ahí la seguridad, que ya se está plasmando en esta época, de que él es un destino

**«Cabe esperar que la aventura decisiva de un espíritu en el que madure y alcance su plena sazón el tipo de “espíritu libre” sea un acto de desvinculación, antes del cual sería un espíritu esclavo» (DH; 5)**

¿Qué es lo que encadena al espíritu no libre? ¿de qué se debe desvincular?

**«¿Cuál es el vínculo más sólido? En hombres raros y exquisitos, los deberes, y tratándose además de jóvenes, el respeto, la timidez, el enternecerse ante todo lo que se considera digno y venerable desde muy antiguo, el reconocimiento el suelo que nos ha alimentado, a la mano que nos ha guiado, al santuario donde aprendimos a rezar... Los momentos elevados serán los que nos obligarán más solidamente y de un modo más permanente» (DH; 5)**

¿Cómo se produce la liberación? En otras palabras ¿cómo vivió Nietzsche su liberación?

**«La gran liberación de los esclavos de esta índole se produce repentinamente, como un temblor de tierra: el alma joven se siente de pronto agitada, desarraigada, arrancada; ni siquiera comprende lo que sucede. Es una instigación, un impulso que actúa y se apodera de ellos como una orden, despertándose en su alma una voluntad, un deseo de ir hacia delante, adonde sea y a cualquier precio; en todos sus sentidos brilla y resplandece una violenta y peligrosa curiosidad por un mundo que aún está por descubrir» (DH; 5-6) «La voz imperiosa de la seducción dice “Antes morir que vivir aquí” y este “aquí”, este “en casa” ¡es todo lo que había amado hasta ese momento!» (DH; 6)**

Luego de la separación de Wagner (julio de 1876), Nietzsche se hace cercano a Rée, como ya lo indicamos. De esta época son precisamente “Humano, demasiado humano”, el cual es un conjunto de tres libros: “Humano, demasiado humano”, “Miscelánea de opiniones y sentencias” y “El viajero y su sombra”. Se cierra este período con “Aurora”. Es necesario recordar que “El viajero y su sombra” está enmarcado por dos sucesos de suma importancia: primero, Nietzsche inicia la redacción luego de haber renunciado a la Universidad de Basilea (con lo cual se inicia su “vida errante”), y, segundo, luego de su publicación (diciembre de 1879), Nietzsche cae en una grave crisis corporal que le hace temer por su propia vida. Creemos que el testimonio que se expresa a continuación

recoge, en forma tácita, lo acaecido en su vida desde la separación de Wagner hasta la elaboración de “Aurora”

**«Un miedo y una desconfianza repentinis hacia todo lo que se amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que se consideraba su “deber”, un deseo sedicioso, arbitrario, impetuoso como un volcán, de viajar, de expatriarse, de alejarse, de refrescarse, de salir de la embriaguez, de convertirse en hielo; un odio hacia el amor; tal vez un paso y una mirada sacrílega hacia atrás, hacia donde hasta ese momento había amado y rezado; quizás un ruborizarse por lo que acaba de hacer y, a la vez, un grito de alegría por haberlo hecho, un estremecimiento de embriaguez y de gozo interno en el que se revela una victoria... ¿Una victoria? ¿Sobre qué? ¿Sobre quién? -victoria enigmática, cuestionable, sospechosa, pero que es, a fin de cuentas, la primera victoria-. Todas estas cosas constituyen los males y los sufrimientos que configuran la historia de esta gran liberación» (DH; 6)**

De esta liberación surgen los libros que van desde “Humano, demasiado humano” hasta “Aurora”. Podríamos pensar que, ahora, Nietzsche juzga al contenido de estos libros como «extravagancias salvajes»

**«esta primera explosión de fuerza y de voluntad de autodeterminación y de autoestima, esta voluntad de querer libremente es una enfermedad que puede aniquilar al hombre: ¡y qué grado de enfermedad se manifiesta en las pruebas y extravagancias salvajes mediante las cuales el emancipado, el liberado trata en lo sucesivo de probar su dominio sobre las cosas!» (DH; 6)**

De hecho Nietzsche se convirtió en un peligroso arquero que lanzaba flechas sobre la cultura de su tiempo

**«con insaciable avidez lanza flechas a su alrededor lanza flecha a su alrededor; paga su botín con una excitación peligrosa de su orgullo; desgarrar lo que le atrae. Con sonrisa maliciosa revuelve todo cuanto velaba el pudor; trata de ver qué parecen las cosas cuando se las pone al revés. Por satisfacer tal vez un simple capricho, se muestra ahora benevolente con todo lo que hasta ese momento estaba mal considerado, y merodea, curioso y tentado, en torno al fruto más prohibido» (DH; 6)**

Sin duda, ese fruto prohibido que se merodea es la moral y su origen, así como también el origen de nuestro conocimiento y de nuestras valoraciones

**«En lo recóndito de sus agitaciones y desbordamientos -pues en su camino se halla inquieto y desorientado como en un desierto-, se esconde el interrogante de una curiosidad cada vez más peligrosa. “¿No cabría invertir todos los valores? ¿No podría el bien ser el mal, y Dios un invento y una artimaña del diablo A fin de cuentas, ¿no podría ser todo falso? Y si nos consideramos engañados, ¿no nos hemos de considerar también engañadores? ¿No habremos de ser engañadores?” Estos pensamientos le guían y le extravían, llevándole cada vez más adelante, más lejos. La soledad, esa terrible diosa, madre cruel de las pasiones, le retiene en su círculo y en sus anillos, cada vez más amenazadora, asfixiante y opresiva. Pero ¿quién sabe hoy lo que es la soledad?» (DH; 6-7)**

El siguiente paso está constituido, a nuestro entender, por la elaboración de “La gaya ciencia”. Con salud recobrada y en el inicio de sus viajes a las alturas de Sils-Maria, Nietzsche planeaba escribir la continuación de “Aurora”. Sin embargo, en agosto de 1881



su pensamiento comienza a deshilvanar un tema nuevo: el “eterno retorno”. Este pensamiento irá cobrando forma y será el telón de fondo de “La gaya ciencia”

**«De este enfermizo aislamiento, del desierto de estos años de buscar a tientas, resta mucho hasta alcanzar esa enorme seguridad, esa salud desbordante, que no puede prescindir de la enfermedad, como medio y anzuelo del conocimiento; hasta lograr esa libertad madura del espíritu, que es también autodomínio y disciplina del corazón, y que permite acceder a formas múltiples y opuestas de pensar; hasta ese estado interior, rebosante y hastiado por el exceso de riquezas, que excluye el peligro de que el espíritu se salga, por así decirlo, de su ruta, y se encapriche en algún sitio, quedándose sentado en algún rincón; hasta esa superabundancia de fuerzas plásticas, curativas, modeladoras y reconstituyentes, que representa precisamente el signo de la gran salud, esa superabundancia que confiere al espíritu libre el peligroso privilegio de vivir como una tentativa y de correr aventuras: ¿el privilegio del espíritu libre de ser maestro en su arte!» (DH; 7). «A partir de ese momento se puede vivir largos años de convalecencia, con fases de muchos colores y una mezcla de dolor y de encanto, dominados y frenados por una voluntad férrea de estar sano, que con frecuencia se reviste y disfraza de salud» (DH; 7). «Se trata de un estado intermedio que un hombre con semejante destino no puede recordar luego sin emocionarse: se apodera de él un benéfico sol, de pálida y delicada luz, así como la sensación de tener la libertad, la vista y la insolencia del pájaro, a lo que se une una cierta curiosidad y un tierno menosprecio»<sup>101</sup> (DH; 7) «Se vive ya sin estar encadenado por el amor o el odio; sin afirmar o negar, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, complaciéndose sobre todo en escapar, en evadirse, en levantar el vuelo [...]; se siente uno hastiado como quien ha visto alguna vez por debajo de él una inmensa y caótica multiplicidad de objetos, y se convierte en lo contrario de quienes se preocupan de cosas que no les incumben» (DH; 8)**

Luego de concluida “La gaya ciencia” Nietzsche siente que ha concluido un período, como lo afirma en carta a Lou von Salomé (27.06.1882) y que debe “volver a los hombres”, como afirma en otra carta a Lou (02.07.1882): «No quiero estar más solo, y quiero convertirme de nuevo en un ser humano. ¡Ah, todavía tengo que aprenderlo casi todo en ese dominio!» (PR; 107).

El siguiente paso estaría constituido por todos los sucesos previos a la elaboración del “Zaratustra”. La gran liberación de Nietzsche es ahora la liberación de la influencia positivista representada por la amistad con Paul Rée

**«Un paso más hacia la convalecencia, y el espíritu libre se acerca a la vida lentamente, es cierto, casi a desgana, casi sin confianza. Todo cuanto le rodea se vuelve otra vez más cálido, más dorado, por así decirlo: el sentimiento y la simpatía se hacen más profundos, y sobre él soplan brisas tibias de toda índole.»**

<sup>101</sup> *Es gibt einen mittleren Zustand darin, dessen ein Mensch solchen Schicksals später nicht ohne Rührung eingedenk ist: ein blasses, feines Licht- und Sonnenglück ist ihm zu eigen, ein Gefühl von Vogel-Freiheit, Vogel-Umblick, Vogel-Übermut, etwas Drittes, in dem sich Neugierde und zarte Verachtung gebunden haben. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 9. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4260 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 441) (c) C. Hanser Verlag]*

***Siente como si sus ojos se abrieran por vez primera a las cosas cercanas» (DH; 8) «Mira hacia atrás con agradecimiento por sus viajes, su dureza, su olvido de sí mismo, sus miradas hacia lo lejos y sus vuelos de pájaros por las alturas heladas. ¡Cuánto le alegra el no haberse quedado siempre “en su casa”, encerrado en ella y entregado a la holgazanería!» (DH; 8) «No hay duda de que estaba fuera de sí. Ahora se ve a sí mismo por primera vez, ¡y qué sorpresas descubre! ¡Qué estremecimiento inusual! ¡Qué felicidad le reporta incluso la falta de vigor, la antigua enfermedad, las recaídas del convaleciente!» (DH; 8) «Estos convalecientes, estos lagartos que han vuelto a medias a la vida, son los animales más agradecidos y modestos del mundo; algunos de ellos no dejan que pase un día sin prender un breve canto de alabanza del borde de su ropa» (DH; 8-9) «Y, hablando en serio, enfermar como lo hacen esos espíritus libres, permanecer enfermo largo tiempo y recobrar luego poco a poco la salud, quiero decir una salud mejor, constituye una terapia radical contra todo pesimismo (que, como sabemos, es el cáncer de esos héroes de la mentira que son los viejos idealistas). Administrarse la salud a pequeñas dosis durante largo tiempo representa una sabiduría, una sabiduría de la vida» (DH; 9)***

El siguiente escalón habrá de ser posterior a la elaboración de los cuatro libros del “Zaratustra”. Nietzsche ahora se siente pleno de su misión, conoce su tarea y se siente y sabe libre. Ha logrado atravesar el umbral y camina hacia su propia obra. Escribe este prólogo luego de la publicación de “Más allá del bien y del mal”. Se siente ahora ya dueño de su propia obra, de su propio destino

***«En este momento puede suceder que, entre los súbitos destellos de una salud todavía variable, sometida aún a altibajos, los ojos del espíritu libre, cada vez más libre, empiecen a descifrar el enigma de esa gran liberación que hasta entonces había permanecido en su memoria de una forma oscura, problemática, casi intangible» (DH; 9) «Mientras que antaño apenas se atrevía a preguntarse: “¿Por qué vivir tan apartado, tan solo, renunciar a todo lo que respetaba, incluso al respeto mismo, ser duro, desconfiar y odiar sus propias virtudes?”, ahora se atreve a plantearse la cuestión en voz alta y hasta oye algo parecido a una respuesta que le dice: “Tenías que llegar a ser dueño de ti mismo y de tus virtudes. Antes eran ellas quienes te dominaban, pero sólo tienen derecho a ser instrumentos tuyos. Tenías que adueñarte de tu pro y de tu contra, y aprender el arte de usarlos y de no usarlos de acuerdo con tu fin superior del momento. Tenías que aprender el carácter de la perspectiva que tiene toda apreciación [...], así como una dosis de indiferencia necesaria que hay en todo pro y todo contra, la injusticia como algo inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por la perspectiva y su injusticia. Tenías que ver, sobre todo, con tus propios ojos dónde hay siempre más injusticia [...] Tenías que ver con tus propios ojos el problema de la jerarquía [...]” ¡Pero basta!: el espíritu libre sabe desde ahora a qué obedece ese “tienes que”, lo mismo que sabe lo que puede y lo que a partir de este momento le está permitido...» (DH; 9) «De este modo se responde el espíritu libre respecto a este enigma de la liberación y, generalizando su caso, acaba explicando así todo lo que le ha ocurrido en su vida. “Lo que me ha ocurrido” -se dice- “debe sucederle a todo hombre en quien quiera encarnarse una misión y ‘venir el mundo’”» (DH; 10) «El poder y la necesidad secretos de esa misión actuarán en sus destinos individuales y bajo ellos como un embarazo***

***inconsciente: mucho antes de que éste se percate de esa misión y sepa su nombre. Nos domina nuestra vocación, aunque no lo sepamos aún; el futuro regula la conducta de nuestro presente»***<sup>102</sup> (DH; 10)

De septiembre de 1886 es el prólogo para la nueva edición de la segunda parte de "Humano, demasiado humano". En este prólogo, Nietzsche deja el tono metafórico del recorrido vital del espíritu libre, tal como lo señaló en el prólogo anterior. Aquí hace un recorrido de sus obras publicadas que señala un estilo que volverá a repetirse en "Ecce homo", luego del capítulo "Por qué escribo tan buenos libros". Pero resulta también interesante pues en este prólogo Nietzsche nos explica, por un lado, que la redacción de sus obras se remontan a hechos acaecidos con mucha antelación y que, por otro lado, algunas obras que permanecieron inéditas, eran consideradas como de indudable importancia por él

***«Mis escritos no hablan más que de mis victorias: yo estoy en ellos, "yo", con todo lo que me era contrario [...] Se adivina que tengo muchas cosas por debajo de mí...»*** (VS; 11)

¿Cuál es esa "fatalidad" que quiere revelar?

***«Pero me faltaba siempre tiempo, salud, espacio, distancia, hasta que nació en mí el deseo de utilizar, en vista del conocimiento, un hecho personal que yo había dejado detrás de mí, una fatalidad que yo quería revelar pronto, despojar, "representar"»***<sup>103</sup> (VS; 11) ***«todos mis escritos, con una sola excepción [...] deben ser fechados con antelación -no hablan más que de lo que yo dejo detrás-; algunos incluso, como, por ejemplo, las tres primeras Consideraciones intempestivas, se remontan más lejos aún, más allá del período de incubación de un libro publicado anteriormente [el "Nacimiento de la tragedia"]»*** (VS; 11)

La referencia al origen de los pensamientos que culminan con la primera de las "Consideraciones intempestivas", no puede más que remitirse, así lo creemos, al año que Nietzsche vivió en Bonn "rodeado" de filisteos, como se desprende de la carta a Carl von Gersdorff (25.05.1865).

***«Esta explosión irritada contra el falso patriotismo alemán, contra la complacencia y la deformación de la lengua del envejecido David Strauss, sentimiento que provocó la primera Intempestiva y que me alivió de pensamientos que se me habían ocurrido, cuando siendo un joven estudiante vivía en medio de la cultura alemana, de la cultura de los filisteos [...]»*** (VS; 11)

La siguiente es una referencia a la segunda de las "Consideraciones intempestivas". Sin embargo, nos resulta difícil asegurar cuál es ese «otro tiempo» en el cual Nietzsche se

<sup>102</sup> *Die heimliche Gewalt und Notwendigkeit dieser Aufgabe wird unter und in seinen einzelnen Schicksalen walten gleich einer unbewußten Schwangerschaft, -lange, bevor er diese Aufgabe selbst ins Auge gefaßt hat und ihren Namen weiß. Unsre Bestimmung verfügt über uns, auch wenn wir sie noch nicht kennen; es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel gibt. [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Erster Band, S. 13. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4264 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 443) (c) C. Hanser Verlag]*

<sup>103</sup> *Aber es bedurfte immer erst der Zeit, der Genesung, der Ferne, der Distanz, bis die Lust bei mir sich regte, etwas Erlebtes und Überlebtes, irgendein eigenes Faktum oder Fatum nachträglich für die Erkenntnis abzuhäuten, auszubeuten, bloßzulegen, »darzustellen« [Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 1. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, S. 4798 (vgl. Nietzsche-W Bd. 1, S. 737) (c) C. Hanser Verlag]*

reconoce como cercano al historicismo. Este “historicismo” debería ser entendido como un acercamiento a las posiciones filosóficas modernas, en especial la de Hegel. Pero sin duda ya con el escrito inédito “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” Nietzsche había logrado situarse fuera del historicismo hegeliano.

**« [...] y lo que yo dije sobre la “enfermedad histórica”, lo expresé como quien había aprendido a curarse lenta y penosamente de ella, y que no tenía en modo alguno la intención de renunciar en lo sucesivo al “historicismo” puesto que ya lo había padecido en otro tiempo» (VS; 11-12)**

Resulta difícil compatibilizar los datos que a continuación Nietzsche nos brinda, pues la «memoria» inédita a la cual se refiere fue redactada entre julio y septiembre de 1873, mientras que la tercera de las “Consideraciones intempestivas” fue redactada entre marzo y agosto de 1874.

**«Cuando, luego, en la tercera Consideración intempestiva, quise expresar la veneración que le tenía a mi primero y único educador, al gran Arthur Schopenhauer [...] me encontraba ya, por lo que a mí se refiere, en medio del escepticismo y de la descomposición moral, es decir, tan ocupado en la crítica como en la profundización de todo pesimismo: no creía ya “en nada”, como dice el pueblo, ni siquiera en Schopenhauer; y fue en esa época cuando nació una memoria, mantenida en secreta hasta aquí acerca de la verdad y de la mentira en sentido extramoral» (VS; 12)**

Los últimos prólogos son las nuevas ediciones de “Aurora” y “La gaya ciencia”. De otoño de 1886 es el prólogo escrito para la nueva edición de “Aurora”. Aquí Nietzsche nos narra la importancia de su lucha contra la moral

**«En su día emprendí algo que, sin duda, no es cosa de todos: descendí a la profundidad, cave hacia el fondo, comencé a analizar y a examinar una vieja confianza sobre la que nosotros, los filósofos, solíamos construir, como sobre el suelo más seguro, desde hace un par de milenios - una y otra vez, a pesar de que, hasta ahora, todos los edificios se venían abajo: empecé a socavar nuestra confianza en la moral» (AU; 12)**

La nueva edición de “La gaya ciencia” incluyó un prólogo y el nuevo Libro 5. Aquí Nietzsche es severo con los filósofos que se alejan de la vida

**«Toda filosofía que levanta la paz sobre la guerra; toda ética con su concepto negativo de la idea de la felicidad; toda metafísica y toda física que tiene un punto final, un estado primitivo de cualquier especie que sea; toda aspiración -principalmente si es estética o religiosa- a un más allá, a algo que está fuera o encima o al otro lado de lo real, autorizan para informarse de si fue alguna enfermedad la inspiradora del filósofo» (GC; 25)**

Pero también deja entrever rasgos de su vida

**«Un filósofo que ha recorrido su camino a través de muchos estados diferentes de salud, y aún recorre semejante senda, ha pasado por otras tantas filosofías, puesto que cada vez no habrá podido menos de transportar su estado a la lejana forma más espiritual, y en este arte de la transfiguración consiste precisamente la filosofía» (GC; 26)**