

Departamento de historia de la filosofía, estética y filosofía de la cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona

Programa de doctorado “La tradición filosófica: génesis y recepción”
bienio 1994-1996

Para optar al título de doctor en filosofía

Título de la tesis:

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO Y LA OBRA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE: PROYECTO UTÓPICO, ASCETISMO
Y SIMBOLISMO EN LA CONFIGURACIÓN DEL DISCURSO
NIETZSCHEANO

Nombre del doctorando:

José Luis Puertas Manzano

Nombre del director de la tesis:

Dr. Miguel Morey Farré

0. INTRODUCCIÓN

0. Introducción

I

El presente estudio tiene un doble objetivo: por un lado, plantea un análisis temático de la evolución del pensamiento y la obra de Friedrich Nietzsche; por el otro, constituye una interpretación global de la filosofía nietzscheana como “inconsistencia del discurso”. Ambos aspectos se encuentran entrelazados: el primero no es en el fondo más que un comentario de una selección de textos de Nietzsche; el segundo, el criterio de dicha selección. La tarea que nos hemos propuesto ha consistido en rastrear las distintas formulaciones de un mismo tema a lo largo de los escritos de Nietzsche con el objetivo de reconstruir el proceso de su evolución a lo largo del conjunto de la obra. A pesar de la aparente variedad de temas de los que se ocupa Nietzsche, es posible agrupar sus escritos en torno a un número reducido de cuestiones. Esto es especialmente evidente en los cuadernos de notas, en donde pueden acumularse un sinnúmero de formulaciones casi idénticas en relación a un mismo tema. Esta repetición constante hace que la filosofía de Nietzsche tome, en comparación con el diálogo platónico, la forma de un “monólogo de la escritura” (véase a este respecto el comentario sobre la dualidad entre obra póstuma y obra publicada en *1.1.Werk*). En este sentido, los distintos capítulos de nuestro estudio pretenden reproducir cada uno de estos “temas recurrentes” que atraviesan la obra de Nietzsche. Naturalmente, tal selección temática no puede ser en ningún caso exhaustiva, pues ella depende en última instancia de la interpretación global que se quiera hacer de su filosofía. Según nuestro esquema interpretativo de la “inconsistencia del discurso”, algunos temas, que han sido tradicionalmente considerados centrales por la crítica nietzscheana, tales como la crítica <e incriminación> de la moral, la valoración y la transvaloración, o la cuestión del nihilismo, han quedado fuera de la selección; aunque evidentemente ellos también puedan aparecer, de manera subordinada, a lo largo de la exposición de los distintos capítulos. El efecto que se obtiene con este método de análisis puede recordar en ocasiones al de un rompecabezas. Un extracto correspondiente a un determinado escrito de juventud puede encajar, por ejemplo, con alguna formulación de los cuadernos de notas del último período. El estudio textual de los escritos de Nietzsche permite reconstruir de esta manera cierta noción de unidad en su pensamiento, con independencia de la abigarrada variación de temas que presenta la obra. Como muestra de esta unidad subyacente en la filosofía de Nietzsche, y puesta de relieve por el “efecto de rompecabezas” del análisis textual, podemos mencionar las siguientes vinculaciones a lo largo de su obra (todas ellas estudiadas en los respectivos capítulos, indicados entre paréntesis y en cursiva)¹. En el escrito juvenil de 1862 *Fatum e historia* Nietzsche apunta ya, en referencia al fragmento B 50 de Heráclito, la posibilidad de una redención del futuro en la liberación del pasado. La idea reaparece en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, y constituirá más adelante uno de los puntos centrales de la formulación simbólica del eterno retorno: el “querer hacia atrás” del *amor fati* (*1.1.Werk*). En la crítica “utópica” de la filología clásica Nietzsche llega a caracterizar como náusea (Ekel) la actitud de rechazo de la actualidad. Esta misma denominación la encontramos, en referencia al poema de Leopardi *A se stesso*, en la descripción del hombre suprahistórico de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; incluso posteriormente el mayor peligro de Zarathustra residirá precisamente en su náusea (compasión) por el hombre actual (*1.2.Utopie*). En cuanto a las reflexiones sobre el lenguaje de los escritos filológicos, iniciadas en las anotaciones para el curso sobre gramática latina de 1869-1870, ellas prefiguran la crítica de la metafísica de *El crepúsculo de los ídolos* (*2.1.Sprache*). El proyecto para la tesis doctoral sobre “El concepto de lo orgánico a partir de Kant” del año 1869 plantea la invalidación del concepto de cosa en sí, lo que lleva a un relativismo epistemológico que se desarrollará a lo largo de la obra de Nietzsche, desde *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* hasta la asunción del perspectivismo en los cuadernos de notas de la segunda mitad de los años ochenta (*2.2.Wahrheit*). La crítica de la dualidad del placer y el dolor como expresión de

¹ Consúltense el apartado de *Abreviaturas*. A lo largo de nuestra exposición utilizaremos continuamente este sistema de abreviación para mostrar la interrelación entre los diversos temas en los que aquí hemos parcelado el pensamiento y la obra de Nietzsche.

una voluntad única, a la manera de Schopenhauer, del texto preparatorio para *El nacimiento de la tragedia*, “La visión dionisiaca del mundo”, afecta a la posterior delimitación de la voluntad de poder en la estructura de dominio del cuerpo (2.4. *Wille zur Macht*). La descripción de la organización social de *El estado griego*, el tercero de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, pone las bases sobre las que se asienta la ulterior elaboración de la noción de jerarquía (2.5. *Rangordnung*). La ruptura de nivel que caracteriza el fenómeno dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* se reproduce en la inexpresibilidad del eterno retorno de *Así habló Zaratustra* (3.2. *Symbolik*). Etcétera.

Todo este análisis temático de la evolución del pensamiento y la obra de Nietzsche está subordinado a la interpretación global de la “inconsistencia del discurso”. Con esta fórmula designamos una tendencia esencial de la filosofía de Nietzsche, según la cual el pensamiento parte de la constatación de una insuficiencia de la tematización. El nivel más obvio de dicha constatación se encuentra en la reflexión sobre el lenguaje, en la que toda forma de pensamiento queda reducida a una mera actividad lingüística. Empleando un metalenguaje crítico de tipo hegeliano, podríamos decir que en la filosofía de Nietzsche el concepto queda negado en el mismo proceso de su formulación. No existe, por tanto, un avance dialéctico, sino una confrontación antitética que conduce a la autosupresión del discurso. En la experiencia de la filosofía de Nietzsche se produce por ello una escisión entre el nivel de vivencia y el de expresión. La constatación de esta adiscursividad irreducible lleva al pensamiento por las vías de lo que en nuestro metalenguaje crítico hemos denominado “ascetismo” y “simbolismo”, correspondiendo el primero de ellos a una instancia de inmanencia, y el segundo, a una de transcendencia. Estas dos respuestas adiscursivas pertenecen al nivel de vivencia (*Erlebnis*) o experiencia, entendido éste, en contraposición a la tematización conceptual del lenguaje, como un experimentar (*Experimentieren, Versuchen*) y no como una forma concreta de conocimiento (*Erfahrung*). En este sentido el nivel de vivencia se describe a lo largo de la obra de Nietzsche en la antítesis y continuidad del arte y la ciencia: de “*Können*” (como origen etimológico de “*Kunst*”) y “*Kennen*”². La adiscursividad se pone de manifiesto en la “ruptura de nivel” que da origen a la obra de Nietzsche, a la distancia entre vivencia y expresión que posibilita la elaboración del proyecto utópico (1.2. *Uto-pie*). En su carácter inmanente (ascetismo), la vivencia se constituye como la anulación de la consciencia en la pluralidad de impulsos del cuerpo; en el transcendente (simbolismo), lo hace como abertura hacia el eterno retorno. A mediados de la década de los ochenta el pensamiento de Nietzsche sufre una última evolución en las “tendencias sistemáticas” de la voluntad de poder y la jerarquía. Estas nociones representan, según nuestra interpretación, tentativas de tematización en un proceso de dogmatización de la reflexión. Ellas entran por tanto en contradicción con la *adiscursividad* del nivel de vivencia. Como consecuencia de esta evolución, la filosofía de Nietzsche entra en su última etapa en un proceso de autodisolución. La dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía, con la que se describe el planteamiento sistemático del último Nietzsche, acaba ella misma por mostrarse inconsistente. Hay algo esencial en la filosofía nietzscheana que se resiste a la sistematización del discurso. La respuesta que exige el pensamiento, tanto en la multiplicidad del cuerpo como en la vivencia del eterno retorno, son, pues, básicamente adiscursivas. En nuestro metalenguaje crítico las hemos denominado, respectivamente: tendencia ascética y simbolismo. El ascetismo, como instancia de la adiscursividad, consiste en la búsqueda de una respuesta inmediata, corporal, al dato físico de la pluralidad de impulsos. Esta inmediatez se expresa en Nietzsche en su propuesta de una ética de la crueldad en confrontación con la moral de la compasión, o en la contraposición del arte y la ciencia, como ascetismo de intensidad y ascetismo de control, respectivamente. El

² Para esta confrontación de *Können* y *Kennen*, a la que volveremos a referirnos en otros pasajes de este estudio, véase el comentario de Michel Haar en *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche* (P.U.F., París, 1998, p.228) en referencia al fragmento **K.S.A.** 7, 19[62]: “(...) Seules des forces créatrices de mythes et d’œuvres d’art pourront «justifier la vie», répondre à ses exigences futures surabondantes, et non pas le savoir toujours rétrospectif: «dépasser le savoir par des forces configuratrices de mythes». Car le chemin qui mène du *Kennen* au *Können*, de la *Wissenschaft* à la *Kunst*, a été oublié, tant l’intériorisation platonicienne de l’art a tranché le combat initial de la Science et de l’Art, et règle les représentations à partir du savoir et des techniques qui en découlent. / (...)” Para la relación de oposición y continuidad del arte y la ciencia, véanse 2.2. *Wahrheit* y 3.1. *Askese*.

simbolismo constituye, por su parte, una ruptura de nivel que conlleva la inexpresabilidad (misticismo).

Ambos aspectos, el análisis textual y la interpretación global de la inconsistencia del discurso, establecen la base sobre la que se estructura nuestro estudio. La división de los capítulos se articula así, a su vez, en tres bloques, que pretenden reproducir la propia complejidad de la figura de Nietzsche: como literato, pensador y poeta (als Schriftsteller, Denker und Dichter). El primero de ellos analiza la concepción de la obra como realización de un determinado proyecto utópico (Schriftsteller); el segundo, la evolución del pensamiento en su dimensión teórica, con la conclusión de la tendencia sistemática en la vinculación de los principios de voluntad de poder y jerarquía (Denker); el tercero, la adiscursividad del ascetismo y el recurso al simbolismo (Dichter)³. Resumimos a continuación, de forma esquemática, el contenido de los distintos capítulos:

II

Primer bloque: la obra de Nietzsche (Schriftsteller)

1.1. *Werk*

En este capítulo se establece una presentación preliminar del conjunto de los escritos de Nietzsche. En un primer lugar se comentan los textos juveniles del período escolar y universitario (Pforta, Leipzig) hasta 1869; posteriormente, la obra filológica, desarrollada en Basilea entre los años 1869-1877, prestando especial atención a aquellos escritos que tengan relevancia para la ulterior evolución filosófica de su autor; por último, analizamos de manera global la obra propiamente dicha, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Ecce homo*. Lo que nos interesa en ese apartado es fijar las pautas que permitan, con posterioridad, un análisis detallado del pensamiento y la obra de Nietzsche. Para ello, se discute en primer lugar la relación entre los textos publicados y los escritos póstumos; discusión que conduce a la cuestión de la fragmentariedad de la escritura. Después se introduce un primer esquema de la evolución de la obra sobre la base de los textos publicados. De esta manera se reconstruye el desarrollo lineal de la temática de Nietzsche, tanto de aquellos temas estudiados en el posterior análisis temático como de los que quedan fuera del enfoque de nuestro estudio. Como forma convencional de ordenar cronológicamente el material, mantendremos la división tradicional en tres etapas, a la que se le ha de añadir en su propia especificidad *Así habló Zarathustra*. La evolución de la obra publicada sigue la oscilación entre los modelos del arte y la ciencia en la sucesión de las tres etapas siguientes: un primer período situado en torno a la ontología del arte de *El nacimiento de la tragedia* y la crítica de la cultura de las *Intempestivas*; una etapa intermedia, “positivista”, según una noción *sui generis* de la ciencia, que abarca desde *Humano, demasiado humano* a los cuatro primeros libros de *La gaya ciencia*; y por último, la recuperación del modelo del arte del primer período en la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía en la obra posterior al *Zarathustra*.

1.2. *Utopie*

En este apartado se expone la concepción de la obra de Nietzsche como realización de un proyecto utópico a partir de la escisión (constatación de la discursividad) entre vivencia y expresión. El “utopismo” nietzscheano se determina en una doble vertiente: como rechazo de la actualidad, de la configuración del mundo moderno, y como proyecto positivo que busca la transformación de la humanidad, por tanto: una transformación de la mentalidad del hombre. La filología constituye, desde este punto de vista, una prefiguración del proyecto utópico. En ella ha de tener lugar el desplazamiento del presente en referencia al modelo griego. Este “método filológico” constituye a su vez la base de la intempestividad de la perspectiva filosófica del Nietzsche de Basilea. Si la concepción nietzscheana de la filología aporta la “forma” del proyec-

³ Cf. la carta a Rohde, del 22 de febrero de 1884, **K.G.B. III 1**, pp.479-480: “Übrigens bin ich *Dichter* bis zu jeder Grenze dieses Begriffs geblieben, ob ich mich schon tüchtig mit dem Gegen-[480]theil aller Dichterei *tyrannisirt* habe. (...)”

to utópico (su rechazo de la actualidad), *El nacimiento de la tragedia* le da un “contenido” (la transformación de la cultura alemana mediante la ópera de Wagner y el renacimiento del mito trágico). Este contenido tiene, pues, su origen en la “ruptura de nivel” que toma el fenómeno dionisiaco como fenómeno “extático”. El renacimiento del mito trágico en esta primera etapa pasa entonces necesariamente por el redescubrimiento de Diónisos. Pero ello, a su vez, coloca el proyecto utópico más allá de cualquier intento de teorización. El *utopismo* nietzscheano se desarrolla así únicamente en lo que anteriormente habíamos llamado nivel de experiencia o vivencia. Se produce una quiebra entre el significado del proyecto utópico y su exposición discursiva (un aspecto más de la *inconsistencia* del pensamiento de Nietzsche). Esta distancia entre el significado y la expresión propicia la concepción de la obra como realización del proyecto utópico. Si el nivel de experiencia es adiscursivo, el proyecto utópico sólo puede ser entendido por aquellos que han experimentado una vivencia semejante. En nuestro metalenguaje crítico esto se expone por medio de “la continuidad entre la comunidad y la comunicación”: el entendimiento sólo es posible entre iguales: la comunicación de la obra (la realización del proyecto utópico) exige en consecuencia una noción ideal de comunidad⁴. La obra de Nietzsche plantea entonces, en virtud de esta escisión entre la vivencia y la expresión, determinadas formulaciones de un “nosotros” ideal que sirva de instancia mediadora en la comunicación del proyecto utópico: como pueden ser la de los espíritus libres, los filósofos del porvenir, los hiperbóreos... La supresión del “nosotros” y su substitución por el “yo” en los últimos libros de Nietzsche (*El Anticristo*, *Ecce homo*) señalan la autoinvalidación del proyecto utópico y su transformación en *teoría y praxis política*: objeto de una exposición directa sin necesidad de ninguna instancia mediadora. Tal autoinvalidación del proyecto utópico equivale a una autosupresión de la obra. Sin la intercesión del “nosotros” Nietzsche puede exponer su teoría de la “gran política” en la que “los señores de la tierra” reinstaurarán el principio de jerarquía (tema que será expuesto con más detalle en 2.5. *Rangordnung*).

Segundo bloque: evolución teórica del pensamiento de Nietzsche (Denker)

2.1. *Sprache*

El origen de la reflexión teórica de Nietzsche se halla en la cuestión del lenguaje: en la postulación del carácter lingüístico, y posteriormente trópico (retórico) del pensamiento. La “consciencia lingüística” de Nietzsche cristaliza en una teoría del lenguaje cuya evolución puede seguirse en la lectura de algunos escritos filológicos y anotaciones póstumas del inicio de los años setenta. Las etapas de la misma, que serán objeto de estudio en este capítulo, son: 1) la identidad de lenguaje y pensamiento, y el origen inconsciente, “instintivo” (Instinkt), del lenguaje en *Las lecciones sobre gramática latina*; 2) la analogía entre lenguaje y música en la teoría del símbolo como conjunción del sonido y el gesto en las anotaciones y escritos preparatorios para *El nacimiento de la tragedia*; 3) la teoría del lenguaje como metáfora (la transposición de la excitación nerviosa en un sonido) de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; 4) la identidad entre lenguaje y retórica en *La exposición sobre retórica antigua*. Esta teoría del lenguaje reaparece de manera esporádica en el resto de escritos de Nietzsche, y está en la base de la crítica de la metafísica del último período. Este contenido de crítica del lenguaje en la filosofía de madurez de Nietzsche será analizada en la segunda parte del capítulo a través de una selección de los fragmentos póstumos de los años ochenta.

⁴ Sobre esta necesidad de haber *vivido* la experiencia de Nietzsche para poder comprenderla (la necesidad, pues, de establecer una *comunidad* con Nietzsche durante su lectura), es conveniente tener en cuenta el comentario de Georges Bataille en *Sur Nietzsche (Oeuvres Complètes VI*, Gallimard, Paris, 1973, p.22): “(...) Qu’on n’en doute plus un instant: *on n’a pas entendu un mot de l’oeuvre de Nietzsche avant d’avoir vécu cette dissolution éclatante dans la totalité; cette philosophie n’est en dehors de là que dédale de contradictions, pis encore: prétexte à des mensonges par omission (...)*” Y p.33: “Ma vie en compagnie de Nietzsche est une communauté, mon livre est cette communauté. / (...)”, etc. Por otra parte, ello no supone que la *comunidad* de Bataille con Nietzsche sea una mera reproducción: el misticismo de Bataille, que en realidad se fundamenta sobre una tradición católica, está muy alejado del de Nietzsche, cuya base cultural es de tipo protestante.

2.2. *Wahrheit*

La crítica de la noción de verdad presenta en el período de *El nacimiento de la tragedia* un doble aspecto: por un lado, Nietzsche establece un concepto de verdad como desvelamiento (Enthüllung) dentro de la contraposición entre arte y ciencia; por el otro, adopta al mismo tiempo un radical relativismo epistemológico que coloca las bases del perspectivismo desarrollado en los cuadernos de notas de los años ochenta. Mientras que la concepción de la verdad como desvelamiento será integrada en el aparato simbólico de *Así habló Zaratustra*, el relativismo epistemológico derivará hacia una semiótica de la anulación del sujeto, resultado de la descomposición de la realidad en signos o síntomas de poder. Las etapas de este desarrollo del pensamiento de Nietzsche son analizadas a lo largo del capítulo en las siguientes secciones: 1) crítica de la noción de cosa en sí y de la idea de finalidad en las anotaciones de “Para Schopenhauer” y “Para la teleología” (1867-1868); 2) el relativismo epistemológico como consecuencia del relativismo del lenguaje en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; 3) identidad entre verdad y error (subordinación del conocimiento a la vida) en las obras del período medio y en los cuadernos de notas de los años ochenta; 4) la noción de la verdad en la pluralidad del sujeto (perspectiva e impulso); y 5) la voluntad de poder como interpretación.

2.3. *Leib*

La inconsistencia del discurso del pensamiento de Nietzsche se manifiesta en un nivel inmediato en la multiplicidad de impulsos del cuerpo. Hemos denominado “discurso sobre el cuerpo” la tentativa de tematización de esta pluralidad de impulsos, intento de tematización que, según nuestra interpretación, acaba finalmente por mostrarse inconsistente. En este sentido podemos distinguir un doble tratamiento en el discurso sobre el cuerpo: el intento de tematización, que acaba siendo integrado en la metafísica de la voluntad de poder; y su formulación simbólica en la noción del “sí mismo” (“das Selbst”) en *Así habló Zaratustra*. En ambos casos, de lo que se trata es de encontrar un nuevo referente a la anulación de la consciencia y del yo. Nuestro análisis, aparte de la exposición del capítulo “De los despreciadores del cuerpo” de la primera parte de *Zaratustra*, plantea un examen terminológico de los escritos póstumos de los años ochenta (usos y variaciones en el significado de “Trieb”, “Instinkt” y “Affekt”), además de una reconstrucción de lo que hemos denominado “espontaneidad de la acción” (una perspectiva fisiológica que recoge las influencias, entre otros, de W. Roux o R. Mayer) en la descripción de la “estructura de dominio del cuerpo”. Esta última postula, tras la superficie de la consciencia, una lucha y subordinación de los impulsos que sirve de base a la determinación de la noción de voluntad de poder.

2.4. *Wille zur Macht*

La ontología del arte de *El nacimiento de la tragedia* parte de la metafísica schopenhaueriana de la dualidad voluntad (cosa en sí) y representación (fenómeno). El pesimismo de Schopenhauer postula, dentro de este esquema, el dolor como un fenómeno positivo (estado de necesidad, insatisfacción, de la voluntad), al que contrapone la categoría negativa del placer en tanto que negación del dolor. Nietzsche trata de aceptar en *El nacimiento de la tragedia*, en la medida en que adopta la filosofía de Schopenhauer, la prioridad del dolor sobre el placer. Esta teoría, sin embargo, contradice su propia intuición que considera el fenómeno dionisiaco como expresión del dolor primordial (Urschmerz), pero también del placer primordial (Urlust). La identidad cualitativa entre el placer y el dolor conduce, ya en el período de *El nacimiento de la tragedia*, a la crítica de la voluntad única de Schopenhauer. La discusión sobre este tema, que se prolonga a lo largo de la obra, se convertirá, en los escritos póstumos de la segunda mitad de los años ochenta, en un argumento decisivo para la escisión de la voluntad única de Schopenhauer en la multiplicidad de voluntades de la voluntad de poder. El placer y el dolor pierden la categoría de causas, en realidad son juicios o epifenómenos que denotan un hecho más profundo: el placer indica la superación de un obstáculo o resistencia; el dolor, que se ha cedido a dicho obstáculo o resistencia. Tras ellos se esconde la multiplicidad de impulsos del discurso sobre el cuerpo. La constatación de la “estructura de dominio del cuerpo” sirve así de base a la tematización de la voluntad de poder. El primer apartado de este capítulo recoge el desarrollo de la evolución de la discusión del placer y el dolor como antecedente de la postulación del principio metafísico de la

voluntad de poder. Después nos ocuparemos brevemente de la otra determinación de la voluntad de poder en relación a la “hipótesis cosmológica” del eterno retorno. Por último, cerraremos el capítulo con una exposición de la tendencia sistemática del pensamiento de Nietzsche en la vinculación de la voluntad de poder y la jerarquía, al mismo tiempo que mostramos la contradicción entre este planteamiento y la crítica de la metafísica surgida de la consciencia del lenguaje (es decir, de la constatación de la inconsistencia del discurso).

2.5. *Rangordnung*

En el último período la correspondencia moral del principio de la voluntad de poder es la noción de jerarquía que postula la necesidad de la segregación social. Si bien ambos principios se determinan mutuamente en *Más allá del bien y del mal*, la concepción de la estratificación social es muy anterior en la obra de Nietzsche. Su origen puede situarse en el tercero de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*, *El estado griego*. Dentro del método intempestivo de confrontación del presente y Grecia, Nietzsche afirma en este texto la necesidad de la esclavitud. Ello le lleva a aceptar un modelo social de división en castas militares. La reflexión de *El estado griego* se desarrolla de manera solapada y muy esporádicamente a lo largo de los escritos del período medio. En *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral* el tema pasa de nuevo a un primer plano, en especial en la crítica de la doble forma de valoración de lo bueno y lo malo (“gut-böse”, “gut-schlecht”) que da lugar a la delimitación de la noción de jerarquía a partir del principio metafísico de voluntad de poder. En los escritos posteriores Nietzsche contrapone la jerarquía a lo que aquí llamaremos “cuadro histórico de la decadencia” (que englobaría en un doble plano, sincrónico y diacrónico, el cristianismo, las ideas modernas, la moral de la compasión, el socialismo, el anarquismo, la rebelión moral de los esclavos, la Reforma, la Revolución Francesa, etc.). La contraposición de la jerarquía y la decadencia se resume en la de la “moral de señores (moral de cría, *Züchtung*) contra la moral de esclavos (moral de doma, *Zähmung*). A medida que se radicaliza la crítica de la decadencia, Nietzsche busca los medios que hagan posible la imposición de la jerarquía. Ésta es la finalidad de la idea de un “partido de la guerra” o “partido de la vida” que, dentro de la concepción de la gran política, ha de propiciar la aniquilación de la parte enferma de la sociedad. Tal propuesta sólo es posible en la autoinvalidación del proyecto utópico vista en *1.2. Utopie*.

Tercer bloque: respuestas adiscursivas, el ascetismo y el simbolismo (Dichter).

3.1. *Askese*

Plantea el estudio del ascetismo desde una doble perspectiva: por un lado, se analiza la posición ambigua de Nietzsche en lo referente a la figura del asceta; por el otro, se exponen las diversas “tendencias ascéticas” del pensamiento nietzscheano como respuestas adiscursivas dentro de nuestra interpretación de la inconsistencia del discurso. La primera parte consiste en un análisis textual que recoge la fluctuante posición de Nietzsche respecto del fenómeno ascético, el cual es tanto objeto de crítica, en su calidad de rasgo definitorio de la decadencia (la incriminación del ideal ascético en *La genealogía de la moral*), como punto de partida de la exposición de la voluntad de poder (es el caso del análisis del “autodominio”, “*Selbstbeherrschung*”). En la exposición sobre las “tendencias ascéticas” pretendemos mostrar las diversas tentativas de la obra y el pensamiento de Nietzsche por superar la inconsistencia del discurso desde la perspectiva inmanente de la inmediatez del cuerpo y la postura ética de la afirmación del sufrimiento. Desde este punto de vista distinguimos las siguientes “tendencias ascéticas”: la de la oposición de la ciencia y del arte como ascetismos de control e intensidad; la ética de la crueldad; el pathos de la distancia, en el que la soledad y la experimentación establecen el principio de jerarquía (la distancia de lo superior respecto a lo inferior); y, ya en los últimos escritos de Nietzsche, la de la dualidad del egoísmo y la autodisciplina (“*Selbstsucht und Selbstzucht*”).

3.2. Symbolik

Este último capítulo establece las pautas del simbolismo de Nietzsche como ruptura de nivel y adiscursividad. Nuestra exposición plantea un análisis de *Así habló Zaratustra* a partir de las formulaciones del eterno retorno y del superhombre: La primera recupera el esquema de lo dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia* (sucesión de éxtasis, “Verzückung”, y náusea, “Ekel”). La ruptura de nivel, adiscursividad, se muestra en *Así habló Zaratustra*, en la inexpresabilidad del eterno retorno: Zaratustra ha de recurrir al silencio, pues cualquier intento de exposición, como la simplificación del enano en el capítulo “De la visión y el enigma” de la segunda parte del libro, está condenado al fracaso. Nuestro estudio desarrolla el pensamiento “abismal” del eterno retorno en comparación a la descripción del fenómeno dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* (identidad de Dionisos y Zaratustra, del pesimismo y el nihilismo, etc.). El superhombre, en cambio, resulta una figura compleja que abarca temas ya tratados en algunos de los capítulos anteriores. Aparte de su función simbólica en *Zaratustra* (transformación del hombre como efecto del pensamiento del eterno retorno y la muerte de Dios), el superhombre supone también una respuesta a la anulación del sujeto (la invalidación de la consciencia en la pluralidad de los impulsos del cuerpo: 2.3. *Leib*), un ideal del proyecto utópico (la superación del hombre como afirmación del mundo en el gran mediodía: 1.2. *Utopie*); o finalmente, un instrumento en la política de imposición de la jerarquía (convertidos así en los “señores de la tierra” que han de llevar a término la gran política: 2.5. *Rangordnung*).

III

Junto a este aparato interpretativo, el trabajo ofrece también una labor de contextualización. Ésta es llevada a cabo sobre todo por las notas a pie de página. En ellas, en la mayoría de las veces, reproducimos el texto al que hacemos referencia en nuestra exposición. En otras ocasiones se trata de una puntualización concreta sobre relaciones intertextuales en los escritos de Nietzsche, o de desarrollos marginales que se apartan de la exposición principal. Las continuas citas de fragmentos de Nietzsche tienen como objeto, además de subrayar el efecto de *rompecabezas* del análisis textual, mantener la distancia entre nuestra interpretación y el texto interpretado. Ésta ha sido también nuestra intención al señalar las distintas fuentes e influencias en la obra de Nietzsche, así como las referencias biográficas, tomadas de la obra de Janz. Su finalidad no es, pues, otra que una contextualización de la obra. Evidentemente, queda fuera del objeto de nuestro estudio plantear un análisis real de las fuentes del pensamiento nietzscheano; de ahí que en la mayoría de las veces nos hayamos limitado a indicar la influencia de algún autor concreto (Gustav Gerber o Wilhelm Roux, por ejemplo) sin llevar el análisis más allá de la mera referencia bibliográfica. De cualquiera manera, puede ser de interés indicar aquí, aunque sólo sea someramente, qué autores han tenido mayor relevancia en la elaboración del pensamiento y la obra de Nietzsche.

El primer ámbito de influencia que cabe destacar en Nietzsche corresponde a su formación filológica. Los autores griegos, aunque aparentemente desplazados del interés de Nietzsche en el período medio y final de la obra, constituyen un referente permanente para su pensamiento (véase por ejemplo el último capítulo “Lo que debo a los antiguos” de *El crepúsculo de los ídolos*). En este sentido resulta enigmática la ausencia voluntaria de los elementos griegos, o su transfiguración, en *Así habló Zaratustra*. Aunque tradicionalmente se ha solido menospreciar el valor de su obra filológica, generalizando la crítica de falta de rigor de *El nacimiento de la tragedia*, lo cierto es que Nietzsche, como discípulo de Ritschl, era capaz de realizar un cuidadoso trabajo de lectura y comparación de textos. Este dominio de la metodología filológica pone así las bases para la filosofía de la interpretación del último período (*La genealogía de la moral*). En cuanto a sus preferencias entre los autores griegos, destaca, en el orden filosófico, su conocimiento de los filósofos presocráticos (reafirmado por sus trabajos filológicos sobre Diógenes Laercio) y Platón. En cambio, de Aristóteles Nietzsche sólo se interesa por sus escritos sobre retórica y poética. Muchos de sus comentarios sobre autores clásicos griegos en la obra posterior no carecen de ambigüedad y cierta dosis de arbitrariedad. En el lado positivo se

sitúan invariablemente Heráclito, Empédocles o Tucídides; en el negativo, Parménides, Sócrates y Platón. Con respecto a los dos últimos, la posición de Nietzsche es en muchas ocasiones ambivalente, pudiendo pasar de la incriminación al ensalzamiento. (Sócrates puede así llegar incluso a convertirse en modelo del sabio en las obras del período medio, véase 3.1.*Askese*). Una vez abandonada la filología, Nietzsche sólo lee de forma esporádica a los clásicos griegos, residiendo su mayor interés en obras eruditas y la literatura contemporánea.

De los autores alemanes cabe decir lo mismo que hemos comentado sobre los griegos: aun siendo fundamentales durante su formación, Nietzsche rara vez vuelve a ellos en el período de madurez. Jean Paul es uno de sus escritores favoritos durante la etapa escolar y universitaria, aunque después es olvidado y no se halla prácticamente mención alguna de él en la obra posterior a *El nacimiento de la tragedia*. Un caso contrario es el de Heinrich Heine: denostado por su hegelianismo en los cuadernos póstumos del inicio de los años setenta, acaba siendo reivindicado como modelo artístico en *Ecce homo*. En cambio, respecto a Novalis, cuyo misticismo trascendente le desagradaba, Nietzsche mantiene un constante juicio negativo. En el orden de la literatura alemana, podemos establecer de manera general un doble modelo de influencia en la obra de Nietzsche, a partir de la contraposición de Hölderlin y Goethe (es decir: del *Empédocles* y de *Fausto*)⁵. Hölderlin fue un descubrimiento personal de Nietzsche durante su internado en Pforta, convirtiéndose a partir de ese momento en su poeta preferido. Aunque no se le mencione en *El nacimiento de la tragedia*, la figura de Hölderlin es reivindicada en las tres primeras *Consideraciones intempestivas*, para desaparecer después en el resto de la obra publicada⁶. A pesar de la variedad de comentarios sobre los autores más diversos que incluyen los distintos libros de Nietzsche, no se encuentra en ellos, con posterioridad a las *Consideraciones intempestivas*, ninguna mención específica de Hölderlin. Las esporádicas apariciones de su nombre en los cuadernos de notas muestran, sin embargo, la importancia del poeta para la configuración de la obra. En este sentido es importante constatar la conexión de *Así habló Zaratustra* con un proyecto anterior de escribir un drama sobre Empédocles, concebido a la manera de Hölderlin (*I.I.Werk*). La presencia de Goethe en la obra de Nietzsche sigue, en cambio, una evolución opuesta a la de Hölderlin. Ella siempre se mantiene como un referente constante, hasta llegar, en el *Crepúsculo de los ídolos*, a ser reclamada como prototipo del arte dionisiaco. Incluso la primera formulación del pensamiento del eterno retorno en *La gaya ciencia*, en su propuesta de prueba de repetición del instante, parece tener como referencia la tentación de Fausto de, en virtud del placer, llegar a detener el tiempo (3.2.*Symbolik*).

La literatura europea del siglo XIX también ejerce una influencia importante en la evolución del pensamiento y la obra de Nietzsche. De entre los escritores de habla inglesa se pueden destacar, en la época de juventud, a Byron y Emerson, los cuales ejercen una influencia duradera, que puede incluso seguirse en las obras del último período. En el ámbito de lengua italiana, cabe señalar a Leopardi, cuya lectura produjo a Nietzsche una honda impresión, sólo comparable a la de Hölderlin, tal y como se puede apreciar en la segunda *Consideración intempestiva*. Por último, de los escritores rusos hay que mencionar a Dostoievski, en quien Nietzsche vio, al igual que él, al gran *psicólogo* (entendiendo “psicología” a la manera nietzscheana, es decir: “como hija del ocio”) de la decadencia. Sus lecturas de autores franceses son más amplias, y ocupan sobre todo el último período de la obra. Su valoración puede

⁵ Nietzsche contraponen las figuras de Goethe y Hölderlin (y Kleist) en la tercera de las *U.B.*, cf. **III 1**, *Sch. E.*, p.348. Sobre este tema, véase también la anotación de la primavera de 1888, **VIII 3**, 15[87], pp.251-252 (*I.I.Werk*). Una brevísimas nota del verano-primavera de 1875 pone en relación el *Fausto* de Goethe con el *Empédocles* de Hölderlin: **IV 1**, 1[2], p.85: “Stelle über Faust / Hölderlin / Schluß Empedokles”. Por otra parte Nietzsche cita paródicamente el *Fausto* de Goethe en un par de ocasiones en la segunda parte de *Z.*, en los capítulos *Vom Lande der Bildung VI 1*, pp.149-151 y *Von den Dichtern* pp.159-162, véanse las notas 170 y 180 que Andrés Sánchez Pascual incluye al final de la traducción de *Z. (Así habló Zaratustra)*, Alianza Editorial, Madrid, 1972). Para la influencia del *Empédocles* de Hölderlin en los planes de redacción de *Z.*, véase más adelante nuestro comentario y las notas a pie de página en *I.I.Werk*.

⁶ En este sentido Nietzsche llega incluso a renegar, en una anotación de abril-junio de 1885, tanto de Hölderlin como de Leopardi (los dos modelos positivos del poeta en *U.B.*): **VII 3**, 34[95], p.171: “Und daß solche Shelley, Hölderlin, und Leopardi zu grunde gehn, ist billig, ich hatte nicht gar viel von solchen Menschen.”

resumirse en la contraposición entre Stendhal y Baudelaire, en el que el último encarnaría el prototipo del decadente, a menudo en comparación a Richard Wagner. Este cuadro sobre la presencia de la literatura del siglo XIX en la obra de Nietzsche puede ser completado por autores de siglos anteriores. Sin detenernos en si la valoración es positiva o negativa, podemos destacar a: Montaigne, Maquiavelo, Pascal, La Rochefoucauld, Voltaire, Rousseau... o incluso, a través de Schopenhauer, Baltasar Gracián⁷.

Junto a este importante bagaje de lecturas literarias, el interés de Nietzsche por los autores propiamente filosóficos parece ocupar un segundo plano. Aparte de Schopenhauer, Nietzsche no parece haber leído integramente ningún otro filósofo moderno. Por regla general, se suele conformar con la bibliografía secundaria (Lange, Fischer). De Kant, por ejemplo, sólo está atestiguada la lectura de *La crítica del juicio*. Sí que lee en cambio una gran profusión de obras eruditas, muchas de ellas de carácter científico. Evidentemente, no nos hemos planteado un estudio exhaustivo de estos autores en Nietzsche, y nos hemos limitado a comentar, cuando ha sido conveniente, su influencia en alguna de las formulaciones teóricas de su filosofía. De esta manera se encontrarán a lo largo de nuestra exposición, en especial en las notas a pie de página, referencias a Lange, Fischer, Hartmann, Gerber, Dühring, Roux, Mayer, etc.

Queda por último que mencionar la influencia directa de los amigos y conocidos de Nietzsche, en donde se pone rápidamente de manifiesto su aislamiento intelectual. La de mayor impacto y que va a tener una enorme repercusión en Nietzsche, tanto en su vida como en su obra, es la amistad con Richard Wagner. Ella va a determinar en la primera etapa la forma de redacción de *El nacimiento de la tragedia* y también, al final, las duras críticas de *El caso Wagner*. En la relación con sus compañeros de estudio Erwin Rohde y Paul Deussen, vuelve a evidenciarse la soledad intelectual de Nietzsche. A pesar de la identidad de intereses con Rohde en el período de redacción de *El nacimiento de la tragedia*, éste evita sorprendentemente cualquier mención de Nietzsche en su obra principal, *Psyché. Culto de las almas y creencias en la inmortalidad de los griegos* (1894)⁸. El alejamiento de ambos se va acentuando a lo largo de la nueva evolución del pensamiento de Nietzsche después de *Humano, demasiado humano*, hasta evidenciarse una ruptura total entre ambos⁹. En cuanto a Deussen, Nietzsche siempre mantuvo una actitud de superioridad intelectual. A pesar de los comentarios elogiosos de *La genealogía de la moral*, la repercusión de la obra de Deussen en Nietzsche es muy escasa, prácticamente nula¹⁰. La relación con Malwida von Meysenburg está igualmente limitada a un nivel personal¹¹. En cuanto a la influencia de Paul Rée, aunque importante, no fue decisiva para el cambio de orientación de la obra de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano (I)*. Un caso paradigmático de este aislamiento intelectual <y vital> de Nietzsche es su relación con Jakob Burckhardt. Aunque Nietzsche siempre consideró a Burckhardt su interlocutor y maestro¹², éste siempre mantuvo una posición distante respecto a Nietzsche¹³. Franz Overbeck fue, de entre los amigos de Nietzsche, quien mejor supo mantener una relación con él, tanto en el plano personal como en el intelectual (de la que dan muestra las confesiones epistolares de Nietzsche a Overbeck sobre su obra que reproducimos en *I.I.Werk*). Sin embargo, llama la atención que Nietzsche no mencionara a Overbeck en su teorización sobre el cristianismo de *El Anticristo*, prefiriendo, tanto para lo bueno como para lo malo, la obra de Ernest Renan. Por último, también hay que destacar la relación epistolar de Nietzsche en sus últimos años de vida cons-

⁷ Un comentario sobre Baltasar Gracián se puede encontrar ya en la anotación de otoño de 1873 III 4, 30[34], p.354.

⁸ Cf. Rohde, Erwin: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeit der Griechen* (= *Psyche*, traducción inglesa de W.B. Hillis, Harcourt and Brace, Nueva York, 1925).

⁹ Exteriormente, debido a una discusión sobre Hippolyte Taine, cf. Janz* III, pp.396-397 y pp.419-420.

¹⁰ En consonancia también con la superficialidad de sus conocimientos en indología, cf. Mervin Sprung, "Nietzsche's Trans-European Eye" en VV.AA., *Nietzsche an Asian Thought* (Edited by G. Parkes, The University of Chicago, 1991), p.84.

¹¹ Cf. Janz* II, p.333 y ss.

¹² Cf., por ej., la carta a Burckhardt del 22 de septiembre de 1886, K.G.B. III 3, p.254-255.

¹³ Distancia que, debido a la diferencia generacional, se manifiesta ya desde un primer momento de la relación entre ambos, véase por ej. la opinión de Burckhardt sobre las conferencias de Nietzsche en Basilea en 1871, cf. Janz* II, p.144.

ciente con Hippolyte Taine, August Strindberg y Carl Spitteler (*I.I.Werk*), aunque ninguno de ellos llegó a ejercer una influencia relevante en las formulaciones de su última filosofía.

*1.1. PRESENTACIÓN DEL CONJUNTO DE LA OBRA
DE NIETZSCHE.
(WERK)*

1.1. Obra

INTRODUCCIÓN.

Esta memoria plantea un estudio global de la obra de Nietzsche. Las dificultades de tal tarea surgen ya en una primera catalogación de los escritos nietzscheanos, a causa de su cantidad y diversidad¹⁴. Aparte de los textos destinados a la publicación, existe una cantidad ingente de anotaciones (los denominados fragmentos póstumos, Nachlaß o Nachgelassene Fragmente), a los que hay que añadir un amplio intercambio epistolar. Debido a las características propias de la escritura nietzscheana, resulta prácticamente imposible establecer una delimitación preliminar entre aquellos textos que sean de interés filosófico y los que podrían entrar dentro de otra categoría, como por ejemplo bajo el epígrafe general de “literatura”. Precisamente por ello, antes de pasar a cualquier tipo de exposición, se hace necesario ofrecer una síntesis del conjunto de los escritos de Nietzsche e indicar las relaciones que se pueden establecer entre sus distintas partes: entre la obra publicada y los escritos póstumos, entre los textos filológicos y sus primeros escritos filosóficos, entre la correspondencia (es decir: el dato biográfico) y una visión global de su filosofía... etc. Todas éstas son, pues, cuestiones previas que se ha de plantear cualquier estudio global sobre la obra de Nietzsche, como es nuestro caso. Por fiel que uno quiera mantenerse a la lectura o interpretación de los textos, se ha de reconocer que tal sentido de unidad, aunque se pueda intuir a lo largo de los escritos, ha de ser siempre algo añadido, algo que quizás se añade precisamente con la lectura.

Este capítulo introductorio plantea un resumen del desarrollo de la obra de Nietzsche, que sirva de referencia para la exposición de los temas concretos del posterior análisis temático. En él estableceremos una primera división externa de los diferentes tipos de escritos de Nietzsche. Una partición preliminar distinguirá entre los escritos de juventud, los textos filológicos y la obra propiamente dicha, incluyendo en esta última tanto los libros publicados como las anotaciones póstumas. En la introducción de la exposición de la obra se discutirá el carácter fragmentario de la escritura y el pensamiento de Nietzsche, en una aproximación a la definición del proyecto utópico de la que nos ocuparemos en *1.2. Utopie*. La exposición del conjunto de la obra en esta sección inicial seguirá el orden cronológico de la redacción de los libros publicados.

¹⁴ Sobre este punto Giorgio Colli comenta en *Después de Nietzsche* (trad. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1978) en el capítulo “La literatura como vicio”, § *Impaciencia de la vendimia*, pp.99-100, a propósito de la extensión de la producción nietzscheana: “Nietzsche escribió mucho, muchísimo, fue un literato en el sentido más material, más ridículamente total, un auténtico *homo scribens*. El desacralizador de todo lo excelso no fue capaz de desacralizar la actividad del escritor. Pero sobre todo escribió demasiado, miles, decenas de miles de páginas en algo más de veinte años. Ya en un artista dicha prolificidad es molesta, sospechosa, se trate de Balzac o de Goethe. En un pensador denuncia un desequilibrio de fondo entre tema y capacidad individual, una presunción y un juicio erróneo sobre el instrumento expresivo. (...)” Sobre esta cuestión, puede ser de interés la confesión del mismo Nietzsche a Malwida von Meysenburg en una carta del 6 de abril de 1873, en la que aquél prevé su destino de escritor de una manera diametralmente opuesta, ¡abogando por un comedimiento de la escritura y reconociendo su “infantil repulsión” por el papel impreso!: **K.G.B. II 3**, p.142: “(...) Und daß mein Leben ein gradus ad Parnassum sein soll, ist auch eine Wahrheit, die man sich öfters einmal sagen muß. Mein Parnassus der Zukunft ist, wenn ich mich sehr anstrengte und einiges Glück, sowie viel Zeit habe – vielleicht ein mäßiger Schriftsteller zu werden, vor allen aber immer mehr «mäßig in Schriftstellern». Ich habe von Zeit zu Zeit eine kindliche Abneigung gegen bedrucktes Papier, das mir dann nur wie beschmutztes Papier gilt. (...)”

I. Escritos de juventud, compuestos durante su época de estudiante en Pforta (1864) y en Bonn y Leipzig (1864-1868)¹⁵.

En este período, aparte de los trabajos escolares, encontramos algunas tentativas literarias y escritos autobiográficos que sólo tienen el interés de ofrecernos una imagen directa de la etapa de formación de Nietzsche¹⁶. Un texto excepcional dentro de esta producción de adolescencia lo constituye un escrito de tema filosófico, *Fatum e historia. Libre albedrío y fatum*¹⁷. En él aparecen ya, tratados con ingenuidad, pero también con toda la seriedad de la que es capaz un joven de diecisiete años, consciente de sus limitaciones, a la vez que seguro de sus posibilidades, algunos de los temas que serán característicos del Nietzsche de madurez. Una de las primeras cosas que llaman la atención en este escrito es su voluntad de ruptura con el cristianismo. Al mismo tiempo que se señalan los defectos del dogma y la ética cristianas, fundados en malentendidos y conjeturas problemáticas, el adolescente Nietzsche reconoce la imposibilidad de escapar a una tradición que se ha mantenido a lo largo de dos mil años y que de esta manera ha determinado, aun inconscientemente, el sentido y significado de nuestras acciones y pensamientos. Para el análisis de la formación intelectual de Nietzsche es de interés la indecisión que muestra ya aquí el estudiante de Pforta entre los distintos ámbitos de la cultura, filosofía, ciencia e historia, evaluando, en vista a la decisión futura de vincularse a uno de ellos, sus ventajas y defectos. El tema del primer escrito, *Fatum e historia*, plantea, en consecuencia, la pregunta por el significado último de la historia. En él se cuestiona el sentido de la existencia de la humanidad; si ésta posee una meta o es sólo un azar (“una evolución de la piedra por mediación de la planta”): si el “ser humano es en sí mismo un medio o un fin”¹⁸. La cuestión de la finalidad se resuelve ya aquí como una cuestión aparente: puesto que la noción de fin sólo existe para nosotros, tales preguntas, como la que plantea el sentido último de la historia, queda fuera del ámbito del conocimiento. El tema del segundo escrito, *Libre albedrío y fatum*, adelanta el que será uno de los temas capitales de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*: la crítica de la

¹⁵ Aún no se dispone de una edición crítica de los textos de este período. Del primer volumen de la misma, que reuniría los escritos de juventud y estudios filológicos hasta 1869, sólo está disponible el primer tomo, **K.G.W. I I**, que incluye textos de 1852 a 1859 (su publicación data de 1995). La edición más completa de los escritos juveniles de Nietzsche sigue encontrándose, por lo tanto, en la edición histórico-crítica de los años 30 **B.A.W I y II**. Algunos de ellos, los escritos autobiográficos de los años 1856-1869, pueden también encontrarse en el tercer tomo de la edición de Schlechta.

¹⁶ Los escritos autobiográficos de Nietzsche de este período abarcan los años 1856-1869. Resulta curioso que este mismo impulso autobiográfico se vuelva a manifestar en su última obra, *Ecce Homo* (1888). A partir de 1856 el escolar Nietzsche comienza también a escribir poemas y componer pequeñas obras musicales. El gusto por la composición le acompañará durante un largo período de su vida. Tanto la lírica como la música tienen sobre todo para Nietzsche, ya en su madurez, el significado de “una descarga del sentimiento”, la cual suele estar dirigida a alguien concreto para quien compone la pieza como muestra de reconocimiento. A este propósito, aparte de la biografía de C.P. Janz, puede consultarse también el estudio del mismo Janz: *Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß*, Bärenreiter, Basel und Kassel, 1976.

¹⁷ Ambos textos, *Fatum und Geschichte. Willensfreiheit und Fatum*, están disponibles en **B.A.W. II**, pp.54-61 (incluidos en traducción de L. F. Moreno en *De mi vida*, Ed. Valdemar, Madrid, 1997). El texto fue escrito para la asociación estudiantil “Germania”. Tal asociación, a la que Nietzsche alude posteriormente en el ciclo de conferencias *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza*, estaba compuesta por él mismo y sus amigos de infancia G. Krug y W. Pinder. Los miembros adquirirían el compromiso de aportar en cada reunión periódica del grupo algún trabajo propio, ya fuese en el plano literario, musical o crítico: véase Janz * I, p.77. La excepcionalidad de *Fatum e historia*, escrito durante las vacaciones de Pascua de 1862, consiste, a juicio de Janz * I, p.91 en que en él aparecen “ya todos los impulsos del pensamiento nietzscheano y dibuja también los contornos de los que luego serán sus problemas decisivos, por mucho que, obviamente, no proponga las poderosas soluciones que luego encontrará para ellos.”

¹⁸ **B.A.W. II**, p.56: “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 nicht vielleicht der Mensch nur die Entwicklung des Steines durch das Medium Pflanze, Thier? Wäre hier schon sein Vollendung erreicht und läge hierin nicht auch Geschichte? Hat dies ewige Werden nie ein Ende? Was sind die Triebfedern dieses großen Uhrwerks? (...) Und könnte man als jene Triebfedern nicht die immanente Humanität nehmen? (Dann wären beide Ansichten vermittelt) Oder lenken höher Rücksichten und Pläne das Ganze? Ist der Mensch nur Mittel oder ist er Zweck? (...)”

determinación del sujeto como agente libre. Por cierto, que ya en este escrito juvenil Nietzsche otorga al inconsciente un papel destacado en la motivación de la conducta. Según el texto, las nociones de libre albedrío (*Freiheit des Willens*) y destino (*Fatum*) pasan por ser ambas determinaciones de la voluntad: la primera, a nivel consciente; la segunda, inconsciente. Un último punto de interés de este texto estriba en reconocer, ya en 1862, una tentativa de liberación de la historia, que después veremos aparecer, evidentemente desde otra perspectiva, en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*. El tema está expuesto ya aquí en referencia indirecta a Heráclito, en alusión a los símbolos del niño y el juego del fragmento B 52, un texto de gran importancia para Nietzsche y que veremos reaparecer constantemente a lo largo de la obra (desde *El nacimiento de la tragedia* y *La filosofía en la época trágica de los griegos* hasta la formulación del “amor fati” en el último período— 2.4. *Wille zur Macht* y 3.2. *Symbolik*). En el mismo párrafo en el que se alude a Heráclito, Nietzsche critica la ingenuidad de las ideas sociales y comunitaristas que pretenden crear una nueva imagen del hombre, ignorando su pasado. La auténtica revolución supondría en cambio para el joven Nietzsche una supresión de la historia. El ser humano pasaría entonces a formar parte de los dioses libres; recuperaría su inocencia “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”¹⁹. La transfiguración del hombre pasa ya aquí por una transformación del pasado; un rasgo que será determinante del proyecto utópico de Nietzsche, tal y como aparecerá, por ejemplo, literalmente al final de *Richard Wagner en Bayreuth* (1.2. *Utopie*) y, de una manera más oscura, en la idea del eterno retorno de lo mismo (3.2. *Symbolik*) y en la afirmación “así lo quise” del *amor fati*.

Nos hemos detenido en la exposición de este texto juvenil para mostrar la precocidad de algunas de las principales intuiciones que configuran la obra nietzscheana. Como se desprende de este texto, Nietzsche tuvo un contacto muy temprano con lo que sería después su problemática filosófica, pero hasta un momento muy avanzado de su obra no volvería a tener la libertad que aquí muestra para tratar directamente tal tipo de cuestiones. En realidad, éste es uno de los rasgos primordiales que marcan la evolución del pensamiento de Nietzsche: que su filosofía parte ya, en un primer planteamiento, desde un punto exterior a la tradición y lenguaje filosóficos, ya sea éste la filología (interpretación y diferencia con los griegos), el arte (la experiencia musical), el problema de la cultura o la simbología profética del *Zarathustra*.

De entre los textos filológicos de su época de estudiante cabe destacar, por tratar sendos temas significativos para la evolución del pensamiento nietzscheano, dos trabajos de su último curso en Pforta²⁰: por un lado, un comentario del *Édipo rey* de Sófocles, en el que Nietzsche toma un primer contacto con la función del coro en la tragedia, haciendo ya aquí una mención elogiosa de los intentos de Wagner por renovar el drama musical; y por el otro, su “trabajo final” sobre Teognis de Mégara²¹. El estudio de este último siguió interesando a Nietzsche en Leipzig y fruto de ello fue el artículo publicado en la revista “*Rheinisches Museum für Philologie*”, nº XXI, en 1867. Un año después aparecería en esta misma revista, dirigida por su maestro y mentor Ritschl, su trabajo sobre las fuentes de Diógenes Laercio (*De Laertii Diogenis fontibus*)²². El creciente interés por los filósofos presocráticos, o preplatónicos como prefería

¹⁹ **B.A.W. II**, pp.58-59: “(...) alle sozialen und communistischen Ideen leiden an diesem Irrtum. Denn der Mensch ist nie derselbe wieder; sobald es aber möglich wäre, durch einen starken Willen die ganze Weltvergangenheit umstürzen, sofort träten wir in die Reihe unabhängiger Götter, und Weltgeschichte hieß dann für uns nicht als ein träumerisches Selbstentrücktsein; der [59] Vorhang fällt, und der Mensch findet sich wieder, wie ein Kind mit Welten spielend, wie ein Kind, das beim Morgenglühn aufwacht und sich lachend die furchtbaren Träume von der Stirne streicht.”

²⁰ Para una exposición detallada de los trabajos escolares de Nietzsche en Pforta, puede consultarse R. Bohley “Über die Landesschule zur Pforta: Materialien aus der Schulzeit Nietzsches” en *N.-S.* (5), 1976 (El artículo de Bohley es un resumen de los dos volúmenes de *Die Chrislichkeit einer Schule: Schulpforta zur Schulzeit Nietzsches*, Naumburg, 1975).

²¹ Para el comentario del *Édipo rey* y el “trabajo final” sobre Teognis, véase Janz * I, pp. 107-109. Janz quita importancia al interés de Nietzsche por la figura de Teognis en su época de escolar en Pforta, el “trabajo final” data de julio de 1864.

²² Ambos escritos, sobre Teognis y Diógenes Laercio, pueden encontrarse en **K.G.W. II 1: Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung** (pp.3-58) y *De Laertii Diogenis fontibus* (pp.77-167).

denominarlos Nietzsche, orientará más adelante el estudio filológico hacia la filosofía. La obra de Diógenes Laercio permanecerá desde entonces como un continuo punto de referencia para el pensamiento de Nietzsche²³.

Por último, hay que tener en cuenta, de entre los escritos de juventud, una serie de anotaciones de carácter filosófico escritas entre los años 1867-1868. Se trata, por un lado, de unos apuntes en los que se critica la metafísica de Schopenhauer, recogidos bajo el título “Para Schopenhauer” (“Zu Schopenhauer”), así como unas notas preliminares para un proyecto de tesis doctoral, a medio camino de la filosofía y la ciencia natural, “El concepto de lo orgánico desde Kant” (“Der Begriff des Organischen seit Kant”), que han recibido el título de “Para la teleología” (“Zur Teleologie”)²⁴. En el origen de la reflexión filosófica de Nietzsche se halla el descubrimiento, en 1865, de la obra de Schopenhauer. La lectura de *El mundo como voluntad y representación* produjo un hondo impacto en el estudiante Nietzsche²⁵, a cuya consecuencia adoptó, con el mayor compromiso posible, el credo *pesimista*, convirtiendo a su vez a sus mejores amigos (Carl Gersdorff, Erwin Rohde y Paul Deussen) en seguidores de Schopenhauer. En sus primeras obras, *El nacimiento de la tragedia* y la serie de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche se presenta a sí mismo como discípulo de Schopenhauer, llevando tal declaración de intenciones hasta sus últimas consecuencias²⁶. La tercera de sus *Consideraciones intempestivas*, *Schopenhauer como educador* muestra que, más allá de la doctrina, fue la dimensión ética de la personalidad de Schopenhauer la que produjo una influencia más profunda y duradera en la formación intelectual de Nietzsche. En una comparación de Schopenhauer con Hegel y Kant, aquél constituiría un modelo del pensador independiente (hasta el punto de afirmar que la primera condición que ha de cumplir un filósofo sería la de disponer de rentas, con tal de adquirir con ello la independencia económica e intelectual que exige la filosofía); y por ello una contrafigura del filósofo-funcionario, siempre dispuesto a glorificar el estado, tal como la había podido desempeñar Hegel, y también, de otra manera aunque en el fondo equivalente, Kant²⁷. La ruptura externa con la filosofía de Schopenhauer culmina con el cambio de

²³ C. P. Janz interpreta, por ejemplo, las fórmulas del último período “más allá del bien y del mal (“jenseits von Gut und Böse”) y “transvaloración de todos los valores” (la traducción de Andrés Sánchez Pascual de “Umwertung aller Werte”) como citas de Diógenes Laercio. La primera corresponde a la exposición sobre el eleata Pirrón, Diog. Laercio, IX, 101 (Janz*, III, p.476); la segunda en el capítulo dedicado a la vida de Diógenes el perro (Kyon), Diog. Laercio, IV, 20 (Janz*, III, p.381). La expresión sobre el cínico Diógenes viene a significar “transvaloración del dinero” – “monedero falso” y Nietzsche la utiliza para describir su propia filosofía a Georg Brandes en una carta del 23 de mayo de 1888 (Janz*, III, p.480).

²⁴ El texto de “Zu Schopenhauer” puede encontrarse en **B.A.W. III**, pp.352-361, el de “Zur Teleologie” en **B.A.W. III**, pp.370-394. Aquí nos limitamos a una presentación de los textos, en 2.2. *Wahrheit* procederemos a una exposición detallada de los mismos. Para la elaboración del proyecto de tesis doctoral de Nietzsche, puede verse: la carta a P. Deussen, de finales de abril y principio de mayo de 1868, **K.G. B. I 2**: pp.367-371: “Wenn du übrigens Ende dieses Jahres meine Doktordissertation bekommst, so wird Du mehreres aufstoßen, was diesen Punkt der Erkenntnißgrenzen erläutert. Mein Thema ist «der Begriff des Organischen seit Kant» halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich. Meine Vorbereiten sind ziemlich fertig.”

²⁵ La lectura de Schopenhauer se produjo en octubre-noviembre de 1865 en Bonn en un momento de crisis existencial, cf. Janz * I, pp.157-158.

²⁶ Como es el caso de las invectivas contra Hegel y el hegelianismo en la 1ª *U.B., D.S.*, tal y como puso ya de manifiesto el comentario de Hillebrand en 1873. Una exposición sobre la relación entre Karl Hillebrand y Nietzsche puede encontrarse en Janz*, II, pp.306-318. Igualmente puede leerse la recensión de Hillebrand, *Nietzsche contra Strauss*, como apéndice de la traducción de *David Strauss, el confesor y el escritor* de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

²⁷ Para la comparación entre Schopenhauer y Kant en relación a su vinculación con el estado (crítica de la filosofía académica y de la figura del erudito) véase el capítulo 8 de *Sch. E.*, **III 1**, pp.407-423. En este mismo sentido, ya en el último período, puede leerse también la denuncia irónica del pensamiento de Kant como filosofía de funcionario en **K.G.W. VI 3: G.-D.**, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, § 29 *Aus einer Doktor-Promotion*, pp.123-124: “(...) «Was ist der vollkommene Mensch?» – Der Staats-Beamte. – «Welche Philosophie giebt die höchste Formel für den Staats-Beamten?» – Die Kants: der Staats-Beamte als Ding an sich zum Richter gesetz über den Staats-Beamten als Erscheinung”. En cuanto a Hegel, en contraste con las críticas de su primera etapa, Nietzsche destaca en sus últimas obras la importancia de su

orientación del pensamiento de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*²⁸. La ruptura real con respecto a la metafísica schopenhaueriana ya se había, sin embargo, producido muchos años antes. Incluso un libro tan externamente schopenhaueriano como *El nacimiento de la tragedia*, que incluye extensas citas de *El mundo como voluntad y representación*, está ya en contradicción, en lo que respecta a su contenido, con la esencia de la filosofía de Schopenhauer. La noción nietzscheana del arte como justificación de la existencia es incompatible con la concepción del arte de Schopenhauer como tranquilizante (quietiv) de la voluntad de vivir. Cronológicamente podemos situar esta ruptura con el pensamiento de Schopenhauer en una fecha aún más temprana, en los años 1867-1868: en los mencionados apuntes “Para Schopenhauer” y “Para la teleología”. Tal separación de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer no significa que su pensamiento no haya ejercido una influencia duradera en Nietzsche, aunque ésta haya sido en algunos casos más bien de índole negativa: la gestación de la noción de voluntad de poder se presentará en este sentido como una suerte de inversión de la voluntad de vida de Schopenhauer (2.4. *Wille zur Macht*). En la base de esta crítica teórica de la dualidad voluntad y representación de 1868 se encuentra la otra influencia determinante, junto a Schopenhauer, de la formación filosófica de Nietzsche: la lectura del libro de Friedrich Albert Lange *Historia del materialismo* (1865)²⁹. El enfoque epistemológico de Lange lleva a la invalidación del planteamiento inicial de la filosofía de Schopenhauer en la identificación de la cosa en sí y la voluntad. Dentro de la concepción ficcionalista del conocimiento que Nietzsche asimila de Lange, la filosofía schopenhaueriana mantendría el valor de “intuición poética”. Esta crítica, en principio reducida a Schopenhauer, se amplía en las notas de “Para la teleología” a todo el pensamiento metafísico, en la medida en que éste se manifiesta como el resultado de una proyección teleológica: de una atribución arbitraria de finalidad a las cosas (2.2. *Wahrheit*).

El hecho de que Nietzsche proyectase seriamente una tesis de doctorado sobre un tema de filosofía, cuando aún no había acabado sus estudios universitarios de filología, muestra ya un cierto desencanto en lo concerniente a la actividad propiamente filológica³⁰. Naturalmente, Nietzsche abandonó tal idea con anterioridad a la concesión del título de doctor en filología por sus publicaciones en el “Rheinisches Museum”, paso previo a la obtención del puesto de profesor en Basilea: la mera lectura de Schopenhauer y Lange no permitía semejante cambio de orientación en su formación académica. En lo que respecta a los apuntes que nos han quedado del proyecto de disertación, destacan sobre todo las referencias constantes al ya mencionado Friedrich Lange así como al historiador de la filosofía Kuno Fischer, siendo este último la fuente principal de donde Nietzsche extrae las abundantes citas y comentarios sobre Kant³¹. El

figura intelectual como expresión genuina del espíritu alemán. Véanse a este respecto la comparación de Schopenhauer y Hegel en **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, § 204, pp.134-135 y **VI 3, G.-D.**, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §21, p.119. Posiblemente este cambio substancial en la valoración de Hegel del último Nietzsche venga motivado por la nueva apreciación de la figura y la obra de Heinrich Heine.

²⁸ Véase la carta a Cosima Wagner del 19 de diciembre de 1876 así como la exposición de la ruptura con Schopenhauer y Wagner en **K.S.A. 15: Chronik zu Nietzsches Leben**, p.71 y ss.

²⁹ Janz* I, p. 171 comenta respecto a la influencia de la lectura del libro de Lange en Nietzsche lo siguiente: “En agosto de 1866 hizo un nuevo descubrimiento de gran peso para él: la *Historia del materialismo (Geschichte des Materialismus)* de Friedrich Albert Lange, al hilo de la cual Demócrito pasó a interesarle sobremedida. Con ello quedaba decidida su tarea vital. Los estudios sobre Diógenes Laercio le llevaron totalmente a la temática filosófica. La ampliación de lecturas a Kant y Dühring no tuvo lugar hasta su servicio militar, en invierno de 1867-68.” Una referencia más detallada de la influencia de Lange en la formación del pensamiento de Nietzsche puede verse en 2.2. *Wahrheit*.

³⁰ Cf. a este respecto la carta a Rohde del 8 de octubre de 1868 **K.G.B. I 2**, pp.321-324, Janz * I, p.168, en la que Nietzsche muestra su insatisfacción tras la lectura de sus colaboraciones con el “Rheinisches Museum”.

³¹ Nietzsche recurrió constantemente, y no sólo en este período juvenil, a la historia de la filosofía de Kuno Fischer (*Geschichte der neueren Philosophie*, Mannheim, 1860) para entrar en contacto con la filosofía moderna, especialmente con Spinoza, volumen 2, y con Kant, vols. 3 y 4 (*Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der Kritischen Philosophie*). No se ha podido constatar que Nietzsche leyera directamente de la obra de Kant más allá de *La crítica del juicio* (véase 2.1. *Sprache*). En cualquier caso y aunque no se tenga mayor constatación de ello, tampoco hay que descartar que Nietzsche tuviera

propósito general de la disertación hubiera sido, como se puede colegir del conjunto de notas de “Para la teleología”, la invalidación de una concepción finalista del mundo. Tal crítica de la teleología conlleva a su vez el reconocimiento de la falta de fundamentación del discurso metafísico. A lo largo de estos apuntes, Nietzsche sólo entreve una posibilidad de salvar la idea de fin, y es concebirla a la manera de Empédocles o Goethe (2.2. *Wahrheit*).

Con la obtención en 1869 de la cátedra de lengua y literatura griegas de la Universidad de Basilea, Nietzsche ya no dispondrá de tiempo para completar su formación filosófica. La evolución de la línea de pensamiento introducida por estos apuntes de 1867-1868 queda estancada y desplazada por otros intereses. El tema de la invalidación del pensamiento metafísico como invalidación de la finalidad reaparecerá, sin embargo, en los últimos escritos de Nietzsche dentro del contexto de crítica a la noción de causalidad.

2. *Los escritos filológicos*, especialmente las anotaciones para cursos en Basilea, recogidos en el tomo II de **K.G.W.**

Hemos visto cómo al final de su formación como filólogo se acrecentaba en Nietzsche el interés por la filosofía, un interés que ya se había puesto de manifiesto en 1862 en el escrito sobre *Fatum e historia* y que es reavivado, de manera determinante, por las lecturas de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer y *La historia del materialismo* de Lange. Este cambio de orientación intelectual de Nietzsche es interrumpido por su temprana dedicación docente a la filología. La respuesta de Nietzsche, tanto en el plano intelectual como en el vital, consistirá en un intento de reconciliación de ambas actividades: en la búsqueda de una relación de continuidad, de una vinculación esencial, entre filosofía y filología. El texto de la lección inaugural *Homero y la filología clásica*, (*Homer und die klassische Philologie*, **K.G.W. II 1**, pp.247-269) con la que Nietzsche tomaba posesión el 28 de mayo de 1869 de la cátedra de lengua y literatura griegas de la universidad de Basilea, constituye a este respecto una auténtica declaración de intenciones. En ella Nietzsche expone, dentro de la discusión clásica sobre la personalidad de Homero³², una visión crítica de la filología, la cual se debate en una situación

un conocimiento más profundo de Spinoza y Kant que del que ha quedado documentalmente atestiguado, véase por ej. a propósito de Spinoza nuestro comentario sobre el “impulso de conocimiento” en 2.3. *Leib*.

³² La denominada “cuestión homérica”, que ponía en duda la existencia histórica del poeta, había adquirido una importancia decisiva en el nacimiento de la filología moderna. La teoría inicial de F. Hédelin, en *Conjectures académiques ou dissertation sur l’Iliade* (1715), y R. Bentley, en *Remarks upon a Late Discourse of Free-Thinking* (1737), suponía que la *Iliada* era el resultado de una compilación de poemas menores que habría sido llevada a cabo en tiempos de Pisístrato. (Teoría que, como indica Nietzsche en su lección inaugural, ya había sido propuesta por los filólogos alejandrinos). Años más tarde F. Wolf desarrollaría ampliamente esta tesis en sus *Prolegomena ad Homerum*, marcando la orientación de la investigación filológica a lo largo del siglo XIX. (Nietzsche volverá más adelante a la crítica del origen de la filología moderna en Bentley y Wolf en sus anotaciones para la proyectada *Intempestiva*, “Nosotros los filólogos”, véase 1.2. *Utopie*). A partir de la obra de Wolf quedó fijada de manera definitiva la denominada “cuestión homérica”, dividiéndose a partir de este momento los filólogos entre los “analistas”, que consideraron la épica homérica un aglomerado de elementos heteróclitos, y los “unitarios”, que defendieron la unidad estructural de los poemas, la cual revelaría en última instancia la creación de un autor personal. (Para una exposición de la evolución histórica de la investigación sobre Homero, desde los filólogos alejandrinos, los denominados *khôrizontes* o “separadores” que negaban la autoría homérica de la *Odisea*, hasta la actualidad, puede consultarse, por ej., A. Heubeck, *Die homerische Frage*, Darmstadt, 1974). La posición de Nietzsche en *Homer und die klassische Philologie* busca el eclecticismo entre ambas posturas. En realidad, la “cuestión homérica” tiene para Nietzsche en este texto un valor secundario: ella simplemente denota las tensiones y contradicciones de la filología moderna (por ej., en el enfrentamiento de Goethe y Schiller a la tesis de Wolf). La búsqueda de Nietzsche de conciliar el lado científico de la filología con su significado estético y su vocación pedagógica (1.2. *Utopie*) se traduce en una desarticulación de los convencionalismos sobre los que se asienta la “cuestión homérica”. Para empezar, Nietzsche niega en este texto la diferenciación entre “poesía popular” y “poesía individual” (el genio poético sería la culminación del espíritu del pueblo, y éste habría de expresarse finalmente en un individuo). Desde esta perspectiva, la pregunta por la personalidad de Homero se reduce a un mero *juicio estético*. La épica griega, concluye Nietzsche, denota un poeta (en la medida en que éste aúna lo individual y lo popular); pero este poeta no sería Homero como personaje histórico, pues con “Homero” sólo se habría designado el material de la poesía.

de desgarrar entre corrientes contradictorias. Tales “impulsos científicos y ético-estéticos de orden diverso”³³ son condensados en la denominación común de “filología”, sin que ello signifique una conciliación de los mismos³⁴. El texto concluye con una confesión personal en la que Nietzsche, invirtiendo una cita de Séneca, plantea la posibilidad de concebir una filología de tipo filosófico, que fuera la solución a su disgregación interna: “También a un filólogo le conviene apretar en la breve fórmula de una profesión de fe la meta de su aspiración y el camino hacia ella; y esto ha de hacerse en cuanto invierto una frase de Séneca: / *«philosophia facta est quae philologia fuit»* / Con ello ha de manifestarse que toda y cualquier actividad filológica debe estar cercada y vallada por una visión filosófica del mundo en la que todo lo singular y lo aislado se evapore y sólo se mantenga la totalidad de lo unitario”³⁵.

El sentido filosófico que Nietzsche confiere a la filología sobrepasa evidentemente su propio marco teórico³⁶. En este sentido, Nietzsche elabora durante estos primeros años de profesor universitario diferentes modelos ideales de filología (*1.2.Utopie*). La reflexión sobre este tema reaparece constantemente tanto en las anotaciones póstumas como en los cursos docentes y en la correspondencia de este período, especialmente en la dirigida a su camarada Erwin Rohde. El punto final de esta crítica al status tradicional de la filología puede situarse en el proyecto de *Intempestiva, Nosotros los filólogos* de 1875 y del que, a diferencia de otros de sus planes para futuras *Intempestivas*, Nietzsche llegó a escribir numerosos apuntes preparatorios³⁷.

³³ Cf. **K.G.W. II 1**, p.250 “(...) diese durchaus verschiedenartigen wissenschaftlichen und aesthetischen Triebe (...)”

³⁴ En resumidas cuentas, estas tendencias contradictorias en el seno de la filología pueden agruparse en tres grandes corrientes: la histórica, la científica y la estética (para una exposición más detallada del tema, véase el comentario sobre la crítica de la filología como antecedente del “proyecto utópico” en *1.2.Utopie*). **K.G.W. II 1**, pp.249-250: “Ueber die klassische Philologie giebt es in unseren Tagen keine einheitliche und deutlich erkennbare öffentliche Meinung. Dies empfindet man in den Kreisen der Gebildeten überhaupt ebenso als mitten unter den Jüngern jener Wissenschaft selbst. Die Ursache liegt in dem viel-spältigen Charakter derselben, in dem Mangel einer befrifflichen Einheit, in dem unorganischen Aggregatzustand verschiedenartiger wissenschaftlicher Thätigkeiten die nur durch den Namen «Philologie» zusammengebunden sind. (...) Sie ist ebenso wohl ein Stück Geschichte als ein Stück Naturwissenschaft als ein Stück Aesthetik: Geschichte, insofern bestimmter Volksindividualitäten in immer neuen Bildern das waltende Gesetz in der Flucht der Erscheinungen begriffen: Naturwissenschaft, so weit sie den tiefsten Instinkt der Menschen, den Sprachinstinkt zu ergründen trachtet: Aesthetik endlich weil sie aus der Reihe von Altethürmern heraus das sogenannte «klassische» Alterthum aufstellt, mit dem Anspruche und der Absicht, eine verschüttete ideale Welt heraus zu graben um der Gegenwart [250] den Spiegel des Klassischen und Ewigmustergültigen entgegen zu halten.”

³⁵ El texto citado es traducción de Rafael Gutiérrez Girardot (la lección inaugural está incluida como apéndice de *Nietzsche y la filología clásica*, Analecta malacitana, Málaga, 1997): **K.G.W. II 1**, pp.268-269: “Auch einem Philologen steht es wohl an, das Ziel seines Strebens und den Weg dahin in die kurze Formel eines Glaubensbekenntnisses zu drängen; und so sei es gethan, indem ich einen Satz des Seneca also umkehre / *«philosophia facta est quae philologia fuit»* / Damit soll ausgesprochen sein, dass alle und jede philologische Thätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Ein-[269]heitliche bestehen bleibt. (...)”

³⁶ Sólo un par de años más tarde, en enero de 1871, Nietzsche, siendo profesor en Basilea, realizó alguna gestión privada (enviando una carta a su protector en Basilea, el senador Vischer) para intentar ocupar la cátedra vacante por la marcha de su colega Teichmüller (Janz* II, pp.106-107). La intención última de Nietzsche era la de dejar libre el puesto de catedrático en lengua y literatura griegas a disposición de su amigo Erwin Rohde. Ante la negativa de Vischer, Nietzsche renunció enseguida a este plan, consciente de su escasa preparación filosófica. En contrapartida orientó muchos de sus cursos de filología hacia la filosofía, por medio de exposiciones sobre los filósofos presocráticos, Platón o los escritos sobre retórica de Aristóteles (Janz* II, pp.205-207).

³⁷ Nos referiremos a estos apuntes más adelante (*1.2.Utopie*). Una exposición de la reflexión sobre la filología puede encontrar también en la *Encyclopaedie der klassischen Philologie*, **K.G.W. II 3**, pp.342-437, en los apartados §6 *Genesis u. Vorbildung des klass. Philologen* – pp.366-369; §7 *Die philosoph. Vorbereitung zur Philologie* – pp.369-373; y §8 *Die Vorbereitung zur Hermeneutik und Kritik* – pp.373-376. (Textos incluidos como apéndice en *El culto griego de los dioses*, trad. y ed. de Diego Sánchez Meca, Alderabán Ediciones, Madrid, 1999).

El abandono definitivo del proyecto señala al mismo tiempo el adiós intelectual a la filología: la renuncia a seguir buscando ese espacio común en el que la filología se una a la filosofía como delimitación del ámbito de lo “humano” (1.2. *Utopie*). A partir de la recepción negativa, especialmente entre los filólogos, de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche fue consciente de la inviabilidad de tal proyecto dentro del marco académico de la filología. La eclosión de la obra propiamente dicha se muestra así incompatible con la actividad de Nietzsche como profesor universitario, aunque no con la filología en sentido estricto³⁸. De esta manera podemos constatar, en la ocupación filológica de Nietzsche, la relevancia ya desde un primer momento de los contenidos filosóficos, como es el caso de la reflexión sobre el lenguaje, cuya teorización se aparta asimismo del ámbito de la filología y que tendrá una importancia capital en el desarrollo de su pensamiento (2.1. *Sprache*). En la misma medida, la “intempestividad” del filósofo, el salto continuo desde el mundo griego a la contemporaneidad (ese atajo que coloca a Alejandro Magno al lado de Richard Wagner, como sucede en la cuarta de las *Consideraciones Intempestivas*), no es a la postre más que la aplicación del concepto nietzscheano de filología como “extrañamiento” (el conocimiento de la antigüedad griega como diferencia respecto a la modernidad, 1.2. *Utopie*). Por otra parte, no es menos cierto que la formación filológica de Nietzsche explica algunas peculiaridades de su *método* filosófico de madurez (en mayor medida aún si cabe que en las obras del período positivista, a pesar de ser éstas simultáneas o inmediatamente posteriores al abandono del medio académico). Un libro como *La genealogía de la moral*, con su visión descarnada de la crueldad y su análisis interpretativo basado en la etimología, sólo es posible desde la adopción de un punto de vista “filológico”. El giro hacia la interpretación del último Nietzsche puede verse por ello como el punto de llegada de esa búsqueda del espacio común de la filosofía y la filología (como el arte del saber leer) defendido en la lección inaugural de 1869, y de la que también da testimonio la vinculación de las figuras del filólogo y del médico³⁹. De esta manera, Nietzsche consigue al final de su obra llevar a cabo la unión entre filología y filosofía anunciada en *Homero y la filología clásica*, aunque evidentemente ésta hubiera de producirse fuera del ámbito académico, tanto de la una como de la otra.

En este trabajo no planteamos un estudio profundo de la producción filológica de Nietzsche más que en la medida en que ésta pueda ser de interés para la comprensión general del desarrollo de su pensamiento y obra. A lo largo de la exposición haremos sin embargo, por un motivo u otro, referencia a los siguientes textos filológicos:

1. “Las lecciones sobre gramática latina” / “Vorlesungen über lateinische Grammatik” (1869-1870) en **K.G.W. II 2**, Cap. I, pp.185-188.
2. “Exposición de la retórica antigua” / “Darstellung der antiken Rhetorik” (1874-1875) en **K.G.W. II 4**, p.415 y ss.
3. “Los filósofos preplatónicos” / “Die vorplatonischen Philosophen” (1874-1875) en **K.G.W. II 4**, pp.211-362.
4. “El culto griego a los dioses” / “Der Gotterdienst der Griechen” (1874-1875) en **K.G.W. II 5**, pp.355-520.

3. *Obra publicada y escritos póstumos.*

Este apartado abarca el conjunto de la producción de Nietzsche a partir de la aparición de *El nacimiento de la tragedia* (excepción hecha de los textos puramente filológicos considerados en el punto anterior). A ella se le ha de añadir un extenso intercambio epistolar, el cual ofrece una amplia información complementaria tanto sobre el ámbito de reflexión como sobre la composición concreta de los diferentes libros de Nietzsche. En el resumen que sigue intentaremos, de

³⁸ Ésta es la opinión de Rafael Gutiérrez Girardot quien a este propósito comenta en el citado *Nietzsche y la filología clásica*, p.63, que en el proceso de elaboración de *G.T.* “Nietzsche parece haber abandonado definitivamente el campo de la filología. Y sin embargo, ciertas tesis de marcado carácter filosófico, esto es, las diversas contraposiciones, sólo son posibles en el campo de la filología pura. (...)”

³⁹ En la filosofía de la interpretación del último período las figuras del filólogo y del médico se contraponen a la del sacerdote, al acudir éste constantemente a la mentira (tanto en la lectura del texto como en la fisiología) como medio de imposición de la moral, cf. **K.G.W. VI 3: A.**, § 47, p.224: “(...) (im engern Sinn die beiden grossen Gegnerinnen alles Aberglaubens, Philologie und Medizin) (...) In der That, man ist nicht Philolog und Arzt, ohne gleich auch *Antichrist* zu sein.”

manera preliminar, ofrecer una visión global del desarrollo de la obra. Para entender tal desarrollo es necesario analizar en primer lugar la característica principal de la escritura nietzscheana, la fragmentariedad, que establece una división entre textos publicados y anotaciones póstumas. En el transcurso de la discusión sobre la fragmentariedad de la escritura, introduciremos nuestra propia interpretación de la concepción de la obra de Nietzsche como “realización del proyecto utópico”, interpretación que expondremos con detalle en el capítulo siguiente, *1.2.Utopie*. El fundamento de la misma consiste en colocar la fragmentariedad de las anotaciones póstumas como punto de partida del pensamiento nietzscheano. Los textos publicados consistirían entonces en una selección de los apuntes de los cuadernos de notas, una reelaboración con vistas a un objetivo. Este propósito, al cual se subordina la obra publicada, estriba en la consecución de un determinado fin utópico que adopta diversas formulaciones a lo largo de la evolución del pensamiento de Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia* se trata de la renovación de la cultura alemana por medio de la ópera de Wagner. En *Humano, demasiado humano* este proyecto de renovación se amplía a un ideario cosmopolita, europeo, en la figura del espíritu libre. En *Más allá del bien y del mal* se modifica de nuevo el proyecto de transformación de la cultura: el espíritu libre aparece entonces como el antecesor de los nuevos filósofos, los legisladores que han de crear los nuevos valores al concebir su “voluntad de verdad” como “voluntad de poder”. Finalmente, en *Ecce Homo* los “filósofos del porvenir” se convierten en “los señores de la tierra”, los encargados de propiciar el advenimiento de la “gran política”: el “partido de la vida” como solución a la decadencia, como medio de imposición de la jerarquía. Esta última formulación del proyecto utópico supone al mismo tiempo su autosupresión⁴⁰.

Hagamos, pues, en primer lugar un análisis preliminar del conjunto de los escritos póstumos de Nietzsche.

Una primera división puede establecerse entre los apuntes preparatorios, en los que Nietzsche consignaba sus pensamientos con independencia de que fueran después reelaborados para su publicación, y aquellos escritos que dejara inconclusos o que considerase no aptos para la imprenta. Evidentemente en esta categoría no entrarían ni la cuarta parte de *Zarathustra* ni *Ecce Homo*, escritos ambos inéditos en vida de Nietzsche, ya que su carácter póstumo es ajeno a la intención con la que fueron concebidos⁴¹. Asimismo cabe distinguir entre aquellos textos, que mantienen en sí cierta autonomía, y los proyectos de libros futuros para los que Nietzsche preparaba el material u ordenaba los distintos apuntes disponibles. Tales proyectos no se diferencian de hecho de la fragmentariedad del resto de la obra póstuma. En el período de *El nacimiento de la tragedia* hallamos los siguientes escritos no publicados (que comentaremos más adelante): *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *La filosofía en la época trágica de los griegos*, a los que hay que añadir también los textos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, así como la serie de

⁴⁰ Naturalmente no añadimos aquí ninguna referencia bibliográfica, puesto que una exposición completa del desarrollo del proyecto utópico de la obra de Nietzsche puede encontrarse en *1.2.Utopie* y *2.5.Rangordnung*. Para la autosupresión del proyecto utópico en acción política, véase toda la discusión sobre la autoanulación del “nosotros” en *1.2.Utopie*.

⁴¹ Nietzsche tuvo muchas dudas sobre la conveniencia de publicar la cuarta parte de *Z.*, tal como muestran las cartas a Overbeck del 31 de marzo de 1885 y a Gersdorff del 12 de febrero de ese mismo año, y optó finalmente por una edición privada del libro (Janz* III, p.294). *E.H.*, en cambio, fue concebido desde un primer momento para su publicación, dentro de la táctica editorial para promocionar *La transvaloración de todos los valores*; incluso, según la carta a Köselitz del 30 de octubre de 1888, el libro constituiría en última instancia por parte de Nietzsche una prueba de la libertad de prensa: **K.G.B. III 5**, p.469: “(...) An meinem Geburtstag habe ich wieder Etwas angefangen, das zu gerathen scheint und bereits bedeutend avancirt ist. Es heißt **Ecce homo**. Oder *Wie man wird, was man ist*. Es handelt, mit einer großen Verwegenheit, von mir und meinen Schriften: ich habe nicht nur damit vorstellen wollen vor dem ganz unheimlich solitären Akt der *Umwertung*, – ich möchte gern einmal eine *Probe* machen, was ich bei den deutschen Begriffen von *Preßfreiheit* eigentlich risquieren kann. Mein Argwohn ist, daß man das *erste* Buch der *Umwertung* auf der Stelle confiscirt, – legal mit allerbesten Recht. (...)”

conferencias *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza*⁴². Por otra parte disponemos de este mismo período de los siguientes proyectos de obras: *El último filósofo*⁴³, *El filósofo como médico de la cultura*⁴⁴, *La filosofía en apuros*⁴⁵, *Nosotros los filólogos*⁴⁶, *Ciencia y sabiduría en conflicto*⁴⁷. Las anotaciones que nos han quedado de tales proyectos no alcanzan la autonomía de una obra aislada. Por ejemplo, *Nosotros los filólogos (I.2.Utopie)* no es más que una serie de anotaciones en torno a un mismo tema, carente de la ilación expositiva de las *Intempestivas*. No sería por tanto lícito considerar esta serie de fragmentos una *Intempestiva* inacabada, pues Nietzsche ni tan siquiera inició propiamente su redacción.

Esta tendencia de Nietzsche a elaborar continuos planes para libros futuros se acentúa en los escritos póstumos de los años ochenta. Encontramos en los cuadernos de notas de esta época numerosas listas de temas, junto a títulos de libros con sus correspondientes capítulos⁴⁸ así como recopilaciones de obras ya publicadas⁴⁹. Ello demuestra el intento de Nietzsche por concebir una unidad para su pensamiento y su obra, en especial desde el momento en que, tras el *Zarathustra*, es ya consciente de la tarea que le ha sido impuesta (o en palabras de *Ecce homo*: cuando ha descubierto su propio destino). La conclusión de esta tendencia es el proyectado libro de *La voluntad de poder* o los cuatro libros de *La transvaloración de todos los valores*, que habrían de constituir la exposición teórica de la filosofía “esotérica” del *Zarathustra*. Sin embargo, el hecho de que Nietzsche considerase seriamente la redacción de una obra definitiva (tema que discutiremos más ampliamente en la posterior exposición de *El Anticristo*) no modifica en nada la fragmentariedad de las anotaciones póstumas de este período. Por ejemplo, los apuntes que nos han quedado con el título de *Voluntad de poder* no son más que una selección temática de fragmentos, fechados en la Edición Crítica entre finales de 1886 y primavera de 1887, y que se limitan a presentar, sin mayor ilación, una mera ordenación por capítulos⁵⁰. Como es bien sabido, la presentación cronológica de las anotaciones en la edición de Colli y Montinari desmiente definitivamente las hipótesis sobre la redacción de una obra “capital” cuyo

⁴² Nietzsche pretendía en un principio publicar el ciclo de conferencias, pero desistió al considerar que su entramado literario y su estilo eran de escasa calidad, cf. la carta a Malwida von Meysenburg del 20 de diciembre de 1872, **K.G.B. II 3**, p.104.

⁴³ *Der Letzte Philosoph. Der Philosoph. Betrachtung über den Kampf von Kunst und Erkenntnis* (1872) – cf. Janz * II, p.189.

⁴⁴ *Der Philosoph als Arzt der Kultur* (1873) – cf. la carta de Nietzsche a C. von Gersdorff del 2 de marzo de 1873, **K.G.B. II 3**, pp.129-132.

⁴⁵ *Gedanken zu der Betrachtung: die Philosophie in Bedrängnis* (1873) – proyecto para una segunda *Intempestiva* tras *D.S.* – cf. Janz * II, p.220 y p.231.

⁴⁶ *Wir Philologen* (1875) – proyecto para una cuarta *Intempestiva* (véase una exposición de las anotaciones en *I.2.Utopie*) – cf. Janz * II, p.271. Los apuntes de *Wir Philologen* fueron incluidos como obra independiente en el tercer volumen de la edición de Schlechta.

⁴⁷ *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe* (1875) – cf. Janz * II, p.281.

⁴⁸ De entre ellos destaca el proyecto de escribir una obra teórica sobre la moral con título *Die Unschuld des Werdens*, anunciada en una carta a Köselitz del 3 de septiembre de 1883, **K.G.B. III 1**, p.445. Una anotación del verano de 1883 especifica el contenido del libro, **VII 1**, 8[26], p.353: “*Die Unschuld des Werdens.* / Ein Wegweiser zur Erlösung von der Moral. / Von / Friedrich Nietzsche. / *Einleitung.* / I. Die Grundirrhümer der Moral. / II. Moralität als Zeichensprache. / III. Die Überwindung der Moral und ihr Ersatz”. Sin embargo, al leer los apuntes de ese período, no encontramos ningún desarrollo concreto de estos capítulos, sino la recopilación habitual de anotaciones de tipo diverso junto a esbozos de Z.

⁴⁹ Por ej. con el título *Vademecum, Vademecum* Nietzsche proyecta una edición conjunta de *M.A.(I)* y *(II)*; *M.* y *F.W.*, véase la anotación de julio-agosto de 1882 **VII 1**, 1[13], p.7.

⁵⁰ Véase **K.G.W. VIII 1**, cuaderno 7. La ordenación de los apuntes sigue el plan de la página 252. Los títulos de los capítulos son: **Erstes Buch: was ist Wahrheit** – 7[1], pp.255-259; **Zweites Capitel. Werth von Wahrheit und Irrthum** – 7[2], pp.259-261; **Drittes Capitel. Der Wille zur Wahrheit** – 7[3], pp.262-266; **Zweites Buch: Herrkunft der Werthe.** – **Erstes Capitel. Die Metaphysikern** – 7[4], pp.267-268; **Zweites Capitel. Die homines religiosi** – 7[5], pp.279-280; **Drittes Capitel. Die Guten und die Verbessert** – 7[6], pp.281-292; **Drittes Buch. Kampf der Werthe** – **Zweites Capitel. Zur Physiologie der Kunst** – 7[7], pp.292-298; **Drittes Capitel. Zur Geschichte des europäischen Nihilismus** – 7[8], pp.299-302; **Viertes Buch. Der grosse Mittag** – **Erstes Capitel. Das Prinzip des Lebens «Rangordnung»**, etc. Así hasta la anotación 7[70] – pp.329-330. El cuaderno 8 (de 8[1] a 8[8] – pp.331-348) recoge nuevas anotaciones ordenadas en una división de capítulos análoga a la del cuaderno 7.

título fuese *La voluntad de poder*. Más bien el sentido de los apuntes de los cuadernos de Nietzsche parece llevar en una dirección contraria. Los cuadernos no se limitan a cumplir una función preparatoria, de cara a una redacción futura, sino que poseen en sí mismos un significado autónomo. Según nuestra interpretación, la fragmentariedad de las anotaciones pasa entonces a ser lo prioritario, mientras que el texto publicado constituiría una selección o reelaboración de los temas allí tratados. De esta manera, en los apuntes de los años ochenta no existen obras independientes de Nietzsche, como podía ser el inacabado *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que finalmente no fueran publicadas (a excepción quizás del perdido *Diónisos Zagreus llega al río Po*)⁵¹. En cambio, todo lo que Nietzsche concibe en este último período para su publicación acaba, con una sorpresa celeridad, en la imprenta.

Este carácter “selectivo” de la concepción de la obra explica que un texto de la importancia teórica de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1872-1873) quedase finalmente inédito en vida de Nietzsche. El motivo por el que el escrito acabó siendo definitivamente silenciado fue, según nuestra interpretación, su incompatibilidad con el proyecto utópico al que se subordinaba la obra. *Sobre verdad y mentira...* no encajaba con el ideal de renovación cultural de las *Intempestivas* (la formulación que adoptaba en aquel momento el proyecto utópico) y por tanto quedó excluido de la “selección” de textos que habían de ser publicados. De hecho, la única mención de este opúsculo en los libros de Nietzsche se produce en el prólogo de 1886 a la segunda edición de *Humano, demasiado humano (II)*. Allí la composición es calificada de escrito secreto (ein geheim gehaltenes Schriftstück), al tiempo que se obvia cualquier exposición sobre su contenido. La intención de Nietzsche al referirse al escrito en este prólogo es aclarar su posición sobre Schopenhauer, mostrar la diferencia entre el pensamiento de Schopenhauer y lo que de él se dice en la tercera *Intempestiva*. De lo que se trata en definitiva es, pues, de aclarar la formulación del proyecto utópico, y no de discutir la entidad del lenguaje en relación al conocimiento⁵² (a pesar de ser precisamente ésta la principal aportación teórica del texto, véase la exposición de *Sobre verdad y mentira...* en 2.1. *Sprache* y 2.2. *Wahrheit*).

⁵¹ Éste es el único texto de Nietzsche que no se ha conservado. Se trataba de un fragmento en prosa, de unos tres folios, escrito en Turín en los días anteriores al colapso cerebral. Según parece, en él, Diónisos, una máscara tras la cual apenas llegaba a ocultarse el mismo Nietzsche, aparecía rodeado de familiares y amigos (los mismos que eran los causantes de su descuartizamiento) que le visitaban por última vez para despedirse. A juicio de la hermana el texto, lleno de injurias contra Wagner, Schopenhauer, Bismarck, Overbeck, o ella misma, entre otros, era, “a pesar de algunos pasajes de belleza aterradora”, la obra de un “cerebro afiebrado”. Por ello acabó destruyendo el fragmento, si bien atribuyó a la madre la responsabilidad última de la pérdida, cf. **K.S.A. 14** (Kommentar zu den Bänden 1-13), pp.460-462. Igualmente una “reconstrucción” en clave biográfica del texto puede encontrarse en L. Chamberlain, *Nietzsche en Turín*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998, en el capítulo 10. “Dioniso llega al río Po”, p.224 y ss. Reproducimos a continuación la descripción del texto por parte de la hermana, recogida en la edición de bolsillo de la obra completa de Nietzsche, **K.S.A. 14**, p.460: “Darüber schrieb die Schwester 1904 in der sogenannten «Grossen Biographie» (Bd.2, 921): «In jener Zeit beschrieb er auch einige Blätter mit seltsamen Phantasien, in denen sich die Sage des Dionysos-Zagreus mit der Leidengeschichte der Evangelien und den ihm nächststehenden Persönlichkeiten der Gegenwart vermischten: der von seinen zerrissene Gott wandelt neu erstanden an den Ufern des Po und sieht nun Alles, was er jemals geliebt hat, seine Ideale, die Ideale der Gegenwart überhaupt, weit unter sich. Seine Freunde und Nächsten sind ihm zu Feinde geworden, die ihn zerrissen haben. Diese Blätter wenden sich gegen Richard Wagner, Schopenhauer, Bismarck, seine nächsten Freunde: Professor Overbeck, Peter Gast, Frau Cosima, meinen Mann, meine Mutter und mich... Auch in diesen Aufzeichnungen sind noch Stellen von hinreißender Schönheit: aber im Ganzen charakterisieren sie sich als krankhafter Fieberwahn <bei dieser Beschreibung hat man fast den Eindruck, daß damals – 1904 – diese Blätter noch vorhanden waren! >. In den ersten Jahren nach meines Bruders Erkrankung, als wir noch die falsche Hoffnung hegten, daß er wieder gesund werden könnte, sind diese Blätter zum größten Theil vernichtet worden. Es würde das liebevolle Herz und den guten Geschmack meines Bruders auf das Tiefste verletzt habe, wenn ihm solche Niederschriften späterhin zu Gesicht gekommen wären. »”

⁵² **K.G.W. IV 3: M.A. (II)**, Vor., p.4: “(...) Skepsis und Auflösung drin, das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus –, und glaubte bereits «an gar nichts mehr», wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück «über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne». (...)”

Desde este punto de vista de la fragmentariedad de la escritura y la subordinación de la obra al proyecto utópico, las anotaciones póstumas proporcionan un estudio más completo del pensamiento de Nietzsche, pues permiten reconstruir el proceso de reflexión sobre determinados temas, los cuales a menudo pasan a un segundo plano en la obra publicada (es lo que sucede por ejemplo, en lo que denominaremos en 2.3. *Leib* el “discurso sobre el cuerpo”). En otras ocasiones, la exposición que aparece en el texto publicado es ya el resultado de una reelaboración. La versión que entonces se nos ofrece toma la apariencia de algo acabado. En cambio en los cuadernos de notas aún se puede apreciar el proceso de elaboración de la filosofía de Nietzsche.

Esta especie de dualidad de la escritura de Nietzsche en obra publicada y fragmentos póstumos constituye uno de los puntos esenciales de su filosofía. La interrelación en el tratamiento de los temas hace que se difuminen las diferencias entre los distintos libros y que, a pesar de las opiniones contradictorias que puedan albergarse en ellos, se tienda a considerar el pensamiento de Nietzsche como un continuo, en el que un fragmento aislado de un determinado período puede representar la conclusión de otro fragmento de una época anterior. Por poner un ejemplo de este tipo de interpretación, el biógrafo de Nietzsche, Curt Paul Janz, ha definido en este sentido su filosofía como un diálogo continuo en el que la división en libros resulta ya por sí algo arbitrario. El final de un libro y el inicio de otro no constituyen, a juicio de Janz, más que pausas de un mismo proceso de búsqueda⁵³. Este espacio continuo, en el que se despliega la unidad del pensamiento nietzscheano, es, según nuestra lectura, la *fragmentariedad* de los escritos póstumos (opinión con la que disentimos de C.P. Janz quien ve en la adopción por Nietzsche de la escritura aforística una consecuencia de la enfermedad)⁵⁴. El carácter fragmentario de la escritura nietzscheana implica así tanto una cuestión de forma como de contenido. Su origen se encontraría, para utilizar la expresión de José María Valverde, en la “consciencia lingüística” de Nietzsche, la cual entiende el pensamiento básicamente como un asunto de estilo⁵⁵. Tal identidad del pensamiento y el estilo se afirma, desde un punto de vista

⁵³ Janz* II, p.187: (A propósito de la relación entre *U.W.L.* y *F.V.*) “Ya aquí se confunde los límites de la obra del mismo modo que se considera típico en el caso de los escritos posteriores. La división en «libros» u «obras» resulta arbitraria – arbitraria por parte del autor –; comienza el diálogo continuo, el ininterrumpido esfuerzo por encontrar un suelo desde donde comprender y justificar el mundo y, sobre todo, la propia existencia, después de que absolutamente todo se ha vuelto cuestionable (...)”

⁵⁴ Janz * III, p.27 interpreta la adopción de la escritura aforística en la obra publicada, el cambio de estilo que se produce a partir de *M.A.(I)*, como una modificación necesaria de su forma de escribir debido a la irrupción de la enfermedad. La utilización del dictado cambia los hábitos de redacción, acortando la duración del texto, pues éste ha de ser revisado de memoria: “Sólo en contra de su voluntad se inclina Nietzsche ante la necesidad de la forma corta del aforismo, y el inquieto mariposeo, a menudo tan desconcertante, de tema a tema, se muestra como una consecuencia de su único modo posible de trabajo: todo es algo cogido al vuelo mientras camina, son anotaciones de los diálogos que mantiene consigo mismo durante sus largos paseos solitarios”. De hecho, la forma propiamente aforística en la redacción de los libros de Nietzsche se agota con *F.W.* En los libros posteriores a *J.G.B.* se puede ver una estructura dogmática que vertebra los distintos fragmentos, resultado de la “tendencia sistemática” que adopta el pensamiento de Nietzsche (2.4. *Wille zur Macht*). Un documento muy interesante para comprobar, en la línea de la explicación de Janz, hasta qué punto la enfermedad influyó en el cambio estilístico de Nietzsche (y al mismo tiempo de cómo Nietzsche trató de asimilar la experiencia de la enfermedad en su obra, véase sobre este tema la exposición de *Gesundheit* en 1.2. *Utopie*) lo constituye el siguiente fragmento de una carta dirigida a Köselitz el 5 de octubre de 1879, **K.G.B. II 5**, pp.450-451: “ (...) Mir graut jetzt öfter beim Lesen, namentlich der längere Abschnitte, der häßlichen Erinnerung halber. Alles ist wenigen Zeilen ausgenommen, *unterwegs* erdacht und in 6 kleine Hefte mit Bleistift skizziert worden: das Umschreiben bekam mir fast jedesmal übel. Gegen 20 längere Gedankenkette, leider recht wesentlich, mußte ich schlüpfen lassen, weil ich nie Zeit genug fand, sie aus dem schrecklichsten Bleistiftkritzeln herauszuziehen: so wie es mir schon vorigen Sommer gegangen ist. Hinterher verliere ich den Zusammenhang der Gedanken aus dem Gedächtniß: ich habe eben die Minuten und [451] Viertelstunden der «Energie des Gehirns» von der Sie sprechen, zusammenzustehlen, einem leidenden Gehirne *abzustehlen*. (...)”

⁵⁵ Para un desarrollo de la interpretación de la fragmentariedad de Nietzsche a partir de la teoría del lenguaje, véase el comentario de E. Lynch en *Dioniso dormido sobre un tigre*, Barcelona 1993, capítulo *Estilo, género, aforismo, fragmento*, pp.70-94. Lynch discute allí en profundidad el carácter fragmentario de la escritura nietzscheana como un rasgo general del desarrollo de la literatura occidental en los siglos

teórico, en los escritos filológicos sobre retórica, para aparecer después de manera dispersa en los distintos libros de Nietzsche⁵⁶ (*2.1.Sprache*). Según nuestra interpretación, la asistematicidad del pensamiento y la escritura nietzscheanas constituye, interpretada desde la premisa del lenguaje, una respuesta a la inconsistencia del discurso que se pone de manifiesto en la crítica de la razón como crítica del lenguaje. La forma de exposición aforística de Nietzsche escapa por tanto a la conceptualización al borrar la división entre forma y contenido del pensar. El arte del estilo se limita a comunicar un pathos (un sentimiento en el sentido de *Stimmung*) por medio del dominio del ritmo (la respiración, el gesto) de la frase⁵⁷; sólo que el “pensamiento” no tiene más realidad, en última instancia, que este mismo “pathos”. El pensamiento, en tanto que instrumento retórico (naturalidad del lenguaje), sólo puede comunicar una excitación (*Reiz*) (*2.1.Sprache*). A partir de esta consciencia del lenguaje, el estilo (o lo que es lo mismo el pensamiento) de Nietzsche elude la argumentación, la conceptualización del contenido. Esta actitud acaba reflejándose en la adopción de la escritura aforística⁵⁸.

La necesidad de la expresión fragmentada impide en tal caso la reducción del pensamiento de Nietzsche a una forma sistemática (aún así veremos en *2.4.Wille zur Macht* la adopción de las “tendencias sistemáticas” de la voluntad de poder y la jerarquía en el último período de la obra). En este sentido, podemos encontrar a lo largo de los escritos de Nietzsche numerosas advertencias sobre la falta de honradez intelectual que supone la exigencia filosófica del sistema⁵⁹. En lugar de este autolimitarse, la independencia del pensador, ejemplificada en la

XIX y XX, tras la pérdida de unidad de la obra, debido a su inabarcabilidad, que se produce a partir del romanticismo. Lynch menciona a este propósito los comentarios sobre el tema de George Steiner, Walter Benjamin y Maurice Blanchot (de este último toma, por ej., la distinción entre fragmento y aforismo). Por otra parte, este reconocimiento de la fragmentariedad no impide para Lynch una interpretación unitaria de la obra, sino más bien al contrario: la lectura de la obra fragmentaria exigiría la reconstrucción de la unidad que falta en la escritura.

⁵⁶ Véanse, por ej., **K.G.W. IV 2: M.A.(I)**, §188 *Denker als Stilisten*, p.165: “– Die meisten Denker schreiben schlecht, weil sie uns nicht nur ihre Gedanken, sondern auch das Denken der Gedanken mittheilen.” Igualmente, **IV 3: M.A. (II) – W.S.**, § 131, p.248 (citado en *2.1.Sprache*). Un comentario sobre la relación entre estilo y pensamiento en Nietzsche puede consultarse en S. Sonderegger: “Friedrich Nietzsche und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze”, *N.-S.* (2), 1973. Sonderegger analiza el estilo de Nietzsche a partir del uso de la antítesis. La construcción del concepto tiene lugar en Nietzsche a partir de oposiciones o enfatizaciones (al estilo latino de “*vitam vivere*”) tras las que se oculta una tendencia dialéctica (p.18). El estilo de Nietzsche, concluye Sonderegger, es sin embargo muy distinto al de Hegel, debido a que su origen se halla fuera de la tradición filosófica (p.27).

⁵⁷ Véase el apartado sobre retórica y estilo en *2.1.Sprache*. **K.G.W. VI 3: E.H.**, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, §4, p.302: “(...) Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das Tempo dieser Zeichen *mitzuthellen* – das ist der Sinn jedes Stils. (...)”

⁵⁸ Ésta es también la opinión de P. Klossowski, si bien desde una interpretación de otro tipo a la que aquí hemos señalado: cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, 1969, p.359 (dentro del capítulo *Note additionnelle à la sémiotique de Nietzsche*): “L’aphorisme de Nietzsche tend, par conséquent à rendre l’acte même de penser sa vertu de résistance à toute «conceptualisation» à le maintenir en deçà des «normes» de l’entendement et, de la sorte, à substituer ce qu’il a nommé des *valeurs* aux «concepts» – tout «concept» n’ayant jamais été autre chose que la trace d’un acte *efficace*, non pour la pensée même, mais pour le triomphe, d’une force quelconque”. A este respecto, quizá sea interesante señalar la definición de “aforismo” que, en relación al pensamiento de Nietzsche, ofrece Michel Haar en *Par-delà le nihilisme*, P.U.F., Paris, 1998, pp.192-193: “L’aphorisme montre ce qu’est l’intensité du *style*, le «grand style», c’est-à-dire ce qui soumet fortement la plus grande diversité possible à une loi unique, simple, quasi mathématique. L’aphorisme (de *horismos*, qui signifie «limite») atteint l’horizon à part, éloigné (*apo*). Non pas l’horizon suprême parmi d’autres. L’écriture aphoristique oppose une pluralité indéfinie d’horizons et de perspectives, pluralité impossible à subordonner à un horizon unique, absolu, dominant. L’aphorisme fait éclater, ou plutôt émette la logique de l’être. (...)”

⁵⁹ Véanse, por ej., **V 2, M.**, §318 *Vorsicht von den Systematikern*, p.230 y **VI 3, G.-D.**, “Sprüche und Pfeile”, §26, p.57. Este último aforismo es repetidas veces modificado en los cuadernos de notas del último período (**VIII 2**, 9[181], 9[188] y 11[410]; y en **VIII 3**, 18[4]). La versión más completa del mismo es la de **VIII 2**, 11[410], p.431: “N.B. Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist, für einen Denker wenigstens, etwas, das compromittirt, eine Form der

figura del “espíritu libre” de *Humano, demasiado humano (I)* (3.1. *Askese*), trae consigo la capacidad de cambiar de opinión, de manera semejante a como la serpiente cambia de piel⁶⁰. E igualmente los pensamientos inacabados, propios del poeta, pueden tener por ello, según Nietzsche, más valor que el pensamiento sistemático del filósofo⁶¹. A esta misma línea de pensamiento que se origina con la adopción de la escritura aforística a partir de *Humano demasiado humano*, pertenece igualmente una anotación de mayo-julio de 1885, en la que Nietzsche concibe “los libros más profundos e inagotables” a partir del “carácter repentino y aforístico de los *Pensamientos* de Pascal”⁶².

Según lo que acabamos de exponer, es en las anotaciones fragmentarias, en el diálogo ininterrumpido de la escritura de Nietzsche, donde hay que buscar la esencia de su filosofía, mientras que la obra publicada constituiría, en relación a los escritos póstumos, un efecto de superficie: un dirigir la palabra a un interlocutor concreto. Tal es el carácter *selectivo* que situamos en la base de los libros de Nietzsche. La relación entre la obra publicada y los escritos póstumos plantea desde esta perspectiva el problema del criterio de selección que hace que algunos temas sean ampliamente desarrollados en los libros de Nietzsche, mientras que otros quedan relegados a los cuadernos de notas. A ello hay que añadir una intención *ocultadora* (que cabría calificar, si bien entre comillas, de “esotérica”) del mismo Nietzsche con respecto a su obra, resultado, según nuestra interpretación, de la subordinación de la misma a la realización del proyecto utópico⁶³ (1.2. *Utopie*). De ahí que en la reducción del pensamiento a retórica (la cuestión antes discutida del estilo), Nietzsche llegue a postular la necesidad del silencio y la máscara, como sucede, por ejemplo, en el aforismo 40 de *Más allá del bien y del mal* en el que se afirma que “todo espíritu profundo necesita una máscara”, en parte debido a la falsa y superficial interpretación que se hace de “cada palabra, cada paso, cada signo de vida que él ofrece”⁶⁴. Y en esta misma línea de pensamiento, Nietzsche confiesa irónicamente en este mismo libro que él hace “todo lo posible para ser comprendido con dificultad”, motivo por el

Unmoralität... Vielleicht erräth man beim einem Blick unter und hinter dies Buch, welchem Systematiker es selbst mit Mühe ausgewichen ist – mir selber...”

⁶⁰ **K.G.W. V 1**: *M.*, § 573. *Sich häuten*, p.334: “– Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zugrunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein.”

⁶¹ Véase la comparación entre el pensador y el poeta de **IV 2**, *M.A. (I)*, § 207 *Nicht gewordene Gedanken*, pp.172-173: “(...) so haben auch nicht fertig gewordene Gedanken ihren Werth. Man Muss deshalb einen Dichter nicht mit subtiler Auslegung quälen und sich an der Unsicherheit seines Horizontes vergnügen; wie als ob der Weg zu mehreren Gedanken noch offen sei. (...)” (Compárese este fragmento con la etimología de “aforismo” de Michel Haar citada anteriormente en la nota 58).

⁶² **VII 3**, 35[31], p.244: “(...) Die tiefsten und unerschöpftesten Bücher werden wohl immer etwas von dem aphoristischen und plötzlichen Charakters von Pascals *Pensées* haben”. Este desarrollo del pensamiento fragmentario que Nietzsche propugna a partir de Pascal tiene múltiples representantes en la literatura y la filosofía de los siglos XIX y XX, como consecuencia del cambio de mentalidad del romanticismo. Se pueden citar entre múltiples ejemplos a Novalis o las anotaciones de Baudelaire en Bélgica en 1864 y 1865 (*Fusées. Mon coeur mis a nu*). Pero quizás el escritor que, junto con Nietzsche, ha llevado más lejos la forma fragmentaria ha sido ya en el siglo XX, y de una manera alejada del modelo romántico, el poeta francés Paul Valéry. En una línea hasta cierto punto opuesta a la de Nietzsche, el análisis de la consciencia de los *Cahiers* de Valéry acaba igualmente por eliminar la noción de sujeto y reconocer el carácter lingüístico del pensamiento.

⁶³ Véase, por ej.: **K.G.W. VI 2**, *J.G.B.* §160, p.100: “Man liebt seine Erkenntnis nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt”. El último aforismo de *J.G.B.*, §296, **VI 2**, p.249, insiste en la insuficiencia de la escritura para dar expresión a los pensamientos: “(...) Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer *Nachmittag* ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeit und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Rots: – aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten – – *schlimmen* Gedanken!”

⁶⁴ **VI 2**: *J.G.B.*, § 40, p.54: “(...) Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, dank der beständig falschen, nämlich *flachen* Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.”

cual su lector necesita poseer, para entenderlo, cierta sutileza en la interpretación⁶⁵. Frente al carácter esencial de la escritura fragmentaria (los apuntes póstumos), la obra publicada constituye para Nietzsche, a nuestro modo de ver, un instrumento, un medio para darse a conocer⁶⁶.

En ocasiones Nietzsche se refiere a este autodistanciamiento respecto de su obra publicada dándole la calificación peyorativa de “literatura” (“Literatur” y “Schriftstellerei”, y calificándose a sí mismo de “Literat”, “Musikliterat”, “Schriftsteller”, “litteratus”, “Belletrister”, etc.). Al inicio del prólogo a la segunda edición de *Humano, demasiado humano (II)* Nietzsche hace la siguiente confesión en referencia a sus escritos: “Sólo se debe hablar donde no es lícito callarse, y sólo de aquello que se ha *superado* – Todo lo demás son habladurías, «literatura», falta de disciplina. Mis escritos *sólo* hablan de mis superaciones. (...)”⁶⁷. El término “literatura” tiene en este sentido en Nietzsche una connotación negativa, así como el de “literato” u hombre de letras⁶⁸. Sin embargo, a menudo, sobre todo en la correspondencia, Nietzsche define su propia obra, en un acto de ironía y autocrítica, como “literatura”⁶⁹. La correpondencia con Franz Overbeck durante el año 1886, en el que Nietzsche inicia una frenética actividad “literaria” después del parón del *Zarathustra*, resulta reveladora de esta búsqueda de distancia de Nietzsche respecto a su obra. En una de estas cartas, fechada a primeros de enero de ese año, Nietzsche se queja amargamente a su amigo de la necesidad de tener que “hacer literatura” como de una

⁶⁵ VI 2, J.G.B., § 27, p.41: “Es ist schwer, verstanden zu werden: (...) – ich thue eben Alles, um selbst «schwer verstanden zu werden»! – und man soll schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein. (...)”

⁶⁶ La escritura y el pensamiento de Nietzsche adoptan entonces, para utilizar la expresión de Klossowski, la forma de un *complot*. (Véase *Nietzsche et le cercle vicieux*. A partir de *Der Fall Wagner*, a juicio de Klossowski, el pensamiento de Nietzsche toma la forma de la aplicación de un “programa”: “Nietzsche croit poursuivre désormais, non la réalisation d’un système, mais l’application d’un programme”) La finalidad del mismo es provocar las condiciones idóneas para la recepción de su pensamiento (que en este último periodo consiste en la aplicación de la gran política – 1.2.Utopie y 2.5.Rangordnung). Esta concepción de la obra como *complot* permite establecer un curioso paralelismo entre Nietzsche y Kierkegaard. La tarea que Kierkegaard se impone como finalidad de su obra consiste según *Mi punto de vista* (1847) – trad. José Miguel Velloso, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1972 –, en difundir el “cristianismo” dentro de la “cristiandad”. Con la intención de llamar la atención y captar lectores, el autor se presenta en un primer momento como un escritor estético, para descubrirse después como pensador religioso. De esta manera Kierkegaard consigue atraer al lector y ganar un nuevo adepto en su tarea de “difusión del cristianismo en la cristiandad”. No es necesario incluir aquí ninguna cita de *Mi punto de vista*, los títulos de los capítulos son suficientemente significativos, por ej.: “Primera parte. / A. La ambigüedad o duplicidad en la profesión de escritor: De si el autor es un autor estético o religioso.” / “Capítulo I. / 5. El conjunto de la obra estética, considerada en relación con el total de la obra, es un engaño; entendiéndolo, sin embargo, esta palabra en un sentido especial.”, etc. También entra dentro de este juego de enmascaramiento de Kierkegaard, del autor religioso en estético, la utilización irónica (distanciadora) del pseudónimo.

⁶⁷ K.G.W. IV 3: M.A.(II), Vor., p.3: “Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man *überwunden* hat – Alles Andere ist Geschwätz, «Litteratur», Mangel an Zucht. Meine Schriften reden *nur* von meinen Überwindungen. (...)”

⁶⁸ Véase por ej. la carta a Köselitz del 6 de abril de 1883, K.G.B. III 1, p.359, en la que Nietzsche se queja que su *Z.* haya sido tomado como un libro de entretenimiento (Unterhaltungs-Buch): “(...) Aber jetzt kann mich Niemand davon erlösen, zu den «Belletristen» geworfen zu werden.” Ya con el malentendido de *G.T.* Nietzsche había expresado su desilusión que se le hubiera tomado por un “literato de la música”, véase la carta a Rohde del 18 de junio de 1872, K.G.B. II 3, p.13: “(...) Denn bis jetzt gelte ich ihnen als «Spaßphilolog» oder wie ich neulich hörte als «Musiklitterat».” Igualmente, ya en los apuntes para el curso sobre retórica de 1874-5 *Exposición sobre la retórica antigua*, se puede apreciar esta actitud crítica de Nietzsche respecto de la letra escrita, cuando distinguía entre el auténtico concepto de poesía de los antiguos, de tipo oral, y el sucedáneo moderno de la misma, basada en la escritura (véase el comentario de 2.1.Sprache).

⁶⁹ En este mismo sentido Nietzsche llega a calificar su obra de “Schriftstellerei”. Por ej., en una carta a Gersdorff del 21 de julio de 1875, en la que le anuncia un silencio en los próximos siete años para preparar una futura obra sobre los griegos, K.G.B. II 5, p.87: “(...) Mit der Schriftstellerei ist es nun für längere Zeit vorüber, glaube ich. (...)”

suerte de mal menor, un último recurso que de todas las maneras resulta inadecuado para su pensamiento:

K.G.B. III 3, p.136: “Was aber meine Lage betrifft, so erkenne ich gar Niemand mehr für meinen Freund an, der nicht das ungeheure Elend dieser Lage begreift: daß ein Mensch, der für die reichste und umfänglichsten Wirksamkeit geboren ist, dermaßen in unfruchtbaren Einöde seine besten Jahre zubringen muß: daß ein Denker wie ich, der sein Bestes niemals in Büchern, sondern immer nur in ausgesuchten Seelen niederlegen kann, gezwungen ist, mit seinen halbblinden, schmerzenden Augen «Litteratur zu machen» – es ist alles so verrückt! so hart!”

(Pero en lo que concierne a mi situación, ya no reconozco a nadie más por amigo mío, a no ser que comprenda la inmensa miseria de esta situación: que una persona, que ha nacido para la actividad más rica y extensa, haya de pasar sus mejores años hasta tal punto en una soledad infructuosa: que un pensador como yo, que nunca puede depositar lo mejor de sí mismo en libros, sino sólo en almas selectas, se vea obligado, con sus ojos mediociegos y dolientes, «a hacer literatura» – ¡todo ello es tan demente! ¡tan duro!)

De lo que se desprende de esta confesión a Overbeck, Nietzsche busca en la producción posterior a *Más allá del bien y del mal* poner cierta distancia entre su pensamiento y su obra. La necesidad de expresarse exclusivamente por medio de la palabra escrita es una imposición exterior. Su pensamiento se dirige en realidad a un grupo de “almas escogidas” (la noción ideal del “nosotros” que estudiaremos en *I.2.Utopie*). Esta distancia de la obra respecto al pensamiento está igualmente en la base de la afirmación, tantas veces repetida por Nietzsche, del carácter póstumo de sus libros. Nuevamente otra carta a Overbeck, del 12 de octubre de 1886, inmediatamente posterior a la aparición de *Más allá del bien y del mal*, revela el alcance de este sentido “póstumo” como separación entre pensamiento y obra. El juego literario de la última tiene como objetivo proponer unas premisas educativas que sirvan para la “selección” del lector, de cara a su propio endurecimiento⁷⁰, y sea así capaz de aguantar el aspecto destructivo que conlleva el pensamiento del eterno retorno (*I.2.Utopie*):

K.G.B. III 3, p.264: “(...) Übrigens hat es mit dem «Verstandenwerden» etwas auf sich: und ich hoffe und wünsche, es möge noch eine gute Zeit dauern, bis es dazu kommt. Am besten wäre es wohl erst nach meinem Tode. Es hat mich ordentlich *beruhigt*, daß auch ein so feiner und wohlwollender Leser, wie Du bist, immer noch zweifelhaft darüber bleibt, was ich eigentlich *will*: meine Angst war groß geworden gerade un der umgekehrten Richtung, nämlich daß ich diesmal etwas zu deutlich gewesen sei und «mich» schon zu früh zu verrathen habe. Es liegt auf der Hand: ich muß erst noch eine Menge erzieherischer Prämissen geben, bis ich mir endlich meine eignen Leser gezüchtet habe, die meine Probleme sehn *dürfen*, ohne an ihnen zu verbrechen. (...)”

(Por otra parte el «ser entendido» no carece de importancia: y espero y deseo que aún pase un buen tiempo antes de que esto suceda. Lo mejor sería sólo después de mi muerte. Habitualmente me ha *tranquilizado* que también un lector tan sutil y benévolo como tú lo eres, haya sin embargo permanecido en la duda respecto a lo que realmente *quiero*: pero ahora mi temor se ha hecho grande precisamente en el sentido contrario, a saber, que esta vez haya sido demasiado claro y «me» haya traicionado demasiado pronto. Es evidente: debo primero dar una serie de premisas educativas, hasta que finalmente haya adiestrado a mis propios lectores, a aquellos a los que les sea *lícito* considerar mis problemas, sin que cometa con ellos un delito.)

La relación entre la obra y el pensamiento, entre lo que se publica y los fragmentos póstumos, no es, pues, una relación unívoca. La obra publicada propone una serie de mecanismos indirectos que han de servir como introducción del pensamiento (una exposición que en

⁷⁰ Nietzsche utiliza aquí el verbo “züchten”. Para el carácter de esta “selección” véase la interpretación de la figura del “nosotros” en *I.2.Utopie*. Para el análisis de Züchtung como tendencia ascética, véase *3.1.Askese*. La transvaloración de los valores exige un endurecimiento: el “haceos duros” del martillo en la cita de Z. con la que Nietzsche cierra a modo de epílogo *G.-D.*: “Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart! –”. cf. **VI 1**, Z. III, (12) “Von alten und neuen Tafeln”, § 29, p.264.

el caso del último período siempre queda postergada, ya sea en la enunciación del eterno retorno de *Así habló Zarathustra*, o en la redacción de la obra capital de *La transvaloración...*). Si la obra publicada constituye una selección de la diversidad de los escritos póstumos, surge entonces la pregunta por el criterio de selección. En la discusión de este tema es interesante la propuesta de Colli y Montinari a propósito de una división del pensamiento metafísico del último Nietzsche en las categorías de esotérico y exotérico. Un fragmento del verano de 1886 – otoño de 1887 enuncia la siguiente diferenciación entre un contenido exotérico y otro esotérico⁷¹:

K.G.W. VIII 1: 5[9], p.191: “*Exoterisch-esoterisch* / 1. – alles ist Wille gegen Willen / 2. Es giebt gar keinen Willen / 1. Causalismus / 2. Es giebt nichts wie Ursache-Wirkung / 1. / Alle Causalität geht psychologisch auf den Glauben an *Absichten* zurück: / Gerade die Wirkung *einer* Absicht ist unbeweisbar. / (Causa efficiens ist eine Tautologie mit finalis) psychologisch angesehen.”

(Exotérico-esotérico. 1. – todo es voluntad contra voluntad. 2. No existe en absoluto una voluntad. 1. Causalismo. 2. No existe nada del tipo causa-efecto. / 1. / Toda causalidad retrocede psicológicamente a la creencia en *intenciones*: / Pero precisamente el efecto de una intención es indemostrable. / (Causa efficiens es una tautología con finalis) considerado psicológicamente.)⁷²

Según la hipótesis de Colli y Montinari, que toma como punto de partida el fragmento citado, la noción de voluntad de poder sería una fórmula exotérica a la que correspondería, en el plano esotérico, la consciencia de la ausencia de voluntad⁷³. La concepción de la obra está subordinada a una idea: ya sea ésta la renovación de la cultura (*El nacimiento de la tragedia, Las consideraciones intempestivas*), la eliminación de la moral (como en el prólogo de *Aurora* y en el de *La genealogía de la moral*) o la incriminación del cristianismo (en *El Anticristo*). Con el descubrimiento tras el *Zarathustra* de la gran tarea (die Aufgabe, die große Gesundheit, tal y como se expone en *Ecce homo, 1.2.Utopie*) Nietzsche busca la realización histórica de su proyecto utópico; para ello necesita compañeros de viaje, discípulos. En esta dialéctica entran en juego la voluntad de poder, como resumen metafísico de su pensamiento, y la elaboración de una obra capital, *La transvaloración...* (obsérvese que, según esta perspectiva, la obra capital sería al mismo tiempo la exposición discursiva de la filosofía de Nietzsche, basada en la noción de voluntad de poder, y la realización histórica del proyecto utópico).

La división esotérico-exotérico pone así en duda la “sinceridad” de las propuestas nietzscheanas, en especial en su último período con la búsqueda de lo que se ha venido a denominar la “efectividad histórica”⁷⁴. Como ejemplo de esta divergencia entre la marcha de la reflexión de Nietzsche en los escritos póstumos y su exteriorización en la obra publicada cabe mencionar, aún en el primer período, la vindicación de las figuras de Schopenhauer y Wagner en las dos

⁷¹ No es ésta la única mención en los escritos de Nietzsche de la división esotérico-exotérico. El aforismo 30 de *J.G.B.* la refiere a la noción de jerarquía: lo esencial de lo exotérico es la mirada de abajo arriba, lo esotérico en cambio mira de arriba abajo: **K.G.W. VI:** *J.G.B.*, §30, pp.44-45 (véase 2.5.*Rangordnung*).

⁷² Este fragmento trata un tema bastante frecuente en las anotaciones de Nietzsche, la crítica del concepto de causa final como una especie de antropomorfismo (falsificación de la naturaleza según un criterio moral). El tema ya ocupa una situación central en las anotaciones para el proyecto de tesis doctoral de 1869 (véase la exposición de “Zur Teleologie” de 2.2.*Wahrheit*) o en el capítulo dedicado a describir el método científico de Anaxágoras (la substitución de la pregunta por la finalidad de las cosas, *causa finalis*, por la de causa natural, *causa efficiens*) en *Ph.Z.G.*, **III 2**, pp.362-366. La desarticulación psicológica del concepto de causalidad culmina en la crítica del impulso de causalidad (Ursächlichkeitstrieb) de *G.-D.* Otro ejemplo de la misma es el siguiente fragmento que trata sobre la asunción del principio de voluntad de poder como resultado de la crítica del concepto de causa: **VIII 3**, 14[98], pp. 66-68: “(...) Unser «Verständniß eines Geschehens» bestand darin, daß wir ein Subjekt erfanden, welches Verantwortlich wurde dafür, daß etwas geschah und wie es geschah. / Wir haben unser Willens-Gefühl, unser «Freiheits-Gefühl», unser Verantwortlichkeits-Gefühl und unsere Absicht vom einem Thun in den Begriff «Ursache» zusammengefaßt: / causa efficiens und finalis ist in der Grundconception Eins.(...)”

⁷³ Hay que tener en cuenta respecto a este tema la crítica de Colli a la noción de voluntad de poder a la que nos referiremos en 2.4.*Wille zur Macht*.

⁷⁴ Término utilizado por G. Vattimo en la discusión sobre los conceptos esotérico y exotérico. *Introducción a Nietzsche* (trad. Jorge Binaghi, Península, Barcelona), p.91.

últimas *Intempestivas*. En ambos casos Nietzsche ya se había distanciado intelectualmente de sus modelos de juventud (recuérdese el comentario anterior sobre Schopenhauer y lo que se dijo sobre la inadecuación al proyecto utópico de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*); y aun así, la lógica de la crítica de la cultura obliga a mantener su reivindicación. Esta desconexión (una especie de efecto de *décalage*) entre lo que Nietzsche anota y lo que finalmente publica se acentúa en las obras del último período. Al leer los textos se tiene la impresión de que los fragmentos póstumos parecen ir un paso por delante de lo publicado.

Otro aspecto del “literato” Nietzsche que refleja la búsqueda de la *efectividad histórica* son las continuas especulaciones con las que se representa la recepción de su obra. Un caso paradigmático, y que podría haber constituido uno de los motivos del abandono de la redacción de la “obra capital”, es la proliferación de libros polémicos en el último año de vida consciente de Nietzsche. Una hipótesis de Janz trata de explicar tal profusión “literaria” por la influencia del entonces editor de Nietzsche, C.G. Naumann. Según Janz, quien cita una carta de Naumann a Overbeck, del 21 de febrero de 1889, aquél propuso a Nietzsche durante su última visita (mayo de 1886) que, con anterioridad a la edición de *La transvaloración...*, escribiera pequeños opúsculos, baratos de lanzar como medio de promoción de la futura obra capital. Idea que Nietzsche aceptó de inmediato⁷⁵. No hay que sobrevalorar en exceso esta anécdota (la renuncia a *La transvaloración...*, o lo que es lo mismo considerar como tal *El Anticristo*, responde, según nuestra interpretación, a la lógica interna de la obra, véase la exposición sobre la autoinvalidación del “nosotros” en *I.2.Utopie*); pero tampoco hay que descartar tal propósito propagandístico en la forma panfletaria que adoptan los últimos libros de Nietzsche (a excepción naturalmente de los poemas de *Ditirambos a Diónisos*). Todo ello entraría pues a formar parte de la búsqueda de la “efectividad” de la realización del proyecto utópico, ya se conciba éste de manera inmediata o se posterge a los siglos venideros.

La discusión sobre la relación entre la obra publicada y los escritos póstumos nos ha llevado a adelantar aquí la solución que propondremos a este problema en *I.2.Utopie*. Según nuestro punto de vista, la obra publicada responde a un criterio de selección que denominaremos “proyecto utópico”. Dicho criterio sirve como principio organizador en la composición de los diversos libros, aunque tampoco debe ser exagerado hasta el punto de establecer una escisión entre la obra publicada y los fragmentos póstumos⁷⁶. De hecho, no existe una serie de temas que sean excluidos sistemáticamente de la obra publicada para ser expuestos únicamente en las anotaciones póstumas. Aun aceptando la propuesta de Colli y Montinari sobre un contenido esotérico del pensamiento de Nietzsche, del cual la voluntad de poder sería una mera fórmula exotérica, tal división no acaba de explicar la relación entre la obra publicada y los escritos póstumos. En los cuadernos de notas se analiza exhaustivamente esta noción “exotérica” de la voluntad de poder, mientras que en la obra publicada su exposición queda muchas veces reducida a una mera proclama. La imagen del diálogo continuo sigue, pues, sirviendo como descripción del conjunto de los escritos de Nietzsche. Sólo que, a nuestro juicio, más que un

⁷⁵ Janz*, III, pp.512-514 (“El oculto papel de C. G. Naumann): “Naumann no sólo mantenía ahora tratos con Fritsch por el traspaso de la edición, sino que ya hacía tiempo que venía ejerciendo gran influjo, incluso determinando en parte la secuencia y las decisiones sobre la obra. Así puede manifestar posteriormente a Overbeck (21 de febrero de 1889): «Cuando el Prof. Nietzsche me visitó la última vez (mayo de 1886) le invité a escribir, antes de la publicación de su *Transvaloración* algunos pequeños opúsculos, baratos de lanzar a los que se refiriera repetidamente a su obra capital: él aceptó la idea de inmediato y me aseguró que la llevaría a cabo. (...)»”. Janz refiere como fuente de esta carta el legado póstumo de Franz Overbeck a la biblioteca de la Universidad de Basilea.

⁷⁶ Esto es lo que a fin de cuentas propone el libro de G. Waite: *Nietzsche's Corps/e. (Aesthetics, Politics, Prophecy or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life)*, Duke University Press, Durham, 1996. A juicio de Waite la existencia de un nietzscheanismo de izquierdas sólo es comprensible como un equívoco producido por la esencia misma (la escisión entre un contenido esotérico y unos medios de propaganda exotéricos) de la obra de Nietzsche. (Queda fuera de nuestra intención enjuiciar aquí el libro de G. Waite, un supuesto escrito polémico contra Nietzsche y el nietzscheanismo desde una posición marxista, aunque cuando menos cabe decir que resulta una especie de revoltijo incomprensible, del tipo “Homero citando a Aristóteles...”).

diálogo, quizás se trate en realidad de un monólogo, en el que no hay un interlocutor, un “tú”, sino la creación y desmoronamiento de un “nosotros”.

A continuación haremos un breve resumen por orden cronológico del desarrollo de la obra publicada de Nietzsche. En él seguiremos la división tradicional en tres etapas (división que mantenemos a lo largo de toda nuestra exposición): un primer período inicial bajo la influencia, aunque externa, de Schopenhauer y Wagner, dominado por los temas de la cultura y el arte; un período medio, denominado “positivista”, en el que priman los temas de la crítica de la moral (desenmascaramiento) desde la perspectiva cultural de la ciencia; y un período final en el que, tras el *Zarathustra*, que en cierta manera queda fuera de la clasificación, Nietzsche vuelve a su primera intuición sobre el arte (ahora en la “tendencia sistemática” de la voluntad de poder y la jerarquía). Esta clasificación sólo sirve como una ordenación preliminar del conjunto de la producción nietzscheana, pues en sí, como por otra parte sucede con este tipo de clasificaciones, posee un carácter arbitrario. Dependiendo del criterio de la interpretación, se podría por ejemplo subdividir cada uno de estos períodos en dos nuevas etapas: en el primero de ellos, cabría distinguir entre la metafísica de artista de *El nacimiento de la tragedia* y la posterior crítica de la cultura de *Las consideraciones intempestivas*; en el segundo, existe una suerte de punto de inflexión en el pensamiento de Nietzsche que se sitúa al inicio de la década de los ochenta, con un cambio en la temática de los fragmentos póstumos⁷⁷, el cual se manifiesta también, aunque de manera indirecta, en *Aurora* y *La gaya ciencia*⁷⁸; finalmente, se puede establecer una diferencia en la tercera etapa entre las exposiciones de tipo teórico, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, y los escritos panfletarios que siguen al abandono del plan de la redacción de *La transvaloración...* Nosotros utilizaremos a lo largo del presente estudio, de manera convencional, la división en tres etapas, expuesta a continuación, sin que ello implique más compromiso, por parte nuestra, que una mera ordenación convencional de los textos con vistas a su posterior interpretación. Evidentemente, existen cambios de contenido en la obra de Nietzsche, pero ello no quiere decir, por muy significativos que éstos puedan a veces parecer, una ruptura en el desarrollo de su pensamiento⁷⁹. Nuestra interpretación se esforzará así por buscar una línea de continuidad a lo largo de los escritos de Nietzsche, de manera que cada libro pueda considerarse en parte un desarrollo del anterior, a pesar de las modificaciones de forma y contenido que pueda presentar. Por poner un par de ejemplos: la opción de la ciencia en el segundo período no sólo se contrapone a la del arte del primero, sino que también constituye un desarrollo lógico de la complementariedad de ambas, tal como ejemplifica la figura del Sócrates músico de *El nacimiento de la tragedia* (2.2. *Wahrheit* y 3.1. *Askese*); la crítica de la decadencia del último período está igualmente condicionada por la reflexión sobre la moral del período medio, como se afirma en el prólogo de *La genealogía de la moral*, en donde Nietzsche sitúa el origen del libro en la línea de análisis iniciada en *Humano, demasiado humano*; etc. Así que, aunque a lo largo de nuestra exposición nos refiramos constantemente a esta división tripartita de la obra, tales referencias no suponen ningún criterio de interpretación, sino una mera simplificación en la presentación de los textos. El auténtico criterio de interpretación es en nuestro caso el análisis temático que se desarrolla en cada capítulo en relación a la descripción general de la obra como realización del proyecto utópico, y del pensamiento como inconsistencia del discurso.

Aparte de esta división exterior en períodos, el mismo Nietzsche parece haber buscado una ordenación bipartita, también externa, de sus libros, de manera que a cada uno de ellos le corresponda una réplica. Los distintos emparejamientos de esta ordenación serían: 1. *El naci-*

⁷⁷ Por ej., J. Vermaal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, p.62, sitúa este corte en el pensamiento de Nietzsche, que culmina con el surgimiento de la idea del eterno retorno, entre 1879 y 1882. Aparte del testimonio de Janz, Vermaal cita también a W. Ross, *Der ängstliche Adler*, Stuttgart, 1980.

⁷⁸ De ahí el lugar privilegiado que Nietzsche confiere a M. y F.W. en las breves recensiones de su obra a H. Taine, en carta del 4 de julio de 1887, *K.G.B. III 5*, pp.106-107, y a K. Knortz, en carta del 21 de junio de 1888, *K.G.B. III 5*, pp.339-341.

⁷⁹ En este sentido vuelve a ser conveniente citar la opinión de Janz * II, p.277: “En contra de lo que en ocasiones pueda parecer en el camino de Nietzsche como filósofo no hay saltos ni rupturas súbitas; todo es evolución a partir de gérmenes ya largamente preexistentes.”

miento de la tragedia – *La filosofía en la época trágica de los griegos*; 2. *David Strauss, el confesor y el escritor – Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; 3. *Schopenhauer como educador – Richard Wagner en Bayreuth*; 4. *Humano, demasiado humano (I) – Humano, demasiado humano (II)* (formada por *Opiniones y sentencias varias* y *El viajero y su sombra*); 5. *Aurora – La gaya ciencia*; 6. *Más allá del bien y del mal – La genealogía de la moral*; 7. *El caso Wagner – El crepúsculo de los ídolos*⁸⁰; 8. *El Anticristo – Ecce homo*. Evidentemente, ésta es una ordenación a posteriori, fruto de la autorreflexión de Nietzsche sobre su propia obra, pero que sin embargo se esfuerza constantemente en mantener. (Como por ejemplo, al añadir en 1886 un quinto libro “Los que no tenemos miedo”, “Wir Furchtlosen”, a *La gaya ciencia* para que mantuviera así la simetría con respecto a su pareja *Aurora*). El único libro que permanece aislado en el conjunto de la obra es *Así habló Zarathustra*. Su orden interno también responde sin embargo a una interpretación a posteriori de Nietzsche. La estructura de cuatro partes e introducción corresponde al canon de la sinfonía⁸¹, pero esta división cuatripartita es resultado de una lectura ulterior, por medio del añadido de una cuarta parte: el *Zarathustra* en cambio surgió y fue publicado libro a libro. La misma división en cuatro partes la encontramos en los proyectos de su obra definitiva, *La transvaloración de todos los valores* que, consecuentemente, tendría que constituir la pareja del *Zarathustra*⁸². Este tipo de ordenación nos muestra de nuevo el carácter de literato del escritor Nietzsche. Otro ejemplo de ello lo constituyen los distintos planes para libros futuros que abundan entre las anotaciones póstumas: listas para el ciclo de las *Intempestivas* (trece en total) o proyectos sobre libros a escribir en los años venideros⁸³. Con ello volvemos a encontrarnos ante la naturaleza instrumental de la obra publicada. Por ello es necesario tomar cierta distancia y evaluar la obra de Nietzsche en su conjunto, analizando los puntos de continuidad con respecto a la esencia de su filosofía (el diálogo o monólogo de los fragmentos). Nuestro análisis temático pretende recoger este sentido de unidad de los escritos nietzscheanos. Aun así es conveniente, desde un punto de vista propedéutico, ofrecer una exposición preliminar del desarrollo de la obra nietzscheana en la división antes señalada (3 etapas + *Zarathustra*). Intentaremos a continuación ofrecer un breve resumen del contenido de la obra según las mencionadas etapas cronológicas, atendiendo exclusivamente al orden de la publicación de los textos. El esquema de nuestra exposición es el siguiente:

⁸⁰ Sobre esta pareja, cf. por ej. el comentario de Nietzsche a Köselitz en una carta del 12 de septiembre de 1888, **K.G.B. III 5**, pp.417-418: “Diese Schrift, in Allem als Zwilling zum «Fall Wagner» auftretend (wenn auch etwa doppelt so stark) muß möglichst bald [418] heraus: (...)”

⁸¹ Véase la carta a Overbeck del 6 de febrero de 1884, **K.G.B. III 1**, p.475: “(...) – Übrigens ist der ganze Zarathustra eine Explosion von Kräften, die Jahrzehendlang sich aufgehäuft haben: bei solchen Explosionen kann der Urheber leicht selber mit in die Luft gehen. Mir ist öfter zu Muthe: – das will ich Dir nicht verbergen. Und ich weiß im Voraus: wenn Du aus dem Finale ersehen wirst, was mit der ganze Symphonie eigentlich gesagt werden soll (– sehr artistisch und schrittweise, wie man etwa einen Thurm baut), – so wirst auch Du, mein alter treuer Freund, einen heillosen Schrecken und Schauer nicht überwinden können.” Un comentario de la estructura musical de Z. puede encontrarse en Janz* III, p.167 y ss.

⁸² Véanse a este respecto las numerosas planificaciones sobre *La transvaloración...* que ocuparon a Nietzsche en sus últimos meses de vida consciente, por ej., en la anotación de septiembre de 1888 **K.G.W. VIII 3**: 19[8], p.347: “**Umwerthung aller Werthe / Erstes Buch / Der Antichrist**. Versuch einer Kritik des Christenthums / **Zweites Buch / Der freie Geist** / Kritik der Philosophie als einer nihilistischen Bewegung. / **Drittes Buch / Der Immoralist**. / Kritik der verhängnissvollsten Art von Unwissenheit, der Moral. / **Viertes Buch / Dionysos**. Philosophie der ewigen Wiederkunft.”

⁸³ Las siguientes anotaciones pueden servir de ejemplo de los planes para libros futuros que Nietzsche consignaba en sus cuadernos de notas: (primavera-verano de 1875), **K.G.W. IV 1**: 5[42], p.128: “*Pläne für das Leben*. / *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Für die dreissiger Jahre meines Lebens. / *Die Griechen*. Für die vierziger Jahre meines Lebens. / *Reden an der Menschheit*. Für die fünfziger Jahre meines Lebens.” **IV 1**, 5[161], p.161: “Alles mit Kritik. / 2. Litteratur. / 2. Religiöse Vorstellungen. / (...) 1. Über klassische Philologie und das Alterthum in der neueren Zeit. / 1. Über Griechen und Römer. / Nach 5 ½ Jahren, d. h. Herbst 1875 – Ostern 81. / Ostern 82 + 7 ½ = 89 ½, z. B. 45-46 Jahre alt.” (verano de 1875) **IV 1**: 8[1], p.204: “*Bücher für 8 Jahre*. / Schopenhauer. / Dühring. / Aristoteles. / Goethe. / Plato.”

- 3.1. *El periodo de El nacimiento de la tragedia: el arte y la renovación de la cultura (1871-1876)*
 3.2. *El periodo “ilustrado” o “positivista” de crítica de la moral (1877-1881)*
 3.3. *La filosofía simbólica del Zarathustra (1882-1884)*
 3.4. *La crítica de la decadencia y La transvaloración de todos los valores (1885-1888)*

3.1. *El periodo de El nacimiento de la tragedia: el arte y la renovación de la cultura (1871-1876)*

Nietzsche redacta la primera versión de *El nacimiento de la tragedia* en enero y febrero de 1871. Un precedente lejano de esta obra es el ya mencionado comentario sobre *Édipo rey* cuando era estudiante de último curso en Pforta. El origen del libro se encuentra en dos conferencias pronunciadas un año antes sobre *El drama musical griego (Das griechische Musikdrama)*, leída en Basilea el 18 de enero de 1870, y *Sócrates y la tragedia (Sokrates und die Tragödie)*, del 18 de febrero de 1870. Otro texto preparatorio de *El nacimiento de la tragedia* es el escrito redactado en julio de 1869 *La visión dionisiaca del mundo (Die dionysische Weltanschauung)*, regalado en las navidades de este mismo año a Cosima Wagner bajo el título *El nacimiento del pensamiento trágico (Die Geburt des tragischen Gedankens)*⁸⁴. A partir de estos textos preliminares toma cuerpo la estructura definitiva del libro⁸⁵. Los temas fundamentales del mismo son, como después constataría el prólogo de 1886, la intuición de lo dionisiaco y la denuncia del socratismo. El primero de ellos plantea una investigación *estética* (dándole al término el amplio sentido que posee en este primer período de la obra, véanse 2.2. *Wahrheit* y 2.4. *Wille zur Macht*) del fundamento de la cultura griega, Tal fundamento es descrito en el libro como “jovialidad” o “serenidad” (Heiterkeit) y supone tanto un reconocimiento como una superación del pesimismo (2.2. *Wahrheit* y 3.2. *Symbolik*). El punto de partida de la investigación se plantea como una hipótesis acerca del origen de la tragedia ática. En ella Nietzsche ve la manifestación de una tensión <metafísica> entre el coro (instancia de la disolución) y la escena (instancia de la individuación). La primera de ellas vendría a manifestar la “tendencia artística” (Kunsttrieb)⁸⁶ dionisiaca; la segunda, la apolínea. En cuanto a la crítica de Sócrates, ésta surge al analizar Nietzsche la disolución de la tragedia griega tras la renovación teatral de Eurípides (el libro trata así tanto del nacimiento como de la muerte de la tragedia). En ella el coro pierde su significado a favor de la escena. Este proceso de eliminación de lo dionisiaco conlleva simultáneamente, debido a la complementariedad del sistema de oposiciones de *El nacimiento de la tragedia* (2.2. *Wahrheit*), la eliminación de lo apolíneo, con lo que se decreta el acta de defunción de la tragedia griega. Con la desaparición de la tragedia, se desvanece también la cultura que la ha hecho posible: en el esquema histórico del libro, a la cultura trágica de los griegos le sigue la cultura alejandrina del helenismo. Llegado a este punto, Nietzsche, mediante la confrontación entre antigüedad y modernidad característica de su método *filológico (1.2. Utopie)*, salta desde el proceso de disgregación de la cultura trágica hasta la actualidad. Se plantea entonces, dentro del proyecto utópico de renovación de la cultura, la pregunta por los medios que harían posible la restauración del mito y del pensamiento trágico (este último, fruto de la conciencia de los límites del conocimiento que lleva a la identificación del arte y la ciencia, en referencia implícita a F. A. Lange, véase 2.2. *Wahrheit*). El drama musical wagneriano, vinculado a la tragedia por medio de la metafísica de Schopenhauer (la música como expresión no repre-

⁸⁴ Los textos preparatorios para *G.T.* se encuentran en **K.G.W. III 2**: Zwei öffentliche Vorträge über die griechische Tragoedie: Erster Vortrag, *Das griechische Musikdrama* (pp. 3-22); Zweiter Vortrag, *Sokrates und die Tragoedie* (pp.23-41). *Die dionysische Weltanschauung* (pp.43-69). *Die Geburt des tragischen Gedankens* (pp.71-91). *Sokrates und die griechische Tragoedie* (pp.93-132).

⁸⁵ Son múltiples y muy complejas de analizar las influencias que afectan la exposición de *G.T.* Se pueden mencionar, por ej., como precedentes del uso de la dicotomía Apolo / Dionisos, J. J. Bachofen y F. Creuzer (véase Janz* II, pp.41-42) al igual que J. Michelet en *La bible de l'humanité* (Janz* II, p.132). Respecto a Bachofen y Creuzer, Ernst Behler en “Nietzsche und die frühromantische Schule”, *N.-S.* (7), 1976, señala la vinculación espiritual de Nietzsche con el primer romanticismo (F. Schlegel), en especial en lo que se refiere a “la concepción de lo dionisiaco como fuerza creadora extática” (“die Konzeption des Dionysischen als ekstatische Schöpferkraft”). E. Behler coloca tal concepción en la tradición romántica de Hamann, Herder, Hölderlin, Novalis y, ante todo, Schelling y los mencionados Creuzer y Bachofen.

⁸⁶ Para un análisis del uso de “Kunsttrieb” en *G.T.*, véase el apartado sobre *Trieb* en 2.3. *Leib*.

sentativa de la voluntad), se erige en el instrumento y el fin de dicha renovación cultural. En atención a este último punto, el libro recibió en su primera edición el título *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* modificado ya en la segunda edición en la forma definitiva: *Die Geburt der Tragödie. Oder Griechentum und Pessimismus* (*El nacimiento de la tragedia. O greicidad y pesimismo*)⁸⁷. La publicación del libro fue acogida con entusiasmo dentro del círculo wagneriano y con silencio en el medio académico, incluido el maestro de Nietzsche, Friedrich Ritschl. La polémica con Wilamowitz, a partir del panfleto *Filología del futuro* (*Zukunftsphilologie*, Berlín, 1872), en el que se arremetía contra la falta de cientificidad de las tesis de *El nacimiento de la tragedia*, mostró a Nietzsche, como ya hemos señalado anteriormente, el abismo que se abría entre su pensamiento y la filología académica⁸⁸ (*1.2.Utopie*). A partir de este momento la actividad filológica pasa para Nietzsche a un segundo plano, aunque el abandono definitivo de la misma no tendría lugar hasta seis años después, debido a problemas de salud.

Entre *El nacimiento de la tragedia* y su segundo libro, *David Strauss, el escritor, el confesor*, Nietzsche compone una serie de textos importantes para la evolución posterior de su obra. Inmediatamente después de la aparición de *El nacimiento de la tragedia*, inicia una serie de conferencias, pronunciadas entre el 16 de enero y el 23 de marzo de 1873, sobre *El porvenir de nuestros centros de enseñanza* (**K.G.W. III 2: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten**, pp.135-244). La crítica de Nietzsche se dirige ya aquí a la función “niveladora” de la educación desde una perspectiva propia de la cultura que supedita la formación (*Bildung*) a la creación de las condiciones que hagan posible el surgimiento del genio (una noción fundamental en la crítica nietzscheana de la cultura, como se expondrá en *1.2.Utopie* y *2.5.Rangordnung*). “Nuestras” instituciones educativas, señala Nietzsche, están dirigidas sin embargo en el sentido contrario de tal concepción de *Bildung*: buscan una generalización del saber, una eliminación de lo excepcional. Tal es la razón de la denuncia de Nietzsche del “actual”⁸⁹ sistema educativo en tanto que elemento destructor de la cultura. Vemos así aparecer en este ciclo de conferencias la temática que subyacerá a las *Intempestivas*: la supeditación de la cultura (*Kultur*, *Bildung*) a la formación del genio, junto a la adopción de un tono polémico ya anunciado en el rechazo de la actualidad (*Jetztzeit*) de *El nacimiento de la tragedia*. Esta escisión entre la actualidad y el mundo griego, que constituye el enfoque principal de la crítica de la cultura de Nietzsche en esta primera etapa, se vuelve a poner de manifiesto en los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (**K.G.W. III 2: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern**, pp.249-286), un escrito ofrecido como regalo a Cosima Wagner en enero de 1873. El primero de ellos, *Sobre el pathos de la verdad* (*Über das Pathos der Wahrheit – III 2*, pp.249-255) presagia la discusión sobre el “impulso de verdad” (*Trieb zur Wahrheit*, véanse *2.3.Leib* y *2.2.Wahrheit*) que se desarrollará posteriormente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La crítica de la noción de verdad es aquí expuesta a partir del modelo de Heráclito, uno de los ejes del inacabado *La filosofía en la época trágica de los griegos*. El segundo, *Pensamientos sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza* (*Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, **III 2**, pp.255-257) constituye un resumen de lo expuesto en el ciclo análogo de conferencias. *El*

⁸⁷ Las causas de este cambio son ampliamente comentadas en el prólogo, *Ensayo de una autocrítica*, de la tercera edición de 1886. **K.G.W. III 1: G.T.**, Vor. (1), p.3: “(...) – Aus der Musik? Musik und Tragödie? Griechen und das Kunstwerk des Pessimismus? Die wohlgerathenste, schönste, bestbenedete, zum Leben verführendste Art der bisherigen Menschen, die Griechen – wie? gerade sie hatten die Tragödie *nöthig*? Mehr noch – die Kunst? Wozu – griechische Kunst?... / (...)”

⁸⁸ Nietzsche se mantuvo al margen de la disputa, y fue su amigo Erwin Rohde el que se encargó de defender *G.T.* de los ataques de Wilamowitz. Una exposición de la polémica puede encontrarse en Janz* II, pp.157-167; los documentos de la misma pueden leerse en *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, herausgegeben bei K. Gründes, Hildesheim, 1969 y una traducción de los mismos en *Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia»*, ed. E. de Santiago, Málaga, Agora, 1994.

⁸⁹ Escribimos “actual” en cursiva, al igual que antes hicimos con “nuestra”, para señalar que, a pesar del tiempo transcurrido, muchas de las críticas de Nietzsche a la sociedad y la cultura de su tiempo siguen manteniendo su *actualidad*. Hay que tener en cuenta que también el “nuestro” de Nietzsche era en principio inapropiado, ya que el público de las conferencias era suizo y las instituciones de enseñanza a las que se refería en sus conferencias eran básicamente las prusianas, cf. Janz* II, p.144.

estado griego (*Der griechische Staat*, III 2, pp.258-271) supone, en su afirmación de la necesidad de la esclavitud y la aparición de Apolo, no en su dimensión de creador de la bella apariencia, sino en su cualidad de dios de la guerra⁹⁰, uno de las muestras más claras de la brutalidad del método intempestivo (confrontación Grecia / actualidad) de este primer período de Nietzsche (2.5.*Rangordnung*). El cuarto prólogo, *La relación de la filosofía de Schopenhauer con una cultura alemana* (*Das Verhältniss der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur*, III 2, pp.272-276) constituye un adelanto de lo que después será la tercera de las *Consideraciones Intempestivas*, *Schopenhauer como educador*. El último prólogo, *La rivalidad de Homero* (*Homer's Wettkampf* III 2, pp.277-286) nos ofrece un nuevo contraste entre Grecia y la actualidad mediante una mirada a la crueldad del mundo prehomérico (3.1.*Askese*). El mérito de la cultura griega consistió, nos dice Nietzsche en este escrito, en superar este estado inicial de crueldad⁹¹, para lo cual se sirvió de los conceptos éticos de la envidia (la doble Eris de Hesíodo) y la rivalidad (*Wettkampf*)⁹². La noción griega de genio, resumida en la figura final de Alejandro (símbolo de la culminación de la cultura según la definición nietzscheana) se fundamenta en dicha rivalidad que opone, como medio de defensa ante un genio, otro genio mayor.

Antes de dar el paso definitivo hacia la cuestión *actual*, si bien tratada *inactualmente*, con la *Intempestiva* sobre David Strauß, Nietzsche realizará aún, en un plano plenamente filosófico, dos tentativas que habrían de quedar inacabadas. Una de ellas es el importante ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*Über Wahrheit und Lüge im außerordentlichen Sinne* K.G.W. III 2, pp.369-384)⁹³ en el que, sobre la base de una epistemología ficcionalista de carácter axiológico, Nietzsche desarrolla la teoría del lenguaje como metáfora en aplicación del punto de vista del libro de Gustav Gerber, *El lenguaje como arte* (*Sprache als Kunst*, una exposición detallada del escrito es llevada a cabo en 2.1.*Sprache* y 2.2.*Wahrheit*). La otra empresa filosófica de este período, que igualmente permanecerá inacabada, es la exposición sobre los filósofos preplatónicos (Nietzsche prefirió esta denominación a la tradicional “presocráticos”) de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* K.G.W. III 2, pp.293-366). A pesar de la diatriba contra el socratismo de *El nacimiento de la tragedia*, el plan inicial de este libro concluía con una exposición sobre Sócrates. El final del pensamiento arcaico griego, del que Nietzsche se considera deudor, se sitúa en este libro en la figura de Platón. Con la irrupción del diálogo platónico aparece una nueva forma de filosofar. La mezcla de estilos de la escritura de Platón no es, pues, para Nietzsche, sino un síntoma de una falta de *estilo*⁹⁴ que señala la irrupción de algo nuevo, algo que no se daba en

⁹⁰ Nietzsche hace en este sentido referencia a la aparición numismática de Apolo al inicio de la *Iliada*, cuando con sus flechas extiende la peste entre las huestes aqueas, cf. *Iliada*, I, vv.41-52.

⁹¹ Una superación (*Überwindung*) equivale siempre en Nietzsche a una asimilación, nunca a un rechazo: un rasgo asumido después en la noción de voluntad de poder (2.4.*Wille zur Macht*) y a la concepción del superhombre como realización del pensamiento del eterno retorno (la recuperación de la “inocencia del devenir” – 3.2.*Symbolik*).

⁹² El término “*Wettkampf*”, en el sentido en el que aquí es utilizado, reaparece a lo largo de la obra de Nietzsche para designar esta característica ética de la antigua Grecia en contraste con el mundo moderno. Por poner sólo un ejemplo, puede verse la siguiente anotación de verano de 1883, titulada *Die Griechen als Menschenerkener*, VII 1, 8[15], pp.345-350: “(...) / Der Wettkampf. Empfindung, mit der jeder Philosoph seine Gegner niederkämpfen wollte – durch den praktischen Beweis, daß *er* der Glücklichsste sei. (...)”

⁹³ El texto fue dictado por Nietzsche en junio de 1873 a Carl von Gersdorff. Como comenta Janz* II, p.228 el título del ensayo ha de ser entendido en referencia a la tradición helenística: “Ya el título sólo puede entenderse completamente en su transcripción griega. *Αληθείς* y *ψευδός* significan todavía para el historiador helenístico tardío Polibio, sólo «correspondiente a los hechos» y «no correspondiente a los hechos», respectivamente, sin que impliquen un juicio moral de valor. Con lo que estamos inmediatamente ante el triple problema de los sofistas antes de Platón: 1. ¿Podemos siquiera captar «hechos» sin interpretarlos, sin valorarlos, a la vez? 2. Y en tal caso ¿podemos hacer el enunciado adecuado? 3. Y en tal caso, el receptor de mi enunciado ¿querrá o podrá captar éste sin cambiarlo interpretándolo?”

⁹⁴ La denuncia de la falta de estilo en el diálogo de Platón se produce tanto en el primer período de la obra de Nietzsche (en el capítulo 14 de *G.T.* se considera la mezcla de estilos del diálogo platónico como un antecedente de la novela – *Vorbild des Romans* – III 1, p.88), como en el último (es el caso de *G.-D.*,

los filósofos anteriores y que al mismo tiempo constituye un elemento de disolución de la cultura (precisamente por la definición de la cultura como unidad de estilo que comentaremos más adelante, véase *1.2.Utopie*). La exposición de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que debía por tanto acabar en la figura de Sócrates, quedó sin embargo interrumpida en el capítulo sobre Anaxágoras, sin ni tan siquiera Nietzsche llegase al que consideraba el prototipo del filósofo trágico, Empédocles. El punto de partida de la crítica de la cultura es asumida desde el capítulo inicial mediante la introducción de las figuras de Goethe y Wagner como “médicos del pueblo”: el primero de ellos acude a la physis como medio de curación, el segundo a la música⁹⁵. La definición de la cultura es por tanto ya aquí la misma que después se explicita como unidad artística de estilo en la primera *Intempestiva*. La exposición de Nietzsche evita intencionadamente, al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, cualquier muestra de erudición. El estudio se centra en la figura personal de cada filósofo por encima de la formulación de su filosofía, porque, a juicio de Nietzsche en este escrito, la personalidad de cada uno sobrepasa la validez histórica del sistema (un tipo de análisis que parte de la interpretación de la cultura como producción del genio). Con ello se elude toda referencia concreta a los fragmentos textuales de los filósofos. Una labor que Nietzsche podría haber fácilmente llevado a cabo, como demuestran las posteriores anotaciones para los cursos sobre los “filósofos preplatónicos”. De esta manera el libro no se presenta como un estudio filológico, sino como una obra plenamente filosófica. En su exposición Nietzsche fundamenta su perspectiva filosófica principalmente en Schopenhauer y en menor medida en Kant (este último a partir de la interpretación de F. A.

“Was ich den Alten verdanken”, § 2, VI 3, pp.149-150: “Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein *erster décadent* des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Zyniker, die die *satura Menippea* erfanden. Dass der Platonische Dialog, diese entsetzlich selbstgefällige und kindliche Art Dialektik, als Reiz wirken könne, dazu muss man nie gute Franzosen gelesen haben, – Fontenelle zum Beispiel. Plato ist langweilig.”) (Recuérdese que la falta de unidad de estilo denota, según la definición de las *U.B.* la disgregación de la cultura, *1.2.Utopie*. Por otra parte G. Colli, *Después de Nietzsche*, denuncia esta misma mezcla de estilos del diálogo platónico en el seno de la obra de Nietzsche, cf. *Después de Nietzsche*., “La literatura com vicio”, § “Un estilo multicolor”, pp.107-108). La valoración de Platón por Nietzsche es, pues, un tema complejo que no se deja reducir a un mero juicio negativo. Veamos un par de ejemplos del último período. A pesar de la crítica al platonismo, en su identificación con el cristianismo en el prólogo de *J.G.B.*, en el aforismo 14 de este mismo libro (VI 2, p.17) se ensalza el aristocratismo de Platón, en comparación al carácter plebeyo de la ciencia moderna: “(...) Es war eine andre Art *Genuss* in dieser Welt-Überwältigung und Welt-Auslegung nach der Manier des Plato, als der es ist, welchen uns die Physiker von heute anbieten, (...)” etc. En *G.-D.* encontramos en el aforismo 23 de “Streifzüge eines Unzeitgemässen” (VI 3, p.120) un elogio de Platón por el carácter griego, ajeno al cristianismo, de su manera de filosofar, la erótica en la forma de dialéctica, lo cual no constituye sino una forma más del *agón* griego (Recuérdese la definición de la cultura griega en torno a la noción de *Wettkampf*): “Plato geht weiter. Er sagt mit einer Unschuld, zu der man Grieche sein muss und nicht «Christ», dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe (...) Philosophie nach Art des Plato wäre eher als ein erotischer Wettbewerb zu definieren, als eine Fortbildung und Verinnerlichung der alten agonalen Gymnastik und deren *Voraussetzungen*... Was wuchs zuletzt aus dieser philosophischen Erotik Platos heraus? Eine neue Kunstform des griechischen *Agon*, die Dialektik.” Pero de nuevo esto entra en contradicción con el mencionado § 2 de “Was ich den Alten verdanken” (VI 3, pp.149-150). Allí Platón y su forma de filosofar (el diálogo, la dialéctica) son vituperados por su carácter ajeno a lo griego en comparación a Tucídides. En un mismo libro encontramos, pues, una crítica y un elogio de Platón en virtud a idénticas razones. Este tipo de contradicción, del que podemos hallar algún otro ejemplo, es debido al carácter polémico, instrumental, de la concepción de obra dentro del proyecto utópico. (Otro caso del juicio ambivalente de Nietzsche sobre Platón, puede encontrarse en el comentario a “Der griechische Staat” en *2.5.Rangordnung*).

⁹⁵ **K.G.W. III 2: Ph.Z.**, p.298: “Es giebt Gegner der Philosophie: und man thut wohl auf sie zu hören, sonderlich wenn sie den erkrankten Köpfen der Deutschen die Metaphysik widerrathen, ihnen aber Reinigung durch die Physis, wie Goethe, oder Heiligung durch die Musik, wie Richard Wagner predigen. Die Ärzte des Volkes verwerfen die Philosophie; wer diese also rechtfertigen will, mag zeigen, wozu die gesunden Völker die Philosophie brauchen und gebraucht haben. (...)”

Lange)⁹⁶. Así en el capítulo 5 esboza una comparación de la concepción del tiempo en Heráclito y Schopenhauer⁹⁷. La antigua discusión de su proyecto de disertación sobre la teleología reaparece en el capítulo 19 dentro de la discusión sobre el pensamiento de Anaxágoras. El libre albedrío del *nous* conduce a una concepción del mundo sin finalidad, dentro de la cual la *causa efficiens* substituye a la *causa finalis* como explicación última del acontecer (para la exposición sobre la crítica de la teleología en el pensamiento de Nietzsche, véase 2.2. *Wahrheit*). A pesar de la diversidad de las soluciones que ofrece cada uno de ellos, Nietzsche considera que existe una unidad en la forma de cuestionamiento válida para todos los filósofos preplatónicos (la unidad de estilo que rompe el diálogo platónico). Aquí radica posiblemente el mayor interés del libro para el análisis de la evolución del pensamiento de Nietzsche, pues muchas de sus concepciones filosóficas en el período de madurez tienen en realidad su origen en dicha asimilación del pensamiento arcaico griego (véase la exposición sobre la conexión entre las nociones de voluntad de poder, devenir y eterno retorno en 2.4. *Wille zur Macht*). En este sentido, la noción de eterno retorno (el eterno devenir) se dibuja en Anaximandro junto a la postulación de algo indeterminado más allá del devenir (Cap.4)⁹⁸. Heráclito, en cambio, es, a juicio de Nietzsche, capaz de afirmar el devenir a partir de la lucha de los contrarios (Cap. 5). El mundo en la visión heraclíteica no es entonces más que el juego de Zeus, el juego del fuego consigo mismo, en el que el Universo se destruye y renace periódica y eternamente (Cap. 6)⁹⁹. El eterno retorno, la multiplicidad, el devenir, la afirmación de la inmanencia (el descubrimiento de la transcendencia como invención), el juego como metáfora del mundo o el reconocimiento de la falta de contenido moral de la existencia son algunos de los temas que Nietzsche descubre en la filosofía presocrática, o preplatónica, y a los que tratará también de dar respuesta en su obra de madurez (2.4. *Wille zur Macht* y 3.2. *Symbolik*).

Con su crítica a David Strauß (*David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller K.G.W. III 1*, pp.155-238) Nietzsche lleva el proyecto de renovación cultural apuntado en *El nacimiento de la tragedia* al terreno de la actualidad. Este libro es el primero de una serie de obras polémicas a las que Nietzsche dio el nombre de *Consideraciones intempestivas (Unzeitgemäße Betrachtungen)*, de las que publicó cuatro, aunque llegó a elaborar planes más ambiciosos que incluían un total de trece libros¹⁰⁰. El objeto de la polémica de esta primera *Intempestiva* es el

⁹⁶ Nietzsche incluye alguna referencia filosófica nueva, como es el libro de Afrikan Spir (1837-1890): *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig, 1873, citado en el cap. 15, **III 2**, p.351.

⁹⁷ **III 2**, pp.317-318: “Wenn nun Heraklit in dieser Weise die Zeit losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet, so hatte er an ihr das belehrendste Monogramm alles dessen was überhaupt unter das Bereich der intuitiven Vorstellung fällt. So wie er die Zeit, erkannte sie zum Beispiel durch Shopenhauer, als welcher von ihr wiederholt aussagt: daß in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um [318] selbst ebenso schnell wieder vertilgt zu werden, daß Vergangenheit und Zukunft so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden sei: daß aber, wie die Zeit, so der Raum und wie dieser, so auch alles, was in ihm und die Zeit zugleich ist, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein Anderes, ihm Gleichartiges d.h. wieder nur ebenso Bestehendes sei.”

⁹⁸ **III 2**, p.313: “(...) Alles, was einmal geworden ist, vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an Warm und Kalt denken: überall, wo bestimmte Eigenschaften wahrzunehmen sind, dürfen wir auf den Untergang dieser Eigenschaften, nach einem ungeheuren Erfahrungs-Beweis, prophezeien. Nie kann also ein Wesen das bestimmte Eigenschaften besitzt und aus ihnen besteht, Ursprung und Princip der Dinge sein; das wahrhaft Seiende, schloß Anaximander, kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen, sonst würde es, wie alle andern Dinge, entstanden sein und zu Grunde gehn müssen. Damit das Werden nicht aufhört, muß das Urwesen unbestimmt sein. (...)”

⁹⁹ **III 2**, p.322: “– Die Welt is das *Spiel* des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele. / (...)”

¹⁰⁰ La traducción del adjetivo “unzeitgemäß” por “intempestivo”, que se ha convertido en tradicional y que mantenemos a lo largo de nuestra exposición, es de Andrés Sánchez Pascual. Podría aducirse otras posibles traducciones como “extemporáneo” o “inactual”; de hecho, en francés se han traducido por *Considérations inactuelles* y en inglés por *Untimely Meditations*. Para los temas sobre el proyecto inicial de las trece *U.B.* puede consultarse por ejemplo la anotación de otoño de 1873 **III 4**, 30[38], pp.334-335: “Entwurf der *Unzeitgemässen Betrachtungen*. / 1. Der Bildungsphilister. / 2. Geschichte. / 3. Philoso-

libro de Strauß *La nueva y la vieja fe (Der alte und der neue Glaube)*. Nietzsche ve en este libro, y sobre todo en el éxito descomunal que ha obtenido, un síntoma de debilidad cultural. El ataque no va dirigido sólo a Strauß, un autor que, por otra parte, Nietzsche había leído y admirado en su juventud, sino más bien a un equívoco respecto a la cultura alemana: haber creído que la victoria prusiana en la guerra contra Francia equivalía a una muestra de superioridad cultural: confundir, en suma, el Reich alemán con la cultura alemana. Como en *El nacimiento de la tragedia*, el arte se erige en juez del valor de la cultura. Su definición en el primer capítulo como unidad de estilo, y de la barbarie como mezcla de estilos, es así deudora de esta perspectiva estética¹⁰¹ (*I.2.Utopie*). En contraposición a esta definición, la cultura alemana aparece para Nietzsche como una pseudocultura que carece de un auténtico sentido de unidad. La pretendida unidad de la cultura alemana es ficticia. Los “clásicos” alemanes son una invención que en realidad desconoce tales “clásicos”¹⁰². Por tales motivos Nietzsche carga en el libro contra el romanticismo, Hegel o el “epigonismo”. A los representantes de esta pseudocultura se les denomina en *David Strauss...* con los términos despectivos “Gebildetheit” (para los doctos o eruditos), “Schreiber” (para los periodistas) y, en general, “Bildungsphilister”¹⁰³. Tras la descripción del estado de confusión que toma la opinión pública por cultura, Nietzsche pasa a desmenuzar la obra de Strauß. Si *La nueva y la vieja fe* ha tenido tal éxito es porque el libro se adaptaba al estado de la opinión pública, ofreciendo a sus lectores lo que ellos, en la euforia tras la victoria contra Francia, querían escuchar. Nietzsche muestra en este punto cómo el libro de Strauß corresponde al gusto “cultifilisteo”. En su estructura deslavazada refleja la manera de pensar “a trozos” del erudito. En cuanto a la forma de expresión, ésta pone de manifiesto al “escribiente” que devalúa el lenguaje con sus giros periodísticos (Nietzsche procede en el último capítulo del libro a un comentario irónico de frases extraídas de *La nueva y la vieja fe*). Quedan así fijados ya en esta primera *Intempestiva* los objetivos de la crítica nietzscheana de la cultura: por un lado, el periodista, como representante de la opinión pública; por el otro, el docto o erudito, cuya concepción disgregadora se opone a la función unificadora del genio.

La segunda de las oposiciones fundamentales de la crítica de la cultura en *David Strauss*, la del genio contra el erudito, va a quedar definida con mayor precisión en enero de 1874 con la publicación de *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben K.G.W. III 1*, pp.241-330). El objeto del ataque de esta *Intempestiva* es el historicismo dominante en el siglo XIX. La acumulación inasimilable de datos de la investigación histórica, considerada como disciplina científica, hace que se pierda la vinculación vital con el pasado, cuando precisamente esto último debería constituir, según la perspectiva del libro, la auténtica finalidad del estudio de la historia. La hipertrofia histórica de nuestra época se revela entonces como un elemento perjudicial para la vida, pues ella sólo puede prosperar bajo un horizonte estable. En este sentido, Nietzsche establece una triple división de la historia en su subordinación a la vida en las categorías de monumental (monumentalische), anticuaria (antiquarische) y crítica (kritische), que tratarían de dar respuesta respectivamente a la necesidad del ser humano de actuar, venerar y liberarse. La irrupción de la pretensión

phie. / 4. Gelehrte. / 5. Kunst. / 6. Lehrer. / 7. Religion. / 8. Staat Krieg Nation. / 9. Presse. / 10. Naturwissenschaft. / 11. Volk Gesellschaft. / 12. Verkehr. / 13. Sprache.”

¹⁰¹ III 1, p.159: “Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes, Vieles Wissen und Gelernthaben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nöthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barbarei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile.”

¹⁰² Como es el caso de Hölderlin, véase el comentario a propósito del libro de Vischer sobre Hölderlin en *D.S.*, III 1, p.169.

¹⁰³ Andrés Sánchez Pascual en *Consideraciones intempestivas / I. David Strauss, el confesor y el escritor*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, traduce respectivamente, siguiendo el modelo de Quevedo, por “cultería”, “escribiente” y “cultifilisteo”. Como origen de “Gebildetheit” Sánchez Pascual menciona la obra de Wagner *Über das Dirigieren*. En cuanto a “Bildungsphilister” subraya que Nietzsche se vanaglorió de haber acuñado él mismo el término (*E.H.*, VI 3, p.315), aunque tal autoridad ha sido puesta en duda en varias ocasiones. En este sentido, Andrés Sánchez Pascual menciona el artículo de H. Meyer: “Der Bildungsphilister”. E. Behler en “Nietzsche und die frühromantische Schule”, *N.-S.* (7), 1978 adjudica, por su parte, la autoría del término a Ludwig Tieck.

de científicidad en este esquema conlleva, sin embargo, una inversión de la perspectiva: con ella tiene lugar la subordinación de la vida a la historia y la substitución del genio por el erudito. Frente a la especialización indiscriminada de la investigación histórica, Nietzsche reivindica una historia que, en la búsqueda de una auténtica apropiación del pasado, rechaza todo aquello que no pueda ser asimilado¹⁰⁴. A la necesidad vital del olvido¹⁰⁵, Nietzsche opone el insomnio historicista que atrapa al hombre *actual* y lo convierte en una cosa abstracta, sin personalidad propia (estado que propicia la necesidad en *nuestra* época de la máscara o la ironía). La crítica de Nietzsche a la exigencia de científicidad en la historia puede verse, por otra parte, como un caso concreto de la invalidación de la noción de la verdad que pone de manifiesto la incompatibilidad entre la vida y el conocimiento, el arte y la ciencia (2.2. *Wahrheit*). La pretensión de objetividad (Objektivität) histórica en la investigación *actual*, advierte Nietzsche, no constituye ningún criterio epistemológico, sino en todo caso un “no sentirse implicado”, una forma de acomodar el pasado a la época presente (1.2. *Utopie*), tal como sucede en la autocomplacencia histórica de la filosofía de Hegel y Hartmann¹⁰⁶. La formación histórica (die historische Bildung) equivale para Nietzsche al envejecimiento de la época presente. La propuesta final del libro busca substituir el *memento mori* de la historia *actual* por un *memento vivere*. La misión fundamental consiste en tal caso en salvar a la juventud de la enfermedad histórica, en un proceso que, como suele suceder en las propuestas de este período, plantea una vuelta a la naturalidad del ser humano. Con esta finalidad, en el último capítulo del libro Nietzsche introduce la contraposición de la salud y la enfermedad (Gesundheit gegen Krankheit), que ya se había anunciado en la figura del médico de la cultura y cuya simbología desempeñará un papel fundamental en el desarrollo del proyecto utópico (1.2. *Utopie*).

Este mismo año de 1874 aparece la tercera *Consideración intempestiva*, *Schopenhauer como educador* (*Schopenhauer als Erzieher* K.G.W. III 1, pp.333-422). Son dos los objetivos que se propone Nietzsche con su nuevo libro: por un lado constituye un nuevo ataque al medio académico (en la oposición entre el genio y el erudito), por el otro, una reivindicación de Schopenhauer como modelo de renovación de la cultura. Como hemos apuntado anteriormente, más que la teoría, lo que confiere valor a la figura de Schopenhauer es su entereza ética, su manera de aceptar la soledad y no sucumbir al aislamiento cultural. El tema de esta *Intempestiva* es por ello básicamente el de la relación entre el filósofo y la sociedad, el estado y la cultura¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cf. el capítulo primero de *N.N.H.L.* en donde se entreve ya la dualidad fuerte-débil (stark-schwach) característica del Nietzsche de madurez al definirse las naturalezas fuertes como aquellas que son capaces de apropiarse (sich aneignen) del pasado : III 1, p.247: “Je stärkere Wurzeln die innersten Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzwängen (...)”

¹⁰⁵ Para una exposición de la anulación del tiempo en la crítica de la historia de *N.N.H.L.* puede verse J. Verma, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, Capítulo 1, “El tiempo y la historia en la segunda «Consideración Intempestiva»”, pp.25-43.

¹⁰⁶ La filosofía de Hegel ya fue criticada duramente en la anterior *U.B., D.S.* En cuanto a la posición de Nietzsche con respecto de Hartmann, ésta es más ambigua de lo que pudiera deducirse del demoledor juicio negativo del cap. 9 de *N.N.H.L.* Allí Hartmann es calificado de parodista filosófico (philosophischer Parodisten) por su concepción de la historia del mundo (Welthistorie, Weltprozess) como una justificación de la época presente (cf. III 1, p.310: “Denn welche Medizin wäre heilsamer gegen das Übermass historischer Bildung als Hartmann Parodie aller Welthistorie (...)” etc.). De esta manera, en opinión de Janz* II, pp.232-234, la figura de Hartmann en *N.N.H.L.* juega un papel análogo al desempeñado por la de Strauß en *D.S.* Sin embargo, ya en 1869 Nietzsche había leído con atención la obra de Hartmann, *Philosophie des Unbewußten* (como muestra la carta a Gersdorff de agosto de 1869, en la que le recomienda el libro, a pesar de la falta de honestidad de su autor, véase K.G.B. II 1, p.36) y aunque su juicio fue en general negativo, tomó buena nota de aspectos concretos del libro que después aplicó a su propia reflexión, como en el caso de la teoría del origen “instintivo” del lenguaje (véase 2.1. *Sprache*).

¹⁰⁷ Evidentemente, esta crítica de la relación de la filosofía con la sociedad y el estado ya había aparecido desde un primer momento en el ciclo de conferencias de 1872 (cf. la escenificación de la conversación de los dos amigos con el personaje del filósofo). Y en esta misma línea se había señalado en *N.N.H.L.* la incompatibilidad del mundo académico y la auténtica filosofía, pues la época moderna sólo consiente una filosofía limitada política o policialmente por el estado: III 1, *N.N.H.L.*, Kap.5, p.278: “Alles moderne Philosophiren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen, Kirchen, Akademien, Sitten und Feigheiten der Mensch auf den gelehrten Anschein beschränkt (...)”. Esta reflexión nietzscheana sobre

En el plano del proyecto utópico, el pensador (Denker) es ya aquí definido como “legislador” (Gesetzgeber)¹⁰⁸, un término que volveremos a encontrar en la descripción de la filosofía del futuro de *Más allá del bien y del mal* (1.2. *Utopie* y 2.5. *Rangordnung*). La sociedad *actual* no admite sin embargo tal papel del filósofo, condenándolo de esta manera al aislamiento y la auto-destrucción¹⁰⁹. Esta descripción del aislamiento y del proceso de aniquilación del genio anticipa lo que después será el futuro intelectual y vital de Nietzsche; un futuro que ya había comenzado a experimentar con el aislamiento sufrido tras la recepción negativa de *El nacimiento de la tragedia*. No es así de extrañar la confesión de Nietzsche en *Ecce homo* al señalar que en *Schopenhauer como educador* estaba ya inscrita su historia más íntima, su propio devenir y, sobre todo, su *voto solemne*¹¹⁰. Dentro del proyecto de las *Intempestivas*, esta tercera entrega plantea en definitiva una nueva versión de la disolución de la cultura en la oposición del genio y el erudito. La ciencia, como en la *Intempestiva* anterior la historia, desempeña un papel disgregador de la cultura, debido a su sometimiento al estado y a los intereses económicos (capítulo 4, **III 1**, p.362). Como defensa ante la barbarie, la época de Nietzsche ha creado tres imágenes del ser humano (der Mensch), reflejos respectivos de las personalidades de Rousseau, Goethe y Schopenhauer: el primero rechaza el orden establecido, busca la revuelta y sólo encuentra la desesperación; el segundo corrige las peligrosas agitaciones del romanticismo que se manifestaban en la personalidad anterior para sustituirlas por un ánimo contemplativo; finalmente, el hombre de Schopenhauer se caracteriza por la aceptación del sufrimiento (Leiden) como instancia decisiva del conocimiento¹¹¹. En ello se distingue de la neutralidad del *actual* hombre de ciencia. Éste constituye un concepto importante para la crítica de Nietzsche (la denuncia de la personalidad neutra del trabajador científico reaparecerá en *Más allá del bien y del mal*) que ya se dibujaba en la crítica de la objetividad histórica en la segunda *Intempestiva*: el sufrimiento y la pasión del conocimiento (das Leiden der Erkenntnis) en el “hombre de Schopenhauer” se opone así, como elemento conformador de la cultura, a la neutralidad del erudito. Lo que en el fondo se pone aquí de manifiesto es pues, en última instancia, la ya mencionada incompatibilidad entre el estado y la filosofía. La educación académica constituye en realidad, en opinión de Nietzsche, la negación de la auténtica formación filosófica. Como se afirma en la conclusión del

la subordinación de la filosofía al poder social o estatal, desarrollada sobre todo en la segunda y tercera de las *Intempestivas*, ha sido también resaltada por Giorgio Colli. Véase por ej. la siguiente anotación de Colli del 29.1.62, recogida en la colección de escritos póstumos, *La ragione errabonda*, Adelphi, Milán, 1982: “Para «Nietzsche» / Historia de la decadencia del hombre-filósofo, en contraste con la situación de la India. En Occidente, el filósofo se mezcla con el mundo y permanece sometido. La historia comienza con Grecia. / Universidades medievales, con los límites de la religión positiva y los intereses político-corporativos. / Filosofía como profesión en la época moderna.” (trad. de Narcís Aragay para la antología de anotaciones póstumas de Colli, *El libro de nuestra crisis*, Paidós, Barcelona, 1991)

¹⁰⁸ Véase **III 1**, p.356: “Denn das ist die eigenthümliche Arbeit aller grossen Denker gewesen (Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge zu sein (...))”

¹⁰⁹ Nietzsche contrapone en *Sch. E.* las naturalezas de acero que son capaces de aguantar el aislamiento y la soledad – el clima de la cultura alemana – (Beethoven, Goethe, Schopenhauer y Wagner) a aquellas que han sucumbido a ellas (Kleist, Hölderlin). Cf. **III 1**, p.348. Esta contraposición es recuperada en una anotación de la primavera de 1888, **VIII 3**, 15 [87], pp.251-252: “Man bemerke daß die delikaten Naturen in ihren Abneigungen *vergrößern*; die stärkere ihren Abneigungen [252] *verdünnen*, verzärteln, verkränkeln – z.B. Goethe gegen Kleist, gegen Hölderlin.”

¹¹⁰ **K.G.W. VI 3: E.H.**, “Die Unzeitgemässen” § 3, p.318: “Die Schrift «Wagner im Bayreuth» ist eine Vision meiner Zukunft; dagegen ist in «Schopenhauer als Erzieher» meine innerste Geschichte, mein *Werden* eingeschrieben. Vor Allem mein *Gelöbniss!*... (...))”

¹¹¹ Cf. **III 1**, p.368 y ss. Éste es el rasgo característico del pesimismo de Schopenhauer: que la realidad del mundo, la voluntad, es dolor (como en la descripción de lo dionisiaco en *G.T.* como Urschmerz). En la misma línea de aceptación del sufrimiento Nietzsche menciona aquí igualmente a Eckhardt, de quien cita el siguiente fragmento: “«das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit ist Leiden.»” Ésta es una de las escasas menciones de Eckhardt a lo largo de la obra de Nietzsche (en *F.W.* aún encontramos otra: §292 *An die Moral-Prediger*, **V 2**, pp.212-213: “(...) Möchte man nicht heute in Hinsicht der Moral sagen, wie meister Eckardt: «ich bitte Gott, dass er mich quitt mache Gottes!»”). Para una exposición general del que podríamos calificar de principio ético de la aceptación del sufrimiento, véase *3.1. Askese*.

libro, el control estatal de la filosofía supone su aniquilación: el estado no tiene necesidad de la filosofía como sí tiene, en cambio, necesidad de la ciencia.

La última *Intempestiva* escrita por Nietzsche es *Richard Wagner en Bayreuth* (*Richard Wagner in Bayreuth* **K.G.W. IV 1**, pp.3-82) que ha de constituir, dentro de la ordenación dual de la obra, el contrapunto de *Schopenhauer como educador*: un segundo modelo de renovación cultural a partir de la personalidad del genio. El escrito fue publicado en julio de 1876, unas semanas antes de la inauguración del festival de Bayreuth en agosto de este mismo año. En él Nietzsche deposita toda su confianza en que el acontecimiento sea el inicio de una renovación cultural sobre la base del arte. Desde el punto de vista teórico, el texto aporta poca a lo ya expuesto en *El nacimiento de la tragedia* y las anteriores *Intempestivas*. En el capítulo 4 Nietzsche nos ofrece otro ejemplo de la “intempestividad” de su pensamiento al entender el valor de la cultura en relación a la Antigüedad griega. La confrontación entre Grecia y la cultura alemana convierte a Wagner en la figura opuesta a Alejandro Magno (Gegen-Alexander): pues él tiene ante sí la tarea de volver a unir el nudo de la cultura (Cap. 4, **IV 1**, p.19). La misión histórica de Wagner radica, según el libro, más en transfigurar el pasado que en anunciar un nuevo futuro (*I.2.Utopie*). En este sentido, su tarea cultural se despliega en varios niveles: primero, a través de su propia personalidad artística (Cap. 2 y 3); en segundo lugar, mediante la renovación teatral que él ha iniciado (el teatro ha de convertirse en un medio de transformación y renovación, ha de aprender de la tragedia como de algo vivo – Cap. 4); en tercer lugar, por medio de la música, en la medida en que ella se revela como el instrumento para restituir el mito en el mundo moderno (Cap. 8, **IV 1**, pp.44-56). Como colofón a este panegírico, Nietzsche destaca incluso la valía de Wagner como ensayista (Cap. 10)¹¹². Las enormes expectativas depositadas en el proyecto de Bayreuth se vieron pronto decepcionadas. Nietzsche abandonará rápidamente su proselitismo wagneriano y, como consecuencia de ello, también, durante unos años, el modelo del arte. La desilusión y ruptura con Wagner no fue, sin embargo, tan repentina como ella parece a la vista del cambio de orientación que tiene lugar en *Humano, demasiado humano (I)*. La auténtica situación de Nietzsche en el momento de la redacción de la tercera y cuarta *Intempestivas* es en realidad mucho más distante de Schopenhauer y Wagner de lo que puede sugerir su lectura respectiva. Volveremos al tema de Wagner, crucial, tanto para la experiencia vital como intelectual de Nietzsche, más adelante, en el comentario sobre *El caso Wagner y Nietzsche contra Wagner*.

3.2. El período “ilustrado” o “positivista” de crítica de la moral y la cultura (1877-1881)

En su siguiente libro, *Humano, demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches)*, **K.G.W. IV 2**, pp.7-380), aparecido en mayo de 1878, Nietzsche va a romper con el estilo y la temática de las *Intempestivas*. Esta ruptura no es total, pues, como veremos a lo largo de nuestra exposición, aún existen en esta nueva obra importantes puntos de continuidad en relación al período anterior. El cambio de actitud y de forma de escritura son, sin embargo, significativos. Ellos están motivados en parte por la honda transformación que experimenta la forma de vida de Nietzsche a partir del empeoramiento de su salud. En 1876 toma Nietzsche un año sabático (anteriormente ya había tenido que disminuir su actividad docente por prescripción médica). A su regreso a la universidad en el curso 1878-9, sufre una recaída que le obligará a abandonar la docencia el 12 de marzo de 1879. Esta nueva situación vital de Nietzsche va a dar un impulso decisivo a su obra. Gracias a ella se libera de sus obligaciones académicas (ya hacía tiempo que la filología se había convertido únicamente en un medio de subsistencia), lo que le va a permitir una dedicación exclusiva a sus escritos. A partir de este momento Nietzsche empieza a forjarse un estilo de pensamiento propio. Abandona por ello a sus maestros de juventud, Schopenhauer y Wagner. La ruptura con el primero sólo es de carácter intelectual, con el segundo posee al mismo tiempo un hondo significado personal que marcará a Nietzsche hasta su derrumbamiento en enero de

¹¹² **IV 1**, p.73: “Wagner als *Schriftsteller* zeigt den Zwang eines tapfern Menschen, dem man die rechte Hand zerschlagen hat und der mit der linken ficht: (...) Ich kenne keine ästhetischen Schriften, welche so viel Licht brächten wie die Wagnerschen; was über Geburt des Kunstwerks überhaupt zu erfahren ist, das ist aus ihnen erfahren. (...)” Para completar esta descripción de Wagner como ensayista, cf. la anotación del verano de 1875 **IV 1**, 11[32], pp.297-298.

1889. Con su nueva situación cambian también los hábitos de lectura de Nietzsche. Entre sus nuevas preferencias literarias predominan los moralistas franceses, cuya influencia es decisiva en la composición de la primera parte de *Humano, demasiado humano*¹¹³. Voltaire, a quien Nietzsche dedica el libro en la conmemoración del centenario de su muerte, (y que a partir de ahora se va a contraponer en un sentido positivo a Rousseau) toma el papel de guía en esta nueva experiencia intelectual. Igualmente importante en su toma de contacto con el problema de la moral dentro de la nueva orientación del libro es su nueva amistad con Paul Rée¹¹⁴. Desde el punto de vista de la realización material del libro, hay que destacar la determinante participación de Heinrich Köselitz (Peter Gast). Los problemas de Nietzsche con sus ojos le obligó a dictar el texto a Köselitz, quien también participó en la corrección del libro, introduciendo, sobre todo a nivel estilístico, modificaciones importantes en el texto. Ya en el plano temático, el cambio principal que se observa en este nuevo libro es el abandono del modelo del arte por el de la ciencia. Nietzsche entiende sin embargo por ciencia (Wissenschaft) algo que no se ajusta a la definición habitual del método experimental o científico-matemático: la ciencia se define ante todo como una cuestión de temperamento (Temperament) como pone de manifiesto el aforismo 34 *Para el apaciguamiento* (§34 *Zur Beruhigung*, **IV 2**, pp.49-51, ofrecemos aquí únicamente una breve referencia, pues este tema será desarrollado extensamente en capítulos posteriores, sobre todo en *3.I. Askese*). La ciencia substituye ahora al arte en la propuesta de renovación cultural, como camino hacia una cultura superior, dentro de un planteamiento plenamente positivista, que distingue, al estilo de Auguste Comte, entre religión, arte y ciencia como etapas sucesivas de la evolución de la cultura¹¹⁵. El encargado de dar este paso hacia la cultura superior (aquel que está capacitado para ejercer la “ciencia” en el sentido específico que Nietzsche confiere aquí al término) es lo que en *Humano, demasiado humano (I)* se denomina el “espíritu libre” (der freie Geist)¹¹⁶. La “independencia” (“Unabhängigkeit”, es decir, la serenidad de ánimo en la atención a las cosas más cercanas) constituye su rasgo definitorio. En esta concepción de la ciencia, al igual que en la cuestión del temperamento, Nietzsche plantea en el libro una reivindicación de la figura del sabio, cuyos modelos vendrían a ser Epicuro, Jesús o incluso Sócrates (*3.I. Askese*). Esta imaginaria se va a mantener a partir de este momento a lo largo de las obras del período medio; por ejemplo, en la metáfora de la ciencia como dualidad de la luz y

¹¹³ En enero de 1877, en el momento en el que se fragua su nueva obra, Nietzsche se encuentra en Sorrento invitado por Malwida von Meysenburg. Allí se lee en común (recuérdese que la afección ocular de Nietzsche desaconsejaba la lectura) a Burckhardt, Tucídides, Platón, Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, la Bruyère, Stendhal, Spir y Ranke. (Janz* II, p.388), es decir, una revisión de los autores preferidos de Nietzsche en Basilea, junto a la nueva inclinación por la literatura francesa. (Por ej., Nietzsche ya había mencionado a Montaigne en relación a Shakespeare, su mejor lector en el cap.3 de *R.W.B.*, **IV 1**, p.16, y repite la misma formulación en **IV 2**, *M.A. (I)*, § 176 *Shakespeare als Moralist*, p.163). Como ej. de este cambio de gusto en materia literaria, basta leer el aforismo 214 *Libros europeos* de *W.S.*, en el que se prefiere la claridad de los autores franceses (los citados anteriormente, incluyendo a Chamfort) a la nebulosidad de Goethe o Schopenhauer: **IV 3**, p.284: “Durch jene Sechs ist der Geist der letzten Jahrhunderte der alten Zeitrechnung wieder erstanden, – sie zusammen bilden ein wichtiges Glied in der grossen noch fortlaufende Kette der Renaissance.”

¹¹⁴ En aquella época, fruto también de sus amistad con Nietzsche, Rée escribe su libro *El origen de los sentimientos morales* (1877). Nietzsche indica las diferencias que separan su planteamiento de la moral del de Rée en el prólogo de *G.M.* y en *E.H.* (**VI 3**, p.326). Igualmente puede consultarse a este respecto la carta a Rohde del 16 de junio de 1878 (**K.G.B. II 5**, p.333) o algunos fragmentos póstumos como **VII 1**, 16[15], p.529: “Meine Differenzen mit Rée: Grundgegensatz Gebundenheit an ein Herkommen und Lösung davon – nicht «Egoistisch» und «Unegoistisch» / Es fehlt ihm der historische Blick für die außerordentliche Verschiedenheit in den Werttafeln des Guten. / (...)” etc.

¹¹⁵ Cf. **IV 2**, passim, por ejemplo, § 23. *Zeitalter der Vergleichung*, pp.40-41; ó § 150. *Beseelung der Kunst*, p.146, etc.

¹¹⁶ La fórmula “freier Geist” ya había sido introducida en *Sch.E.* (**III 1**, p.403) y volverá a tomar un papel relevante en *J.G.B.* Una anotación del otoño de 1883 da la siguiente curiosa definición retrospectiva del espíritu libre como liberador de la moral, en substitución del filósofo y en contraposición al jesuita: **VII 1**, 16[14], p.528: “(...) / An Stelle des Philosophen setze ich den freien Geist, der dem Gelehrten, Forscher, Kritiker überlegen ist und über vielen Idealen noch leben bleibt: der ohne Jesuit zu werden, trotzdem die unlogische Beschaffenheit des Daseins ergründet: der *Erlöser von der Moral.* / (...)”

la obscuridad de *El viajero y su sombra* (IV 3, W.S., pp.175-177). Aparte de la definición del espíritu libre y la correlación entre la ciencia y el arte, es relevante el tipo de análisis de la moral que Nietzsche pone en práctica por vez primera en *Humano, demasiado humano* y que va a tener unas consecuencias decisivas en la evolución de su pensamiento. El título del primer aforismo, *Química de los conceptos y sentimientos* (*Chemie der Begriffe und Empfindungen* IV 2, pp.19-20) constituye en este sentido una auténtica declaración de intenciones. En él se sitúa el origen de la filosofía en la negación de la contradicción de que algo pueda surgir de su contrario: “lo razonable de lo carente de razón” (Vernünftiges aus Vernunftlosem), “la contemplación desinteresada del querer concupiscente” (interesseloses Anschauen aus begehrlischen Wollen), “la vida para los demás del egoísmo” (Leben für Andere aus Egoismus), “la verdad del error” (Wahrheit aus Irrtümer)¹¹⁷. Para solucionar tales contradicciones Nietzsche propone, en contraste a la incognoscibilidad de la cosa en sí de la filosofía kantiana; una filosofía histórica que efectúase un “análisis químico” de los sentimientos morales, religiosos y estéticos: “Todo lo que necesitamos y que únicamente puede proporcionárnoslo la altura actual de las ciencias particulares es una *química* de las representaciones y sentimientos morales, religiosos y estéticos, e igualmente de toda aquella excitación que experimentamos en nosotros mismos en las relaciones grandes y pequeñas de la cultura y la sociedad, en especial de aquéllas vividas en soledad”¹¹⁸. Este método propone, pues, un análisis y una descomposición a partir de la vivencia (erleben und Erlebnis), de lo que se experimenta a solas con uno mismo, un procedimiento que, evidentemente, no responde a ningún modelo de ciencia positiva. La tarea propuesta en este primer aforismo consiste, consecuentemente, en aislar los elementos simples de aquello que en un primer momento se nos aparece como una unidad indisoluble, en desenredar lo que la historia (el amontonamiento sucesivo de “errores” o, lo que es lo mismo: de “verdades históricas”, 2.2. *Wahrheit*) ha unido a nivel molecular. A lo largo del libro Nietzsche va a aplicar este “método químico” a los distintos aspectos del modelo de evolución de la cultura en las etapas diacrónicas de la religión, el arte y la ciencia: el primer capítulo está así dedicado a la metafísica, el segundo a la moral, el tercero al fenómeno religioso, el cuarto al arte y la literatura, el octavo a la política y el noveno al hombre en soledad. (Los capítulos no citados se salen del plan estricto de aplicación del *análisis químico*: el capítulo quinto plantea el problema de la evolución cultural y del espíritu libre, el sexto un autoanálisis de la personalidad, el séptimo está dedicado a la mujer y al niño). No podemos ofrecer aquí ni siquiera un resumen del tratamiento analítico de cada uno de estos temas (algunos fructíferos, como la descomposición del fenómeno ascético en “Das religiöse Leben”, que estudiaremos en profundidad en 3.1. *Askese*, y otros insignificantes para la evolución posterior del pensamiento nietzscheano). Nietzsche realiza en *Humano, demasiado humano* una tarea de tanteo en el descubrimiento de su nuevo terreno filosófico. Los siguientes libros le servirán para afianzar su estilo y afinar la forma de análisis aquí descubierta en una continua radicalización del tono de crítica. El desmenuzamiento de la moral (entendida ésta en un sentido amplio, incluyendo la metafísica y la psicología, según la definición nietzscheana que la deriva de la ociosidad) va a llevar a la obra a un proceso de desvaloración, de autosupresión de la moral simbolizada después en la “muerte de Dios” (3.2. *Symbolik*) y que tendrá como punto de llegada la noción del “nihilismo”. Esta evolución última de la crítica de la moral de Nietzsche no será tratada hasta la obra posterior a *Zarathustra* como resultado de un lento proceso de maduración. El siguiente libro publicado a continuación por Nietzsche es *Las opiniones y sentencias varias* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*) que junto a *El caminante y su sombra* (*Der Wanderer und sein Schatten*) conformarán la segunda parte de *Humano, demasiado humano* (K.G.W. IV 3). El escrito aporta poco a lo ya visto en la primera parte. El estilo se vuelve ahora, aun si cabe, más seco y aforístico. Nietzsche considerará por ello en *Ecce homo* (VI 3, p.324) que esta aridez y laconismo de la escritura fue esencial-

¹¹⁷ El término error (Irrtum) substituye aquí a mentira (Lüge) en contraposición a la verdad, cf. *U.W.L.* Una exposición de este tema se puede encontrar en 2.2. *Wahrheit*.

¹¹⁸ IV 2, *M.A. (I)*, § 1, p.20: “ – Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jene Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: (...)”

mente la consecuencia del empeoramiento de su estado de salud (recuérdese lo comentado anteriormente sobre la enfermedad y su relación con la fragmentariedad de la escritura nietzscheana). En cuanto al contenido, carente de la pretensión totalizadora de *Humano, demasiado humano (I)*, destaca la reivindicación de la figura del sabio en Sócrates o en Epicuro¹¹⁹ y la reelaboración de algunos temas ya presentes en su producción anterior, tales como la crítica de la noción de libre albedrío¹²⁰ o la valoración positiva de la envidia como virtud (que ya había aparecido en el comentario de las dos *Érides* en *La rivalidad de Homero*)¹²¹. Igualmente se anuncian ya aquí algunos de los temas centrales de la obra posterior, como por ejemplo el análisis de la identidad entre el castigo y la venganza como forma de restitución¹²², que constituirá uno de los ejes sobre los que se articulará *La genealogía de la moral*. También hay que destacar en este sentido la aparición de la figura del “buen europeo”, la cual jugará, en *Más allá del bien y del mal*, dentro de la nueva formulación del proyecto utópico, un papel intermedio en la evolución hacia el filósofo del futuro¹²³ (*I.2. Utopie*).

En 1881 aparece *Aurora (Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile. K.G.W. V 1)*. El libro se presenta como un profundizamiento de las cuestiones tratadas en el segundo capítulo de *Humano, demasiado humano (I)*. Para su elaboración Nietzsche lee numerosos libros de carácter técnico (obras de erudición entre las que se mezclan el derecho, la teología, o incluso la ciencia física), como ejemplos más significativos se pueden mencionar los siguientes textos: de J. Baumann (catedrático de filosofía de Gotinga) *Manual de moral juntamente con un compendio de filosofía del derecho*; de H. Spencer *Los hechos de la ética*; de J. R. Mayer *La mecánica del calor*, y finalmente también cabe destacar, como lectura filosófica, a Spinoza (posiblemente de nuevo por mediación de K. Fischer)¹²⁴. Todas estas lecturas tienen su reflejo en la forma de análisis de *Aurora*, más concreto y ajustado al tema que en las obras ante-

¹¹⁹ Para la reivindicación de Sócrates, véanse **IV 3: W.S.**, §6 *Die irdische Gebrechlichkeit und ihre Hauptsache*, pp.180-181; y §86 *Sokrates*, pp.239-240; para la de Epicuro, §7 *Zwei Trostmittel*, pp.181-182 y §227 «*Der ewige Epikur*», p.294.

¹²⁰ Retomando así el tema de los escritos juveniles *Fatum und Geschichte. Willensfreiheit und Fatum*, comentados al inicio del presente capítulo, cf. **IV 3: W.S.**, §9 *Wo die Lehre von der Freiheit des Willens entstanden ist*, p.183; §11 *Die Freiheit des Willens und die Isolation der Facta*, pp.184-185; §23 *Ob die Anhänger der Lehre vom freien Willen strafen dürfen*, pp.195-196; etc.

¹²¹ Cf. **IV 3: W.S.**, §29 *Der Neid und sein edlerer Bruder*, p.200; §31 *Eitelkeit als Nachtrieb des ungesellschaftlichen Zustandes*, p.201.

¹²² Cf. **IV 3: W.S.**, § 22 *Princip des Gleichgewichts*, pp.193-195; §28 *Das Willkürliche im Zumessen der Strafen*, pp.199-200; §33 *Elemente der Rache*, pp.199-200; §183 *Zürnen und strafen hat seine Zeit*, p.269; §237 *Die furchtbare Rache*, pp.297.

¹²³ Cf. **IV 3: W.S.**, §87 *Gut schreiben lernen*, p.230: “(...) endlich jenen jetzt noch so fernen Zustand der Dinge vorbereiten, wo den guten Europäern ihre grosse Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Ueberwachung der gesammten Erdcultur.”

¹²⁴ Según Janz* III, p.46, las lecturas atestiguadas durante su estancia el verano de 1880 en Venecia con Köselitz son, aparte de obras literarias (Adalbert Stifter, Balzac, Stendhal, George Sand) y los mencionados libros de Baumann y Spencer (el último en traducción alemana): de Hans Lassen Martensen (teólogo hegeliano, criticado por Kierkegaard) *Compendio del sistema de la filosofía moral* (1870); de Hermann Lüdemann (catedrático de teología en Berna) *Antropología de San Pablo*; de Jakob Wackernagel (su sucesor en la cátedra de filología de Basilea) *Sobre el origen del Brahmanismo*; de August Siebenlist *La filosofía de la tragedia de Schopenhauer* (Pressburg, 1880); y finalmente de Franz Overbeck *Cristianismo de nuestra teología*. A estos libros, entre los que domina el elemento teológico, se le añade posteriormente una amplia serie de lecturas de carácter científico y de filosofía positiva. Aparte de R. Mayer y W. Roux (*2.3. Leib*) hay que destacar el encargo a Overbeck de números específicos de las revistas “*Philosophische Monatshefte*” y “*Kosmos*” (Janz* III, p.67). Lee igualmente de Otto Liebmann (profesor en Estrasburgo y Jena) *Kant y los epígonos* (1865); del darwinista Otto Caspari *La hipótesis de Thompson*; de Adolf Fick *Ensayo sobre la causa y el efecto*; de J. G. Vogts *La fuerza. Una visión realmonística* (cf. Janz*, pp.66-67), lo que le lleva igualmente a releer a Lange y Spir. También es interesante señalar la lectura de E. Dühring *Curso sobre filosofía considerada como configuración vital y cosmovisión estrictamente científica* (1865) (un texto con el que entró en polémica F. Engels). Nietzsche cita a Dühring en *G.M.* y ya en el verano de 1875 se había ocupado muy seriamente de *El valor de la vida* (1865) (véase el comentario sobre Lust y Unlust en *2.4. Wille zur Macht*). La influencia de todas estas lecturas es más perceptible en los escritos póstumos que en su elaboración posterior en la obra publicada.

riores. En el libro se apuntan ya algunas de las principales tesis que conformarán la filosofía de Nietzsche tras el *Zarathustra*: es el caso del análisis del sentimiento de poder (Machtgefühl) como precedente de la noción de voluntad de poder (2.4. *Wille zur Macht*); o la descomposición de la consciencia (invalidación de la noción del yo) en una multiplicidad de impulsos (véase 2.3. *Leib*). Todos estos temas aparecen en *Aurora*, no obstante, de manera aislada y sólo en la lectura de los escritos póstumos de este período se puede obtener una visión de conjunto de los distintos planteamientos del pensamiento de Nietzsche. El cuestionamiento de la moral, que constituye la cuestión central del libro, representa un decisivo paso hacia delante en el proceso de descubrimiento de los procedimientos de valoración (Schätzung, Wertschätzung) al que hacíamos referencia anteriormente¹²⁵. Nietzsche entiende en *Aurora* los juicios y los conceptos de la moral como interpretaciones que siguen a la acción y que por tanto no pueden postularse como su causa. El aforismo 34, titulado *Sentimientos y conceptos morales*, nos descubre la clave de la interpretación nietzscheana de la moral: “(...) En tal sentido, la historia de los sentimientos morales es completamente distinta de la historia de los conceptos morales. Los primeros son poderosos *antes* de la acción, los últimos lo son particularmente *después* de la acción, en vista de la necesidad de opinar sobre ella”¹²⁶. En esta perspectiva desaparece la diferencia entre los juicios (Urteile) de la moral y los prejuicios (Vorurteile) denunciados en el título del libro. El aforismo 104 *Nuestras valoraciones (Unsere Werthschätzungen, V 1, p.90)* introduce, en la descripción de esta “interpretación heredada” que es la moral, el término “Werthschätzung”, que tendrá una importante relevancia teórica en el mencionado proceso de “desenmascaramiento” que da lugar al nihilismo. La invalidación de la moral va así aparejada en la reflexión de Nietzsche a la invalidación de la metafísica, una vinculación que ya había sido denunciada en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Como ejemplo de ello en *Aurora* valga la invalidación del sujeto en el aforismo 116 *El desconocido mundo del sujeto (Die Unbekannte Welt des «Subjekts»*, pp.106-107) en el que la desarticulación de la moral, como aún la creían Platón y Schopenhauer, lleva a la pérdida de fundamento del “mundo interior”: “(...) ¡Las acciones nunca son aquello que nos parecen! Nos ha costado mucho esfuerzo aprender que las cosas exteriores no son como se nos presentan – ¡y si sólo fuera eso! ¡pasa lo mismo con el mundo interior! Las acciones morales son en realidad «otra cosa» – no podemos decir nada más: y todas las acciones son esencialmente desconocidas. Lo contrario fue y es aún la creencia general: tenemos contra nosotros el realismo más antiguo: la humanidad pensaba hasta ahora: «una acción es aquello que nos parece»”¹²⁷. De esta manera con *Aurora* Nietzsche pone los presupuestos de la demolición posterior de la moral que hallará su expresión más directa en la incriminación de *La genealogía de la moral*¹²⁸.

¹²⁵ Nietzsche resume este cuestionamiento de la valoración y de la moral en una anotación de noviembre 1882 – febrero 1883 en los siguientes términos: **VII 1**, 4[151], p.160: “Moralität = Inbegriff aller uns einverleibten Werthschätzungen: was soll aus dieser ungeheuren Summe von Kraft werden? Nur insofern interisirt mich die Frage wie diese Schätzungen entstanden sei.”

¹²⁶ **V 1, M.**, § 34 *Moralische Gefühle und moralische Begriffe*, p.39: “(...) Insofern ist die Geschichte der moralischen Gefühle eine ganz andere als die Geschichte der moralischen Begriffe. Erstere sind mächtig vor der Handlung, letztere namentlich nach der Handlung, angesichts der Nöthigung, sich über sie auszusprechen.”

¹²⁷ **K.G.W. V 1: M.**, § 116, p.107: “(...) Die Handlungen sind *niemals* das, als was sie uns erscheinen! Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso! Die moralischen Handlungen sind in Wahrheit «etwas anderes» – mehr können wir nicht sagen: und alle Handlungen sind wesentlich unbekannt. Das Gegentheil war und ist der allgemeine Glaube: wir haben den ältesten Realismus gegen uns; bis jetzt dachte die Menschheit: «eine Handlung ist das, was sie uns erscheint.» (...)”

¹²⁸ En este sentido, en el prólogo de 1886 Nietzsche se califica a sí mismo de “topo” por su tarea de horadar, socavar, la confianza en la moral. **V 1, M.**, Vor.(1), p.3: “In diesem Buche findet man einen «Unterirdischen» an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden. (...) Man verlernt gründlich das Schweigen, wenn man so lange, wie er, Maulwurf war, allein war –”. El aislamiento que se desprende de estas líneas (y que también puede encontrarse en el prólogo de *M.A. (I)*) contrasta vivamente con el entusiasmo de algunas formulaciones del “nosotros” aún en este periodo (*1.2.Utopie*). Por otra parte, posiblemente, Nietzsche tomó el uso del adjetivo, aquí substantivado y entre comillas, “unterirdisch” de Dostoievski, cuyo libro *Memorias del subsuelo* le causó una honda impresión. (Un análisis de la

Esta crítica de la moral va a continuar en *La gaya ciencia* (*Die Fröhliche Wissenschaft* K.G.W. V 2, pp.3-320) cuya redacción sólo es interrumpida por el interludio lírico *Los idilios de Messina* (las únicas poesías sueltas publicadas por Nietzsche)¹²⁹. Estas efusiones líricas son cada vez más frecuentes y anuncian el estallido de “inspiración” que, según el comentario de *Ecce homo* (VI 3, pp.337-338), dará lugar a *Así habló Zarathustra* (3.2.Symbolik). La edición definitiva de *La gaya ciencia* de 1887 incluirá, en esta línea de expansión lírica, dos series independientes de poesías: el prólogo o preludio de *Broma, argucia y venganza* (*Scherz, List und Rache*), un conjunto de 63 composiciones breves que no supera, la más extensa de ellas, los nueve versos; y el epílogo de las *Canciones del príncipe Vogelfrei* (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*), otros 14 poemas igualmente breves pero de mayor extensión que los anteriores, presentando algunos de ellos una división estrófica. A esta serie de rimas habrá que añadir más adelante los *Ditirambos a Dionisos* (*Dionysos-Dithyramben*, VI 3, pp.375-408), un libro de poemas de temática afín al *Zarathustra* y del que Nietzsche corregía las pruebas de imprenta en los primeros días de enero de 1889 en el momento de su definitivo derrumbamiento mental. Esta nueva tendencia hacia la lírica que se despliega en *La gaya ciencia* queda vinculada para Nietzsche a un cambio de orientación, un giro hacia la ligereza y la seriedad como medio de superación del pensamiento del eterno retorno: la “carga más pesada” conduce así a un arte más claro y ligero¹³⁰. En este sentido *La gaya ciencia*, el primer libro en el que aparece el “pensamiento abismal del eterno retorno de lo mismo”, representa para Nietzsche un sentimiento de liberación lírica y exuberancia vital, del que es muestra la misma elección del título, una traducción alemana del “gai saber” (“la gaya scienza”): el arte de los trovadores. Esta plenitud artística es interpretada en el prólogo de la segunda edición de 1886 como una muestra de la recuperación de la salud (dentro del esquema de confrontación de la salud y la enfermedad que domina el proyecto utópico en este último período). El prólogo se cierra con un bello y significativo fragmento sobre la esencia desveladora-encubridora del arte (2.2.Wahrheit). Sin embargo, en una lectura objetiva de la obra, tal tono lírico sólo llega a adivinarse en los últimos aforismos del libro cuarto (el final de la misma en su primera versión), cuyo título, *Sanctus Januarius*, hace referencia a dicho sentimiento de renacimiento interior, del que deja también constancia los versos añadidos al encabezamiento del capítulo, fechados en Ginebra en enero de 1882. Por lo demás la temática de los aforismos se ajusta a la intención de Nietzsche de escribir una continuación de *Aurora* (su contrapunto en la estructura dual de la obra). La desarticulación de la tradición metafísica y moral sigue aquí su curso: en tal sentido podemos destacar los aforismos 11 *Consciencia* (*Bewusstsein*, V 2, pp.56-57) en el que se pone en evidencia el carácter secundario, derivado, de la consciencia en referencia a la realidad originaria de los instintos (aquí Instinkte – véase 2.3.Leib); el 110 *Origen del conocimiento* (*Ursprung der Erkenntnis*, pp.147-149), que proclama una nueva versión de la identidad verdad-error; el 112 *Causa y efecto* (*Ursache und Wirkung*, pp.150-151), una invalidación de la interpretación causal del acontecer; el 151 *Del origen de la religión* (*Vom Ursprunge der Religion*, pp.172-173), en el que la metafísica se presenta como consecuencia de la religión y no, como suele creerse, al revés, la religión de la metafísica; etc. Quizás el aforismo 307 *A favor de la crítica* (*Zugunsten der Kritik*, pp.224-225) resuma mejor que cualquier otro la intención de la impugnación nietzscheana de la moral (y la metafísica), al poner la negación como condición esencial de la afirmación (como la necesidad de un cambio de piel o el recubrimiento de una nueva corteza): “(...) Negamos y debemos negar, porque algo vive en nosotros y quiere afirmarse, algo que qui-

influencia de Dostoievski en Nietzsche puede leerse en C.A. Miller: “Nietzsche’s «Discovery» of Dostoievsky” en *N.-S.* (2), 1973).

¹²⁹ Al igual que el único escrito de Nietzsche publicado de manera independiente en una revista, la “Internationale Monatschrift” de por su entonces editor Schmeitzner.

¹³⁰ Un cambio de gusto artístico que por otra parte también se manifestará a nivel musical con el descubrimiento de la música de Bizet en tanto que antídoto de Wagner (*Carmen* contra *Parsifal*), tema que discutiremos más adelante al comentar los panfletos antiwagnerianos *D.F.W.* y *N.c.W.*, publicados en el último año de vida consciente de Nietzsche.

zás aún no conocemos, ¡que aún no vemos! – Quede dicho esto a favor de la crítica”¹³¹. Por otra parte, en el libro hallamos esporádicamente algunos temas que se desarrollan extensamente en los escritos póstumos, como por ejemplo la cuestión del placer y el displacer (de tanta importancia teórica en el pensamiento de Nietzsche, como veremos a lo largo de nuestra exposición, sobre todo en 2.4. *Wille zur Macht*, véanse sobre este tema en *La gaya ciencia* §12 *Del objetivo de la ciencia, Vom Ziele der Wissenschaft*, pp.57-58; §127 *El efecto secundario de la religión más antigua, Nachwirkung der ältesten Religiosität*, pp.160-161) o las nociones de sentimiento de poder (§13 *Para la doctrina del sentimiento de poder, Zur Lehre vom Machtgefühl*, pp.58-60) y de la jerarquía (§18 *Orgullo antiguo, Antiker Stolz*, pp.63-64). Igualmente se encuentran ya en este libro alguna de las grandes formulaciones del último período: como la de la muerte de Dios (§108 *Nuevas luchas, Neue Kämpfe*, p.145) o la del “amor fati” (§276 *Para el nuevo año, Zum neuen Jahre*, p.201). Finalmente, en los últimos aforismos del libro cuarto, se anuncia la simbología del *Zarathustra*: aparecen sus animales, el águila y la serpiente, (aunque en el §314 *Nuevos animales domésticos, Neue Haustierte*, p.228, esta última sea substituida por el león); irrumpen el pensamiento del eterno retorno como “la carga más pesada” (§341 *Das grösste Schwergewicht*, p.250); y la figura de *Zarathustra* eleva su plegaria al sol para entregarse a los hombres (§ 342 *Incipit tragoedia*, p.251). Estos breves apuntes, enigmáticos dentro de la estructura del libro, señalan el inicio de una nueva etapa en la producción nietzscheana, una interrupción de la tarea crítica hacia un pensamiento constructor de tipo místico-profético: la parte afirmadora que sigue a la negación.

3.3. *La filosofía simbólica del Zarathustra (1882-1884)*

El origen de *Así habló Zarathustra (Also sprach Zarathustra K.G.W. VI 1)* hay que situarlo, a juicio de Nietzsche en *Ecce homo* (VI 3, pp.333-335), en la irrupción pensamiento del eterno retorno, tal como queda anotado por primera vez en un apunte de agosto de 1881¹³². El desarrollo de la obra necesitó, sigue Nietzsche, una gestación de 18 meses: teniendo lugar el parto en febrero de 1883. La versión definitiva del libro consta de una introducción y cuatro partes. La cuarta parte, que difiere un tanto de la temática anterior del libro (no está centrada en la noción del eterno retorno, sino en la relación de *Zarathustra* con sus discípulos, los hombres superiores) fue escrita a finales de 1884, quedando excluida de la edición conjunta de 1887. Aparte del pensamiento del eterno retorno, que expondremos detalladamente en 3.2. *Symbolik*, trataremos a continuación de hacer una breve presentación del contenido del *Zarathustra* y ofrecer al mismo tiempo un comentario sobre su estructura, así como las posibles fuentes de su simbolismo.

Nietzsche utiliza intencionadamente en la composición del libro múltiples referencias. Abundan las parodias de fragmentos bíblicos y literarios, junto a una imaginería exótica compuesta de elementos orientales y símbolos propios, de entre la que destaca la ausencia de elementos griegos. La elección del proyecto de *Zarathustra* es posteriormente explicada por Nietzsche en virtud del proyecto de inversión (superación) de la moral. El dualismo de Zoroastro¹³³ constituye, en opinión de Nietzsche en *Ecce homo*, el inicio de la moral, al extender la interpretación de lo bueno y lo malo a la esencia de la realidad. Él es por tanto también el creador de la metafísica, como traducción de los conceptos morales en los términos de fuerza, causa, fin en sí, etc. Puesto que Zoroastro es el responsable de la fatalidad de la aparición de la metafísica y la moral, él debe ser también el encargado de reconocer y de superar (*überwinden*)

¹³¹ **K.G.W. V 2: F.W.**, § 307, p.225: “(...) Wir verneinen und müssen verneinen, weil etwas in uns leben und sich behagen will, etwas das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen! – Dies zugunsten der Kritik.”

¹³² Cf. **K.G.W. VI 3: E.H.**, p.333, véase 3.2. *Symbolik*. La nota en cuestión está recogida en **K.G.W. V 2**, 11[141], pp.392-394. En los apuntes de este período encontramos numerosas referencias a la concepción del eterno retorno: **V 2**: 11[131], 11[148], 11[157], 11[158], 11[202], 11[206], etc. Para la exposición de estos fragmentos en el intento de definición cosmológica del eterno retorno, véase el comentario de 2.4. *Wille zur Macht*.

¹³³ Utilizamos exclusivamente el nombre de “*Zarathustra*” para referirnos a la figura simbólica del libro de Nietzsche. Con “*Zoroastro*” nombramos al legendario reformador religioso persa autor de los *Zend Avesta*.

semejante error¹³⁴. Esta explicación puntual sobre la elección de Zarathustra es sin embargo del todo insatisfactoria, tanto desde un punto de vista histórico como desde el punto de vista polémico en el que Nietzsche concibe el “cuadro histórico de la decadencia” (2.5.*Rangordnung*). En la crítica de Nietzsche, aparte del fragmento citado, no se hace referencia alguna a la figura de Zoroastro. La responsabilidad de la creación de la moral, y su traducción a la metafísica, recae respectivamente en la inversión de los valores del pueblo judío y en la filosofía de Platón. Otra posible explicación, también a posteriori, de la elección de la figura de Zarathustra como portavoz del pensamiento del eterno retorno nos la suministra una carta a Köselitz del 23 de abril de 1883, **K.G.B. III 1**, p.266. En ella Nietzsche muestra su entusiasmo al descubrir, retrospectivamente, en la obra de Creuzer *Symbolismo y mitología de los pueblos antiguos* (libro que Nietzsche ya había utilizado para la redacción de *El nacimiento de la tragedia*), el significado epistemológico de Zoroastro como “estrella de oro”, lo que corresponde a su vez al símbolo del azar de *Así habló Zarathustra*: “la estrella danzante”¹³⁵. En general resulta problemático, y en todo caso sería para ello necesario un estudio exhaustivo, poner de manifiesto las distintas fuentes de las que se ha servido Nietzsche en la composición de *Zarathustra*¹³⁶. En la estructura general del libro, la relación del maestro con los discípulos y la

¹³⁴ **K.G.W. VI 3: E.H.**, “Warum ich ein Schicksal bin”, §3, p.365: “Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name *Zarathustra* bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen – die Übersetzung der Moral ins Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist *sein* Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. *Zarathustra schuf* diesen verhängnisvollsten Irrthum, die *Moral*: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn *erkennt*. (...) Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in *mich* – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.”

¹³⁵ **K.G.B. III 1**, p.266: “Heute lernte ich zufällig was «Zarathustra» bedeutet: nämlich «Gold-Stern». Diese Zufall machte mich glücklich. Man könnte meinen, die ganze Conception meines Büchleins habe in dieser Etymologie ihr Wurzel: aber ich wußte bis heute nichts davon – (...)”

¹³⁶ Podemos señalar, como una de las posibles fuentes de Z., al ya mencionado Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig, 1843, y que Nietzsche ya había utilizado en la redacción de *G.T.* David Thatcher, por ej., en “Eagle and Serpent in *Zarathustra*”, *N.-S.* (6), 1978, sitúa la contraposición de los animales de Zarathustra, el águila y la serpiente, en la tradición mítica (símbolo celeste contra símbolo ctónico, la combinación de ambos da lugar a la figura del dragón) tal y como es expuesto en la obra de Creuzer. Por otra parte Thatcher destaca que la imagen de la serpiente enrollada alrededor del cuello del águila aparece textualmente en el libro de Gobineau, *Histoires des Perses* (1869) (Thatcher no demuestra sin embargo que Nietzsche hubiera leído tal libro). Se ha señalado que Nietzsche también pudo tomar esta simbología del poema de P.B. Shelley *The Revolt of Islam*, Canto I, estrofas VIII y ss. “A course precipitous of dizzy speed, / Suspending thought and breath; a monstrous sight! / For in the air do I behold indeed / An Eagle and a Serpent wreathed in fight: – / (...) / Around, around, in ceaseless circles wheeling / With clang of wings and scream, the Eagle sailed / Incessantly (...) And casting back its eager head, with beak / And talon unremittingly assailed / The wreathed Serpent, who did ever seek / Upon his enemy’s heart a mortal wound to wreak / (...) etc.” Compárese este fragmento con la reaparición del águila y la serpiente al final del prólogo de Z., **VI I**, p.21: “Dies hatte Zarathustra zu seinem Herzen gesprochen, als die Sonne im Mittag stand: da blickte er fragend in die Höhe – denn er hörte über sich den scharfen Ruf eines Vogels. Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. / (...)”. Por otra parte, la imagen del águila y la serpiente peleando en el cielo también aparece en la *Iliada* como un augurio dirigido a los troyanos y que es interpretado de manera contrapuesta por Héctor y Polidamante, véase *Iliada* XII, vv.199-250. Janz* III, p.176 alude por su parte, como fuente de los elementos orientales de Z., al libro de Otto Böthlingk: *Indische Sprüche (Sanskrit und deutsch)*, San Petersburgo, 1873 (enviado por Gersdorff a Nietzsche en el período de redacción de la obra). Asimismo no hay que excluir, según Janz, la influencia, en el estilo versicular de Z., del poema del admirador nietzscheano Sigfried Lipiner, *Der entfesselte Prometheus*, Leipzig, 1876. Nietzsche recibió la obra por correo, enviada por el mismo Lipiner, y le comunicó a Rohde su entusiasmo en una carta del 28 de agosto de 1877. (El libro de Lipiner parece ser, por otra parte, de una calidad literaria dudosa) – cf. Janz* II, p.409. Por otra parte, Janz* III, pp.178-180 descarta que Nietzsche hubiera leído en el momento de composición de Z. el poema *Prometeo* de Carl Spitteler, publicado a finales de 1880 bajo el pseudó-

incomprensión del pueblo, Nietzsche toma como referencia, frecuentemente, y con una intención paródica, el Nuevo Testamento. Otro modelo, que reproduce la misma estructura, y que ha de tenerse muy en cuenta al estudiar las influencias de *Así habló Zarathustra*, es el *Empédocles* de Hölderlin. De hecho, Nietzsche realizó ya en el otoño de 1870 un esbozo de drama sobre este mismo tema, el que se ha denominado “Fragmento Empédocles”¹³⁷. La conexión entre este proyecto y el plan de *Zarathustra* se confirma por medio de una anotación de verano de 1883, **VII 1**, 13[2], que incluye, al igual que el anterior, una división de la obra en actos (en aquél tres, en éste cuatro). En el segundo de ellos estalla la peste en la ciudad, siguiendo por tanto el mismo desarrollo que el anterior proyecto de *Empédocles*. El relato culmina con la muerte de Zarathustra entre los niños y el arrojamiento de su cadáver al volcán¹³⁸. Como se puede observar ambos proyectos son equivalentes y la única diferencia esencial entre ellos es la sustitución de “Empédocles” por “Zarathustra” y la consiguiente disimulación de los elementos griegos con elementos orientales (eliminación de Agrigento, del dios Pan, de las fiestas a Diónisos, etc.).

Dejando de lado la estructura del libro basada en los temas del superhombre y el eterno retorno, que analizaremos con mayor profundidad en 3.2.*Symbolik*, vamos a proponer a continuación un breve resumen de la exposición de *Así habló Zarathustra* en referencia al conjunto de la filosofía de Nietzsche.

El prólogo presenta una estructura narrativa lineal ausente en el resto de la obra, en la cual los discursos y los episodios de la enseñanza de Zarathustra son referidos de manera aislada. Al inicio de la narración Zarathustra, un eremita que ha vivido diez años en la soledad de las cimas de las montañas con la única compañía de sus animales, el águila y la serpiente, decide volver entre los hombres para comunicarles un nuevo mensaje (**VI 1**, Vor.-1, pp.5-6). Durante el descenso se pone de manifiesto la importante identidad de Zarathustra y el sol: Zarathustra regala o dilapida su sabiduría como el sol regala y dilapida su luz (y esta capacidad de donar, “schenken”, también va a constituir después uno de los rasgos definitorios de la voluntad de poder, 2.4.*Wille zur Macht* y 3.2.*Symbolik*). El viaje de Zarathustra, su tránsito (Übergang), es así al mismo tiempo su ocaso (Untergang). El primer ser humano que encuentra en su

nimo de Felix Tandem. (Spitteler mantendría después una relación epistolar con Nietzsche, escribiendo a propuesta suya una recensión de su obra en *Der Bund*, véase la nota 163).

¹³⁷ El “fragmento Empédocles”, fechado entre septiembre de 1870 y enero de 1871, consiste en un proyecto de tragedia en la que Nietzsche imita la inacabada pieza de Hölderlin. Nietzsche dejó diversos planes sobre la estructura de la obra, aunque nunca llegó a comenzar su redacción. A continuación reproducimos dos de los esquemas que escribiera Nietzsche. Aparte de ellos, se pueden consultar también los fragmentos **III 3**, 5[117] y 5[118], pp.129-130, en los que Nietzsche detalla el argumento del primer plan; y **III 3**, 8[30] al 8[37] para el segundo (en el que se introduce el nuevo personaje de Corinna en referencia a Cosima Wagner, véase nuestro comentario posterior sobre la figura de Ariadna). **K.G.W. III 3**: 5[116], p.129: “Act. I. E<mpedokles> stürzt den Pan, der ihm Antwort verweigert. / Der Agrigentinere wollen ihn zum König wählen, unerhörte Ehren. Er erkennt den Wahn der Religion, nach langem Kampfe. / Die Krone wird ihm von der schönsten Frau dargebracht. / II. Furchtbare Pest, er bereitet große Schauspiele dionysische Bacchanale, die Kunst offenbart sich als Prophetin des Menschenwehs. Das Weib als die Natur. / III. Er beschließt bei einer Leichenfeier das Volk zu vernichten, um es von der Qual zu befreien. Die Überlebenden der Pest sind ihm noch bemitleidenswerther. / Bei dem Pantentempel. «Der große Pan ist todt.»” Como ejemplo del segundo grupo de anotaciones sobre *Empédocles*, puede leerse el siguiente esquema: **K.G.W. III 3**: 8[32], p.244: “1. Akt.: Einzugsscene. / 2. Akt.: Verehrung und Einrichtung der Feste, Königskrone abgeschlagen. / 3. Akt.: die Spiele. / 4. Akt.: Ausbreitung der Pest. Der Todesplan. Bakchisches Rassen der Bevölkerung. / 5. Akt.: Pan am Aethna.”

¹³⁸ Compárese, pues, este plan inicial de Z. con los del “fragmento Empédocles” citados en la nota anterior: **K.G.W. VII 1**: 13[2], p.464: “1 Act. Zarathustra unter Thieren. Die Höhle. / Das Kind mit dem Spiegel. (Es ist Zeit!) / Die verschiedenen Anfragen, sich steigernd. Zuletzt verführen ihn die Kinder mit Gesang. / 2 Act. Die Stadt, Ausbruch der Pest. Aufzug Zarathustra’s, Heiligung des Weibes. Frühling. / 3 Act. Mittag und Ewigkeit. / 4 Act. Die Schiffer. / Scene am Vulkan, Zarathustra unter Kindern sterbend. / Todtenfeier. // Vorzeichen. / (...) Letzte Scene am Vulkan. Volle Seligkeit. Vergessen. Vision des Weibes (oder des Kindes mit dem Spiegel) Die Jünger schauen in das tiefe Grab. (Oder Zarathustra unter Kindern an Tempelresten.) / Die größte aller Todtenfeiern macht den Schluß. Goldener Sarg in den Vulkan gestürzt.”

descenso de la montaña, y con quien mantiene una conversación, es un anciano que ignora la noticia de la muerte de Dios (Vor.-2, pp.6-8). Finalmente, Zarathustra, tras dejar al anciano, llega a una ciudad. Aprovechando que el pueblo se halla congregado en el mercado para ver un espectáculo circense, Zarathustra les dirige la palabra y trata de comunicarles su “nuevo mensaje” (VI 1, Vor.-3, pp.8-10). El sermón de Zarathustra (VI 1, Vor.-3, 4 y 5, pp. 8-15) trata sobre el superhombre como superación del hombre desde el punto de vista de la inmanencia, del sentido de la tierra (der Sinn der Erde). Para expresar lo que significa la superación del hombre Zarathustra-Nietzsche acude a la metáfora de la cuerda (das Seil): “El hombre es una cuerda, anudada entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo”¹³⁹. Su superación supone tanto una transformarse (Übergang) como un sucumbir (Untergang, “ocaso”, el mismo esquema que, como ya hemos comentado, se pone de manifiesto en la identidad de Zarathustra y el sol): “Lo que hay de grandeza en el hombre es que él es un puente y no un fin; lo que se puede amar en el hombre es que es una *transición* y un *ocaso*”¹⁴⁰. Al mismo tiempo, Zarathustra expresa su desprecio por el antagonista del superhombre: por el último hombre (der letzte Mensch), el que “ha inventado la felicidad y parpadea”¹⁴¹. Una vez concluido el sermón, el pueblo recibe las palabras de Zarathustra con incompreensión y, entre risas, piden la salida del acróbata (Seiltänzer). El número del acróbata consiste en recorrer una cuerda extendida sobre el vacío (él es la realización de la metáfora del hombre y el superhombre). Cuando éste se encuentra a mitad de la cuerda, surge un segundo acróbata en pos del primero. Al verse superado, el primer acróbata cae al suelo herido de muerte. Zarathustra se hace cargo del moribundo (VI 1, Vor.-6, pp.15-16). El sermón al pueblo ha fracasado: la única pesca de Zarathustra ha sido un cadáver (VI 1, Vor.-7, pp.16-17). Por ello abandona la ciudad con el acróbata caído y se dirige al bosque. En su interior recibe pan y vino de un anciano solitario. Deposita el cadáver en el interior de un árbol y pasa la noche al raso (VI 1, Vor.-8, pp.17-19). Al amanecer entierra el cuerpo y reflexiona sobre lo acontecido en la ciudad. Su conclusión es que Zarathustra es un creador (der Schaffende) de nuevos valores (aquel que rompe las tablas)¹⁴² y no un pastor. La tarea que se le impone es entonces la de buscar a sus compañeros de creación y no a rebaños, pastores y cadáveres (VI 1, Vor.-9, pp.19-21). En ese momento aparecen en el cielo los animales de Zarathustra, el águila y la serpiente (imagen del círculo): es mediodía (el instante más corto): el inicio del ocaso de Zarathustra (VI 1, Vor.-10, pp.21-22).

Tras esta introducción, dan inicio los discursos de Zarathustra (die Reden Zarathustras) que ocuparán, en una yuxtaposición de episodios, las tres partes siguientes del libro, recuperándose sólo en la cuarta parte el elemento narrativo. En los distintos parlamentos toman cuerpo, a veces en la forma de un simbolismo oscuro, otras de manera casi discursiva, apenas modificadas por la retórica profética de Zarathustra, las principales nociones del pensamiento de madurez de Nietzsche, las cuales después, en parte, serán desarrolladas en sus obras críticas del período 1885-1888. El primer discurso de Zarathustra (“Von den drei Verwandlungen”, VI 1, pp.25-27) enumera las distintas transformaciones del espíritu hasta la recuperación de la inocencia, simbolizada en las figuras del camello (der Kamele), el león (der Löwen) y el niño (das Kind). El último de ellos representa la afirmación y el olvido: “Inocente es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer nacimiento, un sagrado decir sí”¹⁴³. El símbolo es aquí, pues, nítido y resulta fácil conectar este fragmento con formulaciones

¹³⁹ K.G.W. VI 1: Z., Vor.-4, p.83: “Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde” (En este versículo se puede apreciar el carácter polémico de la superación del superhombre con respecto al darwinismo)

¹⁴⁰ VI 1, Vor.-4, p.11.: “Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.”

¹⁴¹ VI 1, Vor.-5, pp.12-13: “(...) So will ich ihnen vom Verächtlichsten zu sprechen: das aber ist der *letzte Mensch*.» / (...) / «Wir haben das Glück erfunden» – sagen die letzten Menschen und blinzeln. / (...)”

¹⁴² Para el “creador de los nuevos valores” (el hombre es esencialmente el que valora, el que mide, der Schätzende, pero al mismo tiempo es el que crea, der Schaffende), puede verse por ej.: VII 1, 4[36], pp.119-120: “Schaffende sind nur die Schätzende und die Erfinder der neuen Werthe: um allein dreht sich die Welt. Wer den neuen [120] Werthen Glauben macht, der heißt dem Wolke aber «Schaffender» –”

¹⁴³ VI 1, p.27: “Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-Sagen.” (Recuérdese lo comentado al inicio de este capítulo, en

anteriores y posteriores del pensamiento de Nietzsche. El carácter purificador del olvido ya había sido puesto de manifiesto en la segunda *Intempestiva*. La imagen del niño como juego del mundo, en referencia a Heráclito, había aparecido en *El nacimiento de la tragedia* y *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En cuanto a las transformaciones del espíritu, éstas corresponden a las distintas etapas de la “transvaloración”: el camello representa la carga pesada (el espíritu de la pesadez); el león, la revuelta, el “decir no”; y por último el niño, la inocencia (el renacer) del “decir sí”. Los distintos episodios de Zarathustra y sus discípulos van a ir así sucediéndose en esta primera parte, como ejemplificación de los diversos temas fundamentales de la filosofía de Nietzsche, dentro de una reivindicación general de la soledad¹⁴⁴. Al final de la primera parte, en 22 “De las virtudes que hacen regalos” (“Von der schenkenden Tugend”, VI 1, pp.93-98), irrumpe la experiencia inexpresable del eterno retorno (3.2.*Symbolik*). De entre los discursos de esta primera parte podemos destacar el tercero y el cuarto, en los que Nietzsche introduce la noción del cuerpo como gran razón (das Selbst), en tanto que expresión de la inmanencia en oposición a la falsa transcendencia del espíritu (2.3.*Leib*). El noveno, “De los predicadores de la muerte” (“Von den Predigern des Todes”, pp.105-106) incrimina la figura del sacerdote como defensor de la compasión. En el discurso décimo, “De la guerra y de los pueblos guerreros” (“Vom Krieg und Kriegsvolke”, pp.54-56) se aboga por la sustitución de un principio ético del deber por uno del querer (“ich will, du sollst”) como reconocimiento de la continuidad del mandar y el obedecer (un tema ya apuntado en la figura del león de “las tres transformaciones”). Igualmente son interesantes el 11 “De los nuevos ídolos” (“Vom neuen Götzen”, pp.57-60) en el que se acomete una crítica del Estado en tanto que expresión del dominio de la masa, y el 21 “De la muerte voluntaria” (“Vom freien Tode”, pp.89-92) donde aparece una primera formulación de la figura de Jesús, semejante en algunos aspectos a la interpretación posterior de *El Anticristo*. Desde el punto de vista de la nueva orientación del pensamiento de Nietzsche destaca el discurso 15 “De las mil y una metas” (“Von tausend und Einem Ziele”, pp.70-72) en el que por primera vez aparece el término “Wille zur Macht” en relación a la valoración (apreciación: Schätzung): “Una tabla de bienes pende sobre cada pueblo. Mira, ella es su tabla de superaciones; mira, ella es la voz de su voluntad de poder”¹⁴⁵. La voluntad de poder aparece aquí como la última instancia de la valoración, o de la creación, aquello que, por medio de la superación del hombre, establece la tabla de valores fruto del dominio y la obediencia (2.4.*Wille zur Macht*).

La segunda y tercera parte de *Así habló Zarathustra* no aportan ninguna temática nueva, sino un ahondamiento en los temas presentados ya en la primera parte. Así encontramos en ella discursos como: 2 “Sobre las islas afortunadas” (“Auf den glückseligen Inseln” VI 1, pp.104-108), que concibe la creación del superhombre como aplicación del martillo; 4 “De los sacerdotes” (“Von den Priestern” –pp.113-115), un nuevo rechazo del tipo vengativo (rachsüchtig) del sacerdote; ó 12 “De la autosuperación” (“Von der Selbstüberwindung”, pp.142-145), una nueva exposición, ahora más extensa, de la voluntad de poder en relación a la valoración. Sí se observa, en cambio, una consolidación del estilo versicular, con fragmentos de gran lirismo como 9 “La canción nocturna” (“Das Nachtlid”, pp.139-141) o, ya en la tercera parte, el himno de 4 “De la salida del sol” (“Von Sonnen-Aufgang”, pp.203-206). El simbolismo se vuelve así más oscuro, más difícil de transcribir a una exposición discursiva, como es el caso del conocido 2 “De la visión y el enigma” (“Vom Gesicht und Rätsel”, pp.193-198), que trata del tema del eterno retorno (3.2.*Symbolik*); ó 15 “La otra canción de baile” (“Das andere Tanzlied”, pp.278-282)¹⁴⁶. La estructura de los discursos presenta una mayor complejidad en la tercera parte como

la exposición del escrito juvenil *Fatum und Geschichte*, sobre la simbología del juego del niño en referencia a Heráclito, y sobre el olvido, la transfiguración del pasado, como forma de redención del futuro.)

¹⁴⁴ Para la defensa de la soledad en la primera parte de Z., véanse: VI 1: 8. “Von Baum am Berge” – pp.47-50; 12. “Von den Fliegen des Marktes” –pp. 61-64; 17. “Vom Wege der Schaffenden” –pp.76-79; 19. “Vom Biss der Natter” – pp.83-85. Para la conexión de la soledad y el pathos de la distancia, véase 3.1.*Askese*.

¹⁴⁵ VI 1, p.71: “Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindung Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.”

¹⁴⁶ Un título que se explica como referencia al discurso 10 de la segunda parte “Das Tanzlied”, VI 1, pp.132-134.

es el caso de 12 “De las nuevas y viejas tablas” (“Von alten und neuen Tafeln”, pp.242-265) que presenta una división en treinta puntos, a lo largo de los cuales se exponen de manera simbólica gran parte de los temas esenciales del pensamiento nietzscheano. Desde el primero de ellos, en el que el león riendo rodeado de palomas se erige en el signo de la gran transformación¹⁴⁷, hasta el último, en el que el sol, la estrella, el arco, la necesidad (Notwendigkeit = Not wenden) sirven de preparación para el gran mediodía, hallamos temas tan significativos como: la superación del hombre a partir del mandato y la obediencia en §4, pp.245-246 (“El que no puede mandarse a sí mismo debe obedecer”)¹⁴⁸; la contraposición entre ser y devenir a partir de la falsa solidez de la moral en §8, p.248; la reducción de las nociones de bien y mal, y de su consecuencia el libre albedrío, a una mera ilusión en §9, p.249; la descripción de la gran nada del cansancio (Ermüdigkeit) en §17, p.255; la denuncia de los hombres buenos y justos (el último hombre) como el mayor peligro para el futuro de la humanidad en §26 y 27, pp.261-263; o la necesidad de endurecerse para poder crear en § 29, p.264 (véase sobre este último punto el comentario sobre las “tendencias ascéticas” en el pensamiento de Nietzsche en *3.I.Askese*). De nuevo el libro, en su primera versión, se cierra con una exposición del eterno retorno en 16 “Los siete sellos” (“Die sieben Siegel”, pp.283-287): la eternidad (Ewigkeit) se manifiesta en el círculo (Ring) como retorno (Wiederkunft).

La cuarta parte se aleja del contenido temático de las anteriores, a excepción del final en el que la aparición del león anuncia el gran mediodía, junto a la consiguiente identificación del sol y Zarathustra. También hay un cambio importante en el estilo, que muestra por otro lado el agotamiento del modelo creativo de *Así habló Zarathustra*. Al tono lírico y profético de las tres primeras partes se contraponen ahora la ironía e incluso la parodia¹⁴⁹, un rasgo estilístico que se va a agudizar en las últimas obras de Nietzsche hasta llegar a su culminación en el ejercicio de autodestrucción de *Ecce homo*. Esta cuarta parte narra los sucesivos encuentros de Zarathustra con los hombres superiores (una parodia de la relación de Cristo con los apóstoles). Los distintos personajes responden a un sistema de identificación simbólico al que Nietzsche era aficionado y que, según la biografía de Janz (II, p.99 y III, p.265), tiene su origen en el mencionado “fragmento Empédocles” (algunos ejemplos de estas personificaciones simbólicas adoptadas por Nietzsche son Empédocles, Diónisos, Ariadna, Filoctetes, César, el crucificado, etc.)¹⁵⁰. Se ha conjeturado por ello que la figura del mago (der Zauberer) correspondería a Ri-

¹⁴⁷ **VI 1**, p.242: “Dies warte ich nun: denn erst müssen mir die Zeichen kommen, dass es *meine* Stunde sei, – nämlich der lachende Löwe mit dem Taubenschwarme.” La aparición conjunta del león riendo y la bandada de palomas se convierte en el signo de la gran transformación, el gran mediodía – véase el final de la cuarta parte, 20 “Das Zeichen”, pp.400-404). Nietzsche ha utilizado ya anteriormente en *Z.* este mismo símbolo al final de la segunda parte, 22 “Die stillste Stunde” – pp.183-186: “Und ich antwortete: «Mir fehlt des Löwen Stimme zu allem Befehlen.» / Da sprach es wieder, wie ein Flüstern zu mir: «Die stillsten Worten sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt. / (...)”. El mismo fragmento, “Die stillsten Worten...”, es citado de nuevo por Nietzsche en el prólogo § 4 de *E.H.*, **VI 3**, p.257. El símbolo del león riendo tiene su origen en la transformación del espíritu de león a niño: el león ha recuperado la inocencia, ya no lucha sino ríe.

¹⁴⁸ **VI 1**, p.245: “Wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen. Und Mancher kann sich befehlen, aber da fehlt noch Viel, dass er sich auch gehorche!” Un análisis del componente ascético en la relación mandar-obedecer como fundamento del superhombre y la voluntad de poder puede encontrarse en *3.I.Askese*.

¹⁴⁹ Un ejemplo de este tono paródico lo constituye el poema incluido en 16 “Unter Töchtern der Wüste” (**VI 1**, pp.375-381; y de nuevo recogido en *D.-D.*, **VI 3**, pp.379-385), el cual fue concebido en su origen como una parodia del poeta Freiligrath (1810-1875), durante una estancia con la hermana en Zúrich en septiembre-octubre de 1884 que tenía por objeto conocer personalmente al novelista Gottfried Keller, Janz* III, p.269. Un análisis más profundo del carácter paródico de esta creación de Nietzsche puede encontrarse en C. A. Miller: “Nietzsche’s «Daughters of the Desert». A Reconsideration”, *N.-S.* (2), 1973.

¹⁵⁰ Para Ariadna, puede consultarse Janz* III pp.346-347 y p.380. De entre los escritos póstumos sobre Ariadna (Cosima Wagner) es especialmente significativo **VIII 2**, 9[115], pp.64-66: “*Satyrspiel* / am Schluß / *Einmischen*: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne” [s.65...]. En la obra publicada la figura de Ariadna aparece de forma esporádica: como en *D.F.W.* (véase más adelante) o en **VI 3**, *G.-D.*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §19, pp.117-118. La culminación de estos fragmentos puede encontrarse en el poema *Klage der Ariadne*, el número 7 de *D.-D.*: **VI 3**, p.399: “Sei Klug Ariadne!... / Du hast kleine Ohren / steck ein kluges Wort hinein! – / Muß man sich nicht erst hassen,

chard Wagner, la del papa retirado a Franz Liszt (por tanto una parodia del círculo de Bayreuth) o la del concienzudo del espíritu (der Gewissenhafte des Geistes) tal vez a Rohde o a Deussen. Ello explicaría los escrúpulos de Nietzsche en vista de su publicación¹⁵¹, puesto que por lo demás esta cuarta parte no aporta ninguna modificación significativa a la trama simbólica de las tres anteriores.

Tras el *Zarathustra* Nietzsche tendrá un punto de referencia para el resto de su obra. En sus libros posteriores se apunta de manera enigmática a este libro, con profusión de citas textuales, como solución de los temas que se discuten. Igualmente Nietzsche anunciará una exposición sistemática de la filosofía del *Zarathustra* (el proyectado libro de *La voluntad de poder* o *La transvaloración de todos los valores*) que, sin embargo, nunca fue llevada a término. Veamos pues en el siguiente apartado este desarrollo final de la obra publicada de Nietzsche.

3.4. *La crítica de la decadencia* y *La transvaloración de todos los valores (1885-1888)*

En este último apartado haremos un breve repaso a las obras escritas durante los años 1885-1888. Este período se caracteriza por la frenética actividad “literaria” de Nietzsche. En contradicción con el propósito de guardar silencio durante un tiempo con objeto a la redacción de una obra definitiva, ya sea en un único libro, *La voluntad de poder*, o escindido en cuatro, *La transvaloración de todos los valores*¹⁵², Nietzsche compone, en especial durante el último año de su vida consciente, una serie de escritos polémicos que, en cierta medida, pretenden ser una introducción de dicha obra capital. Pero, como ya comentamos anteriormente al tratar la cuestión de la fragmentariedad de la escritura de Nietzsche, tal libro capital no llega a redactarse. En cambio, Nietzsche tomará como realización de *La transvaloración de todos los valores* el libro de *El Anticristo*, que, en todo caso, no constituye sino un nuevo escrito polémico. En realidad en este último período Nietzsche ya sólo será capaz de escribir libros polémicos, lo que manifiesta de hecho la renuncia al proyecto de la obra capital. En este sentido Nietzsche, en una carta a Gersdorff del 20 de diciembre de 1887, habla de la actividad de aquellos años como de “una liquidación y cierre de cuentas” con el pasado, tanto en “lo que respecta a las personas como a las cosas”¹⁵³. Según nuestra interpretación del pensamiento de Nietzsche como inconsistencia

wenn man sich lieben soll?... / *Ich bin dein Labyrinth...*”. La figura de Ariadna, como máscara de Cosima Wagner, aparecía ya prefigurada en el personaje de Corinna del proyecto de *Empédocles* comentado anteriormente. Véase por ej., **III 3**, 8[37], p.246: “(...) / III. Der Chor / Pausanias und Corinna. Theseus und Ariadne. / Empedokles und Corinna auf der Bühne. / (...)” Para la figura de Filoctetes, que Nietzsche asumió en su correspondencia con Heinrich von Stein, puede consultarse Janz*, III, pp.262-264. Filoctetes era un personaje secundario de la leyenda de la conquista de Troya. Poseedor del arco de Heracles por ser el único a atreverse a encender su pira funeraria, mereció por ello la maldición de Hera. La diosa hizo que una serpiente le mordiera en un pie, causándole una herida incurable. Por sus continuas quejas y el hedor que exhalaba la herida, los aqueos lo abandonaron en una isla durante el trayecto a Troya. Posteriormente, Odiseo y Neoptólemo se vieron obligados a regresar a la isla y convencerle para que se volviera a unir a las huestes griegas, pues un oráculo había desvelado que la ciudad no caería sino fuera con la ayuda del mismo Filoctetes y las armas de Heracles. Este último episodio es el que narra Sófocles en la tragedia *Filoctetes*, representada en el 409 a.C. La historia de Filoctetes se ajustaba de esta manera a la relación entre Nietzsche y el círculo de Bayreuth: él también había sido abandonado injustamente, pero a la postre los mismos que lo habían excluido se verían obligados a reconocer su error, y a subsanarlo.

¹⁵¹ Véanse a este respecto la carta a Gersdorff del 12 de febrero de 1885 y la del 14 de febrero a Köselitz (Janz* III, pp.294-295).

¹⁵² Véase la carta a Overbeck del 30 de agosto de 1887 en la que, a propósito de sus proyectos después de *J.G.B.*, anuncia un silencio de años con el objetivo de preparar su obra capital. (Obsérvese el uso del término “Litteratur” para describir su propia obra, que ya comentamos anteriormente al discutir el carácter fragmentario de la escritura nietzscheana): **K.G.B. III 5**, p.140: “(...) Damit glaube ich am *Ende* mit den Bemühungen zu sein, meine bisherige Litteratur «verständlich» zu machen: und nunmehr wird für eine Reihe von Jahren nichts mehr gedruckt, – ich muß es absolut auf mich zurückziehn und abwarten, bis ich die letzte Frucht von meinem Baume schütteln darf. *Keine* Erlebnisse; nichts von außen her; nichts *Neues* – das sind für lange jetzt meine einzigen Wünsche. (...)”

¹⁵³ Véase la carta a Gersdorff del 20 de diciembre de 1887, **K.G.B. III 5**, p.244: “(...) Was ich nur in den letzten Jahren gethan habe, war in Abrechnen, Abschließen, Zusammenaddiren von Vergangnem, ich bin mit Mensch und Dinge nachgerade fertig geworden und habe einen Strich drunter gezogen. (...)” En este

del discurso, nos encontramos aquí ante una contradicción interna de la concepción de la obra como realización del proyecto utópico. La filosofía de Nietzsche escapa a la sistematización. La exigencia de una exposición sistemática responde por ello a un criterio externo que proviene de la necesidad de realización efectiva del proyecto utópico. Cuando el concepto de “nosotros” se autoinvalida, el proyecto utópico se transforma en programa político, éste ya no exige una obra definitiva sino una acción inmediata. A continuación intentaremos resumir el contenido de las últimas obras de Nietzsche en el desarrollo de este proceso final hacia la “tempestividad y el silencio”¹⁵⁴.

Después de *Así habló Zarathustra* Nietzsche ha descubierto su tarea, la tremenda responsabilidad de tener que anunciar el pensamiento abismal del eterno retorno. A partir de 1885 despliega una gran actividad intelectual, de la que dan muestra la cantidad y diversidad de anotaciones de dicho período. Esta actividad no se concreta sin embargo en ninguna obra determinada. Nietzsche no volverá a enviar ningún texto a la imprenta, a excepción del *Zarathustra*, hasta el año 1886 en el que se ocupa de dos proyectos: la redacción de *Más allá del bien y del mal* y la nueva edición completa de sus obras publicadas. Esta reedición de sus libros, motivada exteriormente por un cambio de editor, aunque Nietzsche ya había reconocido con anterioridad la necesidad de la tarea¹⁵⁵, da pie a una autointerpretación del conjunto de la obra en virtud del *destino* descubierto tras *Así habló Zarathustra*. Lo que le interesa a Nietzsche al escribir los nuevos prólogos es mostrar la unidad de pensamiento subyacente a la variación de los temas de los libros publicados y, en especial, señalar el sentido unitario, lineal, de su evolución (un sentido lineal que se proyecta hacia el futuro con la redacción de la obra capital de *La transvaloración...*). Los distintos libros aparecen así como etapas que ha sido preciso superar (en el sentido de “überwinden”, recuérdese lo comentado anteriormente sobre el prólogo de *Humano, demasiado humano (II)*). La mirada de Nietzsche se vuelve ahora crítica en lo que se refiere a sus obras de juventud y los equívocos sobre Wagner y Schopenhauer (véase el prólogo de *El nacimiento de la tragedia* titulado significativamente “Ensayo de autocritica”, “Versuch einer Selbstkritik”, y que expondremos en 2.2. *Wahrheit*). El prólogo de *Humano, demasiado humano (I)* nos ofrece una caracterización crítica de la noción de espíritu libre (1.2. *Utopie*). El de *La gaya ciencia* pone de manifiesto la dialéctica salud-enfermedad como motivación profunda de la filosofía. El prólogo de *Aurora* trata de mostrar el sentido de unidad de la crítica de la moral, en la que ella misma se autoelimina, se autosupera, (y Nietzsche utiliza aquí intencionadamente el término hegeliano “Selbstaufhebung” en lugar del propio “Selbstüberwindung”) por su misma moralidad (“aus Moralität”)¹⁵⁶. Este último prefacio desarrolla así uno de los temas más

mismo sentido puede verse también la carta a Carl Fuchs del 14 de diciembre de 1887: **K.G.B. III 5**, p.209: “(...) Denn ich bin, fast ohne den Willen dazu, aber gemäß einer unbitterlichen Nothwendigkeit, gerade mitten darin mit Mensch und Ding bei mir abgerechnen und mein ganzes «Bisher» ad acta zu legen (...)”

¹⁵⁴ Ésta es la expresión que utiliza Andrés Sánchez Pascual en la introducción al *Crepúsculo de los ídolos*, (Madrid, 1973, pp.13-14) para describir la “autonegación” final de la obra de Nietzsche: “(...) Lo que ocurrió tal vez pueda resumirse en estas pocas palabras: Nietzsche renuncia a ser un «intempestivo», es decir, renuncia a lo que hasta entonces había constituido la esencia de su vida y de su obra. La «abstracción filosófica» de una obra sabiamente compuesta, explanada con detalle, cimentada en argumentaciones, va ahora en contra de sus deseos más íntimos. Nietzsche se niega a sí mismo, y emprende una carrera desenfundada hacia el «tiempo». Esa autonegación tan violenta lo reduce al silencio.”

¹⁵⁵ Véase la carta a Köselitz del 6 de abril de 1883, **K.G.B. III 1**, pp.357-359: “(...) / In diesem Sommer will ich einige Vorreden zu neuen Auflagen meiner früheren Schriften machen: nicht als ob nun Auflagen bevorstünden, sondern damit ich noch zur rechten Zeit besorge, was zu besorgen ist. Gar zu gerne möchte ich auch noch den Stil meiner älteren Schriften reinigen und klären; aber das ist nur bis zu einer gewissen Grenze möglich.– / (...)”

¹⁵⁶ Véase **V 1, M.**, Vor.(4), p.7-8: “(...) In uns vollzieht sich, gesetzt daß ihr eine Formel wollt – die *Selbstaufhebung* der Moral.” En esta sección del prólogo Nietzsche muestra que la crítica de la moral de *M.* es en el fondo una continuación (culminación y también por ello superación) del pensamiento pesimista alemán (Lutero-Kant-Hegel): *ibidem*: “(...) Vielleicht muß er noch einmal auf eine furchtbare Weise sein *credo* und sein *absurdum* nebeneinanderstellen? Und wenn *dies* Buch bis in die Moral hinweg pessimistisch ist, – sollte es

característicos del pensamiento nietzscheano y que afecta también al desarrollo de la obra: la vinculación de la metafísica y la moral, y la consiguiente reducción de la crítica de ambas a un mismo argumento. Al igual que la autoinvalidación de la moral está motivada por la moralidad misma, la verdad es suprimida por su pretensión de veracidad. Se establece de esta manera una conexión esencial entre la noción de verdad y la moral, tal y como ya se había denunciado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2.2. *Wahrheit*). Esto constituye un paso más en la concreción del proceso de desvaloración que se expresa en la metáfora de la muerte de Dios y en la noción de nihilismo. Ambos temas ocupan en este sentido un lugar destacado en otro texto que debemos incluir en este último período, el libro quinto “Los que no tenemos miedo” (“Wir Furchtlosen”) de *La gaya ciencia* (añadido, junto a las *Canciones del príncipe Vogelfrei*, a la edición definitiva de 1886). El primer aforismo de esta nueva colección, titulado *Lo que conlleva nuestra alegría*, describe las consecuencias del “mayor acontecimiento reciente”, la muerte de Dios, como un abrirse a un “nuevo mar abierto”, siempre y cuando se disponga de la audacia necesaria para esta nueva forma de conocimiento (la que disponen los “espíritus libres” o esa reformulación del “nosotros” a la que se alude en el título, véase 1.2. *Utopie*)¹⁵⁷. Estas consecuencias son explicitadas en el aforismo siguiente, *En qué sentido también somos aún piadosos*, en el que se pone de manifiesto la ineludible vinculación entre la metafísica (la ciencia, la verdad) y la moral (la valoración), en referencia a la creencia milenaria de Platón, heredada por el cristianismo, en la veracidad de Dios y la divinidad de la verdad (“la creencia que Dios es la verdad, que la verdad es divina”): una fórmula platónica que se ha descubierto ahora, tras un paulatino desgaste, como mentira, como “nuestra mentira más larga”¹⁵⁸. La metáfora de la muerte de Dios resume, en este nivel discursivo, el proceso histórico de invalidación de la verdad que lleva a la supresión de la moral. Por lo que respecta al resto de aforismos del libro, éstos configuran ya los temas característicos del último período. En obras posteriores se puede encontrar una radicalización de la expresión, pero ya no habrá ninguna modificación significativa del contenido. El nuevo cambio de orientación de la obra de Nietzsche es perceptible en la valoración contrapuesta de la figura de Epicuro en el libro quinto de *La gaya ciencia* con respecto a los libros anteriores. Mientras que en los cuatro primeros libros Epicuro era ensalzado como modelo del sabio (V 2, §45 *Epikur*, p.85 y §306 *Stoiker und Epikureer*, p.224 – 3.1. *Askese*), en “Wir Furchtlosen” él aparece como representante de la decadencia e incluso como precursor del cristianismo¹⁵⁹. Por lo demás, este libro quinto puede considerarse en

nicht gerade damit ein deutsches Buch sein? Denn es stellt in der That einen Widerspruch dar und fürchtet sich nicht davor: in ihm wird der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? *Aus Moralität!* (...)”

¹⁵⁷ K.G.W. V 2, F.W., § 343 *Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat*, pp.255-256: “– Das grösste neue Ereignis – dass «Gott todt ist», dass der Glaube an den christlichen Gott ungläublich geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. (...) In der That, wir Philosophen und «freien Geister» fühlen uns bei der Nachricht, das der «alte Gott tot» ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; (...) jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so «offnes Meer».” Para una exposición de este tema: 3.2. *Symbolik*.

¹⁵⁸ V 2, §344. *Inwiefern auch wir noch fromm sind*, pp.256-259: “(...) – Folglich bedeutet «Wille zur Wahrheit» nicht «ich will mich nicht täuschen lassen», sondern – es bleibt keine Wahl – «ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht»: – und hiermit sind wir auf den Boden der Moral. (...) – Dergestalt führt die Frage: warum Wissenschaft? zurück auf das moralische Problem: *wozu überhaupt Moral*, wenn Leben, Natur, Geschichte «unmoralisch» sind? (...) Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein *metaphysischer Glaube* ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphyiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist.”

¹⁵⁹ Véase el desarrollo que hace Nietzsche de la oposición clásico / romántico (a partir de la aserción de Goethe, “Das Klassische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke”), que conduce a la identificación de Epicuro y Cristo en V 2, § 370. *Was ist Romantik?*, pp.301-304: “(...) Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten, ebenfalls den «Christen», der in der That nur eine Arte Epikureer und, gleich jenem, und wesentlich Romantiker ist, (...)” Para la oposición romántico = decadencia / clásico = pesimismo dionisiaco (en *G.-D.*, en los últimos aforismos

realidad más un apéndice de *Más allá del bien y del mal* que una culminación de *La gaya ciencia*. El parentesco entre ambos textos puede observarse en aforismos como el 347 *Los creyentes y su necesidad de creer* (*Die Gläubigen und ihr Bedürfnis nach Glauben*, V 2, pp.263-265), que parte de la hipótesis de la descomposición de la voluntad en la relación mandar-obedecer, o el 349 *Más sobre el origen del erudito* (*Noch einmal die Herkunft der Gelehrten*, pp.267-268), en el que el principio metafísico de la voluntad de poder se identifica con la vida como manifestación de la abundancia (en contraposición al instinto de autoconservación postulado por Darwin y Spinoza, 2.4. *Wille zur Macht*). También encontramos aquí perfectamente delimitado lo que denominaremos en 2.5. *Rangordnung* el “cuadro histórico de la decadencia”, con la exaltación de la figura de Napoleón como continuador del Renacimiento, así como el rechazo de Wagner y Schopenhauer en tanto que agentes de la decadencia, en §362 *Nuestra fe en una virilización de Europa* (*Unser Glaube an eine Vermännlichung Europas*, pp.291-292)¹⁶⁰. Por último, hallamos también algunos temas centrales en el pensamiento de Nietzsche desarrollados a lo largo de los cuadernos de notas de los años ochenta: como la concepción de la acción como descarga en §360 *Dos clases de causa que se confunden* (*Zwei Arten Ursache, die man verwechselt*, pp.289-290, véase 2.3. *Leib*), o la substitución del concepto de verdad por el de perspectiva en §374 *Nuestro nuevo «infinito»* (*Unser neues «Unendliches»*, V 2, pp.308-309). El libro se cierra con la imagen de la gran salud como realización del proyecto utópico en §382, en el que Nietzsche introduce la misma fórmula con la que presentó a Zarathustra en el último aforismo de *Sanctus Januarius*: “comienza la tragedia”¹⁶¹. Las reflexiones de *La gaya ciencia* culminan interrumpidas por la risa de los espíritus libres en el soleado mediodía (la metáfora de la realización del proyecto utópico en el que la risa aparece como liberación de la metafísica y la moral, véase 3.2. *Symbolik*). Nietzsche exhorta entonces a cantar y a bailar, a substituir el tono lúgubre por una melodía jovial (la de *Las canciones del príncipe Vogelfrei*)¹⁶².

Estos nuevos temas de la filosofía de Nietzsche se exponen de una manera global en *Más allá del bien y del mal* (*Jenseits von Gut und Böse* K.G.W. VI 2). El libro contiene así, según indica Nietzsche a Carl Spitteler en una carta del 10 de febrero de 1888, “la llave de acceso”, si es que existe alguna, a su filosofía: debe ser, pues, “leído en primer lugar”¹⁶³. El

de “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, Goethe es designado como la máxima expresión de Dionysos) y la crítica a Epicuro y al estoicismo, véase 3.1. *Askese*.

¹⁶⁰ Véase el ya mencionado §370 *Was ist Romantik*, pp.301-304. Nietzsche califica aquí a Wagner de comediante (*Schauspieler*) en §368 *Der Zyniker redet*, pp.298-300, con lo que da un avance de la crítica e incriminación panfletaria de *D.F.W.* y *N.c.W.*, que expondremos más adelante.

¹⁶¹ V 2, § 382. *Die grosse Gesundheit*, pp.317-319. Esta formulación de la tragedia, se identifica sin embargo, tal y como había adelantado el prólogo, a la parodia. V 2, Vor.(1), p.14: “(...) *Incipit tragoedia* – heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshafes kündigt sich an: *incipit parodia*, es ist kein Zweifel...”

¹⁶² V 2, §383. *Epilog*, p.319. Nietzsche introduce en este fragmento una alusión al mito de las cigarras de Platón (*Fedro* 258e-259d), en el que Sócrates recomendaba, en atención al canto de las cigarras conversar al mediodía en vez de dormir; pues las cigarras en su origen habían sido hombres a los que las musas les habían concedido el don de poder cantar sin necesidad de alimento, a cambio de notificarles, después de su muerte, qué hombres, y a cuál de ellas habían rendido culto durante la vida: “(...) Gab es je eine bessere Stunde, um fröhlich zu sein? Wer singt uns ein Lied, ein Vormittagslied, so sonnig, so leicht, so flügge, dass es die Grillen vielmehr einlädt mit zu singen, mit zu tanzen? (...)”

¹⁶³ (Una opinión que se pone igualmente de manifiesto en la carta a Franz Overbeck del 12 de octubre de 1886, citada anteriormente a propósito de la dualidad de lo esotérico y lo exotérico en la obra de Nietzsche). K.G.B. III 5, p.247: “(...) / Ein letztes Fragezeichen: warum ist mein «Jenseits» verschwiegen? Ich weiß sehr wohl, daß dasselbe als *verbotenes* Buch gilt – aber trotzdem enthält es den Schlüssel zu mir *wenn* es einen giebt. Man muß es zuerst lesen. (...)” El motivo de esta carta es la reseña que Spitteler escribió sobre la obra de Nietzsche “*Der Bund*”. (El mismo Nietzsche había recomendado a Spitteler como colaborador de la revista “*Kunstwart*”, debido a la impresión que le causaron sus escritos de estética musical). Nietzsche creía que Spitteler estaba en condiciones de ofrecer a los lectores de “*Der Bund*” una recensión global de su obra en el suplemento especial de Año Nuevo, razón por la cual pone a disposición del diario todos sus escritos publicados. Spitteler, que por otra parte no era la persona adecuada para esta tarea, apenas tiene unas semanas para leer los libros y escribir la reseña, publicada finalmente con el título *Friedrich Nietzsche aus seinen Werken* el 1 de enero de 1888. El resultado de la misma no puede menos que dejar insatisfecho a Nietzsche. La carta del 10 de febrero critica los errores

análisis del contenido de *Más allá del bien y del mal* permite fijar la tendencia sistemática del pensamiento de Nietzsche en la vinculación de las nociones de voluntad de poder y jerarquía. Llevaremos a cabo tal análisis en los capítulos 2.4. *Wille zur Macht* y 2.5. *Rangordnung*, por el momento nos limitaremos aquí a ofrecer un breve resumen de los distintos temas tratados en el libro. Exteriormente, *Más allá del bien y del mal* mantiene la estructura aforística iniciada en *Humano, demasiado humano (I)*. Se vuelve en esta ocasión a la división en nueve capítulos en lugar de los cinco de *Aurora* y *La gaya ciencia*, una estructura que Nietzsche ya no utilizaría en ninguna otra obra. La exposición es sin embargo ahora más continua, y muestra de ello es la ausencia de títulos para los fragmentos, señal de que éstos ya no son considerados elementos autónomos en el texto. El tono del escrito es más incisivo y la crítica más violenta. De hecho, la mayoría de las veces Nietzsche está escribiendo contra algo o contra alguien. Por ejemplo, respecto a la crítica de la filosofía: en el prólogo se ataca a Platón dentro de la unidad platonismo-cristianismo; posteriormente en el primer capítulo “De los prejuicios de los filósofos” se critica a Kant y Spinoza (VI 2, § 5, pp.12-13), después a Kant y el idealismo alemán (§ 11, p.18), luego a Descartes (§ 16, p.23), y a Schopenhauer (§ 19, p.26), etc. Esto supone, pues, exteriormente un retorno y endurecimiento de la crítica de la cultura y la moral de *Humano, demasiado humano (I)*. Así lo entiende el mismo Nietzsche en *Ecce homo* y así es recibido el libro tanto por el círculo de conocidos de Nietzsche como para el marco más amplio de lectores que comienzan a interesarse por su obra¹⁶⁴. En cuanto al contenido, en *Más allá del bien y del mal* encontramos básicamente todos los temas que se desarrollarán en el último período del pensamiento de Nietzsche; lo único que añadirán los libros posteriores es un endurecimiento del ataque, con indiferencia de que se trate de *cosas* (la moral, el cristianismo...) o de *personas* (Wagner, su hermana Elisabeth...). En cuanto al proyecto utópico, *Más allá del bien y del mal*, recupera la figura del espíritu libre en tanto que etapa intermedia que ha de conducir a los filósofos del futuro: ellos deberán convertirse en los nuevos legisladores, en una variante de los filósofos reyes de Platón¹⁶⁵. Su función consistirá en ofrecer una nueva valoración (Wertschätzung) que se oponga al avance de la decadencia (Verfall, Entartung) de la sociedad democrática (VI 2, §203, pp.128-130). En §241, pp.148-149 se describe al nuevo filósofo como creador de nuevos valores: aquel para el cual conocer (Erkennen) sea al mismo tiempo crear (Schaffen), para quien la voluntad de verdad se confunda con la voluntad de poder. El aforismo constituye una exposición argumentativa de una perspectiva ya anunciada en *Así habló Zarathustra*¹⁶⁶. Otra figura intermedia que ha de conducir en *Más allá del bien y del mal* a los nuevos filósofos es el buen europeo, lo que señala el abandono definitivo del proyecto de renovación de la cultura alemana por un ideario cosmopolita (§289, p.244). La nueva valoración que proponen los filósofos del futuro pretende ser la solución al proceso de desvaloración que desemboca en el nihilismo, un término, por otra parte, ausente en el libro. En él tampoco llega a discutirse el contenido de esta nueva valoración: el tema del eterno retorno sólo aparece en una ocasión en

concretos y el enfoque general, meramente “literario”, de la recensión de Spitteler. Nietzsche insiste en *J.G.B.* porque el libro había sido omitido en el artículo de Spitteler, por la razón de que éste ya había sido objeto anteriormente de una reseña individual por parte del redactor de la revista, K. Widmann (cf. Janz* III, pp.462-463). Para la opinión de Nietzsche sobre los artículos en “Der Bund”, véase el comentario de “Warum ich so gute Bücher schreibe” § 1, en *E.H.* VI 3, p.298: “Ein Aufsatz des Dr. Widmann im «Bund», über «Jenseits von Gut und Böse» unter dem Titel «Nietzsches gefährliches Buch», und ein Gesamt-Bericht über meine Bücher überhaupt seitens des Herrn Karl Spitteler, gleichfalls im «Bund» sind ein Maximum in meinem Leben – ich hüte mich zu sagen wovon...”

¹⁶⁴ Por ej., téngase en cuenta la incompreensión de Rohde quien quizás esperase tras el *Z.* un abandono definitivo de la forma de filosofía de Nietzsche desde *M.A.(I)*. También es interesante a este respecto la anteriormente mencionada recensión de Widmann en “Der Bund” de la que Nietzsche tomó la fórmula utilizada en *E.H.* “ich bin Dynamit”.

¹⁶⁵ El tema del espíritu libre es tratado en el segundo capítulo del libro, *Zweites Hauptstück*: “Der freie Geist”, véanse, por ej., los aforismos: VI 2 §24, pp.37-38; §25, pp.38-39; §29, p.43; §41, p.55; §44, p.57, etc. En cuanto al esquema de la *República* en la “política” de Nietzsche, véase la nota 561 en 2.5. *Rangordnung*

¹⁶⁶ Véase lo que dijimos sobre la reacción de Zarathustra tras su fracaso en el mercado (en la sección 9 del prólogo: VI 1, pp.19-21). En *Z.* puede consultarse también, por ej., sobre el tema de la creación de valores: VI 1, Z. I, (17) *Vom Wege des Schaffenden*, pp.176-179.

Más allá del bien y del mal (§56, pp.72-73) sin que se haga referencia a *Así habló Zaratustra*. La obra plantea casi exclusivamente un objetivo polémico, en especial en lo que se refiere a la caracterización de lo que denominaremos “cuadro histórico de la decadencia”: el movimiento de rebelión de los esclavos que se encarna en los ideales democráticos de la actualidad (2.5.*Rangordnung*); véase sobre este tema, por ejemplo, VI 2, §202, pp.126-127. En el plano teórico se produce un agrupamiento de los temas en la polaridad voluntad de poder y jerarquía. Para el primero de ellos pueden verse: la descomposición de la noción de voluntad (un análisis de su complejidad en contraposición a la simplicidad que le otorgaba Schopenhauer) en §19, pp.25-28; la identificación de la voluntad de poder y la vida en § 13, pp.21-22; la hipótesis de la voluntad de poder como interpretación física (ausencia de leyes) en §22, p.31; o la postulación de la voluntad de poder como esencia (Essenz) del mundo en §186, pp.107-109 (2.4.*Wille zur Macht*). El tema de la jerarquía, anunciado ya en VI 2, § 30, p.44, es objeto de una exposición exhaustiva en el último capítulo (Neuntes Hauptstück. “Was ist Vornehm?”) a partir de la noción de pathos de la distancia (2.5.*Rangordnung* y 3.1.*Askese*).

El carácter polémico, un tanto disperso, de *Más allá del bien y del mal*, va a concentrarse en una exposición sistemática en *La genealogía de la moral* (*Zur Genealogie der Moral* K.G.W. VI 2), escrito en Sils Maria en el verano de 1887. El prólogo sitúa el origen de la crítica de la moral en *Humano, demasiado humano*(I), mostrando Nietzsche la distancia que separa su tipo de análisis del altruismo de Paul Rée o los genealogistas ingleses¹⁶⁷. El prefacio del libro acaba con un comentario sobre la dificultad que plantea la comprensión de su filosofía, la cual va unida inseparablemente al estilo de la escritura (VI 2, Vor.(8), pp.267-268).

La genealogía de la moral se divide en tres tratados desarrollados de manera lineal al estilo de las *Intempestivas*. El primer tratado plantea un tema que ya ha aparecido de manera aislada en escritos anteriores de Nietzsche: la contraposición de la doble forma de valoración de lo bueno y lo malo: “gut-schlecht” y “gut-böse”¹⁶⁸, una cuestión que Nietzsche retrotrae en el libro a su estudio escolar sobre Teognis (§ 5, VI 2, p.277). El enfoque crítico de Nietzsche reduce el tema de la valoración, el origen de la moral, a la expresión de una forma de dominio. Dentro de la psicología nietzscheana desarrollada en *La genealogía de la moral* destaca la introducción del concepto de resentimiento (das Ressentiment), definido en § 10, VI 2, pp.284-288, como la reacción imaginaria que surge de la impotencia. La noción de resentimiento va a jugar, en el tratado siguiente, un papel relevante en la crítica del cristianismo, y en el mecanismo de la aparición de la consciencia¹⁶⁹, cuyo origen se revela básicamente como ejercicio de la

¹⁶⁷ La diferencia radica ya esencialmente en el planteamiento del problema: la reducción del problema de la moral al problema de la utilidad. Una crítica del utilitarismo de Herbert Spencer es desarrollada en VI 2, *G.M.* (1) § 3, pp. 271-272.

¹⁶⁸ En *E.H.*: se afirma en este sentido que en el primer tratado de *G.M.* queda al descubierto la esencia de la psicología del cristianismo: VI 3, p.350: “–Die Wahrheit der *ersten* Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment; *nicht*, wie wohl geglaubt wird, aus dem «Geiste», – eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der grosse Aufstand gegen die Herrschaft *vornehmer* Werthe.” (Para el análisis de la contraposición de las valoraciones gut-schlecht y gut-böse, véase 2.5.*Rangordnung*).

¹⁶⁹ Gewissen, la consciencia moral (como mala consciencia, “schlechtes Gewissen”, o remordimiento, “Gewissensbiß”) se desenmascara en *G.M.* como origen de Bewußtsein, la consciencia cognoscitiva. Por ej., en la sección dieciséis del segundo tratado, Nietzsche inicia el párrafo con una nueva formulación de la hipótesis del concepto de “mala consciencia” (“schlechtes Gewissen”). Ésta representa la negación de los instintos y su substitución por la consciencia (Bewußtsein) en un proceso que Nietzsche compara a la adecuación evolutiva de los animales marinos a un ámbito terrestre. En el desarrollo de este símil, se produce el mencionado paso de “Gewissen” a “Bewußtsein”: K.G.W. VI 2: *G.M.*(2), § 16, p.338: “(...) Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelent, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusstsführenden Triebe, – sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduziert, diese Unglücklichen auf ihr «Bewusstsein», auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ. (...)” En este pasaje Nietzsche introduce, pues, la identidad entre Gewissen y Bewußtsein (al igual que entre Trieb e Instinkt, véase 2.3.*Leib*), en la que se pone de relieve la vinculación esencial, ya comentada, de los ámbitos de la metafísica y de la moral. Por otra parte, este juego de palabras está posibilitado por el origen culto de los términos “Gewissen” y “Bewußtsein” como traducción o *calco* del latín “conscientia”. La historia de la aparición de estos

crueledad¹⁷⁰. La consciencia surge en un primer momento en la lucha contra el olvido (tema ya apuntado en la segunda *Intempestiva*), en la inculcación de la responsabilidad, de la promesa de futuro, por medio del dolor. El dolor constituye desde esta perspectiva de desenmascaramiento el medio más eficaz para combatir el olvido. La mala consciencia del cristianismo emerge a su vez del resentimiento, del rechazo de las consecuencias que implica una acción frustrada (VI 2, §15, pp.336-337). Una vez que se ha malogrado su exteriorización, la mala consciencia se dirige contra los instintos. En este proceso de interiorización (*Verinnerlichung*) el hombre vuelve la crueldad de la consciencia contra sí mismo (§16, pp.337-340). Ante semejante situación final de la enfermedad del ser humano, Nietzsche propone la solución de la recuperación de la inocencia (§ 20, pp.345-346): el *Zarathustra* aparece entonces como contraideal cristiano, como medio de recuperación de la salud, § 24, pp.351-353 (*1.2.Utopie*). La exposición sistemática de *La genealogía de la moral* continúa en el tercer tratado que, desde la perspectiva del resentimiento, del desenmascaramiento de la crueldad de la consciencia, se pregunta por el “sentido de todo ideal ascético”. El inicio de este tercer tratado se aleja, sin embargo, de la incriminación de la moral, al introducir como ejemplos del ideal ascético el *Parsifal* de Wagner (VI 2, § 4, pp.361-362) o la falsa concepción del arte de Schopenhauer en comparación a Stendhal (§ 6, pp.364-367). Ello constituye, pues, otra muestra de la mirada autocrítica de Nietzsche con respecto al período de juventud de su obra y que, en el caso de Wagner, va a ser desarrollada extensamente en los libros siguientes. A partir de §7, p. 367 y ss., Nietzsche recupera el tono expositivo. Define entonces el ideal ascético como ideal filosófico en relación a la voluntad de poder (*2.3.Leib* y *2.4.Wille zur Macht*). El filósofo se identifica al asceta en la medida en que tanto en el uno como en el otro existe un impulso dominante que pretende la subyugación del resto de impulsos (*2.3.Leib* y *3.1.Askese*): VI 2, §8, pp.369-374 y §11, pp.379-381. El disfraz ascético constituyó así la primera forma con que apareció la filosofía (como muestra el ejemplo del Brahmán en la India: § 10, pp.377-379). El tipo filósofo se desenmascara ahora como el correlato del tipo sacerdote. El ideal de ambos (el ideal ascético) consiste en una negación de la vida (al hacer que la vida se enfrente a la vida misma) y, como denuncia Nietzsche, desde esta perspectiva enferma, que huye de la realidad, que no aguanta el dolor, que pretende conservar la vida a toda costa (incluso la vida que declina) querer juzgar la vida y, de hecho, condenarla. Éste es el malentendido que produce el ideal ascético, el cual sólo tiene por meta el nihilismo (el gran asco y la gran compasión por el hombre) y que, sin embargo, se ha convertido en el ideal dominante, en realidad: en el único ideal posible, y cuyo enunciado reza: “Mejor querer la nada a no

términos en la lengua alemana es la siguiente, según Walter Porzig (*Das Wunder der Sprache* (1957): trad. cast.: *El mundo maravilloso del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, 1974, pp.289-290): “Ya en la época del alto alemán antiguo, en el siglo XI, fue calcado el concepto latino de la lengua eclesiástica *conscientia* por Notker, el alemán de San Gall, en *gawisso*, reproduciendo el latín *con-* «con» por el alto alemán antiguo *ga-*, actual *ge-*, y creando para la segunda parte *-scientia* del latín *scire* «saber» un derivado de *wissan* «saber». Sabido es qué profundas raíces ha echado en la lengua alemana este calco de *Gewissen* «consciencia». Por lo demás la voz latina *conscientia* está copiada igualmente de una griega. En otro sentido, no religioso, sino científico, fue luego en el siglo XVIII calcada una vez más *conscientia* por el filósofo Wolff, como *Bewusstsein*, otra formación que ha adquirido pleno derecho de ciudadanía”. (El término griego del cual es traducción el latino “conscientia” es *μεταγνοσις* con el significado de “cambio de opinión, arrepentimiento, remordimiento”. Éste es también el significado de la “mala consciencia” nietzscheana como constatación de un “hecho fracasado”: de esta manera la argumentación del origen “moral” (*Gewissen*) de la consciencia (*Bewußtsein*) de *G.M.* reproduce la evolución etimológica del concepto, desde su origen griego como “cambio de opinión” a su transformación cristiana como remordimiento (*Gewissensbiß*) y su ensalzamiento final como principio metafísico; lo que constituye otra forma de aplicación de la etimología al estudio de la moral, tal y como propone la nota como conclusión del primer tratado de *G.M.* (VI 2, pp.302-303).

¹⁷⁰ Cf. VI 3, *E.H.*, p.350: “Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des *Gewissens*: dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, «die Stimme Gottes im Menschen», – es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Kultur-Untergründe hier zum ersten Male ans Licht gebracht.” Para un análisis detallado del papel de la crueldad como fundamento de la cultura, véase *3.1.Askese*.

querer”¹⁷¹. La voluntad de verdad, que impera en la ciencia, es para Nietzsche otra variante del ideal ascético, una voluntad que ya desde Platón identifica Dios con la verdad: ambos, pues, como la manifestación del triunfo del ideal ascético¹⁷². *La genealogía de la moral* no ofrece un modelo positivo como conclusión de la tarea de incriminación. Se señala que la victoria del ideal ascético ha sido debida a la falta de un contraideal; pero, aparte de alguna alusión a *Zarathustra*, el libro no enuncia ningún intento de definición de en qué consistiría aquél. Tal discusión se emplaza en todo caso para más adelante: en un análisis más profundo de la historia del nihilismo que se llevará a cabo en un capítulo específico del libro de la “transvaloración de todos los valores”: *La voluntad de poder*.

Hay muchos aspectos que hacen de *La genealogía de la moral* un libro aparte dentro de la producción de Nietzsche. Destaca en primer lugar una férrea exposición sistemática de los temas. La división en tres tratados, aunque presentan cierta solución de continuidad, no ocultan el planteamiento lineal de la crítica e incriminación de la moral. Especialmente el último de ellos muestra cómo Nietzsche es capaz de aunar diversos temas dentro de una perspectiva común. En su incriminación del ideal ascético se conjugan así cuestiones que han sido tratadas desde enfoques distintos en escritos anteriores. Por un lado, encontramos la crítica del ascetismo ya iniciada en *Humano, demasiado humano (I)* y definida como expresión de la voluntad de poder en *Más allá del bien y del mal (3.1. Askese)*; por el otro, la invalidación de la noción de verdad y de la motivación de la actividad científica (crítica del impulso de verdad, 2.2. *Wahrheit*), todo ello combinado con el análisis histórico de la desvaloración y el nihilismo. En las obras posteriores Nietzsche ya no será capaz de mantener la distancia que le permita aunar la radicalidad crítica y la lucidez interpretativa de la que aún hace gala en este libro.

Tras *La genealogía de la moral* Nietzsche comunica a su hermana la intención de escribir una continuación del libro que constaría de tres nuevos tratados: “Cuarto tratado: el instinto gregario en la moral. Quinto tratado: para la historia moral – desnaturalización; Sexto tratado: entre moralistas y filósofos de la moral”¹⁷³. Abandona sin embargo rápidamente esta idea y proyecta el que será su próximo libro, *El caso Wagner (Der Fall Wagner. Ein Musikanten Problem K.G.W. VI 3)*, escrito en mayo de 1888 y enviado para su impresión a Baumann el 17 de julio de ese mismo año. Este libro constituye para Nietzsche un testimonio de autosuperación (*Selbstüberwindung*) de la enfermedad que supone la figura artística de Wagner como resumen de la *modernidad*¹⁷⁴. El problema “Wagner” abarca de esta manera varios niveles simultáneos. Por un lado está la cuestión del significado del arte, el cual se rige esencialmente en Nietzsche a partir de la música. Al modelo “nebuloso” de Wagner se opone en el escrito la nitidez mediterránea de Bizet. Pero la crítica de Nietzsche va más allá de los aspectos meramente musicales o de los argumentos de sus óperas (temas estos desarrollados en los primeros cuatro capítulos del escrito) y se dirige hacia lo que Wagner tiene de paradigmático como artista de la decadencia. Las objeciones de Nietzsche se resumen entonces en dos puntos: en el plano musical, Wagner es un decadente por la búsqueda del efecto, por la intensificación del detalle con respecto al

¹⁷¹ Cf. VI 3, p.350: “Die dritte Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure Macht des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das *schädliche* Ideal *par excellence*, ein Wille zum Ende, ein *décadence*-Ideal ist. Antwort: *nicht*, weil Gott hinter den Priestern thätig ist, was wohl geglaubt wird, sondern *faute de mieux*, – weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Konkurrenten hatte. «Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als *nicht* wollen»... Vor Allem fehlte ein *Gegen-Ideal – bis auf Zarathustra* – Man Hat mich verstanden. Drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwertung aller Werthe. – Dies Buch enthält die erste Psychologie des Priesters.”

¹⁷² “La verdad como algo divino”, recuérdese la identidad del platonismo y el cristianismo en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, así como la vinculación de la moral y la metafísica y su invalidación en la metáfora de la muerte de Dios comentada anteriormente a propósito del libro quinto de *La gaya ciencia*.

¹⁷³ Cf. Janz* III, pp.450-451.

¹⁷⁴ K.G.W. VI 3: *D.F.W.*, Vor., pp.3-4: “(...) Niemand war vielleicht gefährlicher mit der Wagnerei ver wachsen, niemand hat sich härter gegen sie gewehrt, niemand sich mehr gefreut, von ihr los zu sein. Eine lange Geschichte! – Will man ein Wort dafür? – Wenn ich Moralist wäre, wer weiss, wie ich’s nennen würde! Vielleicht *Selbstüberwindung*. (...) Ich würde aber auch einen Philosophen verstehn, der erklärte: «Wagner *resümiert* die Modernität. Es hilft nichts, man muss erst Wagnerianer sein...»”

conjunto; en el plano teatral, lo es por su subodinación al público, por la introducción de las masas (die Massen) en la escena (§6, VI 3, pp.17-18)¹⁷⁵. Ambos factores se combinan en la imagen del Wagner comediante (Schauspieler) que se erige en el prototipo del artista de la decadencia, es decir: del artista moderno. El rechazo de Wagner es, pues, ante todo para Nietzsche de orden fisiológico: la música de Wagner provoca la enfermedad, ella misma *es* enfermedad¹⁷⁶. El arte de Wagner es un arte gestual (Gebärde) que busca una reacción histérica; y en ello muestra, continúa Nietzsche, su pérdida de equilibrio, su falta de unidad como reflejo de la disgregación (atomización) de la modernidad. En este sentido tampoco la música de Brahms constituye, a juicio de Nietzsche, un contramodelo, pues ella participa también de los mismos elementos románticos, modernos, que la música de Wagner¹⁷⁷. También Nietzsche toca de pasada en este opúsculo la actividad de Wagner como escritor, la cual únicamente tiene por objeto su propio endiosamiento (§ 10). Con ello tenemos casi punto por punto en *El caso Wagner* la refutación de *Richard Wagner en Bayreuth* (y de la reivindicación wagneriana de *El nacimiento de la tragedia*): en el aspecto musical, el arte de Wagner es lo contrario del arte dionisiaco (un prototipo de la decadencia de la modernidad); en lo teatral, su renovación escénica no supone el redescubrimiento de la tragedia, sino la elaboración de un arte para las masas; y finalmente, su actividad como escritor se reduce también a una mera propaganda de sí mismo.

El duro ataque de Nietzsche a Wagner en *El caso Wagner* es el resultado de la combinación de varios factores. En primer lugar se encuentra la denuncia del nihilismo y la decadencia, en la cual Wagner ocupa el lugar destinado a la crítica del arte moderno (la crítica del romanticismo del ya mencionado “*Qué es lo romántico*” del libro quinto de *La gaya ciencia*). Después hay que tener en cuenta la autorrectificación de Nietzsche respecto a los que fueron sus modelos de juventud: Wagner y Schopenhauer. En último lugar, se halla el significado del “caso Wagner” en la vida de Nietzsche. Un significado que llega a entrecruzarse ocasionalmente en el texto, como cuando Nietzsche hace referencia a su simbología personal de Dionisos-Teseo-Ariadna, otorgando a Wagner el papel del Minotauro¹⁷⁸.

El caso Wagner provocó una conmoción inmediata en el círculo de Bayreuth¹⁷⁹ y que tuvo su importancia en la concepción de las últimas obras de Nietzsche. El escrito se recibió como una ruptura inesperada de Nietzsche con Wagner, cuando en realidad tal ruptura se había producido años antes, en *Humano, demasiado humano (I)*. La imagen de Nietzsche para el público en general seguía, pues, siendo la del proselitista wagneriano de *Richard Wagner en Bayreuth*¹⁸⁰. El equívoco a propósito de *El caso Wagner* hace consciente a Nietzsche de los peligros de una recepción errónea de su obra, la cual imposibilitaría la realización del proyecto utópico. Su pensamiento se halla ligado a las figuras de Wagner y Schopenhauer, a pesar de que ahora haya reconocido ya en ellos a los representantes de la decadencia. A ello hay que añadir

¹⁷⁵ Una acusación muy grave en boca de Nietzsche, pues convierte ahora a Wagner en un trasunto de Eurípides, quien, según *G.T.*, fue responsable de la muerte de la tragedia al introducir la mentalidad del hombre común (la masa, el público) en la escena (2.2. *Wahrheit*): VI 3, p.18: “Das Schöne hat seinen Haken: wir wissen das. Wozu also Schönheit? Warum nicht lieber das Grosse, das Erhabne, das Gigantische, das was die Massen bewegt? – Und nochmals: es ist leichter, gigantisch zu sein als schön; wir wissen das... / Wir kennen die Massen, wir kennen das Theater. (...)”

¹⁷⁶ VI 3, *D.F.W.*, § 5, p.15: “(...) Ich bin ferne davon, harmlos zuzuschauen, wenn dieser *décadent* uns die Gesundheit verdirbt – und die Musik dazu! Ist Wagner überhaupt ein Mensch? Ist er nicht eher eine Krankheit? Er macht alles krank, woran er rührt – *er hat die Musik krank gemacht* – / (...)”

¹⁷⁷ VI 3, *D.F.W.*, Zweite Nachricht, p.42: “(...) Fünfzig Schritt weiter: und man hat die Wagnerianerin – ganz wie man fünfzig Schritt über Brahms hinaus Wagner findet – (...) Brahms ist rührende, solange er heimlich schwärmt oder über sich trauert – darin ist er «modern» –; (...)”

¹⁷⁸ VI 3, *D.F.W.*, “Nachschrift”, p.39: “Ah dieser alte Minotaurus! Was er uns schon gekostet hat! Alljährlich führt man ihm Züge der schönsten Mädchen und Jünglinge in sein Labyrinth, damit er sie verschlinge – alljährlich intoniert ganz Europa «auf nach Kreta! auf nach Kreta!...»

¹⁷⁹ De ahí la respuesta del libelo de Richard Pohl: *Der Fall Nietzsche. Musikalisches Wochenblatt*, Leipzig, 1888.

¹⁸⁰ Es interesante en este sentido el malentendido en el encuentro entre Nietzsche y el malogrado Heinrich von Stein, un joven profesor del círculo de Wagner quien se acercó a Nietzsche tras la lectura de *R.W.B.* y al que dedicase el poema *Das Heimweh des Einsamen*, después incluido con el título *Aus hohen Bergen* como epílogo (Nachgesang) a *J.G.B.*, cf. Janz* III, p.290.

que su antiguo editor, Schmeitzner, y que entonces aún mantenía los derechos de edición de buena parte de los libros de Nietzsche, se había convertido en uno de los principales propagandistas del antisemitismo en Alemania. La posibilidad de que su obra se vea vinculada al movimiento antisemita llena de angustia los últimos meses de vida consciente de Nietzsche. Las gestiones por la recuperación de los derechos editoriales se convierte en una prioridad equiparable a la redacción de la obra capital. Esta preocupación por aclarar el sentido de su obra, por evitar asociaciones indeseables, constituye una de las principales motivaciones del resto de la producción nietzscheana¹⁸¹. Por ello Nietzsche escribe una suerte de exposición resumida de su pensamiento (*El crepúsculo de los ídolos*) y una autobiografía de su vida y obra, *Ecce homo*. En lo concerniente a Wagner, Nietzsche trata de mostrar a toda costa en estos últimos meses de vida consciente que la ruptura con el músico no data de su último libro, *El caso Wagner*, sino que hay que situarla ya en *Humano, demasiado humano* (y aún más atrás, si nos atenemos a sus cuadernos de notas). Para ello reúne una serie de fragmentos sobre el tema del arte que van de los años 1877 a 1888 – no están ordenados cronológicamente: el último de ellos es el importante fragmento sobre arte y verdad que cerraba el prólogo de 1886 de *La gaya ciencia* (2.2. *Wahrheit*)– y le pone el explícito título de *Nietzsche contra Wagner*. Estos textos no deben, según Nietzsche, dejar lugar a ningún malentendido: Wagner y él son en realidad antipodas¹⁸². Al mismo tiempo redacta un nuevo escrito polémico, ahora contra el cristianismo: *El Anticristo*¹⁸³ (*Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums* **K.G.W. VI 3**) al que sorprendentemente considerará su obra capital, es decir: la redacción definitiva de *La transvaloración de todos los valores*. Dejando de lado el orden cronológico, *El crepúsculo de los ídolos* es en realidad anterior a *El Anticristo* (teniendo en cuenta que este “anterior” puede ser substituido por un “simultáneo”, debido a la gran celeridad con la que Nietzsche redacta sus últimas obras) vamos a analizar en primer lugar el contenido de *El Anticristo* para comprobar si éste se ajusta a tal pretensión de ser la redacción definitiva de *La transvaloración...*

La temática de *El Anticristo* se sitúa en los primeros aforismos en la misma línea que *La genealogía de la moral*. El fragmento §6 (**VI 3**, p.170) trata el tema del nihilismo como movimiento negador de la vida, considerada ésta como crecimiento, aumento de fuerza, es decir, como voluntad de poder. En §18 (**VI 3**, p.183) Nietzsche ve igualmente en la noción cristiana de Dios un símbolo de la negación de la vida, emblema de la nada (o, lo que es lo mismo, de la “cosa en sí”: §17, pp.181-182). Igualmente en § 19, p.183, se constata el estado de agotamiento

¹⁸¹ Sobre todo en este momento en el que Nietzsche empieza a atisbar lo que será su fama posterior. G. Brandes da cursos sobre su filosofía en Copenhague con un gran éxito de asistencia. Y al mismo tiempo mantiene un intercambio epistolar con Hippolyte Taine y, por mediación de Brandes, con August Strindberg, a los que llegará a proponer la traducción al francés de *El crepúsculo de los ídolos*.

¹⁸² **K.G.W. VI 3**: *N.c.W.*, Vorwort, p.413: “(...) Sie werden hintereinander gelesen, weder über Richard Wagner noch über mich einen Zweifel lassen: wir sind Antipoden.”

¹⁸³ Mantenemos la traducción habitual de *El Anticristo*, aunque quizá sería más apropiado traducirla por *El anticristiano*. De hecho, las escasas menciones del término “Antichrist” en el libro tienen este sentido; por ej., en la sección 47, **VI 3**, p.224: “(...) In der That man ist nicht Philolog und Arzt, ohne nicht gleich *Antichrist* zu sein.” A favor de la traducción *El anticristiano* podemos mencionar a Rafael Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica*, Analecta Malacitana, Málaga, 1997, p.106: “(...) la crítica a la filosofía y moral tradicionales de Occidente y que Nietzsche resumió con vehemencia en su obra póstuma *El Anticristo* (o más exactamente *El Anticristiano*) (...)”. Igualmente Lesley Chamberlain, *Nietzsche en Turín*, trad. A. L. Bixio, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998, p.11: “(...) Las obras que yo he traducido como *The Science of Joy* y *The Antichristian* se conocen más comúnmente por *The Gay Science* and *The Antichrist* (...)” Pero, en contra de esta opción, Nietzsche juega también en el título del libro con la ambivalencia del término “Antichrist”. En este sentido puede ser de interés el siguiente comentario a propósito de la recepción de *Z.* incluido en una carta a Köselitz del 26 de agosto de 1883, **K.G.B. III 1**, pp.435-436: “(...) / Auch die erste Besprechung des ersten Zarathustra, die mir zugesandt wird (von einem Christen und Antisemiten, und, sonderbar Weise, im Gefängnisse entstanden) macht mir Muth, insofern auch da sofort die *populäre Position*, die [436] einzig an mir begriffen werden kann, eben meine Stellung zum Christenthum, gut und scharf begriffen ist «Aut Christus, aut Zarathustra!» Oder auf deutsch: es handelt sich um den alten längstverheißenen Antichrist – so empfinden es die Leser. (...)” (Igualmente otras menciones de “Antichrist” en el sentido de “Anticristo” y no “anticristiano” pueden leerse en **VI 2**, *G.M.* (II), §24, p.352 y **III 1**, *G.T.*, Vor. (5), p.13).

de la humanidad en el hecho de que en los dos últimos milenios no se hubiera creado ningún nuevo dios. Esta situación global es el resultado de lo que en *La genealogía de la moral* se había llamado triunfo del ideal ascético y que encontramos de nuevo expuesta al inicio de *El Anticristo*: en este sentido, en § 8, pp.172-173, y § 9, pp.173-174, se denuncia la voluntad nihilista del sacerdote y del teólogo; en §12, pp.176-177, se desenmascara al filósofo como evolución del tipo sacerdote; y en §10, pp.174-175, y § 11, pp.175-176, se critica el espíritu teológico de la filosofía alemana, cuyo máximo exponente sería el sistema kantiano, etc. Todo esto constituye únicamente el punto de partida teórico de la exposición de *El Anticristo*, el cual no se limita a ser una mera continuación del análisis de los síntomas del nihilismo en la línea de las últimas páginas de *La genealogía de la moral*, sino que introduce una elaborada concepción de la génesis y evolución del cristianismo que comentamos a continuación.

Las lecturas que preceden el período de redacción del libro suministran los fundamentos de la interpretación de Cristo y el cristianismo como síntomas contrapuestos del fenómeno de la decadencia. Así Nietzsche lee tanto autores antiguos, Epicteto y Simplicio, como contemporáneos, *La vida de Jesús* de Ernest Renan, o incluso orientales, *El código de Manú*¹⁸⁴. La teoría comparativa de Nietzsche en *El Anticristo* contrapone el budismo al cristianismo como religiones nihilistas, o sea: como religiones de la decadencia. Ambas, ante una situación de malestar vital, proponen una negación de la vida. Pero mientras el budismo efectúa un análisis real de la situación y cumple lo que promete, la eliminación del dolor por medio de una *higiene* (VI 3, §20, pp.184-185), el cristianismo realiza un diagnóstico imaginario, basado en las nociones de pecado y recompensa, en el que sólo es posible obtener la auténtica salvación, o sanación, en el más allá (§21, pp.185-186). Por ello, a juicio de Nietzsche, el budismo es una religión muy superior al cristianismo (aun siendo ambas prototipos de la religión decadente). El budismo constituye una religión de la negación que busca y consigue la disminución de la irritabilidad; el cristianismo, en cambio, una religión del odio (la revuelta de las capas oprimidas de la Antigüedad) que lo único que alcanza es un aumento de la excitabilidad, la propagación de la enfermedad de la decadencia. La misma distancia que separa el cristianismo del budismo, separa la doctrina cristiana de su fundador¹⁸⁵. La figura de Cristo es descrita en *El Anticristo* en los términos de un “Buda judío” (VI 3, §32, pp.201-203 y §35, pp.203-204). Lo que Cristo propone con su vida, y no con una doctrina, pues en Jesús sólo hay una praxis, es la disolución de la realidad en un mundo interior que él designa con los nombres de “verdad”, “vida” o “luz” (VI 3, § 32 y §34, pp.204-205). El medio para alcanzar este mundo interior pasa por la negación de la acción (la eliminación de la resistencia), mediante la renuncia a la realidad. La práctica de Jesús se basa pues en el rechazo de los conceptos fundamentales del judaísmo: el pecado y la redención (§33,

¹⁸⁴ Nietzsche leyó de E. Renan, *La vie de Jésus* (1863), el primer libro de *Histoire des origines du christianisme* (1863-1883) en la versión alemana de 1864, – Janz * III, p.408. A pesar de que Nietzsche se apropió de parte del punto de la interpretación de Renan en su concepción del significado de la vida de Jesús, siempre mantuvo una posición crítica respecto a las conclusiones a las que éste llegaba. Véase VI 3 A., § 29, p.197: “(...) Herr Renan, dieser Hanswurst in psychologicis, hat die zwei ungehörigsten Begriffe zu seiner Erklärung des Typus Jesus hinzugebracht, die es hierfür geben kann: den Begriff *Genie* und den Begriff *Held* («héros»). (...)” Esta crítica es continuada en VI 3, G.-D., “Streifzüge eines Unzeitgemässen” § 2, pp.105-106: “Renan. – Theologie oder die Verderbnis der Vernunft durch die «Ersünde» (das Christentum) (...) Was hilft alle Freigeisterie, Modernität, Spöterei und Wendehals-Geschmeidigkeit, wenn man mit seinen Eingeweiden Christ, Katholik und sogar Priester geblieben ist! (...) Dieser Geist Renans, ein Geist, der *entnervt*, ist ein Verhängnis mehr für das arme, kranke, willenskränke Frankreich.”. La lectura de Simplicio y Epicteto tiene lugar ya en la primavera de 1887 como muestra la carta a Overbeck del 9 de enero de 1888. Es curioso que para leer a ambos autores Nietzsche se sirviera de sendas traducciones, de K. Enk y K. Link respectivamente; véase Janz * III, pp.402-403. En cuanto al *Código de Manú*, Nietzsche había leído la traducción al francés de Louis Jacolliot, *Les législateurs religieux. Manou-Moïse-Mahomet*, París, 1876 – véase la carta a Köselitz del 31 de mayo de 1888 (2.5.Rangordnung).

¹⁸⁵ Esta contraposición de la figura de Cristo a la doctrina cristiana, a partir de San Pablo, es la base sobre la que Karl Jaspers interpreta el conjunto del pensamiento de Nietzsche en su vinculación al cristianismo, véase *Nietzsche und das Christentum*, München, 1946. Según Jaspers el intento de Nietzsche de superar el punto de vista cristiano tiene su origen en el mismo cristianismo; llegando incluso a establecer una identidad entre la descripción nietzscheana de Jesús y el propio Nietzsche.

pp.203-204). Su propuesta, o lo que es lo mismo su vida, consiste en un abandonarse a la interioridad de la luz. El mundo exterior es así aniquilado: uno ya no se defiende no se encoleriza, no se hace responsable¹⁸⁶. Los preceptos del *evangelio* resumen, a juicio de Nietzsche, dicha praxis: “poner la otra mejilla”, “amar a tus enemigos”... no constituyen en el fondo más que formas de negar la realidad. En ello se descubre el tipo psicológico del decadente. La renuncia de Cristo, como la de Buda, plantea una solución a la hipersensibilidad, al cansancio, a la incapacidad de sufrir del decadente. Al igual que la ecuación budista entre el querer y el dolor (y por tanto la solución al problema del dolor por una eliminación del querer), la solución práctica de Cristo propone una eliminación de la irritación mediante la renuncia a aquello que la produce. Esta actitud pasiva (evitar la reacción como forma de conservación de las naturalezas agotadas) reaparece de manera periódica en las épocas más diversas (el antes elogiado Epicuro constituye así ahora, para el Nietzsche de *El Anticristo*, otro ejemplo de esta misma actitud decadente)¹⁸⁷. Pero si la figura de Cristo corresponde a la de dicho tipo psicológico de la decadencia, el credo cristiano (la doctrina de la Iglesia) va a manifestar, en cambio, para Nietzsche el ansia de venganza del sacerdote judío, con la recuperación de las nociones de pecado y recompensa. En el análisis histórico de Nietzsche, San Pablo aparece como el responsable de la tergiversación del mensaje evangélico de Jesús (VI 3, §41, pp.212-213; §42, pp.213-215, etc.)¹⁸⁸. La propagación del cristianismo en el imperio romano forma parte de un movimiento general que Nietzsche denomina “sublevación de los esclavos” (VI 3, §45, pp.219-221; §46, pp.221-223; §60, pp.247-248, etc.). De ello resulta una inversión de los valores de la Antigüedad (§59, pp.245-247): el triunfo de los valores del resentimiento y la venganza (lo que equivale al triunfo de la figura del sacerdote judío, §24, pp.189-191). Por ello Nietzsche acaba el libro haciendo al cristianismo responsable del fenómeno histórico de la decadencia y condenándolo culpable de “la acusación más terrible que jamás acusador alguno haya osado pronunciar”¹⁸⁹. Según Nietzsche, después de la supresión del cristianismo comienza una nueva era, cuyo inicio ha de situarse en la misma página final de *El Anticristo* con el que se lleva a cabo “la transvaloración de todos los valores”¹⁹⁰.

Tras este resumen del contenido de *El Anticristo*, cabe preguntarse ahora por el sentido del libro en el último período de la producción de Nietzsche, y por los motivos por los que acabó considerándolo la redacción definitiva de *La transvaloración de todos los valores*. Para la explicación de la génesis de *El Anticristo*, Janz (* III, pp.500-501) ha aducido una interesante hipótesis biográfica que toma como punto de partida del libro el encuentro casual de Nietzsche, en Sils Maria a finales de agosto de 1888, con el teólogo Julius Kaftan. En aquel momento Nietzsche estaba ocupado en las lecturas antes mencionadas sobre el cristianismo, tanto de la patrística como de teólogos contemporáneos, como por ejemplo Julius Welhausen. El encuentro con Kaftan dio a Nietzsche la posibilidad de poner en práctica sus ideas. De las largas conversaciones mantenidas con este teólogo durante el par de semanas que éste permaneció en Sils

¹⁸⁶ **K.G.W. VI 3: A.**, § 35, pp.205-206.: “Dieser «frohe Botschafter» starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um «die Menschen zu erlösen», sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. (...) Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, die ihm Böses thun... Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich machen... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehn, – ihn lieben...”

¹⁸⁷ **VI 3, A.**, § 30, p.199: “(...) Nächstverwandte, wenn auch mit einem grossen Zuschuss von griechischer Vitalität und Nervenkraft, bleibt ihr der Epikureismus, die Erlösungs-Lehre des Heidenthums. Epikur ein *typischer décadent*: zuerst von mir als solcher erkannt.” (Recuérdese la semejanza antes señalada entre Epicuro y Cristo como prototipos del decadente, romántico, en el libro quinto de *F.W.* y cómo esta denuncia contrastaba con la reivindicación del sabio Epicuro en los libros del período medio. Para una discusión sobre este tema, véase *3. I. Askese*).

¹⁸⁸ Un antecedente de esta interpretación del papel histórico de San Pablo en la transmisión del cristianismo puede encontrarse en **K.G.W. V 1: M.**, § 68. *Der erste Christ*, p.60-64.

¹⁸⁹ **VI 3, A.**, §62, p.250: “Hiermit bin ich am Schluss und spreche mein Urtheil. Ich verurtheile das Christenthum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. (...)”

¹⁹⁰ **VI 3, A.**, §62, p.251: “(...) / Und man rechnet die Zeit nach dem *dies nefastus*, mit dem *ersten* Tag des Christenthums! – *Warum nicht lieber nach seinem letzten?* – *Nach heute?* – Umwerthung aller Werthe!”

Maria, Nietzsche acabó de pergeñar la concepción definitiva de *El Anticristo*. El libro sería entonces (dentro de la forma de *diálogo*, o monólogo, con la que habíamos descrito anteriormente la escritura nietzscheana, recuérdese la discusión sobre la fragmentariedad) una refutación de los argumentos de Kaftan a favor del cristianismo (naturalmente, no por el valor intelectual de su interlocutor, sino en la medida en que éste constituía un caso general)¹⁹¹. Aun concediendo la corrección de la hipótesis biográfica de Janz, ésta no explica por qué *El Anticristo* terminó por ser considerado la redacción definitiva de *La transvaloración de todos los valores*¹⁹². Por otra parte, la elaborada distinción entre la figura de Cristo y el cristianismo se encuadra de una manera un tanto forzada dentro de la crítica de la decadencia. De hecho, en el último capítulo de *Ecce homo*, “Por qué soy un destino” (VI 3, pp.363-372), Nietzsche vuelve a repetir los argumentos de la condena del cristianismo del *Anticristo*, en la identificación de la moral cristiana (el amor al prójimo) con la decadencia. A lo largo de estas páginas no se hace ninguna referencia a la oposición entre la vida de Jesús y la doctrina de la Iglesia (San Pablo). En realidad tal distinción no constituye el punto central de la crítica de la decadencia y la moral, sino en todo caso un argumento más en su desenmascaramiento, motivo por el cual resulta inapropiado el lugar preeminente que Nietzsche otorga al libro: ¡ni más ni menos que la señal de inicio de una nueva era de la humanidad! A nuestro juicio, que *El Anticristo* fuese finalmente considerado la redacción definitiva de *La transvaloración*...se debe en última instancia a la concepción de la obra como proyecto utópico. La actividad *literaria* de los últimos meses de Nietzsche supone la disolución fáctica de los planes de la obra capital. Pero al mismo tiempo Nietzsche aún necesita, de cara a la realización del proyecto utópico, una obra definitiva, que sea el “inicio de una nueva era” (el contrapunto de *Así habló Zarathustra*, el “libro más profundo que se ha escrito”). La descompensación entre el plan y su ejecución no impide que, aunque sea desde un punto de vista totalmente externo, *El Anticristo* adopte finalmente el papel de *La transvaloración de todos los valores*. Pero precisamente ya en este momento, al no ser capaz de apreciar el desajuste evidente entre tal pretensión y el contenido del libro, Nietzsche ha perdido la distancia que le permite elaborar su obra como proyecto utópico: ésta se transforma así en “praxis política” con el paso definitivo del “nosotros” al “yo” (*I.2.Utopie*).

En el intento de aclarar su mensaje, Nietzsche va a escribir en estos últimos meses de vida consciente una suerte de exposición resumida de su pensamiento, aprovechando para ello la enorme cantidad de apuntes que debían servir de base para la redacción de *La voluntad de poder* o *La transvaloración*...De esta manera compone con gran celeridad un manuscrito que, bajo el epígrafe “Ociosidad de un psicólogo”, envía a Baumann el 7 de septiembre de 1888. El título definitivo con el que el libro aparece en enero de 1889, poco después del colapso mental de Nietzsche, es *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, K.G.W. VI 3). Ya en noviembre de 1888 Nietzsche buscaba los medios para publicar, de manera simultánea al original alemán, una traducción francesa del libro. En vista de ello envía el texto a Taine y Strindberg, quienes renuncian a la tarea debido a su excesiva dificultad¹⁹³. Este apresuramiento por traducir el libro responde a las expectativas de “efectividad histórica”, a la necesidad de dar la máxima publi-

¹⁹¹ J. Kaftan, por su parte, también escribió, tomando como base sus recuerdos de Sils, un par de textos sobre Nietzsche, en los que se rechaza desde un punto de vista luterano el contenido de su filosofía: la conferencia *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Berlín, 1897; y el artículo “Aus der Werkstatt des Übermenschen”, Heilbronn, 1906.

¹⁹² Punto sobre el cual también Janz está de acuerdo: Janz * III, p.500: “Frente a todos los planes y disposiciones de libros hechos hasta finales de agosto, según los cuales podía esperarse que la evolución de su pensamiento filosófico se construyera sobre fundamentos generales, sobre premisas crítico-epistemológicas. Nietzsche recoge anticipadamente un aspecto parcial, presenta la aplicación práctica de su punto de vista filosófico-fundamental – que seguía sin haberse deducido sistemáticamente – a un problema particular: la crítica del cristianismo. Así es como la Consideración intempestiva «El Anticristo» se ve forzada, entretanto, a convertirse en primera parte de la «Transvaloración» cosa que no puede ser en absoluto este escrito, dada su naturaleza.”

¹⁹³ Taine responde a la propuesta de Nietzsche el 14 de diciembre de 1888, proponiéndole como traductor al redactor del “Journal des Débats” y la “Révue des deux mondes” Jean Bourdeau, véase Janz * III, p.508.

cidad posible a la obra. Cosa que conseguirá en este caso, pues el libro tendrá una rápida difusión y proyectará inmediatamente la figura de Nietzsche a nivel internacional. *El crepúsculo de los ídolos* constituye una combinación de una exposición filosófica y un escrito polémico, cuyo contenido trataremos de resumir en las líneas siguientes.

Tras un breve prólogo, fechado en Turín, el 30 de septiembre de 1888, que acaba con una nueva referencia al cambio de era que supone la redacción del *Anticristo*¹⁹⁴, el primer capítulo “Sentencias y flechas” (“Sprüche und Pfeile”, VI 3, pp.53-60) presenta 44 aforismos de una duración no superior a cuatro o cinco líneas. A ellos le sigue una sucesión de capítulos que adopta cada uno ellos una unidad de contenido; se podría pensar en una suerte de *Intempestiva* abreviada. El primero de los mismos, “El problema de Sócrates” (“Das Problem des Sokrates”, pp.61-67), desenmascara la dialéctica socrática. La necesidad de la lógica se desvela entonces un síntoma de la decadencia. La ecuación de Sócrates, razón = virtud = felicidad, es señalada aquí como un signo de la descomposición de la cultura griega (2.3.*Leib*). “La «razón» en la filosofía” (“Die «Vernunft» in der Philosophie”, pp.68-73), por su parte extrae a la luz los prejuicios en los que se sustenta la filosofía: falta de sentido histórico, negación de la sensibilidad y la sensualidad (Sinnlichkeit), negación del cuerpo, invención de una falsa contraposición entre el devenir y el ser, etc. De especial importancia en este capítulo es la crítica de la presuposición (creencia o superstición) de la correspondencia entre lenguaje y realidad que se halla en la base del discurso metafísico. Los conceptos de yo, cosa o voluntad no son para Nietzsche más que extrapolaciones lingüísticas que carecen de una realidad exterior al lenguaje mismo (VI 3, § 5, p.71, véase 2.1.*Sprache*). El capítulo siguiente, “Cómo el «mundo verdadero» se convirtió finalmente en fábula” (“Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde”, pp.74-75) narra en apenas una página la historia de la filosofía como historia de un error a partir de la separación del mundo real y el mundo aparente (del ser y el devenir). La disolución del mundo *real* (el descubrimiento del ser como ficción) conlleva la disolución de la apariencia, lo que conduce al mediodía de *Zarathustra* como expresión de la realización del proyecto utópico (la hora más corta: la preeminencia del instante sobre la sucesión). “Moral como contranaturalidad” (“Moral als Widernatur”, VI 3, pp.76-81) supone una nueva vuelta de tuerca al tema de la moral y el ascetismo, tal y como éste había sido ya discutido en *La genealogía de la moral*. En él se incrimina la ascesis del sacerdote (pero también la del filósofo y del artista, §2, o la del santo, §4) en tanto que solución radical que exige la aniquilación (Vernichtung, Verschneidung, Ausrottung, Ausreißung, Kastratismus, etc) de la pasión (Leidenschaft). De esta visión ascética, continúa denunciando Nietzsche, ha surgido la valoración decadente de la moral como negación de la vida en oposición a los instintos (Instinkte). La pretensión de la moral de emitir un juicio sobre la vida se reduce aquí al absurdo: la vida no puede ser juzgada porque cualquier juicio sobre ella es ya el resultado de una determinada forma de vida. El capítulo siguiente, “Los cuatro grandes errores” (“Die vier grossen Irrtümer”, pp.82-91), plantea una invalidación de la noción de causalidad y su substitución por la de interpretación. El falseamiento de la moral supone, a juicio de Nietzsche, los siguientes errores: la confusión de la causa con la consecuencia (§1); la atribución de una falsa causalidad como determinación del acontecimiento (la reificación, por usar un término ajeno a Nietzsche, del yo como causa)¹⁹⁵; o la elaboración de una causalidad imaginaria (tal y como se descubre en el análisis del funcionamiento profundo de la consciencia, en analogía a la memoria y al sueño, como una vinculación de acontecimientos concomitantes según una falsa relación causal). El objetivo de la crítica de Nietzsche en este apartado consiste en mostrar cómo la moral (y la metafísica) tiene su origen en dicha causalidad ficticia (§6). Un ejemplo de este tipo de ficción lo constituye la noción de libre albedrío (§7), con lo que Nietzsche retorna al tema de su primer escrito filosófico, *Fatum e historia...*, y del que se volverá a ocupar de forma irónica en *Ecce homo*, como veremos más adelante. “Los «mejoradores» de la humanidad” (“Die «Verbesserer» der Menschheit”, pp.92-96) establece la división de la moral en “moral de señores” y “moral de esclavos” desde la nueva óptica que de

¹⁹⁴ K.G.W. VI 3: *G.-D.*, Vor., p.52: “Turin, am 30. September 1888, / am Tage, da das erste Buch der *Umwerthung aller Werthe* zu Ende kam.”

¹⁹⁵ El mismo argumento de denuncia del lenguaje visto en el párrafo §5 de “La «razón» en la filosofía”, VI 3, p.71.

la antítesis de la clase de religión aria y la semítica ofrece el *Código de Manu*. La moral consiste así, para la última filosofía de Nietzsche, básicamente en la creación de un determinado tipo de hombre. Con tal fin, la moral de señores emplea un método de cría (*Züchtung*) que se contrapone a la domesticación (*Zähmung*) de la moral de esclavos (2.5.*Rangordnung*). “Lo que les falta a los alemanes” (“Was den Deutschen abgeht”, VI 3, pp.97-104) vuelve a la temática genuina de las *Consideraciones intempestivas*: crítica de la cultura y la educación alemanas a partir de la falsa identificación de la cultura y el estado. El siguiente capítulo “IncurSIONES de un intempestivo” (“Streifzüge eines Unzeitgemässen”, pp.105-147) consiste, en cambio, en una selección heterogénea de fragmentos que tocan diversas perspectivas del pensamiento nietzscheano. Como rasgo esencial destaca en ella el carácter polémico contra la “modernidad” que se expresa de manera constante en una acerba crítica a autores contemporáneos. En el primer aforismo de la selección, §1 *Mis imposibles (Meine Unmöglichkeiten)* se repudia a Michelet, Carlyle, Liszt, etc: una lista que se completa con los nombres de: Renan en el §2; Sainte-Beuve y Baudelaire en el §3; George Eliot en el §5; George Sand en el § 6; etc. Nietzsche hace igualmente referencia en este capítulo a autores que han jugado un papel fundamental en su formación intelectual: Pascal en el §9; Emerson en el §13; Schopenhauer en el §21; o Platón en el §23. En este sentido, resulta especialmente significativa la ya mencionada reivindicación de Goethe como espíritu dionisiaco, en los §49 y 51. Tras ocuparse intensamente de los autores modernos, Nietzsche acaba el libro volviendo a los clásicos en “Lo que debo a los antiguos” (“Was ich den Alten verdanke”, VI 3, pp.148-154). En este último capítulo Nietzsche muestra su preferencia por Salustio, Horacio o Tucídides (§1 y §2); al igual que su extrañeza, sentimiento de distancia, respecto a los griegos. En este sentido vuelve a ponerse en tela de juicio la obra de Platón (§2): el desarrollo de la filosofía y la moral en Grecia, que se inicia con este autor, no constituye sino un signo de decadencia (§3). Finalmente, los dos últimos párrafos de este capítulo tratan sobre la concepción nietzscheana de lo dionisiaco: como orgiasmo o pesimismo de la plenitud y la abundancia (3.2.*Symbolik*). El libro acaba con una significativa cita de *Zarathustra, Habla el martillo (Der Hammer redet)* que da cuenta del porqué del segundo título del libro: “filosofar con el martillo como una forma de endurecerse”.

El último libro de Nietzsche es su autobiografía, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es (Ecce Homo. Wie man wird was man ist)*¹⁹⁶ VI 3, pp.255-371), un auténtico testamento (y suicidio) intelectual. Concebido como una aclaración definitiva sobre su obra¹⁹⁷, el texto está compuesto de una manera casi autoparódica. Muestra de ello son los títulos de los distintos capítulos: “Warum ich so weise bin”, “Warum ich so klug bin”, “Warum ich so gute Bücher schreibe”... Tras el prólogo, Nietzsche presenta su filosofía en la primera sección de “Por qué soy tan sabio” como fruto de la enfermedad: los cambios de perspectiva, debidos al paso de la salud a la enfermedad y, de nuevo, de la enfermedad a la salud, junto al consiguiente afinamiento de los órganos de observación, constituye, nos dice aquí Nietzsche, la auténtica premisa que hace posible una “transvaloración de los valores”¹⁹⁸. Este primer capítulo del libro nos ofrece así una visión de la génesis de la filosofía nietzscheana, a partir de esta experiencia de la enfermedad,

¹⁹⁶ El segundo título del libro alude al verso de Píndaro, Píticas. II v.73: ενοι οιοσ εσσι παθων (“Sé como has aprendido a ser”). Nietzsche ya cita este verso en una carta a Rohde del 3 de noviembre de 1867, K.G.B. I 2, p.235. Igualmente una anotación de octubre – diciembre de 1876, K.G.W. IV 2, 19[40], p.436 comenta ya lo siguiente: “65. «Werde der, der du bist»: das ist ein Zuruf, welcher immer nur bei wenig Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist.”

¹⁹⁷ K.G.W. VI 3: E.H., Vor.(1), p.255: “(...) Hört mich! Denn ich bin der und der. Verwechselt mich von Allem nicht.”

¹⁹⁸ VI 3, p.264: “(...) Von der Kranken-Optik aus nach gesünderen Begriffe und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des reichen Lebens hinuntersehn ind die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts – das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgendworin wurde ich darin Meister. Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, *Perspektiven umzustellen*: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine «Umwerthung der Werthe» überhaupt möglich ist. –” (Sobre este tema, véase la definición de Klossowski de los “estados valetudinarios de la cultura” en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, 1969).

como un constante proceso de autosuperación (Selbstüberwindung)¹⁹⁹. En el siguiente capítulo, “Por qué soy tan listo”, Nietzsche pasa a tratar de temas domésticos, tales como la alimentación (§1), el clima (§2), o sus preferencias literarias (§3) y musicales (§5), consideradas las dos últimas como una forma de reposo (Erholung). Esta vuelta de Nietzsche a las pequeñas cosas de la cotidianidad puede verse como un último desarrollo de aquel prestar atención a las cosas cercanas del modelo de ciencia de *Humano, demasiado humano*, aunque ahora aplicado fundamentalmente a la dialéctica de la enfermedad y la salud. En cuanto a las preferencias literarias de Nietzsche, destaca el elogio de la obra de Heinrich Heine, al que sitúa como su predecesor entre los escritores alemanes, o el comentario sobre el origen del realismo descarnado de las piezas de Shakespeare²⁰⁰. En el plano musical, Nietzsche muestra su más hondo reconocimiento por Richard Wagner, al tiempo que denuncia su carácter decadente en relación al último romanticismo francés (Baudelaire, Delacroix). Tampoco se salva de la crítica, en un retorno a uno de los temas centrales de las *Intempestivas*, el erudito, que sólo es capaz de concebir el pensamiento como una forma de reacción a la escritura (§8)²⁰¹. Tras estos dos primeros capítulos introductorios, Nietzsche hace, en “Por qué escribo tan buenos libros”, una descripción general de su obra y estilo de escritura. Lo más esencial de ella es la vivencia (Erlebnis) que contienen sus escritos y que se sitúa a una altura inalcanzable para sus contemporáneos (en especial en el *Zarathustra*). Esta vivencia excepcional es, pues, la causa última del carácter póstumo de su obra²⁰². A continuación Nietzsche hace un repaso cronológico de cada uno de sus libros, a excepción de *El Anticristo*, señalando lo esencial de su contenido y añadiendo algún comentario autobiográfico sobre su proceso de redacción. Por último, el capítulo “Por qué soy un destino” expone en un tono panfletario la crítica de la moral y la decadencia llevada a cabo en el último período de la obra. El libro concluye con la incriminación del cristianismo en la identificación simbólica de “Diónisos contra el Crucificado”²⁰³.

Ecce homo constituye, desde nuestra interpretación, la constatación de la invalidación del proyecto utópico, en la medida en que en él se produce de manera definitiva el desplazamiento del “nosotros” al “yo” (*1.2.Utopie*). El texto mantiene en líneas generales un desarrollo coherente, a pesar de que ciertas “disonancias” ha hecho que algunos comentaristas consideren la obra un escrito de locura. Sin duda lo que más llama la atención es su carácter destructivo que lo convierte en una suerte de autoparodia de los mismos libros de Nietzsche. Una autoparodia que se expresa ya en la forma de tratar el tema central, la idea de destino que da nombre al segundo título del libro: la descripción del proceso del descubrimiento de la tarea para la que se ha sido llamado. Para acabar este capítulo queremos comentar brevemente este aspecto paródico de *Ecce homo* en la contraposición del “amor fati” y el “fatalismo ruso”, y cerrar así de manera circular nuestra exposición del conjunto de la obra de Nietzsche, volviendo al tema con

¹⁹⁹ VI 3, p.265: “(...) – ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben* meine Philosophie...”. Véase igualmente la caracterización de la superación del pathos de la distancia (soledad, pureza) en §8 de este capítulo, VI 3, p.274: “Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung (...)” etc. Una exposición completa del ideal de salud puede verse en *1.2.Utopie*, y del pathos de la distancia en *3.1.Askese*.

²⁰⁰ Sobre Heine, véase VI 3, p. 284: “Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir *Heinrich Heine* gegeben. (...) – Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind (...)” En cuanto a las obras de Shakespeare, Nietzsche acepta aquí la suposición de que su verdadero autor fuera en realidad Lord Bacon: sólo una filosofía empirista puede concebir el realismo crudo (desgarrador) de las piezas de Shakespeare: VI 3, p.285: “ – Ich kenne keine zerreissendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nöthig zu haben, Hanswurst zu sein! (...) Und, dass ich es bekenne: ich bin dessen instinktiv sicher und gewiss, dass Lord Bacon der Urheber dieser unheimlichsten Art Literatur ist (...) Wir wissen lange nicht genug von Lord Bacon, um zu wissen, was er Alles gethan, was er gewollt, was er mit sich erlebt hat... (...)”

²⁰¹ VI 3, p.291: “(...) Frühmorgens beim Anbruch des Tags, in aller Frische, in der Morgenröthe seiner Kraft, ein *Buch* lesen – das nenne ich lasterhaft! (...)”

²⁰² VI 3, p.297: “(...) Wie könnte ich, mit diesem Gefühle der Distanz, auch nur wünschen, von den modernen, die ich kenne – gelesen zu werden! (...)” etc.

²⁰³ VI 3, p.372: “Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten.”

la que la habíamos iniciado al comentar la contraposición de las nociones de libre arbitrio y destino en los escritos juveniles *Fatum e historia. Libre albedrío y fatum*.

La noción de fatalismo ruso (der russische Fatalismus) aparece en la sección 6 de “Por qué soy tan sabio”. Allí Nietzsche la describe esencialmente como un remedio contra el resentimiento, una forma de conservación del enfermo (puesto que estar enfermo es ya una clase de resentimiento) consistente en evitar la reacción: “Contra ello el enfermo sólo tiene un único gran remedio – lo llamo el *fatalismo ruso*, aquel fatalismo sin revuelta con el que un soldado ruso, para el que el campo de batalla se ha vuelto demasiado duro, yace finalmente en la nieve. Sobre todo no aceptar nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí, – sobre todo no reaccionar...”²⁰⁴ A continuación Nietzsche define tal fatalismo como una “gran razón” (el mismo término utilizado en el primer libro de *Zarathustra* para describir “das Selbst” – 2.3.*Leib*). El enfermo evita la reacción (y la reacción del enfermo es propiamente la del resentimiento) porque ella conllevaría un rápido gasto de fuerzas. Nietzsche pone como ejemplo de esta lógica de la no reacción la hibernación (Winterschlaf) del fakir y la *higiene* de Buda²⁰⁵. Aplicado a su propio caso, este fatalismo implica aceptar las cosas como son, porque intentar cambiarlas supondría una pronta consumición de fuerzas, un empeoramiento de la enfermedad debido al resentimiento: “– tomarse a uno mismo como un destino (Fatum), no quererse «otro» – en tales circunstancias esto constituye la *gran razón* misma”²⁰⁶. Esta fórmula aparece igualmente en el párrafo 9 de “Por qué soy tan listo” cuando Nietzsche busca ofrecer una respuesta a la pregunta del destino. El “llegar a ser lo que se es”, la pregunta por el destino de *Ecce homo*, no constituye así en realidad sino otra variante del fatalismo ruso, una “pieza maestra en el arte de la autoconservación”²⁰⁷. Para llegar a la tarea de la transvaloración de todos los valores, Nietzsche ha aprendido a autoconservarse de una manera pasiva: no se lucha, no se esfuerza, no se aspira a algo, no se tiene una finalidad ni un deseo: no se quiere ser diferente, ni en lo más mínimo, a como se es²⁰⁸. Pero esta aceptación pasiva del amor fati coincide en última instancia con la puesta en práctica del fatalismo ruso: “Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati*: que no se quiera nada distinto, ni en el futuro, ni en el pasado, ni en toda la eternidad. No

²⁰⁴ VI 3, p.270: “– Hiergegen hat der Kranke nur Ein grosses Heilmittel – ich nenne es den *russischen Fatalismus*, jenem Fatalismus ohne Revolte, mit dem sich ein russischer Soldat, dem der Feldzug zu hart wird, zuletzt in den Schnee legt. Nichts überhaupt mehr annehmen, an sich nehmen, in sich hineinnehmen, – überhaupt nicht mehr reagieren... (...)”

²⁰⁵ VI 3, p.270: “(...) Ein paar Schritte weiter in dieser Logik, und man hat den Fakir, der wochenlang in einem Grabe schläft... Weil man zu schnell sich verbrauchen würde, *wenn* man überhaupt reagierte, reagierte man gar nicht mehr: dies ist die Logik. Und mit Nichts brennt man sich rascher ab, als mir den Resentiments-Affekten. (...) Das Ressentiment ist das Verbotene *an sich* für den Kranken – *sein* Böses: leider auch sein natürlichster Hang. – Das Begriff jener tiefe Physiolog Buddha. Seine «Religion», die man besser als eine *Hygiene* bezeichnen dürfte, (...) machte ihre Wirkung abhängig von dem Sieg über das Ressentiment: die Seele *davon* frei machen – erster Schritt zur Genesung. (...)”

²⁰⁶ VI 3, p.271: “(...) Jener «russische Fatalismus», von dem ich sprach, trat darin bei mir hervor, dass ich beinahe unerträgliche Lagen, Orte, Wohnungen, Gesellschaften, nachdem sie einmal, durch Zufall, gegeben waren, jahrelang zäh festhielt, – es war besser, als sie ändern, als sie veränderbar zu *fühlen*, – als sich gegen sie aufzulehnen... Mich in diesem Fatalismus stören, mich gewaltsam aufwecken nahm ich damals tödlich übel: – in Wahrheit war es auch jedesmal tödlich gefährlich. – Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich «anders» wollen – das ist in solchen Zuständen die *grosse Vernunft* selbst.”

²⁰⁷ VI 3, p.291: “An dieser Stelle ist nicht mehr zu umgehen, die eigentliche Antwort auf die Frage, *wie man wird, was man ist*, zu geben. Und damit berühre ich das Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der *Selbstsucht*... (...)” (Para la contraposición *Selbstsucht* / *Selbstzucht* como tendencia ascética, véase 3.1.*Askese*).

²⁰⁸ VI 3, p.292: “(...) Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, – es ist kein Zug von *Ringeln* in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas «wollen», nach Etwas «streben», einen «Zweck», einen «Wunsch» im Auge haben – das kenne ich Alles nicht im Erfahrung. (...) Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden...”

sólo simplemente soportar lo necesario, como tampoco encubrirlo – todo idealismo es falsedad ante lo necesario, – sino *amarlo...*²⁰⁹

En esta contraposición e identidad del fatalismo ruso y amor fati, Nietzsche se presenta él mismo en *Ecce homo* como un prototipo del decadente, en el sentido de esa visión del doble (Doppelgänger) que ofrece la primera versión de la sección 3 de “Por qué soy tan sabio”. La fórmula ética de su filosofía, el amor fati, aparece así parodiada en el “fatalismo ruso”, el cual resume la actitud de renuncia del tipo decadente. Los ejemplos que menciona Nietzsche en *Ecce homo* de la lógica de la no reacción, el sueño invernal del fakir y la *higiene* de Buda, habían sido denunciados en escritos anteriores como modelos de la decadencia. (Respecto a Buda, véase lo comentado anteriormente sobre *El Anticristo*), pero al mismo tiempo, en *Ecce homo* es esta misma forma genérica de conducta del decadente la que constituye la “gran razón” del enfermo. La adopción del fatalismo ruso en la vida de Nietzsche transforma el azar en destino. Puesto que intentar cambiar las cosas no supondría en el fondo más que un empeoramiento de la enfermedad, se las acepta tal y como son: se hace de ellas una necesidad (VI 3, p.271). La explicación biográfica de Nietzsche en *Ecce homo* del “destino de la tarea”, de mostrar el proceso de “como se llega a ser lo que se es”, consiste así en una liquidación de su propia concepción de la obra como realización del proyecto utópico. La máxima afirmación de la vida, el amor fati, se identifica irónicamente en la autoparodia de Nietzsche a la praxis de la decadencia (evitar la reacción, no actuar): al fatalismo ruso.

²⁰⁹ VI 3, p.295: “(...) 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 Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben...*”

*1.2. EL PROYECTO UTÓPICO EN LA CONCEPCIÓN
DE LA OBRA DE NIETZSCHE.
(UTOPIE)*

1.2. Proyecto utópico.

INTRODUCCIÓN: RASGOS GENERALES DEL “UTOPISMO” NIETZSCHEANO.

En la anterior exposición de la obra de Nietzsche hemos hablado de manera intuitiva de “realización del proyecto utópico”, sin establecer de ello más definición que la transformación estilística de un “nosotros” en un “yo”. Esta referencia al “nosotros” vendría motivada por el rasgo esencial de pérdida de consistencia de la filosofía de Nietzsche, es decir: por la constatación de la incomunicabilidad (adiscursividad) del “nivel de experiencia” (Erlebnis). En este capítulo intentaremos argumentar esta interpretación, analizando la posición de rechazo de la actualidad (“intempestividad”) que se encuentra en el origen de la obra nietzscheana. Según nuestro punto de vista, el fondo intempestivo del pensamiento de Nietzsche hace que la concepción de la obra se halle subordinada a un proyecto utópico, el cual, debido a la “inconsistencia del discurso”, no puede expresarse como teoría política, necesitando de la figura mediadora del “nosotros”. El ideal de comunidad constituye en este esquema una premisa de la comunicación, precisamente porque la vivencia originaria, como puede ser Diónisos o el eterno retorno, escapa a la expresión. Nietzsche, o Zarathustra tras el fracaso del discurso en el mercado²¹⁰, son conscientes de esta insuficiencia expresiva. En la parte final de la obra, aunque en realidad éste constituye un rasgo aplicable a todo el conjunto, Nietzsche no se plantea tanto la difusión de un mensaje como el descubrimiento de aquellos que sean partícipes de una misma vivencia. El proyecto utópico se convierte por ello en una cuestión de *forma* y de *contenido*. Se trata tanto de elaborar un estilo que permita la participación en la experiencia (*forma*) como de forjar, criar o seleccionar, un nuevo tipo de hombre (*contenido*).

En este capítulo pretendemos, pues, recorrer las formas más significativas de la intempestividad nietzscheana (del proyecto de destrucción de la época presente, en el que la creación de un nuevo futuro pasa por la transformación del pasado). Este recorrido sigue las premisas de la interpretación global de la inconsistencia del discurso. El punto de partida de nuestro análisis es que existe una correlación entre el proyecto utópico y la concepción de la obra como participación en el nivel de vivencia. La autodisolución final de la obra de Nietzsche en *Ecce homo* constituye, con la substitución del “nosotros” por el “yo”, la anulación del “proyecto utópico” y su transformación en “teoría política”. Antes de iniciar el análisis temático, que partirá de la crítica a la filología clásica, vamos a especificar en esta introducción por qué hemos dado el nombre de “utópica” a la concepción de la obra de Nietzsche y cuáles son las relaciones de dicho “utopismo” con el pensamiento y la literatura del siglo XIX.

Un rasgo común al conjunto de la obra y definitorio del pensamiento de Nietzsche es, como venimos diciendo, una actitud “intempestiva” de rechazo de la actualidad. Ella se encuentra en el origen tanto de la concepción filosófica de la filología de la lección inaugural *Homero y la filología clásica (I.I.Werk)* como en el proyecto de renovación del mito trágico de *El nacimiento de la tragedia* o en la náusea del hombre suprahistórico de la segunda *Consideración intempestiva*. En cada una de estas opciones del primer período, la solución positiva aparece como un desarrollo de una postura de rechazo de la actualidad, y es precisamente esta última la que confiere la “dimensión utópica” al planteamiento general de la reflexión de Nietzsche. El pensamiento crítico no llega a proponer una praxis: no ofrece una alternativa a la situación *actual*, a no ser como radicalización de la posición de rechazo. En este aspecto la obra de Nietzsche puede fácilmente encuadrarse dentro de ciertas corrientes utópicas del siglo XIX que plantean igualmente, como comenta Antonio Monclús en *El pensamiento utópico contemporáneo* (C.E.A.C., Madrid, 1981), el “rechazo absoluto del mundo establecido”. Como introducción a nuestra exposición vamos a analizar brevemente esta relación histórica de Nietzsche con el movimiento utópico del siglo XIX, tomando como referencia el esquema interpretativo del mencionado estudio de Monclús.

²¹⁰ Véase el comentario sobre el prólogo de Z. en *I.I.Werk*, pp.53-54.

Según Monclús, la obra de Nietzsche constituiría, en su calidad de “rechazo absoluto del mundo establecido”, un ejemplo de formulación de “maximalismo utópico”²¹¹. A esta corriente maximalista, que surge en la cultura europea con la eclosión del romanticismo, Monclús le da el nombre de “utopismo *otro*”. En ella el proyecto utópico toma cuerpo con independencia de su realización efectiva. Ello no significa evidentemente que se trate, como en el origen del utopismo contemporáneo, de la elaboración de construcciones ideales sobre una posible organización racional de la sociedad, así como tampoco de un mero “escapismo estético”. Por el contrario: el “utopismo *otro*” muestra un marcado carácter irracional que refleja una absoluta posición de rechazo. El refugio en el esteticismo, como en el caso de Baudelaire, señala Monclús, responde en el fondo a una exigencia ética. La aporía del utopismo contemporáneo radica en que es precisamente la radicalidad del “utopismo *otro*” la que impide su realización política (revolucionaria) al hacer imposible el diálogo con “las bases reales” de la sociedad (poder económico, estado, cultura popular, cultura de masas, etc.). Una vez cercenada la posibilidad de un cambio efectivo de la sociedad (debido al extremismo de la postura de rechazo), el “utopismo *otro*” se desarrolla a lo largo del siglo XIX casi exclusivamente en el ámbito del arte, en especial en el de la poesía y la literatura. Ejemplos de ello serían las obras de Whitman, Baudelaire o Rimbaud, o, ya en el siglo XX, la casi totalidad de los movimientos de vanguardia²¹². Ello conlleva lo que Monclús ha venido a denominar “proceso hacia el clímax”, cuya contraposición será el anti-clímax cultural de crítica del pensamiento utópico de la segunda mitad del siglo XX²¹³. En el cuadro histórico, descrito de esta manera por Monclús, Nietzsche constituiría un paso más en el proceso de clímax dentro del rechazo del mundo establecido del utopismo *otro*. La actitud de Nietzsche, siempre beligerante en su rechazo de la actualidad, se ajusta entonces a la definición clásica de Karl Mannheim de la utopía en contraposición a la ideología²¹⁴.

Pasando desde esta perspectiva general a un análisis concreto, en este capítulo vamos a intentar determinar las características específicas del utopismo nietzscheano, entendido éste como rechazo de la actualidad en los términos en lo que, con Monclús, hemos venido a llamar “utopismo *otro*.” Para ello estableceremos un análisis exhaustivo de las distintas formulaciones

²¹¹ El libro de Monclús plantea un estudio global del utopismo contemporáneo (desde Thomas More a George Orwell), dentro del cual la exposición de Nietzsche tiene un carácter muy general, estando limitada al análisis del tono utópico de un par de extractos de Z.

²¹² Monclús centra su análisis en la literatura francesa y pone como ejemplos del “utopismo *otro*” del siglo XX al movimiento surrealista, y más concretamente a Antonin Artaud. (Incluimos después, en otra nota a pie de página, la número 218, un breve comentario sobre el anhelo de transformación total del hombre en Artaud en referencia al proyecto de “autosuperación” de Nietzsche). Podemos encontrar otros casos de esta misma relación entre vanguardia literaria y pensamiento revolucionario (por su parte, Octavio Paz ha mostrado la conexión entre revolución, romanticismo y vanguardia en su ensayo *Los hijos del limo*, Ed. Seix-Barral, Barcelona, 1988) por ej.: en Maiakowski y la revolución bolchevique, o (para citar un ejemplo opuesto, pero encuadrado en el mismo movimiento futurista) en Marinetti y el fascismo. En ambos casos la adhesión a un partido político conlleva el enmudecimiento de la “voz poética”, la autoaniquilación del “discurso estético del utopismo *otro*” (e incluso, como en el caso de Maiakowski, el suicidio). En cuanto a la “continuidad” del “tono utópico” de Nietzsche con respecto a la literatura de vanguardia del siglo XX, puede compararse el “Es ist Zeit” de Z. (**K.G.W. VI 1: Z. (2), § 18.** “Von grossen Ereignissen”, p.167: “Warum schrie denn das Gespenst: «Es ist Zeit! Es ist die höchste Zeit!» / Wozu ist es denn – höchste Zeit.”) con el “Hurry up please it’s time” de T. S. Eliot en *The Waste Land* (1922) (verso escrito con mayúsculas en la sección II del poema, vv.: 141, 152, 165, 167 y 168) y el “No hay tiempo que perder” de V. Huidobro en *Altazor* (1919) (usado como *Leitmotiv* en el canto IV del poema, vv.: 1, 22, 89, 115, 134, 136, 158, 200, 226, 262 y 310; por ej.: “La eternidad quiere vencer / Y por lo tanto no hay tiempo que perder / Entonces / Ah entonces / Más allá del último horizonte / Se verá lo que hay que ver” – vv.309-314.

²¹³ Monclús refiere las novelas de A. Huxley, *Brave New World* (1932) y George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (1949), como ejemplos más relevantes de este anticlímax, en el que el peligro de la utopía se cifra pardójicamente en la posibilidad de su realización efectiva.

²¹⁴ Karl Mannheim: *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1973, p.195 (citado por A. Monclús, *op.cit.*, cap. “3.2. Crítica del *statu quo* y contestación.”): “Solamente llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento.”

de la posición de “rechazo de la actualidad” en la obra de Nietzsche, así como de las tentativas de una transformación positiva de la sociedad (o del ser humano en su totalidad), ligadas con la propia concepción de su obra en la instauración de un ideal del “nosotros”.

Nuestro enfoque crítico delimita así el proyecto utópico de Nietzsche en el mismo proceso de la escritura, en la interrelación entre *forma* y *contenido* que se pone de manifiesto en el mismo carácter fragmentario de la obra (*1.1.Werk*, véase también más adelante la discusión sobre la retórica en *2.1.Sprache*). En el, por así decirlo, nivel de contenido encontramos tanto el ya mencionado rechazo del mundo establecido como la elaboración de un programa de superación (*Überwindung*) de la humanidad, junto a una búsqueda de los medios para su realización histórica, característica esta última que se acentúa en los últimos libros²¹⁵. En el nivel de la *forma*, de lo que se trata es de una comunicación de vivencia para la que es necesaria la figura mediadora del “nosotros”. La realidad de la experiencia o vivencia del pensamiento de Nietzsche, al que corresponde también la formulación última del proyecto utópico, resulta incomunicable. Su comprensión pasa necesariamente por una experimentación de la vivencia: si no se tiene acceso a ese campo de experiencia, no existe la comunicación. Esta referencia a una vivencia incomunicable articula la exposición del concepto de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* así como la inexpresabilidad (el recurso al silencio) del eterno retorno en *Así habló Zarathustra* (*3.2.Symbolik*). Desde esta perspectiva, el proyecto utópico no puede transformarse en teoría política (no es posible un paso a la acción, en el sentido en que la tesis ha de servir como punto de partida para la praxis), porque aquél no admite la exposición discursiva. Desde esta concepción utópica de la obra de Nietzsche, la comunicación exige una selección entre los lectores para encontrar aquellos que han experimentado la misma vivencia. El mensaje de Nietzsche está destinado por ello a unos pocos, a una suerte de comunidad ideal que constituiría el *nosotros*. En este sentido la concepción de obra se subordina a tal elaboración del *nosotros*, en las distintas formulaciones de los espíritus libres, los buenos europeos, los filósofos del porvenir, los hiperbóreos, etc. Cuando la noción del “nosotros” acaba también por autoinvalidarse (*El Anticristo, Ecce homo*), dejando paso al “yo”, se rompe el equilibrio que permitía concebir la obra como realización del proyecto utópico. El pensamiento de Nietzsche puede ser en aquel momento expuesto como teoría política (es el caso del partido de la vida en *Ecce homo*); pero sólo a costa de perder al mismo tiempo su especificidad utópica. La opción final de la “gran política” de los “señores de la tierra” como medio de imposición de la jerarquía (*2.5.Rangordnung*) sólo es posible a partir de la constatación del fracaso de la concepción de la obra.

Lo que acabamos de comentar ahora sobre la identidad de la obra de Nietzsche y la elaboración y realización del proyecto utópico puede parecer por el momento un tanto críptico, intentaremos aclararlo en las páginas siguientes. Para acabar esta introducción vamos a completar la caracterización del contenido del utopismo nietzscheano en los tres puntos mencionados: rechazo de la actualidad, concepción maximalista de la transformación del futuro y búsqueda de los medios para su realización (la denominada “efectividad histórica”).

En la anterior exposición global de la obra, hemos visto ya hasta donde llega el rechazo de Nietzsche a la actualidad (desde el uso despectivo del término “Jetztzeit” en *El nacimiento de la tragedia* hasta la crítica e incriminación de los “ideales modernos” y el proceso de democratización en los escritos del último período). En la obra posterior a *Así habló Zarathustra* Nietzsche considera esta crítica como la parte destructiva de su pensamiento que ha de servir como precedente de la creación de los nuevos valores. Tal es la función de los “filósofos del futuro” como “legisladores” en el esquema de *Más allá del bien y del mal*. El objetivo final de la filosofía nietzscheana se plantea entonces como la elaboración de un ideal superior de humanidad. Esta finalidad utópica ha ido madurando a lo largo de las obras del período medio. Por

²¹⁵ Ésta es la opinión de E. Nolte en *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Rocha, Alianza Editorial, Madrid, 1995. La posición política de Nietzsche es analizada en este libro en comparación con el marxismo. Nolte ve en la opción “política” de la aniquilación del partido de la vida (*2.5.Rangordnung*) un giro final del pensamiento de Nietzsche hacia la praxis, aunque de signo totalmente opuesto a la propuesta de Marx. El libro, sin embargo, aboga al final por una revisión de ambas posturas, no sólo en su carácter contrapuesto, sino también en lo que tienen de complementarias.

ejemplo, en el aforismo 189 de *El caminante y su sombra* (IV 3, §189 *Der Baum der Menschheit und die Vernunft*, pp.273-274), la humanidad se compara a un árbol, para el que hay que preparar la tierra de cara a su futuro florecimiento. Con tal fin, advierte Nietzsche, son necesarios pequeños ensayos que, aunque puedan causar daño a sujetos particulares, produzcan el aumento general de la *sabiduría* necesario para la realización de semejante tarea ²¹⁶. Una continuación de esta “aspiración utópica” puede encontrarse en otra obra del periodo medio: en el aforismo 288 de *La gaya ciencia*. Allí Nietzsche plantea una nueva idea de humanidad que se sustentaría en una transformación de la sensibilidad. Lo que el hombre actual sólo siente de manera fragmentaria, en pequeños instantes (los elevados estados de ánimo: “hohe Stimmungen”), será posible que el hombre del futuro lo sienta de manera constante, una vez que se hayan creado las condiciones necesarias para ello. Tal avance en la sensibilidad será por tanto el fruto de los “ensayos” actuales ya propuestos en el 189 de *El caminante y su sombra*:

K.G.W. V 2: F.W., § 288, pp.288-289: “*Hohe Stimmungen*. – Mir scheint es, dass die meisten Menschen an hohe Stimmungen überhaupt nicht glauben, es sei denn für Augenblicke, höchsten Viertelstunden, – jene wenigen ausgenommen, welche eine längere Dauer des hohen [289] Gefühls aus Erfahrung kennen. Aber gar der Mensch eines hohen Gefühls, die Verkörperung einer einzigen grossen Stimmung sein – das ist bisher nur ein Traum und eine entzückende Möglichkeit gewesen: die Geschichte giebt uns noch kein sicheres Beispiel davon. Trotzdem könnte sie einmal auch solche Menschen gebären – dann, wenn eine Menge günstiger Vorbedingungen geschaffen und festgestellt worden sind, die jetzt auch der glücklichste Zufall nicht zusammenzuwerfen vermag. Vielleicht wäre diesen zukünftigen Seelen eben das der gewöhnliche Zustand, was bisher als die mit Schauer empfundene Ausnahme hier und da einmal in unseren Seelen eintrat: eine fortwährende Bewegung zwischen Hoch und Tief und das Gefühl von Hoch und Tief, ein beständiges Wie-auf-Treppensteigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen.”

(*Elevados estados de ánimo* – Me parece que la mayoría de los hombres no creen en absoluto en los estados elevados de ánimo, a no ser que se trate de instantes, de a lo sumo un cuarto de hora – a excepción de aquellos pocos que, por experiencia, conozcan una duración mas prolongada del sentimiento elevado. Pero que el hombre sea un sentimiento elevado, la personificación de un único y gran estado de ánimo – esto no ha sido hasta ahora más que un sueño y una exaltada posibilidad: la historia no nos ofrece de ello ningún ejemplo seguro. Y sin embargo, en ella podrían surgir tales hombres – si se hubieran creado y establecido una multitud de premisas favorables que ni tan siquiera el azar más venturoso habría podido aglutinar. Tal vez para esas almas futuras sea precisamente el estado habitual lo que hasta ahora sólo ocasionalmente entraba alguna vez en nuestras almas como una excepción sentida con estremecimiento: un movimiento incesante entre la altura y la profundidad, y el sentimiento de lo alto y de lo profundo, como un continuo subir por unas escaleras y, al mismo tiempo, como un descansar sobre las nubes.)

La transformación radical de la humanidad consiste para Nietzsche, según los dos fragmentos citados (aunque, como veremos a lo largo de esta exposición, éste es un rasgo aplicable al conjunto de la obra; pues incluso el mismo pensamiento del eterno retorno habrá también de concebirse como una total alteración de la sensibilidad) en un cambio de consciencia o de mentalidad. Para tal efecto la filosofía y el pensamiento poseen en Nietzsche un significado que va más allá de lo puramente intelectual: ellos tienen un valor de tentativa o experimenta-

²¹⁶ **IV 3, W.S.**, §189, pp.273-274: “Das, was ihr als Uebervölkung der Erde in greisenhafter Kurzsichtigkeit fürchtet, giebt dem Hoffnungsvolleren eben die grosse Aufgabe in die Hand: die Menschheit soll einmal ein Baum werden, der die ganze Erde überschattet, mit vielen Milliarden von Blüten, die alle neben einander Früchte werden sollen, und die Erde selbst soll zur Ernährung dieses Baumes vorbereitet werden. Dass der jetzige *noch kleine* Ansatz dazu an Saft und Kraft zunehme, dass in unzähligen Canälen der Duft zur Ernährung des Ganzen und des Einzelnen umströme, – aus diesen und ähnlichen Aufgaben ist der *Maassstab* zu entnehmen, ob ein jetziger Mensch nützlich oder unnützt ist. Die Aufgabe ist unsäglich gross und kühn: wie Alle wollen dazu thun, dass der Baum nicht vor der Zeit verfaule! (...) Wir müssen vielmehr der grossen Aufgabe *in's Gesicht sehen*, die Erde für ein Gewächs der grössten und freudigsten Fruchtbarkeit *vorzubereiten* – eine Aufgabe der Vernunft für die Vernunft.”

ción²¹⁷. La acción transformadora en la que Nietzsche fundamenta su nueva visión de la humanidad parece estar, pues, por definición alejada del plano práctico. Ella sólo busca una modificación de la manera de sentir; exigencia que también se hallará en el origen del posterior concepto de “pathos de la distancia”, (véase el prólogo de *La gaya ciencia*, comentado en 3.1.*Askese*). El cambio substancial del orden social promovido en la última etapa de la obra (la reinstauración de la jerarquía por medio de los “señores de la tierra”) pasa necesariamente, en virtud del “pathos de la distancia”, por la modificación de la consciencia en la soledad. El hecho de que Nietzsche conciba su utopismo en primer lugar desde la perspectiva de la interioridad del hombre²¹⁸ no significa que mantenga la aspiración utópica de la autosuperación en un plano de idealidad, eludiendo la búsqueda de su realización efectiva²¹⁹. Vamos a poner aquí por el momento un único ejemplo de esta praxis de la transformación de la humanidad en el proyecto utópico de Nietzsche. Se trata de una anotación póstuma de la primavera-verano de 1883 a propósito de la diferencia entre la finalidad de su pensamiento y la del jesuitismo o del socialismo:

K.G.W. VII 1: 7[238], p.323: “*Der höchste Gesichtspunkt des Jesuitismus* auch des socialistischen: / *Beherrschung* der Menschheit zum Zweck ihrer *Beglückung* / Beglückung der Menschheit durch Aufrecht-erhaltung der Illusion, des Glaubens / **Dazu meine Gegenbewegung:** – / *Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Überwindung*. / *Überwindung durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, ausgenommen die welche sie aushalten* / Grundirrtum bisher: «alle Handlungen des Menschen sind zweckbewußt.» / «der Zweck des Menschen ist die *Arterhaltung* und nur insofern auch die Erhaltung seiner Person» – *jetzige Theorie*. / So steht es auch bei sehr individuellen Menschen wir sorgen für unsere *zukünftigen Bedürfnisse!*”

(*El punto de vista culminante del jesuitismo* también del socialista: / *Dominación* de la humanidad al objeto de *hacerla feliz* / Hacer feliz la humanidad mediante el mantenimiento de la ilusión, de la fe / **Con tal fin mi contramovimiento:** – / *Dominación de la humanidad al objeto de su superación* / *Superación mediante las doctrinas por las que perece, a excepción de aquellos que la aguanten* / Error fundamental hasta ahora: «todas las acciones del hombre tienen *un fin consciente*» / «el fin del hombre es la *conservación de la especie* y sólo en esa medida también la conservación de su persona» – *teoría actual*. / Así sucede también con muchos hombres individuales ¡nos preocupamos por nuestras *necesidades futuras!*)

²¹⁷ Lo que Nietzsche designa con los verbos “versuchen” y “experimentieren”; el primero de ellos en el juego de palabras “Versuch” (ensayo) y “Versuchung” (tentación). El mismo Diónisos recibe así el calificativo de “tentador” (“Versucher”), como por ej. en VIII 1, 2[44], pp.81-82. En esta concepción de la filosofía como “experimentación” se pone de relieve la ruptura de nivel y la adiscursividad del pensamiento de Nietzsche. Dentro de esta filosofía del ensayo y la “experimentación” en relación a una vivencia fundamental englobamos lo que en 3.1.*Askese* denominaremos “tendencias ascéticas”: la crueldad, la soledad y la autodisciplina.

²¹⁸ Una propuesta semejante a la de Nietzsche (en lo referente a la forma, que no al contenido), en cuanto búsqueda de la transformación del hombre a partir de la transfiguración interior de todo su ser (es decir, en cuanto pretensión de totalidad), puede vislumbrarse en los motivos por los que Antonin Artaud, a mediados de los años veinte, justifica su ruptura con el movimiento surrealista en el rechazo de la orientación material de lo que se entiende por “revolución”. (“Tout le fond, toutes les exaspérations de notre querelle roulent autour du mot Révolution.”) En este sentido pueden leerse, por ej., de entre los “Textos del período surrealista”, los artículos “L’Activité du Bureau de Recherches surréalistes” (1925) y “À la grande nuit ou le Bluff surréaliste” (1927), en *Oeuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1956. Para Artaud, al igual que para Nietzsche, la auténtica revolución debe consistir en una transformación de la mentalidad del hombre, fundamentada, siguiendo el esquema del “utopismo otro” de Monclús, en el rechazo de *lo que él es ahora*. Véase, por ej., el inicio del primero de los textos citados: “Le fait d’une révolution surréaliste dans les choses est applicable à tous les états de l’esprit, / a tous les genres d’activité humaine, / à tous les états du monde au milieu de l’esprit, / à tous les faits établis de morale, / à tous les ordres de l’esprit. / Cette révolution vise à une dévalorisation générale des valeurs, à la dépréciation de l’esprit, à la déminéralisation de l’évidence, à une confusion absolue et renouvelée des langues, / au dénivellement de la pensée. / (...)”

²¹⁹ Por ej., cf. la siguiente anotación de otoño de 1881: **K.G.W. V 2:** 12[109], p.494: “Ist nicht Alles bereit für diese Revolution? Die Lage ist zu schildern.”

No vamos a comentar aquí detalladamente este fragmento, pues ello nos llevaría a adelantar ya en este momento las conclusiones de todo este capítulo. Sólo queremos por el momento señalar la utilización de un término con un contenido semántico marcado: el ya reseñado “Überwindung” (superación) que Nietzsche suele emplear en referencia a la moral, pero al que también le es propio una cierta connotación *ascética* (3.1.*Askese* y 3.2.*Symbolik*). Tal superación tiene que ver con el aguantar, soportar (aushalten) y el sucumbir (zu Grunde gehen); y ambos aspectos están ligados a su vez a una determinada imposición, la dominación (Beherrschung) de la humanidad.

Esta concepción maximalista del proyecto utópico, que no se limita a un planteamiento ideal sino que busca su realización concreta, se afianza paulatinamente en el último período de la obra. Su exposición práctica en lo que Nietzsche denomina la “gran política”, como medida de choque a la propagación de la decadencia y modo de imposición de la jerarquía (2.5.*Rangordnung*), sólo es posible, como ya hemos adelantado, en la autoinvalidación de la obra como supresión del “nosotros”. Pero, en este proceso de disolución, nos encontramos ante una aporía final en el pensamiento y la obra de Nietzsche: una contradicción entre el “inexpresable” nivel de vivencia (toda la función simbólica del pensamiento del eterno retorno, 3.2.*Symbolik*) que se halla en la base de la filosofía nietzscheana, y la formulación de la gran política. La solución extrema de la aniquilación, la amputación de la parte enferma de la sociedad para evitar el contagio de la parte sana, propuesta por el partido de la vida en *Ecce homo* (2.5.*Rangordnung*) es en todos los sentidos incompatible con la noción de “amor fati”. El proyecto utópico no puede independizarse del nivel de experiencia: la comunicación pasa forzosamente por la noción ideal de comunidad. No existe entonces una posibilidad de tránsito desde el proyecto utópico a la praxis política. Cuando esto sucede, el pensamiento de Nietzsche degenera en panfleto. El punto de partida de su pensamiento (lo que aquí hemos denominado “inconsistencia del discurso”) excluye así aquella posibilidad de diálogo con la base “real” de la sociedad con el que habíamos descrito anteriormente la actitud de rechazo del pensamiento utópico contemporáneo (el “utopismo *otro*” de Monclús). La opción del partido de la vida (la imposición material de la jerarquía en contradicción con el pathos de la distancia) supone entonces, como ya comentamos en *I.I.Werk*, la autosupresión del proyecto utópico de Nietzsche, y al mismo tiempo la autosupresión de la obra.

En las páginas siguientes vamos a intentar desarrollar detalladamente esta interpretación general de la concepción de la obra de Nietzsche como proyecto utópico.

1. LA FILOLOGÍA COMO ANTICIPACIÓN DEL PROYECTO UTÓPICO

El punto de partida para la concepción de la obra como proyecto utópico es el ambicioso plan de renovación cultural de *El nacimiento de la tragedia*. La finalidad última del libro, según el mismo, era propiciar una transformación paulatina de la cultura alemana que hiciera posible el renacimiento del mito trágico. El drama musical wagneriano se erigía entonces en el instrumento que habría de llevar a cabo semejante transformación de la cultura. Para tal fin Nietzsche utiliza su propio método filológico, la “intempestividad” inherente a la concepción de su filosofía, consistente en una confrontación directa entre el mundo griego y la actualidad. La elaboración de un pensamiento de futuro pasa así siempre en Nietzsche por una revisión del pasado²²⁰. En este sentido la concepción idealizada de la filología en el primer Nietzsche, como conjunción del impulso científico con el pedagógico y el estético (*I.I.Werk*), cumple una función de anti-

²²⁰ Véase más adelante el comentario sobre las líneas finales de *R.W.B.* A este respecto H. Ottmann: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, M.T.N.F.-17, 1987, p.44, comenta que el pensamiento de Nietzsche edifica más una utopía que mira hacia atrás que un puente hacia su propia época (“Mehr rückwärtigewandte Utopie als Brückenschlag zur eignen Zeit”).

cipación del proyecto utópico. Analicemos, pues, en primer lugar cuál es la concepción crítica de la filología del joven profesor Nietzsche.

Sabemos de las dudas que Nietzsche experimentó desde un momento muy temprano con respecto a la filología (pues durante su época de estudiante ella constituyó ante todo una vía de escape al estudio de la teología). Su encuentro con Ritschl y su rápida promoción a catedrático convirtió en cambio la filología en un medio de vida que, sin embargo, le privaba de la independencia intelectual²²¹. Ya en la lección inaugural, *Homero y la filología clásica*, Nietzsche se distanciaba del mero ejercicio científico de la filología y planteaba, como confesión personal, la búsqueda de un lazo de unión entre ésta y la filosofía (*I.I.Werk*). La primera lección de Nietzsche como filólogo profesional pone así ya las bases de lo que supondrá años después su abandono de la filología. Su actividad intelectual durante estos primeros años en Basilea consiste en un intento de superar la filología desde sus mismos presupuestos. Esta concepción idealizada, que Nietzsche desarrolla de una manera constante entre los años 1870 a 1875, chocará con el medio académico, llevando al alejamiento progresivo de Nietzsche de la actividad docente, mucho antes incluso de su jubilación por motivos de salud. El fracaso de este ideal de filología se pone de manifiesto en el aislamiento profesional de Nietzsche tras la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. A pesar de que Nietzsche era consciente de los elementos ajenos e incluso hostiles a la filología académica presentes en el libro (la reivindicación de Wagner y Schopenhauer, los ataques a la cultura moderna, la falta de argumentación y de referencias, etc.), el libro no dejaba por ello de ir dirigido en primer lugar a los filólogos²²². (Y de hecho, quizá sea ésta la obra de Nietzsche que mejor se ajuste a la definición ideal de la filología de la lección inaugural de 1869). El rechazo de sus colegas, a excepción de su amigo Rohde, y la polémica con Wilamowitz hace que Nietzsche se vuelva consciente del abismo que separa su concepción intelectual de la filología universitaria. Como consecuencia inmediata, en la serie de las *Intempestivas* se abandona definitivamente no sólo cualquier referencia a la filología, sino también a los autores griegos. A partir de ese momento Nietzsche tampoco publicará ya ningún otro trabajo filológico. Su actividad docente se vuelve entonces hacia el “gimnasio”, y en la Universidad desplaza la temática filológica hacia el estudio de los filósofos presocráticos. A medida que se aparta de la filología académica, la mirada de Nietzsche se torna cada vez más crítica, de lo que dan testimonio las anotaciones póstumas de este período. Veamos, pues, en primer lugar la evolución de la crítica de la filología durante la estancia de Nietzsche en Basilea. Para ello tomaremos como punto de referencia dos series de anotaciones: en primer lugar, los apuntes para el curso *Enciclopedia de la filología clásica* (1870-71, *Encyclopaedie der klassischen Philologie*, **K.G.W. II 3**); a las que contraponemos una serie de notas del año 1875 destinadas a la redacción de una nueva *Intempestiva* de título “Nosotros los filólogos”²²³. Los textos que citaremos a continuación, en su crítica al mundo académico, nos muestran la dimensión utópica que Nietzsche confiere a la filología como forma de rechazo de la actualidad.

²²¹ Para las dudas de Nietzsche sobre su vocación de filólogo, véase, por ej., la confesión a Rohde en la carta escrita desde Basilea entre finales de enero y el 15 de febrero de 1870: **K.G.B. II 1**: p.94: “(...) Die Philologenexistenz in irgend eine kritischen Bestrebung, aber 1000 Meilen abseits vom Griechenthum wird mir immer unmöglicher. Auch zweifel ich, ob ich noch je ein rechter Philologe werden könne: wenn, ich nebenbei, so zufällig erreiche, dann geht es nicht. (...)” E igualmente, en otra carta a Rohde desde Lugano, Hotel de Pau, 29 de marzo de 1871: **K.G.B. II 1**: p.190: “(...) Von der Philologie lebe ich in einer übermüthigen Entfremdung, die sich schlimmer gar nicht denken läßt: Lob und Tadel, ja alle höchsten Glorien auf dieser Seite mache mich schaudern. 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 hinauf gefaßt. (...)”, etc.

²²² Véase, por ej, la carta de Nietzsche a su maestro F.Ritschl a propósito de la intención de *G.T.*, Basilea, 30 de enero de 1872: **K.G.B. II 1**: p.282: “(...) Mir liegt vor allem daran, mich der jüngeren Generation der Philologen zu bemächtigen und ich hielte es für ein schmähhliches Zeichen, wenn mir dies nicht gelänge. (...)”, etc.

²²³ Nietzsche titula “Notizen zu «WIR PHILOLOGEN»” un par de cuadenos de notas de marzo de 1875, **K.G.W. IV 1**, pp.87-116, que comentaremos a continuación. El proyecto sigue en marcha en verano 1875 a juzgar por el siguiente apunte: **IV 1**: 8[4], p.205: “Pläne aller Art: / (...) 4) allmähliche Fortsetzung meiner Unzeitgemässen Betrachtungen, zunächst »Richard Wagner in Bayreuth«, »die Philologen«, »über Religion«. (...)”

Aunque la mayoría de ellos sean posteriores a la redacción de *El nacimiento de la tragedia*, sirven como punto de referencia para entender la composición del libro en virtud de la confrontación entre la Grecia antigua y la actualidad. Tras la exposición de la selección de fragmentos, añadiremos un comentario general sobre la posición filológica de Nietzsche y su relación con *El nacimiento de la tragedia*. Nuestra intención al comentar estos apuntes es delimitar lo que denominaremos “método filológico” de Nietzsche y que es de una importancia capital para entender el proyecto utópico en que deviene la obra. Este “método filológico” confiere el rasgo de “intempestividad” a la filosofía nietzscheana, consistente en el rechazo de la actualidad a partir del modelo griego. De ahí la continua mirada atrás de las formulaciones utópicas de Nietzsche, insinuada ya desde un primer momento en el escrito juvenil *Fatum e historia (I.I.Werk)*.

De las anotaciones para la *Enciclopedia de la filología clásica* nos interesa analizar respecto a este tema los apartados 6 “Génesis y formación del filólogo clásico”, 7 “La preparación filosófica para la filología” y 8 “La preparación para la hermenéutica y la crítica”²²⁴, en los que Nietzsche retoma proyecto ideal de filología esbozado en *Homero y la filología clásica*. La crítica de estos textos apunta más (lo que anuncia ya aquí el análisis tipológico característico de Nietzsche) a la figura concreta del filólogo que a una concepción general de la filología. Así al inicio del apartado 6 Nietzsche plantea la pregunta de “cómo se llega a ser un filólogo”, dentro de la situación escindida de la filología (historia, ciencia, estética) denunciada en la lección inaugural de 1869. La respuesta enuncia las tres condiciones fundamentales que han de reunirse en la figura del filólogo como “educador”: “1 la inclinación pedagógica; 2 la afición a la Antigüedad; y 3 el deseo puro del saber”²²⁵. Como enseñante y difusor de materias de cultura, el filólogo se sitúa, a juicio de Nietzsche, como intermediario entre “los grandes genios y los genios nuevos en devenir, entre el gran pasado y el futuro”. El genio filológico es por tanto reproductor (recreador) frente al auténtico genio productor (creador) del artista²²⁶. Su tarea consiste, no en una mera acumulación de datos, sino en una apropiación, a nivel de experiencia, de lo que realmente era la Antigüedad. En este proceso de apropiación el filólogo se ve impulsado hacia el terreno filosófico en la reivindicación del clasicismo frente al mundo moderno²²⁷. Dicha

²²⁴ Se pueden encontrar estos textos, seleccionados y traducidos por Diego Sánchez Meca con el título general de “Como se llega a ser filólogo”, como apéndice de *El culto griego a los dioses*, Ed. Alderabán, Madrid, 1999, pp.263-296.

²²⁵ **K.G.W. II 3:** *Encyclopaedie der kl. Philologie*, § 6 *Genesis u. Vorbildung des klass. Philologen*, p.366: “Wie wird der Philolog? / Auszugehen vom Bilde der großen Philologen. / Jedem Berufe muß ein Bedürfnis, jedem Bedürfnis ein Trieb entsprechen? Bei Philologen möglich I. pädagog. Neigung 2. Freude am Alterthum 3. reine Wissensgier. Alles dies, muß im Wesen des «höheren Lehrers» verschmolzen sein. Der nur einen Trieb hat zB. den pädagog., wird die Tendenz des «klass. Alterthums» nicht verstehen. Er wird Universalphilolog oder (jetzt) Sprachphilolog werden. Er benützt <es> als Mittel. Der andere muß eine sehr tiefe Empfindung von der Barbarei des Nichthell haben, die selten zeitig hervortritt. Der dritte ist der häufigste. Er sucht seinen Drang zu erkennen irgendwo zu entladen: hier fehlt also die Lehrentendenz u. die Erkenntnis des klass. Alterthums. Er ist der Historiker oder Sprachforscher. / Wie werden nun die 3 Triebe auf den Gymnasien gefördert? Die pädagog. (...)” (Cf. este pasaje con la crítica del desgarramiento interno de las diversas “tendencias” (Triebe) de la filología en *Homer und die klassische Philologie*, II 1, pp.259-250, comentado en *I.I.Werk*: nota 34).

²²⁶ En consecuencia, una de las obligaciones del filólogo, en virtud del impulso pedagógico, es la de “ser un buen profesor de gimnasio”. Nietzsche se aplicó a sí mismo esta máxima, pues durante el ejercicio de su carrera docente se vio obligado a simultanear la enseñanza en la Universidad con cursos en el gimnasio, dedicándole mayor dedicación a la actividad del instituto que a la universitaria. **K.G.W. II 3**, p.368: “(...) Er muß der ideale Lehrer sein, für die fähigsten Alterstufen: Lehrer u. Träger der Bildungstoffe, der Mittler zwischen den großen Genien u. den neuen werdenden Genien, zwischen der großen Vergangenheit u. der Zukunft. Enorme Reproduktivität, ein genialer Virtuoso, gegenüber dem produzierenden Genie. – Dies ist seine Tendenz für das ganze Leben. Zunächst ist seine Aufgabe, ein guter Gymnasiallehrer zu werden.”

²²⁷ **II 3**, § 7. (*Methode der Hermeneutik*) *Die philosoph. Vorbereitung zur Philologie*, p.372: “(...) / Bei der Vergleichung mit dem Alterthum kommt es darauf an, vor allem die nächstliegenden *allbekanntesten Thatsachen* als erklärnswerth zu erkennen: das ist das wahre Charakteristikum des Philosophen. Deshalb würden wir mit der philosophischen Betrachtung des Alterthums den Anfang machen. Wenn der Philolog erst seinen *Instinkt der Klassizität* durch Gründe gerechtfertigt hat, dann darf er sich näher in das Einzelne einlassen, ohne befürchten zu müssen, den *Faden* zu verlieren. Gerade hinein ist diese Wissenschaft so

concepción filosófica de la filología lleva a buscar una síntesis (interpretación global) que dé un sentido superior al análisis concreto²²⁸. Esta capacidad para la comparación permitirá al filólogo no dejarse arrastrar por el presente²²⁹. En definitiva, el modelo ideal del filólogo descrito aquí por Nietzsche exige, pues, una síntesis del filósofo y del artista:

K.G.W. II 3, p.376: "(...) – Wer nichts weiter als Kenntnisse u. gesunden Menschenverstand mit sich bringt, der ist zu ausgezeichneten Kärnerdiensten noch zu brauchen, aber zu *nichts mehr*. Es ist *kein prädestinirter Philolog*, weil er kein Philosoph u. unkünstlerisch ist – Wer aber keine Kenntnisse hat oder keinen gesunden Menschenverstand, der ist mit allen Mitteln fortzujagen."

((...)) Del que no aporta otra cosa que conocimientos y sentido común se puede tener necesidad para un servicio de carretero, pero nada más. No está predestinado a ser filólogo porque no es filósofo y porque tampoco es artista. Sin embargo, quien no tiene ni conocimientos ni sentido común debe ser eliminado por cualquier medio.) – trad. Diego Sánchez Meca

Los apuntes de 1875 para *Nosotros los filólogos* mantienen el tono idealizado de las anotaciones de 1871 que acabamos de comentar. La exhortación a una transformación de la filología se convierte sin embargo ahora en una crítica violenta. La concepción de la filología dentro del ámbito académico es, a juicio de Nietzsche, incapaz de una auténtica apropiación de la Antigüedad. En contraposición al "extrañamiento" que Nietzsche preconiza para la lectura de los escritores griegos, la filología busca la adaptación del pasado a un criterio *actual*. Estas anotaciones preparan así el camino para una crítica histórica de la especialidad. Nietzsche fija su atención en autores clásicos de la filología, como Bentley o Wolf²³⁰, y compara sus logros con los conseguidos por autores ajenos al ámbito académico. Cabe destacar en este sentido la mención de Leopardi como ideal moderno del filólogo²³¹. El filólogo de profesión, en cambio, suele poseer un espíritu mediocre²³². Ello no constituye un impedimento para la acumulación de conocimientos, pero sí para el ejercicio de la tarea de educador (Erzieher)²³³. Esta crítica se sitúa así en la misma línea de argumentación de *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. El desarrollo de la filología en el siglo XIX, arguye Nietzsche, ha producido un aumento de *nuestros* conocimientos sobre la Antigüedad, pero ello no se traduce necesariamente en una asimilación de la cultura griega, pues ésta sólo puede tener lugar en el nivel de la vivencia

gefährlich: Man kann so leicht im Einzelnen hängen bleiben: während für den umfassenden philosophischen Geist nachher auch das *Einzelste* nach allen Seiten hin ihm Licht giebt."

²²⁸ **II 3**, p.375: "(...). Es wird bald möglich sein, die Dinge zu componiren, die Periode der *Synthesis* nach der *Analysis*. Jedenfalls hat Jeder noch die Pflicht, sich hier gar nichts durchgehen zu lassen. Er muß sich erst dem Zeitalter der *Analysis* würdig erweisen, ehe er an das Zeitalter der *Synthesis* denken darf."

²²⁹ **II 3**, p.370: "(...) Der klass. Philolog muß aber fortwährend sich an der Philosophie festhalten, damit sein Anspruch auf Klassicität des Alterthums gegenüber der modernen Welt nicht wie eine lächerliche Anmaßung klingt. (...)"

²³⁰ Para los comentarios de Nietzsche sobre Wolf, pueden verse **K.G.W. IV 1**: 3[7], p.92; 3[10], p.93; 3[46]; pp.102-103; etc. Para Bentley: 3[31] y 3[32], p.99; 3[57], p.105; etc. El juicio de Nietzsche sobre estos autores no es meramente negativo; sino que trata de reconstruir el origen de la "filología moderna", véase, por ej.: **IV 1**, 3[10]: "F.A. Wolf erinnert einmal daran, wie furchtsam und schwächlich die ersten Schritte waren, die unsere Ahnherrn zur Gestaltung der Wissenschaft thaten, (...)".

²³¹ Para la valoración de Leopardi como filólogo, véase **IV 1**, 3[23], p.98: "*Leopardi* ist das moderne Ideal eines Philologen, die deutschen Philologen können nichts *machen*. (Voss ist zu studiren dazu!)"

²³² Nietzsche señala a este respecto que la filología es la ciencia más falta de talentos: **IV 1**: 7[5], pp.198-199: "Beim Durchmusteren der Geschichte der Philologie fällt auf, wie wenig wirklich begabte Menschen theiligt gewesen sind. (...) Es ist eine traurige Geschichte, ich glaube keine Wissenschaft ist so arm an Talenten. (...)", etc.

²³³ Por ej.: **IV 1**, 3[3], p.90: "Gegen die Wissenschaft der Philologie wäre nichts zu sagen: aber die Philologen sind auch die Erzieher. Da liegt das Problem, wodurch auch diese Wissenschaft unter ein höheres Gericht kommt. – Und würde wohl die Philologie noch existiren, wenn die Philologen nicht ein Lehrerstand wären?"

(*Erlebnis*)²³⁴. En este sentido, al igual que en la crítica del historicismo de la segunda *Intempestiva*, la acumulación de datos impide una auténtica apropiación del pasado (esta última supondría en cambio, en la medida en que la historia se pusiera al servicio de la vida, un fortalecimiento como preparación para el futuro). Otro de los argumentos de la crítica de Nietzsche en aquel libro apuntaba a las filosofías de la historia que veían en su desarrollo una justificación de la época presente (crítica que iba especialmente dirigida a la noción del “proceso del mundo”, “Weltprozeß”, de Hartmann – *I. I. Werk*). Precisamente esta intención de justificar el presente se halla también, según la crítica de los apuntes de *Nosotros los filólogos* en la base de la concepción *actual* de la filología. Ésta crea una falsa concepción del estudio de “las humanidades” como adaptación del pasado a los criterios de la época actual. La crítica de Nietzsche de la filología contrapone entonces el concepto de “das Menschliche”, como expresión de la diferencia de la modernidad con Grecia (la esencia del hombre en su ingenuidad, tal y como aparece en la cultura griega) a la noción clásica de “humanitas” (“das Humane” como creación de un concepto de hombre a partir de criterios actuales, lo que equivale en el fondo a una adaptación de la Antigüedad a la mentalidad moderna)²³⁵. El método que propone Nietzsche consiste en cambio en esa “mirada atrás” desde el rechazo del presente, que puede llegar incluso en algún caso a la náusea (Ekel)²³⁶. A lo largo de la obra el término “Ekel” va a caracterizar así las diferentes formas que adopta la posición de rechazo de la actualidad. Ejemplos de ella son la náusea del

²³⁴ La propuesta de Nietzsche de comprender la cultura griega como una unidad a partir de la vivencia está, salvando las obvias distancias entre ambos filósofos, en la línea de la exigencia de Dilthey de participación vital para la constitución de las ciencias del espíritu (Geistwissenschaften) en contraposición a las ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften). Estas últimas, según Dilthey, plantean un estudio abstracto, *exterior*, al ser humano; las primeras, una participación en la vivencia (*Erlebnis*) como método de comprensión histórico, como forma de entender las expresiones vitales de otras épocas, otorgándoles en la participación de la vivencia un sentido de unidad. Cf., por ej., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in Wissenschaften* (en *Gesammelte Schriften*, Bd.7, Stuttgart, 1979, p.83): “(...) / Aber derselbe Mensch wendet sich dann von ihr rückwärts zum Leben, zu sich selbst. Dieser Rückgang des Menschen in das Erlebnis, durch welches für ihn erst die Natur da ist, in das Leben, in dem allein Bedeutung, Wert und Zweck auftritt, ist die anderer große Tendenz, welche die wissenschaftliche Arbeit bestimmt. Ein zweites Zentrum entsteht. Alles, was der Menschheit begegnet, was sie erschafft und was sie handelt, die Zwecksysteme, in denen sie sich auslebt, die äußeren Organisationen der Gesellschaft, zu denen die Einzelmenschen in ihr sich zusammenfassen – all das erhält nun hier eine Einheit. (...)” etc.

²³⁵ Un procedimiento habitual en Nietzsche que contrapone un término de origen grecolatino con un sentido negativo a otro de origen germánico al que se le adjudica una connotación positiva, véase el ej. de “Ekstase” y “Verzückung” o de “Historie” y “Geschichte”, etc. El fragmento al que hacemos referencia es **IV 1**, 3[12], pp.93-94: “(...) Das Menschliche, das uns das Alterthum zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem Humanen. (...) – Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivetät, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt, Staat, Kunst, Societät, Kriegs- und Völkerrecht, Geschlechtsverkehr, Erziehung, Partei; es ist genau das Menschliche, das sich überall bei allen Völkern zeigt, aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität, dass es zur Belehrung nicht zu entbehren ist. (...)” “Das Menschliche” substituye así aquí a “das Humane” (el concepto de “humanitas”) como reconocimiento del carácter natural del hombre (por tanto “das Menschliche” es también “Inhumanität”). Un ej. de tal substitución lo constituiría el tema de la crueldad (*3. I. Askese*). Sobre este punto, véase el comentario de Rafael Gutiérrez Girardot en *Nietzsche y la filología clásica* (Buenos Aires, 1966), reedición y revisión en Analacteta malacitana, Málaga, 1997, pp.71-72: “La unificación llega al punto de negar a la *humanitas* el carácter que distingue al hombre de lo natural, o dicho de otro modo, a afirmar que «el hombre es completamente naturaleza en sus más altas y nobles fuerzas». La *humanitas* es, pues, «naturaleza», «un tremendo rasgo del hombre», el rasgo de la crueldad, del «placer felino de la aniquilación» que «a los hombres que manejamos el débil concepto de la moderna *humanitas* nos debe llenar de terror». Ésos serían los griegos.”

²³⁶ En este sentido Nietzsche reconoce por ej. la repugnancia que le produce la falsa imitación de la escultura griega que “llena nuestros museos”: **IV 1**, 3[40], p.101: “(...) Unsre Museen füllen sich; ich empfinde immer Ekel, wenn ich reine nackte Figuren griechischen Stils sehe: vor der gedankenlosen Philisterei, die alles auffressen will.” En cuanto a la imitación de la Antigüedad como huida de la realidad, puede verse **IV 1**, 3[16], p.95: “*Nachahmung* des Alterthums: ob nicht endlich ein widerlegtes Princip? / *Flucht aus der Wirklichkeit* zu den Alten: ob dadurch nicht die Auffassung des Alterthums gefälscht ist?”

hombre “suprahistórico” de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*²³⁷, o el asco que experimenta Zarathustra ante lo que constituye su mayor peligro, la compasión por el hombre actual²³⁸.

Como conclusión a la exposición de los apuntes de *Nosotros los filólogos* añadimos a nuestro comentario los siguientes fragmentos que ilustran el conjunto de la crítica de Nietzsche a la filología. La anotación 3[52] denuncia la hipocresía de las interpretaciones usuales de la Antigüedad. El fragmento 3[62] insiste en la necesidad de hacer una filología desde la vivencia. El apunte 3[68] muestra la mutua exclusión entre nuestra cultura actual y la Antigüedad. Finalmente, 7[7] resume el propósito de la crítica del filólogo como educador:

K.G.W. IV 1: 3[52], p.104: “Die Stellung des Philologen zum Alterthum ist *entschuldigend* oder auch von der Absicht eingeben, das was unsere Zeit hochschätz, im Alterthum nachzuweisen. Der richtige Ausgangspunct ist der umgekehrte: nämlich von der Einsicht in die moderne Verkehrtheit auszugehen und zurücksehn – vieles sehr Anstössige im Alterthum erscheint dann als tief sinnige Nothwendigkeit. / Man muss sich klar machen, dass wir uns ganz *absurd* ausnehmen, wenn wir das Alterthum vertheidigen und beschönigen: was sind wir!”

(La situación del filólogo con respecto a la Antigüedad es la de *excusarse* o también, sugerido por el propósito que nuestra época estima en mayor grado, la de hallar una demostración en la Antigüedad. El punto de partida correcto es el opuesto: a saber, partir del examen de la mixtificación moderna y mirar hacia atrás – muchas cosas escandalosas en la Antigüedad aparecen entonces como una necesidad profunda. / Uno tiene que hacerse una idea clara de que *nosotros* nos excluimos de una manera totalmente *absurda* cuando defendemos y disimulamos la Antigüedad: ¡lo que nosotros somos!”

IV 1: 3[62], p.107: “(...) Dies ist die Antinomie der Philologie: man hat das *Alterthum* thatsächlich immer nur *aus der Gegenwart* verstanden – und soll nun die *Gegenwart* *aus dem Alterthum* verstehen? Richtiger: aus dem Erlebten hat man sich das Alterthum erklärt, und aus dem so gewonnenen Alterthum hat man sich das Erlebte *taxirt*, abgeschätzt. So ist freilich das *Erlebniss* unbedingte Voraussetzung für einen Philologen – das heisst doch: erst Mensch sein, dann wird man erst als Philolog fruchtbar sein. Daraus folgt, dass ältere Männer sich zu Philologen eignen, wenn sich in der erlebnissreichsten Zeit ihres Lebens *nicht* Philologen waren. / (...)”

(Ésta es la antinomia de la filología: que siempre se ha comprendido la *Antigüedad* únicamente *desde la actualidad* – y, ¿no se tiene en cambio que comprender la *actualidad desde la Antigüedad*? Más correctamente: se ha explicado la Antigüedad a partir de lo vivido, y a partir de la Antigüedad obtenida de esta manera, se ha *tasado*, evaluado, lo que se ha vivido. De esta forma la *vivencia* es ciertamente la presuposición incondicionada de un filólogo – lo que quiere decir: primero se es hombre, y sólo después se será fructífero como filólogo. De esto se deduce que los hombres más viejos serían aptos para la filología, si, en la época de su vida más rica en vivencias, *no* hubiesen sido filólogos.)

²³⁷ Nietzsche cita en el tercer capítulo de *N.N.H.L.* (**III 1**, pp.252-253) a Leopardi (en una traducción alemana del poema *A se stesso*, Canto XXVIII) como ejemplo de la náusea del “hombre suprahistórico” (überhistorischer Mensch) “quien no ve la salvación en el proceso y para el que más bien el mundo está acabado y alcanza su fin en cada instante aislado” (“...der nicht im Prozesse das Heil sieht, für den vielmehr die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht”). El hombre suprahistórico de Leopardi postula así, en contraposición al hombre histórico, la ausencia de finalidad y el valor autónomo de los momentos aislados.

²³⁸ Inicialmente “Ekel” en *G.T.* no tenía este sentido peyorativo, sino que expresaba la recuperación de la consciencia, tras la ruptura de nivel de la experiencia de lo dionisiaco (véase la exposición de la correlación *Verzückung* – *Ekel* en *3.2.Symbolik*). Para la cuestión de la náusea como expresión del rechazo de la actualidad en *Z.* puede verse, por ej., el desconcertante § 14 de “Von alten und neuen Tafeln”, **VI 3**, pp.252-253: “An dem Besten ist noch Etwas zum Ekeln; und der Beste ist noch Etwas, das überwunden werden muss! - / Oh meine Brüder, es ist viel Weisheit darin, dass viel Kot in der Welt ist!”. Posiblemente este fragmento está relacionado de nuevo con el mencionado poema de Leopardi *A se stesso*, en relación al tema de la superación del hombre suprahistórico comentado en la nota anterior (en *N.N.H.L.*, **III 1**, p.252, se traducían los versos “(...) Amaro e noia / la vita, altro mai nulla; e fango é il mondo” por “Schmerz und Langweile ist unser Sein und Kot / die Welt – nichts Andres”).

IV 1: 3[68], p.109: “Mein Ziel ist: volle Feindschaft zwischen unserer jetzigen «Cultur» und dem Alterthum zu erzeugen. Wer der ersten dienen will, muss das letztere *hassen*.”
(Mi meta es: producir una total enemistad entre nuestra «cultura» actual y la Antigüedad. Quien quiera servir a la primera, debe *odiar* la segunda.)

IV 1: 7[7], pp.202-203: “(...) Da aber die Philologen vormehmlich mit Hülfe des griechischen und römischen Alterthums erziehen, so könnte die im ersten Falle angenommene Mangelhaftigkeit ihrer Einsicht einmal darin sich zeigen, daß sie das Alterthum *nicht* verstehen; zweitens aber darin, daß das Alterthum von ihnen mit Unrecht in die Gegenwart hineingestellt wird, angeblich als das wichtigste Hülfsmittel der Erziehung, weil es überhaupt nicht oder jetzt nicht mehr erzieht. Macht man ihnen dagegen die Ohnmacht ihres Willens zum Vorwurf, so hätten sie zwar darin volles Recht, wenn sie dem Alterthum jene erzieherische Bedeutung und Kraft zuschreiben, aber sie wären nicht die geeigneten Werkzeuge, vermittelt deren das Alterthum diese Kraft äußern könnte: das heißt: sie wären mit [203] Unrecht Lehrer und lebten in einer falschen Stellung: aber wie kamen sie dann in diese hinein? Durch eine Täuschung über sich und ihre Bestimmung. Um also den Philologen ihren Antheil an der gegenwärtigen schlechten Bildung zuerkennen, könnte man die verschiedenen Möglichkeiten in diesen Satz zusammenfassen. Drei *Dinge muß der Philologe, wenn er seine Unschuld beweisen will, verstehen, das Alterthum, die Gegenwart, sich selbst: seine Schuld liegt darin, daß er entweder das Alterthum nicht oder die Gegenwart nicht oder sich selbst nicht versteht. Erste Frage: versteht der Philologe das Alterthum? — —*”

((...)) Pero, puesto que los filólogos enseñan preferentemente con la ayuda de la Antigüedad griega y romana, entonces la supuesta carencia de su conocimiento se muestra, en el primer caso, en que *no comprenden* la Antigüedad; en el segundo, en que colocan equivocadamente la Antigüedad en la actualidad, en apariencia como el recurso más importante de la educación, porque esta Antigüedad, en general, ya no es hoy educativa, o bien ha dejado de serlo. Si se les hace el reproche de la impotencia de su intención, tienen entonces justamente todo el derecho de adjudicar a la Antigüedad ese significado y capacidad de educación, pero no serían en tal caso ellos los instrumentos apropiados por los que la Antigüedad pudiera expresar esta capacidad: es decir: serían maestros en el error y vivirían en una posición falsa: pero, ¿cómo entonces han llegado a ella? Por un engaño sobre ellos mismos y su destino. Para reconocer por tanto a los filólogos su participación en la mala formación actual, se podría resumir las distintas posibilidades en la siguiente proposición. *Tres cosas tiene que entender el filólogo, si quiere conservar su inocencia, la Antigüedad, la actualidad y a sí mismo: su culpa radica en que no entiende ni la Antigüedad, ni la actualidad, ni a sí mismo. Primera pregunta: ¿entiende el filólogo la Antigüedad? — —*)

Estas notas de 1875 muestran cómo Nietzsche sigue debatiéndose en la misma encrucijada de la lección inaugural de 1869. La contradicción interna de su concepción de la filología radica en una incompatibilidad cada vez mayor entre la formación científica y la vocación artística. Este desgarramiento interior se traduce en la pugna entre las dos principales corrientes filológicas: por un lado, la científica, que tiene su origen en Wolf, y de la que Ritschl es el principal continuador; por otro, la vertiente “estética” de Lessing, Winckelmann, Humboldt, Goethe o Schiller. Si bien Nietzsche es discípulo de Ritschl y sus trabajos puramente filológicos se adscriben a la corriente científica, su inclinación intelectual se decanta más bien por la vertiente estética. La función “educadora” de la filología (como intento de comprender e imitar la Antigüedad) y su reivindicación de la necesidad de su carácter filosófico sitúa la concepción de la filología de Nietzsche en la tradición romántica²³⁹. Esta búsqueda del modelo griego es entendida por Nietzsche como una confrontación de la Antigüedad con la actualidad. El presente queda así desplazado, rechazado en un sentimiento de extrañamiento, que no lleva a una com-

²³⁹ Rafael Gutiérrez Girardot, *op. cit.*, p.48 y 55 señala en este sentido la semejanza global del planteamiento de F. Schlegel, y posteriormente también la de su discípulo August Broeckl, con la del primer Nietzsche en cuanto a la concepción filosófica de la filología. Gutiérrez Girardot cita a modo de ejemplo la siguiente máxima del fragmento 147 de F. Schlegel, *Athenänms Fragmente*: “La cumbre y finalidad de la filología consiste en vivir clásicamente y realizar en sí la Antigüedad.”

prensión de lo griego, sino a la constatación de una distancia insalvable²⁴⁰. Ante ello sólo cabe un conocimiento de tipo analógico que tiene como intermediario la experiencia del arte. Tal es justamente el punto de partida de *El nacimiento de la tragedia* como explica retrospectivamente la siguiente anotación del invierno de 1872-1873:

K.G.W. III 4, 25[1], p.166: “(...) Das aber ist die grenzenlose Schwierigkeit: wo soll der modern Mensch anfangen griechisch zu denken, wenn soll es enden? In Wahrheit ist der Weg, nach dem man sich jenen Defekt deutlich gemacht hat, sehr schwer zu finden. Nur analoge, fast griechisch zu nennende Erscheinungen *unserer* Welt können uns jetzt weiter helfen: wie das Gleiche immer nur von Gleichen erkannt wird. So pflegt der besserer Theil unserer gegenwärtigen Gelehrten Goethe zu benutzen, um von ihm sich zu den Griechen geleiten zu lassen: andre nehmen Rafael zu Hülfe. Ich halte mich an die Erfahrungen, welche ich Richard Wagner verdanke. Die sogenannte historisch-kritische Wissenschaft hat gar kein Mittel, so fremden Dingen näher zu kommen: wir brauchen Brücken, Erfahrungen. Erlebnisses: dann wiederum brauchen wir Menschen, die sie uns deuten, die sie aussprechen. So glaube ich im Recht zu sein, von dem Eindrucke auszugehen, den eine Tristanauführung im Sommer 1872 auf mich hervorbrachte.”

(...) Ésta es sin embargo la inmensa dificultad: ¿dónde debe el hombre moderno empezar a pensar a la manera griega?, ¿y cuándo debe terminar de hacerlo? En realidad es muy difícil, después de haber visto con claridad este defecto, encontrar el camino. Sólo fenómenos análogos de nuestro *mundo*, a los que casi cabría llamar griegos, pueden ayudarnos de ahora en adelante: como lo mismo es siempre conocido sólo por lo mismo. Así suele usar la mejor parte de nuestros eruditos actuales a Goethe para dejarse conducir por él hasta los griegos: otros recurren a Rafael. Yo me remito a las experiencias que debo a Richard Wagner. La llamada ciencia histórico-crítica no tiene ningún medio para acercar cosas tan extrañas: necesitamos puentes, experiencias, vivencias; necesitamos, además, hombres que nos las interpreten, que las expresen. Así, creo tener el derecho de partir de la impresión que produjo en mí una representación de *Tristán* en el verano de 1872.)

El esquema analógico de *El nacimiento de la tragedia* aparece, según lo que venimos exponiendo, como una aplicación concreta del método de confrontación de la actualidad y la modernidad: un método “filológico” que cabe calificar de “intempestivo”, en la medida en que “actúa contra el tiempo presente y a favor del futuro”²⁴¹. El rasgo esencial de la cultura griega, el fenómeno dionisiaco, se descubre, en la aplicación de este método filológico, de forma analógica a partir de la experiencia de la música. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche, sin embargo, no sólo sobrepasa el modelo científico al tomar como punto de partida un hecho de experiencia (la vivencia de Diónisos en el coro) en detrimento del análisis textual, sino que también supera el anterior punto de vista “estético” de Goethe y Schiller. La visión de Grecia del redescubrimiento del dios Diónisos entra igualmente en contradicción con el modelo romántico de reivindicación vital de la Grecia antigua. Se trata evidentemente de otro “paraíso perdido”, pero en realidad de una índole muy distinta al de Winckelmann y Goethe. La siguiente

²⁴⁰ La función “pedagógica” de la filología está así condenada al fracaso: el “extrañamiento” conduce finalmente al rechazo del mundo moderno. Recuérdese a este propósito la confesión de Nietzsche en el capítulo “Was ich den Alten verdanke” de *G.-D.* sobre la imposibilidad de tomar los griegos como maestros (*I.I.Werk*): **K.G.W. VI 3**: § 2., p.149: “(...) Man *lernt* nicht von den Griechen – ihre Art ist zu fremd, sie ist auch zu flüssig, um imperativisch, um «klassisch» zu wirken. (...)”, etc.

²⁴¹ Tal es la definición textual del término “Unzeitgemäß” como tarea del filólogo clásico en el prólogo de *N.N.H.L.*, **III 1**, pp.242-243: “(...) / Unzeitgemäss ist auch diese Betrachtung, (...) Auch soll zu meiner Entlastung nicht ver-[243]schwiegen werden, dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe, und dass ich nur, sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen komme. So viel muss ich mir aber selbst von Berufs wegen als klassischer Philologe zugestehen dürfen: denn ich wüsste nicht, was die klassische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit – zu wirken.”

anotación retrospectiva de Nietzsche, de octubre-noviembre de 1888 ²⁴², señala la originalidad de la concepción de lo dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia* en relación a Winckelmann, Goethe, Lobeck o Burckhardt:

K.G.W. VIII 3: 24[1], pp.438-440: “9. In den Griechen «schöne Seelen», «harmonische Bildwerke» und Winckelmannsche «hohe Einfalt» wiederzuerkennen – vor solcher niaserie Allemande war ich durch den Psychologen behütet, den ich in mir trug. Ich sah ihre stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebs. (...) Die Philosophen sind ja die *décadents* des Reichenthums [s.438...] Meine verehrungswürdiger Freund [439] Jakob Burckhardt im Basel verstand durchaus, daß damit Etwas Wesentliches gethan sei: er fügte seiner Cultur der Griechen einen eignen Abschnitt über das Problem bei. Will man den Gegensatz, so sehe man die verächtliche Leichtfertigkeit aus der Nähe an, mit der seiner Zeit der berühmte Philolog Lobeck diese Dinge behandelt hat. (...) – Aber abgesehen noch von diesem verächtlichen Unsinn dürfte man geltend machen, daß mit dem Begriff «klassisch» den Winckelmann und Goethe gebildet hatten, uns das dionysische Element unverträglich ist: – ich fürchte, Goethe selber schloß etwas derartig<es> grundsätzlich von den Möglichkeiten der hellenische Seele aus. Und doch spricht sich erst in den [440] dionysischen Mysterien der ganze Untergrund des hellenischen Instinkt aus. (...)”

(9. / Reconocer en los griegos «bellas almas», «armoniosas estatuas » y la «suprema sencillez» winckelmaniana – de tal *niaserie allemande* estaba protegido por el psicólogo que llevaba en mí. Vi su instinto más poderoso, la voluntad de poder, los vi temblar ante la indómita violencia de este impulso (...) Los filósofos son los *décadents* de la greicidad (...) Mi venerable amigo Jakob Burckhardt, en Basilea, comprendió perfectamente que con ello se hizo algo esencial: añadió a su *Cultura de los griegos* un pasaje concreto sobre el problema. Si se quiere lo contrario, mírese de cerca la despreciable ligereza con la que el en su época famoso filólogo Lobeck trató estas cosas. (...) Pero, aparte de estos absurdos despreciables, cabría demostrar que el elemento dionisiaco es para nosotros incompatible con el concepto «clásico» que formaron Winckelmann y Goethe: – temo que el propio Goethe no ha excluido por principio algo semejante de las posibilidades del alma helena. Y sin embargo sólo en los misterios dionisiacos se expresa todo el subsuelo del instinto heleno. (...))

En *El nacimiento de la tragedia* la esencia de la cultura griega (la jovialidad) significa algo que se ha perdido, lo dionisiaco, y que sólo puede recuperarse en una transformación del futuro, es decir: en la restauración de la cultura trágica. La concepción nietzscheana de la filología (el rechazo del presente en referencia al pasado) constituye así el presupuesto de esta formulación del proyecto utópico en este primer libro de Nietzsche. En él se toma como punto de partida la “ruptura de nivel” de lo dionisiaco, lo que motiva la invención del *nosotros* como instrumento de comunicación. Veamos como se articula dicho procedimiento en el siguiente apartado.

2. EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA: LA RESTAURACIÓN DEL MITO TRÁGICO. RUPTURA DE NIVEL Y PROYECTO UTÓPICO: INEXPRESABILIDAD E INVENCION DEL “NOSOTROS”.

El nacimiento de la tragedia va a dar con la clave a partir de la cual se desarrollará el proyecto utópico de Nietzsche. Según lo expuesto anteriormente a propósito de la concepción nietzscheana de la filología, la actitud del libro consiste en un rechazo radical de la actualidad a partir de

²⁴² Un fragmento de la sección 9 de un primer esbozo de redacción de *E.H.* (con el título provisional, “**Ecce homo** / Oder: / warum ich Einiges mehr weiss. / von / Friedrich Nietzsche.”), aunque después lo esencial de este tema (la crítica de Lobeck, la descripción del orgasmo dionisiaco) fuera finalmente incluido en *G.-D.*

un determinado nivel de vivencia (Erlebnis)²⁴³. Sólo en este nivel de vivencia, que se va a manifestar como ruptura (el extatismo dionisiaco), cobra cuerpo el extrañamiento de la actualidad en referencia al modelo griego, el cual, como hemos indicado anteriormente, se expone a su vez de manera analógica en la conjunción de Apolo y Diónisos en la tragedia ática. La estructura global de *El nacimiento de la tragedia* responde así a la exigencia de lo que hemos denominado *método filológico*: el contraste inmediato del mundo griego y la actualidad como predeterminación del programa de renovación de la cultura.

El mismo Nietzsche se encarga en el capítulo 20 de *El nacimiento de la tragedia* de exponer los motivos de la crítica de la filología así como la intención utópica (en tanto que expresión del rechazo de la actualidad y de la necesidad de renovación de la cultura) de la descripción de la jovialidad griega en la conjunción de Apolo y Diónisos²⁴⁴. La argumentación de Nietzsche parte de la constatación de la debilitación, y degeneración, del modelo griego, tras los esfuerzos de Goethe, Schiller y Winckelmann, como punto de referencia de la cultura alemana. Esta debilitación no sólo plantea, prosigue Nietzsche, una duda sobre el valor de la cultura posterior a estos autores; sino que afecta igualmente a la orientación del “espíritu alemán”, que él concibe necesariamente en vinculación a la cultura griega²⁴⁵. Sin este sentido superior de la cultura, que tampoco la filología como estudio científico de la Antigüedad está en condiciones de ofrecer (pues ella busca una apropiación histórica, por tanto, superficial de Grecia), el espíritu alemán pierde su razón de ser. La cultura, denuncia Nietzsche, es substituida entonces por la opinión pública. Ésta es la razón del triunfo *actual* del periodismo. En contraposición a la degeneración del modelo heleno, Nietzsche propone una nueva visión de la cultura griega que sirva como base a una reorientación del espíritu alemán. El redescubrimiento de Diónisos ha de conducir, pues, a un renacimiento del mito trágico. El planteamiento de *El nacimiento de la tragedia* surge de esta manera en una confrontación directa con los representantes de la cultura *actual*, es decir: los eruditos y los periodistas, que después constituirán los dos ejes principales de la crítica de las *Intempestivas (I.I.Werk)*. Con tal objeto la filología ha de intentar recuperar un sentido “simbólico”²⁴⁶, por tanto analógico, del estudio de la Antigüedad griega:

K.G.W. III 1: *G.T.*, Kap.20, p.126: “(...) Wenn demnach die eigentliche Bildungskraft der höheren Lehrenanstalten wohl noch niemals niedriger und schwächer gewesen ist, wie

²⁴³ El término “Erlebnis”, que ya hemos visto aparecer en referencia a la filología en **K.G.W. IV 1**, 3[62], p.107, es utilizado también por Nietzsche para describir su propia obra, como por ej. en el §1 de “Warum ich so gute Bücher schreibe” de *E.H.* (**VI 3**, p.298). Traduciremos preferentemente “Erlebnis” por “vivencia”, si bien durante la exposición usaremos indistintamente “vivencia” y “experiencia”, cuando el contexto evite una posible confusión entre “Erlebnis” y “Erfahrung”. Hay que indicar que, aunque el término “vivencia” ha traspasado en la actualidad el ámbito de la estética y se ha convertido en una palabra de uso corriente, en realidad constituye un neologismo introducido por Ortega y Gasset precisamente para traducir el vocablo alemán “Erlebnis”. El francés, por ej., carece de un término equivalente (no así el catalán que ha aceptado “vivència”) y por ello se suelen traducir los términos “Erleben” y “Erlebnis”, de capital importancia en el pensamiento y literatura alemanes del cambio de siglo – aparte de Nietzsche, véase, por ej., el uso de “Erlebnis” en Dilthey, Husserl o Rilke –, por fórmulas compuestas tales como “le vécu”, “expérience vécue”, “instant vécu”, etc. (Sobre el uso de “Erlebnis” en Dilthey, cf. el comentario anterior en la nota 234).

²⁴⁴ Ya en el cap. 16 Nietzsche critica de manera explícita la visión del “clasicismo” de Grecia en la filología a partir de la nueva perspectiva que plantea el problema primordial de la tragedia: **K.G.W. III 1**, p.100: “(...) denn erst jetzt glaubte ich des Zaubers mächtig zu sein, über die Phraseologie unserer üblichen Ästhetik hinaus, das Urproblem der Tragödie mir leibhaftig vor die Seele stellen zu können: wodurch mir ein so befremdlich eigenthümlicher Blick in das Hellenische vergönnt war, dass er mir scheinen musste, als ob unsre so stolz sich gebärdende klassisch-hellenische Wissenschaft in der Hauptsache bis jetzt nur an Schattenspielen und Äußerlichkeiten sich zu weiden gewusst habe. / (...)”

²⁴⁵ **K.G.W. III 1:** *G.T.*, p.125: “(...) Sollten wir, um nicht ganz an dem deutschen Geist zweifeln zu müssen, nicht daraus den Schluss ziehen dürfen, dass in irgendwelchem Hauptpunkte es auch jenen Kämpfen nicht gelungen sein möchte, in den Kern des hellenischen Wesens einzudringen und einen dauernden Liebesbund zwischen der deutschen und der griechischen Kultur herzustellen? (...)”

²⁴⁶ Para este uso del término “simbólico” en relación a la filología véase: **K.G.W. IV 1:** 3[54], p.105: “Wer keinen Sinn für das *Symbolische* hat, hat keinen für das Alterthum: diesen Satz wende man auf die nüchteren Philologen an.”

in der Gegenwart, wenn der «Journalist», der papierne Sklave des Tages, in jeder Rücksicht auf Bildung den Sieg über den höheren Lehrer davongetragen hat, und Letzterem nur noch die bereits oft erlebte Metamorphose übrigbleibt, sich jetzt nun auch in der Sprechweise des Journalisten, mit der Schmetterling zu bewegen – in welcher peinlichen Verwirrung müssen die derartig Gebildeten einer solchen Gegenwart jenes Phänomen anstarren, das nur etwa aus dem tiefsten Grunde des bisher unbegriffnen hellenischen Genius analogisch zu begreifen wäre, das Wiedererwachen des dionysischen Geistes und die Wiedergeburt der Tragödie? (...)

(Si, en consecuencia, la auténtica fuerza formativa de las instituciones superiores de enseñanza no ha sido nunca, en verdad, más baja y débil que en el presente, si el «periodista», esclavo del papel del día, ha triunfado, en todo lo que se refiere a la cultura, sobre el docente superior, y a este último no le queda más que la metamorfosis, ya presenciada con frecuencia, de moverse ahora también él en la manera de hablar propia del periodista, con la ligera elegancia de esa esfera, cual una mariposa jovial y culta – ¿con qué penosa confusión tendrán tales hombres cultos de semejante presente que mirar de hito en hito este fenómeno, la resurrección del espíritu dionisiaco y el renacimiento de la tragedia, que sólo se podría comprender por analogía partiendo de lo más profundo del genio helénico, incomprendido hasta ahora?) – trad. Andrés Sánchez Pascual.

El método analógico de *El nacimiento de la tragedia* parte, como hemos señalado anteriormente, del sentimiento musical (más concretamente del efecto que produjo sobre Nietzsche una representación del *Tristán* de Wagner, recuérdese el fragmento III 4, 25[1]). Ello se explica, desde la perspectiva schopenhaueriana del libro, por la función de la música en el mundo moderno como el único vehículo de expresión del mito. La renovación de la cultura alemana, en la búsqueda de su continuidad con la cultura griega, ha de tomar entonces como punto de partida la transformación de la música. La especificidad de la cultura alemana dentro de Europa, de la que da muestra la conexión entre la música y la filosofía alemana, la convierte, a juicio de Nietzsche, en el instrumento idóneo para la recuperación del mito en oposición a la cultura actual, resultado ésta de la desmitificación y desarraigo del socratismo²⁴⁷. Tenemos, pues, aquí resumidos los elementos que constituyen el programa de renovación cultural de *El nacimiento de la tragedia*: el método filológico de extrañamiento de la actualidad; la pérdida y recuperación del mito en la música y la tragedia; y la misión renovadora de la cultura alemana en su continuidad con la cultura griega. Queda, sin embargo, por señalar el contenido de tal proyecto, el *en qué consiste* este rasgo analógico que aparece en la música y que permite la restauración del mito trágico. Vamos a dar a continuación un breve esbozo del principio analógico de comparación de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (la dualidad de Apolo y Diónisos en referencia a un nivel de vivencia o experiencia del arte), un tema que retomaremos más ampliamente en capítulos posteriores (2.2. *Wahrheit* y 3.2. *Symbolik*).

Nietzsche interpreta en su primer libro el origen de la tragedia como la conjunción (oposición y complementariedad) de dos principios estéticos y metafísicos, Apolo y Diónisos. La tensión entre ambos se reproduce en la tragedia griega en la relación entre el coro y la escena. La escena manifiesta la creación de la figura (Apolo como dios de la apariencia), el coro su disolución (Diónisos como dios de la aniquilación). La interpretación nietzscheana de la tragedia en tanto que conjunción de Apolo y Diónisos manifiesta lo que en nuestro metalenguaje crítico denominaremos “ruptura de nivel” (la constatación de la adiscursividad). Tal ruptura de nivel excluye la posibilidad de una exposición teórica, lo que afecta de una manera decisiva a la concepción de la obra como proyecto utópico. El rasgo analógico sobre el que se ha de fundar la cultura alemana escapa de esta manera a toda discursividad. La ruptura de nivel de la experiencia de la tragedia se pone de manifiesto en la descripción de lo dionisiaco como correlación de “éxtasis”²⁴⁸ y náusea (3.2. *Symbolik*). La acción del coro conlleva la desmesura (Übermaß) en

²⁴⁷ Para la comparación entre una cultura mítica (el mito como expresión de la unidad de la cultura) y la actual cultura abstracta, junto a la exhortación del renacimiento del mito alemán (die Wiedergeburt des deutschen Mythos) véase el cap. 23 de *G.T.*, III 1, pp. 141-145.

²⁴⁸ En realidad, Nietzsche evita en la mayoría de los casos el uso de “Ekstase” y derivados, términos a los que le suele conferir un sentido peyorativo (cf. por ej. el comentario sobre Novalis en *M.A. (I)* o la crítica del sacerdote en *G.M.*, 3.1. *Askese*) y describe el fenómeno dionisiaco preferentemente con los términos

la que el individuo, lo limitado, queda eliminado en un olvido de sí mismo (Selbstverge-s-senheit)²⁴⁹. La supresión de la cultura y el restablecimiento del estado natural del hombre se encarnan en la transformación del sátiro. El “extatismo” dionisiaco del coro supone en primer lugar una pérdida de consciencia (“éxtasis”) a la que le sigue la náusea de su recuperación (la vuelta a la cotidianidad)²⁵⁰. Para transmitir este estado de recuperación de la naturaleza, el coro sufre una transfiguración (Capítulo 8, **III 1**, pp.53-60). En la figura del sátiro queda de esta manera suspendida la cultura en la confrontación ante la verdad primordial. La misión del coro consiste en *contagiar*, más que en *comunicar*, el “extatismo” dionisiaco a los espectadores. Pero dicha transmisión de lo dionisiaco excluye las palabras: es irreductiblemente adiscursiva. Sus elementos de comunicación son musicales, es decir preconceptuales, y por tanto anteriores al lenguaje (2.1.*Sprache*): el gesto y la danza (*chorós*). La renovación teatral de Eurípides muestra, a juicio del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, la incompatibilidad de lo dionisiaco con una mentalidad racional. En el teatro de Eurípides el coro pierde su sentido como elemento transmisor del estado dionisiaco, pero con ello se pierde al mismo tiempo el equilibrio de la tragedia griega, su profundo significado metafísico. El proceso de resurgimiento del espíritu alemán propuesto en el libro consiste básicamente en la recuperación de Diónisos (el espíritu de la música) para la escena. La ópera deviene así, en el esteticismo de este primer periodo, en el principal elemento revolucionario²⁵¹. El drama wagneriano, en su papel de impulsor de la cultura, se convierte en esta perspectiva estética en vehículo de la transformación del hombre y la sociedad.

El hecho de que el origen del proyecto utópico de Nietzsche se encuentre en el aspecto analógico de lo dionisiaco influye decisivamente en la forma de su exposición. Por el momento, el elemento “extático” de Diónisos (de la música) impide cualquier enunciación discursiva del programa de renovación de la cultura. La intuición de lo dionisiaco no es reducible a una formulación teórica. La exposición de *El nacimiento de la tragedia* no suministra una teoría de lo apolíneo y lo dionisiaco, sino una estructura analógica de comparación, según el “método filológico” de extrañamiento de la actualidad. Lo dionisiaco constituye, desde esta perspectiva, un hecho de vivencia (Erlebnis), una manifestación de la “ruptura de nivel”, de un “éxtasis” que se comunica en el gesto y la danza. En su carácter vivencial excluye una reducción a la expresión conceptual. En la lógica de *El nacimiento de la tragedia*, si no se ha vivido la experiencia del “éxtasis” dionisiaco, y ello sólo analógicamente como “éxtasis” musical, no se tiene una auténtica comprensión de la renovación cultural alemana como renacimiento del mito trágico. El proyecto de transformación que expresa el rechazo de la actualidad queda por ello limitado al terreno artístico (por la reivindicación de la música como portadora del mito). Desde este punto de vista “estético” (en el que la *estética* invade el terreno de la metafísica y de la moral como “justificación de la existencia”) es desde donde cobra sentido el proselitismo wagneriano del primer Nietzsche. Otra consecuencia, que supone la adiscursividad del nivel de experiencia para la formulación del proyecto utópico, afecta a la recepción de la obra. En los textos publicados Nietzsche elabora un mecanismo literario que permite crear las condiciones necesarias para la difusión de su mensaje. Puesto que lo dionisiaco (o ya en el periodo de madurez el pensamiento del eterno retorno, 3.2.*Symbolik*) pertenece ineludiblemente al nivel de experiencia o vivencia, la obra y el proyecto utópico de Nietzsche deben ser transmitidos en lo que podríamos denomi-

“Entzücken” o “Verzückung”. De todas maneras, de ahora en adelante cuando no haya posibilidad de confusión entre “Ekstase” y “Verzückung”, escribiremos invariablemente “éxtasis” y derivados entre comillas. Cuando se haga referencia sólo al primero de ellos, se añadirá entre paréntesis el término alemán.

²⁴⁹ **K.G.W. III 1**: *G.T.*, Kap. 4, p.37: “Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Massen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen. Das *Übermass* enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus.(...)”

²⁵⁰ Véase por ej. **III 1**, p.52, citado en la exposición de la intuición de Diónisos en relación al eterno retorno en 3.2.*Symbolik*.

²⁵¹ Cf. el comentario sobre *G.T.* en *E.H.*: **VI 3**, p.308: “(...) Sie ist politisch indifferent – «undeutsch», wird man heute sagen – (...) unter dieser Optik Dinge, die noch einander ins Gesicht gesehen hatten, plötzlich gegenübergestellt, auseinander beleuchtet und *begriffen*... die Oper und die Revolution... (...)”

nar una “comunidad de vivencia” (en la que la *comunidad* aparece como condición necesaria de la *comunicación*). No se trata tanto de difundir una idea, sino de encontrar a aquellos que sean aptos para la idea (aquellos que la hayan vivido o bien estén en condiciones de vivirla). El ideal de la comunidad (la selección de lectores ideales) que rige la obra (en realidad un efecto de lectura) se materializa en la formulación de un “nosotros” al que se dirige el mensaje del proyecto utópico. El uso del “nosotros” en los libros de Nietzsche produce un efecto de identificación, de manera que cada uno de los comentaristas de su obra se convierte, de una forma u otra, en “nietzscheano” (y, de hecho, en este sentido la crítica ha conocido toda suerte de *nietzschea-nismos*). A nuestro juicio, esta proliferación de “nietzscheanos” es en el fondo el resultado de un recurso estilístico: de la elaboración de una noción ideal de “nosotros” como mecanismo de difusión de lo que venimos denominando en estas páginas proyecto utópico. A continuación vamos a intentar ofrecer un recorrido por las distintas formulaciones del “nosotros” a lo largo de los escritos de Nietzsche. Primero haremos una presentación general del tema y después añadiremos una selección comentada de extractos de la obra publicada.

El proselitismo de *El nacimiento de la tragedia* hace que Nietzsche diriga el libro a un público general, tratando de captar la atención del máximo número de lectores²⁵². No podemos hablar aquí por el momento de un filtro en la forma de un ideal de *nosotros*, a no ser que tomemos como tal el enunciado posterior de “nosotros los filólogos” o “los filólogos de futuro”²⁵³. Lo mismo cabe decir de la serie de *Consideraciones intempestivas* que, aparte de su mayor o menor orientación wagneriana, están concebidas en la forma habitual de ensayo. Para la irrupción del “nosotros” en la obra hemos de esperar a la ruptura de *Humano, demasiado humano*, cuando Nietzsche se decide a buscar unas pautas propias para su pensamiento (*I.I.Werk*). Junto a la innovación del estilo aforístico, el libro introduce así la primera elaboración de una figura ideal de “nosotros”: la del espíritu libre (der freie Geist). En el punto de partida del pensamiento de Nietzsche, volvemos a encontrar en este libro la ruptura de nivel entre vivencia y expresión, pero ahora ya no en referencia al arte, como sucedía en *El nacimiento de la tragedia*, sino a la ciencia (*2.2.Wahrheit* y *3.1.Askese*). Nietzsche entiende la ciencia en *Humano, demasiado humano* como una suerte de praxis anímica, una transformación del temperamento (das Temperament) que permite la elevación desde un punto de vista concreto a una visión global. Es este ejercicio de la ciencia en un nivel de vivencia (por tanto, un “experimentieren” y “versuchen” en el sentido en el que comentábamos anteriormente estos términos) el que crea el carácter de independencia del espíritu libre (*3.1.Askese*). El libro (el proyecto utópico de Nietzsche, consistente ahora en una transformación del “temperamento”) no se dirige a un público en general, sino que

²⁵² La correspondencia anterior a la publicación de *G.T.* muestra el convencimiento de Nietzsche del éxito de su empresa, por ej.: en la carta a K. von Gersdorff, escrita en Basilea, el 18 de noviembre de 1871, y en la que asegura, en virtud de la notoriedad que adquirirá el libro, su pedazo de inmortalidad para el autor de la viñeta de la portada: “ (...) / Ich habe bis jetzt das allerbeste Zutraun: die Schrift wird mächtig gekauft werden und auf ein Stückchen Unsterblichkeit mag sich der Herr Vignettenbilder nur gefaßt machen.(...)”. Para conseguir atraer al mayor número de lectores, Nietzsche modifica el estilo en que es redactado *G.T.* (la ausencia de referencias bibliográficas, de demostración, etc. – aspectos que después serán criticados en el prólogo de 1886). Véase por ej. a este respecto la carta de Nietzsche a Rohde desde Basilea a mediados de febrero de 1872: “(...) Denke außerdem, daß ich mit Dir über die Taktik einer Anzeige meines Buches in sofern nicht einverstanden bin, daß *ich* alles Metaphysisches, alles Deducirende fern gehalten haben möchte: denn gerade dies wirkt, in einem Hohlspiegel zusammengedrängt, schlechterdings nicht anreizend zum Lesen, sondern umgekehrt. (...)”

²⁵³ Nietzsche, para distinguirse de sus colegas, llegó a adoptar en este momento el término “filólogo del porvenir” que Wilamowitz había acuñado de manera despectiva en su panfleto, *Zukunftsphilologie* (en alusión a la fórmula “música del futuro” con la que se designaba la tentativa wagneriana de renovación musical). Después en *J.G.B.* (1886) Nietzsche usará de nuevo el término “filósofo del porvenir”, téngase en cuenta que el título completo del libro es *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Para el uso de la expresión “die Philologen der Zukunft” pueden verse: la carta a Rohde de junio de 1872, **K.G.B. II 3**, p.8, en la que Nietzsche se despedía de su amigo con la fórmula: “Adieu! Geliebter Zukunftsphilolog.”, o igualmente la anotación de 1875 **K.G.W. IV 1**: 7[3], p.198: “Entstehung der Philologie. (Brauchte das Alterthum einen Stand von Vertretern?) / Jetzige Entstehung des Philologen. / Ihr Verhältniss zu den Griechen. / Ihre Einwirkung auf die Nichtphilologen. / Die Philologen der Zukunft – ob es welche geben wird?”

pretende descubrir a tales espíritus libres. Su tarea no es tanto la de encontrarlos entre los lectores de sus libros, como la de crearlos; por lo tanto: la de establecer una selección del tipo de lector. A partir de este momento la noción ideal de “nosotros” domina la forma de la obra. Su formulación puede cambiar a lo largo de los diferentes libros (aparte de los espíritus libres se puede mencionar a los buenos europeos, los filósofos del porvenir, los immoralistas, los hiperbóreos, etc.), pero no su significado dentro de la lógica “literaria” en la que se mueve Nietzsche (y de la que pueden dar cuenta, por ejemplo, las cartas a Overbeck citadas en *I.1.Werk*, **K.G.B. III 3**, p.136 y p.264). En el período posterior a *Así habló Zarathustra* la ruptura de nivel de la vivencia vuelve al ámbito del arte. El contenido “extático” de Dionisos se transfiere entonces al pensamiento del eterno retorno (3.2.*Symbolik*). Éste, como constatación de la adiscursividad del pensamiento de Nietzsche, se convierte a partir de este momento en la idea rectora del proyecto utópico. Como sucedía con la intuición de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*, el eterno retorno escapa a todo intento de exposición. Ésta sólo es posible en la forma simbólica de *Zarathustra* que acaba sin embargo conduciendo al silencio (3.2.*Symbolik*). En el plano utópico el eterno retorno constituye el pensamiento abismal, seleccionador (der züchtende Gedanke), que ha de forjar una “superación de la humanidad” (recuérdese el comentario sobre el fragmento **VII 1**, 7[238], citado en la introducción del capítulo). Para la transmisión del eterno retorno en la última etapa de la obra, vuelve a actuar la figura retórica del “nosotros”. La búsqueda de espíritus afines que comprendan el *pensamiento abismal* se inicia en el mismo *Así habló Zarathustra*, cuyo segundo título anuncia “Un libro para todos y para ninguno” (“Ein Buch für Alle und Keinen”). Se plantea así una nueva selección del lector: una nueva búsqueda del “nosotros”. La experiencia de *El nacimiento de la tragedia*, la ruptura de nivel, recibe allí una expresión propia, sin subordinarse a un lenguaje ajeno (Schopenhauer y Wagner) ni a una falsa forma expositiva. Pero precisamente por ello *Así habló Zarathustra* está condenado a ser, al menos en un principio, un libro sin lectores. Pues como comentará después Nietzsche en *Ecce homo*, la comprensión del mismo pasa por una participación en la vivencia y, puesto que la experiencia de *Zarathustra* faltaba con anterioridad al libro, consecuentemente faltan también los lectores que sean capaces de comprender (de vivir) en su “soledad azul” (**VI 3**, p.341). La tarea principal de *Zarathustra-Nietzsche* consiste, desde esta perspectiva de la adiscursividad, en la búsqueda de discípulos que hagan posible la vivencia del eterno retorno, ya que la ruptura de nivel excluye cualquier tipo de comunicación conceptual²⁵⁴. La dependencia del proyecto utópico del aparato simbólico y de la noción ideal de comunidad (la creación del “nosotros” como referencia de la obra) alejan de esta manera el pensamiento de Nietzsche de una auténtica praxis política. La descomposición del “nosotros” en los últimos escritos, especialmente en *El Anticristo* y *Ecce homo*, da lugar en cambio a que Nietzsche plantee su pensamiento como una teoría y práctica política. Se trata de la concepción del partido de la vida como medio de imposición de la jerarquía (2.5.*Rangordnung*). Pero, como hemos señalado, este paso ya sólo es posible a partir de la autoanulación de la obra y el proyecto utópico de Nietzsche.

Hemos expuesto todo el proceso de la búsqueda del “nosotros” (de la dependencia de la comunicación de un ideal comunidad, convertido todo ello en un recurso estilístico) de manera general, rehuendo apoyar nuestra argumentación en los textos de Nietzsche. En las líneas siguientes plantaremos un recorrido por las distintas formulaciones concretas del “nosotros” a lo largo de la obra publicada, partiendo de la noción de espíritu libre de *Humano, demasiado humano* hasta su autoinvalidación en *El Anticristo*. Nuestra intención en el análisis que sigue es mostrar la conexión de la noción ideal del “nosotros” con una determinada forma de vivencia, en relación a la cual el pensamiento aparece en definitiva como una forma de “experimentación”

²⁵⁴ Incluso desde un punto de vista biográfico, Nietzsche llegó a plantearse seriamente la posibilidad de fundar una especie de comunidad de sabios que fuese la realización del “nosotros” que tan afanosamente buscaba en sus libros; como por ej., en la propuesta a Rohde de abandonar la filología y fundar una Nueva Academia Griega, versión filosófica del proyecto de Bayreuth (véase la carta a Rohde del 15 de diciembre de 1870, **K.G.B. II 1**, pp.165-168, en la que Nietzsche llega a describir el tipo de comunidad artístico-monástica, en que consistiría dicha Nueva Academia, y los medios para su subsistencia, tales como ¡jugar a la lotería!). Esta idea de juventud es formulada de nuevo en una carta a Köselitz del 2 de septiembre de 1884 en la que la nueva comunidad, erigida ahora sobre la base de la gaya ciencia, era emplazada en Niza en un futuro cercano (Janz * III, p.265).

(“experimentieren”, “versuchen”). Los rasgos definitorios de las principales formulaciones del “nosotros”, la del espíritu libre y la del filósofo del porvenir, serán estudiadas con mayor detalle en el apartado 4 de este capítulo, así como en 3.1.*Askese* para el primero y 2.5.*Rangordnung* para el segundo.

La primera parte de *Humano, demasiado humano* introduce la noción ideal del “nosotros” en la figura del espíritu libre (La definición de “independencia” del espíritu libre y su proyecto de transformación del “temperamento” serán analizados en 3.1.*Askese*). En el último aforismo del libro, §638 *El caminante*, completado después en forma de epílogo por el poema *Entre amigos (Unter Freuden)*, Nietzsche utiliza una simbología que tendrá una repercusión inmediata en obras posteriores. El pensador se caracteriza en este pasaje como un caminante (Wanderer) que se diferencia del viajero (Reisender) en que su trayecto carece de meta. En su soledad busca compañeros para el viaje que vayan, al igual que él, al encuentro de la filosofía de la mañana (Philosophie des Vormittags).

K.G.W. IV 2: M.A. (I), § 638, pp.374-375: “*Der Wanderer.* – Wer nun einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders [375] fühlen denn als Wanderer, – wenn auch nicht als Reisender *nach* einem letzten Ziele: denn dieses giebt es nicht. (...) So mag es wohl einmal dem Wanderer ergehen; aber dann kommen, als Entgelt, die wonnevollen Morgen anderer Gegenden und Tage, wo er schon im Grauen des Lichtes die Musenschwärme im Nebel des Gebirges nahe an sich vorüber tanzen sieht, wo ihm nachher, wenn er sich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverstecken heraus lauter gute und helle Dinge zu geworfen werden, die Geschenke aller jener freien Geister, die in Berg, Wald und Einsamkeit zu Hause sind und welche, gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen, bald nachdenklichen Weise, Wanderer und Philosophen sind. Geboren aus den Geheimnissen der Frühe, sinnen sie darüber nach, wie der Tag zwischen dem zehnten und zwölften Glockenschlage ein so reines durchleuchtendes, verklärteres Gesicht haben könne: – sie suchen die *Philosophie des Vormittages.*”

(*El caminante.* – Quien ha llegado hasta cierto punto a la libertad de la razón, no puede sentirse sobre la tierra sino como caminante – y no como viajero en *pos* de una última meta: pues ésta no existe. (...) Eso le puede pasar alguna vez al caminante, pero entonces llegan, como compensación, las mañanas llenas de delicias de otras regiones y días, en las que ve pasar danzando cerca de él, en la penumbra, los enjambres de musas entre la niebla de las montañas, sobre cuyos picos y escondrijos de hojas, cuando pase más tarde, no le serán arrojadas más que cosas buenas y claras, los dones de todos aquellos espíritus libres que tienen su morada en la montaña, el bosque y la soledad y quienes, al igual que él, son, a su manera ahora jovial, ahora reflexiva, caminantes y filósofos. Nacidos de los secretos de la primera hora meditan sobre cómo es posible que el día tenga, entre la décima y duodécima campanada, un rostro tan puro, radiante, transfiguradamente jovial: –buscan la *filosofía de la mañana.*)

Estos compañeros de viaje se reconocen en algo más que una teoría: su realidad va más allá de la letra impresa²⁵⁵. Se trata de una comunidad de vivencia que se caracteriza por su capacidad de búsqueda, de *experimentación*. Esta relación entre la formulación del “nosotros” y la referencia al nivel de experiencia se pone de manifiesto en las otras obras del período medio. Veamos un par de ejemplos de *Aurora* y *La gaya ciencia*:

K.G.W. V 1: M., § 432, p.270: “*Forscher und Versucher* – Es giebt keine alleinwissendmachende Methode der Wissenschaft! Wir müssen versuchsweise mit den Dinge verfahren, bald böse, bald gut gegen sie sein und Gerechtigkeit, Leidenschaft und Kälte nacheinander für sie haben. (...) Wir Forscher sind wie alle Eroberer, Entdecker, Schifffahrer, Abenteurer von einer verwegenen Moralität und müssen es uns gefallen lassen, im ganzen für böse gelten.”

(*Investigador y tentador* – ¡No existe un método de ciencia que procure por él solo el conocimiento! Debemos proceder con las cosas de una manera experimental, siendo, con respecto a ellas, ahora buenos, ahora malos y mostrando para con ellas justicia, pasión y

²⁵⁵ Cf. la segunda estrofa den *Unter Freuden*, IV 2, p. 380: “(...) Was ich finde, was ich suche – / Stand das je in einem Buche? (...)”, etc.

frialdad. (...) Todos nosotros, investigadores, somos como conquistadores, descubridores, navegantes, aventureros de una moralidad temeraria y debemos tolerar que, en conjunto, se nos tenga por malos.)²⁵⁶

K.G.W. V 2: F.W., § 319, pp.230-231: “*Als Interpreten unserer Erlebnisse.* (...) Aber wir, wir anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unsern Erlebnissen so streng ins Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unser Experimente und Versuchs-Thiere sein!”

(*Como intérpretes de nuestras vivencias.* (...) Pero nosotros, sedientos de razón, queremos contemplar con tanta atención nuestras vivencias como un ensayo científico, hora por hora, día por día. ¡Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y conejillos de indias!)

Esta concepción de la experimentación a partir de la vivencia es completada, entre otros escritos, en el prólogo de 1886 a *Humano, demasiado humano*. Nietzsche pone en este pasaje el “nosotros” o el “nuestro” en cursiva, después de haber mostrado la ausencia real de los espíritus libres (pues en todo caso, su existencia se presenta como una tarea para el futuro):

K.G.W. IV 2: M.A.(I), Vor.-7, p.15: “(...) Unsre Bestimmung verfügt aber uns auch wenn wir die noch nicht kennen; es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel giebt. Gesetz, dass es *das Problem der Rangordnung* ist, von dem wir sagen dürfen, dass es *unser Problem*, wir freien Geister: jetzt in dem Mittage unsres Lebens, verstehn wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleidungen das Problem nöthig hatte, ehe es vor uns aufsteigen *durfte*, und wie wir erst die vielfachsten und widersprechendsten Noth- und Glücksstände an Seele und Leib erfahren mussten, als Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die «Mensch» heisst, als Ausmesser jedes «Höher» und «Übereinander», das gleichfalls «Mensch» heisst (...)”

((...) Nuestro destino, sin embargo, dispone de nosotros, aunque no lo sepamos; es el futuro el que da la medida a nuestro hoy. Suponiendo que nos sea lícito, a nosotros espíritus libres, decir que el problema de la jerarquía sea *nuestro* problema: ahora en el mediodía de nuestra vida, sólo ahora comprendemos qué preparativos, desvíos, pruebas, tentativas, disfraces necesita tal problema antes de que *nos esté permitido* remontarlo, y cómo debemos primero experimentar, en el alma y en el cuerpo, los estados más simples y contradictorios de miseria y felicidad, como aventureros y navegantes alrededor del mundo, de aquel mundo interior que se llama «hombre», mensuradores de aquella «elevación» y «superposición» que asimismo se llama «hombre».)

De nuevo el mismo esquema de vivencia (Erlebnis) y experimentación (Versuchen) se repite en la concepción del filósofo del futuro, y el espíritu libre como su precedente, en *Más allá del bien y del mal*. (Obsérvese el juego de palabras entre “Versuch” y “Versuchung” comentado anteriormente: nota a pie de página 217)

K.G.W. VI 2: J.G.B., § 42, p.55: “Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgendworin Räthsel bleiben zu *wollen* –, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.”

(Una nueva especie de filósofos sale a la luz: me atrevo a bautizarlos con un nombre no carente de peligros. Tal como yo los adivino, o como ellos se dejan adivinar – pues es propio de su clase el *querer* de alguna manera seguir siendo un enigma – podrían estos filósofos del futuro ser designados, con razón, o quizá también sin ella, como *tentadores*. Este nombre es por último él mismo sólo una tentativa, y, si se quiere, una tentación.)

²⁵⁶ Una idea completada en el último aforismo del libro § 575. *Wir Luft-Schiffahrer des Geistes! V 1*, p.335: “(...) Warum doch dieser Richtung, dorthin, wo bisher alle Sonnen der Menschheit *untergegangen* sind? Wird man vielleicht uns einstmal nachsagen, dass auch wir, *nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hoffen*, – dass aber unser Los war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder? –”

Esta necesidad de la obra de Nietzsche de seleccionar a sus lectores de cara al proyecto utópico queda reflejada también en los escritos póstumos. Veamos algunos ejemplos de ello en esta serie de anotaciones del mismo período de redacción que el último de los aforismos citados: del verano-otoño 1884 – VII 2, 26[246] – a junio-julio de 1885 – VII 3, 36[17]. La primera anotación, VII 2, 26[246], señala que el libro más peligroso en la época actual (el que contribuiría a su destrucción), está únicamente destinado a cinco o seis espíritus escogidos. VII 3, 29[8] y 34[256] plantean la necesidad de buscar discípulos (el segundo de ellos en la imagen de las redes y el pescador, la cual constituye una nueva alusión a Cristo, habitual en este último período de la obra de Nietzsche). En cuanto a VII 3, 30[10] y 34[147] inciden en la imposibilidad de la comunicación (el primero en relación a una comunidad de semejantes, el segundo respecto al carácter instrumental de la obra). Por último VII 3, 36[17] resume las premisas del “nosotros” ideal en una comparación entre la propia concepción de los “espíritus libres”, cuya filosofía se define como un ensayar, “versuchen”, y su representación habitual en el mundo moderno (como representantes de una mentalidad democrática que entiende el pensamiento como una forma de nivelación, “nivelieren”). En este fragmento se plantea ya la crítica general a la formulación del “nosotros”, tal y como es expuesta en el prólogo de 1886 de *Humano, demasiado humano (I)*, y que va a llevar finalmente a la autoanulación del proyecto utópico (2.5.Rangordnung):

K.G.W. VII 2: 26[246], p.213: “In diesem Jahrhundert der oberflächlichen und geschwinden Eindrücke ist das gefährlichste Buch nicht gefährlich: es sucht sich dei fünf, sechs Geister, die tief genug sind. Im Übrigen – was schadet es, wenn es *diese* Zeit zerstören hilft.”

(En este siglo de las impresiones rápidas y superficiales no es peligroso el libro más peligroso: busca los cinco, seis espíritus que sean lo suficientemente profundos. Por lo demás – qué importa si ayuda a destruir *esta* época.)

K.G.W. VII 3: 29[8], p.48: “Das Alleinsein mir einem großen Gedanken ist unerträglich. / Plan. Ich suche und rief Menschen denen ich diesen Gedanken mittheilen darf, die nicht daran zu Grunde gehen (...)”

(El estar solo con un pensamiento grande es insoportable / Plan. Busco y llamo a hombres a los que me sea lícito comunicar este pensamiento, que no sucumban por ello / (...))

K.G.W. VII 3: 30[10], p.68: “(...) Daraus ergibt sich, daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist: die ähnliche Menschen bleiben übrig. (...)”

(De ello se sigue que en lo grande y la totalidad la comunicabilidad de las vivencias (o necesidades o esperas) es una violencia selectora, criadora: quedan los hombres que son semejantes.)

K.G.W. VII 3: 34[147], pp.189-190: “(...) Ich habe so viele verboten Dinge gedacht (...) so sehe ich es immer mit Erstaunen, wenn ich noch etwas mitzuthemen finde. Ob ich gleich recht gut weiß, daß mir meine Gedankenstriche lieber sind als meine mitgetheilten Gedanken. / Wie viele Gelehrte könnte ich beschäftigen; und wenn ich vielleicht in einzelnen Fällen dies gethan habe – ”

(He pensado tantas cosas prohibidas (...) así siempre contemplo con admiración que aún pueda comunicar algo. Como si supiera que mis líneas de pensamiento fuesen mejores que los pensamientos comunicados / A cuántos eruditos podría ocupar, y quizás ya lo haya hecho en casos particulares –)

K.G.W. VII 3: 34[256], p.227: “(...) alle meine Schriften waren bisher ausgeworfene Netze: ich wünschte Menschen mit tiefen reichen und ausgelassenen Seelen mir dazu einzufangen. (...)”

((...) todos mis escritos fueron hasta ahora redes arrojadas; deseaba con ello capturar hombres con almas profundas, ricas, joviales.)

K.G.W. VII 3: 36[17], pp.281-283: “Aber zu wem rede ich dies? Wo sind denn diese «freien Geister»? Giebt es denn ein solches «unter uns»? – / Ich sehe um mich: wer denkt,

wer fühlt darin wie ich? Wer will, was mein verborgenster Wille will? Aber ich fand Niemanden bisher. Vielleicht müssen die, welche an meiner Art neuer Noth und neuem Glück leiden, sich gleichermaßen verbergen, wie ich es thue? Und vornehmen, wie ich es that? Und folglich schlecht zum Suchen von Ihresgleichen tanzen [...s.281] / Daß ich es nicht mehr nöthig habe, an «Seelen» zu glauben, daß ich die «Persönlichkeit» und ihre angebliche Einheit leugne und in jedem Menschen das Zeug zu sehr verschiedenen «Personae» (und Masken) finde, daß mir der «absolute Geist» und das «reine Erkennen» Fabelwesen bedeuten, hinter denen sich schlecht eine *contradictio in adjectio* verbirgt [s.282...] Wir neuen Philosophen aber, wir beginnen nicht nur mit der Darstellung der thatsächlichen Rangordnung und Werth-Verschiedenheit der Menschen, sondern wir wollen auch gerade das Gegentheil einer Anähnlichung, einer Ausgleichung: wir lehren die Entfremdung in jedem Sinne, wie reißen Klüfte auf, wie es noch keine gegeben hat, wir wollen daß der Mensch böser werde als er je war. Einstweilen leben wir noch selber einander fremd und verborgen. Es wird uns aus vielen Gründen nöthig sein, Einsiedler zu sein, und selbst Masken vorzunehmen, – wie werden folglich schlecht zum Suchen von unsresgleichen tanzen. Wir werden allein leben und wahrscheinlich die Martern aller sieben Einsamkeit kennen. Laufen wir uns aber über den Weg, durch einen Zufall, so ist darauf zu wetten daß wir uns verkennen oder wechselseitig betrügen. [s.283]”

(Pero, ¿a quién le digo esto? ¿Dónde se hallan entonces esos «espíritus libres»? ¿Hay un tal «entre nosotros»? Miro a mi alrededor, ¿quién piensa?, ¿quién siente como yo? ¿Quién quiere lo que quiere mi voluntad más escondida? Pero no he encontrado a nadie hasta ahora. Quizá sólo haya buscado mal. Quizás, ¿deban también esconderse, como yo lo hago, aquellos que a mi manera sufren una nueva necesidad y una nueva felicidad? ¿Y de una forma distinguida como yo lo hice? ¿y en consecuencia sea difícil buscar a semejantes compañeros de baile? (...) / Que ya no necesito creer en las «almas», que niego la «personalidad» y su supuesta unidad y que descubro en cada hombre el material de «personae» (y máscaras) muy distintas, que para mí el «espíritu absoluto» y el «conocimiento absoluto» quieren decir seres coloreados, tras los cuales se esconde deficientemente una *contradictio in adjectio* (...) / Pero nosotros, los nuevos filósofos, no sólo comenzamos con la exposición de la auténtica jerarquía y de la diferencia de valor de los hombres, sino que también queremos lo contrario de una equiparación, de una compensación: enseñamos la enajenación en todos sus sentidos, cruzamos abismos como aún no los ha habido, queremos que el hombre sea más malo de lo que lo ha sido nunca. Mientras tanto, vivimos ajenos y ocultos los unos de los otros. Por muchos motivos será necesario que seamos ermitaños²⁵⁷, y que incluso nos pongamos máscaras – consecuentemente se hará más difícil la búsqueda de nuestros compañeros de baile. Viviremos solos y probablemente conoceremos el martirio de las siete soledades. Pero, si por un azar, nos encontrásemos en el camino, se podría apostar que no nos reconoceríamos y que nos defraudaríamos mutuamente.)

Esta discusión sobre la soledad del espíritu libre es desarrollada en el prólogo de *Humano, demasiado humano (I)* en los términos siguientes:

K.G.W. IV 2: M.A. (I), Vor.-2, p.9: “–So habe ich denn einstmal, als ich es nöthig hatte, mir auch «freien Geister» *erfunden*, denen dieses schwermüthig-muthige Buch mit dem Titel «Menschliches, Allzumenschliches» gewidmet ist: dergleichen «freie Geister» giebt es nicht, gab es nicht – aber ich hatte sie damals wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsammung, Fremde, *acedia*, Unthätigkeit): als tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, – als ein Schadenersatz für mangelnde Freude. Dass es dergleichen freie Geister einmal geben *könnte*, dass unser Europa unter seinen Söhnen von morgen und übermorgen solche muntere und verwegene Gesellen haben *wird*, leibhaft und handgreiflich und nicht nur, wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel: daran möchte *ich* am wenigsten zweifeln. Ich sehe sie bereits *kommen*, langsam, langsam; und vielleicht thue ich etwas, um ihr Kommen zu beschleunigen, wenn ich zum voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehen, auf welchen Wegen ich sie kommen *sehe*? –”

²⁵⁷ Para la caracterización del ideal de “nosotros” (los espíritus libres en *M.A.*, los nuevos filósofos en *J.G.B.*) como ermitaños (Einsiedler), véase el comentario de *3. I. Askese*.

(– Así también descubrí entonces, cuando tuve necesidad de ellos, a los «espíritus libres» a quienes está dedicado este libro alentador y desalentador de título «Humano, demasiado humano»: tales «espíritus libres» no los hay ni los ha habido – pero yo, como se ha dicho, tenía entonces necesidad de compañía para conservar las cosas buenas entre tantas cosas perniciosas (enfermedad, aislamiento, extrañeza, *acidia*, inactividad): como camaradas más valientes y fantasmas, con los que se habla y se ríe, y a los que se les manda al diablo cuando se vuelven aburridos – como una compensación para los amigos ausentes. Que una vez *pueda* haber tales espíritus libres, que nuestra Europa *tendrá* entre sus hijos de mañana, o de pasado mañana, tales compañeros alegres y audaces, en carne y hueso y de manera palpable, y no sólo, como en mi caso, como espectros y juegos de sombra de un solitario: yo sería el último en ponerlo en duda. Ya los veo *venir*, lenta, lentamente; y ¿hago tal vez algo para acelerar su llegada, si describo bajo qué destinos los *veo* surgir, sobre qué caminos los *veo* venir? – –)

La anulación definitiva del proyecto utópico tiene lugar en *El Anticristo*. En el prólogo encontramos todavía una nueva formulación del nosotros, que se reafirma en el primer aforismo del libro con la acuñación de la fórmula “nosotros los hiperbóreos”²⁵⁸. Según el prólogo *El Anticristo* ha de ser tomado como una obra póstuma: un libro dirigido a unos pocos, precisamente a aquellos que fueron capaces de entender su *Zarathustra*.

K.G.W. VI 3: A., Vor., p.165: “Dies Buch gehört den wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehn: wie *dürfte* ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? – Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren./ (...)”
(Este libro pertenece a una minoría. Tal vez aún viva alguno de ellos. Pueden ser los que entienden mi Zarathustra: ¿de qué modo *me sería lícito* hacerme pasar por aquellos a los que ya hoy les crecen los oídos? Sólo me pertenece el pasado mañana. Algunos han nacido póstumamente. (...))

Sin embargo, al llegar a la conclusión de *El Anticristo*, a la condena final del cristianismo, el “nosotros” es substituido por el “yo”:

K.G.W. VI 3: A., § 62, p.250: “Hiermit bin ich am Schluß und spreche mein Urtheil. Ich *verurtheile* das Christentum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklage, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. (...)”
(Con ello llego a la conclusión y dicto mi sentencia. Yo *condeno* el cristianismo, alzo contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás un acusador haya proferido de sus labios. (...))

Este momento puntual se nos antoja paradigmático. El último libro de Nietzsche, *Ecce homo*, muestra ya la constatación del fracaso del proyecto utópico: el “nosotros” desaparece para dejar paso al “yo”, a un “yo” omnipresente, que supone igualmente la autosupresión de la obra. El proceso de autoinvalidación del “nosotros” ha ido fraguándose lentamente a lo largo de los escritos de los años ochenta. En este sentido, resultan fundamentales la serie de prólogos de 1886, como el de *Humano, demasiado humano*, del que hemos citado anteriormente un fragmento, y que muestran la debilitación de la noción ideal de comunidad. En el momento en el que esta representación del “nosotros” deja de tener vigencia en la obra de Nietzsche, su pensamiento puede ser traducido a una teoría política (es lo que E. Nolte en el mencionado *Nietzsche y el nietzscheanismo* ha denominado no con mucha fortuna “giro a la praxis” del pensamiento

²⁵⁸ Véase **K.G.W. VI 3: A.**, § 1, p.167: “Sehen wir uns ins Gesicht. Wir sind Hyperboräer, – wir wissen gut genug, wie abseits wir leben. «Weder zu Lande noch zu Wasser wirst du den Weg zu den Hyperboräern finden»: das hat schon Pindar von uns gewusst. Jenseits des Nordens, des Eises, des Todes – *unser* Leben, *unser* Glück... (...)” Sobre esta formulación de los hiperbóreos en referencia a la obra de Píndaro, pueden consultarse los fragmentos: **VIII 1**, 5[46], pp.204-205; **VIII 2**, 11[118], p.298; y **VIII 3**, 18[4], pp.337-338. La cita de Píndaro corresponde a Píticas X, v.30. Los hiperbóreos según la leyenda era un pueblo septentrional, que vivía “por encima del Bóreas”, el viento frío del norte, en unas condiciones paradisíacas.

de Nietzsche). Tal paso a la acción tiene por objeto lo que Nietzsche denomina en este último período “la gran política”. Este concepto de la gran política, de la que nos ocuparemos más adelante en 2.5. *Rangordnung*, se propone combatir la decadencia *actual* del hombre mediante la instauración de la jerarquía. Esta idea se ha desarrollado paulatinamente a lo largo de los últimos años de vida consciente de Nietzsche, pero sólo en *Ecce homo*, en la anulación del proyecto utópico, cuando la exposición se desvincula del nivel de vivencia, puede recibir la formulación del “partido de la vida”. La aparición anterior de la “gran política” en la obra publicada de Nietzsche, especialmente en *Más allá del bien y del mal*, se mantenía aún dentro de los límites del ideal de “nosotros” (concretamente en el de los “filósofos del porvenir”). En *Ecce homo*, con la sustitución del “nosotros” por el “yo”, tal cosa ya no es necesaria. La filosofía de Nietzsche se enfrenta sin embargo entonces a una suerte de aporía final. Se produce una contradicción entre la política de la aniquilación del partido de la vida y el aparato simbólico con el que anteriormente se intentaba comunicar el nivel de vivencia. La noción de “amor fati” resulta, pues, incompatible con una política de “amputación social” (tal y como expusimos en *I.I. Werk*, al contraponer la noción paródica del “fatalismo ruso” a la exigencia ética del “amor fati”)

3. LA CRÍTICA DE LA CULTURA EN LAS *INTEMPESTIVAS*.

Después de haber analizado el tema de la *forma* del proyecto utópico de Nietzsche (la identificación entre obra y proyecto utópico en las etapas sucesivas de rechazo de la actualidad, ruptura de nivel e invención del “nosotros”, esta última como instancia necesaria de la comunicación) vamos a ocuparnos en las siguientes páginas del nivel de *contenido*. Primero expondremos en este apartado las tesis sobre las que descansa la crítica de la cultura de las *Intempestivas*. En el siguiente analizaremos el camino que lleva de la noción de espíritu libre en las obras del período medio al filósofo del futuro de *Más allá del bien y del mal*. Finalmente, comentaremos de forma introductoria, pues este tema se desarrollará más adelante en el capítulo 2.5. *Rangordnung*, la concepción de la gran política como imposición de la jerarquía.

Hemos visto cómo, tras el fracaso de la recepción de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche intenta cambiar el registro de su obra, abandonando cualquier mención directa a temas relacionados con la filología (como en el caso de la interrupción de *La filosofía en la época trágica de los griegos – I.I. Werk*). En la serie de las *Consideraciones intempestivas* afronta por ello el proyecto de renovación cultural desde otro punto de vista al de la recuperación del mito trágico adoptado en *El nacimiento de la tragedia*. En lugar de ofrecer un modelo positivo de un ideal de cultura, se dispone a realizar una crítica radical de la cultura *actual*, es decir, de la barbarie inherente a *nuestra* civilización. El plan de las *Intempestivas* tiene una primera formulación en las conferencias de *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza* y en los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Veamos en primer lugar cuál es el tratamiento de la cuestión en los prólogos 2 “Pensamientos sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza” y 4 “La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana” (el prólogo 3 “El estado griego” será analizado detalladamente en 2.5. *Rangordnung*).

En el segundo de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (*Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, **K.G.W. III 2**, pp.255-257) se plantea el problema de la cultura (Bildungs- und Kulturproblem) en relación a la educación (Erziehung)²⁵⁹. El escrito pretende ser un prólogo para el texto de la serie de conferencias del mismo título, leídas inmediatamente después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. Nietzsche habla en él sobre la manera como se ha de pensar el porvenir de la cultura. El futuro libro exigirá así una

²⁵⁹ Para la comprensión del auténtico problema de la cultura, *Bildung und Kulturproblem*, véase **K.G.W. III 2, F.V.**, pp.255-256: “Wohl sehe ich eine Zeit kommen in der ernste Menschen, im Dienste eine völlig erneuten und gereinigten Bildung und in gemeinsamer Arbeit, auch wieder zu Gesetzgebern der alltäglichen Erziehung – der Erziehung zu eben jener Bildung – werden; [256] wahrscheinlich müssen sie dann wiederum Tabellen machen; aber wir fern ist die Zeit.”

lectura lenta y una reflexión alejada del criterio *actual*²⁶⁰. A lo largo de ella se habrá de reconocer el grado de barbarie (Barbarei, como opuesto a Kultur o Bildung, pero no a Zivilisation) que domina nuestra supuesta cultura. En este momento del prólogo Nietzsche introduce un esbozo del tema del “nosotros” en los términos expuestos en el apartado anterior. Avisa que sus reflexiones sobre la cultura están destinadas a muy pocos lectores, pues el lector que pueda comprenderlas no pertenece, por definición (téngase en cuenta el efecto de “extrañamiento” del *método filológico*), a la época actual. La finalidad del escrito radica entonces en la búsqueda de compañeros que sean capaces de llevar a cabo la nueva empresa (participar en realidad en una batalla) como es la meditación sobre el futuro²⁶¹. En este texto tenemos pues algunos de los rasgos fundamentales del proyecto utópico de Nietzsche como crítica de la cultura. La noción del “nosotros” ya está prefigurada en la crítica del lector *actual*, aunque sin llegar a concretarse en una formulación determinada. Encontramos igualmente el sistema de oposición Kultur (aquí preferentemente Bildung) y Barbarei que se halla en la base de la reflexión de las *Intempestivas*. El contenido de esta crítica se pone de manifiesto en el cuarto de los prólogos (*Das Verhältniss der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur*, III 2, pp.272-276) un adelanto de lo que será la tercera de las *Consideraciones intempestivas*, *Schopenhauer como educador*. El análisis de Nietzsche se centra en este prólogo en las posibilidades de transformación de la cultura alemana. Se establecen así las pautas que van a guiar la crítica de la cultura de las *Intempestivas*: la denuncia del filisteo y la supuesta persona de cultura (Gebildetheit) como expresión de “la cultura alemana de la actualidad” (“die deutsche Kultur der Jetztzeit”)²⁶², la crítica del historicismo (pp.274-275) y la reivindicación de la figura de Schopenhauer como instrumento para enjuiciar la cultura alemana²⁶³.

Como resumen de estos dos textos podemos ya extraer el esquema que sirve de fundamento teórico al conjunto de las *Intempestivas* y que en parte vuelve a reproducirse en *Humano, demasiado humano (I)*. En el programa de crítica de Nietzsche lo primero que hay que establecer es la delimitación de lo que es la cultura (Kultur en el sentido de Bildung) en oposición a la barbarie. La antítesis es aquí, pues, “Kultur / Barbarei” y no “Zivilisation / Barbarei”, pues, según Nietzsche, en el siglo XIX existen múltiples formas de barbarie y la tarea consiste en ser

²⁶⁰ El problema de la cultura no ha de ser, pues, enjuiciado según criterios previos: III 2, p.257: “Wir wünschen er möge gebildet genug sein, um von dieser Bildung recht gering, ja verächtlich zu denken.” Se ha de leer el libro por medio del no conocimiento (el conocer del no conocer): “(...) von dem Nicht-Wissen und von dem Wissen des Nicht-Wissens aus (...)”

²⁶¹ El prólogo, y el futuro libro no escrito, va destinado así a un lector que sepa esperar, “Das heißt für sehr weniger Menschen.” [s.256]: aquellos que durante el día mediten sobre el futuro (meditatio generis futuri): III 2, p.256: “Du bist mein Leser, denn du wirst ruhig genug sein, um mit dem Autor einen langen Weg anzutreten, dessen Ziele er nicht sehen kann, an dessen Ziele er ehrlich glauben muß, damit eine spätere, vielleicht ferne Generation mit Augen sehen, wonach wir, blind und nur vom Instinkt geführt tasten.” Para realizar esta labor de futuro, se ha de tener el sentimiento de la barbarie del siglo XIX y de aquello que nos separa de otras barbaries; y, en virtud de ello, se ha de buscar a aquellos que sufren por el porvenir del espíritu alemán: “Laß euch finden, ihr Vereinzelten, an deren Dasein ich glaube. Ihr Selbstlosen, die ihr die Leiden des deutschen Geistes an euch selbst erleidet.” [s.257]. Finalmente el escrito culmina con una exhortación a los lectores para cuando aparezcan en el campo de batalla: “Denket euch, dies Buch sei bestimmt, euer Herold zu sein. Wenn ihr erst selbst, in eurer eignen Rüstung, auf dem Kampfplätze erscheint, wen möchte es dann noch gelüsten, nach dem Herolde, der euch rief, zurückzuschauen? [s.257]” Sobre este último punto, véase por ej. la carta a Gersdorff del 4 de febrero de 1872, **K.G.B. II 1**, p.286: “(...) – denke darin dass wir beide mit berufen sind, an einer Culturbewegung unter den Ersten zu kämpfen und zu arbeiten, welche vielleicht in der nächsten Generation, vielleicht noch später der grössern Masse sich mittheilt. (...)”

²⁶² III 2, p.274: “Dies nennt man jetzt «die deutsche Cultur der Jetztzeit», wobei nur noch zu erfragen wäre, an welchem Merkmale jener «Gebildete» zu erkennen ist, nachdem wir wissen, daß sein Milchbruder, der deutsche Philister, sich jetzt selbst, ohne Verschämheit, gleichsam nach verlorener Unschuld, aller Welt als sochen zu erkennen giebt. (...)” etc.

²⁶³ III 2, pp.275-276: “Einstweilen ist aber den Deutschen, wenn sie sich nicht verwirren lassen [276] wollen, ein Rath zu geben. Sie mögen bei allem, was sie jetzt «Bildung» nennen, sich fragen: ist dies die erhoffte deutsche Kultur, so ernst und schöpferisch, so erlösend für den deutschen Geist, so reinigend für die deutschen Tugenden, daß sich ihr einziger Philosoph in diesem Jahrhundert, Arthur Schopenhauer, zu ihr bekennen müßte?”

consciente de ello, en reconocer que un avance en el grado de civilización puede suponer un retroceso de la cultura²⁶⁴. La noción de cultura que Nietzsche defiende en *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos* se opone, por otra parte, de entrada a la mentalidad igualitaria de la actualidad (las ideas democráticas de la modernidad). Ella refleja en cambio una estructura social piramidal, ya sea, como superación del trabajo, gracias a la esclavitud *El Estado griego* (véase 2.5. *Rangordnung*) o, en el sentido de Bildung, como surgimiento del genio. En ambos casos lo que se pone de manifiesto es la subordinación de la mayoría a unos pocos.

Esta concepción de la cultura de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos* va a dar lugar al proyecto de las *Intempestivas*. En la primera de ellas, *David Strauss, el escritor y el confesor*, se critica la confusión entre cultura y opinión pública (unión de los periodistas y los eruditos como expresión del dominio de la masa frente al genio). Nietzsche define allí la cultura como unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo (*I. I. Werk*) En esta definición se conjugan los dos puntos de vista esenciales con los que hemos definido el proyecto utópico de Nietzsche en este período: la referencia al arte como modelo de la experiencia²⁶⁵ y la intempestividad del *método filológico* (la comparación y extrañamiento del mundo moderno en relación al modelo griego). En este segundo aspecto, la definición de la cultura como unidad de estilo toma también como punto de referencia la cultura griega. Precisamente, el rasgo más característico de ella radicaba, a juicio del primer Nietzsche, en su capacidad para asimilar las influencias más diversas y convertirlas sin embargo en algo genuinamente griego²⁶⁶. La segunda *Intempestiva* introduce en este esquema de análisis de la cultura como unidad de estilo la “necesidad del olvido”. El olvido constituiría así un mecanismo de asimilación, un medio tanto cultural como vital (pues ambas se identifican) de mantener la unidad estilística. La acumulación de conocimientos de la época *actual* manifestaría en cambio, según la polémica de Nietzsche, una incapacidad para el olvido. La concepción moderna de la historia no sería sino el síntoma de una enfermedad: de la pérdida de la capacidad de asimilación de la cultura y de la vida. Tras las dos *Intempestivas* de orientación crítica, Nietzsche reivindica en las dos siguientes

²⁶⁴ Este tema es tratado en los mismos términos (“Bildung” y “Kultur” contra “Zivilisation”) en las últimas anotaciones póstumas de Nietzsche, por ej., VIII 3, 15[67], p.245: “ (...) / :die auflösende und nothwendig für décadence treibende Mittel der Civilisation nicht mit der Cultur zu verwechseln. / (...). Véanse igualmente VIII 3, 16[6], pp.281-282 (en el que se enuncia una “formación de la excepción”, “Bildung der Ausnahme”, como paso previo para la creación de una “cultura de la dilapidación de fuerza”, “eine Kultur der Verschwendung, Vergeudung von Kraft”) VIII 3, 16[10], pp.281-282 (en el que se contrapone la labor de la cultura a la de la civilización entendida como moral, “domesticación del animal”, “Thierzähmung”: “Die großen momente der Cultur waren immer, moralisch geredet, Zeiten der Corruption”) y VIII 3, 16[73], p.305 (en el que se vuelve a incidir sobre el antagonismo entre civilización y cultura: “Civilisation und Cultur: ein Antagonismus”).

²⁶⁵ En los cuadernos de notas de este periodo Nietzsche insiste en el significado central del arte para la cultura, como muestra valgan estas dos anotaciones datadas entre los años 1872-1873: K.G.W. III 4, 19[310], p.101: “Kultur – Herrschaft der Kunst über das Leben. Die Grade ihrer Güte hängen einmal ab vom Grade dieser Herrschaft und zweitens von dem Werthe der Kunst selbst.” III 4, 23[14], pp.140-141: “(...) / 5. Für uns. (...) Die Kultur kann immer nur von der centralisirenden Bedeutung einer Kunst oder eines Kunstwerks ausgehen. Unwillkürlich wird die Philosophie dessen Weltbetrachtung vorarbeiten.”

²⁶⁶ Uno de los rasgos más sobresalientes de la cultura griega constituye, a juicio del primer Nietzsche, la capacidad de asimilación de influencias extranjeras, dándoles a todas ellas, sin embargo, un inequívoco sello griego. La decadencia de la cultura griega tiene precisamente lugar cuando es incapaz de mantener la “unidad de estilo artístico”, cuando la influencia oriental, posterior a Alejandro Magno, produce una amalgama de estilos. Como ej. del análisis nietzscheano de la unidad de estilo y capacidad de asimilación de la cultura griega se puede mencionar la suposición sobre el origen asiático de Dionisos en *G.T.* Según esta hipótesis dominante en la filología de la segunda mitad del siglo XIX y desmentida en la actualidad, Dionisos sería una deidad extranjera de origen oriental que habría entrado en Grecia en una época ya tardía. (Colli reivindica en cambio el carácter netamente griego del dios, remontando su origen hasta la cultura minoica). Precisamente, según la perspectiva del primer Nietzsche, son los esfuerzos por asimilar a esta deidad extranjera los que dan lugar a la aparición de la tragedia como la manifestación más profunda del espíritu griego. Para un estudio más detallado de la capacidad de síntesis de la cultura griega, véase el análisis de las diversas influencias que conforman el culto griego en las anotaciones para el curso de 1875 *Der Gottesdienst der Griechen*, K.G.W.II 5, p.376 y ss.

sendos modelos de renovación cultural en las figuras de Schopenhauer y Wagner. El primero como prototipo del filósofo, en calidad de lo que ya al inicio de *La filosofía en la época trágica de los griegos* se había denominado “médico de la cultura” (*1.1.Werk*); el segundo, como instaurador de un nuevo orden cultural. Vamos a analizar a continuación, en esta breve exposición del programa de transformación de la cultura de las *Intempestivas*, la descripción de la misión utópica asignada a Wagner en la cuarta de las *Consideraciones intempestivas*. Ella nos ilustrará sobre las principales características del programa utópico de Nietzsche en este período, así como su continuidad con el resto de la obra. El aspecto más importante que queremos resaltar de *Richard Wagner en Bayreuth* es la disposición del proyecto utópico en el nivel de vivencia. En este punto la transformación del “temperamento” del espíritu libre en *Humano, demasiado humano (I)* aparece como una continuación del proyecto de renovación musical de la cultura desarrollado en *El nacimiento de la tragedia* y las *Intempestivas*. Evidentemente, en un caso y en el otro ha habido un cambio de modelo, el de la ciencia por el arte (*2.2.Wahrheit y 3.1.Askese*), pero ello dentro de la “lógica” de vinculación a la vivencia que caracteriza al conjunto del pensamiento de Nietzsche. Desde este punto de vista el último capítulo de *Richard Wagner en Bayreuth* resulta ser una perfecta introducción al planteamiento general de *Humano, demasiado humano (I)*, libro en el que, como veremos en el siguiente apartado, la oposición entre cultura y barbarie recibe una nueva exposición desde el ideal del “nosotros” de los espíritus libres.

Con la cuarta y última de las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche vuelve al punto de partida de *El nacimiento de la tragedia*, a la reivindicación de la figura de Wagner como impulsor de la renovación de la cultura. Evidentemente, a esta reivindicación subyace el esquema analógico inicial de la continuidad de la música y la tragedia. Nietzsche evita ahora, sin embargo, cualquier reformulación teórica, limitándose en el libro a algunas alusiones al carácter mítico de la música. El eje principal de la argumentación se dirige así hacia la personalidad de Wagner, en su papel de agente de la transformación de la sociedad y de la cultura²⁶⁷. Como ya hemos advertido en algún otro lugar, este impulso revolucionario plantea la modificación del futuro en una transfiguración del pasado. El acontecimiento determinante de la cultura griega lo coloca Nietzsche en la figura de Alejandro Magno en su doble tarea de “helenización del mundo” y “orientalización del helenismo”. Según la definición anterior de cultura, lo griego pierde aquí su unidad de estilo (acumula conocimientos sin ser capaz de unificarlos en una forma impulsora de vida). En el paralelismo entre la cultura griega y la alemana, la misión de Wagner consistiría en restituir el nudo gordiano de la cultura: Wagner desempeña así el papel unificador de lo que Nietzsche denomina en el libro un “Contra-Alejandro”²⁶⁸. Las características de dicho *utopismo* del arte de Wagner son expuestas a modo de conclusión en el capítulo 11 de *Richard Wagner en Bayreuth*. Los dos siguientes extractos del final del libro nos delimitan la semblanza del pensamiento de futuro de Wagner: no un lugar o una época ideal, sino una transfiguración de la sensación (*Empfindung*) que reconcilie al hombre con su auténtica naturaleza. (Recuérdese sobre este punto la descripción del sátiro en *El nacimiento de la tragedia*):

²⁶⁷ La figura de Wagner deviene así, por ej., la de un “revolucionario de la sociedad” (“*Revolutionär der Gesellschaft*”) al plantear la restauración del mito (la elevación de la ópera a mito) en su continuidad con la música: **K.G.W. IV 1: R.W.B.**, Kap.8, p.47: “(...) Wagner wird zum *Revolutionär der Gesellschaft*, Wagner erkennt den einzigen bisherigen Künstler, *das dichtende Volk*(...)” etc. Evidentemente, se ha de tener en cuenta en esta caracterización de Wagner la advertencia de Nietzsche en *E.H. (VI 3, p.315)* de substituir en la tercera y cuarta de las *U.B.* los nombres de “Schopenhauer y “Wagner” por el de “Nietzsche”.

²⁶⁸ **K.G.W. IV 1: R.W.B.**, Kap. 4, p.19: “(...) Der Geist der hellenischen Kultur liegt in unendlicher Zerstreuung auf unserer Gegenwart: (...) So ist denn jetzt eine Reihe von *Gegen-Alexandern* nöthig geworden, welche die mächtigste Kraft haben, zusammenzuziehn und zu binden, die entferntesten Fäden heranzulangen und das Gewebe vor dem Zerblaswerden zu bewahren. Nicht den gordischen Knoten der griechischen Kultur zu lösen, wie es Alexander that, so dass seine Enden nach allen Weltrichtungen hin flatterten, sondern *ihn zu binden, nachdem er gelöst war* – das ist jetzt die Aufgabe. In Wagner erkenne ich einen solchen Gegen-Alexander: er bannt und schliesst zusammen, was vereinzelt, schwach und lässig war, er hat, wenn ein medizinischer Ausdruck erlaubt ist, eine *adstringende* Kraft: insofern gehört er zu den ganz grossen Kulturgewalt. (...)”

K.G.W. IV 1: *R.W.B.*, Kap.11, pp.78-79: “Die gute Vernunft bewahre uns vor dem Glauben, dass die Menschheit irgendwann einmal endgültige ideale Ordnungen finden werden, und dass dann das Glück mit immer gleichem Strahle, gleich der Sonne der Tropenländer, auf die solchermaßen Geordneten niederbrennen müsse: mit einem solchen Glauben hat Wagner nichts zu thun, er ist kein Utopist. Wenn heisst dies gerade nur so viel, dass er an den jetzigen Menschen Eigenschaften wahrnimmt, welche nicht zu unveränderlichen Charakter und Knochengau des menschlichen Wesens gehören, sondern wandelbar, ja vergänglich sind, und dass gerade *dieser Eingeschaften wegen* die Kunst unter ihnen ohne Heimat und er selber der vorausgesendete Bote einer andern Zeit sein müsse. Kein goldenes Zeitalter, kein unbewölkter Himmel ist diesen kommenden Geschlechtern beschieden, auf welche ihn sein Instinkt anweist, und deren ungefähre Züge aus der Geheimschrift seiner Kunst so weit zu errathen sind, als es möglich ist, von der Art der Befriedigung auf die Art der Noth zu schliessen. Auch die übermenschliche Güte und Gerechtigkeit wird nicht wie ein unbeweglicher Regenbogen über das Gefilde dieser Zukunft gespannt sein. Vielleicht wird jenes Geschlecht im ganzen sogar böser erscheinen als das jetzige – denn es wird, im Schlimmen wie im Guten, *offener* sein; ja es wäre möglich, dass seine Seele, wenn einmal in vollem freiem Klange sich ausspräche, unsere Seelen in ähnlicher Weise erschüttern und erschrecken würde, wie wenn die Stimme irgendeines bisher versteckten bösen Naturgeistes laut geworden wäre. Oder wie klingen diese Sätze an unser Ohr: dass die Leidenschaft besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, dass der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, dass aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen noch ir-[79]dischen Troste Antheil hat; endlich, dass jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss, und dass niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoss fällt. Wie schrill und unheimlich dies auch klingen möge: es sind Töne aus jener zukünftigen Welt, welcher *der Kunst wahrhaftig bedürftig* ist und von ihr auch wahrhafte Befriedigungen erwarten kann; es ist die Sprache der auch im Menschlichen wiederhergestellten Natur, es ist genau das, was ich früher richtige Empfindung im Gegensatz zu der jetzt herrschenden unrichtigen Empfindung nannte.”

(La buena razón nos guarda de creer que la humanidad encontrará algún día regímenes ideales y definitivos, y que la felicidad, cual sol de los trópicos, iluminará siempre con idéntico rayo a los que han sido ordenados de semejante forma: Wagner no tiene nada que ver con tal creencia, no es un utopista. Si no puede prescindir de la creencia en el futuro, esto sólo quiere decir tanto como que percibe en el hombre actual propiedades que no pertenecen al carácter y esqueleto invariable del ser humano, sino que son mudables, incluso pasajeras, y que precisamente, *a causa de estas propiedades*, el arte carece entre ellos de patria, y que él mismo debe ser un enviado precursor de otra época. Ninguna edad dorada, ningún cielo sin nubes está reservado a estas generaciones venideras, sobre las que le instruye su instinto, y cuyas facciones imprecisas se pueden adivinar en la escritura secreta de su arte, tanto como es posible deducir, de la naturaleza de la satisfacción, la naturaleza de la indigencia. Tampoco se desplegarán como un arco iris las justicias y los bienes sobrehumanos sobre los campos del futuro. ¡Quizá aquella generación parezca incluso en su conjunto más mala que la actual! – pues será, tanto en lo bueno como en lo malo, *más abierta*; sería incluso posible que su alma, si ésta llega a expresarse alguna vez en un tono totalmente libre, agitate y espantase las nuestras, de una manera parecida a como cuando se hace audible la voz de algún espíritu de la naturaleza que hasta ahora había estado escondido. O semejante a cómo suenan las siguientes frases en nuestro oído: que la pasión es mejor que el estoicismo y la hipocresía; que ser honesto, incluso en lo malo, es mejor que perderse a sí mismo en la moralidad convencional; que el hombre libre puede ser tanto bueno como malo, pero que el hombre carente de libertad es una deshonra de la naturaleza y no participa de ningún consuelo, ni terrenal ni celestial; que todo el que quiera ser libre, lo ha de ser por sí mismo y que a nadie le cae la libertad sobre el regazo cual si fuera un regalo maravilloso. Todo lo estridente e inquietantes que puedan sonar estas frases: ellas son los acordes de aquel mundo futuro del que *el arte está realmente necesitado* y del que espera también una auténtica satisfacción; es también el lenguaje de la restaurada naturaleza del ser humano, es precisamente lo que anteriormente denominé la sensación justa en contraposición a la injusta sensación ahora dominante.)

Y Nietzsche concluye el libro con un repaso del tipo sentimiento que expresan los motivos de las distintas óperas de Wagner. En él se reafirma su figura como transfigurador del pasado (Verklärer der Vergangenheit):

K.G.W. IV 1: *R.W.B.*, Kap.11, pp.81-82: “Wer so fragt, und vergebens fragt, der wird sich nach der Zukunft umsehen müssen; und sollte sein Blick in irgendwelcher Ferne gerade noch jenes «Volk» entdecken, welches seine eigene [82] Geschichte aus den Zeichen der Wagnerschen Kunst herauslesen darf, so versteht er zuletzt auch, *was Wagner diesem Volke sein wird*: – etwas, das er uns allen nicht sein kann, nämlich nicht der Seher einer Zukunft, wie er uns erscheinen möchte, sondern der Deuter und Verklärer einer Vergangenheit.”
(Quien así pregunta, y pregunta en balde, deberá otear el futuro; y si su mirada tiene que descubrir en una cierta lejanía aquel «pueblo» al que le sea lícito descifrar su propia historia en los signos del arte wagneriano, entonces él también habrá de comprender finalmente *lo que Wagner será para ese pueblo*: – algo que no puede ser para todos nosotros, a saber, no el visionario de un futuro, como quizás pudiera parecernos, sino el intérprete y el transfigurador de un pasado.)

Este último capítulo de *Richard Wagner en Bayreuth* pone a las claras las características del proyecto utópico de Nietzsche en el periodo de *El nacimiento de la tragedia* y las *Intempestivas*, en el que el arte (la música de Wagner) proporciona el modelo de vivencia que ha de conducir a una transformación de la sensibilidad: la transfiguración (superación en el vocabulario de madurez) del ser humano en su totalidad. El pensamiento de futuro de Nietzsche (aquí bajo el nombre de “Wagner”) no supone entonces una ordenación nueva y definitiva de la sociedad (es decir: una Utopía en el sentido etimológico del vocablo ideado por Thomas More: “ou topos”), la cual, por otra parte, estaría en contradicción con la crítica de la concepción teleológica de la historia de la segunda *Intempestiva*. En cambio, la transformación esencial del ser humano, la recuperación de una sensibilidad *natural*, conllevaría un cambio inmediato de la moral (una afirmación sin paliativos de la libertad). Estos aspectos fundamentales del proyecto utópico de *Richard Wagner en Bayreuth* reaparecen en la definición del espíritu libre en *Humano, demasiado humano (I)*: en la transformación del “temperamento”, entendida como una nueva versión de la modificación de la sensibilidad, y en el rasgo de “independencia” frente a la metafísica y la moral. (*3.I.Askese*). De hecho, esta última *Intempestiva* constituye un intento desesperado por parte de Nietzsche de mantener su programa utópico dentro de los márgenes de la empresa wagneriana de Bayreuth. Al constatar Nietzsche lo ilusorio de sus expectativas, busca un nuevo cauce para el programa de reedificación de la cultura. Éste se lo suministrará un modelo ideal de ciencia como “experimentación de la vivencia”. Al igual que en las páginas finales de *Richard Wagner en Bayreuth* este pensamiento “científico” de tentativa o ensayo (Versuch, Versuchen) conduce a una emancipación de la moral (y también, ya desde las primeras páginas de *Humano, demasiado humano (I)*, a una liberación de la metafísica).

4. LA CONCEPCIÓN DE LA CULTURA EN *HUMANO, DEMASIADO HUMANO (I)*

En este apartado nos planteamos hacer un breve recorrido por los aforismos de la primera parte de *Humano, demasiado humano* que demuestre la continuidad del proyecto utópico de Nietzsche en relación a la crítica de la cultura de las *Intempestivas*. Para una visión global del planteamiento de este libro se ha de tener presente lo que comentamos anteriormente sobre la figura del espíritu libre como formulación del ideal del “nosotros”, así como la adopción del modelo de la ciencia como “ascetismo de control” que desarrollaremos más adelante en *3.I.Askese*. La discusión sobre la cultura en *Humano, demasiado humano* continúa moviéndose en los términos de la oposición “Kultur / Barbarei” expuesta con anterioridad, aunque evidentemente ya no se aplique la definición de “unidad de estilo artístico” que la definía en las *Intempestivas*. Nietzsche plantea igualmente en el esquema evolutivo de *Humano, demasiado humano (I)* (*1.I.Werk*) una nueva perspectiva, que no había sido considerada en la etapa ante-

rior: la hipótesis de un próximo “gobierno de la tierra” (Erdregierung) que podría conducir a una autosupresión de la cultura (es decir: a una generalización de la barbarie). Teniendo en cuenta estas premisas, vamos a pasar a continuación a una discusión más detallada del programa de renovación de la cultura en *Humano, demasiado humano (I)* dentro de la interpretación general del proyecto utópico como ruptura del nivel de vivencia.

La noción crítica de la cultura de Nietzsche en *Humano, demasiado humano (I)* sigue las pautas marcadas desde *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*. El ideal nietzscheano plantea el dominio del genio sobre la masa; la barbarie actual, en cambio, revela un orden inverso. En este sentido, el espíritu libre se identifica en su origen con el genio²⁶⁹. Un ejemplo práctico de esta concepción de la cultura en *Humano, demasiado humano* lo constituye el aforismo 235 *El genio y el Estado ideal en contradicción*, en el que se desautoriza el ideal socialista de la creación del estado como protección del individuo (que coincide, en el fondo, con el precepto de defensa de los débiles postulado por Cristo). Tal sobreprotección del individuo, arguye Nietzsche, acarrearía paradójicamente su supresión. A consecuencia de él se eliminarían las condiciones que hacen posible la aparición del genio, lo que equivaldría en la práctica a una autoaniquilación de la cultura²⁷⁰. A esta nueva versión de la contraposición “Kultur / Barbarei” en *Humano, demasiado humano* se le ha de añadir la hipótesis del “gobierno de la tierra” (Gesamtregierung, Erdregierung): el primer antecedente de lo que después será, a partir de *Más allá del bien y del mal*, la “gran política”, en la que los “señores de la tierra” habrán de enfrentarse al dominio del mundo (2.5.Rangordnung). La primera mención de este gobierno mundial en *Humano, demasiado humano (I)* la encontramos en los aforismos 24 *Posibilidad del progreso* y 25 *Moral privada y moral del mundo*²⁷¹. El desarrollo principal de la tesis tiene lugar en los aforismos 244 al 248. En el 244 *En la vecindad de la locura* se habla de una suerte de neurosis histórica de la moral producida tanto por la sobreexcitación del cristianismo²⁷² como por la influencia de los filósofos, poetas y músicos. Este estado de tensión debe ser contrarrestado en la cultura por la labor de la ciencia²⁷³, dentro del esquema de “ascetismo de control” de *Humano,*

²⁶⁹ En la concepción de la ciencia de *Humano, demasiado humano* va a volver a jugar un papel determinante la figura del genio, ahora desplazada hacia la formulación del espíritu libre. El parentesco entre ambos está subrayado en los aforismos 230 y 231. La independencia del espíritu libre (su liberación de la tradición) consiste en un caso específico de la formación del genio, el cual, por otra parte, siguiendo la definición de los *F.V.* y *U.B.*, constituye el fin auténtico de la cultura (2.5.Rangordnung). Sobre la conexión entre la noción del espíritu libre y el genio, pueden consultarse en *M.A. (I)* los aforismos §230 *Esprit fort*, **IV 2**, p.197 (“(...) Wie entsteht der starke Geist (esprit fort)? Es ist dies in einem einzelnen Falle die Frage nach der Erzeugung des Genius. (...)”) y §231 *Die Entstehung des Genies*, **IV 2**, p.198 (“(...) – Aus diesen allgemeinen Andeutungen über die Entstehung des Genius mache man die Anwendung auf den speziellen Fall, die Entstehung des vollkommenen Freigeistes.”)

²⁷⁰ **IV 2**, *M.A. (I)* § 235, pp.200-201: “Die Menschheit würde zu matt geworden sein, wenn dieser Staat erreicht ist, um den Genius noch erzeugen zu können (...) und der Weise, welcher über das Leben das Urtheil spricht stellt sich auch über die Güte und betrachtet diese nur als Etwas, das bei der Gesamtrechnung des Lebens mit abzuschätzen ist.”

²⁷¹ En especial en el último de ellos en el que se avisa que, ante la próxima transformación mundial de la cultura, se plantea la tarea de poseer un conocimiento profundo de sus condicionamientos para evitar su supresión: **IV 2** §25 *Privat- und Welt-Moral*, p.42: “Jedenfalls muss, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewusste Gesamtregierung zugrunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntniss der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Massstab für ökumenische Ziele, gefunden sein. Hierin liegt die ungeheure Aufgabe der grossen Geister des nächsten Jahrhunderts.”

²⁷² Cf. la crítica al cristianismo en este mismo libro en el aforismo 114 *Das Ungriechische im Christenthum*, **IV 2**, pp.117-118.

²⁷³ **IV 2**, *M.A. (I)*, § 244 *In der Nachbarschaft des Wahnsinns*, p.208: “(...) Nun kommt man zwar der Gesundheit jetzt auf alle Weise entgegen; aber in der Hauptsache bleibt eine Verminderung jener Spannung des Gefühls, jener niederdrückenden Kultur-Last vonnöten, welche wenn sie selbst mit schweren Einbussen erkaufte werden sollte, uns doch zu der grossen Hoffnung einer neuen Renaissance Spielraum giebt. Man hat dem Christenthum, den Philosophen, Dichtern, Musikern eine Überfülle tief erregender Empfindungen zu danken: damit diese uns nicht überwuchern, müssen wir den Geist der Wissenschaft beschwören, welcher im ganzen etwas kälter und skeptischer macht und namentlich den Glutstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abkühlt; er ist vornehmlich durch das Christenthum so wild geworden.”

demasiado humano (3.1. *Askese*). El proyecto utópico de Nietzsche toma entonces como finalidad, tanto en éste como en los dos aforismos siguientes (§245 *Fundición de la campana de la cultura* y §246 *Los ciclopes de la cultura*) un carácter constructivo, en previsión de ese “gobierno de la tierra” que alborea en la historia de occidente²⁷⁴. La única forma de reconstruir la cultura en ese estado futuro de la humanidad (que equivaldría quizás a lo que hoy en día se ha venido a llamar “mercado globalizado”) pasa, a juicio de Nietzsche, por la liberación de los errores de la metafísica y de la moral. Las energías desatadas de lo que hasta ahora se ha llamado el mal (das Böse) se convertirán entonces, en el proyecto utópico de Nietzsche, en “los ciclopeos arquitectos y constructores de caminos de la humanidad”²⁷⁵. Esta visión del futuro inmediato se apoya en *Humano, demasiado humano* (I) en un esquema histórico con el que Nietzsche interpreta su propia época como un estado intermedio. En él todo parece volverse caótico: el viejo orden desaparece y el nuevo aún apenas asoma la cabeza. Ante semejante situación, el proyecto utópico propone, por la imposibilidad de una vuelta atrás, una huida hacia delante: él constituye el consuelo de un “progreso desesperado”²⁷⁶. El pensamiento constructivo de Nietzsche dentro de este esquema histórico de *Humano, demasiado humano* (I) se sitúa ante la perspectiva de una degeneración total de la cultura mundial (Verfall der allgemeinen Erdkultur), comparable a la que se produjo en el imperio romano a causa de la propagación del cristianismo. El resurgimiento de la cultura que propone el espíritu libre ha de suministrar entonces los medios que eviten semejante “final del futuro”:

K.G.W. IV 2: M.A. (I), § 247 *Kreislauf des Menschenthums*, pp.209-210: “Vielleicht ist das ganze Menschenthum nur eine Entwicklungsphase einer bestimmten Thierart von begrenzter Dauer: so dass der Mensch aus dem Affen geworden ist und wieder zum Affen werden wird, während Niemand da ist, der an diesem verwunderlichen [210] Komödien-Ausgang irgendein Interesse nehme. So wie mit dem Verfalle Ausgang irgendein Interesse nehme. So wie mit dem Verfalle der römischen Kultur und seiner wichtigsten Ursache der Ausbreitung des Christenthums, eine allgemeine Verhässlichung des Menschen innerhalb des römischen Reiches überhandnahm, so könnte auch durch den einstmaligen Verfall der allgemeinen Erdkultur eine viel höher gesteigerte Verhässlichung und endliche Verthierung des Menschen, bis in Affenhafte, herbeigeführt werden. –Gerade weil wir diese Perspektive ins Auge fassen können, sind wir vielleicht imstande, einem solchen Ende der Zukunft vorzubeugen.”

(*El círculo de la humanidad* – Quizás la humanidad sólo sea una fase de desarrollo de una determinada clase animal de duración limitada: de manera que el hombre ha evolucionado del momo y de nuevo volvera a él mientras que no haya nadie que tome algún interés en este sorprendente desenlace de comedia. Así como la decadencia de la cultura romana y su causa más importante, la difusión del cristianismo, provocó un aumento excesivo de la fealdad de los hombres dentro del imperio romano, así puede también producirse, por razón de la antigua decadencia de la cultura terrestre universal, un afeamiento y embrutecimiento aún más pronunciado, que llegue hasta la simiedad – Precisamente porque tenemos a la vista esta perspectiva, estemos tal vez en condiciones de prevenir semejante final del futuro)

²⁷⁴ **IV 2, M.A. (I), §245 *Glockenguss der Kultur***, pp.208-209: “(...) 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 scharfen Auge wachsen.”

²⁷⁵ Una liberación, pues, del mismo orden que la señalada en las páginas finales de *R.W.B.*, véase **IV 2, §246 *Die Zyklopen der Kultur***, p.209 “(...) Die schrecklichen Energien – Das, was man das Böse nennt-sind die zyklischen Architekten und Wegebauer der Humanität.”

²⁷⁶ **IV 2, §248 *Trostrede eines desperaten Fortschritts***, p.210: “Unsere Zeit macht den Eindruck eines Interim-Zustandes; die alten Weltbetrachtungen, die alten Kulturen sind noch theilweise vorhanden, die neuen noch nicht sicher und gewohnheitsmässig und daher ohne Geschlossenheit und Konsequenz. Es sieht aus, als ob Alles chaotisch würde, das Alte verlorenginge, das Neue nichts taue und immer schwächer werde. (...) Wir schwanken, aber es ist nöthig, dadurch nicht ängstlich werden und das Neu-Errungene etwa preiszugeben. Überdies können wir ins Alte nicht zurück, wir haben die Schiffe verbrannt; es bleibt nur übrig, tapfer zu sein, mag nun dabei dies oder jenes herauskommen. (...)”

En este análisis sobre la discusión de la decadencia de la cultura en el próximo “gobierno del mundo” hemos visto dibujarse las principales nociones del pensamiento utópico de Nietzsche en *Humano, demasiado humano (I)*²⁷⁷. Aparte de los fragmentos citados, en relación a este tema cabe igualmente mencionar otros aforismos significativos. En este sentido, los párrafos §291 *Precaución de los espíritus libres (Vorsicht der freien Geister)* y §292 *Hacia delante (Vorwärts)*, **IV 2**, pp.238-241, describen la misión del espíritu libre como investigador de los nuevos caminos de la humanidad. El 463 *Una vía en la doctrina de la revolución (Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz)*, **IV 2**, p.309, aboga por la recuperación del auténtico espíritu de la Ilustración, representado por Voltaire, que cree en la evolución de la sociedad y la cultura, en contraposición a la ingenuidad revolucionaria de Rousseau. El 475 *El hombre europeo y la aniquilación de las naciones (Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen)* incluye un amplio comentario de la situación histórica y política de Europa, al tiempo que introduce la importante figura del “buen europeo” que, como veremos más adelante, marca el cambio de orientación del modelo de renovación cultural de Nietzsche: el abandono del programa de restauración del mito en el espíritu alemán por una concepción cosmopolita de la cultura que conlleva la supresión del nacionalismo²⁷⁸. Finalmente, en esta línea de reflexión también podemos destacar el aforismo 477 *La imprescindible guerra (Der Krieg unentbehrlich)* en el que, dentro del esquema de evolución de la cultura, se considera la guerra un elemento imprescindible (una demostración de la energía de un pueblo) en la medida en que “la cultura no puede prescindir de las pasiones, los vicios y las maldades”²⁷⁹. En este sentido pronostica Nietzsche,

²⁷⁷ Curiosamente el término “Utopie” sólo aparece en una ocasión en *M.A.(I)*. Es en el significativo aforismo 462 *Meine Utopie* en el que Nietzsche establece un orden social (precedente de la posterior noción de jerarquía) fundamentado en la capacidad de sufrimiento. Los trabajos más penosos serían adjudicados a los que sufriesen menos y así de una manera gradual se iría subiendo en la escala social hasta llegar a aquellos que fuesen “más sensibles a las clases más sublimadas y elevadas de sufrimiento”. Sobre este tema véase el comentario sobre la postura ética de Nietzsche de aceptación del sufrimiento, así como la exposición del “pathos de la distancia” en *3.I.Askese*. **IV 2**, §462 *Meine Utopie*, p.309: “– In einer besseren Ordnung der Gesellschaft wird die schwere Arbeit und Noth des Lebens Dem zuzumessen sein, welcher am wenigsten durch sie leidet, also dem Stumpften, und so schrittweise aufwärts bis zu Dem, welcher für die höchsten, sublimirten Gattungen des Leidens am empfindlichsten ist und deshalb selbst noch bei der grössten Erleichterung des Lebens leidet.”

²⁷⁸ **IV 2**, §475, p.319: “(...) Nicht das Interesse der Vielen (der Völker), wie man wohl sagt, sondern vor Allem das Interesse bestimmter Fürstendynastien, sodann das bestimmte Klassen des Handels und der Gesellschaft, treibt zu diesem Nationalismus; hat man dies einmal erkannt, so soll man sich nur ungescheut als *guten Europäer* ausgeben und durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeiten (...)”. Este aforismo acaba con una curiosa contraposición entre el cristianismo y el judaísmo: mientras que el primero ha hecho todo lo posible para “orientalizar occidente”; el segundo lo ha vuelto a occidentalizar y con ello ha coadyuvado a una continuación de la helenidad como tarea e historia de Europa: **IV 2**, p.321: “(...) Wenn das Christenthum Alles gethan hat, um den Okzident zu orientalisiren, so hat das Judenthum wesentlich mit dabei geholfen, ihn immer wieder zu okzidentalisiren: was in einem bestimmten Sinne so viel heisst, als Europas Aufgabe und Geschichte zu einer *Fortsetzung der griechischen* zu machen.”

²⁷⁹ **IV 2**, §477, p.321: “(...) Die Kultur kann die Leidenschaften, Laster und Bosheiten durchaus nicht entbehren. (...)” etc. Sobre este tema puede verse también en *M.A.(I)* el aforismo 444 *Krieg*, **IV 2**, p.299 La descripción de Nietzsche del significado de la guerra para la cultura en este aforismo (“jene rauhe Energie des Feldlagers, jener tiefe unpersönliche Hass, jener Mörder-Kaltblütigkeit mit gutem Gewissen, jene gemeinsame Glut in der Vernichtung des Feindes, jene stolze Gleichgültigkeit gegen grosse Verluste, gegen das eigene Dasein und das der Befreundeten”, etc.) está en relación con la línea de reflexión de *Der griechische Staat (2.5.Rangordnung)*. Otro ejemplo de panegírico de la guerra lo podemos hallar, por ej., en *Z. I (20) Vom Krieg und Kriegsvolke*, **VI 1**, pp.54-56. En este sentido resulta cuando menos arbitrario el comentario de Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971, p.117: “(...) Y nunca insistiremos bastante sobre esto: *Hasta qué punto las nociones de lucha, guerra, rivalidad, o incluso de comparación son extrañas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder.* (...)” Esta interpretación de Deleuze, basada en una generalización injustificada de las tesis de G.M. al conjunto de la obra de Nietzsche, deja de lado concepciones fundamentales de su pensamiento como la de *Wettkampf*, la reivindicación del *pólemos* de Heráclito o el elogio de la guerra del que hemos ofrecido aquí algunos ejemplos.

para la fatigada cultura europea, no sólo la necesidad de la guerra, sino de “las guerras más terribles, como retornos momentáneos a la barbarie”²⁸⁰. En definitiva, la concepción de la renovación de la cultura propuesta por Nietzsche en *Humano, demasiado humano (I)* puede resumirse en la paradoja del aforismo 520 *Peligro de nuestra cultura*: “Pertenece a una época en la que la cultura está en peligro de perecer por los medios de la cultura”²⁸¹.

El cambio de perspectiva de la ciencia por el arte, no implica, como hemos podido comprobar en la lectura de *Humano, demasiado humano (I)* un abandono de la propuesta para el futuro de la cultura elaborada en las *Intempestivas*, sino más bien su continuación desde un supuesto distinto. El programa de renovación de la cultura alemana pierde aquí su carácter nacional en la reivindicación de la figura del buen europeo. En cuanto al papel preponderante del genio, éste es substituido por el del espíritu libre como investigador de nuevas formas de experiencia. La realización de dicho proyecto de renovación en *Humano, demasiado humano (I)* no se diferencia, pues, en definitiva del propuesto en las páginas finales de *Richard Wagner en Bayreuth*. Ciertamente, esta concepción utópica de la obra va a pasar a un segundo plano en el resto de libros del período medio. La figura del espíritu libre no se recuperará hasta *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche reformula los presupuestos del proyecto utópico dentro ya de la perspectiva de la “tendencia sistemática” de la voluntad de poder y la jerarquía: en la concepción de los filósofos del futuro como legisladores (tema que exponemos a continuación en el siguiente apartado al analizar la última formulación del proyecto utópico y su disolución en teoría política).

5. LA FIGURA DEL FILÓSOFO DEL FUTURO EN *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL*. LA DESCOMPOSICIÓN DEL PROYECTO UTÓPICO COMO IMPOSICIÓN DE LA JERARQUÍA.

El proyecto utópico en el último período deriva hacia la noción central de jerarquía, fórmula con la que Nietzsche resume la lucha contra la decadencia. Como este tema será objeto de un análisis más detallado en 2.5. *Rangordnung*, aquí nos vamos a limitar a reproducir el esquema “espíritu libre-filósofo del futuro” que supone la principal aportación en la elaboración del proyecto utópico de *Más allá del bien y del mal*. Este estudio nos suministrará una nueva versión del “nosotros”, así como una visión global de la propuesta del proyecto utópico a partir de la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía. La reivindicación de los “nuevos filósofos” descansa en la necesidad de creación de nuevos valores.

Ya desde el prólogo de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche plantea el objetivo histórico de aprovechar la energía acumulada en la lucha contra el platonismo (o cristianismo) para alcanzar una meta superior²⁸². En esta proclama inicial Nietzsche introduce las tres formulaciones esenciales del “nosotros” en *Más allá del bien y del mal*, la de los buenos europeos, los espíritus libres y la principal de los filósofos del futuro. Estos últimos son descritos ya desde el

²⁸⁰ **IV 2**, p.322.: “(...) Man wird noch vielerlei solche Surrogate des Krieges ausfindig machen, aber vielleicht gerade durch sie immer mehr einsehen, dass eine solche hochkultivirte und daher nothwendig matte Menschheit, wie die jetzige Europas, nicht nur der Kriege, sondern der grössten und furchtbarsten Kriege – also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei – bedarf um nicht an den Mitteln der Kultur ihr Kultur und ihr Dasein selber einzubüssen.”

²⁸¹ **IV 2**, §520 *Gefahr unserer Kultur*. “Wir gehören einer Zeit an, deren Kultur in Gefahr ist, an den Mitteln der Kultur zugrunde zu gehen.”, p.336.

²⁸² Recuérdese a este propósito lo que comentamos en el §246 de *Humano, demasiado humano (I)* sobre los “cíclopes de la cultura”: **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, Vor. p.5: “(...) Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und fürs «Volk» zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausende – denn Christenthum ist Platonismus fürs Volk – hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen. (...)”

inicio en su papel de legisladores (Gesetzgeber) y creadores de nuevos valores²⁸³. La primera de estas figuras, la del buen europeo, constituye, como ya hemos indicado anteriormente, un cambio substancial en el programa utópico de Nietzsche con respecto a las *Intempestivas* y *El nacimiento de la tragedia*, en donde todo intento de renovación cultural estaba dirigido al espíritu alemán. Por el contrario, los buenos europeos representan una visión cosmopolita de la cultura, resultado de la superación de la estrechez de miras de las nacionalidades europeas²⁸⁴. En cuanto a la caracterización del espíritu libre, el aforismo 44 nos lo presenta como *amigo de la soledad*, un antecedente por tanto de los nuevos filósofos cuya noción de libertad de espíritu está en las antípodas de la concepción democrática imperante en Europa y América²⁸⁵. La transición del espíritu libre a los nuevos filósofos se expone en los aforismos 203 y 211. En el primero de ellos los filósofos del futuro son presentados como la esperanza política ante la decadencia (Verfall, Gesamt-Entartung) de la sociedad democrática. Ellos han de ser capaces de crear una nueva valoración: serán por tanto los encargados de llevar a cabo la transvaloración de los valores (Umwertung der Werte) (Obsérvese en este aforismo la radicalización del tono de crítica al socialismo en su identificación con el cristianismo, ya señalada en el 235 de *Humano, demasiado humano (I)* así como el sentimiento de náusea experimentado por Nietzsche, e igualmente por Zarathustra, ante el empequeñecimiento del hombre actual).

K.G.W. VI 2 J.G.B., §203, pp.128-130: “Wir, die wir eines anderen Glaubens sind – wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? – Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und «ewige Werthe» umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls, die bisher «Geschichte» hiess, ein Ende zu machen – der Unsinn der «grössten Zahl» ist nur seine letzte Form –: dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nöthig sein, an deren Bilde sich Alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, bloss und verzweigt ausnehmen möchte. Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt: – darf ich es laut sagen, ihr freien Geister? [s.128...] *Die Gesamt-Entartung des Menschen*, hinab bis zu Dem, was heute den sozialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr «Mensch der Zukunft» erscheint, – als ihr Ideal! – diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommen Herdenthiere (oder, wie sie sagen, zum Menschen der «freien Gesellschaft») diese Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist möglich, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als die übrigen Menschen, – und vielleicht auch eine neue Aufgabe.”

²⁸³ *ibid.*: “Aber wir, die wir weder Jesuiten, noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister – wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? Das Ziel...” Sobre los jesuitas, véase el citado anteriormente **VII 1**, 7[238].

²⁸⁴ En este sentido Nietzsche llegará en sus últimos escritos a enorgullecerse de que su obra sea reconocida en primer lugar fuera de Alemania, como un acontecimiento propiamente europeo y no meramente alemán: **K.G.W. VI 3: N.C.W.**, Vor., p.413: “(...) Ich habe meine Leser überall, in Wien, in St. Petersburg, in Kopenhagen und Stockholm, in Paris, in New York – ich habe sie nicht in Europas Flachland Deutschland... (...)”

²⁸⁵ Véase **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, §44, pp.56-59, en el que se describe los espíritus libres como antecesores de los nuevos filósofos. La definición nietzscheana de espíritu libre es opuesta al concepto “moderno” de espíritu libre en Europa y América (cf. el anteriormente citado **VII 3**: 36[17]): expresión de la nivelación, democratización (Gleichheit der Rechte, Mitgefühl für alles Leidende). El espíritu libre de Nietzsche busca en cambio la diferencia: “pues la planta que llamamos hombre tiene necesidad de contrarios”. Sobre la necesidad de soledad en el espíritu libre, véase la exposición sobre el pathos de la distancia en *3.I.Askese*.

(Nosotros, que somos de otra fe – , nosotros, para los que el movimiento democrático no sólo es una forma de decadencia de la organización política, sino una forma decadencia, es decir, de empequeñecimiento, del hombre, como medida de su mediocridad y pérdida de valor: ¿hacia dónde *debemos* dirigir nuestras esperanzas? – Hacia los nuevos filósofos, no queda otra opción; hacia nuevos espíritus, lo suficientemente fuertes y originarios como para dar un empuje a valoraciones contrarias a las asentadas y transvalorar, invertir, «valores eternos»; hacia los precursores, hacia los hombres del futuro, que sobre *nuevas* vías hoy atan la constricción y los nudos que fuerzan la voluntad de siglos. Para enseñar al hombre el futuro del ser humano como su *voluntad*, como dependiente de una voluntad humana, y preparar los grandes riesgos y ensayos globales de la disciplina y la selección, para poner con ello un fin a aquel dominio espantoso del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado «historia» – el absurdo de la «mayoría» sólo es su última forma –: para ello serán necesarios alguna vez, en algún lugar una nueva clase de filósofos y comandantes, cuya imagen hará que todos los espíritus ocultos, terribles y benévolos que han existido en la tierra parezcan pálidos y raquícos. La imagen de tales dirigentes es lo que se agita ante *nuestros* ojos. – ¿tengo el derecho de decíroslo en voz alta a vosotros, espíritus libres? (...) *La total degeneración del hombre*, cuesta abajo hasta aquel que a los patanes socialistas y zafios de hoy en día les parece su «hombre del futuro», – ¡su ideal! – esta degeneración y empequeñecimiento del hombre hasta el perfecto animal de rebaño (o, como se le suele llamar, hasta el hombre de la «sociedad libre») este embrutecimiento del hombre, hasta el enano de los derechos y las reivindicaciones iguales, es *posible*, ¡no se tenga la menor duda! Quien alguna vez haya pensado hasta el final esta posibilidad, conoce una náusea más que el resto de los hombres, – y quizás también una nueva tarea.)

El aforismo 211 describe en qué consiste la creación de valores a la que se dirige la actividad de los filósofos del futuro en su papel de legisladores, de aquellos destinados al mando. La voluntad de verdad se desvela para ellos como voluntad de poder. Lo verdaderamente relevante en este proceso es el reconocimiento de la relación fundamental del mandar y el obedecer (2.4. *Wille zur Macht*). El conocimiento (Erkennen) consiste específicamente en un crear (Schaffen) que se convierte al mismo tiempo en un legislar (Gesetzgebung). La conclusión del parágrafo 211 establece cuál es el fin último del filósofo tras sus múltiples transformaciones (“crítico, escéptico, dogmático, historiador, poeta, compilador, viajero, descifrador de enigmas, moralista, vidente, espíritu libre”)²⁸⁶:

K.G.W. VI 2 J.G.B., §211, p.149: “(...) *Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber*: sie sagen «so *soll* es sein!», sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr «Erkennen» ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*. – Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? *Muss* es nicht solche Philosophen geben?...”
 (...) *Los auténticos filósofos son sin embargo los que ordenan y establecen las leyes*: ellos dicen «¡asi *debe* ser!», determinan en primer lugar el hacia dónde, el para qué del ser huma-

²⁸⁶ Todas estas transformaciones permiten al filósofo recorrer “el círculo completo de los valores” y “mirar con múltiples ojos y consciencias (Gewissen), desde lo alto hacia todo lo lejano, desde lo profundo hacia todo lo alto, desde lo angosto hacia todo lo amplio”. Por tanto, estas transformaciones se revelan como las condiciones previas de su tarea: la creación de valores: **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, §211, p.148: “(...) Er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrater und Moralist und Seher und «freier Geist» und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werthgefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu *können*. Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgaben: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes – sie verlangt, dass er *Werthe schaffe*. (...)” (Obsérvese cómo Nietzsche escribe en cursivas “können” en relación a “schaffen”. La actividad del arte (Kunst) se describe como “Können” en contraposición y también complementariedad al “Kennen” de la ciencia; cuestión que reaparece en §211, p.149, que citamos a continuación: “Ihr «Erkennen» ist *Schaffen*...” Sobre esta cuestión véase el comentario de Michel Haar citado en la *Introducción*, nota a pie de página número 2).

no y para ello disponen del trabajo precedente de todos los obreros filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, – dirigen su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es o fue, se convierte para ellos en medio, instrumento, martillo. Su «conocer» es *crear*, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. – ¿Existen hoy en día tales filósofos? ¿Existieron ya tales filósofos? ¿No *deben* existir tales filósofos?...

Esta conclusión del aforismo sitúa claramente a los filósofos del porvenir dentro de la temática del ideal del “nosotros” en tanto que agentes impulsores de la transformación de la sociedad²⁸⁷. Que tal transformación se sustente en la relación esencial mandar-obedecer muestra la “tendencia sistemática” del pensamiento de Nietzsche en este último período, que se materializa en la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía. Pero incluso en su tarea de imposición de la jerarquía, los nuevos filósofos parten de una transfiguración de la sensibilidad, de lo que Nietzsche en esta última etapa denominará “pathos de la distancia”. El pathos de la distancia representa así el nivel de la vivencia sobre cuya “experimentación” se forja el pensamiento de los nuevos filósofos. (Una experimentación de la soledad que gira en torno a la aceptación del sufrimiento, como analizaremos al estudiar el pathos de la distancia como “tendencia ascética” en *3.1.Askese*). En este punto, y a pesar de todas sus modificaciones, podemos apreciar la unidad del planteamiento del proyecto utópico de la obra de Nietzsche, tal y como hemos intentado exponerla desde las páginas finales de *Richard Wagner en Bayreuth* hasta la descripción de la filosofía del porvenir de *Más allá del bien y del mal*. Partiendo de la constatación de la adiscursividad, de la ruptura de nivel entre la vivencia y la expresión, las principales características del proyecto utópico podrían ser resumidas en los tres puntos siguientes: 1) la constatación de la necesidad de una transformación de la cultura como transformación del hombre en su totalidad; 2) la exigencia de una modificación de la sensibilidad; y 3) la aparición de la figura mediadora del ideal del “nosotros” como garante de la comunicación. A estos puntos fundamentales del desarrollo del proyecto utópico hay que añadir en este último período la referencia al aparato simbólico de *Así habló Zarathustra*. Nos limitaremos a un único ejemplo extraído de *La genealogía de la moral*, en el que la figura de Zarathustra adopta la personalidad del *redentor* (der *erlösende Mensch*), el Anticristo, que ha de conducir a la victoria sobre el nihilismo (*I.1.Werk*). Esta gran decisión del hombre del futuro (la liberación de la náusea)²⁸⁸ llegará en lo que Nietzsche denomina en este período “el gran mediodía” (der *große Mittag*). Con esta imagen se simboliza el contenido utópico del eterno retorno: el triunfo del instante sobre la sucesión (*3.2.Symbolik*).

K.G.W. VI 2: *G.M.*(II), §24 y 25: pp.352-353: “§24 / (...) Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muss er uns doch kommen, der *erlösende Mensch* der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegstreibt, dessen Einsamkeit vom Volke missverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei (...) Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, *was aus ihm wachsen musste*, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der dem Willen wieder frie macht, der Erder ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muss einst kommen...*”/ §25 /: “Aber was rede ich da? Genug! An dieser Stelle geziemt mir nur Eins, zu schweigen: ich vergriffe mich sonst an dem, was einem Jüngeren allein freisteht, einem «Zukünftigeren», einem Stärkeren, als ich bin, – was allein *Zarathustra* freisteht, *Zarathustra dem Gottlosen...*” [s.353]

(§24 / (...)) Pero en algún lugar, en un tiempo más robusto que esta frágil actualidad que duda de sí misma, debe llegar hasta nosotros el *redentor* del gran amor y del desprecio, el

²⁸⁷ Compárese la pregunta “Giebt es heute solche Philosophen?” del §211 de *J.G.B.* con la afirmación del §2 del prólogo de *M.A. (I)* citado anteriormente (**IV 2**, p.9: “(...) dergleichen «freie Geister» giebt es nicht, gab es nicht (...)”) o con el fragmento póstumo de noviembre de 1882 – febrero de 1883 **VII 1**: 4[254], p.183: “Gab es schon Übermenschen? Werth unserer Cultur.”

²⁸⁸ Recuérdese el comentario anterior sobre la náusea del “hombre suprahistórico” y el poema de Leopardi *A se stesso* en *N.N.H.L.* (véase la nota 238). Para la correlación del “éxtasis” y la náusea, véase la exposición sobre el eterno retorno en *3.2.Symbolik*.

espíritu creador, al que la fuerza impulsora expulsa una y otra vez de todo aislamiento y de todo más allá, cuya soledad será malinterpretada por el pueblo, como si fuese una huida de la realidad (...) Ese hombre del futuro que nos libraré del ideal existente hasta hoy, así como de *lo que hubo de surgir de él*, del gran asco, de la voluntad de nada, del nihilismo: ese hombre será la campanada del mediodía, de la gran decisión, que nuevamente liberará la voluntad, que devolverá su objetivo a la tierra y su esperanza al hombre; el Anticristo, el antinihilista, el vencedor de Dios y de la nada... – *él tiene que llegar algún día* / §25 Pero ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! Al llegar aquí sólo me conviene una única cosa, callar. En caso contrario, me inmiscuiría en lo que sólo le está permitido a alguien más joven, «más preñado de futuro», más fuerte que yo, a *Zarathustra, el ateo...*)

La proclama utópica del “nosotros los filósofos del futuro” como creadores de nuevos valores (o la profética de Zarathustra del “gran mediodía”, que comentaremos en el siguiente apartado dentro de la “dialéctica” salud-enfermedad) acaba, sin embargo, siendo substituida por la política de la aniquilación del partido de la vida en *Ecce homo*, en el proceso de autoanulación del “nosotros” (y del proyecto utópico y de la misma obra) al que hemos venido aludiendo a lo largo de toda nuestra exposición. Con ello se ponen las bases para el “giro hacia la praxis” de la gran política, en la que los “superhombres” devienen “los señores de la tierra”. Volveremos a este tema al analizar la noción de jerarquía y las teorías de segregación social de Nietzsche en *2.5.Rangordnung*; por el momento vamos a concluir este capítulo con un análisis del ideal de salud en la formulación del proyecto utópico. Nuestra intención será mostrar de nuevo la sujeción del pensamiento de Nietzsche a lo que hemos denominado nivel de vivencia. A partir de él el ideal de salud se desarrolla, en una especie de juego literario, en un triple sentido: como experiencia personal de la enfermedad, como finalidad última de la escritura y como realización del proyecto utópico (en los símbolos del gran mediodía y la gran salud).

6. EL IDEAL DE LA SALUD EN LA FORMULACIÓN DEL PROYECTO UTÓPICO.

Hemos hablado continuamente en este capítulo de la referencia fundamental a un “nivel de vivencia” sobre el que se articula el pensamiento y la obra de Nietzsche. La intuición de lo dionisiaco o la ruptura del eterno retorno constituyen, según nuestro punto de vista, designaciones de un tipo de vivencia inexpresable (*3.2.Symbolik*). Otra de las formas con las que se alude a dicho “fondo vivencial” es la dicotomía de la salud y la enfermedad. El ideal de salud, que tantas veces aparece como fin de la filosofía de Nietzsche, sólo adquiere sentido a partir de una experiencia profunda de la enfermedad²⁸⁹. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche da en muchas ocasiones la impresión de ser ante todo un intento de asimilar de la enfermedad como experiencia fundamental. La salud aparece en este intento como el gran ideal hacia el que se dirigen todos los esfuerzos del pensador y del hombre Nietzsche²⁹⁰. De este significado personal se pasa finalmente, en el último período, al ideal de la “gran salud” como realización del

²⁸⁹ Se trataría por tanto de los “estados valetudinarios de la cultura” (les états valétudinaires de la culture) con los que Pierre Klossowski inicia la exposición de la filosofía y la obra de Nietzsche en *Nietzsche et le cercle vicieux*.

²⁹⁰ Sobre este punto nos limitamos a citar como ej. la siguiente anotación del verano de 1886 – otoño de 1887, **K.G.W. VIII 1**: 5[38], pp.201-202: “Die Antinomie meiner Existenz liegt darin, daß alles das, was ich als radikaler Philosoph radicaliter *nöthig* habe – Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Freunden, Gesellschaft, Vaterland, Heimat, Glauben, Freiheit fast von Liebe und Haß – ich als ebenso viel Entbehrungen empfinde, in sofern ich glücklicher Weise ein lebendiges Wesen und kein bloßer Abstraktions-Apparat bin. Ich muß hinzufügen, daß mir in jedem Falle die *solide Gesundheit* fehlt – und daß ich nur in Momenten der Gesundheit die Last jener Entbehrungen *weniger hart fühle*. Auch weiß ich immer noch nicht die fünf Bedingungen zusammen zu bringen, auf denen eine erträgliche mittlere meiner labilen Gesundheit sich basiren ließe. Trotzdem wäre es eine verhängnißvoller Fehler, wenn ich, um mir die 5 Bedingungen zu schaffen, mich jener 8 Freiheiten beraubte: Das ist eine *objektive* Ansicht meiner Lage. – / (...)”

proyecto utópico. Como punto final de nuestro análisis, vamos a intentar recomponer, dentro de la interpretación de la ruptura de nivel entre vivencia y expresión, las distintas formulaciones del ideal de salud en la filosofía del último Nietzsche.

El ideal de la gran salud resume, como ya hemos avanzado en el párrafo anterior, los distintos niveles en los que se mueve la concepción de obra como realización del proyecto utópico a partir de la escisión entre el nivel de vivencia y la expresión. La recuperación de la salud tiene en primer lugar un significado concreto como vivencia: sólo aquel que padece la enfermedad puede comprender también lo que significa la salud (evidentemente, para una persona sana, la salud no constituye ningún ideal). La dolencia ocupa de esta manera un papel central en la vida de Nietzsche que se traslada a la autointerpretación de la obra. Los apuntes póstumos, algunos pasajes de sus obras, pero especialmente la correspondencia dan muestra de la importancia de esta forma de autoanálisis en la que todo gira alrededor de la dicotomía salud-enfermedad. En algunos casos Nietzsche llega a situar el origen de su enfermedad en una elección equivocada de la profesión. El rastro de esta idea puede seguirse en *Ecce homo* (tanto a lo largo del capítulo “Por qué soy tan sabio”, VI 3, p.264 y ss., como al analizar las circunstancias personales que rodearon la redacción de *Humano, demasiado humano*, VI 3, pp.323-324). Los errores de juventud (la filología, su actividad como erudito, pero también Schopenhauer o Wagner – una de las principales objeciones a la música de Wagner en los últimos escritos es de orden meramente fisiológico –) son considerados en este escrito los principales causantes de la enfermedad. En esta interpretación, cada etapa de la obra es vista en cambio como un paso hacia la obtención de la salud²⁹¹. El objetivo personal acaba convirtiéndose gracias a este juego “literario” en ideal colectivo: la “salud” se transforma en la “gran salud”, en tanto que estado de la superación o transvaloración de la humanidad que ha de acaecer en el “gran mediodía” (der große Mittag, véase 3.2.*Symbolik*).

Existe, pues, en este autoanálisis de Nietzsche una triple forma de salud: una salud de orden vivencial y personal (la que aparece frecuentemente a lo largo de la correspondencia)²⁹²; una salud que se vincula a la redacción de la obra (cada libro es así un paso encaminado a la recuperación de la salud; en *Humano, demasiado humano* o en *El viajero y su sombra*, cuando la enfermedad alcanza su punto más álgido, al mismo tiempo se están poniendo sin embargo las bases para la futura recuperación de *La gaya ciencia* o incluso para la explosión final de *Ecce homo*); y, finalmente, existe “la Salud” que ha de llevar a la transformación de la humanidad, a su autosuperación (Selbstüberwindung) en el pensamiento del eterno retorno (3.2.*Symbolik*). La gran salud supone desde este punto de vista la realización del proyecto utópico en la figura del “nosotros”. Ella es ese estado de exuberancia de la experimentación que debe singularizar al filósofo²⁹³. Veamos como conclusión a este capítulo el anuncio utópico en la figura del “nosotros” (ahora en la formulación “nosotros, los argonautas del ideal”) de la gran salud en el aforismo 382 del libro quinto de *La gaya ciencia*:

²⁹¹ Sobre este punto, aparte de *E.H.* puede verse, por ej., la carta a Overbeck del 15 de julio de 1886: **K.G.B. III 3**, p.205 (a Overbeck, 14 de julio de 1886, borrador y versión definitiva, p.207): “ In einem falschen Milieu leben, seiner Lebensaufgabe ausweichen (was ich that so lange ich Philologe und Universitätslehrer war) richtet mich physisch unfehlbar zu Grunde; und jeder Fortschritt auf *meinem* Wege hat mich der Gesundheit auch im leiblichsten Sinne näher geführt (...)”

²⁹² Por limitarnos a unos pocos ejemplos, podemos mencionar la carta a Meysenburg del 11 de agosto de 1875 (**K.G.B. II 5**, pp.103-105), a Baumgartner del 30 de agosto de 1877 (**II 5**, pp.282-283), a Rohde, del 24 de mayo de 1881 (**III 1**, pp.76-79) o a Köselitz del 21 de enero de 1887 (**III 5**, pp.11-13), etc.

²⁹³ Es decir, en su capacidad de recorrer múltiples caminos (albergar múltiples formas de pensamiento), por ej., en la serie de transformaciones del filósofo del futuro del citado §211 de *J.G.B.*, **VI 2**, p.148. Sobre este tema puede leerse también el siguiente apunte de agosto-septiembre de 1885. **K.G.W. VII 3**: 40[66], p.399: “(...) / Jene Zucht und Selbstbeherrschung des Geistes, welche ebenso sehr eine Geschmeidigkeit des Herzens und eine Maske ist: jene innere Umfänglichkeit und Verwöhnung, welche es erlaubt, die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen zu gehen, ohne daß wir Gefahr liefen, uns in sie zu verirren oder zu verliehen, jene ungeheure Gesundheit, welche selbst die Krankheit nicht entbehren will, ja Überschuß an plastischen nachbildenden widerherstellenden Kräften.” (Sobre el uso de “Zucht” y “Selbstbeherrschung”, véanse el apartado dedicado a las “tendencias ascéticas” del último período de Nietzsche en 3.1.*Askese* y el análisis de la “estructura de dominio del cuerpo” en 2.3.*Leib*).

K.G.W. V 2: F.W., §382, pp.317-318: “*Die grosse Gesundheit.* – Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft – wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren, gewitzteren, zäheren verwegeneren, lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren. Wessen Seele danach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werthe und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen «Mittelmeers» umschiff zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zumuthe ist, insgleichen einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Wahrsager, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils: der hat dazu zuallererst eins nöthig, *die grosse Gesundheit* – eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgiebt, preisgeben muss!... Und nun nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, muthiger vielleicht als klug ist, und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber wie gesagt gesünder, als man es uns erlauben möchte, gefährlichgesund, immer wieder gesund – will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch niemand abgesehn hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schönem, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, dass unsre Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst ausser sich geraten sind – ach, dass wir nunmehr durch nichts mehr zu ersättigen sind! Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heissshunger in Gewissen und Wissen, noch *am gegenwärtigen Menschen* genügen lassen? (...)”

(*La gran salud.* – Nosotros, que somos nuevos, anónimos, difíciles de entender, primicias de un futuro incierto aún – necesitamos para un fin nuevo un medio igualmente nuevo, es decir, una nueva salud, más vigorosa, más maligna, más tenaz, más temeraria, más gozosa de lo que fue salud alguna hasta hoy. Aquél cuya alma aspira a vivir en toda su extensión los valores y las aspiraciones que han prevalecido hasta hoy, a hacer un periplo por todas las orillas de este «Mediterráneo» ideal, aquél que quiere saber mediante las aventuras de su experiencia más personal lo que siente en su alma un conquistador y un explorador del ideal, o lo que siente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un científico, un hombre religioso, un adivino, un anacoreta divino al estilo antiguo, necesita ante todo y sobre todo una cosa: *gran salud*, esa clase de salud que no sólo se posee, sino que se adquiere y que se ha de adquirir constantemente, porque se entrega de nuevo, porque hay que entregarla... Y ahora, por haber estado largo tiempo en camino, nosotros, argonautas del ideal, más animosos de lo que sería razonable, a pesar de haber naufragado y sufrido estragos más de una vez, disfrutando de una salud mejor de lo que nos estaría permitido, de una salud terrible, a toda prueba, – se nos antoja que como recompensa tenemos ante la vista una tierra inexplorada, cuyos límites nadie marcó aún, un más allá de todas las tierras, de todos los recodos del idela conocidos hasta hoy, un mundo tan abundantemente lleno de cosas hermosas, extrañas, problemáticas, espantosas y divinas, que nuestra curiosidad y nuestro deseo de posesión se desquician – ¡hasta el punto, ay, de que ya nada nos satisface! Después de estas perspectivas, con este hambre voraz en la conciencia y el saber, ¿cómo va a contentarnos el *hombre actual?* (...)) – trad. Luis Díaz.

*2.1. LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE
(SPRACHE)*

2.1. Lenguaje

K.G.W. VI 3: *G.-D.*, “Die Vernunft in der Philosophie” § 5, pp.71-72: “(...) Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzung der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an den Willen als Ursache überhaupt; das glaubt ans «Ich», ans Ich als Sein, ans Ich als Substanz und *projiziert* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es *schafft* erst damit den Begriff «Ding»... Der Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Konzeption «Ich» folgt erst, als abgeleitet, der Begriff «Sein»... Am Anfang steht das große Verhängniss von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das *wirkt*, – dass Wille ein *Vermögen* ist... Heute wissen wir, dass er bloss ein Wort ist... (...) Die «Vernunft» in der Sprache: oh, was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an dei Grammatik glauben...” ((...) Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo – así es como se crea el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado el concepto «ser»... (...) La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...) – trad. Andrés Sánchez Pascual.

En la obra de Nietzsche la crítica de la metafísica tiene su origen en la reducción del pensamiento a lenguaje, una concepción que proviene de sus primeros escritos filológicos. Uno de los textos más conocidos es el fragmento citado arriba del *Crepúsculo de los ídolos* en donde, con un mismo argumento, se invalidan las nociones de sujeto (Subjekt), voluntad (Wille) y sustancia (Substanz) o cosa (Ding). El fragmento concluye con la afirmación de que somos incapaces de librarnos <de la noción> de Dios, porque somos incapaces de librarnos de la gramática.

Este texto constituye una buena síntesis de un planteamiento fundamental del pensamiento de Nietzsche que, por utilizar la expresión de José María Valverde, podríamos denominar “consciencia del lenguaje”²⁹⁴. La importancia de esta cuestión para la obra de Nietzsche ha permanecido durante largo tiempo en un segundo plano, en parte debido a un problema de edición de los textos, en lo referente a los escritos póstumos y filológicos; pero en parte también a una falta de sensibilidad respecto a este tema en las principales interpretaciones de su filosofía. Si bien el desarrollo completo de la crítica del lenguaje en el pensamiento nietzscheano sólo puede establecerse a partir de textos marginales del período de juventud (apuntes para lecturas de curso durante su actividad docente en Basilea como “Las lecciones sobre gramática latina” de 1869 o la de “La exposición de la retórica antigua” de 1874 o el escrito inédito en vida de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de 1873), lo fundamental de la misma aparece también, aunque de manera dispersa, en la obra publicada. En el capítulo mencionado de *Crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, la posición de Nietzsche en lo referente al lenguaje y la metafísica no puede ser más explícita. La identificación de lenguaje y razón, llevada allí hasta sus últimas consecuencias, pone un signo de interrogación en las interpretaciones meramente metafísicas del pensamiento de Nietzsche en torno al principio de voluntad de poder (*1.1. Werk* y *2.4. Wille zur Macht*). La crítica de Nietzsche a la concepción tradicional

²⁹⁴ Una fórmula con la que Valverde designaba el giro de la literatura y la filosofía, sobre todo la del primer tercio del siglo XX, hacia su propia substancia lingüística. Otras expresiones que se han utilizado para denominar el planteamiento de Nietzsche de la “cuestión del lenguaje”, un tema central la crítica nietzscheana a partir de la década de 1970, son la de “Tesis del condicionamiento lingüístico del pensamiento” o “Reducción de la crítica del conocimiento a crítica del lenguaje” (“These von der Sprachbedingtheit des Denkens” oder “Reduktion der Erkenntniskritik auf Sprachkritik”), véase, por ej., el estudio comparativo del relativismo del lenguaje de Nietzsche y el postulado por la escuela lingüística de Sapir-Wohrf en Albrecht, J.: “Friedrich Nietzsche und das sprachliche Relativitätsprinzip” en *N.-S.* (8), 1979.

de la filosofía parte de la crítica preliminar del lenguaje, la cual se articula en torno a la invalidación del sujeto. La noción de “yo” carece de realidad más allá de la gramática: de la estructura sintáctica sujeto-predicado se extraen las categorías de substancia y accidente (aseveración de Nietzsche que encontramos en el capítulo inicial de “Lecciones sobre gramática latina” de 1869). En esta misma medida, la concepción de “verdad” es asimismo dependiente del lenguaje (un tema cuya exposición se completará en el capítulo siguiente, 2.2. *Wahrheit*): lo que denominamos “verdad”, advierte Nietzsche, no es más que un uso competente de nuestra capacidad lingüística (ésta es la tesis central de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). De esta manera la identificación entre pensamiento (o conocimiento) y lenguaje aparece ya planteada con total radicalidad en el primer período de la obra. A pesar de su importancia, dicho tema se mantiene en un segundo plano con respecto a la crítica de la cultura que se inicia en *El nacimiento de la tragedia*, debido a la ya comentada supeditación de los libros de Nietzsche al proyecto utópico (1.1. *Werk* y 1.2. *Utopie*).

A partir de la década de los ochenta la crítica nietzscheana se hace receptiva a la cuestión del lenguaje, y el tema pasa a ocupar un lugar central en las nuevas interpretaciones de su filosofía²⁹⁵. Nuestro análisis retoma la perspectiva del lenguaje como punto de origen del pensamiento de Nietzsche con vista a establecer su reconstrucción lineal. Ciertamente no se ofrece aquí ninguna nueva línea de investigación (lo que tampoco sería posible, pues los textos anteriormente ignorados ya han sido publicados y comentados exhaustivamente). De cualquier forma, toda tentativa de una exposición global del pensamiento de Nietzsche ha de partir, a nuestro juicio, del tema del lenguaje. En este capítulo pretendemos ofrecer una exposición de esta línea de pensamiento que atraviesa, aunque sea de manera soterrada, la práctica totalidad de los escritos nietzscheanos. Nuestro principal punto de interés se centrará en textos correspondientes al período de 1869 a 1875, durante el cual Nietzsche elabora una teoría global de la identidad entre lenguaje y pensamiento. El trazo de la misma es perceptible, aunque mantenido en un segundo plano, en las obras del período medio (*Humano, demasiado humano; Aurora*). En cambio, a partir de *Más allá del bien y del mal* el tema del lenguaje vuelve a aparecer en un primer término dentro de la crítica de la metafísica (*Genealogía de la moral; El crepúsculo de los ídolos*). En este capítulo expondremos en primer lugar los textos juveniles de Nietzsche en los que se va elaborando paulatinamente la teoría de lenguaje a partir de la identidad entre pensamiento (conocimiento), lenguaje y retórica. En *Las lecciones sobre gramática latina* se señala el origen inconsciente del lenguaje como instinto (Instinkt). En las anotaciones preparatorias para *El nacimiento de la tragedia* el origen instintivo (inconsciente) del lenguaje se complementa con una teoría del símbolo como conjunción del gesto y el sonido en analogía a la música. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se formula una teoría metafórica del lenguaje como transposición en sonido de una excitación nerviosa, la cual sirve a su vez de punto de partida a la delimitación del carácter trópico (retórico) del lenguaje en *Exposición sobre la retórica antigua*. Finalmente, concluiremos el capítulo con un breve examen de las distintas variaciones del tema del lenguaje en el desarrollo de la obra de Nietzsche.

²⁹⁵ Al inicio de la década de los noventa la cuestión del lenguaje en la filosofía de Nietzsche fue desarrollado en el ámbito filosófico de lengua española: con una intención global y de carácter divulgador por José María Valverde en *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, 1993, y con un enfoque concreto, en especial en lo referente a los textos del primer período, por Enrique Lynch en *Dioniso dormido sobre un tigre*, Ed. Destino, Barcelona, 1993.

1. LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN *LAS LECCIONES SOBRE GRAMÁTICA LATINA*.

En el invierno de 1869-70, como una de sus primeras responsabilidades docentes, el joven profesor Nietzsche da su primer curso universitario. El tema del mismo no puede ser más académico y, en principio, alejado de sus auténticos intereses intelectuales: se trata de un curso sobre gramática latina al que asistirán un total de nueve alumnos (es decir: “todos los filólogos de Basilea”)²⁹⁶. Como preparación para el curso, Nietzsche escribe unas notas que aparecen recogidas bajo el título *Lecciones sobre gramática latina (Vorlesungen über lateinische Grammatik)* en el volumen dedicado a los escritos filológicos de la edición crítica de Colli y Montinari, **K.G.W. II 2**, p.185 y ss. El interés de estas anotaciones radica en una discusión preliminar sobre el origen del lenguaje, desarrollada en el primer capítulo del curso con el título “Del origen del lenguaje” (“Von dem Ursprung der Sprache”). Allí, pese del carácter meramente académico del texto, se presenta un primer esbozo de una teoría de la identidad entre lenguaje y pensamiento. El planteamiento de Nietzsche rebasa de esta manera el ámbito de la filología y llega incluso ya aquí a colocar las bases de su ulterior crítica de la metafísica (tal y como se enunciaría en el fragmento citado anteriormente de *El crepúsculo de los ídolos*). Los tres puntos esenciales sobre los que se articula la argumentación de Nietzsche consisten: en primer lugar, en llevar hasta sus últimas consecuencias la reducción del pensamiento a lenguaje, lo que implica la reducción del sujeto <y el objeto> a categorías gramaticales; en segundo lugar, en un análisis de la cuestión semántica vista como resultado del uso de una convención; y, por último, en la postulación del instinto (Instinkt) como fundamento último del lenguaje, en referencia a la noción de finalidad en Kant y Schelling. Veamos a continuación en detalle el desarrollo de la exposición de Nietzsche en *Las lecciones sobre gramática latina*. Una vez concluida ésta, discutiremos brevemente las principales influencias que convergen en la posición inicial de Nietzsche en relación al tema del lenguaje.

Nietzsche inicia sus anotaciones en *Las lecciones sobre gramática latina* con la afirmación de la imposibilidad de poder pensar el lenguaje; dicha imposibilidad viene ya dada por la identificación de lenguaje y pensamiento.

II 2, p.185: “Altes Räthsel: bei Indern Griechen bis auf die neueste Zeit. Bestimmt zu sagen, wie die Sprache nicht zu denken ist / Die Sprache ist weder daß bewußte Werk einzelner noch einer Mehrheit. 1. Jedes bewußte Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich.”

(El antiguo enigma : desde los indios, griegos, hasta los tiempos más recientes; conviene en decir que el lenguaje no se puede pensar. / El lenguaje no es ni la obra reconocida de los individuos, ni la de una pluralidad. 1. Todo pensamiento consciente sólo es posible con ayuda del lenguaje.)

Si el desarrollo del pensamiento consciente es responsabilidad del lenguaje, el conocimiento filosófico más profundo preexiste ya organizado en la misma estructura lingüística. La filosofía se reduce entonces a un comentario de la sintaxis. Nietzsche traduce de esta manera a una “perspectiva lingüística” la base epistemológica de la filosofía de Kant: la tarea de la razón consiste en la desmembración del concepto²⁹⁷. La conclusión inmediata que Nietzsche extrae de esta concepción lingüística del pensamiento es la reducción de las categorías ontológicas a categorías gramaticales. Las nociones básicas de sujeto y objeto no constituyen más que una abstracción de la proposición gramatical. El garante de la noción de sujeto (Subjekt) no es sino su correspondiente categoría gramatical, de la que deriva a su vez la noción de substancia (Substanz):

²⁹⁶ Véase la carta de Nietzsche a Paul Deussen desde Basilea, 19 de diciembre de 1869, **K.G.B. II 1**, pp.81-82: “(...) Jetzt von meinem Basler Dasein. Ich lese diesen Winter «lateinische Grammatik» vor 9 Zuhörern dh. vor allen hiesigen Philologen: am Pädagogium treibe ich Hesiod und Plato. (...)”

²⁹⁷ **K.G.W. II 2: op.cit.**, p.185: “Die tiefsten philosoph. Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache. Kant sagt: ein grosser Theil, viell. der größte Theil von dem Geschäft der Vernunft besteht in Zergliederung der Begriffe, die er schon in sich vorfindet.”

II 2, p.185: “Man denke an Subjekt und Objekt; der Begriff des Urtheils ist vom grammatischen Satze abstrahirt. Aus Subjekt u. Prädikat wurden die Kategorien von Substanz und Accidenz.”

(Se piensa en sujeto y objeto; el concepto del juicio es una abstracción de la proposición gramatical. Del sujeto y el predicado se derivan las categorías de substancia y accidente.)

Nietzsche también apunta en estas anotaciones a la identidad entre el pensamiento y el lenguaje desde las consecuencias que conlleva para la lengua el desarrollo del pensamiento consciente. Señala como ejemplo el empobrecimiento formal, y por tanto filosófico, del idioma francés en comparación al alemán (falta de flexión nominal, de género neutro, de flexiones verbales de pasivo)²⁹⁸.

En la lectura de estas notas podemos comprobar cómo Nietzsche concibe ya en el año 1869 las formas de pensamiento exclusivamente como formas de lenguaje. El valor filosófico descansa en la parte formal de la lengua, la sintaxis, mientras que las categorías del pensamiento no son más que una mera abstracción de la proposición gramatical. De esta manera Nietzsche establece en este texto una primera crítica de la noción de sujeto, que constituirá más tarde uno de los temas fundamentales de la crítica, e invalidación, de la metafísica.

Después de haber identificado el pensamiento abstracto al lenguaje (de forma breve, pero categórica, casi como comentario a la afirmación inicial de la imposibilidad de pensarlo), Nietzsche discute las distintas teorías que se han ofrecido para tratar de explicar su origen (en el sentido de fundamento: Ursprung). Al introducir el tema, el lenguaje ya es definido en cierta manera como realización del instinto:

II 2, p.186: “Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniß des Instinkts zu betrachten, wie bei den Bienen –den Ameisenhaufen u.s.w. Instinkt aber ist nicht Resultat bewußter Überlegung, nicht bloße Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, nicht Wirkung eines dem Geiste von außen kommenden, seinem Wesen fremdem Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder einer Masse dem Charakter entspringend.”

(Así pues, sólo resta por observar el lenguaje como producto del instinto, tal como sucede con las abejas –el hormiguero, etc. El instinto, sin embargo, no es el resultado de la reflexión consciente, ni la simple consecuencia del organismo corporal, ni el resultado de un mecanismo que se halla en el cerebro, ni tampoco la consecuencia de un mecanismo ajeno a su ser que le llega al espíritu desde fuera; sino que es la realización más propia de un individuo o de una masa que brota del carácter.)

A continuación Nietzsche especifica esta definición de carácter negativo, orientando la cuestión de “en qué consiste el instinto” al problema filosófico de la finalidad (o pertinencia, adecuación, conveniencia: Zweckmäßigkeit)²⁹⁹

II 2, p.186: “Der Instinkt ist sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens. Dies ist das eigentliche Problem der Philosophie, die unendliche Zweckmäßigkeit der Organismen und die Bewußtlosigkeit bei ihrem Entstehn.”

(El instinto llega incluso a unirse con el núcleo más interno de un ser. Éste es el auténtico problema de la filosofía, la inacabable finalidad de los organismos y la falta de consciencia en su origen.)

²⁹⁸ **II 2**, p.185: “Die Entwicklung des bewußten Denkens ist der Sprache schädlich. Verfall der weitere Kultur. Der formelle Theil, in dem gerade der philos. Werthe liegt, leidet. Man denke an die französ. Sprache: keine Deklination mehr, kein Neutrum, kein Passivum.”

²⁹⁹ Claudia Crawford en *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, M.T.N.F.-19, 1988 (libro que junto al mencionado de E. Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre* tomaremos como punto de referencia en la exposición de los textos sobre el lenguaje del período de Nietzsche como profesor en Basilea) traduce literalmente “Zweckmäßigkeit” por “expediency” (“conveniencia”, “utilidad”). Hemos preferido, tanto aquí como en el capítulo siguiente 2.2. *Wahrheit*, traducirlo por “finalidad”, debido a su carácter “filosófico”, carácter que no poseen los términos “conveniencia”, “pertinencia”, etc.

La cuestión del origen “instintivo” del lenguaje es retomada al final del capítulo, en referencia directa a Kant y Schelling. Entre tanto Nietzsche va a hacer un rápido recorrido histórico por las diferentes teorías que se han elaborado para explicar el origen del lenguaje: griegos (la discusión sobre si el lenguaje es “thesei” o “physei”, es decir, de origen implantado o natural, tema tratado en el *Cratilo* de Platón); Antiguo Testamento (la torre de Babel); el matemático Maupertuis (1698-1759); De Brosses (1709-1777); Jean Jacques Rousseau; Lord Monboddo; o el premio de la Academia de Berlín a una disertación con el tema “Sobre el origen del lenguaje”, que al final fue otorgado a Herder en 1770 con una tesis en la que se explica la génesis del lenguaje como un “empuje interior” (“ein inneres Drängnis”), “como el empuje del embrión al nacimiento en el momento de su madurez” (“wie der Drang des Embryos zur Geburt beim Moment seiner Reife”).

Nietzsche mantiene en sus anotaciones un tono expositivo y sólo ocasionalmente rebate algunos de los argumentos de las distintas teorías que refiere. Es interesante en este sentido la refutación de De Brosses; pues en ella Nietzsche niega un origen natural del lenguaje y considera arbitraria la relación entre las palabras y las cosas; ya que dicha relación sólo puede parecernos natural debido a la costumbre³⁰⁰ (un desarrollo posterior de este tema lo constituirá la indiferenciación entre verdad y mentira como uso social del lenguaje en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*)

II 2, p.187: “Bedeutend in der Gegenansicht das Werk von De Brosses (1709-1777) der an der reinmenschliche Entstehung festhält, doch mit unzureichende Mitteln. Die Wahl der Laute hängt von der Nature der Dinge z.B. rude und doux u. fragt, ist nicht das eine roh und das andre süß? Solche Worte liegen aber unendlich von der Entstehung der Sprache ab; wir haben uns gewöhnt u. eingebildet daß in dem Klänge etwas von den Dinge läge.” (Significativa en la opinión contraria la obra de De Brosses (1709-1777), quien entiende un origen puramente humano, aunque con insuficientes medios. La elección de los sonidos depende de la naturaleza de las cosas; por ej., rude y doux, y pregunta: ¿no es una ruda y la otra dulce? Tales palabras se hallan, sin embargo, infinitamente lejos del origen del lenguaje: nos hemos habituado y figurado que en su sonido permanecía algo de las cosas)

Al final del capítulo Nietzsche recupera el enfoque inicial de considerar el lenguaje como realización del instinto (finalidad del ser), ahora referido a *La crítica del juicio* de Kant (teleología de la naturaleza) y a la filosofía idealista de Schelling (exégesis infinita del concepto). Ofrecemos a continuación los párrafos en los que Nietzsche cita a Kant y Schelling y con los que se cierran las anotaciones a este primer capítulo de *Lecciones sobre gramática latina*³⁰¹.

II 2, p.188: “die richtige Erkenntniss ist erst seit Kant geläufig, der in der Kritik der Urtheilskraft die Teleologie in der Natur zugleich als etwas thatsächlich anerkennt, andererseits die Wunderbare Antinomie hervorhob, daß etwas zweckmäßig sei ohne ein Bewußtsein, Dies das Wesen des Instinktes / Zum Schluß Worte von Schelling Abth.II Bd. I s.52 / «Da sieht ohne Sprache nicht nur kein philosophisches sondern überhaupt kein menschliches denken läßt, so konnter der Grunde der Sprache nicht mit Bewußtsein gelegt werden: und dennoch, je tiefer ei in die eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft, Es ist mit der Sprache, wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehn zu sehne und können die unergründlich Absichtlichkeit ihrer Bildung bis in Einzelsten im Abrede gehen.»”

(el conocimiento correcto sólo se ha hecho general después de Kant, quien reconoce en la *Crítica del juicio* la teleología de la naturaleza como algo que se da efectivamente, por otra parte se pone de relieve la sorprendente antinomia de que algo tenga una finalidad sin una

³⁰⁰ La obra de De Brosses a la que alude Nietzsche es *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, Paris, 1765.

³⁰¹ Tal y como indica Claudia Crawford en el mencionado *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (M.T.N.F. – 19, 1988), la cita de Schelling corresponde a *Die Philosophie der Mythologie, Sämtliche Werke, Erster Band*, Stuttgart, 1856. Nietzsche toma la cita de un pasaje del libro de Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (1869).

consciencia. Esto es, el ser del instinto. / Para acabar unas palabras de Schelling, Sec.II Vol.1 p.52 / «Pues sin lenguaje no puede pensarse, no sólo una consciencia filosófica, sino que, ni siquiera, una puramente humana; así el fundamento del lenguaje no puede descansar en la consciencia; y, sin embargo, mientras más profundamente penetramos en él, por ello más claramente se descubre que su profundidad sobrepasa aún con mucho la de la producción consciente. Sucede con el lenguaje lo que con los seres orgánicos; creemos ver que aquéllos se originan ciegamente y no podemos poner en duda, ni en lo más particular, la intencionalidad sin fundamento de sus figuras.»)

En resumen, tenemos las dos tesis siguientes como puntos principales en los que se articula la posición de Nietzsche ante el lenguaje en esta introducción a *Las lecciones sobre gramática latina*: 1. la identificación pensamiento-lenguaje (“consciencia lingüística” para emplear la expresión de José María Valverde); y 2. la concepción del instinto (Instinkt) como fundamento del lenguaje, en el sentido de finalidad en referencia a los sistemas filosóficos de Kant y Schelling. Ambas tesis colocan las bases sobre las que se va a desarrollar la teoría del lenguaje de Nietzsche. Antes de analizar su evolución, vamos a indicar las distintas influencias que han sido asimiladas en su postulación. La segunda de ellas, la denominación de “Instinkt” como fundamento del lenguaje, toma como punto de partida el libro de Eduard von Hartmann³⁰² *La filosofía del inconsciente (Philosophie des Unbewußten)* en cuyo capítulo “El inconsciente en el origen del lenguaje” (“Das Unbewußte in der Entstehung der Sprache”) se describe el lenguaje como la realización de un “instinto inconsciente”³⁰³. También es una aplicación del pensamiento de Hartmann, en referencia a Schopenhauer, la reducción de la noción de sujeto a una mera categoría gramatical, así como la delimitación de las categorías de substancia y accidente a partir de las de sujeto y predicado³⁰⁴. En cuanto al punto de partida de la reflexión de Nietzsche, el origen lingüístico del pensamiento, expresado en la identidad entre lenguaje y razón, éste había ya sido prefigurado en la lingüística romántica, en autores como Herder, Humboldt o Hamann³⁰⁵, y en esta misma medida había sido asimismo recogida por la filosofía de Schopenhauer³⁰⁶.

³⁰² Nietzsche recomienda la lectura de Hartmann a Carl von Gersdorff en una carta del 4 de agosto de 1869, **K.G.B. II 1**, p.36: “Ein wichtiges Buch für Dich ist «Hartmann’s Philosophie des Unbewußten», trotz der Unredlichkeit des Verfassers. (...)” A lo largo de toda su obra Nietzsche siempre mantuvo una posición ambivalente con respecto a Hartmann. Así, en otra carta a Gersdorff del 1 de mayo de 1872, Nietzsche se interesa por la dirección de Hartmann en Berlín, **K.G.B. II 1**, p.316: “(...) Mache doch dem Vorsitzenden Hr. Couper einen Besuch und deute ihm an, er möge an mich und an Rohde, d.h. an die einzigen Wagnerschen Professoren die gedruckten Publikationen schicken. Vielleicht auch an E. von Hartmann (dessen Adresse ich haben möchte.)” En cambio, en la obra publicada Nietzsche se limita a esbozar una dura crítica de la obra de Hartmann, sin dejar entrever aquellos aspectos que le interesan de su filosofía, véase lo comentado en *I.I.Werk* sobre *N.N.H.L.*: nota 105.

³⁰³ Véase Crawford, *op. cit.*, p.19: “To the question, then, what form of action of the human mind has produced language? Hartmann answers: unconscious instinct”, etc.

³⁰⁴ Véase el capítulo II, “Schopenhauer” de C. Crawford, *op. cit.*, pp.34-35: “Hartmann proposes something which Schopenhauer does not: namely that grammatical forms govern speculation because they lie unconsciously performed in the human mind and as such must offer a set of predetermined [35] forms and notions to the philosophical mind.”

³⁰⁵ El mismo Nietzsche, como ya hemos visto, había citado en la introducción de *Las lecciones sobre gramática latina* a Herder, cf. Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Para la influencia de Herder, Humboldt y Hamann en la crítica del lenguaje en Nietzsche, véase Thurner, R.: “Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche” en *N.-S.* (9), 1980. Para Thurner la principal influencia de la lingüística romántica en el pensamiento de Nietzsche consiste en el reconocimiento de la “intima relación entre lenguaje y razón” (“das innige Verhältnis von Sprache und Vernunft”, *N.-S.* (9)., pp.43-44). La misma línea de influencia es establecida por Djuric, M. en *Nietzsche und die Metaphysik*, M.T.N.F. –16, 1985, p.43: “Daß die Vernunft keine selbständige Geisteskraft sei, die unabhängig von der Sprache bestehe sondern daß sie sich erst durch die Sprache konstituiere und wesentlich durch diese vermittelt sei, all dies hat Nietzsche vor allem von Hamann, Herder und Humboldt gelernt.”

³⁰⁶ La razón (Vernunft) está para Schopenhauer ligada al lenguaje, no así el entendimiento (Verstand – aplicación concreta de la causalidad) que también poseen los animales. Véase *Die Welt als Wille und Vorstellung (I)*, “Das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft”, § 8, p.44: “Das Thier empfindet und

El que el problema del instinto sea entendido en términos de finalidad (*Zweckmäßigkeit*, II 2, p.186) como el auténtico problema de la filosofía pone la reflexión sobre el lenguaje de *Las lecciones de gramática latina* en conexión con los apuntes de “Para la teleología” (2.2. *Wahrheit*). Si bien por el momento “Instinkt” (lo inconsciente como origen del lenguaje) carece de una determinación definida (en el texto sólo se encuentra una mera definición negativa, II 2, p.186), en escritos posteriores Nietzsche va a intentar delimitarla teóricamente, ofreciendo con ello su propia hipótesis sobre el origen del lenguaje. En cuanto a la identidad entre lenguaje y pensamiento, Nietzsche la desarrollará hasta sus últimas consecuencias con su posterior concepción de la retórica en *La exposición sobre retórica antigua*. Vamos a ver en primer lugar cuál es el desarrollo de esta concepción propia de la naturaleza “instintiva” del lenguaje que nos conduce al período de redacción de *El nacimiento de la tragedia*. La propuesta de Nietzsche establece una teoría del “símbolo” como conjunción del sonido y la imagen.

2. EL SONIDO Y LA IMAGEN: LA TEORÍA DEL ORIGEN DEL LENGUAJE EN LOS CUADERNOS DE NOTAS DE *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*.

La reflexión sobre el origen *instintivo* (inconsciente) del lenguaje, apenas apuntada por las *Lecciones sobre gramática latina*, recibe un desarrollo especulativo dentro del ámbito de reflexión de *El nacimiento de la tragedia*. Nietzsche elabora entonces lo que podríamos llamar, utilizando la expresión de Enrique Lynch, una “teoría genealógica de lenguaje”³⁰⁷. Tal teoría genealógica concibe el origen del lenguaje en el “símbolo” como nivel esencial de la conjunción de Apolo y Dionisos, del gesto y el sonido. Esta discusión sobre el origen “simbólico” o “instintivo” del lenguaje queda finalmente eliminada de la redacción definitiva de *El nacimiento de la tragedia*. Su desarrollo se limita al escrito preparatorio *La visión dionisiaca del mundo* y a las anotaciones póstumas de los años 1870-1871. Mediante la lectura de estos textos, intentaremos en las páginas siguientes exponer de manera resumida los principales aspectos del enfoque teórico de Nietzsche. Aparte de ellos, podemos colegir la “teoría genealógica” del lenguaje en otros escritos posteriores, dentro del proceso continuo de reelaboración que caracteriza la escritura nietzscheana (*I.I.Werk*). Este es el caso, por ejemplo, del inicio del capítulo 9 de *Richard Wagner en Bayreuth*, cuando Nietzsche califica de “mítico” el arte de Wagner, por ser capaz de expresar un pensamiento no conceptual. Tras esta afirmación anida la teoría de la música como etapa preconceptual del lenguaje que, como veremos a continuación, constituye uno de los puntos de partida de la noción del *símbolo* en tanto que conjunción del sonido y el gesto³⁰⁸. Más claramente aún, encontramos un nuevo residuo de esta teoría en el aforismo 216 de *Humano, demasiado humano (I)* (comentado en este mismo capítulo más adelante en el

schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: Beide *wollen*. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Gebärde und Laut; der Mensch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft: daher wird im Griechischen und im Italiänischen Sprache und Vernunft durch das selbe Wort bezeichnet: ο *λογος*, *il discorso*.” Para la noción de concepto como uso de la razón, véase en este mismo capítulo, “Das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft”, § 9., p.47 y ss.

³⁰⁷ Para E. Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre* (Ed. Destino, Barcelona, 1993), la evolución del pensamiento de Nietzsche sobre el lenguaje en este período consiste en una inicial teoría genealógica basada en la dualidad de Apolo y Dionisos, que sufre posteriormente un cambio de orientación hacia la retórica. Utilizaremos, pues, la expresión “teoría genealógica” para exponer la simbólica del gesto y el sonido en el origen del lenguaje en los cuadernos de notas de *G.T.*, aunque en el fondo resulte inapropiado hablar de “genealogía” a estas alturas de la obra de Nietzsche.

³⁰⁸ **K.G.W. IV 1: R.W.B.**, Kap.9, p.58-61: “(...) Das *Dichterische* in Wagner zeigt sich darin, dass er in sichtbaren und fühlbaren Vorgängen, nicht in Begriffen denkt, das heisst, dass er mythisch denkt, so wie immer das Volk gedacht hat. (...) Wagner zwang deshalb die Sprache in einen Urzustand zurück, wo sie fast noch nicht in Begriffen denkt, wo sie noch selber Dichtung, Bild und Gefühl ist; (...)”

apartado “El estilo y la retórica”) en donde se considera la *simbólica* del gesto el antecedente del lenguaje. En esta sección expondremos en primer lugar de manera general la “teoría genealógica” de *La visión dionisiaca del mundo*, y completaremos la exposición con una selección de anotaciones póstumas. El desarrollo del planteamiento teórico de estos textos ha de verse pues como una continuación de la postulación del “instinto” como origen del lenguaje en *Las lecciones sobre gramática latina*. La reflexión de Nietzsche parte del carácter inconsciente del lenguaje (véase el comentario anterior sobre Hartmann), buscando una determinación concreta del mismo, en lugar de la mera respuesta negativa esbozada en *Las lecciones...* Evidentemente, el otro pilar sobre el que Nietzsche sustenta su argumentación es la filosofía de Schopenhauer, adaptada a la *estética* (u ontología del arte, 2.2. *Wahrheit* y 2.4. *Wille zur Macht*) de *El nacimiento de la tragedia*.

En *La visión dionisiaca del mundo* el análisis del “sentimiento” que determina la teoría del origen del lenguaje parte de la concepción del placer y displacer, a la manera de Schopenhauer, como satisfacción y no satisfacción respectivas de la voluntad única (2.4. *Wille zur Macht*). Según afirma Nietzsche en este texto, la comunicación conceptual sólo consigue una transmisión parcial del sentimiento³⁰⁹. Por ello, aparte de la consciencia, a la que se halla ligada la comprensión conceptual, en *La visión dionisiaca del mundo* se destacan aún otras dos formas de transmisión inconsciente (instintiva), como son el gesto y el sonido. (Obsérvese que “instintivo” se refiere, en el pasaje que citamos a continuación, a aquello que “no ha pasado a través de la consciencia clara”). De la conjunción de ambos surge el símbolo como instancia primaria de la comunicación:

K.G.W. III 2: *Die dionysische Weltanschauung*, § 4, p.64: “Die beiden anderen Mittheilungsarten sind durchaus instinktive, ohne Bewußtsein und doch zweckmäßig wirkende. Es ist die *Geberden* – und die *Tonsprache*. Die Geberdensprache besteht aus allgemein verständlichen Symbolen und wird durch Reflexbewegungen erzeugt. Diese Symbole sind sichtbar: das Auge, das sie sieht, vermittelt sofort den Zustand, der die Geberde hervorbrachte und den sie symbolisirt: zumeist fühlt die Sehende eine sympathische Innervation derselben Gesichtstheile oder Glieder, deren Bewegung er wahrnimmt. Symbol bedeutet hier ein ganz unvollkommenes, stückweises Abbild, ein andeutendes Zeichen, über dessen Verständniß man übereinkommen muß: nur daß in diesem Falle das allgemeine Verständniß ein *instinktives* ist, also nicht durch die helle Bewußtheit hindurchgegangen ist.” (Las otras dos especies de comunicación son completamente instintivas, actúan sin consciencia, y sin embargo lo hacen de una manera adecuada a la finalidad. Son el *lenguaje de los gestos* y el de los *sonidos*. El lenguaje de los gestos consta de símbolos inteligibles por todos y es producido por movimientos reflejos. Esos símbolos son visibles: el ojo que los ve transmite inmediatamente el estado que provocó el gesto y al que éste simboliza: casi siempre el vidente siente una inervación simpática de las mismas partes visuales o de los mismos miembros cuyo movimiento él percibe. Símbolo significa aquí una copia completamente imperfecta, fragmentaria, un signo alusivo, sobre cuya comprensión hay que llegar a un acuerdo: sólo que, en este caso, la comprensión general es una comprensión *instintiva*, es decir, no ha pasado a través de la consciencia clara.) – trad. Andrés Sánchez Pascual

En este fragmento encontramos ya los elementos principales que configuran la teoría del origen del lenguaje a partir de la dualidad schopenhaueriana de la voluntad y la representación. El gesto simboliza la representación concomitante (die begleitende Vorstellung), mientras que el sonido lo es de los diferentes modos de placer y displacer, en tanto que expresión directa (es decir, no representativa) de la voluntad³¹⁰. La dualidad de lo apolíneo y lo dionisiaco ofrece de

³⁰⁹ **K.G.W. III 2:** *Die dionysische Weltanschauung*, §4, p.64: “(...) / In welcher Weise theilt sich nun das Gefühl mit? Theilweise, aber sehr theilweise kann es in Gedanken, also in bewußte Vorstellungen umgesetzt werden; dies gilt natürlich nun von dem Theile der begleitenden Vorstellungen. (...)”

³¹⁰ **III 2**, pp.64-66: “Was symbolisirt nun die *Geberde* an jenem Doppelwesen, am Gefühl? [65] Offenbar die *begleitende Vorstellung*, denn nur sie kann durch die sichtbare Geste, unvollkommen und stückweise, angedeutet werden: ein Bild kann nur durch ein Bild symbolisirt werden. (...) Wenn aber die Geberde am Gefühl die begleitenden Vorstellungen symbolisirt, unter welchem Symbol werden uns die Regungen des *Willens* selbst zum Verständniß *mitgetheilt*? Welches ist hier die instinktive Vermittelung? / Die *Vermitt-*

esta manera el esquema de la génesis del lenguaje. El sonido es el elemento dionisiaco y el gesto (la imagen) el apolíneo. Nietzsche desarrolla ampliamente este esquema “genealógico” en los cuadernos de notas anteriores a la redacción de *El nacimiento de la tragedia*³¹¹, tomando como punto de partida una ontología del arte basada en el análisis de la música (2.4. *Wille zur Macht*). La música constituye, según esta interpretación, un lenguaje no conceptual, simbólico, en la medida en que conjuga el sonido con el gesto (la misma idea que aún persiste en el capítulo 9 de *Richard Wagner en Bayreuth*). En ella el ritmo representa el elemento dionisiaco (como expresión del placer y el displacer) y la armonía el apolíneo. El desarrollo de esta intuición inicial que da lugar a la definición del “símbolo” como correspondencia entre el sonido y el gesto³¹² puede seguirse en la siguiente selección de fragmentos, correspondientes a los volúmenes **K.G.W. III 3** y **III 4 (K.S.A. 7)**. La estructura “lingüística” de la música (como expresión del sentimiento, es decir, del elemento inconsciente, no conceptual, “instintivo”) es analizada en los fragmentos 2[10], 9[88], 9[90] y 9[116] de la siguiente selección de textos. El proceso artístico de simbolización del sonido (placer y displacer) y el gesto (la imagen) se recoge en 3[1], 8[41], 12[1] y 19[84]. De estos fragmentos destaca el extenso e importante **III 3**, 12[1] en el que Nietzsche hace una suerte de compendio de las soluciones teóricas postuladas a las cuestiones del lenguaje y a la dicotomía entre placer y displacer (motivo por el que volveremos a esta anotación en 2.4. *Wille zur Macht*). Finalmente cerramos cronológicamente la exposición con un apunte fechado entre verano de 1872 y 1873 en el que Nietzsche aboga por un pensamiento inconsciente, sin conceptos (y por tanto intuitivo, musical) propio de la filosofía contemplativa:

K.G.W. III 3: 2[10], pp.45-46: “Die Musik ist eine Sprache, die einer unendlichen Verdeutlichung fähig ist. / Die Sprache deutet nun durch Begriffe, also durch das Medium des Gedankens entsteht die Mitteempfindung. Dies setzt ihr eine Grenze. / Dies gilt nur von der objektiven Schriftsprache: die Wortsprache ist tönend; und die Intervalle, die Rhythmen, die Tempis, die Stärke und Betonung sind alle symbolisch für den darzustellenden Gefühlsinhalt. Dies ist zugleich alles der Musik zu eigen. Die größte Masse des Gefühls aber äußert sich nicht durch Worte. Und auch das Wort deutet eben nur hin: es ist die Oberfläche der bewegten See, während sie in der Tiefe stürmt. Hier ist die Grenze des Wortdramas. Unfähigkeit, das Nebeneinander darzustellen. / Ungeheurer Prozeß des Veraltens in der Musik: alles Symbolische kann nachgemacht werden und dadurch todtgemacht: fortwährend Entwicklung der «Phrase» / Darin ist die Musik eine der flüchtigsten Künste, ja sie hat etwas von der Kunst des Mimen. Nur pflegt das Gefühlsleben der Meister eine geraume Zeit voraus zu sein. Entwicklung der unverständlichen Hieroglyphe bis zur Phrase. / Die Dichtung ist häufig auf einem Wege zur Musik: entweder indem sie die allerzartesten Begriffe aufsucht, in deren Bereich das Grobmaterielle des *Begriffs* fast entschwindet – – –”

(La música es un lenguaje que posee una infinita capacidad de elucidación. / El lenguaje sólo señala a través de los conceptos, la simpatía surge por el *médium del pensamiento*. Esto le pone un límite. / Esto sólo vale para el lenguaje escrito objetivo, el lenguaje verbal es sonoro, y los intervalos, los ritmos, los *tempi*, los fuertes y acentos son todos simbólicos en relación al contenido que se representa. Todo esto es al mismo tiempo propio de la música. La mayor parte de la masa del sentimiento no se exterioriza, sin embargo, a través de palabras. Y también la palabra sólo alude: es la superficie del mar agitado, en cuyo fondo hay tempestad. Aquí está el límite del drama verbal. Incapacidad de representar la simultaneidad. / Inmenso proceso del envejecimiento en la música: todo lo simbólico puede ser

lung des Tones. Genauer genommen, sind es die verschiedenen Wesen der Lust und der Unlust – ohne jede begleitende Vorstellung – die der Ton symbolisirt. / (...)”

³¹¹ Una reconstrucción más detallada de la concepción *genealógica* del lenguaje, basada en la dualidad (y unidad) de lo apolíneo y lo dionisiaco desarrollada en los fragmentos póstumos de *G.T.*, puede encontrarse en E. Lynch, *op. cit.*, en el capítulo I. “Tan sólo símbolos (*Genealogia*)”, pp.95-159. De los textos citados en nuestra selección, se pueden encontrar comentarios más extensos de Lynch en las páginas 121 (**K.S.A. 7**, 12[1]), 133 (**K.S.A. 7**, 8[72]), y 154 (**K.S.A. 7**, 19[107]).

³¹² De esta forma la relación entre la música y el lenguaje puede ser entendida, en la medida en que el significado es algo “gestual”, de manera análoga a la relación entre la música y la mímica: **III 3**, 12[1], p..377: “Was wir hier über das Verhältniß der Sprache zur Musik aufgestellt haben, muß aus gleichen Gründen auch vom Verhältniß des *Mimus zur Musik*. (...)”

imitado y por ello puede privarse de vida: continuo desarrollo de la «frase» / En ello la música es una de las artes más fugaces, ella posee algo del arte del mimo. Desarrollo del jeroglífico incomprendible hasta la frase. / A menudo la poesía se encamina hacia la música: ya sea cuando busca los conceptos más delicados, en cuyos dominios desaparece casi del todo el burdo material del *concepto* – – –)

K.G.W. III 3: 3[18], p.65: “(...) / Mitgetheilte Lust ist Kunst. / Was bedeutet die Geberdensprache: es ist Sprache durch allgemein verständliche Symbole, Formen von Reflexbewegungen. Das *Auge* schließt sofort auf den Zustand, der die Geberde erzeugt. / So steht es mit den instinktiven Tönen. Das *Ohr* schließt sofort. Diese Töne sind Symbole.”
(El placer comunicado es arte. / Qué significa el lenguaje de los gestos: es el lenguaje que se puede comprender a través de símbolos abstractos. Formas de movimientos reflexivos. El *ojo* infiere inmediatamente el estado que provoca el gesto. / Lo mismo sucede con los sonidos instintivos. El oído infiere inmediatamente. Estos sonidos son símbolos)

K.G.W. III 3: 3 [19], p.65: “Gefühle sind Strebungen und Vorstellungen unbewußter Art. Die Vorstellung symbolisirt sich in der Geste, die Strebung im Tone, Die Strebung aber äußert sich entweder in Lust oder Unlust, in ihren verschiedenen Formen. Diese Formen sind es welche der Ton symbolisirt. / (...)”

(Los sentimientos son aspiraciones y representaciones de una clase inconsciente. La representación se simboliza en el gesto, la aspiración en el sonido. Pero la aspiración se exterioriza en placer o en displacer, en sus diversas formas. Estas formas son las que simboliza el sonido. (...))

K.G.W. III 3: 3[20], p.66: “Nachahmungsbewegungen: Abbilder. / *Miene* und Geberde: Symbole prästabiliert, vor allem der Blick. / Verstärkung der *Miene* und Geberde durch den Ton. / Steigerung zum Genuß: Schönheitstrieb: Lust am Dasein in einer bestimmten Form / Was ist die Lust am Glänzenden, an der Farbe? / Was die Lust am Ton? Wie ist Lust bei Mitleiden möglich? / Mitleben Voraussetzung aller Lust: auch der aesthetischen Augenlust. / Rhythmisch schon *symbolisch* wirksam. / Symbol die Übertragung eines Dinges in eine ganz verschiedene Sphaere. / In der Musik fortwährender Übereinkommungsprozeß über die neue Symbolik: immerfort wird dieser wieder *unbewußt*. (...)”

(Movimientos imitativos: reproducciones. / *Semblantes* y gestos: símbolos preestablecidos, en especial el ojo. / Fortalecimiento de los semblantes y los gestos mediante el sonido. / Intensificación hasta el gozo: el placer de la existencia en una forma determinada. / ¿Qué es el placer del brillo, de los colores? / ¿Qué el placer del sonido? ¿Cómo es posible el placer en la compasión? / Compartir la vida, presupuesto de todo placer: también del placer estético de la vista. / Efectivo rítmica o *simbólicamente*. / El símbolo, la transferencia de una cosa a una esfera totalmente distinta. / En la música, un incesante proceso de concordancia sobre la nueva simbólica: éste se hace continuamente de nuevo inconsciente.)

K.G.W. III 3: 8[41], p.248: “Die Sprache, eine Summe von Begriffen. / Der *Begriff*, im ersten Moment der Entstehung, ein künstlerisches Phänomen: das Symbolisiren einer ganzen Fülle von Erscheinungen, ursprünglich ein Bild, eine Hieroglyphe. Also ein *Bild* an Stelle eines Dings. / Diese apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes. / (...)”

(El lenguaje, una suma de conceptos. / *El concepto*, en el primer momento de su surgimiento un fenómeno artístico: la simbolización de toda una abundancia de fenómenos, originariamente una imagen, un jeroglífico. Por tanto, una *imagen* en el lugar de una cosa. / Son reflejos apolíneos del fondo dionisiaco. / (...))

K.G.W. III 3: 9[88], pp.317-318: “Das Symbol – in der ursprünglichen Periode als die *Sprache* für das *Allgemeine*, in der späteren als Erinnerungsmittel an den *Begriff*. / [318] Die Musik recht eigentlich Sprache des Allgemeinen. In der Oper wurde sie zur Symbolik des Begriffes gebraucht. Dies setzt voraus einen großen Reichthum von gebräuchlichen, sofort verständlichen d.h. begrifflich verständlichen Formen. / Hier ist die Gefahr da, daß alles auf den *Begriffsinhalt* ankommt und die *Musikform* selbst zu Grunde geht. In sofern ist der *Begriff* der *Tod* der *Kunst*, als er zum Symbol herabzieht.”

(El símbolo – en su período originario como *lenguaje* para lo *universal*, en el posterior como medio para recordar el *concepto*. La música es el auténtico lenguaje de lo universal. En la ópera fue utilizado para la simbólica del concepto. Eso presupone una gran riqueza de

formas utilizables, en seguida comprensibles, es decir, comprensibles conceptualmente. / El peligro está en que todo depende del *contenido conceptual* y en que la *forma musical* misma acabe destruida. El *concepto* es la *muerte del arte*, en la medida en que lo reduce al símbolo.)

K.G.W. III 3, 12[1], pp.379-380: “(...) so können wir doch wieder im Bereich der Vorstellungen zwei Hauptgattungen unterscheiden. Die einen offenbaren sich uns als Lust- und Unlustempfindungen und begleiten als nie fehlender Grundbaß alle übrigen Vorstellung. Diese allgemeinste Erscheinungsform, aus der und unter der wir alles Werden und alles Wollen einzig verstehen und für die wir den Namen «Wille» festhalten wollen, hat nun auch in der Sprache ihre eigne symbolische Sphaere: und zwar ist diese für die Sprache eben so fundamental, wie jene Erscheinungsform für alle übrigen Vorstellungen. Alle Lust- und Unlustgrade – Äußerungen *eines* uns nicht durchschaubaren Urgrundes – symbolisieren sich im *Tone des Sprechenden*: während sämtliche übrigen Vorstellungen durch die *Geberdensymbolik* des Sprechenden bezeichnet werden. Insofern jener Urgrund in allen Menschen derselbe ist, ist auch der *Tonuntergrund* der allgemeine und über die Verschiedenheit der Sprachen hinaus verständliche. Am ihm entwickelt sich nun die willkürlichere und ihren Fundament nicht völlig adäquate Geberdensymbolik: mit der die Mannichfaltigkeit der Sprache beginnt, deren Vielheit wir gleichnißweise als einen strophischen Text auf jene Urmelodie der Lust und Unlustsprache ansehen dürfen. Das ganze Vereich des Consonantischen und Vokalischen glauben wir nur unter die Geberdensymbolik rechnen zu dürfen – Consonanten *und* Vokale sind ohne den vor allen nöthigen fundamentalen Ton nichts als *Stellungen* der Sprachorgane, kurz *Geberden* –; sobald wir uns das *Wort* aus dem Munde des Menschen hervorquellen denken, so erzeugt sich zu allererst die Wurzel [380] des Wortes und das Fundament jener Geberdensymbolik, der *Tonuntergrund*, der Wiederklang der Lust- und Unlustempfindungen. Wie sich unsere ganze Leiblichkeit zu jener ursprünglichsten Erscheinungsform, dem Willen verhält, so verhält sich das consonantisch-vokalische Wort zu seinem Tonfundamente. (...)”

((...)) así podemos distinguir aún dos tipos principales en el dominio de la representación. El primero se nos revela con sentimientos de placer y displacer y acompañan al resto de representaciones como un tono fundamental siempre presente. Esta forma universal del fenómeno, a partir de la cual, y también bajo la cual, entendemos todo devenir y querer individual y para la que queremos reservar el nombre de «voluntad», tiene en el lenguaje su propia esfera simbólica: y precisamente ésta es tan fundamental para el lenguaje, como aquella forma del fenómeno para el resto de representaciones. Todos los grados de placer y de displacer – exteriorizaciones de *un* fondo primordial vedado a nuestra mirada – se simbolizan en el *tono del que habla*, mientras que todas las demás representaciones son designadas por la *simbólica gestual* del que habla. En tanto que ese fondo primordial es el mismo en todos los hombres, el fondo del sonido es también el fondo general, comprensible más allá de la diversidad de las lenguas. En él se desarrolla la simbólica gestual más arbitraria y no totalmente adecuada a su fundamento; con ella comienza la diversidad de las lenguas, cuya pluralidad podemos considerar metafóricamente como un texto estrófico sobre esa melodía originaria del lenguaje del placer y del displacer. Podemos poner todo el ámbito del consonantismo y el vocalismo bajo la simbólica gestual: consonantes y vocales no son sin el tono fundamental, necesario ante todo, nada más que posiciones de los órganos del lenguaje, en definitiva, gestos; en cuanto imaginamos la palabra que brota de la boca del hombre, se produce, en primer lugar, la raíz de la palabra y el fundamento de esa simbólica gestual, el fundamento del sonido, el eco de las sensaciones de placer y displacer. Del mismo modo que toda nuestra corporalidad se relaciona con la forma fenoménica más primordial, la voluntad, se relaciona la palabra consonántico-vocálica con su tono fundamental. / (...) – trad. Agustín Izquierdo

K.G.W. III 4, 5[80], p.117: “(...)Was ist das Bewußtwerden einer Willensregung? Ein immer deutlicher werdendes symbolisieren. Die Sprache, das Wort nichts als Symbol. Denken d.h. bewußtes Vorstellen ist nichts als die Vergegenwärtigung Verknüpfung von den Sprachsymbolen. Der Urintellekt ist darin etwas ganz Verschiedenes: er ist wesentlich Zweckvorstellung, das Denken ist Symbolereinerung. Wie die Spiele des Sehorgans bei geschlossenen Augen, die auch die erlebte Wirklichkeit im bunten Wechsel durcheinander reproduzieren, so verhält sich das Denken zur erlebten Wirklichkeit: es ist ein stückweises Wiederkäuen. (...)”

(¿Qué significa el que se vuelva consciente un movimiento de la voluntad? / Se trata de un simbolizar que se hace cada vez más preciso. El lenguaje, la palabra, no son más que símbolos. El pensamiento, es decir, la representación consciente tan sólo consiste en el concatenado hacerse presente de los símbolos lingüísticos. En esto el entendimiento primordial es algo completamente distinto: es esencialmente la representación de un fin, en tanto que el pensamiento es el recuerdo de símbolos. Así como el órgano de la vista juega, cuando los ojos permanecen cerrados, reproduciendo y mezclando en una sucesión desordenada la realidad vivida, de la misma manera se comporta el pensamiento con respecto a la realidad vivida: se trata de un remasticar a pedazos. (...)) – trad. Enrique Lynch, *op. cit.*, pp.184-185

K.G.W. III 4: 8[72], pp.259-260: “Entstehung der Sprache: wie kommt der *Laut* dazu, mit dem *Begriff* verbunden zu werden? Die künstlerischen Winke in der Genesis der Sprache: Bild und Klang: der Klang benutzt, um Bilder zu übertragen. Die Gesetzmäßigkeit in der [260] Verwendung der Laute zeigt große logische Kraft, große Abstraktionskraft? Oder nicht? Sind auch die abstrakten Gesetze ursprünglich nur *lebendig geschaute* Dinge? Z.B. der Genitiv?”

(Surgimiento del lenguaje: ¿cómo llega el *sonido* a unirse con el *concepto*? Las señales artísticas en la génesis lenguaje: imagen y sonido: el sonido usado para transmitir imágenes. ¿La regularidad en la utilización de los sonidos muestra una gran capacidad lógica, una gran capacidad de abstracción? ¿O no? ¿Las leyes abstractas sólo son entonces originalmente cosas *observadas vívidamente*? ¿Por ej. el genitivo?)

K.G.W. III 4, 19[107], p.42: “Die unbewußte *Schlüsse* erregen mein Bedenken: es wird wohl jenes Übergehen von *Bild* zu *Bild* sein: das letzterreichte Bild wirkt dann als Reiz und Motiv. / Das unbewußte Denken muß sich ohne Begriffe vollziehen: also in *Anschauungen*. / Diese ist aber Schlußverfahren des beschaulichen Philosophen und des Künstlers. Er thut dasselbe, was Jeder in physiologischen persönlichen Antriebe thut, übertragen auf eine unpersönliche Welt. / Dieser Bilderdenken ist nicht von vorn herein streng *logischer* Natur, aber doch mehr oder weniger logisch. Der Philosoph bemüht sich dann, an Stelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken zu setzen. Die Instinkte scheinen auch ein solches Bilderdenken zu sein, das zuletzt zu Reiz und Motiv wird.”

(Las *conclusiones* inconscientes despiertan en mi la sospecha: consistirán en aquella transición de *imagen* en *imagen*: la última imagen alcanzada actúa entonces como excitación y motivo. / El pensamiento inconsciente tiene que consumarse sin conceptos: por tanto mediante intuiciones. / Así es como procede, sin embargo, el razonamiento del filósofo contemplativo y del artista. Hace lo mismo que todo el mundo con los impulsos fisiológicos personales: transferirlos a un mundo impersonal. Este pensar en imágenes no es desde un comienzo de naturaleza estrictamente lógica, pero sí es lógico en mayor o menor medida. El filósofo se esfuerza entonces en substituir un pensar en imágenes por un pensar en conceptos. Los instintos parecen ser también un tal pensar en imágenes, que en última instancia se transforma en excitación y motivo.)

Comparando estos fragmentos con la anterior exposición de *Las lecciones sobre gramática latina*, podemos dar una primera evaluación de la evolución de la reflexión de Nietzsche sobre el lenguaje. La teoría del “símbolo” como origen del lenguaje da una respuesta positiva a la anterior definición meramente negativa del instinto. Lo inconsciente (preconceptual) queda así delimitado por la dualidad ontológica de Apolo y Dionisos. De los dos puntos básicos que destacábamos en “Del origen del lenguaje” como punto de partida de la reflexión de Nietzsche, la teoría “genealógica” resuelve el concerniente a la génesis en el “instinto”. Queda, pues, por dilucidar la segunda parte del “enigma del lenguaje”, el de su identidad con el pensamiento. Precisamente, los textos que analizaremos en los siguientes apartados desarrollan exhaustivamente este segundo punto al establecer la naturaleza *retórica* del lenguaje. El primer escrito que tomaremos en consideración es el importante opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En él se expone una teoría del lenguaje como metáfora (que puede asimismo verse como una continuación de la simbolización del sonido y el gesto, en la medida en que el origen del lenguaje constituye una proyección artística del sonido en imágenes). La principal aportación de la nueva orientación de Nietzsche en este texto radica en la relativización, como consecuencia de la identidad del lenguaje y el pensamiento, de la noción de verdad (2.2. *Wahrheit*).

3. LA TEORÍA DEL LENGUAJE EN *SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL*: EXCITACIÓN NERVIOSA Y METÁFORA EN LA DUALIDAD DEL ARTE Y LA CIENCIA.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (K.G.W. III 2: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*) Nietzsche plantea una teoría del lenguaje a partir del sistema de oposición del arte y la ciencia de *El nacimiento de la tragedia*. Como en el apartado anterior, procederemos en primer lugar a una exposición global del texto para discutir después las principales aportaciones del mismo en el desarrollo de la cuestión del lenguaje en Nietzsche.

Ya hemos señalado en *1.1.Werk* la importancia de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y cómo el texto acabó, pese a ello, siendo excluido de la obra publicada, debido a su incompatibilidad con el proyecto utópico. Este opúsculo de no más de veinte páginas constituye sin embargo un escrito esencial para entender la evolución del pensamiento de Nietzsche. En este apartado vamos a establecer una primera exposición de su contenido, en relación al lenguaje, que será completada en el capítulo posterior, *2.2.Wahrheit*, con un nuevo comentario en relación a la crítica de la verdad.

El escrito está dividido en dos capítulos. En el primero Nietzsche define una epistemología en función de una teoría del lenguaje y con ella enjuicia el ámbito de conocimiento de la ciencia; en el segundo, el objeto de reflexión es el arte entendido como ruptura de la racionalidad lingüística (en la exuberancia vital de la festividad, las saturnales, etc.) El segundo capítulo se cierra con una contraposición entre el nombre intuitivo y el racional como representantes respectivos de los ámbitos del arte y la ciencia (*3.1.Askese*). El escrito comienza con la negación de cualquier transcendencia al conocimiento humano. Para ello Nietzsche reproduce un fragmento de un texto anterior, del primero de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, titulado *Sobre el pathos de la verdad*, en donde se pone de manifiesto la excepcionalidad, brevedad y, también, inutilidad del conocimiento como actividad humana en comparación a la existencia del universo (*2.2.Wahrheit*). El orgullo (Hochmut) del hombre con respecto al conocimiento le lleva al engaño sobre el valor de la existencia (der Wert des Daseins), pues el conocimiento, por su propia constitución, exige la ilusión (Täuschung)³¹³. La concepción epistemológica de Nietzsche, que se sitúa fuera de la ilusión del conocimiento, parte de la negación de la existencia de la cosa en sí, de que haya un “en sí” de las cosas accesible al hombre en virtud de su capacidad lingüística³¹⁴. Esta actitud deriva, como veremos después, hacia una especie de solipsismo del lenguaje. (Posiblemente, la imposibilidad de solucionar ciertas contradicciones en el planteamiento de la identidad entre lenguaje y conocimiento fuese también una de las causas por las que el escrito permaneció inédito en vida de Nietzsche) El intelecto, en tanto que responsable del conocimiento, queda reducido en la crítica epistemológica de Nietzsche a un mero medio de conservación (III 2, p.370) Esta dimensión puramente utilitaria de la capacidad cognoscente, advierte Nietzsche, suele permanecer oculta a la observación en razón de aquella ilusión que hace creer en un “en sí” de las cosas. Una vez que se ha reconocido que no existe un ámbito objetivo, independiente, de la cosa en sí, de la verdad diferenciada del error; Nietzsche se pregunta por la razón del impulso de verdad (der Trieb zur Wahrheit, *2.2.Wahrheit* y *2.3.Leib*). La respuesta de *Sobre verdad y mentira...* va dirigida al terreno de la moral (de la comunidad, es decir: lo convencional). Verdad y mentira no son en el fondo más que convencionalidades sociales. En este punto Nietzsche menciona en el escrito por primera vez el lenguaje en tanto que fijación de la convención que se denomina “verdad”:

³¹³ K.G.W. III 2: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, p.370: “Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung – aber auch die einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichen Charakter an sich.”

³¹⁴ III 2, p.373: “Das «Ding an sich» (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch den sprachbilder ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth.” Para la crítica e invalidación del concepto de “cosa en sí”, véase *2.2.Wahrheit*.

III 2, p.371: “Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an Wahrheit sein soll, d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit”
(Queda así fijado lo que de ahora en adelante ha de ser la verdad, es decir, se descubre una designación uniformemente válida y obligatoria de las cosas, y la codificación del lenguaje suministra el primer código de la verdad)

La cuestión de la verdad, que en el capítulo siguiente (2.2. *Wahrheit*) estudiaremos con mayor detenimiento, se reduce pues, desde esta perspectiva, a la cuestión del lenguaje (a la identidad lenguaje-pensamiento se le añade ahora la de lenguaje-conocimiento). Desde la óptica moral de *Sobre verdad y mentira...*, verdad es, en líneas generales, atenerse a una convención. Mentir constituye, en cambio, designar una cosa de manera incorrecta; en definitiva: contravenir el uso del lenguaje. En tal caso surge la pregunta de hasta qué punto “el lenguaje constituye la expresión adecuada de toda realidad”³¹⁵. Para reponder a esta cuestión Nietzsche ofrece la siguiente definición de la palabra:

III 2, p.372: “Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf einer Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat eine falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.”
(¿Qué es una palabra? La reproducción de una excitación nerviosa en sonido. Pero extraer como conclusión a partir de una excitación nerviosa una causa exterior a nosotros es decididamente el resultado de un uso falso e ilegítimo del principio de razón.)

En la “consciencia lingüística” de Nietzsche la génesis del lenguaje coincide con la génesis del conocimiento. Esta interpretación circunscribe el conocimiento a un nivel puramente subjetivo en tanto que actividad del lenguaje. El solipsismo del lenguaje que se deduce de esta postura niega que exista una realidad exterior a la palabra. Este planteamiento es llevado hasta sus últimas consecuencias en *Sobre verdad y mentira...* Se dice, por ejemplo, que no se puede afirmar que una piedra sea dura, puesto que “sólo conocemos lo duro como una excitación puramente subjetiva” (als eine ganz subjektive Reizung)³¹⁶. El conocimiento (el efecto de verdad) es un mero resultado del uso del lenguaje. Todo se reduce a una asociación de palabras en referencia a una excitación nerviosa.

III 2, p.373: “Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher!”
(<El conocimiento> sólo indica las relaciones de las cosas con respecto al hombre y toma como ayuda para su expresión las más arriesgadas metáforas, En primer lugar, ¡una excitación nerviosa trasladada en una imagen!, primera metáfora. Y después, ¡la imagen de nuevo amoldada en un sonido! ¡Segunda metáfora!)

En este sentido, la verdad es reducida a un efecto lingüístico, a un desplazamiento de metáforas, cuya validez, como el lenguaje, está circunscrita al ámbito social, a la moral (2.2. *Wahrheit*):

III 2, pp.374-375: “Was ist also Wahrheit? Ein burgliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt werden, und die nach lange Gebrauche einem Volke fest, canonic und verdenblich dünken: die Wahr-[375]heiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.”

³¹⁵ **III 2**, p.372: “(...) Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten? (...)”

³¹⁶ **III 2**, p.372: “Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache der Gesichtspunkt der Gewissheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns «hart» noch sonst bekannt wäre und nicht als eine ganz subjektive Reizung.”

(¿Qué es entonces verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en definitiva, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente decoradas, transferidas, aumentadas, y que, tras largo uso, le parecen a un pueblo firmes, canónicas, obligadas: las verdades son ilusiones, de las que se ha olvidado lo que son, metáforas que, deterioradas, se han vuelto sensiblemente impotentes, monedas, que han perdido su imagen y que ahora se las toma por metal y ya no por monedas.)

Esta capacidad lingüística de generar un significado es, tal como había apuntado con anterioridad Schopenhauer, la que distingue esencialmente la naturaleza humana de la animal. Ella le permite al hombre la integración de la conducta en un sistema de significación (o de la imagen en un concepto)³¹⁷ de manera que al final éste sustituya a aquél. La piedra de base de esta pirámide de significado es en *Sobre verdad y mentira...* el lenguaje considerado como la transposición en sonido de una excitación nerviosa. La palabra origina, en un proceso de abstracción, el concepto y éste se relaciona a su vez en sistemas de significado. Si nos atenemos a esta caracterización del lenguaje, advierte Nietzsche, hemos de concluir que la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto es en realidad de orden estético. El sujeto cuando conoce se comporta como un sujeto creador³¹⁸: elabora palabras y con ellas conceptos y sistemas de significado con los que determina una cierta excitación. En este sentido, en las páginas finales de la primera parte de *Sobre verdad y mentira...*, las leyes de la ciencia se reducen, desde un punto de vista afín a la metafísica de Schopenhauer, a una relación, o relación de relaciones, dentro de un esquema espacio-temporal subjetivo en el que nosotros mismos nos imponemos las proporciones matemáticas de las cosas.

Como estamos viendo, la interpretación de Nietzsche reduce coherentemente el ámbito de la ciencia, del conocimiento, a un cierto proceder del lenguaje: “En el edificio de los conceptos trabaja originariamente, como hemos visto, el lenguaje, y posteriormente, la ciencia”³¹⁹. El científico construye una guarida para proteger la verdad de las “fuerzas temibles” (“furchtbare Mächte”) que se oponen a ella. Dichas fuerzas hallan su expresión en el otro ámbito del lenguaje: el del mito y el arte³²⁰.

La descripción de la actividad artística desde la perspectiva del lenguaje como excitación ocupa la segunda parte de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En ella Nietzsche entiende el arte desde el sistema de oposiciones de *El nacimiento de la tragedia (2.2. Wahrheit)*: como la búsqueda de otra significación de lo real, de modo parecido a como actúa el sueño en relación a la vigilia (consciencia). Nietzsche también interpreta la oposición entre arte y conocimiento en los términos del mundo onírico de Grecia y mundo consciente de la ciencia moderna. Las construcciones conceptuales de la ciencia tienen como objeto el mantenimiento de la ilusión del conocimiento en tanto que requisito necesario para la conservación de la vida. El arte, en cambio, destruye la trama conceptual y muestra la ilusión de la consciencia. Se llega así a una definición del arte como festividad en oposición a la ciencia:

III 2, p.382: “Der Intellekt, jener Meister der Verstellung ist so lange frei und seine sonstige Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann ohne zu *schaden*, und feiert dann seine Saturnalien, nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewändter und verwegener.”
(El intelecto, ese maestro del fingimiento, se libera de su anterior condición de esclavo y es durante tanto tiempo libre como puede engañar sin causar *perjuicio*, y festeja entonces sus saturnales; en ningún momento es más exuberante, rico, orgulloso, hábil, audaz.)

³¹⁷ La noción de concepto descansa según Nietzsche en la presunción de que en la naturaleza existen fenómenos iguales, convierte la similitud en igualdad, lo que es aplicable tanto a los conceptos físicos (“hoja”) como a los morales (“honradez”), véase **III 2**, p.374: “Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen (...)”, etc. Sobre este punto, véase la crítica de la lógica, tanto en este capítulo como en *2.2. Wahrheit*.

³¹⁸ Para la consideración del sujeto como sujeto artístico creador (“als künstlerisches schaffendes Subjekt”), véase **III 2**, p.377.

³¹⁹ **III 2**, p.380 “An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft. (...)”

³²⁰ **III 2**, p.381: “(...) Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbete und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst. (...)”

Nietzsche acaba el escrito con la contraposición entre el hombre intuitivo y el racional como representantes respectivos del ámbito del arte y de la ciencia. La diferencia entre ambos viene dada por la forma de actuar, por la manera opuesta como cada uno de ellos se apropia de la experiencia (viencia, Erlebnis): el primero intensificándola; el segundo ejerciendo un auto-control por medio de los conceptos (3.1. Askese).

Tras esta exposición resumida de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, podemos extraer las siguientes conclusiones a propósito de la teoría del lenguaje como metáfora en la evolución del pensamiento de Nietzsche.

La teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* puede retrotraerse a las premisas expuestas en el capítulo inicial de *Las lecciones sobre gramática latina*. La identidad entre lenguaje y pensamiento es desarrollada en la identidad conocimiento-lenguaje que reduce la verdad a un efecto lingüístico. La convencionalidad del lenguaje, de la designación de las cosas por medio de las palabras, apuntada en *Las lecciones sobre gramática latina* en la crítica a De Brosses, es llevada aquí hasta sus últimas consecuencias en la concepción de la verdad como “metáfora deteriorada”, una convención que se transmite generacionalmente sin consciencia ni de su dimensión metafórica ni de su mismo carácter convencional. Lo que en “Del origen del lenguaje” no pasaba de ser un apunte sin pretensiones teóricas (pues las hipótesis sobre el origen del lenguaje escapaban al ámbito de la filología para transformarse en el auténtico tema de la filosofía), se ha convertido en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en una teoría global del lenguaje, la cual encierra al mismo tiempo un radical relativismo epistemológico (2.2. Wahrheit).

En lo referente al instinto como origen inconsciente del lenguaje, Nietzsche da en el texto que acabamos de analizar un nuevo paso hacia delante, que en cierta manera desdice la anterior teoría “genealógica” del gesto y el sonido, para conferirle ahora un sentido casi fisiológico en referencia a la excitación, o estímulo, nervioso (Reiz, Reizung, Nervenreiz). En un principio, el uso del término “Reiz”³²¹ y la teoría del lenguaje como metáfora, se retrotraen a la obra de Gustav Gerber, *El lenguaje como arte (Die Sprache als Kunst, 2 Bde, Bromberg, 1871)*³²². Nietzsche reproduce prácticamente en su integridad en la exposición de *Sobre verdad y mentira...* la teoría de Gustav Gerber sobre un origen artístico del lenguaje. En ella el lenguaje es entendido como el resultado de un doble proceso imaginativo, producto de una operación metafórica de transposición. El primero de estos procesos transforma la excitación nerviosa (o estímulo nervioso: Nervenreiz) en sonido (Laut), el segundo, el sonido en representación (Vor-

³²¹ Este vocablo va a adquirir una importancia fundamental en la evolución posterior del pensamiento de Nietzsche, véanse 2.3. *Leib* y 2.4. *Wille zur Macht*. Aparte de Gustav Gerber, cabe señalar que el término “Reiz” también aparece en Schopenhauer. Con él se designaba en *El mundo como voluntad y representación* una de las tres formas que adoptaba la causalidad en el ámbito de la representación, las otras dos eran “Motiv” y “Ursache”. “Ursache” corresponde a la causalidad en el plano físico, “Motiv” en el de la acción (explicación de una acción a partir del carácter) y “Reiz” en el fisiológico. “Ursache”, “Motiv” y “Reiz” son, pues, en el sistema filosófico de Schopenhauer las tres formas de objetivación de la voluntad en el espacio y el tiempo. Véase: *Die Welt als Wille und Vorstellung (I)*, § 23, p.137: “Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche: auf Reiz also, nicht auf bloße Ursachen, gehn alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im thierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursache, und eben so das Motiv, bestimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir, unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben”

³²² Para la exposición de la misma nos remitimos al libro ya mencionado de Claudia Crawford: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, M.T.N.F.-19, 1988, concretamente en el capítulo 14, “Nietzsche's Notes for his Course on «Rhetoric» and «On Truth and Lies in a Nonmoral Sense»”, p.199 y ss. Igualmente se puede consultar el artículo de A. Meijers: “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche” en *N.-S.* (17), 1988. Un cuadro comparativo de los textos de Nietzsche y Gerber es llevado a cabo por el mismo Meijers y Martin Stingelin en este mismo volumen (pp.350-367). La influencia de Gerber en Nietzsche no contradice la relación antes señalada con Humboldt, Herder, etc., pues a juicio de Meijers la reflexión lingüística de Gerber se encuadra igualmente en esta misma tradición romántica.

stellung)³²³. En los escritos póstumos coetáneos a la redacción de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* encontramos una conexión entre la teoría “genealógica” de *La visión dionisiaca del mundo* y la nueva concepción de la metáfora como transposición de una excitación nerviosa en un sonido. Ella tiene que ver con el carácter artístico que se encuentra para ambas teorías en la base de la comunicación del lenguaje. La relación entre el sonido y el gesto no es de orden causal, sino estético: el gesto es una alusión al sonido, al sentimiento original de placer y displacer. Al contemplar el gesto, el observador lo *imita*, y en esta imitación (Nachahmung) consigue percibir, por analogía, el sentimiento de placer y displacer que lo motiva. En la nueva teoría de la metáfora de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* lo que se transmite en la acción *artística* (la imitación) es la excitación nerviosa. La imitación del gesto consiste en realidad en una transposición, o transferencia (Übertragung), de la excitación, que a su vez constituye el origen del conocimiento como proceso metafórico de apropiación (Aneignung)³²⁴:

K.G.W. III 4, 19[227], p.78: “Welche Macht zwingt uns zur Nachahmung? Die Aneignung eines fremden Eindrucks durch Metaphern. / Reiz – Erinnerungsbild / durch Metapher (Analogieschluß) verbunden. / Resultat: es werden Ähnlichkeiten entdeckt und nur belebt. An einem Erinnerungsbilde spielt sich der *wiederholte* Reiz noch einmal ab. / *Reiz percipiert* – jetzt *wiederholt*, in vielen Metaphern, wobei verwandte Bilder, aus den verschiedenen Rubriken herbeiströmen. Jede Perception erzielt eine vielfache Nachahmung des Reizes, doch mit Übertragung auf verschiedene Gebiete, / Reiz empfunden / übertragen auf verwandte Nerven / dort: in Übertragung wiederholt usw. / Es findet ein Übersetzen des einen Sinneseindrucks in den andern statt: manche sehen etwas oder schmecken etwas bei bestimmten Tönen. Dies ein ganz allgemeines Phänomen.”

(¿Qué poder nos fuerza a la imitación? La apropiación de una impresión extraña mediante metáforas / Excitación-imagen del recuerdo / unidas por medio de metáforas (conclusiones por analogía). / El resultado: se descubren similitudes y sólo reanimadas. En una imagen del recuerdo se refleja otra vez la excitación *repetida*. / *La excitación percibida* – ahora repetida en múltiples metáforas, a donde afluyen en masa imágenes afines de rúbricas distintas. Toda percepción realiza una múltiple imitación de la excitación, aunque con una transferencia a múltiples ámbitos, / sentida una excitación / transferida a nervios familiares / allí: repetida en la transferencia etc. / Tiene lugar una traducción de una impresión de los sentidos en otra: algunos ven algo o gustan algo en un determinado sonido. Se trata de un fenómeno totalmente universal.)

En este sentido la acción artística de la imitación (y su equivalente la transferencia) se encuentra en el origen del conocimiento, al poner las bases sobre las que se erige el lenguaje. El conocimiento niega este carácter artístico (originario) al trabajar ya sobre metáforas fijadas, petrificadas en los conceptos, como si a éstos les correspondiese realmente un referente exterior al lenguaje. La noción de transferencia (Übertragung) permite así establecer una continuidad entre la teoría “genealógica” de los apuntes de *El nacimiento de la tragedia* y la nueva formulación de la metáfora de *Sobre verdad y mentira...*

³²³ Cf. C. Crawford, *op. cit.*, p.203: “First the thing in itself presumably prompts a nerve stimulus (Nervenreiz), which produces in the human being a sensation (Empfindung). The sensation quite spontaneously produces a sound (Laut). This sound is a precisely natural reaction to stimulus. Already in this phase of its development, the language sound produced by the sensation does not directly represent the original perception. The movement between sensation and sound is arbitrary and here the art instinct becomes active. (...) Again, this transformation from sound to a representation (Vorstellung) is an arbitrary step, artistic. The image of the representation changes the character of the sound which now becomes the symbol of the representation rather than a reaction to perception and produces the so called root (Wurzel). The metaphorical operation or transposition of going from original sound to conscious symbolization by means of a fixed root word Gerber characterizes as a second imaging process.”

³²⁴ Para un análisis detallado de este fenómeno de la transferencia (Übertragung) como base de la concepción de retórica de Nietzsche, véase E. Lynch, *op. cit.*, en el apartado, “La imitación y la transferencia (o transposición)”, pp.191-199, en especial el comentario sobre el fragmento **K.S.A. 7**, 19[209]. Igualmente Lynch cita en la página 197 el fragmento **K.S.A. 7**, 19[228] que incluimos a continuación.

K.G.W. III 4, 19[228], pp.78-79: “Das *Nachahmen* ist darin der Gegensatz des *Erkennens*, daß das Erkennen eben keine Übertragung gelten lassen will, sondern ohne Metapher den Eindrücke festhalten will [79] und ohne Konsequenzen. Zu diesem Behufe wird er petrificirt: der Eindruck durch Begriffe eingefangen und abegegränzt, dann getödtet, gehäutet und als Begriff mumisirt und aufbewährt / (...)”

(La imitación se contrapone al conocimiento en que éste no quiere admitir ninguna transposición, sino que intenta fijar la impresión sin metáforas ni consecuencias. Con este fin la impresión sufre un proceso de petrificación: apresada y cercada por los conceptos, después muerta, desollada y momificada y conservada en la forma de concepto. / (...)) – trad. Enrique Lynch, p.197

Una vez expuestos los textos de Nietzsche, podemos hacer una recapitulación general de lo visto hasta ahora. Si el tratamiento de la cuestión del lenguaje se reducía en *Las lecciones sobre gramática latina* a la afirmación de una postura inicial (la identidad del lenguaje y el pensamiento), en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* encontramos ya la exposición de una teoría global. El punto central sobre el que gira la argumentación de tal teoría es la noción de excitación nerviosa. Los términos concretos que Nietzsche menciona son los de “Reiz”, “Nervenreiz”, “Reizung”, pero, como veremos en *La exposición sobre la retórica antigua*, también puede aparecer en este contexto “Erregung”. El término Reiz, que traduciremos habitualmente por “excitación”³²⁵, adquiere una enorme importancia en el vocabulario “técnico” de Nietzsche, por ejemplo, como componente del “impulso” (Trieb) en tanto que manifestación primaria del cuerpo (2.3.*Leib*). De un referente abstracto del lenguaje, una vaga noción de finalidad en referencia a Kant y Schelling (por mediación de Hartmann) en *Las lecciones sobre gramática latina*, se ha pasado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* a una noción concreta, casi fisiológica, de la composición del lenguaje. En realidad la noción de excitación carece de momento en *Sobre verdad y mentira...* de una determinación definida; constituye, por decirlo así, una especie de *grado cero* del lenguaje: la barrera que separa la consciencia de un estado meramente fisiológico. En la noción de excitación el significado se disuelve en un dato físico. Cualquier tipo de abstracción lingüística (y el mismo lenguaje constituye únicamente un proceso de abstracción a partir de la excitación) tiene como origen una fijación arbitraria (artística) del estímulo en un sonido. Si la palabra obtiene cierta independencia respecto a la excitación, ello se debe al olvido de la facultad artística, creadora, que da un nombre a una excitación determinada. Este olvido, que no es más que un anquilosamiento del lenguaje, nos hace creer en la verdad de la denominación, cuando en realidad la unión entre una excitación nerviosa y una palabra es algo totalmente arbitrario. La construcción de sistemas abstractos (por ejemplo, la función del concepto respecto a la palabra) se basa en la capacidad de olvido del lenguaje. La ciencia surge en este esquema del lenguaje del predominio del elemento abstracto: del significado sobre la excitación. El arte, en cambio, rompe los sistemas de significación del lenguaje (“el columbario de los conceptos”) y devuelve al hombre su capacidad creadora. El lenguaje en su dimensión artística tiene siempre presente la excitación. En torno a ella se desarrolla la facultad de la metáfora. En la poesía las denominaciones cambian. No se atienen al uso descriptivo del lenguaje, condicionado por la necesidad de vivir, sino a la intensidad misma de la excitación. Es ésta la razón por la que en ella se disuelve la diferencia entre verdad y mentira (2.2.*Wahrheit*). La excitación surge en el arte como una disolución del lenguaje: es la festividad que escapa a la esclavitud de la utilidad. Así, a partir de la excitación podemos recorrer, por un lado, el proceso de abstracción que constituye el funcionamiento del lenguaje en las etapas excitación-palabra-concepto-sistema de conceptos (actividad de la ciencia) o, por el otro, recorrer el camino en dirección inversa, por medio de la festividad del arte, descomponiendo los sistemas abstractos en excitaciones.

³²⁵ Generalmente traduciremos de manera convencional “Reiz” por “excitación” en lugar de “estímulo” e indicaremos aquellos casos en los que usemos “agitación” (Erregung) o “estímulo” (en el sentido de “Anreiz”, “impulso”), etc. – hay que tener en cuenta que el campo semántico de la noción de “Reiz” abarca más significados en alemán, incluyendo el de “sensación” o el uso del adjetivo “reizend” (atractivo), etc., que el de su correspondiente castellano de “excitación” o “estímulo”.

El planteamiento de *Sobre verdad y mentira...* de la relación intrínseca entre lenguaje y excitación lleva por último a un círculo vicioso. El uso del lenguaje tiene como referencia la excitación, ya sea con la intención de controlarla (la abstracción del concepto), o de intensificarla (la liberación del arte). El lenguaje es así reducido a excitación; pero, por otra parte, la excitación misma sólo posee una realidad subjetiva (en este sentido, a juicio de Nietzsche, como hemos visto, ni tan siquiera se puede afirmar que una piedra sea dura). Al ser la relación entre el lenguaje y la realidad un mero acuerdo arbitrario, no poseemos otra delimitación real del lenguaje que no sea la excitación. La teoría del lenguaje como metáfora de Nietzsche nos impide salir de nosotros mismos, porque con ella se nos ha sido vedada la única vía de salida de la que disponíamos: el lenguaje. La cuestión de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad se reduce por ello a un absurdo. No podemos ir más allá de la excitación subjetiva que nos provoca tal palabra o tal otra: pues fuera del lenguaje no hay objetos. Este círculo vicioso lleva en última instancia a un “solipsismo del lenguaje”, resultado también de la radicalidad del planteamiento epistemológico de Nietzsche. En textos posteriores encontraremos algún esbozo de crítica a este planteamiento (véase, por ejemplo, más adelante en la exposición sobre retórica **II 4**, p.426). Nietzsche en líneas generales es, sin embargo, incapaz de encontrar una solución al problema que no altere los supuestos fundamentales de su teoría (la identidad entre lenguaje, pensamiento y conocimiento, y la incognoscibilidad del objeto de conocimiento – la *x* indefinible de la “cosa en sí”, 2.2. *Wahrheit*). Aun así la teoría del lenguaje como metáfora de *Sobre verdad y mentira...* supone una aportación decisiva para el desarrollo del pensamiento de Nietzsche. Un nuevo elemento en la discusión será introducido en *La exposición de la retórica antigua*: la identidad entre lenguaje y retórica, entre el estilo y el pensamiento.

4. EL ESTILO Y EL PENSAMIENTO EN LA EXPOSICIÓN DE LA RETÓRICA ANTIGUA.

La intención de *La exposición de retórica antigua* (K.G.W. **II 4**: *Darstellung der antiken Rhetorik*) de 1874 (véase la nota posterior sobre la cronología) es ofrecer una visión general de la retórica que subraye la diferencia entre el concepto moderno y la noción griega. (Estamos, por tanto, ante una nueva aplicación del método “filológico” de la intempestividad analizado en 1.2. *Utopie*). La diferencia entre la retórica griega y la romana se expone en el texto por medio de una curiosa comparación entre la definición kantiana de retórica de *La crítica del juicio* y la schopenhaueriana de *El mundo como voluntad y representación*. La determinación de Kant corresponde, según Nietzsche, a la noción griega al presentar la retórica como “el arte de ejercitar un asunto del entendimiento como un juego libre de la imaginación”³²⁶. La definición de Schopenhauer destaca, en cambio, como finalidad de la retórica la capacidad de convencer, de hacer que el otro piense como nosotros³²⁷. Esta última concepción entiende la retórica como

³²⁶ K.G.W. **II 4**: *Darstellung der Antiken Rhetorik*, p. 416: “Am deutlichsten spricht Kant *Kritik der Urteilskraft*, p. 203 «die redende Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Beredsamkeit ist die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu betreiben. Dichtkunst ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen. Der Redner also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloß ein Spiel mit Ideen sei, um den Zuhörer zu unterhalten. Der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte. (...) Damit ist das Spezifische des hellenischen Lebens charakterisiert: Alle Geschäfte des Verstandes, des Lebensernstes, der Noth selbst der Gefahr noch als Spiel aufzufassen.”

³²⁷ **II 4**, p.416: (Nietzsche cita el siguiente párrafo de *Die Welt als Wille und Vorstellung* p.129 de la tercera edición.- corresponde al capítulo 11 de “Zur Rhetorik” –pp.129-130): “Beredsamkeit ist die Fähigkeit unsere Ansicht einer Sache oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben, auch ein anderer zu erregen, unser Gefühl in ihnen zu entzünden und so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies alles aber dadurch, daß wir, mittelst Worten, den Strom unserer Gedanken in ihren Kopf leiten mit solcher Gewalt daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt u. in seinem Laut mit

elocuencia, como una suerte de noción del derecho, y en ello coincide con la visión más naturalista y seca de los romanos, en contraste con la visión griega, más cercana a la definición de Kant, del conocimiento como juego³²⁸.

En el capítulo 3 “La relación de la retórica con el lenguaje” (“Verhältniß des Rhetorischen zur Sprache”), Nietzsche aplica la noción del lenguaje como excitación al estudio de la retórica. Ello le permitirá ampliar su teoría del lenguaje a una especie de pragmática, en la que el estilo, el tropo, se confunde con el pensamiento. Según esta perspectiva, no existen unos métodos retóricos ajenos al lenguaje. Lo que se conoce por retórica no sería más que la misma “naturalidad” del lenguaje. El pensamiento se asocia, como conclusión a este argumento, inextricablemente al estilo. Veamos a continuación cómo Nietzsche expone esta cuestión en el capítulo 3 de *Exposición de la retórica antigua*.

La argumentación de Nietzsche comienza con una discusión sobre lo que se entiende como “naturalidad” en el lenguaje. En esta cuestión, la diferencia entre los griegos y nosotros, los modernos, radica en que nosotros consideramos la retórica como la utilización de un medio artificial de expresión ajeno al lenguaje, mientras que los griegos, y con ellos toda la Antigüedad, no establecían distinción alguna entre retórica y lenguaje. El motivo de esta diferencia de enjuiciamiento se debe a que, mientras los griegos tomaban como referencia el lenguaje oral, nosotros tomamos como punto de partida la escritura³²⁹:

II 4, p.425: : “Der Lesende und der Hörende wollen aber eine ganz andre Darstellungsform u. deshalb klingt uns die antike Litteratur «rhetorisch» d.h. sie wendet sich zunächst ans Ohr, um es zu bestechen. (...) Es steht hier ähnlich, wie bei der Poesie – wir kennen Litteraturpoeten, die Griechen wirkliche Poesie ohne Vermittlung des Buches. Wir sind viel blässer und abstrakter.”

(El lector y el oyente exigen, sin embargo, una forma de exposición totalmente distinta y por ello nos suena la literatura antigua «retórica», es decir, ella se dirige en primer lugar al oído para seducirlo. (...) Pasa aquí algo parecido a lo que acaece con la poesía – nosotros conocemos poetas literarios, los griegos auténtica poesía sin mediación del libro. Nosotros somos mucho más pálidos y abstractos.)

Para Nietzsche, la recuperación de la perspectiva antigua hace que percibamos la falsedad de nuestra concepción de la naturalidad del lenguaje. Al señalar la identidad del lenguaje y la retórica, Nietzsche alude por primera vez en el texto a la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El lenguaje, al igual que la retórica, no tiene como referencia lo verdadero, la esencia de las cosas, sino solamente una agitación subjetiva (eine subjektive Erregung):

II 4, p. 425-426: “Es giebt gar keine unrhetorische «Natürlichkeit» der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künste die Kraft welche Arist. Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u. geltend zu machen was wirkt u. Eindruck macht, ist zugl. das Wesen der Sprache: diese bezieht sich, ebensowenig wie die Rhetorik, auf das [426] Wahr, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Annahme auf andere übertragen.”

(No hay una «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el mismo lenguaje es el resultado de puras artes retóricas, la facultad que Aristóteles llama retórica, extraer de cada cosa y hacer valer lo que produce un efecto y causa una impresión, es simultánea a la esencia del lenguaje: éste no se refiere, como tampoco la retórica, a lo verdadero, a la esencia de las cosas, no pretende adoctrinar, sino transmitir a otros una suposición y agitación subjetiva.)

fortreibt. Dies Meisterstück wird um so größer sein, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unserigen abwich.”

³²⁸ **II 4**, pp.416-417: “Das Bewußtsein der individuelle Würden ist römisch, nicht griechisch. (...) Hier wird das beherr-[417]schende Übergewicht der Einzelnen Persönlichkeit betont, im Sinn der Römer, bei Kant das freie Spiel bei Geschäften des Verstandes, im Sinn der griechischen.”

³²⁹ Una reflexión que se puede encontrar a lo largo de la obra de Nietzsche; por ej., una escueta anotación de abril-junio de 1885 comenta a este respecto: **VII 3**, 34[15], p.147: “Die Alten lasen *laut*.”

El uso de “Erregung” en el fragmento citado es meramente circunstancial, en el resto del capítulo Nietzsche utiliza “Reiz” en el sentido *técnico* en que el término es empleado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

II 4, p. 426: “Der sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize: er giebt nicht Empfindungen wieder, sondern sogar nur Abbildungen von Empfindungen. Die Empfindung durch einen Nervenreiz hervorgerufen, nimmt das Ding selbst nicht auf: diese Empfindung wird nach außen hin durch ein Bild dargestellt: es fragt sich überhaupt, wie ein Seelenakt durch ein Tonbild darstellbar ist? Müßte nicht, wenn vollkommen genaue Wiedergabe stattfinden sollte, vor allem das Material, in welchem wiedergegeben werden soll, dasselbe sein, was dasjenige ist, in dem die Seele arbeitet? Da es nun aber ein Fremdes ist – der Laut – wie kann da genaueres herauskommen als ein Bild?”

(El hombre que forma el lenguaje no concibe ni procedimientos ni cosas, sino excitaciones: no devuelve sensaciones, sino en todo caso sólo reproducciones de sensaciones. La sensación provocada por una excitación nerviosa no concibe la cosa misma: esta sensación es proyectada hacia fuera por medio de una imagen: después de todo se impone, sin embargo, la pregunta de cómo un acto del alma es representable gracias a una imagen sonora. ¿No debería en cualquier caso, si hubiera de darse una restitución completa, ser el material, en el que habría de ser transmitido, el mismo que aquel en el que actúa el alma? Pero puesto que el material es extraño, el sonido; ¿cómo puede en tal caso proyectarse como una imagen?)

Los presupuestos epistemológicos de este texto coinciden con los de *Sobre verdad y mentira...* La negación de cualquier forma de transcendencia conlleva la adopción de lo que ya denominamos en el apartado anterior “solipsismo del lenguaje”. Nietzsche reproduce el mismo ejemplo con el que ilustraba la cuestión en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: es imposible afirmar que una piedra sea dura, pues sólo conocemos lo que es duro como un dato subjetivo³³⁰. La verdad del lenguaje y de la retórica es convencional, expresa una doxa y no una episteme:

II 4, p.426: “Nicht die Dinge treten ins Bewußtsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen das $\pi\theta\alpha\nu\omicron\nu$. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfaßt. Unsere laut Äußerungen warten keineswegs ab, bis unsere Wahrnehmung u. Erfahrung uns zu einer vielseitigen irgendwie respektablen Erkenntniß der Dinge verholfen hat; sie erfolgen sofort, wenn der Reiz empfunden ist. Statt der Dinge nimmt die Empfindung nur ein Merkmal auf. Das ist der erste Gesichtspunkt: die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine $\delta\omicron\zeta\alpha$, keine $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$ übertragen.”

(No son las cosas las que penetran en la consciencia, sino el partido que tomamos por ellas, el $\pi\theta\alpha\nu\omicron\nu$. No se llega nunca a aprehender la esencia de las cosas. Nuestras expresiones lingüísticas no esperan de ninguna manera a que nuestra percepción y experiencia nos hayan proporcionado algún tipo de conocimiento diverso y respetable de las cosas; sino que acaecen inmediatamente, en el caso de que se sienta una excitación. En lugar de las cosas, la sensación sólo aprehende una señal. Éste es el primer punto de vista: el lenguaje es retórica, porque sólo pretende transmitir una $\delta\omicron\zeta\alpha$ y no una $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$.)

A partir de aquí Nietzsche analiza las figuras retóricas como meros recursos lingüísticos, como la auténtica naturaleza del lenguaje, de manera que se vuelve imposible la distinción entre las palabras y los tropos. La teoría lingüística de Nietzsche se dirige entonces hacia una pragmática.

II 4, p. 427: “Als wichtigste Kunstmittel der Rhetorik gelten die Tropen, die uneigentlichen Bezeichnungen. Alle Wörter aber sind an sich u. von Anfang <an>, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen. Statt des wahren Vorgangs stellen sie ein in der Zeit verklingendes Tonbild hin: die Sprache drückt niemals etwas vollständig aus, sondern hebt nur ein ihr hervor stechendes scheinendes Merkmal hervor. (...) In summa: die Tropen treten nicht

³³⁰ **II 4**, p. 427: “(...) der «Stein ist hart» als ob etwas anderes wäre als ein Urtheil von uns.”

dann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer «eigentliche Bedeutung», die nur in spezielle Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein. (...) Ebenso wenig wie zwischen den eigentl. Wörtern und den Tropen ein Unterschied ist, giebt es einen zwischen der regelrechten Rede und den sogenannten rhetorischen Figuren. Eigentlich ist alles Figurationen, was man gewöhnliche Rede nennt. Die Sprache wird geschaffen von den einzelnen Sprachkünstlern, festgestellt dadurch daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft.”

(Como el procedimiento más importante de la retórica se hallan los tropos, las designaciones inapropiadas. Todas las palabras son, sin embargo, en sí mismas y desde el principio, en relación a su significado tropos. En lugar del proceso verdadero presentan una imagen sonora que se va desvaneciendo en el tiempo: el lenguaje nunca expresa algo completo, sino que sólo hace resaltar delante de él una señal resplandeciente y llamativa (...) En definitiva: los tropos no se dirigen a las palabras, sino que ellos mismos son su naturaleza más propia. No se puede hablar de ninguna manera de un «significado auténtico» que sólo sería transmitido en casos especiales (...) En la misma medida en que no hay diferencia alguna entre las auténticas palabras y los tropos, tampoco la hay entre el discurso correcto y las denominadas figuras retóricas. Propiamente son todo figuraciones lo que habitualmente se llama discurso. El lenguaje es creado por artistas individuales del lenguaje, establecido en la medida en que el gusto de la mayoría establece una selección.)

La exposición de la retórica antigua propone un nuevo enunciado de la identidad pensamiento-lenguaje: la identidad lenguaje-retórica. En la medida en que el lenguaje es la utilización de unos medios retóricos, el pensamiento se vuelve una mera cuestión de estilo. Tras esta postura encontramos el mismo supuesto que conducía al silopsismo del lenguaje en *Sobre verdad y mentira...* Que el lenguaje exprese siempre una “doxa”, nunca una “episteme”, es una nueva formulación de la limitación del conocimiento al lenguaje, de la negación de un sentido, de un significado de las cosas que fuera exterior al lenguaje mismo. No son las cosas las que entran en la consciencia, sino el partido que tomamos por ellas. De esta manera la identidad entre el lenguaje y la retórica aparece como el punto de llegada de la teoría del lenguaje desarrollada por Nietzsche durante su actividad docente en Basilea. La evolución de la misma responde a una especie de deducción coherente a partir de la afirmación inicial de *Las lecciones sobre gramática latina* de la imposibilidad de pensar sin el lenguaje. Cualquier pensamiento implica la actividad lingüística ya sea con otros (forma dialogada) o con nosotros mismos (monólogo). En el primer caso, tratamos de imponer nuestra opinión (como en la dialéctica socrática, en la cual la actitud *defensiva* de Sócrates, hacer que el otro tenga que demostrar que no es un *imbécil*, forzarlo a la demostración, constituye en realidad un método de *agresión*)³³¹; en el segundo, la ausencia de un rival nos lleva a la invención de uno al que podamos *derrotar*. La retórica del pensamiento, o el pensamiento reducido a retórica, lleva siempre implícita la necesidad de convencer (de imponer en un sentido agonial), según la definición *romana* de la retórica en Schopenhauer. Pero también hallamos en Nietzsche ejemplos de la definición *kantiana*, correspondiente al modelo griego, de la retórica como “un libre juego del entendimiento”. Por ello Nietzsche podrá decir en una anotación de abril-junio de 1885 que: “El pensamiento abstracto es para muchos una penalidad – para mí, en los días buenos, una fiesta y una embriaguez”³³².

La cuestión del estilo tiene también repercusión en el desarrollo mismo de la escritura nietzscheana (*I. I. Werk*). La elaboración, la conquista de un estilo propio equivale a la obtención de un pensamiento propio. Nietzsche aplica conscientemente este principio en la composición de sus libros. De hasta qué punto fue consciente de ello puede dar cuenta el siguiente aforismo de *El caminante y su sombra*:

³³¹ Sobre este punto véase la crítica a Sócrates de *El crepúsculo de los ídolos* en el capítulo “Das Problem des Sokrates”, expuesta en *2.3. Leib*.

³³² Obsérvese que en este apunte Nietzsche aplica al pensamiento abstracto los atributos definitorios del arte: la festividad y la embriaguez: **K.G.W. VII 3:** 34[130], p.557: “Das abstrakte Denken ist für Viele eine Mühsal – für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch.”

K.G.W. IV 3: *W.S.*, § 131, p.248: “*Den Gedanken verbessern – Den Stil verbessern – das heisst den Gedanken verbessern, und gar Nichts weiter! – Wer diess nicht sofort zugiebt, ist nicht davon überzeugen.*”

(*Mejorar el pensamiento. – Mejorar el estilo – es decir, mejorar el pensamiento, ¡y nada más! Quien no se dé cuenta de ello inmediatamente, nunca llegará a convencerse.*)³³³

Nota sobre la cronología de los escritos de retórica de Nietzsche: En este apartado sobre el concepto de retórica, nos hemos limitado a exponer los textos de Nietzsche siguiendo el orden cronológico de la edición crítica de Colli y Montinari. El escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* está fechado, sin lugar a dudas, en junio de 1883 (dictado por Nietzsche a Carl von Gersdorff, según Janz* II, p.228). Los textos sobre retórica no han aparecido en la edición crítica hasta 1995³³⁴. Antes de ella se disponía de dos versiones incompletas de los apuntes sobre retórica; la de la *Grossoktavausgabe*, que situaba la redacción de las anotaciones para *La exposición de la retórica antigua* en 1874³³⁵, y la de la *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (**B.A.W. IV**), que las databa entre 1872-1873. Esta diferencia en la datación tiene su importancia, pues en el primer caso podría considerarse *Sobre verdad y mentira...* un escrito anterior a las anotaciones sobre la retórica (éstas podrían suponerse entonces un desarrollo concreto de la teoría del lenguaje como metáfora), mientras que en el segundo se invierte la perspectiva y la reflexión de Nietzsche sobre la retórica pasa a ocupar el lugar principal, del cual deriva la exposición de *Sobre verdad y mentira...* En la bibliografía secundaria a la que hemos aludido en este apartado (toda ella anterior a la publicación de la Edición Crítica, Anthonie Meijers, Martin Stingelin, Claudia Crawford, Thomas Böning, Enrique Lynch) optan por la segunda opción, y datan los escritos de retórica en el curso académico de 1872-1873³³⁶. Noso-

³³³ Nietzsche volvió a copiar este aforismo en sus cuadernos de notas, por ej, en la anotación del verano de 1883: **K.G.W. VII 1:** 12[1], § 176, p. 416: “*Den Stil verbessern, - das heißt den Gedanken verbessern, - und gar nichts weiter.*”

³³⁴ Todos ellos en el volumen 4 de los textos filológicos, con la datación y paginación siguientes: **K.G.W. II 4**, 1995, Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella: *Geschichte der griechischen Gered-samkeit* /WS 1872-1873/, p.363; *Darstellung der antiken Rhetorik* /SS 1874/, p.415; **II 4**, *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles* /WS 1874-1875; SS 1875; WS 1875-1878(?)/, p.523; **II 4**, *Aristoteles Rhetorik I. Drittes Buch der Rhetorik* /WS 1874-1875; SS 1875; WS 1877-1878/, p.533. De ellos, aparte del capítulo expuesto de *Darstellung...*, sólo tiene algún interés filosófico la exposición sobre el tercer libro de la Retórica de Aristóteles. (Los escritos de retórica de Aristóteles constan de tres libros. Los dos primeros han sido fechados en el período de la Academia, y se ocupan propiamente de la verdadera *ars rhetorica*, considerada como el arte de convencer a los oyentes, el tercero se ocupa del estilo y las partes del discurso). En este texto sobre Aristóteles Nietzsche define el “pensamiento” (Gedanke) a partir de la contraposición entre la retórica (arte de convencer) y la dialéctica (arte de deducir, Schlusslehre). Por su relación con lo tratado en este capítulo, añadido, a continuación, el siguiente pasaje que se ajusta a la contraposición de la noción de retórica en Kant y Schopenhauer: **II 4**, p.537: “*Die wahre Kunstlehre der Rhetorik hat es also, wie jetzt wohl klar ist, nur mit Methode zu thun, Glauben zu finden. Nun ist aber das Hauptmittel der sogen. Beweis; denn dann findet eine Sache am meisten bei uns Glauben, wenn wir meinen, sie sei bewiesen worden. Die rethor. Art des Beweises nennen wir «Gedanken», und in diesen liegt, einfach zu sprechen, die wesentlichste Macht, um jemanden zum Glauben zu bringen. Der Gedanken aber gehört zu den Schlüssen, von denen bekanntlich die Dialektik handelt welche selber entweder ganz oder zu einem guten Theile eben Schlusslehren ist. (...) Also giebt sich dass der welcher zum Errathen des Wahren geschickt ist, ich meine der geübte Dialektiker, auch wohl das Wahrscheinliche erräth: worauf es etwa bei aller Rhetorik ankommt. / (...)*”

³³⁵ La referencia bibliográfica completa del volumen es la siguiente: Nietzsche’s Werke: Band XVIII. Dritte Abtheilung: Philologica. Zweiter Band. Unveröffentlichtes zur Litteraturgeschichte. Rhetorik und Rhythmik. Herausgegeben von Otto Crusius. Leipzig. 1912. El curso de *Darstellung der antiken Rhetorik* era fechado aquí en el semestre de verano de 1874. La correspondencia de Nietzsche parece confirmar esta fecha, véase la carta a Gersdorff del 1 de abril de 1874, **K.G.B. II 3**, p.215: “*Erwarte jetzt nichts Litterarisches von mir. Ich habe für mein Sommercolleg viel vorzubereiten und thun es gern (über Rhetorik)*”

³³⁶ E. Lynch, *op. cit.*, p.208, tomando como referencia **B.A.W. IV**, p.1773 y la antología *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, Oxford University Press, 1989, expone la cuestión en los términos

tros en cambio, hemos escogido la primera, limitándonos con ello a seguir el orden cronológico de la edición crítica. Esta opción en el fondo no responde sin embargo a ningún criterio filológico, sino a una mera cuestión expositiva, que busca sobre todo reproducir de forma coherente la evolución del pensamiento de Nietzsche sobre el tema del lenguaje, más que indagar en el orden cronológico real de los textos o el alcance de las influencias de otros autores³³⁷. Dicha evolución puede ser resumida en el siguiente esquema: 1. Origen inconsciente del lenguaje (Instinkt) en *Lecciones sobre gramática latina* – 2. Delimitación de la génesis del lenguaje en la dualidad de Apolo y Diónisos (el “lenguaje preconceptual” de la música, la comunicación como imitación): el símbolo como conjunción del sonido y el gesto en los cuadernos de notas de *El nacimiento de la tragedia* y el escrito preparatorio *La visión dionisiaca del mundo* – 3. La dimensión metafórica del lenguaje y su descomposición como excitación (Reiz) en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* – 4. La retórica como esencia del lenguaje: indiscernibilidad entre la palabra, la metáfora y el tropo en *Exposición de la retórica antigua*.

5. LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE A LO LARGO DE LA OBRA DE NIETZSCHE.

Con el comentario anterior sobre *La exposición de la retórica antigua* se cierra el desarrollo de la teoría del lenguaje de Nietzsche. De manera esquemática podemos resumirla en dos puntos esenciales: la identidad del pensamiento (conocimiento), el lenguaje y la retórica, y la descomposición del lenguaje en excitación (Reiz). El primero de ellos (la adopción del lenguaje como único criterio determinante en la actividad del conocimiento) afectará a la crítica de la metafísica de Nietzsche (debido a la reducción de las categorías ontológicas a gramaticales enunciada en *Lecciones sobre gramática latina*). Ya adelantamos en la introducción esta cuestión al señalar la crítica de las nociones de “sujeto”, “voluntad” y “cosa” en *El crepúsculo de los ídolos*. La anulación del sujeto como “entidad real”, su reducción a un artificio interpretativo (2.2. *Wahrheit*) constituye una de las posiciones fundamentales del pensamiento nietzscheano. Dicha crítica del sujeto se encuentra prefigurada en la teoría del lenguaje que hemos expuesto en los apartados anteriores. De hecho, vamos a comprobar en las páginas siguientes cómo Nietzsche la reproduce en marcos distintos a lo largo de su obra. En cuanto a la noción de excitación, que aún en *La exposición de la retórica antigua* carece de delimitación teórica, Nietzsche la va a definir en los cuadernos póstumos de los años ochenta como “descarga de la tensión” (Entladung der Spannung) dentro del tema de la descomposición de los contenidos de la consciencia, la irrupción de la multiplicidad en la unidad (véase el apartado dedicado a la “espontaneidad de la acción” en 2.3. *Leib*). “Reiz” deviene así un término fundamental en la “tendencia sistemática” del pensamiento de Nietzsche que desemboca en la elaboración del principio metafísico de la voluntad de poder. La desarticulación del placer y el dolor como “fenómenos concomitantes” o “epifenómenos” (Begleiterscheinungen) tendrá como referencia a la excitación en tanto que dato fisiológico mínimo. En el pensamiento desenmascarador del Nietzsche de madurez, el pla-

siguientes: “Según se indica en la edición Kröner-Musarion, Nietzsche dio un curso sobre retórica en la Universidad de Basilea en el verano de 1874. Sin embargo, la edición de Beck sostiene, y así lo confirman estudios filológicos recientes y fiables que en esas fechas Nietzsche dictó en realidad un curso sobre Esquilo. Las lecciones sobre retórica se presume que fueron dictadas por Nietzsche en el invierno de 1872-1873 y han llegado hasta nosotros como parte de una serie de escritos entre los que se encuentran, además de los fragmentos póstumos correspondientes a esa época, un curso sobre la historia de la elocuencia en Grecia, incorporado a modo de apéndice en el semestre de invierno de 1872-1873 en la Universidad de Basilea, con el título: «La historia de la elocuencia griega», (...)” Sobre esta cuestión, para la cronología de los cursos de Nietzsche en la Universidad de Basilea, puede consultarse C.P. Janz: “Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel”, *N.-S.* (3), 1974, p.193.

³³⁷ Por ello nos hemos limitado a exponer los textos de manera general tal y como aparecen en la edición crítica, añadiendo subsidiariamente los estudios comparativos de Anthonie Meijers y Claudia Crawford para poner de relieve las diversas influencias de Hartmann o Gerber.

cer y displacer se separan de la excitación. En estas dos sensaciones se descubre un *contenido intelectual*. Ambas se reducen pues a una interpretación, o juicio de valor, que denota un hecho más originario: el de superar o ceder a una resistencia; y constituyen por ello un síntoma del dato originario del cuerpo. De esta manera el placer y displacer se revelarán en la filosofía del último período como manifestaciones básicas de la voluntad de poder³³⁸.

En este apartado trataremos de descubrir las distintas ramificaciones que adopta la cuestión del lenguaje a lo largo de la obra de Nietzsche, en relación a las cuestiones fundamentales de su filosofía que abordaremos en los capítulos siguientes: como la descomposición de la consciencia y la irrupción de la multiplicidad del cuerpo (2.3.*Leib*), el descubrimiento de la relación básica mandar-obedecer como presupuesto de la voluntad de poder (2.4.*Wille zur Macht*), o la fijación del origen del lenguaje en una forma de mandato (2.5.*Rangordnung*). A tal propósito, el presente apartado se divide en las siguientes secciones: A) Referencias a la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* / B) La crítica de la metafísica / C) El estilo y la cuestión de la retórica / D) Lenguaje y consciencia. En cada una de ellas ofreceremos una selección comentada de textos que ilustre el tratamiento de la cuestión del lenguaje en el desarrollo de los escritos nietzscheanos. En A) comprobaremos cómo Nietzsche retoma en algunos fragmentos, según un procedimiento típico de su forma de escritura <y reescritura>, la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira*...: la formación de la palabra a partir de la excitación. En B) se insistirá en la anulación del sujeto como categoría gramatical dentro de la invalidación lingüística de la metafísica (por ejemplo, en la crítica de la filosofía occidental como expresión de la sintaxis de las lenguas indoeuropeas). En C) analizaremos los comentarios dispersos en los que Nietzsche trata del estilo y la retórica en referencia a la *Exposición de la retórica antigua*. Finalmente, en D) trataremos sobre la relación intrínseca entre el lenguaje y la formación de la consciencia como preámbulo de la descomposición de los contenidos de la consciencia del “discurso sobre el cuerpo” (2.3.*Leib*)

A. REFERENCIAS A LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE *SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL* EN LA OBRA DE NIETZSCHE

Si bien la teoría del lenguaje, que hemos reconstruido en las páginas anteriores, no ocupa un lugar central en la exposición de la obra, podemos sin embargo encontrar múltiples referencias a la misma que son de importancia para la evolución del pensamiento de Nietzsche. A continuación ofrecemos una breve recopilación de estos fragmentos que hacen, de manera u otra, referencia directa a las tesis de la identidad del lenguaje, el pensamiento y la retórica como transposición de una excitación nerviosa en un sonido.

En las obras del período medio encontramos una versión de la contraposición lingüística entre el arte y la ciencia en el aforismo 11 de *Humano, demasiado humano (I), El lenguaje como supuesta ciencia (Die Sprache als vermeintliche Wissenschaft)*. En él Nietzsche trata del “significado del lenguaje para el desarrollo de la cultura” (die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur). Tal desarrollo, apunta aquí Nietzsche, se ha fomentado gracias a la creencia en las palabras, por tanto, gracias a la creencia de la existencia de un referente externo al nombre de las cosas. Semejante creencia, que se halla en la base de la actividad de la ciencia, no es sino un error (Irrtum, véase 2.2.*Wahrheit*). El ser humano crea el lenguaje para colocar al lado del mundo otro mundo propio que pueda dominar. Ello le lleva a creer en las palabras y conceptos de las cosas como si fuesen verdades eternas: “En la medida en que el hombre ha creído durante largo tiempo en los conceptos y nombres de las cosas como en *aeterna veritates*, se ha apropiado de aquel orgullo con el que se eleva por encima del animal: el ser humano creía

³³⁸ Un desarrollo completo de esta argumentación será llevado a cabo en 2.4.*Wille zur Macht*. En cuanto al sentido *técnico* del término “Reiz”, al que ya aludimos anteriormente, véase 2.3.*Leib*. En cualquier caso en relación con lo dicho aquí, se pueden consultar los siguientes fragmentos: VII 1, 24[20], p.700:“(...) / In «Lust» und «Unlust» stecken bereits *Urtheile*: die Reize werden unterschieden, ob sie dem Machtgefühl förderlich sind oder nicht.” K.G.W. VII 2: 25[390], p.110 y 25[391] “Der Schmerz ist nicht ein Reiz: er ist Resultat von Intellekt” K.G.W. VII 2: 26[77], p.167 “Reiz begrifflich abzutrennen von «Lust» und «Unlust»”, etc.

realmente poseer en el lenguaje el conocimiento del mundo”³³⁹. De esta manera, advierte Nietzsche, surge el error de creer que en el lenguaje, en el nombre de las cosas, se halla el saber más excelso, cuando en realidad en él sólo se encuentra “la primera etapa del esfuerzo hacia la ciencia”³⁴⁰. Si bien el marco de la interpretación de la división entre ciencia y arte continúa siendo el mismo en este texto que en *Sobre verdad y mentira...*, Nietzsche ha invertido en *Humano, demasiado humano* la valoración del arte y de la ciencia. La creencia en las palabras sigue siendo considerada un error necesario, pero Nietzsche no aboga ya aquí por la supresión del sistema conceptual de la razón mediante la liberación festiva del arte. Su toma de posición se inclina ahora en cambio hacia el modelo de la ciencia (2.2. *Wahrheit* y 3.1. *Askese*), y por ello adopta la postura de defender la razón a pesar de su condicionamiento en el lenguaje: “Muy tardíamente – sólo entonces – el hombre comenzó a darse cuenta de que un enorme error se había propagado gracias a la creencia en el lenguaje. Afortunadamente ya es demasiado tarde para que ello pueda hacer retroceder el desarrollo de la razón que descansa en aquella creencia”³⁴¹.

En este aforismo podemos constatar cómo Nietzsche sigue operando en *Humano, demasiado humano (I)* con la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. El cambio de orientación con respecto a *El nacimiento de la tragedia* no implica un abandono de la identidad entre pensamiento (conocimiento) y lenguaje. El párrafo se cierra con la conocida crítica de la lógica ya apuntada en *Sobre verdad y mentira... (III 2, p.374)*. Su origen radica en la creencia (o error) en la existencia de casos idénticos (2.2. *Wahrheit*):

K.G.W. IV 2: M.A. (I), §11, p.27: “(...) – Auch die *Logik* beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z.B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität desselben Dings in verschiedenen Punkten der Zeit: aber jene Wissenschaft entstand durch den entgegengesetzten Glauben (dass es dergleichen in der wirklichen Welt allerdings gebe). Ebenso steht es mit der *Mathematik*, welche gewiss nicht entstanden wäre, wenn man von Anfang an gewusst hätte, dass es in der Natur keine exakt gerade Linie, keinen wirklichen Kreis, kein absolutes Grössenmass gebe.”

(También la lógica descansa en presunciones a las que nada corresponde en el mundo real, por ej., en la presunción de la igualdad de las cosas, de la identidad de la misma cosa en distintos puntos del tiempo: pero aquella ciencia surgió de la creencia opuesta (de que en el mundo real existían todo ese tipo de cosas). Lo mismo pasa con la *matemática*, la cual ciertamente no habría surgido, si se hubiera sabido desde el inicio que en la naturaleza no existe ninguna línea exactamente recta, ningún círculo real, ninguna medida absoluta.)

Esta misma posición de crítica de la lógica es uno de los puntos sobre los que se va a articular la invalidación de la metafísica en el período de madurez. Fragmentos como el §11 de *Humano, demasiado humano (I)* se encuentran en repetidas ocasiones en los escritos póstumos de los años 80 (2.2. *Wahrheit*). Para limitarnos aquí a un único ejemplo, véase la siguiente anotación de agosto-septiembre de 1885:

K.G.W. VII 3: 40[13], pp.365-366: “Die *Logik* ist geknüpft an die Bedingung: *gesetzt, es giebt identische Fälle*. Thatsächlich, damit logisch gedacht und geschlossen werde, muß diese Bedingung erst als erfüllt fingirt werden. Das heißt: [366] der Wille zur logischen Wahrheit kann erst sich vollziehen, nachdem eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens vorgenommen ist: Woraus sich ergibt, daß hier ein Trieb waltet, der beider Mittel fähig ist, zuerst der Fälschung und dann der Durchführung Eines Gesichtspunktes: die *Logik* stammt nicht aus dem Willen zur Wahrheit.”

³³⁹ **IV 2, M.A. (I), §11, p.26:** “Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als an *aeternae veritates* durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Thier erhob: er meinte wirklich in der Sprache der Erkenntnis der Welt zu haben”

³⁴⁰ **IV 2, pp.26-27:** “Der Sprachbildner war nicht so bescheiden zu [27] glauben, dass er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe, er drückte vielmehr, wie er wählte, das höchste Wissen über die Dinge mit den Worten aus; in der That ist die Sprache die erste Stufe der Bemühung um die Wissenschaft.”

³⁴¹ **IV 2, p.27:** “Sehr nachträglich – jetzt erst – dämmert es den Menschen auf, dass sie einen ungeheuren Irrthum in ihrem Glauben an die Sprache propagirt haben. Glücklicherweise ist es zu spät, als dass es die Entwicklung der Vernunft, die auf jenem Glauben beruht, wieder rückgängig machen könnte.”

(La lógica está ligada a la condición: *en el supuesto de que haya casos idénticos*. De hecho, para que se pueda pensar y razonar lógicamente, se tiene primero que imaginar que se satisface dicha condición. Es decir: sólo se puede completar la voluntad de la verdad lógica, tras haber practicado una falsificación fundamental de todo acontecer. De donde se deduce que aquí gobierna un impulso capaz de manejar ambos medios: primero la falsificación y después la realización de un único punto de vista. La lógica no proviene de la voluntad de verdad.)

En el resto de la obra publicada de Nietzsche las alusiones a la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* son cada vez más escasas e indirectas. La cuestión del lenguaje, como expondremos más adelante, vuelve a aparecer con fuerza a partir de *Más allá del bien y del mal*. El sentido de la misma se aparta entonces del modelo de *Sobre verdad y mentira...* y se dirige hacia una crítica radical de la metafísica como superstición del lenguaje (especialmente en *El crepúsculo de los ídolos*). El estilo aforístico del período medio permite, sin embargo, apreciar también el trasfondo teórico del que parte el pensamiento de Nietzsche. Como ejemplo del mismo, valga el siguiente aforismo del primer libro de *Aurora*, que constituye una nueva de puntualización a la tesis de la “petrificación de la metáfora” de *Sobre verdad y mentira...*:

K.G.W. V 1: M., §47 *Die Worte liegen uns im Wege!* p.49: “– Überall, wo die Uralten ein Wort hinstellen, da glaubten sie eine Entdeckung gemacht zu haben. Wie anders stand es in Wahrheit! – sie hatten an ein Problem gerührt, und indem sie wähten, es *gelöst* zu haben, hatten sie ein Hemnis der Lösung geschaffen. – Jetzt muss man bei jeder Erkenntnis über steinharte verewigte Worte stolpern, und wird dabei eher ein Bein brechen als ein Wort.”
(*¡Las palabras se nos cruzan en el camino!* – En todas partes donde antepasados remotos colocaban una palabra, creían haber hecho un descubrimiento. ¡Qué diferente era la verdad! – habían tocado un problema, y mientras creían haberlo *resuelto*, habían puesto un obstáculo a su solución. – Ahora se tropieza en cada conocimiento sobre palabras eternizadas, duras como una piedra, y antes se romperá una pierna que romperse una palabra.)

La postura epistemológica de Nietzsche respecto del lenguaje se mantiene en los cuadernos de notas de los años ochenta, a pesar del problema del círculo vicioso y del solipsismo del lenguaje que habíamos señalado en *Sobre verdad y mentira...* La cosa en sí no tiene más existencia que la de un efecto lingüístico, tal y como se pone de manifiesto en la siguiente anotación del invierno de 1883-1884:

K.G.W. VII 1: 24[13], p. 691: “(...) Die Unterscheidung zwischen Dinge an sich un des Dings für uns basirte auf der älteren naiven Wahrnehmung, die dem Dinge Energie beilegte: aber die Analyse ergab, daß auch die Kraft hineingedichtet worden ist, und ebenso die Substanz. Das Ding afficirt ein Subjekt? Wurzel der Substanzvorstellung in der Sprache, nicht im Außer-uns-seienden. Das Ding-an-sich ist gar kein Problem.(...)”
(...) La diferencia entre la cosa en sí y la cosa para nosotros basada en la vieja e ingenua percepción que añade a la cosa una energía: pero el análisis demuestra que también la fuerza es el resultado de la introducción de una invención, e igualmente la substancia. ¿La cosa afecta a un sujeto? La raíz de la representación de la substancia existe en el lenguaje, no fuera de nosotros. La cosa en sí no es en absoluto un problema)

De una manera similar encontramos entre los apuntes de los cuadernos de Nietzsche la mención de “Reiz” en el sentido que se le confiere dentro de la teoría del lenguaje como metáfora, en referencia a la temática que en 2.3.*Leib* denominaremos “espontaneidad de la acción”. Puesto que trataremos dicho tema en profundidad en el mencionado capítulo, baste como ejemplo del uso de “Reiz” en los apuntes póstumos de inicio de los ochenta los dos siguientes breves fragmentos de primavera 1881- verano 1882. La creencia en la lógica se sustenta, como hemos visto, en la creencia en casos iguales; pero tales casos iguales (las cosas, substancias) no tienen más realidad que las palabras. En virtud del esquema excitación-palabra-concepto, la creencia en cosas iguales se reduce, como parece apuntar aquí Nietzsche, a una igualdad de excitaciones:

K.G.W. V 2: 11[263], p.439: “Wir messen *alles nach der Explosion*, die ein *Reiz* in uns hervorruft, als groß klein u.s.w.”
(Medimos *todo según la explosión* que provoca en nosotros una *excitación*, como grande pequeño etc.)

K.G.W. V 2: 11[270], pp. 442-443: “*Reiz* und veranlassendes Ding von Anbeginn an verwechselt! Die Gleichheit der Reize gab dem Glauben an «gleichen Dinge» dem Ursprung: die *dauerndgleichen* Reize schufen den Glauben an «Dinge», «Substanzen» (...)”
(¡La *excitación* y la cosa que la origina confundidas desde el principio! La igualdad de excitaciones da origen a la creencia en «cosas iguales»: las excitaciones de *igual duración* crearon la creencia en «cosas», «substancias» (...))

Los siguientes fragmentos de la primavera de 1884 inciden de nuevo en la formación del concepto y la imagen a partir de la excitación (como una simplificación del intelecto o la consciencia, 2.2.*Wahrheit* y 2.3.*Leib*). El transfondo común de todos ellos sigue siendo la teoría del lenguaje como metáfora, la transposición de una excitación (*Reiz*) en sonido.

K.G.W. VII 2: 25[168], p.54-55: “Erst Bilder – zu erklären, wie Bilder im Geiste entstehen. Dann *Worte* angewandt auf Bilder. Endlich Begriffe, erst möglich wenn es Worte giebt – ein Zusammenfassen vieler Bilder unter etwas Nicht-Ansauliches, sondern Hörbares (Wort). Das klein Bischen Emotion, welches beim «Wort» entsteht, also beim Anschauen ähnlicher Bilder, für ein Wort da ist – diese schwache Emotion ist das Gemeinsame, die Grundlage des Be-[55]griffs. Das, schwache Empfindungen als gleich angesetzt werden, als *dieselben* empfunden werden, ist die Grundthatsache. Also die Verwechslung zweier ganz benachbaren Empfindungen in der *Constatirung* dieser Empfindungen – *wer* aber constatirt? Das Glauben ist das Uranfängliche schon in jedem Sinnes-Eindruck: eine Art Ja-Sagen *erste* intellektuelle Thätigkeit! Ein «Für-wahr-halten» im Anfange! Also zu erklären: wie ein «für-wahr-halten» *entstanden* ist! Was liegt für eine Sensation *hinter* «wahr»?

(Primero las imágenes, explicar cómo se originan las imágenes en el espíritu. Después las *palabras* aplicadas a las imágenes. Finalmente los conceptos sólo son posibles cuando hay palabras – un reunir múltiples imágenes en algo no plástico, sino audible (la palabra). El poco de emoción que se origina en la «palabra» y también en la contemplación de la imagen análoga por la que está la palabra – esta débil emoción es lo común, el fundamento del concepto. Esto, débiles sensaciones fijadas como iguales, sentidas como lo mismo, es el hecho fundamental. También la confusión de dos sensaciones cercanas en la *constatación* de estas sensaciones – pero, ¿quién constata? La creencia es lo originario en toda impresión de los sentidos: ¡una forma de decir sí *primera* actividad intelectual! ¡Un «tener-por-verdadero» desde el inicio! También se ha de explicar: cómo se ha originado un tener-por-verdadero. ¿Qué hay *detrás* de una sensación «verdadera»?)

K.G.W. VII 2: 25[185], p.60: “*Psychologie* (...) Begriffe entstehen, als hörbilder, die eine Vielheit von symbolischen Seh-Bildern zusammenfassen (...)”
(Los conceptos se originan como imágenes acústicas que reúnen visuales imágenes simbólicas.)

K.G.W. VII 2: 25[313], p.89: “Fühlen, Begreifen, Wollen wären auf die unsäglich kleine Bewegtheit der Atome gar nicht möglich, wenn nicht zu ihrem Wesen gehörten das *Zusammennehmen, Vergrößern, Verlängern, Gleichansetzen*. / Das Bild und der Begriff entsteht, indem eine *produktive Kraft* einige gegebene Reize *gestaltet*, eine «Erscheinung» macht.”

(Sentir, comprender, querer no serían en absoluto posibles en relación a la indeciblemente pequeña movilidad de los átomos, si no correspondiera a su ser el *concentrar, el hacer más grosero, el alargar, el igualar*./ La imagen y el concepto se originan mientras una *fuerza productiva*, formada por algunas excitaciones dadas, produce un «fenómeno»)

B. CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

Ya en *Las lecciones sobre gramática latina* Nietzsche había enunciado un primer esbozo de crítica de la filosofía como crítica del lenguaje. El principal error que cometía el filósofo consistía en dar una realidad infundada a las categorías lingüísticas. De ellas, destacaba la importancia concedida a la noción de sujeto³⁴². La oposición entre sujeto y objeto sólo existe en el lenguaje (en la estructura de las lenguas indoeuropeas basada en la forma sujeto-predicado) y el filósofo al creer en ella sólo se habría dejado “seducir” por las palabras. El término “seducir” y derivados (*Verführung*, *Verführer*, *verführen*) es en este sentido empleado constantemente por Nietzsche para describir la relación del filósofo con las palabras. Los siguientes tres fragmentos, correspondientes a distintos períodos de tiempo (el último de ellos data de la primavera 1880 a la primavera 1881) tratan todos ellos de la relación de las palabras con el pensamiento filosófico. Dicha relación es descrita como una seducción o corrupción (*Verführung*): las palabras atrapan al filósofo como una red:

K.G.W. III 3: 19[135], p.51: “Der Philosoph in den Netzen der *Sprache* eingefangen.”
(El filósofo atrapado en la red del lenguaje)

IV 1, 6[39], p.189: “Die Verführer der Philosophen sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der *Sprache*.”
(Las palabras son las corruptoras <seductoras> de los filósofos, ellos se agitan en la red de las palabras.)

V 1, 10[D67], p.758: “Objekt und Subjekt – fehlerhafter Gegensatz. Kein Ausgangspunkt für das Denken! Wir lassen uns durch die *Sprache* verführen.”
(Objeto y sujeto – oposición incorrecta. ¡Ningún punto de partida para el pensamiento! Nos dejamos seducir por las palabras)

Una aplicación muy temprana de esta intuición lingüística en la descomposición de los conceptos tradicionales de la metafísica tiene lugar ya en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Allí Nietzsche establece una invalidación del concepto aristotélico de “ser” a partir de la crítica del lenguaje”, en la línea de la anulación de la noción de verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. “Ser” se reduce entonces, según su etimología, a un mero “respirar”³⁴³. Obsérvese en el texto citado la continuidad en el léxico de Nietzsche, con la utilización de los términos “Metapher” o “Übertragung”, ya comentados anteriormente:

K.G.W. III 2: *Ph.Z.G.*, Cap. XI, pp.339-341: “(...) Nun hat Aristoteles gegen alle ähnlichen Schlußverfahren bereits gelehrt gemacht, daß die Existenz nie zur Essenz, des Dasein nie zum Wesen des Dinges Gehöre. Gerade deshalb ist aus dem Begriffe «Sein» – dessen essentia eben nur das Sein ist – gar nicht auf eine existentia des Seins zu schließen. Die logische Wahrheit jenes Gegensatzes «Sein» und «Nichtsein» ist vollkommen leer, wenn nicht die Anschauung gegeben werden kann, aus der [340] dieser Gegensatz, durch Abstraktion, abgeleitet ist, sie ist, ohne dies Zurückgehen auf die Anschauung, nur ein Spiel mit Vorstellungen durch das in der That gar nichts erkannt wird. (...) Die Worte sind nur

³⁴² Para Djuric, M., *Nietzsche und die Metaphysik* (M.T.N.F.-16, 1985), la crítica del lenguaje lleva a la crítica del sujeto como modelo fundamental del principio de identidad. Es ésta la razón profunda de la invalidación de la lógica que comentamos anteriormente. Según Djuric, la supresión del principio de identidad opone el pensamiento de Nietzsche a la tradición filosófica occidental: “Die Kritik des Subjektbegriffs war für Nietzsche außerordentlich wichtig, vor allem deshalb, weil ihm der Gedanke vorschwebte, dies sei der einzige Begriff, der mit seinem vorausgesetzten Sein identisch ist, dieser Begriff sei das Grundmodell der Identität, durch ihn werde zunächst die Einheit konstituiert, die sich als Grundlage aller logischen Funktionen findet.” – *op. cit.*, p.67.

³⁴³ Un argumento que encontraremos de nuevo años después en una breve anotación del otoño de 1885 – primavera de 1886: **VIII 1,** 1[24], p.12: “– Seele, und Athem und Dasein esse gleich gesetzt. Das Lebende ist das Sein: weiter giebt es kein Sein.” E igualmente en **VIII 2:** 9[63], p.33: “*Sein und Werden* (...) «Sein» als Verallgemeinerung des Begriffs «Leben» (athmen) «beseelt sein» «wollen wirken» «werden» (...)”

symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit: und gar das Wort «Sein» bezeichnet nur die allgemeinste Relation, die alle Dinge verknüpft, ebenso wie das Wort «Nichtsein» (...) Den Begriff des Seins! Als ob der nicht den ärmlichsten empirischen Ursprung bereits in der Etymologie des Wortes aufzeigte! Denn *esse* heißt ja im Grunde nur «athmen»: wenn es der Mensch von allen anderen Dingen gebraucht, so überträgt er die Überzeugung, daß er selbst athmet und lebt, durch eine Metapher, das heißt durch etwas Unlogisches, auf die anderen Dinge begreift ihre Existenz als ein Athmen nach menschlicher Analogie. (...) Selbst für den Menschen, also angesehen von jener Übertragung, ist aber der Satz «ich athme also giebt es ein Sein» gänzlich unzureichend: als gegen welchen derselbe Einwand, wie gegen das *ambulo, ergo sum* oder *ergo est*, gemacht werden muß.”

(Aristóteles, en cambio, alegó en contra de todas estas inferencias similares que la existencia, el ser de las cosas jamás pertenece a la esencia. Precisamente por eso, es imposible deducir del concepto «ser», cuya *esencia* es tan sólo el ser, una *existencia* del ser. La verdad lógica de esa antítesis entre «ser» y «no ser» es absolutamente vacía si no puede darse el objeto que descansa en su base, esto es la intuición de la que, por medio de la abstracción se derivó; sin este regreso a la intuición, la verdad lógica no será más que un juego de representaciones que no conducirá al conocimiento de ninguna realidad (...) Las palabras son sólo símbolos de las relaciones recíprocas entre las cosas, y también de las cosas con respecto a nosotros, y jamás llega a palpar la verdad absoluta. La misma palabra «ser» indica sólo la relación general que conjuga todas las cosas entre sí, y lo mismo sucede con las palabras «no ser». (...) ¡El concepto de ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues «esse» sólo significa, en definitiva, «respirar». Cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transferir la convicción propia de que él mismo es quien respira y vive por medio de una metáfora, esto es, por medio de algo carente de lógica, a las demás cosas, entendiéndolo la existencia de éstas asimismo como un respirar según la analogía humana. (...) Todavía para el hombre, es decir, prescindiendo de aquella transferencia, la proposición «yo respiro, luego existe un ser» es del todo insuficiente: contra ella cabrá hacerse la misma objeción que debe hacerse contra el *ambulo ergo sum* o *ergo est*.) -trad. Luis Fernando Moreno

El desarrollo de la cuestión de la crítica de la metafísica vuelve a un segundo plano durante todo el denominado período medio y sólo en la obra posterior a *Así habló Zaratustra*, en especial en *Más allá del bien y del mal*, el tema recobra una posición preponderante dentro de la filosofía de Nietzsche. Ya hemos hecho referencia a la misma en *El crepúsculo de los ídolos*, veamos a continuación un par de ejemplos de *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral* que ilustran el desarrollo de la crítica de la metafísica como crítica del lenguaje, centrada en la noción de sujeto (la superstición del “yo”) – Obsérvese en estos fragmentos el uso ya señalado del término “Verführung” (la seducción del lenguaje):

K.G.W. VI 2: J.G.B., Vor., pp.3-4: “(...) und die Zeit ist vielleicht sehr nahe, wo man wieder und wieder begrifen wird, *was* eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten, – irgendein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Abeglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgendein Wortspiel vielleicht, eine Verfüh-[4]rung von seiten der Grammatik her oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen.”

((...)) y quizás el tiempo esté cercano en el que se comprenderá de una vez por todas qué es lo que ha bastado realmente para colocar la primera piedra del edificio sublime e incondicionado de los filósofos que hasta ahora los dogmáticos han ido levantando, – cualquier superstición popular de tiempos inmemoriales (como la superstición del alma la cual, como superstición del sujeto o superstición del yo, aun hoy no se ha extinguido) o tal vez un juego de palabras cualquiera, una seducción por parte de la gramática o una generalización temeraria a partir de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos-demasiado humanos.)

K.G.W. VI 2: J.G.B., §20, pp.28-29: “Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens erklärt sich einfach genug: Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, dann der gemeinsamen Philosophie der Grammatik – ich meine dann der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen – von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt er-[29]scheint. Philosophieren des uraltaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit grosser Wahrscheinlichkeit anders «in die Welt» blicken und auf andern Pfaden zu finden sein als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werturteile und Rasse-Bedingungen.”

(La extraña semejanza y familiaridad de toda la filosofía india, griega y alemana se explica con bastante facilidad: pues donde se da un parentesco de lenguas es imposible evitar que, debido a la filosofía común de la gramática – quiero decir, debido al dominio y orientación inconsciente por medio de las mismas funciones gramaticales – desde un primer momento todo esté dispuesto para un desarrollo análogo, con la misma sucesión de etapas, del sistema filosófico, al mismo tiempo que aparecen cerradas las vías para otras determinadas posibilidades de interpretación del mundo. Los filósofos del área lingüística altaica (en la cual el concepto de sujeto apenas se ha desarrollado) con gran probabilidad mirarán «el mundo» de otra manera y descubrirán otros caminos distintos de los indogermanos o musulmanes: la fascinación de determinadas funciones gramaticales es, en última instancia, la fascinación de determinados juicios fisiológicos de valor y condicionamientos raciales.)

K.G.W. VI 2: G.M. (1), § 13, pp.293-294: “Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein «Subjekt» versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volkes-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein «Sein» hinter dem Thun, Wirken, Werden: «der Thäter» ist zu Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung. Die Naturforscher machen es nicht besser, wenn sie sagen «die Kraft bewegt, die Kraft verursacht» und dergleichen, – unser ganze Wissenschaft, trotz aller ihrer [294] Kühler, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die «Subjekte» nicht losgeworden (das Atom ist zum Beispiel ein solcher Wechselbalg, insgleichen das Kantische «Ding an sich»); (...)”

(Un cuántum de fuerza es precisamente un determinad cuántum de impulso, de voluntad, de actividad; más aún, no es otra cosa que esos mismos tender, querer y actuar, y, si parece otra cosa, se debe sólo a la seducción del lenguaje (y a la de los errores fundamentales de la razón que se han petrificado en el lenguaje), el cual entiende equivocadamente que todo hacer está condicionado por un «sujeto». Esto es, del mismo modo que el pueblo distingue el rayo de su resplandor y concibe éste como un *hacer*, como la acción de un sujeto al que llama rayo, así la moral del pueblo separa igualmente la fortaleza de sus manifestaciones, como si detrás del fuerte existiera un sustrato indiferente, *en cuya mano estuviera* el exteriorizar o no exteriorizar la fortaleza. Ahora bien, ese sustrato no existe: no hay «ser» alguno detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» es algo ficticio que se añade al hacer; todo se reduce al hacer. En última instancia, el pueblo desdobla el efecto de un efecto; concibe un mismo fenómeno como causa y luego como efecto de ésta. Los investigadores de la naturaleza tampoco hacen otra cosa cuando dicen que «la fuerza mueve», «la fuerza causa» y otras cosas por el estilo. Pese a su frialdad y a su desapasionamiento, toda nuestra ciencia sigue sometida a la seducción del lenguaje y no ha abandonado a esos duendes imaginarios que se han introducido en ella y que son los «sujetos» (El átomo, por ejemplo, es uno de esos duendes, al igual que le concepto kantiano de «cosa en sí».)

La crítica del sujeto en los términos en que es expuesta en el fragmento citado de *La genealogía de la moral* está ampliamente desarrollada en los cuadernos de notas de Nietzsche. Por ejemplo, las dos siguientes anotaciones consecutivas de otoño de 1885 a otoño de 1886, en las que se expone la “duplicación” lingüística de la acción (por medio del mismo modelo del rayo) que introduce el sujeto como algo real (cuando en realidad éste sólo expresa una “semiótica”, 2.2. *Wahrheit*) :

K.G.W. VIII 1: 2[83], pp.99-102: “Der Mensch glaubt sich als Ursache, als Thäter – alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgend welchem Subjekte.[99] (...) Was uns die außerordentliche Festigkeit an Causalität giebt, ist *nicht* die große Gewohnheit des Hintereinanders von Vorgängen, sondern unsere *Unfähigkeit*, ein Geschehen anders *interpretieren* zu können denn als ein Geschehen aus *Absichten*. Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als das einzig Wirkende – an den Willen, die Absicht – daß alles Geschehn ein Thun sei, daß alles Thun ein Thäter voraussetze, es ist das Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine große D<ummheit> sein?” [s.100...]

(El hombre se cree a sí mismo como causa, como autor – todo lo que sucede lo relaciona predicativamente a algún sujeto (...)) Lo que da para nosotros una extraordinaria solidez a la creencia en la causalidad no es la inevitable costumbre en la sucesión de procesos, sino nuestra *incapacidad* para poder *interpretar* un acontecimiento de otra manera a como un acontecer a partir de *intenciones*. Es la creencia en lo que vive y en lo que piensa como lo único efectivo – en la voluntad, en la intención – que todo acontecer sea un hecho, que todo hecho presuponga un autor, ¿no es la creencia en los conceptos de sujeto y predicado una gran necesidad?)

K.G.W. VIII 1: 2[84], pp.101-102: “Was sind *Prädikate*? – Wir haben Veränderung an uns *nicht* als solche genommen, sondern als ein «an-sich», das uns fremd ist, das wir nur «wahrnehmen»: und wir haben sie *nicht* als ein Geschehen, sondern als ein Sein gesetzt, als «Eigenschaft» – und ein Wesen hinzuerfunden, an dem sie haften, **d.h.** wir haben die *Wirkung* als *Wirkendes* angesetzt und das *Wirkendes* als *Seiendes*. [s.101...] Aber dieser Schluß ist schon Mythologie: er *trennt* das Wirkende *und* das Wirken. Wenn ich sage «der Blitz leuchtet», so [102] habe ich das Leuchten einmal als Tätigkeit und das andere Mal als Subjekt gesetzt: also zum Geschehen ein Sein supponirt, welches mit dem Geschehen nicht eins ist, vielmehr *bleibt*, ist, und nicht «wird».— *Das Geschehen als Wirken anzusetzen*: und die *Wirkung als Sein*: das ist der *doppelte* Irrthum oder *Interpretation*, deren wir uns schuldig machen. Also z.B. «der Blitz leuchtet» – «leuchten» ist ein Zustand an uns: aber wir nehmen ihn nicht als Wirkung auf uns, und sagen: «etwas leuchtendes» als ein «An-sich» und suchen dazu einen Urheber, den «Blitz».”

(¿Qué son *predicados*? No hemos tomado las modificaciones en nosotros como tales modificaciones, sino como un «en sí» que nos es extraño, que sólo «percibimos»: y las hemos puesto no como un acontecer, sino como un ser, como «propiedad» – y descubierto un ser al que están adheridas; **es decir**, hemos situado el *efecto* como *lo que actúa* y *lo que actúa* como el *ser*. (...) Pero esta conclusión ya es mitología: *separa* lo que actúa del actuar. Si digo «el relámpago resplandece», he puesto así «resplandecer» una vez como actividad y la otra como sujeto: del mismo modo, suponer un ser para el acontecer, que no se identifica con el acontecer, sino que más bien *permanece*, es, y no *deviene*. *Poner el pensamiento como actuar*, y el *efecto como ser*: éste es el *doble* error o *interpretación* de la que somos responsables. Así, por ej. «el relámpago resplandece» – «resplandecer» es un estado en nosotros: pero no lo tomamos como efecto en nosotros, y decimos: «algo que resplandece» como un «en sí» y buscamos por ello un autor, el «relámpago».)

Resultaría reiterativo seguir ofreciendo fragmentos de las anotaciones de Nietzsche en lo concerniente a la crítica de la metafísica en el lenguaje. La filiación de la misma al desarrollo de los escritos filológicos expuesta anteriormente nos parece suficientemente atestiguada con el material ya presentado. Como resumen de ella ofrecemos dos fragmentos que se nos antoja paradigmáticos. El primero de ellos, de abril-junio de 1885, sintetiza en pocas líneas la crítica de la metafísica como crítica lingüística de la noción de sujeto (2.2. *Wahrheit*). El segundo, de verano de 1886 a otoño de 1887, enuncia la identidad de la razón y el lenguaje como la subordinación a un esquema que no podemos desechar (“los errores de la razón que han petrificado el lenguaje”, como se afirmaba en el fragmento anteriormente citado de *La genealogía de la moral*

y que se retrotraen en última instancia al “endurecimiento” de la metáfora de *Sobre verdad y mentira...*). Dicha identidad constituye entonces para Nietzsche, de una manera parecida a como años más tarde la enunciaría Ludwig Wittgenstein, el *límite* del pensamiento³⁴⁴:

K.G.W. VII 3: 35[35], p.248: “Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das «Ich» es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*; von gleichem Range wie «Stoff», «Ding», «Substanz», «Individuum», «Zweck», «Zahl»: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich «Erkennbarkeit» in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Tätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht; dieser Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das «Volk», im «*ich denke*» liege etwas von Unmittelbar Gewissem und dieses «Ich» sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wie alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse «verstünden». Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann etwas Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein.”

(Lo que me separa fundamentalmente de los metafísicos es que no les concedo que sea el yo lo que piensa; más bien tomo *el mismo yo como una construcción del pensamiento*, de igual categoría que «materia», «cosa», «substancia», «individuo», «finalidad», «número»: sólo como *ficciones regulativas*, con cuya ayuda se introduce y se inventa una clase de continuidad y, consecuentemente, de cognoscibilidad en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto y objeto lingüísticos, en los verbos ha subyugado hasta ahora a los metafísicos; yo enseño a abjurar de esta creencia. Es el pensamiento el que pone el yo: pero hasta ahora se creyó, como el pueblo, que en el «yo pienso» había algo inmediato y seguro y que dicho «yo» era la causa dada del pensamiento, tras cuya analogía se «entendieron» todas las restantes relaciones causales. Cuán usual e imprescindible pueda ser una ficción, no demuestra nada contra su ficticidad: algo puede ser una condición para la vida y ser *no obstante falso*.)

K.G.W. VIII 1, 5[22], pp. 197-198: “Grundlösung / wir glauben an die Vernunft; diese aber ist die Philosophie der grauen *Begriffe*, die Sprache ist auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut. / nun lesen wir Disharmonien in die Dinge hinein, weil wir *nur* in der sprachlichen Form *denken* – somit die «ewige Wahrheit» der «Vernunft» glauben (z.B. Subjekt Prädikat u.s.w.) / *wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht dem sprachlichen Zwange thun wollen*, wie lange gerade dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn [198] / *Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.*”

(Solución fundamental / creemos en la razón; pero ésta es la filosofía de *conceptos grises*, el lenguaje está construido sobre los prejuicios más ingenuos. / entonces leemos disharmonías y problemas dentro de las cosas, porque *únicamente pensamos* en la forma lingüística – por ello creemos en la «eterna verdad» de la «razón» (por ej., sujeto predicado etc) / *dejamos de pensar, cuando pretendemos no hacerlo en la constricción del lenguaje*, cuánto tiempo aún en la duda de ver aquí un límite como límite. / *El pensamiento racional es un interpretar según un esquema que no podemos desechar.*)

³⁴⁴ Esta formulación de Nietzsche del problema del lenguaje plantea múltiples similitudes con las propuestas de Wittgenstein. Erich Heller en *The Artist's Journey Into the Interior* (1959) – reproducido en *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 15- *Elective Affinities*, Garland Publishing, New York-London, 1986, en el artículo “Wittgenstein and Nietzsche” – cita este fragmento como paradigma de la correspondencia entre el planteamiento de Wittgenstein y Nietzsche, no sólo en lo concerniente a la cuestión del lenguaje, sino en el planteamiento general de la filosofía. Su traducción del fragmento **VIII 1,** 5[22], por cierto, diverge de la ofrecida aquí: “(...) *We have to cease to think if we refuse to do it in the prisonhouse of language; for we cannot reach further than to doubt which asks whether the limit we see is really a limit...*”, etc .p.103. En la misma línea que esta actitud ante el lenguaje, E. Heller menciona también a Karl Kraus. El siguiente aforismo (K. Kraus: *Beim Wort genommen*, München, 1955) muestra la *solidez* del límite del lenguaje (traducimos de la traducción inglesa): “Si no puedo ir más allá, es porque me he golpeado la cabeza contra la pared del lenguaje. Entonces, con mi cabeza ensangrentada, me retiro. Y quiero continuar.”

C. EL ESTILO Y LA RETÓRICA

La cuestión del estilo y la retórica no vuelve a alcanzar en la obra de Nietzsche la relevancia teórica otorgada en *Exposición de la retórica antigua*. Aparte de aquellos textos en los que Nietzsche analiza su propia obra en torno a la cuestión de la dependencia mutua del estilo y el pensamiento, y de la cual ya hemos ofrecido algún ejemplo anteriormente, el tema de la retórica (de la naturalidad retórica del lenguaje) ocupa un lugar secundario en la exposición de la obra de Nietzsche. En las líneas siguientes ofrecemos un breve recorrido por algunos de los aforismos en los que vuelve a aparecer esta cuestión.

Comenzando por su último libro, en *Ecce homo* (K.G.W. VI 3: E.H., “Por qué escribo buenos libros”, § 4, p.302) Nietzsche define el estilo como “la comunicación de un <único> estado, la tensión interna de un pathos, por medio de signos, incluido el tempo de estos signos”³⁴⁵. La antigua definición de retórica como utilización de los medios expresivos del lenguaje, es decir, como forma de transmitir una agitación subjetiva, reaparece en este texto de *Ecce homo*. La referencia a “Reiz”, o “Erregung”, en *Exposición de la retórica antigua* es substituida aquí por “Spannung” o “Pathos”. La cuestión del estilo se reduce a la utilización del tempo y gestos adecuados para la expresión de un estado interior: “todas las leyes del período son arte del gesto”³⁴⁶. Nietzsche pone como ejemplo de maestría en la utilización del estilo el pathos, la variedad y altura de los estados comunicados en *Así habló Zarathustra*.

Esta caracterización del tempo y del gesto como lo definitorio del estilo también es una reelaboración a partir de la cuestión de la retórica. En el aforismo 216 de *Humano, demasiado humano* (I) se señala que el gesto es anterior al lenguaje. La comunicación gestual, por ejemplo, el bostezo, subraya Nietzsche, es un atavismo de una época anterior al lenguaje. La palabra surge de la asociación entre sonido y gesto, siendo el último la expresión de un sentimiento (Empfindung) placentero o doloroso³⁴⁷. Estamos, por tanto, de nuevo en este texto ante una reelaboración de la “teoría genealógica” de los escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, ya expuestos en el apartado 2 de este capítulo. Siguiendo esta línea de reflexión, el aforismo 110 de *El caminante y su sombra* establece una división entre la oratoria y la escritura. El orador dispone del recurso gestual que no se puede utilizar en la transmisión escrita. Nietzsche pone el ejemplo de Demóstenes, quien rehizo sus discursos para que se pudieran leer, y por ello son superiores a los de Cicerón, que se limitó a transcribirlos³⁴⁸. La cuestión del tempo es tratada también en el aforismo 28 de *Más allá del bien y del mal*. En él se señala que lo más difícil de traducir de un idioma a otro es el tempo (ritmo) del estilo. Nietzsche lo define a continuación como un “metabolismo”, un dato primario de carácter fisiológico o racial³⁴⁹. El alemán es, desde este punto de vista, incapaz de expresar el tempo presto (ritmo vivo) y, por ello, resulta inapropiado para la expresión de los espíritus libres (del tipo de Aristófanes o

³⁴⁵ VI 3, p.302: “Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*, Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, *mitzuteilen* – das ist der Sinn jedes Stils; (...)”

³⁴⁶ VI 3, p.302: “*Gut* ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mittheilt, der sich über die Zeichen, über das Tempo der Zeichen, über die Gebärde – alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde – nicht vergreift.”

³⁴⁷ IV 2, *M.A. (I)*, §216 *Gebärde und Sprache*, pp.178-179: “Älter als die Sprache ist das Nachmachen von Gebärden, (...) Die nachgeahmte Gebärde leitete Den, der nachahmte, zu der Empfindung zurück, welche sie im Gesicht oder Körper des Nachgeahmten ausdrücke (...) Sobald man sich in Gebärden verstand, konnte wiederum eine *Symbolik* der Gebärde entstehn: ich meine, man konnte über eine Tonzeichensprache sich verständigen, so zwar, dass man zuerst Ton *und* Gebärde (zu der er symbolisch hinzutrat), später nur den Ton hervorbrachte.”

³⁴⁸ K.G.W. IV 3: *M.A. (II)*, *W. S.*, §110 *Schreibstil und Sprechstil*, p.238: “– Die Kunst, zu schreiben verlangt vor Allem *Ersatzmittel* für die Ausdrucksarten, welche nur der Redende hat: also für Gebärden, Accente, Töne, Blicke. Deshalb ist der Schreibstil ein ganz anderer, als der Sprechstil, und etwas viel Schwierigeres. (...)”

³⁴⁹ K.G.W. VI 2, *J.G.B.*, §28, pp.42-43: “Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen lässt, ist das *tempo* ihres Stils: als welcher im Charakter der Rasse seinen Grund hat, physiologischer gesprochen, im Durchschnitts-tempo ihres «Stoffwechsels».” (Respecto al aspecto fisiológico y racial del lenguaje, véase también el aforismo 20 de *J.G.B.*, VI 2, pp.28-29, citado anteriormente).

Petronio)³⁵⁰. Otro enfoque del tema de la retórica en *Más allá del bien y del mal* se desarrolla en los aforismos 246 y 247 (VI 2, J.G.B., § 246, p.197; § 247, pp.198-199). El primero de ellos trata sobre los libros como textos musicales; el segundo sobre el período como unidad fisiológica en la oratoria de los sacerdotes alemanes³⁵¹. “Un período”, señala Nietzsche, “es en el sentido de los antiguos, antes que nada, un todo fisiológico, en la medida en el que es abarcado por una única respiración”³⁵².

D. LENGUAJE Y CONSCIENCIA

K.G.W. VII 3: 29[55], p. 59: “Ich bin ein Wortemacher: was liegt an Worten / was liegt an mir.”

(Soy un hacedor de palabras: qué hay en las palabras / qué hay en mí)

La crítica del lenguaje también abre el camino a uno de los temas más relevantes del pensamiento nietzscheano: el de la invalidación de los contenidos conscientes (2.3.*Leib*). Según este punto de vista, el desarrollo del lenguaje está vinculado intrínsecamente al de la consciencia. Detrás de las palabras hay una realidad originaria que, en muchas ocasiones, se nos escapa por no ser capaz de nombrarla: pues “la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa”. Quizás el texto más significativo en el que Nietzsche trata la interrelación entre lenguaje y consciencia sea el aforismo 354 “Del genio de la especie” del libro quinto de *La gaya ciencia*. Antes de pasar a una exposición del mismo, que serviría de compendio de la postura de Nietzsche sobre este tema, vamos a tomar en consideración un par de fragmentos de las obras del período medio. Comencemos por el aforismo 14 de *Humano, demasiado humano (I)*.

En este aforismo, titulado “Resonancias” (“Miterklingen”), Nietzsche describe la función simplificadora de la memoria (Gedächtnis) como causante de la aparente unidad del pensamiento o sentimiento. En la crítica de Nietzsche esta supuesta unidad se descompone en una pluralidad (la de la irrupción del cuerpo en la consciencia que se expondrá en 2.3.*Leib*).

K.G.W. IV 2: M.A.(I), §14 *Miterklingen*, p.31: “– Alle stärkeren Empfindungen bringen ein Miterklingen verwandter Empfindungen und Stimmungen mit sich: sie wühlen gleichsam das Gedächtniss auf; es erinnert sich bei ihnen Etwas in uns und wird sich ähnlicher Zustände und deren Herkunft bewusst. So bilden sich angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als *Einheiten*, empfunden werden. In diesem Sinne redet man vom moralischen Gefühle, vom religiösen Gefühle, wie als ob dies lauter Einheiten seien: in Wahrheit sind sie Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen. Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache.”

(– Todo sentimiento fuerte conlleva una resonancia de sensaciones y estados de ánimo que le son familiares: por decirlo así, agitan la memoria: en su presencia se despierta en nosotros el recuerdo y la consciencia de estados semejantes y de su origen. Así se forman rápidas asociaciones de sentimientos y pensamientos habituales, los cuales al final, cuando se siguen unos a otros a la velocidad del rayo, son experimentados ya no como cosas complejas, sino como *unidades*. En este sentido se habla de sentimientos morales, de senti-

³⁵⁰ Un comentario con una evidente intención polémica: *ibidem*: “(...) Der Deutsche ist beinahe des Presto in seiner Sprache unfähig: also, wie man billig schliessen darf, auch vieler der ergötzlichen und verwegenen *nuances* des freien, freigeisterischen Gedankens. (...)”

³⁵¹ Nietzsche señala a este propósito que el mejor libro alemán es la traducción de la Biblia de Lutero, por ser tradicionalmente el sacerdote el único que en Alemania ha sabido oratoria: VI 2, p.199: “(...) Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres grössten Predigers: die *Bibel* war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur «Litteratur» – ein Ding, das nicht in Deutschland gewachsen ist un darum auch nicht in deutsche Herzen hineinwuchs und – wächst: wie es die Bibel gethan hat.”

³⁵² La argumentación de Nietzsche en este aforismo tiene lugar en el curso de una comparación la manera de leer de los antiguos, en voz alta, con la manera de leer de los alemanes, exclusivamente con la vista: VI 2, p.198: “(...) Eine Periode ist im Sinne der Alten vor Allem in physiologisches Ganzes, insofern sie von Einem Athem zusammengefasst wird. (...)”

mientos religiosos, como si éstos fueran meras unidades: en realidad son corrientes de cientos de manantiales y afluentes. También aquí, como tantas veces, la unidad de la palabra no garantiza nada de la unidad de la cosa.)

Este fragmento apunta a la descomposición de los contenidos de la consciencia en algo múltiple, como consecuencia del descubrimiento del carácter sintético de los sentimientos morales y religiosos; tesis que se desarrolla profusamente a lo largo de los escritos póstumos de los años ochenta en el análisis de la valoración (*Wertschätzung*) como interpretación de estados corporales, es decir: como expresión de la relación entre el cuerpo y la moral. Al final del aforismo se indica la identidad de dicho proceso con la formación del lenguaje. En el sentido en el que poseemos una palabra para designar la unidad del sentimiento y pensamiento, creemos que dicha unidad pertenece realmente a la cosa designada. En *Aurora* encontramos esta idea desarrollada con mayor extensión. Éste es el caso del aforismo 115, “El denominado yo”, en el que el origen del lenguaje se desplaza hacia procesos e impulsos exteriores que son comunes a la formación de la consciencia:

K.G.W. V 1: *M.*, §115 *Das sogenannte «Ich»*, pp.105-106: “ – Die Sprache und die Vorurtheile, auf denen die Sprache aufgebaut ist, sind uns vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich: zum Beispiel dadurch, dass eigentlich Worte allein für *superlativische* Grade dieser Vorgänge und Triebe da sind –; nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja ehemals schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf. (...) *Wir sind alle nicht das*, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte – und folglich Lob und Tadel – haben; wir *verkennen* uns nach diesen gröberen Ausbrüchen, die uns allein bekanntwerden, wir machen einen Schluss aus einem Material, in welchem die Ausnahmen die Regel überwiegen, wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. *Unsere Meinung über uns* aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte «Ich», arbeitet fernerhin mit an unserem Charakter und Schicksal. –” (*El denominado «yo»*. – El lenguaje, y los prejuicios sobre los cuales se ha erigido, son para nosotros un múltiple obstáculo en la exploración de los procesos e impulsos interiores; por ejemplo, en el hecho de que sólo existan palabras para los grados *superlativos* de estos procesos e impulsos – pero estamos acostumbrados, allí donde nos faltan las palabras, a no observar con precisión; porque es penoso continuar pensando con exactitud; en otros tiempos se concluía arbitrariamente que donde terminaba el reino de las palabras, terminaba también el reino de la existencia. (...) *Todos nosotros no somos sino* aquello que parecemos tras los estados para los que solamente poseemos consciencia y palabras³⁵³ – y consecuentemente alabanza y reproche; nos *desconocemos* a nosotros mismos tras estos estallidos groseros que sólo nosotros conocemos, extraemos una conclusión de un material en el que las excepciones predominan sobre la regla, no sabemos leer en esas letras aparentemente claras de nuestro ser. Pero *nuestra opinión sobre nosotros mismos*, que hemos hallado gracias a este falso camino, el denominado «yo», colabora de ahora en adelante en nuestro carácter y destino.–)

Esta intuición, ya perfectamente definida en *Aurora*, del paralelismo entre la formación del lenguaje y la consciencia halla una exposición definitiva en el aforismo 354 del libro quinto de *La gaya ciencia*. En este aforismo se arguye que el desarrollo del lenguaje corresponde al de la consciencia y que ambos surgen de la necesidad de la comunicación³⁵⁴. En esta nueva perspectiva de la última filosofía de Nietzsche, el lenguaje expresa en su origen, a diferencia de

³⁵³ Esta misma idea también se halla en el aforismo de *F.W.*, § 244, el cual parece contradecir la identidad lenguaje-pensamiento. El pensamiento al que se refiere Nietzsche se halla, sin embargo, por debajo del nivel consciente (*2.3.Leib*): cf. **V 2**, *F.W.*, §244 *Gedanken und Worte*, pp.272-275: “ – Man kann auch seine Gedanken nicht ganz in Worten wiedergeben. (...)”

³⁵⁴ Cf. por ej. el siguiente fragmento de otoño 1884 – comienzos de 1885: **K.G.W. VII 3**, 30[10], p.68: “Die Nöthigung zu Denken, die ganzen *Bewußtheit*, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständigen, hinzugekommen. Erst Zeichen, dann Begriffe, endlich «Vernunft» im gewöhnlich Sinn. (...)”

la postura estética de la “teoría genealógica” del primer período, una orden³⁵⁵: reflejo de la relación básica humana entre los que mandan y los que obedecen (2.5.Rangordnung):

K.G.W. V 2: F.W., § 354. *Vom Genius der Gattung*, pp.272-275: “(...) Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu der Vermuthung weitergehn, dass *Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Drucke des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat* – dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden insonderheit) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat. Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch (...) Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebenden Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das *bewusst* werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächliche, der schlechteste Theil – denn allein dieses bewusste Denken *geschieht im Worten, das heisst in Mittheilungszeichen*, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt. die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (*nicht* der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand. (...) Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr: und wer unter den bewussten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist. Es ist, wie man erräth nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen-geblieben sind. Es ist erst recht nicht den Gegensatz von «Ding an sich» und Erscheinung: denn wir «erkennen» bei weitem nicht genug, um auch nur so *scheiden* zu dürfen. Wir haben eben gar kein Organ für das *Erkennen*, für die «Wahrheit»: wir «wissen» (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel, als es im Interessen der Menschen-Herde, der Gattung, *nützlich* sein mag: und selbst, was hier «Nützlichkeit» gennant wird, ist zulezt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvolle Dummheit, an der wir einst zugrunde gehn.”

(Si se considera correcta esta observación, se me permitirá continuar en el sentido de mi supuesto: *la consciencia en general sólo ha podido desarrollarse bajo la presión de la necesidad de la comunicación* – desde un principio la consciencia sólo era necesaria y útil en las relaciones de hombre a hombre, sobre todo entre el que mandaba y el que obedecía, llegando a desarrollarse en función del grado de esta utilidad. La consciencia no es en suma más que una red de vínculos entre los hombres, (...) Pues, por decirlo una vez más, el hombre como toda criatura viviente, piensa constantemente, pero lo ignora; el pensamiento que llega a ser *consciente* no es sino una ínfima parte y podríamos decir que la más superficial y más mediocre: – pues sólo este pensamiento consciente se *da a conocer con palabras, es decir, con signos de comunicación*, por lo que se revela el origen de la consciencia misma. En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la consciencia (*no de la razón*)³⁵⁶ se dan la mano. (...) Para acabar, la consciencia, por su nacimiento mismo, constituye un peligro, y quien viva entre europeos más conscientes sabrá que es también una enfermedad. No es, como puede adivinarse, la oposición entre sujeto y objeto lo que aquí me preocupa: dejo esta distinción a los teóricos del conocimiento que se han dejado atrapar en los nudos corredizos de la gramática (esa metafísica para el pueblo). Menos aún es la oposición entre «la cosa en sí» y el fenómeno: pues estamos lejos de conocer lo suficiente para poder hacer tal *distinción*. El hecho de que no disponemos de ningún órgano propio para el *conocimiento*, para la «verdad»: no «sabemos» (o creemos o imaginamos) sino lo que puede ser *útil* al interés del rebaño

³⁵⁵ Sobre esta concepción del origen del lenguaje como expresión del dominio, véase por ej.: **VIII 1**, 2[156], p.140: “Zum Capitel «Künstler» (als Bildner, Werthzuleger, Besitzergreifer) / Unsere Sprachen als Nachklänge der *ältesten Besitzergreifungen der Dinge*, von Herrschenden und Denkern zugleich – – : jedem gemünzten Wort lief der Befehl neben her «so soll das Ding nummehr gennan werden!»” En el campo de la lingüística se han establecido algunas teorías hipotéticas sobre el origen del lenguaje a partir de una forma de mandato, por ej. en el libro de A.S. Diamond: *The History and Origin of Language*, Mathuen and Co Ltd., London, 1959 (= *Historia y orígenes del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1974). La teoría de Diamond consiste en tomar el imperativo como la forma más simple, substancial, a partir de la cual se fueron añadiendo los diversos complementos que dieron lugar a construcciones más complejas y, finalmente, a la elaboración de una sintaxis definida.

³⁵⁶ Extraña apreciación de Nietzsche en contradicción con lo expuesto anteriormente sobre la razón y el lenguaje: cf. por ej. **VIII 1**, 5[22].

humano, de la especie: y lo que aquí llamamos «utilidad» no es a fin de cuentas más que creencia, imaginación, y tal vez esa estupidez tan sumamente funesta por la que un día pereceremos.) – trad. Luis Díaz Marín.

Este fragmento del libro quinto de *La gaya ciencia* nos sirve de conclusión a nuestra exposición del tema del lenguaje. En él se puede observar la evolución del pensamiento de Nietzsche en el último período hacia la crítica de la decadencia. Los temas de la distinción entre sujeto y objeto, y entre el fenómeno y la cosa en sí (los condicionamientos lingüísticos de la crítica del conocimiento y la metafísica) pasan ya aquí a un segundo plano ante la cuestión de la “enfermedad de la consciencia”, resumida como la “enfermedad del lenguaje”. Como ya hemos expuesto en *1.1. Werk* y *1.2. Utopie*, el pensamiento de Nietzsche radicaliza en esta última etapa esta postura crítica hasta llegar a la autosupresión de la obra en *Ecce homo*. En esta evolución final, la discusión teórica sobre el lenguaje queda subsumida en el tema de la jerarquía (*2.5. Rangordnung*). De ahí la hipótesis final del origen del lenguaje en la relación de mando, en contraste con la teoría estética de los póstumos de *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

*2.2. LA CRÍTICA DE LA NOCIÓN DE VERDAD
(WAHRHEIT)*

2.2. Verdad

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los escritos de Nietzsche encontramos una doble concepción de la verdad que se entrelaza constantemente. Por un lado, existe la verdad del arte de *El nacimiento de la tragedia* que se constituye en una dialéctica del desvelamiento y el ocultamiento (Enthüllung und Verhüllung) en torno a las intuiciones de Apolo y Dionisios; por el otro, el relativismo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que, a partir de la crítica del lenguaje (2.1.Sprache), va a derivar en las anotaciones póstumas de los años ochenta hacia una semiología (o sintomatología) de la anulación del sujeto. El presente capítulo pretende reconstruir la evolución de ambas concepciones críticas de la verdad, así como su mutua interdependencia. Esta doble noción de verdad se rige, a lo largo de la obra, por la contraposición de los modelos del arte y la ciencia. Las fluctuaciones entre uno y otro modelo no evidencian, sin embargo, una discontinuidad en la filosofía de Nietzsche, sino que poseen, a nuestro juicio, un carácter complementario. Existe, pues, un sentido de unidad de pensamiento que se desdobra en un doble enfoque, el del arte y la ciencia, y del que da cuenta de la concepción dual de la verdad, como muestran las dos partes en las que se divide *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

La contraposición del arte y la ciencia estructura la división en tres etapas de la obra publicada (*I.I.Werk*). La ontología del arte del primer período es substituida por el modelo de la ciencia en el período medio. Ello no significa, como venimos diciendo, una ruptura en el pensamiento de Nietzsche, sino un cambio de orientación. Ya en *El nacimiento de la tragedia* se aboga por la unión del arte y la ciencia en la figura del Sócrates “músico”. La reivindicación del sabio, a la que le es inherente cierto componente ascético (3.1.Askese), es pues otra de las variantes de la vinculación del arte y la ciencia. La última etapa de la obra de Nietzsche tras el *Zarathustra* da muestra de la recuperación del enfoque *estético* del primer período: la simbología de Dionisios pasa así a ser asimilada a la experiencia inexpressable del eterno retorno (3.2. Symbolik).

La noción relativista de la verdad surge, por su parte, dentro de la crítica epistemológica a la que ya se aludió en relación al lenguaje en el capítulo anterior, 2.1.Sprache. La exposición más significativa de la misma en el período de *El nacimiento de la tragedia* se halla en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Por su importancia en la evolución del pensamiento de Nietzsche, ampliaremos en el presente capítulo la exposición del planteamiento teórico de este escrito, ya iniciada en la discusión anterior sobre el lenguaje. Desde el punto de vista allí adoptado, no existe una diferencia esencial entre la verdad y la mentira: verdad sólo es una manera provechosa de mentir o, en la forma como lo expresará después Nietzsche en las anotaciones póstumas de los años ochenta: la verdad es un error, o cúmulo de errores, necesarios para la vida. A partir de esta constatación inicial, el conocimiento es reducido a una mera forma de interpretación³⁵⁷. El desarrollo del tema es llevado hasta sus últimas consecuencias en los cuadernos de notas de los años ochenta con la enunciación de una semiótica o sintomatología a partir de la anulación del sujeto³⁵⁸: todo hecho es entonces interpretado como manifestación de un determinado estado o relación de poder; por tanto, un hecho únicamente

³⁵⁷ Los modos de interpretación son designados en los escritos de Nietzsche por medio de los verbos “interpretieren”, “ausdeuten” y “auslegen”. Nosotros no estableceremos en nuestro análisis ninguna diferencia esencial entre ellos. J.N. Hofman en *Wahrheit, Perspektive, Interpretation (Nietzsche und die philosophische Hermeneutik)*, M.T.N.F.-28, 1994, establece una distinción entre Interpretation y Auslegung, véanse, por ej., el capítulo 1.4. “Auslegung” (“Wir interpretieren, indem wir «etwas» auf Sinn hin auslegen, den es für uns hat. Interpretationen besitzen den Charakter von Auslegungen” [s.91] y el 1.4.1. “Auslegung und Interpretation”, pp.92-93 etc.

³⁵⁸ Esta noción relativista de la verdad quedará también integrada a lo largo de los escritos póstumos de los años 80 en el discurso sobre el cuerpo (la descomposición del sujeto en una multiplicidad de impulsos, 2.3.Leib). Cada impulso supone una perspectiva, una mirada, y el sujeto se constituye entonces como límite de las mismas (horizonte de la perspectiva): por ej. en el escueto VIII 1, 2[67], citado más adelante. Desarrollaremos esta cuestión al final del presente capítulo, al analizar los escritos póstumos de los años ochenta.

adquiere validez en la medida en que es un signo o síntoma. La semiótica o sintomatología del último período da aún un paso hacia delante más al considerar, a su vez, un signo el mismo proceso de interpretación. Las formas de interpretación son en última instancia inabarcables. Un ejemplo de la aplicación de dicha noción de la interpretación del último período es el tipo de análisis efectuado en *La genealogía de la moral*, según el cual sólo es definible aquello que carece de historia: precisamente aquello que, por no ser un hecho “real”, escapa a la multiplicidad de la interpretación³⁵⁹.

En este capítulo vamos a intentar analizar toda esta compleja evolución en el tratamiento de la cuestión de la verdad a lo largo de la obra, siguiendo para ello el esquema que hemos intentado resumir en los dos párrafos anteriores: por un lado, mediante del análisis de la contraposición del arte y la ciencia; por el otro, ofreciendo una exposición global del perspectivismo que domina la concepción epistemológica del pensamiento del último Nietzsche. (Evidentemente, estos temas han de enjuiciarse dentro del conjunto general de nuestro estudio y según la interpretación de la “inconsistencia del discurso”, por ejemplo: la exposición sobre la división entre ciencia y arte habrá de ser completada en 3.1. *Askese* al analizar el contenido ascético de ambas; el desarrollo del relativismo en una semiótica de cuánta de poder ha de verse asimismo por su parte como una consecuencia de la “consciencia del lenguaje”, ya expuesta en 2.1. *Sprache*; la descomposición de un concepto unitario de verdad en una multiplicidad de perspectivas se encuentra, por otro lado, en relación con la descomposición de la unidad de la consciencia en una multiplicidad de impulsos, tema que estudiaremos en 2.3. *Leib*; etc.).

Nuestra exposición en el presente capítulo va a seguir los siguientes pasos:

1. Un análisis exhaustivo de la cuestión de la verdad como desvelamiento en *El nacimiento de la tragedia*. A partir de esta intuición del arte, Nietzsche construye una estética que supone en realidad la elaboración de un pensamiento ontológico, en el sentido fuerte del término. La formulación de su filosofía se estructura a partir de este momento en torno del antagonismo y complementariedad del arte y la ciencia. La noción de la verdad como desvelamiento, que se halla en el origen de la interpretación de la tragedia como dualidad de Apolo y Dionisos, es desarrollada en el período medio en la metáfora del conocimiento como luz y sombra. Finalmente, en la etapa final de la obra, Nietzsche retorna a la ontología del arte de *El nacimiento de la tragedia*, pero ahora desde la perspectiva propia de la voluntad de poder (pluralidad de la voluntad) en substitución de la voluntad de vida (voluntad única) de Schopenhauer.

2. Junto a esta verdad como desvelamiento Nietzsche elabora en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* un relativismo epistemológico desde la crítica de la moral y el lenguaje.. El estudio de la misma nos permite establecer las bases de la filosofía de la interpretación del último período.

3. En este apartado estudiaremos el desarrollo de la cuestión de la verdad en los escritos del período medio, con la substitución del modelo del arte por el de la ciencia. Prestaremos especial atención a la identidad que Nietzsche establece en esta etapa entre la verdad y el error, pues ella nos permitirá fijar la evolución de su pensamiento desde la crítica de la moral de *Humano, demasiado humano* y *Aurora* al perspectivismo de la segunda mitad de la década de los ochenta.

4. Por último expondremos, por medio de una selección de los escritos póstumos de los años ochenta, la filosofía de la interpretación del último Nietzsche. En ella el perspectivismo, desarrollado a lo largo de la obra a partir del relativismo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, acaba por desembocar en una semiótica o sintomatología de la voluntad de poder.

³⁵⁹ K.G.W. VI 2: *G.M.* (2), §13, p.333: “(...) (Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition: definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat) (...)”

1. ARTE Y VERDAD EN LA OBRA DE NIETZSCHE. EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA DE LA VERDAD EN *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

La filosofía de *El nacimiento de la tragedia* se presenta bajo la forma de una “estética”. La razón de tal planteamiento inicial de Nietzsche se halla en el “sentido metafísico” que le otorga al arte, y en especial a la música, pues la experiencia de la verdad se desvela (y oculta) en la experiencia artística. La discusión sobre la función del coro en la tragedia ática del primer Nietzsche plantea en realidad, desde esta perspectiva metafísico-estética, una concepción crítica de la verdad. En las páginas siguientes vamos a intentar recorrer este cuestionamiento crítico del arte y la verdad, prestando especial atención a la exposición de la contraposición y complementariedad del arte y la ciencia en el capítulo 15 de *El nacimiento de la tragedia*. Tal cuestionamiento crítico gira en torno a la noción nietzscheana de apariencia (Schein). El sentido metafísico del arte no sólo radica en la creación de la apariencia (Apolo), sino en el hecho de que en ella se desvele también su destrucción (Diónisos). Tal es pues para Nietzsche el significado original de la tragedia griega: ella constituye en un sentido profundo un intento de asimilar la verdad inexpressable del coro. Es, por ello, tanto una manifestación como una superación del pesimismo. En la tragedia, en definitiva, el arte se enfrenta a la verdad como afirmación de la vida. A continuación vamos a exponer el desarrollo de esta noción crítica de la verdad en las páginas de *El nacimiento de la tragedia*.

La forma de argumentación de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* parte del reconocimiento de una dualidad o duplicidad (Zweiheit, Duplizität). La más fundamental y la que inicia la exposición es la de las tendencias artísticas apolínea y dionisiaca. En el primer capítulo encontramos en este sentido la tesis de que “el desarrollo del arte se halla ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco”³⁶⁰. A esta primera oposición (ein ungeheurer Gegensatz) le sigue una serie de oposiciones que sirven de modelo a la descripción de las figuras de Apolo y Dionisos. La primera de ellas es la formada por el arte plástico (Kunst des Bildners) y la música (Kunst der Musik), a la cual se añaden, sólo en el primer capítulo, las del sueño (Traum) y la embriaguez (Rausch), la de la apariencia (Schein) y el “éxtasis” (Verzückung), la del principium individuationis (el velo de Maya, la multiplicidad de la representación en la filosofía de Schopenhauer) y el uno primordial (Ur-Ein). Cada uno de los términos se opone respectivamente al otro sin excluirlo, pues la relación de oposición equivale aquí a una relación de complementariedad. Ella se comporta, para utilizar un símil de Nietzsche en este mismo capítulo inicial, como la generación y la procreación con respecto a la dualidad de los sexos: “entre los cuales la lucha es constante y sólo periódicamente se da la reconciliación”³⁶¹. Cada una de las oposiciones consiste tanto en una confrontación, en el sentido de lucha, como en una interdependencia. Todas ellas se remiten pues a un mismo nivel de experiencia, que en el libro será interpretado a partir de la relación entre el coro y la escena en la tragedia ática. La tragedia se convierte en el modelo para la comprensión de la cultura griega, que va a definirse a su vez en relación al problema de la verdad, en un primer momento, como un “pesimismo radical” para establecer, inmediatamente después, la superación de dicho pesimismo. La argumentación de Nietzsche pasa por una reinterpretación del coro al que se le otorga un sentido metafísico en tanto que instrumento redentor del “dolor primordial” o “uno primordial”, en el que el elemento apolíneo, la escena, se transforma en vehículo de la redención mediante la creación de la figura o la imagen. La superación del pesimismo que se hace patente en esta transición del coro a la escena constituye para Nietzsche el rasgo esencial de la cultura griega: lo que en el libro se denomina “die griechische Heiterkeit” (la serenidad o jovialidad griega). Los dioses olímpicos se erigen, desde este punto de vista, en la máxima expresión de la cultura apolínea surgida de la superación del pesimismo. Según Nietzsche, para llegar al grado de afirmación de la vida que se halla implícita en sus dioses, los griegos han debido primero llevar al límite el pesimismo. La superación, en una máxima que se puede aplicar al conjunto del pensamiento de Nietzsche, sólo

³⁶⁰ K.G.W. III 1:G.T., § 1, p.21: “(...) dass die Fortentwicklung der Kunst an die Duplizität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist: (...)”

³⁶¹ III 1, p.21.: “(...) in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt.”

es así posible en la asimilación más extrema. La fábula del rey Midas y el sátiro Sileno, preceptor y compañero de Diónisos, muestra, a juicio de Nietzsche, hasta dónde ha llegado la lucidez del pesimismo griego: vivir es absurdo, y puesto que no está en nuestras manos no haber nacido, lo mejor que podemos esperar de la vida es una pronta muerte³⁶². El coro alcanza de forma paralela su sentido metafísico en este proceso definitorio de la cultura griega de profundización y superación del pesimismo como confrontación a la verdad. Ahora bien, esta verdad última de las cosas, tal y como la afirma Sileno, resulta inasimilable para el hombre, pues ella conlleva el aniquilamiento de la vida. Tal reconocimiento de la necesidad de la aniquilación como fundamento de la vida, reconocimiento del lado terrible de la existencia, constituye la expresión última de la sabiduría dionisiaca. El sátiro comunica la verdad, la disolución en el “uno primordial”, de una manera no discursiva: mediante el arrebatamiento extático. El papel real del coro en la tragedia consiste en la comunicación de dicho estado dionisiaco que expresa lo que no puede expresarse: la destrucción de la apariencia en la apariencia misma. En el origen de la tragedia, la realidad última de lo que aparece en escena es precisamente aquello que no puede comunicarse en la escena³⁶³. La comunicación no representativa, que se añade a la creación de la representación en la escena (la realidad del coro, o de la música, en relación a los actores), es lo que confiere profundidad al sentido de lo que se representa: ella añade la hondura y contradi-

³⁶² La fábula del rey Midas y el sátiro Sileno se encuentra en el cap. 3 de *G.T.*: **III 1**, p.31: “«Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erprießlichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweibeste aber ist für dich – bald zu sterben.»” Según indica Andrés Sánchez Pascual, Nietzsche sigue aquí la narración de Apolodoro, *Bibl.* II 6, 3. Este pesimismo al que alude Nietzsche constituye por otra parte uno de los temas característicos de la literatura griega. El antiguo lema, de que lo mejor para el hombre es no haber nacido y, en el caso de vivir, morir pronto, aparece ya en los líricos Teognis y Baquilides, así como en los lamentos de senectud de Mimnermo. El mejor resumen de esta actitud quizá pueda encontrarse en Sófocles, en los lamentos del coro de la tragedia póstuma *Édipo en Colono*, vv.1224-1238 (“Lo mejor es no nacer / o, en todo caso, que aquel / que vive vuelva cuanto antes / al lugar desde el que aquí ha venido. / Porque una vez transcurrida / la juventud y su ligera / insensatez, ¿qué dolor / o qué trabajo nos falta? / Muerte, disensión, discordia / lucha, envidia; y al fin viene el último lote, / la vejez impotente, aborrecible, / sin sociedad ni amigos, donde todos / los peores males viven.” – trad. Manuel Fernández-Galiano). Otro texto relevante para esta máxima pesimista del pensamiento griego es *El certamen de Homero y Hesíodo*. Este escrito, en principio original de los siglos V-IV a. C. y al que se añadieron una serie de interpolaciones que llegan hasta el siglo II d. C., narra el nacimiento y la muerte de ambos poetas, junto al relato de una competición dialéctica y poética en Calcis en la que, a pesar de salir ganador Homero, el premio acabó siendo otorgado a Hesíodo, pues “era justo que venciera el que invitaba a la agricultura y la paz, no el que describía combates y mantanzas”. Al inicio de la disputa dialéctica del *Certamen...* Homero da la siguiente contestación a la primera pregunta de Hesíodo: “«Hijo de Meles, Homero, inspirado por los dioses, ea, dime ante todo: ¿qué es lo mejor para los mortales?»” / Homero: / «Primero no nacer es lo mejor para los que habitan sobre la tierra; pero si no obstante se nació, traspasar cuanto antes las puertas del Hades.»” (trad. de Alfonso Martínez en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Ed. Gredos, Madrid, 1978). Nietzsche había estudiado en profundidad este texto para una nueva publicación de Ritschl en Leipzig, “Meletemata Societatis philologicae Lipsiensis” (Janz* II, p.63) en donde avanzaba la hipótesis, después confirmada por el descubrimiento de un nuevo papiro, de que la redacción primitiva del *Certamen...* había sido obra del sofista Alcidas. El texto original griego establecido por Nietzsche, con sus distintas variantes, puede encontrarse en **K.G.W. II 1: *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi***, pp.339-364. Por otra parte, en relación al pesimismo en la literatura (la insignificancia de la vida y la preferencia de la muerte) cabe destacar, como otra de las fuentes en las que se apoya la formulación de Nietzsche, el capítulo “Von der Nichtigkeit des Lebens” de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, en el que Schopenhauer hace un recorrido por aquellos autores, antiguos y modernos que, al igual que él, hayan reconocido el absurdo de la existencia humana. De entre los escritores antiguos Schopenhauer destaca a Heródoto, Plutarco, Heráclito, Platón (*La apología de Sócrates*) Teognis, Sófocles (los versos antes citados de *Édipo en Colono*), Eurípides (*Hipólito*, v.189), Homero y Plinio el Viejo; de entre los modernos a Shakespeare (*Enrique IV*), Lord Byron, Baltasar Gracián y Leopardi. Véase *Die Welt als Wille und Vorstellung (II)*, pp.673-675.

³⁶³ La descripción de la función del coro en la tragedia ática resumida aquí se puede encontrar en los cap. 7 y 8 de *G.T.*: **K.G.W. III 1: *G.T.*, (7)**, pp. 48-53 y (8), pp.53-60.

cción de la apariencia³⁶⁴: la intuición de que la creación de la apariencia sólo es posible en su propia destrucción.

La evolución del ditirambo dramático a la tragedia, y la evolución misma de la tragedia ática hasta su supresión en Eurípides, muestra, a juicio de Nietzsche, la constitución de la escena a partir del coro. La tragedia constituye un equilibrio entre coro y escena (Apolo y Dionisos extrapolados como principios artísticos) que la convierte en prototipo del arte. Para completar este esquema hemos de acudir por último a la metafísica de Schopenhauer que subyace en todo el planteamiento de *El nacimiento de la tragedia*. El coro, al igual que la música, expresa en la filosofía de Schopenhauer la voluntad de manera inmediata, sin convertirse en representación. El sentido metafísico de la música permite establecer de esta manera la identidad entre la tragedia ática y el drama wagneriano: él constituye ese rasgo analógico que instaura el *método filológico* de la “intemperividad” (1.2. *Utopie*).

Según el esquema que acabamos de exponer, el arte en *El nacimiento de la tragedia* cumple un doble papel con respecto a la verdad. Por un lado, en él tiene lugar un descubrimiento de la verdad (en el pesimismo del trasfondo dionisiaco del coro); por el otro, la verdad se transfigura en ilusión, en la creación de la figura (en los personajes de la escena). El auténtico arte sólo se manifiesta en esta tensión y equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco: en un mostrar la figura que va más allá de ella sin poder traspasarla. La apariencia, el fenómeno apolíneo, sólo se manifiesta así en contraposición a la aniquilación de la apariencia, el fenómeno dionisiaco. El arte muestra este juego de ilusión y verdad en un desvelamiento en el que lo desvelado aún permanece oculto. Nietzsche desarrolla principalmente el tema del arte en relación a la verdad en los capítulos 15 y 24 de *El nacimiento de la tragedia*, III 1., pp. 93-98 y 145-150 respectivamente. A continuación vamos a exponer la cuestión, que aquí hemos desarrollado libremente y de forma general, ateniéndonos a la forma de la exposición del libro.

La transición del conocimiento trágico de la dualidad Apolo-Dionisos a la dialéctica socrática se efectúa en *El nacimiento de la tragedia* por medio del análisis del significado para la cultura griega de la renovación teatral de Eurípides que culmina con el surgimiento de “la nueva comedia ática”. La primera mención de Eurípides en *El nacimiento de la tragedia* tiene lugar en el último párrafo del capítulo 10, en donde se le acusa de sacrilegio (frevlnder Eurípides) por haber traicionado el espíritu de la música. Al suprimir Eurípides lo dionisiaco, el coro pierde su función extática, transgresora; y a consecuencia de ello la escena, lo apolíneo, abandona a su vez su significado profundo, metafísico. La solución racional de Eurípides busca substituir lo apolíneo por una trama, el coro por un espectador. Los discursos de los héroes se convierten así en realidad en una dialéctica sofística³⁶⁵. En el capítulo siguiente se presenta la figura de Sócrates como el espectador ideal que desarrollará el pensamiento de la nueva mentalidad representada por Eurípides: la entrada del público en la escena; la substitución de una cultura aristocrática por una democrática; la creación de una jovialidad a la medida de los esclavos³⁶⁶. La transformación de la tragedia en Eurípides conlleva por ello la expulsión de Dionisos y su substitución por la razón y la consciencia. El capítulo 12 está consagrado al análisis de esta estética socrática que excluye a Dionisos y únicamente entiende la creación desde el

³⁶⁴ En el primer capítulo, dentro de la enunciación de las tendencias artísticas apolínea y dionisiaca, Nietzsche ya hace una primera aproximación a lo que él entiende por apariencia como rasgo definitorio de lo apolíneo. Así Nietzsche habla allí de la bella apariencia de los mundos soñados <oníricos> (“der Schöne Schein der Traumwelten”) de la que surgen las artes figurativas y una parte importante de la poesía. Nietzsche interpreta etimológicamente el nombre de Apolo como “el resplandeciente” (“der Erscheinende”). El sueño como apariencia de la apariencia (Schein des Scheins), etc.

³⁶⁵ III 1, *G.T.*, §10, p.71: “Und weil du Dionysos verlassen, so verliess dich auch Apollo; jage allen Leidenschaften von ihrem Lager auf und banne sie in deinen Kreis, spitze und feile dir für die Reden deiner Helden eine sophistische Dialektik zurecht – auch deine Helden haben nur nachgeahmte maskierte Leidenschaften und sprechen nur nachgeahmte maskierte Reden.”

³⁶⁶ III 1, *G.T.*, §11, p.74: “(...) und wenn jetzt überhaupt noch von «griechischer Heiterkeit» die Rede sein darf, so ist es die Heiterkeit des Sklaven, der nichts Schweres zu verantworten, nichts Grosses zu erstreben, nicht Vergangenes oder Zukünftiges höher zu schätzen weiss als das Gegenwärtige.” Sobre el tema de la esclavitud o el predominio de la valoración esclava en las ideas modernas en relación al fenómeno de la decadencia, véase 2.5. *Rangordnung*.

punto de vista racional de la consciencia³⁶⁷. Las innovaciones eurípideas, el prólogo y el *deus ex machina*, son el resultado inmediato de la aplicación de esta estética: ambos responden a una necesidad racional, optimista, para, respectivamente, dar inicio y poner fin a la acción. De esta manera, mediante la conexión entre Eurípides y Sócrates³⁶⁸, *El nacimiento de la tragedia* cuestiona la dialéctica como actividad definitoria del hombre teórico (“der theoretische Mensch”, el mismo término que aparecía en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). El “optimismo socrático” se desvela entonces como la base teórica (y ética) sobre la que se erige la ciencia.

El enfoque de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* ha establecido así hasta ahora aparentemente una confrontación entre el arte y la ciencia. El final del capítulo 14 en cambio enuncia por primera vez en el libro, como un adelanto de la discusión que ocupará el capítulo siguiente, su complementariedad. Nietzsche se sirve para ello de una anécdota, recogida por Platón, en el *Fedón* 60e, según la cual una aparición en un sueño aconsejó repetidas veces a Sócrates a practicar la música (Sokrates treibe Musik!)³⁶⁹. Éste constituye el único rastro de una duda en Sócrates (su actitud ante la muerte, por otra parte, la desmiente) sobre su propia capacidad dialéctica, sobre el límite último de la lógica. A continuación Nietzsche se pregunta si existe una región de sabiduría de la cual el lógico sea desterrado, en la que “el arte sea un suplemento y correlato necesario de la ciencia”³⁷⁰. La respuesta a esta cuestión es desarrollada en el capítulo 15 en torno al tema de la verdad y de la complementariedad del arte y la ciencia como formas opuestas y suplementarias de desvelamiento. Este capítulo de *El nacimiento de la tragedia* resulta, a nuestro juicio, de una importancia fundamental para entender la evolución del pensamiento y la obra de Nietzsche, así como la función en ella de los modelos del arte y la ciencia.

El capítulo 15 comienza con la aseveración de la superioridad de la cultura griega con respecto a las demás culturas. Esta superioridad proviene, prosigue Nietzsche, de la forma en la que los griegos reconocían y se enfrentaban a la verdad³⁷¹. La figura de Sócrates juega también, desde esta perspectiva, el papel de conductor de la cultura, porque en él aparece por primera vez una nueva forma de existencia (Daseinsform), la del hombre teórico (der theoretische Mensch)³⁷² quien, como hace el artista, busca ante todo una solución al problema de la verdad. Su respuesta al desvelamiento de la verdad (Enthüllung)³⁷³ va a ser, sin embargo, de índole opuesta a la del arte:

³⁶⁷ El axioma principal de la estética de Sócrates y Eurípides consiste entonces en la identificación de la belleza y la razón. **III 1, G.T.**, § 12, p.81: “(...) alles muss verständig sein, um schön zu sein, als Parallelsatz zu dem sokratischen «nur der Wissende ist tugendhaft». (...)”

³⁶⁸ Nietzsche alude a Aristófanes para poner de relieve que dicha conexión ya era conocida en la Antigüedad, en este sentido puede leerse por ejemplo la disputa entre Ésquilo y Eurípides en *Las ranas* o la caracterización de Sócrates en *Las nubes*.

³⁶⁹ Naturalmente, no “música” con el significado actual, sino en el sentido de cualquier actividad cultural que estuviera en relación con las artes de las musas. De hecho, en el diálogo Sócrates, y así lo refiere también Nietzsche, cree que el sueño le exhorta y anima a seguir ocupándose de la filosofía, por ser ésta la “música más excelsa”. Después Sócrates reflexiona sobre el sentido del sueño y se decide por la poesía, tratando de poner en verso algunas fábulas de Esopo escogidas al azar.

³⁷⁰ **III 1, G.T.**, § 14, p.92: “Vielleicht giebt es ein Reich der Wissenschaft, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Korrelativum und Supplement der Wissenschaft?”

³⁷¹ **III 1, G.T.**, §15, pp.93-94: “Und so schämt und fürchtet man sich vor den Griechen: es sei denn, dass Einer die Wahrheit über alles achte und so sich auch diese Wahrheit einzugestehen [94] wage, dass die Griechen unsere und jegliche Kultur als Wagenlenker in den Händen haben (...)”

³⁷² **III 1, p.94**: “Um die Würde einer solchen Führerstellung auch für Sokrates zu erweisen, genügt es, in ihm den Typus einer vor ihm unerhörten Daseinsform zu erkennen, den Typus des *theoretischen Menschen*, über dessen Bedeutung und Ziel zur Einsicht zu kommen, unsere nächste Aufgabe ist. (...)” El término “therotischer Mensch” es un término importante como contraposición al artista, y en este mismo sentido lo volveremos a encontrar en *Ü.W.L.*, véase *3.1.Askese*.

³⁷³ La imagen del velo en relación a la verdad constituye una metáfora típica del romanticismo alemán. Nietzsche se apropia de ella para conferirle un sentido personal. Las fuentes de la metáfora del velo en *G.T.* son, por un lado, evidentemente Schopenhauer (el velo de Maya en referencia a la filosofía de los Upanishad) y por el otro Schiller. Nietzsche menciona constantemente al último a lo largo de *G.T.*: citas de la oda *A la alegría* o *La novia de Mesina* (1803), o la utilización de las categorías estéticas de *Sobre la poesía ingenua y sentimental* (1795) – como la descripción de Homero en tanto que prototipo del poeta

III 1, p.94 “(...) Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängenbleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle und hart sein höchstes Lustziel in dem Prozeß einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung. (...)”

(Si, en efecto, a cada desvelamiento de la verdad el artista con miradas extáticas, permanece siempre suspenso únicamente de aquello que también ahora tras el desvelamiento, continúa siendo velo, el hombre teórico, en cambio goza y se satisface con el velo arrojado y tiene su más alta meta de placer en el proceso de un desvelamiento cada vez más afortunado, logrado por su propia fuerza.) – trad. A. Sánchez Pascual.

A continuación Nietzsche cita a Lessing como ejemplo del hombre teórico (der ehrlichste theoretische Mensch): pues “la búsqueda de la verdad es para él más importante que la verdad misma”. Aquí se pone al descubierto la ilusoria representación (Wahnvorstellung) del hombre teórico: la creencia en el hilo conductor de la causalidad (am Leitfaden der Kausalität): que el pensamiento, siguiendo el hilo conductor de la causalidad, “no sólo está en condiciones de conocer el ser, sino incluso de corregirlo”³⁷⁴. Esta pretensión lleva a la ciencia hasta sus límites, en los que necesariamente ha de transformarse en arte³⁷⁵. Así el desvelar de la ciencia, un desvelar que elimina el velo, que busca la desnudez, se muestra en el fondo como un proceder complementario del arte. La figura de Sócrates constituye el prototipo del hombre teórico, pues él fue el primero que no sólo vivió, sino que murió conforme a este ideal. Con su vida y muerte, Sócrates substituye el pesimismo trágico por el optimismo teórico. La ocupación intelectual más

“ingenuo” o la utilización del adjetivo “schwärmer” para calificar el coro de sátiros, por ej., en la forma substantivada “der dionysische Schwärmer”, etc –. En Schiller encontramos explícitamente la imagen del velo y el poder aniquilador del desvelamiento en el poema “Das Verschleierte Bild zu Sais” (1795), en el cual se inspira a su vez la versión “optimista” de la narración fragmentada de Novalis *Die Lehrlinge zu Sais*. En el caso de Novalis, la cortina se levanta y tras ella aparece la imagen de la novia como madre de la humanidad. En el poema de Schiller, en cambio, la mirada del discípulo, al otro lado de la cortina tras la que se oculta la diosa, lleva al enmudecimiento y la destrucción: “So fanden ihn an andern Tag die Priester / Am Fußgestell der Isis ausgestreckt. / Was er allda gesehen und erfahren / Hat seine Zunge nie bekannt. Auf ewig / War seines Lebens Heiterkeit dahin, / Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe. / «Weh dem», dieß war sein warnungsvolles Wort, / Wenn ungestümme Fragen in ihn drangen, / «Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld, / Sie wird ihm nimmermehr erfreulich seyn».” (*Die Horen*, Jg. 1, 9. Stück, p.98) Nietzsche, sin embargo, no hace ninguna referencia explícita a dicho poema, en *G.T.*, aunque podemos seguir su rastro en otros escritos, como por ej. al final del prólogo de *F.W.* (citado más adelante) **V 2**, *F.W.*, Vor.4, pp.19-20: “(...) Und was unsre Zukunft betrifft: man [20] wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. (...)”. Igualmente en **IV 3**: *M.A. (II) – V.M.S.*, § 222, pp.111-112: “(...) Das älteste Götterbild soll den Gott *bergen und zugleich verbergen*, – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen. (...) Wie die Cella das Allerheiligste, das eigentliche Numen der Gottheit birgt und in geheimnisvolles Halbdunkel versteckt, *doch nicht ganz*; wie wiederum der peripterische Tempel die Cella birgt, gleichsam mit einem Schirm und Schleier vor dem ungescheuten Auge schützt *aber nicht ganz*: so ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteckt der Gottheit. (...)” Y también en **V 2**, *F.W.*, §57 *An die Realisten*, p.97, en donde Nietzsche hace una referencia explícita a la imagen de Sais: “– Ihr nüchternen Menschen, die ihr euch gegen Leidenschaft und Phantasterei gewappnet fühlt und gerne einen Stolz und einen Zierat aus eurer Leere machen möchtet, ihr nennt euch Realisten und deutet an, so wie euch allein stehe die Wirklichkeit entschleiern, und ihr selber wäret vielleicht der beste Theil davon – oh ihr geliebten Bilder von Sais! (...)”. Según estos ejemplos no es aventurado asignar el origen del uso peyorativo del adjetivo “egipcio” así como la metáfora del velo en relación a la verdad (la verdad como desvelamiento) a una influencia directa del mencionado poema de Schiller.

³⁷⁴ **III 1**, p.95: “(...) jener unerschütterlich Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *korrigieren* imstande sei.”

³⁷⁵ **III 1**, p.95: “Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinkt der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen sie in *Kunst* umschlagen muß: *auf welche es eigentlich, bei diesem mechanismus abgesehen ist.*”

alta que él llega a concebir es la del análisis de los conceptos en la discusión dialéctica³⁷⁶. En un primer momento parece que dicho proceder del hombre teórico se enfrenta al arte; pero finalmente el método dialéctico acaba por mostrarse insuficiente y ha de irrumpir entonces el conocimiento trágico: la nueva transformación de la ciencia en arte³⁷⁷. Nietzsche acaba el capítulo con una elucubración sobre el futuro de esta lucha entre arte y ciencia, expresando su esperanza del surgimiento de un Sócrates *músico* (cultivador de las musas) que supusiera la conciliación de ambas esferas³⁷⁸.

Los capítulos siguientes desarrollan la cuestión del renacimiento (Wiedergeburt) de la tragedia en la cultura alemana por medio de la ópera de Wagner – capítulos 16 y 17 – y la relación entre la música y el mito. A partir del capítulo 18 Nietzsche se ocupa de la crítica de la cultura *actual*, donde expresa tanto el rechazo del socialismo como el reconocimiento de la necesidad de la esclavitud (1.2. *Utopie* y 2.5. *Rangordnung*). El tema de lo dionisiaco en relación a la verdad no vuelve a aparecer hasta el capítulo 24, al tratar Nietzsche, a modo de recopilación, la cuestión del mito trágico y la música. En él la disonancia aparece como expresión del fenómeno dionisiaco y como metáfora del hombre. El interés de este capítulo, en relación a lo expuesto sobre el capítulo 15, radica en la manera concisa en la que Nietzsche vuelve a plantear la conjunción de lo apolíneo y lo dionisiaco como desvelamiento y ocultamiento de la verdad. La exposición de este capítulo no aporta nada nuevo a la caracterización anterior de la tragedia. El mundo visible de la individuación, que también ahora es descrito en términos de arrebatamiento (o arrobamiento o embeleso o “éxtasis”: “Entzücken”), mantiene aquí una relación redentora (Nietzsche utiliza el verbo “retten”, en lugar de “erlösen”) respecto a la realidad primordial dionisiaca. El recorrido que propone Nietzsche es, pues, el inverso al propuesto en el capítulo 15. Se trata ahora de descubrir la función de la mirada en el arte trágico: de partir de lo apolíneo para llegar a lo dionisiaco. En lugar del razonamiento anterior, que situaba en primer término el éxtasis dionisiaco y planteaba a continuación la formación de la figura, ahora se parte de la figura y se avanza hacia su aniquilación: un avanzar que en el fondo no va más allá de la apariencia: que no hace sino plantear la identidad entre la superficie y la profundidad. En este sentido, si la relación Dionisos-Apolo era calificada como descarga y redención (la excitación, “Erregung”, de la música que necesita descargarse, “entladen” en imágenes)³⁷⁹, la relación Apolo-Dionisos lo es como desvelamiento-ocultamiento³⁸⁰. El proceso es descrito por Nietzsche en términos de revelación (Offenbarung). Se trata de un mostrarse (Offenbaren), en el que el desvelamiento (Enthüllung) tiene tanta importancia como el ocultamiento (Verhüllen). Durante esta experiencia la mirada permanece atrapada bajo el hechizo de lo visible: la aniquilación de la apariencia no puede ir más allá de la apariencia misma:

³⁷⁶ III 1, pp.96-97: “In jene Gründe einzudringen und die wahre Erkenntnis vom Schein und vom Irrtum zu sondern (...) wurden von Sokrates und seinen gleichgesinnten Nachfolgern bis auf die Gegenwart hin aus der Dialektik des Wissens abgeleitet und demgemäss als lehrbar bezeichnet.” etc.

³⁷⁷ III 1, p.97.: “Nun aber eilt die Wissenschaft, von ihren kräftigen Wahn angespornt, unaufhaltsam bis zu ihren Grenzen, an denen ihr im Wesen der Logik verborgener Optimismus scheitert. (...) – da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, die *tragische Erkenntnis*, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht.” etc.

³⁷⁸ III 1, p.98: “Hier nun klopfen wir, bewegten Gemüthes, an die Pforten der Gegenwart und Zukunft: wird jenes «Umschlagen» zu immer neuen Konfigurationen des Genius und gerade des *musiktreibenden Sokrates* führen? Wird das über das Dasein gebreite Netz der Kunst, sei es auch unter dem Namen der Religion oder der Wissenschaft (...)” etc.

³⁷⁹ III 1, pp.145-146: “Wir hatten unter den eigentümlichen Kunstwirkungen der musikalischen Tragödie eine apollinische Täuschung hervor-[146]zuheben, durch die wir vor dem unmittelbaren Einssein mit der dionysischen Musik gerettet werden sollen, während unsre musikalische Erregung sich auf eine apollinischen Gebiete und an einer dazwischengeschobenen sichtbaren Mittelwelt entladen kann.” Ya hemos visto la utilización del término “Erregung”, como sinónimo de “Reizung” y “Reiz” en la teoría del lenguaje de Nietzsche (2.1. *Sprache*); en cuanto a la relación entre una excitación y la descarga (Entladung), véase 2.3. *Leib* (en la exposición de lo que hemos denominado “espontaneidad de la acción”).

³⁸⁰ La noción de desvelamiento-ocultamiento del fragmento del capítulo 15 citado anteriormente no se refiere directamente a la dualidad Apolo-Dionisos, como sí sucede en el capítulo 24, sino a la actitud ante la verdad del hombre teórico y del artista.

K.G.W. III 1: *G.T.*, Kap.24, p.146: “Die hellste Deutlichkeit des Bildes genügte uns nicht: denn dieses schien eben sowohl Etwas zu offenbaren als zu verhüllen; und während es mit seiner gleichartigen Offenbarung zum Zerreißen des Schleiers, zur Enthüllung des geheimnisvollen Hintergrundes aufzuordnen schien, hielt wiederum gerade jene durchleuchtete Allsichtbarkeit das Auge gebannt und wehrte ihm, tiefer zu dringen.”

(La nitidez clarísima de la imagen no nos bastaba: pues ésta parecía tanto revelar algo como encubrirlo; y mientras que con su revelación simbólica parecía incitar a desgarrar el velo, a descubrir el trasfondo misterioso, precisamente aquella iluminada visibilidad total mantenía hechizado a su vez el ojo y le impedía penetrar más hondo.) – trad. A. Sánchez Pascual.

La mirada pretende ir más allá del mirar³⁸¹, pero no puede traspasar la superficie hacia un significado trascendente, porque tal significado no existe. En el platonismo invertido de este primer período (*2.4.Wille zur Macht*), todo se desarrolla y todo acaba en la apariencia. El sentido de profundidad de la conjunción de lo apolíneo y lo dionisiaco radica precisamente en que al placer de la apariencia se añade el placer de la aniquilación de la apariencia³⁸². (Nietzsche aún asocia aquí, de manera un tanto artificial, otro elemento: la disonancia como el anhelo de ir más allá de la mirada. Ello le permite establecer un nuevo lazo de unión entre la música <de Wagner> y Dionisos. El libro acabará así en el capítulo siguiente con una exhortación de Grecia y del hombre como disonancia). El placer de la tragedia, desde un punto de vista estético, dejando de lado los habituales planteamientos morales, consiste entonces en concebir también lo feo y disharmónico como un placer supremo³⁸³. En ello se manifiesta el fenómeno dionisiaco (das dionysische Phänomen) que Nietzsche compara en este capítulo a la visión de Heráclito: el mundo como un niño que en su juego construye y derriba montones de arena (el surgimiento y la aniquilación de la apariencia en un mundo dominado por el cambio y el devenir)³⁸⁴.

Después del análisis detallado de *El nacimiento de la tragedia*, podemos exponer resumidamente en qué consiste la continuidad del arte y la ciencia como formas de desvelamiento en relación a la dualidad de Apolo y Dionisos. Si partimos de lo dionisiaco, lo apolíneo constituye una descarga, una redención de lo que Nietzsche llama en este libro, no sin ciertas incongruencias³⁸⁵, el uno primordial. La realidad únicamente alcanza su plena justificación como fenómeno estético. Sólo en la transfiguración artística que da lugar a la figura, al mundo como individuación, es posible la superación del pesimismo radical inherente a Dionisos. Esto no significa sin embargo que haya un más allá de la figura, sino que lo dionisiaco debe estar incluido en la misma presencia de la apariencia. El surgimiento de la figura sólo es posible en su

³⁸¹ **III 1**, p.146: “Wer dies nicht erlebt hat, zugleich schauen zu müssen und zugleich über das Schauen hinaus zu sehnen, (...)”

³⁸² **III 1**, p.147: <...Der tragische Mythos>: “Er theilt mit der apollinischen Kunstsphäre die volle Lust am Schein und am Schauen und zugleich verneint er diese Lust und hat eine noch höhere Befriedigung an der Vernichtung der sichtbaren Scheinwelt. (...)”

³⁸³ **III 1**, p.148: “(...) dass selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust mit sich selbst spielt.”

³⁸⁴ **III 1**, p.149: “(...) dass wir in beiden Zuständen ein dionysisches Phänomen zu erkennen haben, das uns immer von neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart, in einer ähnliche Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder entwirft.” (Nietzsche se refiere aquí a varios fragmentos de Heráclito – B 52; B 70 y B 124 – *I.1.Werk*) La imagen del niño alude a la irresponsabilidad (la falta de contenido moral) del transcurrir del tiempo. Se puede considerar por ello una anticipación de la inocencia del devenir (Unschuld des Werdens) del último período. Por ej., sobre el fragmento de Heráclito B 52, Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la filosofía*, vol. I, Istmo, Madrid, 1994, p.47, comenta lo siguiente: “«B 52 ΑΙΩΝ es un niño que juega, que mueve sus peones; de un niño (es) el mando.» (...) «un niño que juega». ¿Por qué? Precisamente porque es lo más primario, el fundamento que no puede remitirse a nada («ninguno de los dioses ni los hombres lo hizo»), que no tiene más ley que la que él mismo es, que, por tanto es irresponsable e inocente. El fundamento mismo es infundamentado, la ley misma no es nada legal, la esencia misma del porqué no puede tener porqué. (...)”

³⁸⁵ Sobre estas contradicciones en el planteamiento general de *G.T.*, resultado del uso inapropiado de las categorías de la metafísica de Schopenhauer en la “ontología del arte”, véase la discusión sobre las nociones de placer y displacer al inicio *2.4.Wille zur Macht*.

destrucción, y el placer de la destrucción es lo que constituye, en oposición y complementariedad a la escena, el placer dionisiaco de la música. La descripción de Dionisos se asocia entonces con el devenir (Werden, véase 2.4. *Wille zur Macht*), entendido como juego de creación y aniquilación en referencia a la filosofía de Heráclito. El arte, colocado al lado de la ciencia, por lo tanto considerado como una forma de conocimiento justamente en la medida en que constituye su superación³⁸⁶, recoge este carácter dual de la apariencia (placer de la creación y de la destrucción) en el que no se puede ir más allá de la apariencia misma. En contraposición al arte, la ciencia, sin embargo, guiada por el optimismo de la dialéctica, pretende un desvelamiento absoluto que, llevado hasta sus últimas consecuencias, conduce al conocimiento trágico, en donde ha de tener lugar la reconciliación de la ciencia y el arte. Es en este último punto donde surge la figura del Sócrates *músico*.

Esta concepción de la verdad como desvelamiento en referencia a la contraposición del arte y la ciencia recibe una nueva formulación con la recuperación de la *estética* (ontología del arte) en los escritos posteriores a *Así habló Zarathustra* (2.4. *Wille zur Macht* y 3.2. *Symbolik*). El prólogo para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, fechado en 1886, enuncia las bases de esta reinterpretación del tema de la verdad y el arte en el tercer periodo de la producción nietzscheana. Veamos, pues, de qué manera Nietzsche toma en consideración en 1886 su primer libro, pues en dicha autocrítica se vuelven a dibujar con claridad los rasgos de la filosofía de la apariencia, ahora libres ya del lastre de la filosofía de Schopenhauer (2.4. *Wille zur Macht*).

El Nietzsche de 1886 inicia su “Intento de una autocrítica” afirmando la corrección de la intuición original del libro, pero lamentando la forma escogida para expresarla. Esta intuición iba dirigida en dos direcciones, hacia el descubrimiento de lo dionisiaco y el cuestionamiento de la ciencia³⁸⁷. La forma expositiva de *El nacimiento de la tragedia* resultaba, sin embargo, contradictoria con el contenido. La intuición inicial se veía enturbiada por lo que ahora, en un tono peyorativo, Nietzsche califica de elementos *románticos*³⁸⁸: la utilización de las categorías metafísicas de Schopenhauer y el modelo de la música de Wagner. Dejando de lado este error de juventud, motivado por el carácter prematuro de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche reivindica el acierto de la doble intuición del libro (Dionisos y la naturaleza problemática de la ciencia). En realidad, estos dos temas se van a convertir en cuestiones centrales en el último periodo de la obra. La necesidad del arte como medio de superación del pesimismo pasará así a formar parte, en esta última etapa, de la cuestión del nihilismo (3.2. *Symbolik*). En cuanto a la crítica de la dialéctica, la disgregación o anarquía de lo instintos en la figura de Sócrates como síntoma del declive de la cultura griega³⁸⁹, ella recibirá una nueva formulación en *El crepúsculo de los ídolos* (2.3. *Leib*). La ausencia de cuestiones como la moral o el cristianismo son justi-

³⁸⁶ III 1, *G.T.*, § 24, p.147: “(...) wenn anders die Kunst nicht nur Nachahmung der Naturwirklichkeit, sondern gerade ein metaphysisches Supplement der Naturwirklichkeit ist, zu deren Überwindung neben sie gestellt.”

³⁸⁷ Para la cuestión de la correlación del arte y ciencia en relación a la verdad dentro del prólogo de 1886, véase: *G.T.*, Vor. § 1 y 2: por ej. III 1, Vor.(1), pp.6-7: “Und die Wissenschaft selbst, unsere Wissenschaft – ja, was bedeutet überhaupt, als Sympton des Lebens angesehen, alle Wissenschaft? Wozu, schlimmer noch, *woher* – alle Wissenschaft? Wie? Ist Wissenschaftlichkeit vielleicht nur eine Furcht uns Ausflucht vor dem [7] Pessimismus? Eine feine Notwehr gegen – die *Wahrheit*? (...)” III 1, Vor.(2), p.8: “Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst (...) - *die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens.*”

³⁸⁸ La crítica del libro en su carácter *romántico* es desarrollado en el apartado 6 del prólogo. La mención del término *romántico*, con un matiz peyorativo en referencia a Wagner y Schopenhauer es característica de este periodo de la obra de Nietzsche, véase, por ej., el quinto libro de *F.W.*, § 370, *Was ist Romantik?*, V 2, pp.301-304 : “(...) Man sieht, ich verkannte damals sowohl am philosophischen Pessimismus wie an der deutschen Musik, Das, was ihren eigentlichen Charakter ausmacht – ihre *Romantik*.” (1.1. *Werk*)

³⁸⁹ Véase por ej. *G.T.*, Vor (1), III 1, p.6: “Und das ungeheure Phänomen des Dionysischen? Was, aus ihm geboren, die Tragödie? – Und wiederum: das, woran die Tragödie starb, der Sokratismus der Moral, die Dialektik, Genügsamkeit und Heiterkeit des theoretischen Menschen – wie? könnte nicht gerade dieser Sokratismus ein Zeichen des Niedergangs der Ermüdung, Erkrankung, der anarchisch sich lösenden Instinkte sein? (...)” etc.

ficadas en el nuevo prólogo por el enfoque “estético” del libro³⁹⁰. Su silencio constituye en última instancia un signo de desprecio. La sujeción de la moral (y la metafísica) a la “estética”³⁹¹ reduce el término técnico de “Erscheinung” (fenómeno) al de apariencia “Schein”³⁹² (2.4. *Wille zur Macht*). El pesimismo de la fuerza, de la plenitud (la recuperación de Diónisos en la psicología del orgiasmo, 3.2. *Symbolik*) exige así un dios amoral que construya y destruya por placer y que, por ello, acepte también el sufrimiento:

III 1, *G.T.*, Vor. (5), p.11: “In der That das ganze Buch kennt nur einen Künstler-Sinn und –Hintersinn hinter allem Geschehen, – einen «Gott», wenn man will, aber gewiss nur ein gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit innewerden will, der sich, Welten schaffend, von der *Noth* der Fülle und *Überfülle*, vom *Leiden* der in ihm gedrängten Gegensätze löst.”

(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 solo 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 desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud* de las antítesis en él acumuladas.) – trad. A. Sánchez Pascual.

Como vemos, la crítica del prólogo de 1886 no va dirigida al contenido de la filosofía de la apariencia de *El nacimiento de la tragedia*, sino a su formulación en una “metafísica para artistas reflexivos” y en base a unas experiencias demasiado prematuras. El prólogo de 1886 propone en cambio la búsqueda de un nuevo lenguaje, pues el fracaso del libro radicaba precisamente en pretender argumentar algo que, en todo caso, debería ser *cantado* (3.2. *Symbolik*). El desarrollo final de la obra, con la exigencia simbólica de Zarathustra, responde, pues, a dicha búsqueda de un lenguaje que vuelva a formular la intuición inicial de *El nacimiento de la tragedia* (la recuperación de la ontología del arte, 2.4. *Wille zur Macht*).

III 1, *G.T.*, Vor.3, p.9: “(…); hier sprach – so sagte man sich mit Argwohn – etwas wie eine mystische und beinahe mänadische Seele, die mit Mühsal und willkürlich, fast unerschlüssig darüber, ob sie sich mittheilen oder vergeben wolle, gleichsam in einer fremden Zunge stammelt. Sie hätte *singen* sollen, diese «neue Seele» – und nicht reden! Wie Schade, daß ich damals zu sagen hatte, es nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt! (...)”

((...): aquí hablaba – así se dijo la gente con suspicacia – una especie de alma mística y casi menádica, que con esfuerzo y de manera arbitraria, casi indecisa sobre si lo que quería era comunicarse u ocultarse, parecía balbucear en un idioma extraño. Esa «alma nueva» habría debido *cantar* – ¡y no hablar! Qué lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta: ¡tal vez habría sido capaz de hacerlo! (...))– trad. A. Sánchez Pascual.

III 1, *G.T.*, Vor.(6), p.13: “Man versteht, an welche Aufgabe ich bereits mit diesem Buche zu rühren wagte?... Wie sehr bedauere ich es jetzt, dass ich damals noch nicht dem Muth (oder die Unbeschiedenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine *eigne Sprache* zu erlauben, – daß ich mühselig mit Schopenhauerischen und Kantischen Formeln fremde und neue Wertschätzungen auszudrücken

³⁹⁰ Véase **III 1**, *G.T.*, Vor.(5), p.11: “(...) *Gegen* die Moral also kehrte sich damals mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwertung des Lebens, eine rein artistische, eine *antichristliche*. (...)” etc.

³⁹¹ La conocida afirmación de que la existencia del mundo sólo puede ser justificada como fenómeno estético: **III 1**, *G.T.*, Vor. (5), p.11:“(…) im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt *gerechtfertigt* ist.”

³⁹² **III 1**, *G.T.*, Vor. (5), pp.11-12: “(...) – eine Philosophie, welche es wagt, [12] die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die «Erscheinungen» (im Sinne des idealistischen *terminus technicus*), sondern unter die «Täuschungen» als Schein, Wahn, Irrtum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst.”

suchte, welche dem Geiste Kantens und Schopenhauers, ebenso wie ihrem Geschmacke, von Grund aus entgegengingen!”

(¿Se entiende cuál es la tarea que yo osé rozar ya con este libro?... ¡Cuánto lamento ahora el que no tuviese yo entonces el valor (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todos los sentidos, un *lenguaje propio* para expresar unas intuiciones y osadías tan propias, – el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y Schopenhauer como de su gusto!) – trad. A. Sánchez Pascual.

Este proyecto de recuperación del modelo del arte como filosofía de la apariencia del “Ensayo de una autocrítica” aparece en otros escritos de este mismo período. Así, en la conclusión de otro de los prólogos de 1886, el de *La gaya ciencia*, Nietzsche introduce una nueva enunciación del tema del arte y la verdad que demuestra la recuperación de la ontología estética de *El nacimiento de la tragedia*. El pasaje, que también se incluye como conclusión de la recopilación *Nietzsche contra Wagner* (lo que demuestra la importancia del mismo para Nietzsche), da una nueva formulación a la metáfora del desvelamiento de la verdad (expuesta, como hemos puesto de relieve en el análisis anterior, en los capítulos 15 y 24 de *El nacimiento de la tragedia*):

K.G.W. V 2: *F.W.*, p.20 / **K.G.W. VI 3:** *N.c.W.*, pp.436-437 /: “Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die *Schleier* abzieht – wir haben genug gelebt, um dies zu glauben... Heute gilt es uns al seine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht alles nackt sehn, nicht bei allem dabei sein, nicht alles verstehn und «wissen» wolle. *Tout comprendre – c’est tout mépriser*... «Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?» fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: «aber ich finde das unanständig» – ein Wink für Philosophen!... Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, *ihre Gründe nicht seh zu lassen*?... Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden *Baubo*?... O diese Griechen! sie verstanden sich darauf, zu *leben*! Dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehzubleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen *Olymp des Scheins* zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe*... Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und von da aus uns umgesehn haben, die wir von da aus *hinabgesehn* haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – *Künstler*? –”

(Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad una vez que se le retira el *velo* – hemos vivido demasiado para creerlo... Hoy se tiene por una regla del decoro no verlo todo desnudo, no estar presente en todas las cosas, no querer comprender y «saberlo» todo. *Tout comprendre – c’est tout mépriser*... «¿No es verdad que el buen Dios está presente en todas las cosas?» preguntó una jovencita a su madre: «pues yo encuentro eso indecente» – ¡un guiño a los filósofos!... Se debe tener más respeto por el *pudor* con el que la naturaleza se ha escondido tras enigmas e incertidumbres abigarradas. ¿Quizás sea la verdad una mujer que tiene razones *para no dejar ver sus razones*?... ¿Quizás su nombre, para decirlo en griego, sea *Baubo*?... ¡Oh, esos griegos! ¡sabían como *vivir*! Para ello es necesario permanecer valientemente en la superficie, en el pliego, en la piel, adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos, las palabras, en todo el *Olimpo de la apariencia*! Esos griegos eran superficiales, *por profundidad*... ¿Y no volvemos precisamente a eso nosotros, los audaces del espíritu, los que hemos escalado la cima más alta y peligrosa del pensamiento contemporáneo y que, desde allí hemos mirado a nuestro alrededor, los que allí hemos *mirado hacia abajo*? ¿No somos precisamente en eso – griegos? ¿adoradores de formas, sonidos, palabras? ¿Precisamente por ello – *artistas*?)

El transfondo teórico de este fragmento nos devuelve a la filosofía de la apariencia de la *estética* de *El nacimiento de la tragedia* (2.4. *Wille zur Macht*). Las figuras con las que Nietzsche desarrolla aquí el tema van a ser características del último periodo. En primer lugar, halla-

mos la comparación de la verdad a la mujer³⁹³ – una jovencita (ein kleines Mädchen) que oculta su pudor tras un velo –; tenemos después la referencia a Grecia y al arte como modelos de expresión de la apariencia³⁹⁴, y al mismo tiempo la crítica de la actitud del filósofo por la indecencia de pretender una desnudez absoluta (conocerlo todo), actitud a la que se opone el enigma y la incerteza de la naturaleza. Una figura que no es demasiado usual en los textos de Nietzsche, pero que en este pasaje resulta especialmente significativa es la de Baubo. Ésta pone en relación el desvelamiento (ocultamiento) de la de la verdad con la risa. La liberación de la metafísica y la moral conduce en última instancia a la risa, ya sea la carcajada homérica ante el vacío de la cosa en sí (véase el aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, citado más adelante) o la risa final de Zarathustra ante la imposibilidad de expresar el pensamiento del eterno retorno³⁹⁵ (3.2.*Symbolik*). El arte recupera así en este último período su posición preeminente; pues él constituye, en tanto que juego de apariencias, el ámbito en el que se manifiesta el proceso de desvelamiento y encubrimiento de la verdad³⁹⁶. Siguiendo la intuición expuesta en los capítulos 15 y 24 de *El nacimiento de la tragedia*, el arte consiste en un desvelamiento que aún deja un velo sobre las cosas: tapa la desnudez de la muchacha, cuyo total desarropamiento pasa por indecente (unanständig). En contraposición al desvelamiento del filósofo (del hombre teórico) el artista opta por mantener oculta la vergüenza (Nietzsche subraya Scham), respetar el pudor de la virginidad que sólo puede ser traspasado por lo obsceno, es decir, por la risa de Baubo³⁹⁷. Esta nueva formu-

³⁹³ “Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib” – cf., por ej., **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, Vor., p.3: “Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist – wie? (...)” Véase el comentario posterior sobre la interpretación de Jacques Derrida en *Éperons, les styles de Nietzsche* en esta misma página, en la nota 396.

³⁹⁴ Nietzsche aplica aquí a los griegos una de sus sentencias favoritas que en otras ocasiones había caracterizado a las mujeres o los alemanes: “Diesen Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe.” – cf. **VI 3, G.-D.**, §27, p.57: “Man hält das Weib für tief – warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.” (Igualmente Nietzsche describe en los mismos términos las explicaciones de la mística en **V 2, F.W.**, §126, p.160: véase la nota 714 en 3.2.*Symbolik*).

³⁹⁵ Este recurso a la risa como expresión de la falta de fundamento de la existencia (véase la exposición sobre el eterno retorno en *Z. de 3.2.Symbolik*) ha sido desarrollado por Georges Bataille en *L'Expérience intérieure*. Para Bataille la risa, en contraposición y continuidad con la angustia (origen común de la tragedia y la comedia), expresa el reconocimiento de lo absurdo de la existencia, el límite del proyecto. Véase, por ej., Georges Bataille, *Oeuvres Complètes, V, La Somme athéologique, I. L'Expérience intérieure*, p.107: “Le rire pressent la vérité que dénude le déchirement du sommet: que notre volonté de fixer l'être est maudite. Le rire glisse en surface le long de dépressions légères: le déchirement ouvre l'abîme. Abîme et dépressions sont un même vide: l'inanité de l'être que nous sommes. (...)”

³⁹⁶ Como es sabido, Heidegger ha desarrollado exhaustivamente esta intuición en la interpretación de la verdad como desocultamiento (“Unverborgenheit” como traducción de ἀληθεια). Igualmente, Jacques Derrida (*Éperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, p.39 y ss.) señala el carácter femenino de la verdad en Nietzsche: “(...) la vérité comme femme ou comme le mouvement de voile de la pudeur féminine (...)”. Al mismo tiempo Derrida identifica etimológicamente el velo (voile, Schleier) y la mujer (Weib) con la verdad en el sentido de revelación (Enthüllung) u ocultamiento (Verhüllung). Sobre esta cuestión, véase el comentario anterior sobre la influencia de Schiller en la metáfora del velo y la verdad: nota 373. Derrida toma como punto de partida para su análisis etimológico el aforismo 339 *Vita femina* de *F.W.*, **V 2**, pp.248-249.

³⁹⁷ Para la narración del mito de Baubo y la risa de Deméter, cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2, 20-21 (pasaje citado por Colli en *La sapienza greca, volume I*, en el fragmento 4[B 36]). Esta interpretación de lo obsceno y la risa de Baubo ha hecho fortuna sobre todo entre algunos comentaristas franceses de Nietzsche en la corriente de interpretación de Bataille o Klossowski; por ej.: François Warin: *Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, P.U.F., Paris, 1994; en el capítulo III “De Dieu. Baubô et le rire de Déméter”, pp.85-132; o igualmente Camille Dumoulié en *Nietzsche et Artaud, pour une éthique de la cruauté*, P.U.F., Paris, 1992. De este último libro citamos a modo de ilustración la introducción de la segunda parte, titulada «El heroísmo de la crueldad. Lo obsceno y lo abyecto»: “El heroísmo del pensamiento, en busca de lo real, exige un gesto cruel de destrucción, con peligro también de desvelamiento, que derriba cortinas y decorados a fin de poner al desnudo lo que se oculta detrás de la escena, de desvelar lo ob-sceno (*l'ob-scène*) para denunciar su estrategia. Así el teatro del mundo se revela como un escenario sin bambalinas, una obra sin autor, una representación sin nada que se represente, donde Dios no es más que un efecto escénico: fetiche que ocupa un lugar vacío, espejismo que se produce a partir de la escena como su fundamento obsceno” (trad. cast. de Stella Mastrángello, Siglo XXI, Madrid, 1996).

lación de la contraposición entre arte y ciencia en relación al desvelamiento de la verdad excluye la posibilidad de reconciliación del Sócrates adorador de las musas. El planteamiento de la “ontología del arte” en el último período de la obra rechaza la posibilidad del diálogo con la ciencia que caracterizaba, en cambio, la enunciación del proyecto utópico en *El nacimiento de la tragedia*. Los siguientes apuntes de mayo-junio de 1888, surgidos a raíz de la relectura del libro, dan cuenta de esta incompatibilidad. La ciencia, considerada aquí como voluntad de verdad (recuérdese la identificación de la verdad y el ideal ascético en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*), es denunciada como síntoma de la decadencia. La negación de la vida que ella preconiza ha de ser substituida por el estado trágico de Dionisos, por el arte en su dimensión de “juego de la apariencia”, de voluntad de ilusión.

K.G.W. VIII 3: 16[40], pp.294-296: “Aestheica (...) 7. über das Verhältniß der Kunst zur Wahrheit bin ich am frühesten ernst geworden: und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zweigespalt. Mein erstes Buch <war> ihm geweiht; die Geburt der Tragödie glaubt an die Kunst auf dem Hintergrund eines anderen Glaubens: *daß es nicht möglich ist mit der Wahrheit zu leben*; daß der «Wille zur Wahrheit» bereits ein Symptom der Entartung ist. (...) wir haben die Kunst damit wir nicht an die Wahrheit zu Grunde gehn” [s.296]

(Estética (...) 7. Desde muy temprano me mostré serio con respecto a la relación del arte con la verdad: y aún ahora me enfrento a este desacuerdo con un temor sagrado: Mi primer libro fue consagrado a este tema, El nacimiento de la tragedia cree en el arte sobre el trasfondo de otra creencia: *que no es posible vivir con la verdad*, que la «voluntad de verdad» es ya precisamente un síntoma de decadencia. (...) tenemos el arte para que así no sucumbamos a la verdad.)

K.G.W. VIII 3: 17[3], pp. 318-320: “ 1. (...) Und er ist es auch: Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor «der Wahrheit», zur *Verneinung* «der Wahrheit» [s.319...] / 3. Man sieht, daß in diesem Buche der Pessimismus, sagen wir deutlicher der Nihilismus, als die Wahrheit gilt. Aber die Wahrheit als oberstes Werthmaaß, noch weniger als oberstes Macht. Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln (zur objektiven Täuschung) gilt hier als tiefer, ursprünglicher, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: – letzteres ist selbst bloß eine Form des Willens zur Illusion. Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz erst als bedingt, als eine Folgerscheinung des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, das heißt *zum Schaffen*: im Schaffen ist aber das Zerstören eingerechnet) Es wird ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins concipirt, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand.” [s.320]

(1. (...) y también lo es: metafísica, religión, moral, ciencia – Todo sólo frutos de su voluntad de arte, de mentira, de huida de «la verdad», de *negación* de la verdad. (...) 3. Se ve que en este libro el pesimismo, o digámoslo con más claridad el nihilismo, pasa por la verdad. La verdad, sin embargo, como la medida suprema de valor, o cuando menos como el poder superior. La voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño, de cambio y devenir (del engaño objetivo) se muestra aquí como más profunda, más metafísica que la voluntad de verdad, de realidad, de ser: – lo último es sencillamente una forma de la voluntad de ilusión. Igualmente el placer pasa por ser más originario que el dolor: el dolor sólo como condicionado, como una secuela de la voluntad de placer (de la voluntad de devenir, crecer, formar, es decir, de crear: en el crear está incluido el destruir). Se concibe un estado más elevado de la afirmación de la existencia, del cual tampoco puede ser excluido el dolor más elevado: el estado dionisiaco.)

La recuperación de la noción de la verdad como desvelamiento y ocultamiento en el último período de la obra elimina, por tanto, la posibilidad de reconciliación con la ciencia. La verdad del arte se presenta en estos textos, al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, como la expresión del estado dionisiaco de la creación y la destrucción de la figura. Destaca al mismo tiempo que dicho estado dionisiaco se defina en relación al placer y el dolor (2.4. *Wille zur Macht*), de manera que la voluntad de verdad de la ciencia (Wille zur Wahrheit) se convierta en el arte en una voluntad de placer (Wille zur Lust). El arte, la voluntad de ilusión, de apariencia

(“Schein”, en contraposición a “Erscheinung”, recuérdese el “Ensayo de una autocrítica”) constituye entonces la máxima instancia de la afirmación de la vida; la ciencia, en cambio, su negación, una forma de huida ante la verdad. En ambos casos de lo que se trata, tal y como se desarrollaba ya en el relativismo epistemológico de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y al que volveremos en el siguiente apartado, es de la creación de una ficción. Pero mientras que para el arte la ficción se muestra como tal, el optimismo de la ciencia (téngase en cuenta a este respecto la caracterización de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*) pretende hallar una verdad última del proceso de desvelamiento. En este sentido, advierte Nietzsche, el arte es más profundo, metafísicamente hablando, que la ciencia y ello debido precisamente a su carácter superficial, a la consciencia de la falta de un referente final al desvelamiento. Así, en los escritos del último período el arte puede ser descrito tanto como juego de la apariencia, en el proceso de creación y destrucción de la figura, como identidad del desvelamiento y ocultamiento, o como afirmación de la vida en la potenciación del placer y el dolor. La actividad artística apunta en todos los casos hacia un estado superior de superación del hombre: el del orgiasmo dionisiaco, en el que también está presente cierto componente ascético (3.1. *Askese*).

Según lo que venimos diciendo, las principales tesis del pensamiento de Nietzsche en la obra posterior a *Así habló Zarathustra* aparecen como nuevas formulaciones, corregidas, de la metafísica de artista de *El nacimiento de la tragedia*. La multiplicidad de la voluntad de poder ocupa así, como descripción del fenómeno dionisiaco, el lugar de la voluntad única de Schopenhauer (2.4. *Wille zur Macht*). El nihilismo constituye, por su parte, una nueva denominación, más precisa, del pesimismo. Si en *El nacimiento de la tragedia* la función del coro consistía en una superación del pesimismo por medio de su manifestación más extrema (en un proceso de “éxtasis” y “náusea”), el pensamiento del eterno retorno operará en el último período de la obra una análoga transformación del hombre al constituirse como expresión y superación del nihilismo más radical. La solución del coro (Diónisos) y la del eterno retorno responden así a una misma exigencia del pensamiento de Nietzsche, quedando ambos definidos como enfrentamiento a la verdad y reconocimiento de la falta de sentido de la existencia (3.2. *Symbolik*). La cuestión de la verdad se desplazaba en el primer caso hacia el análisis de la tragedia ática; en el segundo queda integrada en el aparato simbólico de *Así habló Zarathustra*.

En otros apartados de este estudio, 2.4. *Wille zur Macht* y 3.2. *Symbolik*, completaremos este cuadro resumido de la correspondencia entre los planteamientos inicial y final del pensamiento de Nietzsche. A continuación vamos a analizar el origen del relativismo epistemológico de la filosofía nietzscheana, recuperando para ello la perspectiva del lenguaje que ya expusimos detalladamente en 2.1. *Sprache*.

2. RELATIVISMO DE LA NOCIÓN DE VERDAD EN *SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL*.

El relativismo de Nietzsche, aunque integrado en la contraposición y continuidad del arte y la ciencia, tiene, pues, un origen distinto a la reflexión de *El nacimiento de la tragedia*. En este libro, como hemos visto en la exposición anterior, se ponían las bases de la concepción de la verdad en relación al arte mediante la metáfora del desvelamiento-encubrimiento, que después formará parte del aparato simbólico de *Así habló Zarathustra* en razón al paralelismo entre la intuición de lo dionisiaco y la experiencia del eterno retorno (3.2. *Symbolik*). La noción del relativismo epistemológico, que es concebido ya en un sentido fuerte en el período inmediatamente anterior a la redacción de *El nacimiento de la tragedia*, está, en cambio, vinculado a la reflexión sobre el lenguaje que expusimos en el capítulo anterior. La incognoscibilidad de la cosa en sí, o mejor aún, su reducción a una mera ficción, conducía a lo que allí habíamos denominado “solipsismo del lenguaje”. El planteamiento retórico de la teoría del lenguaje de Nietzsche demuestra que el conocimiento (la episteme) no es en realidad más que una opinión (doxa) (recuérdese lo expuesto en 2.1. *Sprache* a propósito de *La exposición sobre retórica an-*

tigua). El desarrollo de esta tesis relativista lleva, en los escritos póstumos de los años ochenta, a la adopción de un perspectivismo en el que el principio de voluntad de poder habrá de asumir el papel de última instancia de la interpretación. La división entre sujeto y objeto, tan criticada desde el presupuesto de la identificación lenguaje-conocimiento (*2.1.Sprache*), será reducida en los escritos póstumos de los años ochenta a un mero esquema interpretativo y, por tanto, dependiente de una valoración ajena a la relación cognoscitiva. La crítica desenmascaradora de Nietzsche pone así al descubierto el *interés* que se oculta tras el *conocimiento desinteresado*: los supuestos juicios veritativos corresponden a simples juicios morales; lo que se denomina “verdad” no es más que aquello que favorece la conservación de la vida. Todo conocimiento está así supeditado a una utilidad o a una tradición (la petrificación de las metáforas del lenguaje).

El desarrollo de la tesis del relativismo epistemológico (a partir de la “consciencia del lenguaje”) en el último período de la obra está influido, por otra parte, por lo que en *2.3.Leib* llamaremos “discurso sobre el cuerpo”. Tal “discurso sobre el cuerpo” descompone la unidad del sujeto en una multiplicidad de “impulsos”. El perspectivismo de la última filosofía de Nietzsche toma como referencia esta constatación de la autoinvalidación de la consciencia en la pluralidad del cuerpo. El dominio de un impulso sobre el resto de impulsos (lo que en *2.3.Leib* llamaremos “estructura de dominio del cuerpo”) conlleva la imposición de una perspectiva. La justificación última del conocimiento responde consecuentemente al tipo de impulso que ha conseguido el dominio. Analizaremos el desarrollo de esta tesis en el siguiente capítulo, *2.3.Leib*, al comprobar cómo el “discurso sobre el cuerpo” lleva a la constatación de una “estructura de dominio” cuya tematización sirve de base teórica al principio de voluntad de poder. Por el momento, en este apartado trataremos de establecer el origen del relativismo epistemológico de la filosofía de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, libro en el que las dos concepciones aquí señaladas de la verdad (el arte como juego de desvelamiento y ocultamiento de la apariencia, y la ciencia como conocimiento conceptual sobre la abstracción del lenguaje), confluyen en un enfoque común. Por ello, retomaremos en este apartado el análisis de este texto, que ya expusimos en *2.1.Sprache*, estudiando sus presupuestos en la crítica de Nietzsche a Schopenhauer, así como sus consecuencias para el perspectivismo de los póstumos de los años ochenta, tema del que nos ocuparemos en el último apartado de este capítulo. Antes de ello, debemos estudiar los precedentes de la crítica de la verdad de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, lo que nos lleva al proyecto de tesis doctoral de 1868 del “Concepto de lo orgánico desde Kant”.

En el origen del relativismo epistemológico de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* hay que ver tanto la ya comentada cuestión del lenguaje como una crítica al sistema filosófico de Schopenhauer, dirigido también en segunda instancia de Kant por vía de la lectura de Lange. (Recuérdese que en el prólogo de *Humano, demasiado humano (II)* se hace una referencia al carácter antischopenhaueriano de *Sobre verdad y mentira...*, calificando el texto de “escrito secreto”, véase *1.1.Werk*). Los primeros esbozos de esta crítica los encontramos en dos series de notas de los años 1867-1868: por un lado, en una breve relación de apuntes titulados “Para Schopenhauer” (“Zu Schopenhauer”, **B.A.W. III**, pp.352-361); por el otro, en el trabajo preparatorio para un proyecto de tesis doctoral sobre el tema del “concepto de lo orgánico desde Kant” (“Über den Begriff des Organischen seit Kant”) y que recibe el título provisional de “Para la teleología” (“Zur Teleologie”, **B.A.W. III** pp.370-394)³⁹⁸. Ya ofrecimos una breve reseña so-

³⁹⁸ Aún no ha sido completado el primer tomo de la Edición Crítica que habría de recoger los escritos juveniles de Nietzsche hasta 1869. De ahí la referencia al volumen III (1864-1868) de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe (B.A.W.)* (*en ocasiones también se encuentra la abreviatura **H.K.G.**), C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1934-1940. Como me ha sido imposible disponer de un ejemplar de la misma, he tomado los textos del ya citado libro de Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, M.T.N.F.-19, (véase *2.1.Sprache*) el cual incluye íntegramente en un apéndice los textos mencionados, junto a su traducción al inglés. Los fragmentos citados de “Zu Schopenhauer” y “Zur Teleologie” están referidos por tanto mediante la abreviatura *Z. Sch.* o *Z. T.* Crawford* más la paginación correspondiente a *The Beginnings...* Aparte de esta obra, también se puede encontrar una extensa exposición en el ya también mencionado estudio de Thomas Böning: *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, M.T.N.F.-10. Véase sobre este tema el capítulo inicial, con el

bre la importancia de estos textos en la presentación general de la obra de Nietzsche en *I.I.Werk*. Allí señalamos la trascendencia para la evolución del pensamiento de Nietzsche de la lectura del libro de Lange *Historia del materialismo* (1865). Su autor, Friedrich Albert Lange (1828-1875) profesor de filosofía, de tendencia neokantiana, en Zurich y Marburgo, proponía en este libro un recorrido histórico por las distintas formulaciones del materialismo desde la Antigüedad (el atomismo de Demócrito) hasta las corrientes de la ciencia positiva del siglo XIX³⁹⁹. El punto de partida del neokantismo de Lange consistía en establecer una división estricta entre la verdad del ámbito empírico y la pretensión de verdad de la metafísica, esta última relegada a una “poesía conceptual”. La influencia inicial de Lange orientó así decisivamente la dirección del pensamiento nietzscheano⁴⁰⁰. El contacto con *Historia del materialismo* llevó a Nietzsche, en un primer momento, a marcar cierta distancia con respecto a la filosofía de Schopenhauer. Las conclusiones que extrajo de esta lectura se hallan expuestas en una carta a Carl von Gersdorff de agosto de 1866⁴⁰¹:

K.G.B. I 2: A Carl von Gersdorff, agosto de 1866, pp.159-160: “Schließlich soll auch Schopenhauer noch erwähnt, an dem ich noch mit vollster Sympathie hänge. Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart von Fr. A. Lange 1866. Wir haben hier einen höchst aufgeklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt: / [160] / 1) die Sinnenwelt ist das Produkt unserer Organisation. / 2) unsere sichtbaren (körperlichen) Organisation sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes. / 3) Unsre wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendingen. Wir hatten stets nur das Produkt von beiden vor uns. / Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro

título concluyente de “Nietzsches Destruktion der Metaphysik. Schopenhauer und das Ding an sich und die Frage nach Wahrheit”, pp.1-13.

³⁹⁹ Según la biografía de Janz, Nietzsche se enfrentó así durante la lectura del libro de Lange, con las corrientes de pensamiento del siglo XIX, como por ej. Darwin, al mismo tiempo que veía reforzado su interés por Demócrito; véase Janz*, I, pp.173-174.

⁴⁰⁰ Un estudio sistemático de la influencia del pensamiento de Lange en la filosofía de Nietzsche ha sido llevado a cabo por G.J. Stark, *Lange and Nietzsche*, M.T.N.F.-10, 1983. La relación estrecha entre ambos autores fue puesta de manifiesto ya en una época muy temprana dentro de la historia de la crítica nietzscheana. Hans Vaihinger, autor en 1902 de una exposición del pensamiento de Nietzsche en términos neokantianos (*Nietzsche als Philosoph*, Berlin, 1902) hacía, en su obra *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin, 1913, dentro de un apéndice dedicado a Nietzsche bajo el título “Der Wille zum Schein”, el siguiente comentario a propósito de la estrecha vinculación entre los enfoques epistemológicos de Lange y Nietzsche: “Nietzsche, para quien el nombre de Lange era sin duda conocido a través de los círculos filológicos de Bonn, tuvo conocimiento de la obra de este autor *Geschichte des Materialismus*, que había aparecido en octubre de 1865, después de su partida de Bonn. (...) Que, en particular, la teoría de Lange acerca de la metafísica como una forma justificada de «poesía» produjo una honda impresión en Nietzsche, está bastante claro en la carta de Rohde del 4 de noviembre de 1868. (...) La siguiente exposición de las teorías de Nietzsche, en comparación con las de Lange, muestra que, en lo que respecta a la Ilusión, Nietzsche debe ser definitivamente considerado un discípulo y sucesor de Lange. (...)” etc. (trad. cast. de Teresa Orduña, incluido como apéndice de la edición de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, pp.43-44). Vaihinger concluía su análisis trazando un paralelismo absoluto entre Nietzsche y Kant, de manera que la crítica del primero a la religión habría llevado, de no ser por el súbito hundimiento de Nietzsche, a su aceptación final como “ficción necesaria”.

⁴⁰¹ Este fragmento resulta paradigmático del nuevo enfoque epistemológico de Nietzsche a partir de la asimilación de las tesis de Lange y se encuentra, por ello, reproducido en todas las obras especializadas sobre el tema: tanto en G. J. Stack, *Lange and Nietzsche* (Ch.1 “The Treasure-House”), como en C. Crawford (Ch.VI “Lange’s *History of Materialism*”). Igualmente el texto también aparece en la biografía de Janz*: I, pp.174-175, de donde tomamos, en parte, pues nuestra cita es algo más extensa, la traducción de Jacobo Muñoz.

erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen? – ”

(Finalmente también se debe hacer mención de Schopenhauer, a quien me mantengo allegado con la mayor simpatía. Lo que tenemos en él, me lo ha mostrado hace poco, y de manera clara, otro escrito que es magnífico en su clase y a la vez muy aleccionador: Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente de Fr. A. Lange 1866. Tenemos que habérmola con un kantiano e investigador de la naturaleza sumamente culto e inteligente. Sus resultados pueden sintetizarse en las siguientes tres proposiciones: / 1. El mundo de los sentidos es el productor de nuestra organización. / 2. Nuestros órganos visibles (corporales) son, al igual que todas las restantes partes del mundo fenoménico, meras imágenes de un objeto desconocido. / 3. Nuestra verdadera organización viene, pues, a quedar para nosotros tan desconocida como las cosas externas reales. Lo único que tenemos siempre ante nosotros es el producto de ambas. / Por tanto, la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, no sólo nos es desconocida, sino que el concepto de la misma no es ni más ni menos que la creación última de un objeto condicionado por nuestro organismo, de la que no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia. En consecuencia, opina Lange, se han de dejar las manos libres a los filósofos, con la única condición de que nos guíen por una vía edificante. También el arte está libre de la sanción del concepto. ¿Quién pretendería refutar un movimiento de Beethoven?, ¿y quién inculpar de un error a la Madonna de Rafael? (...))

El principio epistemológico, afirmado en esta carta, de la incognoscibilidad de la cosa en sí reaparece constantemente a lo largo de la obra de Nietzsche⁴⁰². Éste constituye la base sobre la que se erige el conjunto de notas de “Para Schopenhauer” y establece una continuidad con los apuntes posteriores de “Para la teleología” y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Así sobre la cuestión de la cosa en sí escribe Nietzsche en “Para Schopenhauer”: “Schopenhauer pretende descubrir la x de una ecuación: y de su cálculo resulta que ésta es $= x$, es decir, que no la ha encontrado”⁴⁰³. Y posteriormente repite esta misma crítica, casi en los mismos términos, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁴⁰⁴:

III 2, p.374: “Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keinen Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinirbares X .” (La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, en cambio la naturaleza no conoce formas ni conceptos, sino solamente una x que es para nosotros inalcanzable e indefinible.)

La postura crítica de Nietzsche ante la filosofía de Schopenhauer, que lleva a la invalidación de la cosa en sí, queda resumida en los siguientes extractos de sus notas de 1867-1868:

“Zu Schopenhauer”, Crawford*, pp.226-238: “Ein Versuch die Welt zu erklären unter einen angenommenen Faktor. / Das Ding an sich bekommt eine seiner möglichen Gestalten. / Der Versuch ist mißlungen. / Schopenhauer hielt es für keinen Versuch. / Sein Ding an sich war von ihm erschlossen / Daß er selbst das Mißlingen nicht sah, ist daraus zu erklären daß er das Dunkle Widersprechende in der Region nicht fühlte wollte wo die Individ. aufhört. / Er mißtraute seinem Urtheil, Stellen. // Der dunkle Triebe unter ein<en> Vorstellungsapparat gebracht offenbart sich als Welt. Dieser Trieb ist nicht unter das *princip. indiv.* eingegangen. [p.233...] / (...) wie in aller Welt ein Mensch mit einem so durchlöcherten System zu solchen Prätensionen kömme. [p.234...] / 1.Der erste, und der

⁴⁰² A este propósito G. J. Stack, *op. cit.*, p.18, comenta que: “Lange provides the contextual background for many aspects of Nietzsche’s experimental philosophy. (...) His phenomenalism, his skepticism and his analysis of knowledge in combination with ideals that are visionary, are virtually synthesis of the polarities already laid out by Lange. The critique of «truth-in-itself», fictionalism and the attempt to show that science does not give us «truth» are all implicit in Lange’s thought.”

⁴⁰³ Z. Sch., Crawford*, p.237: “Sch. wollte das x einer Gleichung finden: und es ergiebt sich aus seiner Rechnung daß es $= x$ ist d.h. daß er es nicht gefunden hat.”

⁴⁰⁴ Todas las traducciones de los fragmentos citados en este capítulo corresponden a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis Miguel Valdés y Teresa Orduña, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

allgemeinste gegen Schopenhauer nur insofern gerichtet, wo es nöthig war über Kant hinaus gieng, hat den Begriff eines Dings an sich im Auge und sieht in demselben mit Überweg zu reden «nur eine versteckte Kategorie». / 2. Selbst aber Schopenhauer Berechtigung zuzugeben, auf jenen gefährlichen Pfad Kant zu folgen, so ist dasjenige was er an Stelle des Kantischen X setzt der Wille, nur mit Hilfe einer poetischen Intuition erzeugt, während die versuchten logischen Beweise weder Schopenhauer noch uns genügen können.” (Un intento de explicar el mundo bajo un factor supuesto. / La cosa en sí se convierte en una de sus posibles figuras. / El intento es un fracaso. / Schopenhauer no lo considera un intento. / La cosa en sí tenía para él un carácter conclusivo / Que no percibiera el fracaso, se puede explicar porque no quisiera sentir lo oscuro y contradictorio en la región en donde termina la individuación. / Desconfía de su juicio. Pasajes. // El oscuro impulso llevado bajo un aparato de representación se revela como mundo. Este impulso no se halla bajo el *principio individuationis*. (...)/ (...) cómo en el mundo entero ha podido un hombre albergar tales pretensiones con un sistema con tantos agujeros. (...)/ 1. Lo primero y más general contra Schopenhauer, dirigido sólo en la medida en que le fue necesario ir más lejos que Kant, apunta a la cosa en sí y ve en ella, para decirlo con Überweg, «sólo una categoría oculta». / 2. Pero incluso admitiendo el derecho de Schopenhauer a seguir a Kant en esta peligrosa senda, en tal caso aquello que él pone en lugar de la x kantiana, la voluntad, sólo engendrada con la ayuda de una intuición poética, mientras que las pruebas lógicas aducidas no pueden satisfacer ni a Schopenhauer ni a nosotros mismos.)

Estos fragmentos muestran la influencia de la lectura de Lange en la crítica a Schopenhauer al reducir la validez epistemológica de su sistema filosófico a una intuición poética (poetische Intuition). En ellos Nietzsche admite una irracionalidad irreversible como fundamento de lo real. La voluntad de Schopenhauer como constatación de la cosa en sí no constituiría, desde este punto de vista, mas que una posible denominación de la misma. Su validez no radicaría, sin embargo, en las pruebas lógicas, en la substitución de la x kantiana por la palabra “Wille”, sino en la intuición poética. El intento de Schopenhauer de llevar lo racional a la irracionalidad está así condenado al fracaso: no supone, en última instancia, más que una tentativa de huida ante la obscuridad y contradictoriedad de la ausencia de individuación. Estos argumentos serán reformulados en la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en donde toda relación cognoscente queda reducida a un proceso estético (resultado de la aplicación de la teoría del lenguaje de Gustav Gerber, *2.1. Sprache*). Antes de llegar a dicha formulación Nietzsche va a ampliar la crítica de Schopenhauer a la raíz del pensamiento filosófico, considerado en términos generales como pensamiento teleológico. La exposición de esta crítica se halla en las notas para el proyecto de tesis doctoral “Para la teleología” de la que nos ocuparemos en las siguientes líneas.

Las anotaciones de “Para la teleología” tratan sobre el pensamiento teleológico identificado éste con el “optimismo” (una denominación que adelanta la división “pesimismo trágico y optimismo dialéctico” de *El nacimiento de la tragedia*). La orientación del texto es en líneas generales la misma que la crítica anterior a Schopenhauer⁴⁰⁵. La postulación de una finalidad consituye en realidad un engaño⁴⁰⁶, un intento de combatir el carácter absurdo (irracional) de la existencia, construyendo un mundo a la medida del hombre (como en *2.1. Sprache*, traducimos “das Zweckmäßige” por “la finalidad”):

“Zur Teleologie”, Crawford*, p.254: “Optimismus und Teleologie gehn Hand in Hand: beiden liegt daran das Unzweckmäßige zu bestreiten als etwas Unzweckmäßiges. Gegen Teleologie im Allgemeinen ist die Waffe: Nachweis des Unzweckmäßigen. / (...) Es giebt also kein einheitliche teleolog. Welt: doch eine schaffende Intelligenz. / (...) Zwei metaphysische Lösungen sind versucht / die eine, grob anthropologisch stellt einen idealen

⁴⁰⁵ Nietzsche toma continuamente a Lange como referencia en las notas de “Zur Teleologie”. También abundan las referencias a Kant, si bien a través del comentario de Kuno Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, Mannheim, 1860. Según Janz*, I, p.174, Nietzsche leyó los dos tomos de la Historia de la filosofía de Kuno Fischer dedicados a Kant, al igual que la *Crítica del juicio* entre finales de 1867 y enero de 1868.

⁴⁰⁶ Z. T., Crawford*, p.255: “(...) eine äußere Zweckmäßigkeit ist eine Täuschung.” Recuérdese el uso de “Täuschung” (la necesidad de la ilusión) para describir el conocimiento en *Ü.W.L.*

Menschen außerhalb der Welt / die andre, metaphysische ebenfalls, flüchtet in eine intelligible Welt, in der der Zweck den Dingen immanent ist. // Das Zweckmäßige ist der Ausnahme / Das Zweckmäßige ist zufällig. / Es offenbart sich darin völlige Unvernunft.” (El optimismo y la teleología van de la mano: ambas consisten en combatir la falta de finalidad como tal falta de finalidad. En general contra la teleología se usa como arma: demostración de la falta de finalidad / (...) No existe un homogéneo mundo teleológico: aunque sí una inteligencia creadora. / (...) Se han intentado dos soluciones metafísicas / una, groseramente antropológica, coloca un ser humano ideal fuera del mundo / la otra, igualmente metafísica, huye hacia un mundo inteligible, en el cual la finalidad es immanente a las cosas / La finalidad es la excepción / La finalidad es casual / En ello se revela una completa irracionalidad.)

De esta manera Nietzsche desmonta las pretensiones de la metafísica que, siguiendo a Lange, quedan reducidas a mero producto *estético*⁴⁰⁷. A lo largo de las anotaciones se prosigue la descomposición, paso a paso, de los artificios del pensamiento teleológico desde el punto de vista neokantiano de la subjetividad. Hay que destacar por otra parte que además de esta descomposición de la metafísica como imposición de un esquema teleológico, Nietzsche apunta también dos posibles soluciones al problema de la finalidad: la de Empédocles y la de Goethe⁴⁰⁸.

“Zur Teleologie”, Crawford*, pp.258-261: “Der Begriff des Ganzen ist aber unser Werk. Hier liegt die Quelle der Vorstellung des Zwecks. Der Begriff des Ganzen liegt nicht in den

⁴⁰⁷ Z. T., Crawford*, p.256: “Die Teleologie ist wie der Optimismus ein aesthetisches Produkt.”

⁴⁰⁸ Para la valoración de Empédocles y Goethe, como posibilidad de una concepción no teleológica del mundo, véanse: Z.T. Crawford*, p.254: “Schließlich kann auf streng menschlichem Standpunkt eine Lösung möglich sein: die empedoklerische, wo das Zweckmäßige nur als ein Fall unter vielen Unzweckmäßigen erscheint.” Y Z.T., Crawford *, p.257: “«Jedes Lebendige», sagt Goethe, «ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit, selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendig. selbständigen Wesen» Goethe B.36 p.7 etc / Sehr wichtig Goethe B.40 p.425 zum Ursprung seiner Naturphilos. aus einem kantischen Satze.” Si bien Nietzsche no llega a desarrollar en los apuntes de Z.T. en qué consiste la solución de Empédocles a la aporía del pensamiento teleológico, la cuestión se expone más tarde en las anotaciones para el curso sobre los filósofos preplatónicos, **K.G.W. II 4: Die vorplatonischen Philosophen**, §14. Empedokles, pp.314-361. La relación entre la filosofía de Empédocles y Goethe vuelve a ponerse de manifiesto en **II 4**, p.317: Al afirmar la unidad de todo lo vivo para el pensamiento de Empédocles (“Das ganze *Pathos* des Empedocl. recht in diesem Punkte daß *alles Lebende eins sei*. (...)), Nietzsche incluye la siguiente nota a pie de página: “Goethe «und so ist jede Kreatur nur ein Ton, eine Schattirung einer Harmonie, die man im Großere u. Ganzen studiren muß, sonst ist jedes Einzelne ein todter Buchstabe»” Según Nietzsche, la filosofía de Empédocles evita caer en un pensamiento teleológico al substituir el *νοϋς* de Anaxágoras por la dualidad de *φιλία* y *νεϊκος* (amor y odio, atracción y repulsión), no como expresión de un orden cósmico, sino como descripción de la realidad de un mundo en conflicto, formado por oposiciones, cuyo símbolo último sería Afrodita (el amor sexual como expresión más adecuada de las relaciones de repulsión de los opuestos y el anhelo de unión de los iguales: **II 4**, pp.322-323). La negación del *νοϋς* por parte de Empédocles le lleva, en opinión de Nietzsche, a una inversión del pensamiento teleológico: lo que tiene una finalidad constituye una excepción entre lo carente de finalidad: “la finalidad de lo existente se reduce a la existencia de lo que se adecúa a una finalidad” (“die Zweckmäßigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmäßigen zurückgeführt”): **II 4**, p.324: “(...) Hier sehen wir, im Vergleich mit Anaxag., daß er danach strebt, ein Minimum vom *νοϋς* anzunehmen, um daraus bereits alle Bewegung zu erklären: der *νοϋς* war ihm noch zu vieldeutig u. voll. Lust u. Unlust, die letzten Phänomene des Lebens, reichten aus: beides als Resultate von Trieben der Anziehung und Abstoßung. Wenn sie sich der Elemente bemächtigen, so er-klärt sich alles daraus, auch das Denken. Es ist von Emp. an Stelle des unbestimmten *νοϋς* das bestimm-tere *φιλ.* u. *νεϊκ.* gesetzt worden. (...) Nun aber ist sein Hauptproblem die *geordnete* Welt doch aus jenem entgegengesetzten Trieben, ohne alle Zwecke, ohne allen *νοϋς* entstehen zu lassen: und hier ge-nügt ihm der großartige Gedanke, daß unter zahllosen Mißformen u. Unmöglichkeiten des Lebens auch einige zweckmäßige u. zum Leben mögliche Formen entstehen: hier wird die Zweckmäßigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmäßigen zurückgeführt. Diesen Gedanken haben die mate-rialistischen Systeme nie wieder aufgegeben. Jetzt haben wir eine Spezialanwendung in de Darwinischen Theorie. (...)”

Dingen, sondern in uns. / Diese Einheiten, die wir Organismen nennen, sind aber wieder Vielheiten. / Es giebt in Wirklichkeit keine Individuen und Organism nichts als Abstraktionen. / In die von uns gemachten Einheiten tragen wir nachher die Zweckidee. [p.258...] / Wenn in der Natur nur mechanische Kräfte wallten, so sind auch die zweckmäßigsten Erscheinungen nur scheinbare, ihre Zweckmäßigkeit ist unsre *Idee*. Die blinden Kräfte handeln absichtlich, also können sie nichts Zweckmäßiges bewirken. // Das Lebensfähige ist nach einer unendlichen Kette mißlungener und halbgelungener Versuche gebildet. // Das Leben, der Organism beweist keine höhere Intelligenz: überhaupt keinen durchgehenden Grad von Intelligenz. / Das Dasein der Organism zeigt nur blindwirkende Kräfte. // 1. Beseitigung der erweiterten Vorstell. von Teleologie. / 2. Grenzen des Begriffs. Das Zweckmäßige in der Natur. / 3. Zweckmäßig gleich existenzfähig. / 4. Organismen als Vielheiten und Einheiten. [p.259...] / Zweckursachen ebenso wie Mechanismus sind menschl. Anschauungsweisen. Rein erkannt wird nur das Mathematische. / Das Gesetz (in der unorganischen Natur ist als Gesetz etwas den Zweckursachen Analoges (...)) Es läßt sich nur das streng Mathemat. in der Natur erklären. (...) Also kann man nur das Mathematische vollständig einsehen (also formale Einsicht). Im Übrigen steht man vor dem Unbekannten. Dies zu bewältigen erfindet der Mensch Begriffe, die aber nur eine Summe erscheinender Eigenschaften zusammenfassen, den Ding aber nicht auf den Leib rücken. Dahin gehörten Kraft Stoff Individuum Gesetz Organismus Atom Zweckursache. / Dies sind keine constituten sondern nur reflektirende Urtheile." [pp.260-261]

(El concepto de totalidad es sin embargo obra nuestra. Aquí radica la fuente de la representación de la finalidad. El concepto de totalidad no radica en las cosas, sino en nosotros. / Estas unidades, que nosotros llamamos organismos, son de nuevo multiplicidades. No existen en realidad ni individuos ni organismos, nada sino abstracciones. / Depositamos después, en las unidades que nosotros mismos hemos hecho, la idea de finalidad. / (...) Si en la naturaleza sólo gobiernan fuerzas mecánicas, los fenómenos adecuados a un fin son sólo aparentes, su finalidad es *idea* nuestra. // Las fuerzas ciegas actúan sin intención, por ello no pueden realizar nada que tenga una finalidad. // Lo que está capacitado para la vida se ha formado tras una cadena de tentativas fracasadas o que sólo han tenido éxito a medias. // La vida, el organismo, no demuestra una inteligencia superior: y en absoluto un grado progresivo de inteligencia. / La existencia del organismo sólo muestra fuerzas que actúan ciegamente. // 1. Supresión de la extendida representación de la teleología / 2. Límite del concepto. / 3. Lo que posee un fin igual a lo que es capaz de existencia / 4. Los organismos como multiplicidades y unidades. / (...) Las causas finales al igual que los mecanismos sólo son formas humanas de percepción. Sólo se conoce lo matemático en estado puro. / La ley (en la naturaleza inorgánica es, en tanto que ley, algo análogo a las causas finales. (...) En la naturaleza sólo puede explicarse lo estrictamente matemático. (...) Por tanto, sólo puede examinarse lo que es completamente matemático (o sea, un examen puramente formal). En el resto se permanece ante lo desconocido. Para vencer esta dificultad, el ser humano descubre conceptos que, sin embargo, no son más que una suma compuesta de propiedades fenoménicas, pero que no incumben a la cosa. Entre ellos se encuentran la fuerza, substancia, individuo, ley, organismo, átomo, causas finales / Éstos no son juicios constitutivos, sino únicamente reflectivos.)

Hallaremos este mismo enfoque epistemológico en escritos posteriores de Nietzsche. Las claves del relativismo de los fragmentos póstumos de los años 80 encuentran ya una primera formulación en estas notas de 1868. La invalidación de los conceptos de la metafísica se plantea aquí con la misma perspectiva con la que después se cuestionará la pretensión de desvelamiento del hombre teórico en *El nacimiento de la tragedia*. La ciencia, la actividad del hombre teórico, es impulsada hasta sus límites en donde ella ha de aparecer como invención artística.

Aún queda otro texto por comentar como precedente de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Se trata del primero de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* "Sobre el pathos de la verdad" ("Über das Pathos der Wahrheit", III 2, pp.249-255). Allí Nietzsche se ocupa de lo que después llamará voluntad de verdad (Wille zur Wahrheit), y se convertirá, en la evolución posterior de su pensamiento, en un análisis psicológico del tipo del filósofo: en la crítica del impulso de verdad o impulso de conocimiento (Trieb nach Wahrheit, Erkenntnistrieb), a la que volveremos en 2.3. *Leib*. El tema del prólogo es el de la contradicción entre la vida y el conocimiento que confiere un sentido trágico a la pretensión de verdad del

filósofo⁴⁰⁹. Tomando como referencia el modelo de Heráclito, Nietzsche pone aquí al descubierto la discordancia entre la exigencia de eternidad de la cultura y la realidad temporal de la existencia humana⁴¹⁰. En esta contradicción entre ser y devenir⁴¹¹ se erige la figura orgullosa (la máscara trágica) del filósofo: “(...) pues la desconfianza de lo presente y lo instantáneo habita en la clase de contemplación de la filosofía. Él posee la verdad; que la rueda del tiempo gire hacia donde quiera, nunca podrá escapar de ella”⁴¹². Impulsado por este sentimiento, el filósofo se enfrenta a la vida, pretende el desvelamiento absoluto criticado en las páginas antes reseñadas de *El nacimiento de la tragedia*. En este punto encontramos en la conclusión del texto la confrontación característica entre ciencia y arte que va a regir la discusión sobre la cuestión de la verdad a lo largo de la obra de Nietzsche. La diferencia entre arte y ciencia en relación al problema de la verdad, así como la superioridad de la primera respecto a la segunda, radica en que el arte toma partido por la vida, la ilusión, y ante el sueño que es la existencia del hombre pide continuar soñando. La ciencia, en cambio, puesto que para el filósofo el conocimiento no es más que la expresión del pathos de la verdad, pretende despertar al ser humano de su sueño, sin ser consciente que la ilusión es imprescindible para la vida (que el error es una condición de la verdad por ser precisamente el error una condición de la vida)⁴¹³. En este escrito encontramos en definitiva algunos rasgos esenciales de la crítica de la noción de verdad de la filosofía de Nietzsche, tanto en este período juvenil como en la semiótica de la fuerza y el perspectivismo de los escritos póstumos de los años ochenta, y que, combinados con la crítica del pensamiento teleológico y la “consciencia del lenguaje”, van a dar inmediatamente lugar a la exposición de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Dichos rasgos esenciales son: la crítica psicológica del tipo filósofo; la desavenencia entre vida y conocimiento (que se expresa en la confrontación entre arte y ciencia); y la identidad de la verdad y la ilusión, como una forma de engaño (Täuschung), mentira (Lüge) o error (Irrtum), por mencionar las distintas expresiones que Nietzsche utilizará lo largo de su obra para señalar esta subordinación del conocimiento a la vida).

Tras este análisis de los antecedentes de la crítica de la verdad (crítica de la teleología y del pathos del conocimiento) podemos pasar ya a una exposición detallada de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que consistirá básicamente en un profundizamiento de lo ya comentado en *2.1.Sprache*.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral constituye una suerte de punto de encuentro de todas estas líneas de pensamiento del primer período de la obra de Nietzsche. El escrito establece una nueva variación del sistema de oposición y complementariedad de *El nacimiento de la tragedia*, al suplantarse la oposición entre el hombre teórico y el artista por la del hombre intuitivo y el racional. Antes de ofrecer una evaluación global del escrito en lo que respecta a la crítica de la noción de verdad, vamos a subrayar de nuevo sus principales tesis teóricas ya apuntadas en *2.1.Sprache*. Recordemos que el punto de partida de la epistemología nietzscheana radica en este escrito en la reducción del conocimiento al ámbito de la moral en base a una teoría del lenguaje como excitación (Reiz) y metáfora, en la que en última instancia se difumina cualquier diferencia esencial entre verdad y mentira: la verdad se reduce pues a una forma social (moral) de mentir. En la primera parte del escrito se expone la crítica epistemológi-

⁴⁰⁹ Pues ella conduce a la “desesperación y a la aniquilación” y está por tanto “condenada eternamente a la no verdad”, véase **K.G.W. III 2**, p.254: “(...) Dies wurde das Loos des Menschen sein, wenn er eben nur ein erkennendes Tier wäre; die Wahrheit würde ihn zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein. (...)”

⁴¹⁰ Sobre este punto es de destacar que Nietzsche reproduzca ya en este escrito la fábula sobre la insignificancia del conocimiento y la vida humana con la que después dará comienzo la exposición de *U.W.L.*, véase **III 2**, pp.253-254.

⁴¹¹ **III 2**, p.250: “(...) Jede Sylvermacht läßt das Mysterium des Widerspruches von Sein und Werden empfinden. (...)”

⁴¹² **III 2**, p.251: “ (...) denn die Mißachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt in der Art des philosophischen Betrachtens. Er hat die Wahrheit; mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehen können. (...)”

⁴¹³ **III 2**, p.254: “Läßt ihn hängen”, ruft die *Kunst*, «Weckt ihn auf» ruft der Philosoph im Pathos der Wahrheit (...) Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntniß, denn *sie* will das Leben, und jene erreicht als letztes Ziel nur – die Vernichtung –”

ca que ya describimos cuando tratamos la cuestión del lenguaje en el capítulo anterior. Según ella, el conocimiento se construye en base al lenguaje mediante un procedimiento metafórico que identifica una excitación nerviosa a un sonido. El paso de la palabra al concepto es el resultado de un proceso de generalización que presupone la existencia de casos iguales. (Recuérdese la crítica de la lógica ya expuesta en *2.1.Sprache* y que retomaremos en este mismo capítulo más adelante).

K.G.W. III 2, pp.373-374: “Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Uerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnlicher, d.h. streng ge-[374]nommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.”

(Pero pensemos en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.)

Siguiendo la argumentación de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, con el concepto se introduce la “forma” en la realidad. Las leyes de la naturaleza no son más que sumas de relaciones de las que sólo conocemos lo que nosotros hemos introducido en ellas: el tiempo y el espacio, es decir, las relaciones de sucesión y número⁴¹⁴. El conocimiento coincide entonces con la génesis del lenguaje que va de la excitación hasta sistemas de conceptos cada vez más abstractos. La verdad adquiere su sentido exclusivamente en la utilización del lenguaje, en el uso convencional de las distintas metáforas. No existe, pues, ninguna diferencia esencial entre la verdad y la mentira, aparte del compromiso moral de “ser veraz”.

III 2, p.375: “Wir wissen immer noch nicht woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existiren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindliche Stile zu lügen.”

(No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad. pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos)

Los intereses que se esconden tras la verdad, el desenmascaramiento del impulso de verdad (Trieb nach Wahrheit) y el impulso de conocimiento (Erkenntnistrieb), véase *2.3.Leib*, responden a las necesidades vitales de la especie humana. La consecuencia inmediata que se extrae de esta tesis es que no existe el conocimiento desinteresado. La verdad conceptual opera desde una estructura rígida del lenguaje, desde la petrificación moral de las palabras⁴¹⁵. Pero junto al uso convencional del lenguaje Nietzsche distingue igualmente otro nivel de la verdad que le devolvería a su origen metafórico, al recuperar, en la descomposición conceptual de las palabras, el impulso creador que liga un sonido a una excitación nerviosa. El uso moral del lenguaje obvia, sin embargo, la relación de la excitación con el sonido. Hace que la palabra refiera

⁴¹⁴ **III 2**, p.379: “Sodann: was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz; es ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen d.h. in seinen Relationen zu anderen Naturgesetzen, die uns wieder nur als Relationen bekannt sin. Also verweisen alle diese Relationen immer nur wieder auf einander und sin uns ihrem Wesen nach unverständlich durch und durch; nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Successionsverhältnisse und Zahlen sind wirklich daran bekannt.”

⁴¹⁵ **III 2**, p.21: “In einem engen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen Leben erhaltende Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntniss ist er gleichgültig; gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.”

directamente a las cosas, siguiendo el mecanismo de formación antes señalado del concepto como generalización⁴¹⁶. En cambio, si somos capaces de abstraernos al uso habitual del lenguaje, y restituirlo a la excitación original, comprobaremos que la relación esencial entre objeto y sujeto responde a un orden estético: el artista vive en el mundo cambiante de las metáforas, el hombre teórico en su petrificación conceptual:

III 2, pp.377-378: “Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden eines ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch dne unbesiegbaren Glauben, *diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch* sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und *zwar als künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem «Selbstbewusstsein» [378] vorbei (...) Überhaupt aber scheint mir die richtige Perception – das würde heissen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt – ein widerspruchvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine, eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache. Wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft bedarf.”

(Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo». (...) Pero, por lo demás, la percepción correcta – es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto – me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas completamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.)

Al insistir en la arbitrariedad de la relación entre la excitación y la imagen⁴¹⁷, Nietzsche contrapone un mundo del arte o del mito⁴¹⁸ (en tanto que actividad creadora que rompe con el esquema conceptual y devuelve al lenguaje su condición metafórica original) al mundo conceptual y lógico de la ciencia. Al primero de ellos le corresponde la realidad de los sueños; al segundo, la de la vigilia. La ciencia confecciona los sistemas de conceptos con la finalidad de conservar y favorecer la vida. El arte, en cambio, se constituye como festividad: rompe, aunque sea momentáneamente, con la racionalidad en un movimiento de liberación vital⁴¹⁹. El opúsculo termina así con la confrontación entre los caracteres del hombre intuitivo y el racional, representantes respectivos del arte y la ciencia, a los que corresponden las figuras del artista y del hombre teórico en *El nacimiento de la tragedia (3.1. Askese)*.

⁴¹⁶ **III 2**, p.376: “Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und 8eckig wie ein Würfel und versetzbar, wie jener, doch nur als eine *Residuum einer Metapher* übrig bleibt, und dass die Ilusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch die Grossmutter eines jeden Begriff ist.”

⁴¹⁷ **III 2**, p.378: “Selbst das Verhältniss eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein nothwendiges; (...) Aber das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.”

⁴¹⁸ **III 2**, p.381: “Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbette und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst.”

⁴¹⁹ **III 2**, p.382: “Mit schöpferischen Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion, so dass er z.B. den Strom als den beweglichen Weg bezeichnet, der den Menschen trägt, dorthin, wohin er sonst geht.”

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral constituye, en la medida en que Nietzsche es capaz de forjar un enfoque teórico unitario, la culminación de las líneas de reflexión esbozadas en este primer período de la obra. En él la cuestión del lenguaje y la crítica de la filosofía de Schopenhauer se integran en la contraposición del arte y la ciencia (del hombre intuitivo y del teórico) característica de *El nacimiento de la tragedia*. De esta manera observamos en el texto la dualidad del planteamiento de Nietzsche que va a influir decisivamente en la evolución de su pensamiento: por un lado, la verdad como desvelamiento del arte (aquí considerada como descomposición de la trama conceptual y recuperación de la dimensión creadora del lenguaje); por el otro, la crítica relativista de la verdad de la ciencia. Ya hemos comentado en el apartado anterior las consecuencias de la primera perspectiva para la “ontología del arte” o la “filosofía de la apariencia” que dominan el primer y último período de la obra de Nietzsche (véase también 2.4. *Wille zur Macht*). Queda, por tanto, por comentar la evolución de la segunda que va a dar lugar a una “filosofía de la interpretación” (perspectivismo y semiótica) en los escritos póstumos de los años ochenta. Tomando, pues, como referencia *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, vamos a analizar en primer lugar el desarrollo la noción crítica de la verdad en el período medio, dentro de la doble perspectiva del relativismo del lenguaje y de la metáfora del desvelamiento. La principal variación en la orientación del pensamiento de Nietzsche en esta etapa radica en la adopción del punto de vista de la ciencia (en el sentido utópico de la complementariedad con el arte, como es el caso del “Sócrates músico”) así como la reivindicación de la figura del sabio (1.1. *Werk*, 1.2. *Utopie* y 3.1. *Askese*)

3. DESARROLLO DE LA CRÍTICA DE LA NOCIÓN DE VERDAD EN LAS OBRAS DEL PERÍODO MEDIO.

El prólogo de *El caminante y su sombra* introduce la metáfora del desvelamiento en el nuevo modelo de la ciencia que domina esta segunda etapa de la obra de Nietzsche. El diálogo entre las figuras del caminante y la sombra sirve de motivo literario para dar una estructura externa a la colección de aforismos que componen la segunda parte de *Humano, demasiado humano*. El libro se inicia con una conversación de ambos al amanecer (recuérdese el calificativo de “filosofía de la mañana”, “Philosophie des Vormittags”, que aparece al final de *Humano, demasiado humano*) y concluye en el epílogo con la desaparición de la sombra tras el ocaso⁴²⁰. La figura de la sombra substituye en el nuevo modelo de la ciencia la anterior imagen del velo: pues ella es la sombra que “proyectan los objetos cuando incide en ellos el rayo de sol del conocimiento”. Esto significa que la noción de ciencia que maneja aquí Nietzsche se aleja de la pretensión del desvelamiento absoluto, que caracterizaba al hombre teórico (Sócrates o Lessing) en *El nacimiento de la tragedia*. Aunque el punto de vista adoptado sea el de la claridad del conocimiento, ella implica igualmente la sombra como contrapunto de la luz. El modelo de ciencia reivindicado aquí por Nietzsche admite la existencia de un último velo que no se puede desvelar (pues no existe la luminosidad absoluta y la sombra siempre ha de acompañar a la luz). Estamos entonces ante un concepto ideal de ciencia dentro del proyecto utópico de la reconciliación de la ciencia y el arte que se enunciaba en *El nacimiento de la tragedia* en la figura del Sócrates músico:

K.G.W. IV 2: *W.S.*, Vor., p.176: “(...) / *Der Wanderer*: Ich merkte erst, wie unartig ich gegen dich bin, mein geliebter Schatten: ich habe noch mit keinem Worte gesagt wie sehr ich mich freue dich zu hören und nicht bloss zu sehen. Du wirst es wissen, ich liebe den Schatten, wie ich das Licht liebe. Damit es Schönheit des Gesichts, Deutlichkeit der Rede, Güte und Fertigkeit des Charakters gebe, ist der Schatten so nöthig wie das Licht. Es sind nicht Gegner: sie halten sich vielmehr liebevoll an den Händen, und wenn das Licht

⁴²⁰ **IV 3,** *W.S.*, p.342: “(...) / *Der Schatten*: Tritt unter diese Fichten und schau dich nach dem Bergen um; die Sonne sinkt. / *Der Wanderer*: – Wo bist du? – Wo bist du?”

verschwindet, schlüpft ihn der Schatten nach. / *Der Schatten*: Und ich hasse das Selbe, was du hassest, die Nacht, ich liebe die Menschen, weil sich Lichtjünger sind, und freue mich des Leuchtens, das in ihrem Auge ist, wenn sie erkennen und entdecken, die unermüdeten Erkennen und Entdecker. Jener Schatten, welchen alle Dinge zeigen, wenn der Sonnenschein der Erkenntnis auf sie fällt, – jener Schatten bin ich auch. / (...)

((...)) / *El caminante*: Sólo ahora me doy cuenta, mi querida sombra, cuán descortés he sido contigo: aún no te he dicho cuánto *me agrada oírte*, y no sólo verte. Tú ya sabrás que amo las sombras como amo la luz. Para que haya belleza en el rostro, claridad en el habla, bondad y solidez en el carácter, es tan necesaria la sombra como la luz. No son rivales: más bien van juntas, unidas afectuosamente de la mano y, cuando la luz desaparece, tras ella se desliza la sombra. / *La sombra*: Y yo odio lo mismo que odias tú, la noche: amo a los hombres porque son discípulos de la luz, y me alegro de la claridad que se refleja en sus ojos, cuando conocen y descubren, esos conocedores y descubridores incansables. Aquella sombra, que muestran todas las cosas, cuando sobre ellas cae la luz solar del conocimiento – aquella sombra también soy yo.)

De esta manera, en la medida en que la ciencia admite la sombra como el velo último que no puede desvelarse, ella aparece como continuación del arte. En el esquema evolutivo de la cultura de *Humano, demasiado humano* (en las etapas de la religión, el arte y la ciencia, tal y como expusimos en *I.I.Werk*), la ciencia constituye, desde esta perspectiva de unidad con el arte, una progresión hacia una forma superior de cultura. *Humano, demasiado humano (I)* nos ofrece algunos pasajes significativos en los que se pone de manifiesto esta continuidad del arte y de la ciencia. La conclusión del aforismo 27 *Substituto de la religión* enuncia esta transición de la cultura al afirmar que “del arte se pueda pasar fácilmente a una ciencia verdaderamente liberadora”⁴²¹. El mismo pensamiento se encuentra en el 222 *Lo que queda del arte*, que ve en “el hombre de ciencia el desarrollo ulterior del artista”⁴²². Por otra parte, este cambio de perspectiva en las obras del período positivista mantiene intacta la crítica del concepto de la cosa en sí como desarrollo de la crítica de la filosofía de Schopenhauer (en los términos del escrito de 1867 “Para Schopenhauer”). En este sentido, el aforismo 16 de *Humano, demasiado humano* advierte, en la línea de reflexión de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que aquello que llamamos “nuestro mundo” no es más que un conjunto heredado de errores y fantasías. La cosa en sí es entonces digna de una carcajada homérica. (Obsérvese todavía en esta obra el uso de los términos schopenhauerianos “Erscheinung”, “Ding an sich” y “Vorstellung”):

K.G.W. IV 2: M.A.(I), §16. Erscheinung und Ding an sich, p.32: “Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, ineinander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden, – als Schatz: denn der Werth unseres Menschenthums ruht darauf. Von dieser Welt der Vorstellung vermag uns die strenge Wissenschaft thatsächlich nur in geringem Masse zu lösen – wie es auch gar nicht zu wünschen ist –, insofern sie die Gewalt uralter Gewohnheiten der Empfindung nicht wesentlich zu brechen vermag: aber sie kann die Geschichte der Entstehung jener Welt als Vorstellung ganz allmählich und schrittweise aufhellen – und uns wenigstens für Augenblicke über den ganzen Vorgang hinausheben. Vielleicht erkennen wir dann, dass das Ding an sich eines homerischen Gelächter werth ist: dass es so viel, ja Alles *schien* und eigentlich leer, nämlich bedeutungsleer ist.”

(*Fenómeno y cosa en sí*. – Lo que ahora llamamos mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que han surgido gradualmente a lo largo del desarrollo global de los

⁴²¹ **K.G.W. IV 2: M.A. (I), §27. Ersatz der Religion**, p.44: “(...) Hier ist, um einen Übergang zu machen, die *Kunst* viel eher zu benutzen, um das mit Empfindungen überladne Gemüth zu erleichtern; denn durch sie werden jene Vorstellungen viel weniger unterhalten als durch eine metaphysische Philosophie. Von der *Kunst* aus kann dann leichter eine wirklich befreiende philosophische Wissenschaft übergehen.”

⁴²² **IV 2, §222 Was von der Kunst übrigbleibt**, pp.187-188: “(...) Wie die bildende *Kunst* und die *Musik* der *Massstab* des durch die *Religion* wirklich erworbenen und hinzugewonnenen Gefühls-Reichthums ist, so würde nach einem Verschwindung der *Kunst* die von ihr gepflanzte Intensität und Vielartigkeit der Lebensfreude immer noch Befriedigung fordern. Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen.”

seres orgánicos, se han complementado mutuamente y nos han sido legadas como tesoro acumulado de todo el pasado, – como tesoro: pues el valor de nuestra humanidad descansa sobre él. De este mundo de la representación, la ciencia estricta sólo puede en realidad liberarnos en una medida muy pequeña – como tampoco sería en absoluto deseable – en tanto que no es capaz de quebrar en esencia la fuerza de los antiguos hábitos de la sensación: pero puede en cambio iluminar, de forma paulatina y gradual, la historia del surgimiento de aquel mundo como representación – y elevarnos, al menos durante algunos instantes, por encima de todo el proceso. Quizás nos demos entonces cuenta de que la cosa en sí es digna de una carcajada homérica: ella, que parecía ser tanto, incluso serlo todo, y que, sin embargo, está propiamente vacía, sobre todo vacía de significado.)

En este aforismo tenemos enunciada ya la identidad de la verdad y el error (Irrtum) que nos va a permitir establecer un lazo de unión entre *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y los apuntes póstumos de los años ochenta. Con una temática afín al citado aforismo 16 podríamos destacar también en *Humano, demasiado humano (I)* los aforismos 18 *Preguntas fundamentales de la metafísica (Grundfrage der Metaphysik)*, 29 *Embriagado por el perfume de las flores (Vom Dufte der Blüten berauscht)*, 53 *Supuestos grados de verdad (Angebliche Stufen der Wahrheit)*, **IV 2**, p.71), etc. En ellos, en una evolución de la crítica del pensamiento teleológico de “Para la teleología”, se ponen de manifiesto los errores de la metafísica (la creencia en la lógica en la existencia de casos iguales, en la causalidad, en el libre albedrío, etc). Pues, a juicio de Nietzsche en estos aforismos, la metafísica no hace sino “tratar los errores fundamentales del hombre como si fuesen verdades fundamentales”⁴²³. Como se puede apreciar en la lectura de estos fragmentos, a pesar del cambio de perspectiva del modelo de la ciencia, la orientación general de la crítica de la verdad no ha variado en *Humano, demasiado humano (I)* con respecto a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En todo caso cabe señalar la substitución en la terminología de Nietzsche del vocablo “Lüge” (mentira) por “Irrtum” (error)⁴²⁴. Como ejemplo de los fragmentos mencionados nos vamos a limitar a citar la conclusión del aforismo 29 en la que Nietzsche establece la identidad de la verdad y el error en alusión a la metáfora del desvelamiento (Enthüllen) analizada en nuestra anterior exposición de *El nacimiento de la tragedia*. (De nuevo, como en el aforismo 16, el conjunto de la crítica de Nietzsche se dirige hacia la metafísica de Schopenhauer del mundo como representación):

K.G.W. IV 2: M.A.(I), §29. Vom Dufte der Blüten berauscht, pp.147-149:“(…) Der Irrthum hat den Menschen so tief, zart, erfinderisch gemacht, eine solche Blüte, wie Religionen und Künste, herauszutreiben. Das reine Erkennen wäre dazu ausserstande gewesen. Wer uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns Allen die unangenehmste Enttäuschung machen. Nicht die Welt als Ding an sich, sondern die Welt als Vorstellung (als Irrthum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schosse tragend. Dies Resultat führt zu einer Philosophie der *logischen Weltverneinung*: welche übrigen sich mit einer praktischen Weltbejahung ebensogut wie mit deren Gegentheile vereinigen lässt.”
((…) El *error* ha hecho al hombre tan profundo, delicado, ingenioso, ha impulsado flores tales como las religiones y las artes. El conocimiento puro hubiera sido incapaz de ello. Quien nos desvelase la esencia del mundo, no provocaría en todos nosotros sino un desagradable desengaño. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico en significados, tan profundo, maravilloso, llevando en su seno la felicidad y la desgracia. Este resultado lleva a una filosofía de *la negación lógica del mundo*: la cual, por otra parte, puede unirse tanto a una afirmación práctica del mundo como a su contrario.)

⁴²³ **IV 2**, §18 *Grundfrage der Metaphysik*, pp.34-36: “(…) Insofern aber alle Metaphysik sich vornehmlich mit Substanz und Freiheit des Willens abgegeben hat, so darf man sie als die Wissenschaft bezeichnen, welche von den Grunirrhümer des Menschen handelt – doch so, als wären es Grundwahrheiten.”

⁴²⁴ Aunque Lüge también puede aparecer en el libro en contraposición a Wahrheit, como en el §54 *Die Lüge*, **IV 2**, pp.71-72, ya no lo hace en el sentido fuerte en una contraposición teórica a la verdad como sucedía en *Ü.W.L.*

Esta perspectiva de la identificación de la verdad y el error, que hemos subrayado en *Humano, demasiado humano (I)*, es igualmente aplicable al resto de escritos del período medio. Vamos a limitarnos, a modo de ilustración, a un único ejemplo: el del aforismo 110 *Origen del conocimiento (Ursprung der Erkenntnis)* de *La gaya ciencia*, aunque de este mismo libro también podríamos hacer referencia a los fragmentos 111 *Origen de la lógica*, 112 *Origen de la lógica*, 115 *Causa y efecto*, etc.⁴²⁵. En él Nietzsche, a lo largo de una discusión sobre las causas del escepticismo, acaba enunciando la lucha del pensador en su intento de conciliar el conocimiento y la vida:

K.G.W. V 2: *F.W.*, §110. *Ursprung der Erkenntnis*, pp.147-149 “Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs, mit grösserem Glücke. Solche irrhümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind zum Beispiel diese: dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst traten die Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf – sehr spät erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntnis. (...) Mehr noch: jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntnis zu den Normen, nach denen man «wahr» und «unwahr» bemass – bis hinein in die entlegensten Gegenden der reinen Logik. Also: die *Kraft* der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sonder in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. (...) Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht *bewiesen* hat. Im Verhältniss zu der Wichtigkeit dieses Kampfes ist alles andere gleichgültig: die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt, und der erste Versuch wird hier gemacht, mir dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.”

(El intelecto no ha producido durante inmensos espacios de tiempo nada más que errores; algunos de ellos se han mostrado provechosos y necesarios para la conservación de la especie: quien topa con ellos o los recibe por herencia, pelea su lucha para sí y su descendencia, con la mayor de sus alegrías. Tales erróneos artículos de creencia, que se han ido recibiendo por herencia y que finalmente casi han adoptado un carácter fundamental para la especie humana, son por ejemplo los siguientes: que existen cosas duraderas, que existen cosas iguales, que existen cosas, substancias, cuerpos, que una cosa es tal como aparece, que nuestra voluntad es libre, que lo que es bueno para mí, también lo es en sí y por sí mismo. Solamente muy tarde aparecieron aquellos que negaban y ponían en duda tales proposiciones – muy tarde la verdad se mostró como la forma de conocimiento más impotente. (...) Más aún: aquellas proposiciones se convirtieron en normas dentro del conocimiento, según las cuales se medía lo «cierto» y lo «falso» – hasta los dominios más alejados de la lógica pura. Por tanto: la *fuerza* del conocimiento no radica en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su capacidad de incorporación, en su carácter de condición vital. (...) El pensador: él es ahora el ser en el que el impulso de verdad y aquellos errores sustentadores de la vida entablan su primera lucha, tras la cual también el impulso de verdad se *descubre* como un poder conservador de la vida. En comparación a la importancia de esta lucha, todas las otras cosas son indiferentes: Aquí se ha planteado la pregunta última sobre el condicionamiento de la vida, y ha sido hecha la primera tentativa, por mi

⁴²⁵ **V 2**, §111 *Herkunft des Logischen*, pp.149-150; §112 *Ursache und Wirkung*, pp.150-151; §115 *Die vier Irrthümer*, p.152 Este último ofrece un planteamiento similar al del capítulo homónimo de *G.-D.*, aunque no exista en ambos casos una correspondencia exacta en la delimitación de los cuatro errores fundamentales que han dado forma a la humanidad: **V 2**, p.152: “Der Mensch ist durch seine Irrthümer erzogen worden: er sah sich erstens immer nur unvollständig, zweitens legte er sich erdichtete Eigenschaften bei, drittens fühlte er sich in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur, viertens erfand er immer neue Güttertafeln und nahm sie eine Zeitlang als ewig und unbedingt, so dass bald dieser, bald jener menschliche Trieb und Zustand an der ersten Stelle stand und in Folge dieser Schätzung veredelt wurde. Rechnet man die Wirkung dieser vier Irrthümer weg, so hat man auch Humanität, Menschlichkeit und «Menschenwürde» hinweggerechnet.”

parte, para darle una respuesta: ¿en qué medida la verdad consiente la incorporación? – Ésa es la pregunta, ése es el experimento.)

Esta vinculación del error y el conocimiento será desarrollada en las obras posteriores a *Así habló Zarathustra*, aunque bajo un enfoque distinto (el de las “tendencias sistemáticas” de la voluntad de poder y la jerarquía) que analizaremos en el siguiente apartado en relación a los escritos póstumos de los años ochenta. El aforismo 24 de *Más allá del bien y del mal* vuelve a ocuparse del tema tratado en el 110 de *La gaya ciencia*: la doble dialéctica entre verdad y error, y conocimiento y vida. En la conclusión del párrafo Nietzsche afirma que “la ciencia, aun en contra de sus deseos, ama el error, porque al estar viva, ama la vida”⁴²⁶. El cuestionamiento de la verdad se mantiene así, a lo largo de la obra, dentro de los parámetros de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La concluyente exposición de *El crepúsculo de los ídolos* en los capítulos “La razón en la filosofía”, “Los cuatro errores” y “Cómo el mundo verdadero se convirtió en una fábula” (*I.I.Werk*) consituirían un último desarrollo de la identidad de la verdad y el error. Para analizar el tratamiento de la cuestión de la verdad en el último período de la producción nietzscheana, vamos a abandonar en el siguiente apartado la obra publicada y centrarnos en la exposición de los escritos póstumos de los años ochenta.

4. ESCRITOS PÓSTUMOS. LA VERDAD COMO INTERPRETACIÓN. LA SEMIÓTICA DE LA ANULACIÓN DEL SUJETO.

En este apartado vamos a ofrecer una selección de textos de los cuadernos de notas de los años ochenta que permita reconstruir el proceso de la elaboración de una epistemología de la perspectiva (la substitución de un criterio epistemológico de la “explicación” por uno de la “interpretación”) a partir de la crítica de la noción de la verdad. Iniciaremos la exposición de este apartado analizando la misma cuestión con la que acabamos el anterior: la identidad entre la verdad y el error. A partir de esta tesis inicial, iremos desarrollando los distintos puntos del conjunto teórico de la crítica de la noción de verdad en el último período de Nietzsche. Con la aplicación del “discurso sobre el cuerpo (2.3.*Leib*), el perspectivismo nietzscheano desemboca en una semiótica de la invalidación del “sujeto”, para quedar finalmente integrado en la hipótesis de la voluntad de poder como instancia última de la interpretación (recordemos que los nuevos filósofos de *Más allá del bien y del mal* substituían la “voluntad de verdad” por “voluntad de poder”, el “conocimiento” por la “creación”, “Schaffen”, *I.I.Werk*). En cada uno de los puntos seguiremos un mismo orden de exposición: plantaremos en primer lugar una argumentación general del tema en referencia a una selección de fragmentos póstumos para, posteriormente, incluir las anotaciones mencionadas en orden cronológico.

El desarrollo de la “filosofía de la interpretación” del último Nietzsche, que aquí únicamente nos limitaremos a esbozar, puede ser reconstruido a partir de los principios teóricos de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La supresión de un ámbito autónomo de la verdad eliminaba en aquel escrito cualquier pretensión de neutralidad del conocimiento. Éste quedaba así supeditado a los intereses de una determinada forma de vida, es decir, de una determinada clase de moral. El resultado de esta crítica era la invalidación del concepto de cosa en sí (desarrollada tanto en la temprana crítica a Schopenhauer como en *Humano, demasiado humano (I)*). En consecuencia se perdía la exigencia de un referente único de la verdad y se abría la posibilidad a la multiplicidad de la perspectiva. Los escritos póstumos de los años ochenta, con su exhortación a substituir la explicación (Erklärung) del hecho por una interpretación (Interpre-

⁴²⁶ VI 2, *J.G.B.*, §24, p.38: “(...) mag ebenfalls die eingefleischte Tartüfferei der Moral, welche jetzt zu unserm unüberwindlichen «Fleisch und Blut» gehört, uns Wissenden selbst die Worte um Munde umdrehen: hier und da begreifen wir es und lache darüber, wie gerade noch die beste Wissenschaft uns am besten in dieser vereinfachten, durch und durch künstlichen zurechtgedichteten, zurechtgefälschten Welt festhalten will, wie sie unfreiwillig-willig den Irrthum liebt, weil sie, die Lebendige, das Leben liebt!”

tation, Auslegung) del acontecer, dan un contenido teórico a dicha epistemología de la perspectiva (pues, tal como se afirma en VIII 1, 1[120], “un mismo texto permite innumerables interpretaciones”). Dicho contenido sigue las diversas tentativas del pensamiento de Nietzsche a partir de los póstumos de *La gaya ciencia*: la de la multiplicidad del “discurso sobre el cuerpo” (2.3.*Leib*) y, posteriormente, la del principio metafísico de la voluntad de poder (2.4.*Wille zur Macht*). Obviando los detalles referentes a estos dos temas, podemos resumir la evolución de la crítica de la verdad de Nietzsche de la siguiente manera. El conocimiento posee para Nietzsche, tal como ya subrayaba *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un carácter activo en relación al lenguaje. La formación de la razón o de la lógica está por tanto en dependencia de la formación del lenguaje (2.1.*Sprache*): esencialmente consiste en un esquematizar (schematisieren) dentro de un proceso de simplificación que tiene como objetivo un apoderamiento de las cosas. Siguiendo la metáfora fisiológica de la digestión, la comparación del entendimiento con el estómago (2.3.*Leib*), conocer no es entonces más que un subsumir, un incorporar. Entre los instrumentos ficticios que conforman el conocimiento se encuentra la noción de sujeto, en realidad una extrapolación de la estructura lingüística (2.1.*Sprache*). El sujeto, nos advierte Nietzsche en multitud de anotaciones de este período, no refiere nada real, sino una simple semiótica. Su unidad se descompone en una pluralidad de impulsos (2.3.*Leib*), cada uno de ellos poseedor de una perspectiva propia. Es el impulso concreto, que domina en la pluralidad del sujeto, el que impone una determinada perspectiva. Por último, esta concepción nietzscheana del perspectivismo y la interpretación pasará a formar parte de la ontología de la voluntad de poder. La instancia última de la interpretación, lo que decide en cada momento el carácter de la misma, es, para la postrera filosofía de Nietzsche, la voluntad de poder en tanto que expresión del proceso de extensión de un cuántum de poder en oposición y lucha al resto de cuánta. Dejando de lado algunas de las ramificaciones del pensamiento de Nietzsche, de las que nos ocuparemos en los próximos capítulos, ofrecemos a continuación un recorrido por las anotaciones póstumas de los años ochenta en las que se desarrollan las tesis del perspectivismo como conclusión del relativismo epistemológico de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Por motivos expositivos dividiremos la selección en tres bloques. En el primero, recogemos los fragmentos en donde Nietzsche establece la identidad entre verdad y error, identidad que, como hemos visto, ya había sido formulada en *Humano, demasiado humano* y retrotrae a la inicial de la verdad y la mentira. El segundo bloque plantea la especificidad del cuestionamiento de la verdad en los cuadernos de notas de Nietzsche de los años ochenta (en especial en los que conforman el volumen VIII 1 de la Edición Crítica, del otoño de 1885 a la primavera de 1886). En estos textos Nietzsche elabora una suerte de semiótica a partir de la anulación del sujeto, en donde la pluralidad de impulsos en que se descompone la consciencia (2.3.*Leib*) corresponde a una multiplicidad de perspectivas. Por último, trataremos de ilustrar cómo toda esta noción crítica de la verdad queda finalmente subsumida, dentro de la “tendencia sistemática” de la filosofía de Nietzsche, en el principio metafísico de la voluntad de poder. Ella se erige así como la última instancia de la interpretación. Como se afirma en el aforismo 22 de *Más allá del bien y del mal*, no supone ninguna refutación del principio de voluntad de poder, sino más bien una confirmación, el hecho de que ella misma sea una mera interpretación (una hipótesis sobre hipótesis)⁴²⁷.

A) La identidad de la verdad y el error.

La siguiente selección de escritos póstumos de la primavera de 1881 hasta la primavera de 1888 pretende recoger las diversas variaciones en el planteamiento de la identidad de la verdad y el error en los cuadernos de notas de los años ochenta, tema que nos permitirá reconstruir la unidad de la reflexión de Nietzsche. El error forma parte esencial del conocimiento y, tal como se afirma en V 2, 11[162], “saber que se yerra no suprime el error”. El concepto de verdad no designa en tal caso una contraposición al error, sino “sólo una disposición mutua de diferentes errores” (VII 3, 38[4]). Esta tesis constituye así un desarrollo del planteamiento inicial de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La verdad adquiere su categoría como tal en el olvido de la metáfora original (aquí: el error original) en el transcurso de la transmisión del lenguaje. El

⁴²⁷ VI 2, p.31: “(...) Gesetz, daß auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.”

fragmento **VIII 1**, 5[19], fechado entre el verano de 1886 y el otoño de 1887, muestra la relación de esta identidad de la verdad y el error con la reducción del conocimiento a un modo de interpretación. La esencia de la “cosa” se reduce, a partir de dicha identidad, a la opinión sobre la cosa. No existe una “episteme”, sino únicamente una “doxa” (recuérdese la reflexión sobre la retórica de *2.1.Sprache*); ya que “el «vale» constituye en definitiva el auténtico «es», el único «es»” (**VIII 1**, 2[150]). El fragmento **VIII 3**, 14[152] puede servir de resumen de este enfoque teórico de Nietzsche en el que la verdad aparece siempre subordinada a la vida. El conocimiento posee para Nietzsche un carácter activo (creador), en contraposición a la pasividad de la adecuación a la cosa de la epistemología tradicional de origen aristotélico. En el conocimiento, de lo que se trata es, en todos los casos, de la imposición de un orden, para el cual la razón y la lógica no representan sino meros instrumentos⁴²⁸:

K.G.W. V 2: 11[162], pp. 401-402: “Damit es irgend von einem Grad von Bewußtsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrthums – entstehen: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw. Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf die*-[402]ser *Grundlage etwas erkannt werden* – ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze *denken* lassen) – doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die *Einverleibung* nicht, unsere **Organe** (zum *Leben*) sind auf den Irrthum eingerichtet. So entsteht im Weisen der *Widerspruch des Lebens* und seiner letzten Entscheidungen; sein *Trieb* zur Erkenntniß hat den Glauben an den Irrthum und das Leben darin zur Voraussetzung. / Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebesns und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf! Das ist nichts Bitteres! / Wir müssen das Irren lieben und pflegen, es ist der Mutterschooß des Erkennens. Die Kunst als die Pflege des Wahnes – unsre *Cultus*. / Um des Erkennens willen das Irren Wähnen lieben und fördern, dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, *unserem Geschmack an ihm mehren*, ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntniß. / So entdecken wir auch hier eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für *uns*: Erkennenwollen und Irrenwollen sind Ebbe und Fluth, Herrscht *eines* absolut, so geht der Mensch zu Grunde und *zugleich die Fähigkeit!*”

(Y así, para que pudiese darse un grado de consciencia en el mundo, fue preciso que surgiese un mundo irreal del error: seres con la creencia en lo constante, en los individuos, etc. Sólo después de que un contrapuesto mundo imaginario se hubiera originado en contradicción al fluir absoluto, que *en base a ello algo pudo ser conocido*, e incluso se reconoció el error fundamental sobre el que todo descansa (porque las contraposiciones pueden *pensarse*) – pero no se puede aniquilar este error sin aniquilar al mismo tiempo la vida: la verdad última del fluir de las cosas no soporta la *incorporación*, nuestros **órganos** (para *vivir*) están dispuestos sobre el error. Se origina de esta manera la *contradicción de la vida* y de sus determinaciones últimas; su *impulso* de conocimiento tiene como presuposición la creencia en el error y la vida y, sin duda, errar en lo más profundo de la vida ¡Saber que se yerra no suprime el error! ¡No hay nada amargo en ello! / Debemos amar y cuidar el error, es el seno materno del conocimiento. El arte como el cuidado del delirio – nuestro culto. / Amar y favorecer el error por voluntad del conocimiento. Dar a la existencia un significado estético, *aumentar en ella nuestro gusto*, es la condición fundamental de toda pasión del conocimiento. / Así descubrimos también aquí la noche y el día como condición de *nuestra* vida: querer conocer y querer errar son el flujo y el reflujo: si uno de ellos domina absolutamente, ¡el hombre perece y *al mismo tiempo la capacidad!*)

VII 2: 25[165], p.54: “Negative Charakter der «Wahrheit» – als Beseitigung eines Irrthums, einer Illusion. Nun war die Entstehung der Illusion eine Förderung des Lebens – –” (Carácter negativo de la «verdad» – como supresión de un error, de una ilusión. Pero el nacimiento de la ilusión ha sido una exigencia de la vida – –)

⁴²⁸ Ya nos referimos al carácter ficticio de la lógica en *2.1.Sprache* y, aparte de **VIII 3**, 14[152] otros fragmentos de la siguiente selección de notas vuelven a incidir sobre este tema: **VII 2**, 34[249]; **VII 3**, 38[7]; **VIII 1**, 5[19]; **VIII 2**, 9[91], 9[97], 9[98]; etc.

VII 3: 34[253], p.226: “*Wahrheit ist die Art von Irrthum ohne welche eine Bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.*”
(*Verdad es la clase de error sin la cual no puede vivir una determinada clase de seres vivos. El valor para la vida decide en último término.*)

VII 3: 38[4], p.326: “«Wahrheit» das bezeichnet innerhalb meiner Denkweise nicht nothwendig einen Gegensatz zum Irrthum, sondern in den Grundsätzlichsten Fällen nur eine Stellung verschiedener Irrthümer zu einander (...)”
(«Verdad»: designa en mi forma de pensar no necesariamente una contraposición al error, sino que, en los casos más fundamentales, sólo una disposición mutua de diferentes errores. (...))

VIII 1: 2[150], p.138: “Kurz, das Wesen eines Dings ist auch nur eine Meinung über das «Ding». Oder vielmehr: das «es gielt» ist das eigentliche «das ist» das einzige «das ist.»”
(En definitiva, la esencia de una cosa sólo es una opinión sobre la «cosa». O quizás: el «vale» es el auténtico «es», el único «es».)

VIII 1: 5[19], pp.195-196: “Die Welt, die uns etwas angeht ist nur scheinbar, ist unwirklich – Aber den Begriff «wirklich, wahrhaft vorhanden» haben [196] wir erst gezogen aus dem «uns-angehen»; je mehr wir in unserem Interesse berührt werden, um so mehr glauben wir an die «Realität» eines Dinges oder Wesens, «Es existirt» heißt: ich fühle mich an ihm als existent – Antinomie. / So viel Leben aus jenem Gefühl kommt, so viel Sinn setzen wir in das, was wir als Ursache dieser Erregung glauben. Das «Seiende» wird also von uns gefaßt als das auf uns Wirkende, das *durch sein Wirken sich-Beweisende*. – «Unwirklich», «scheinbar» wäre das, was nicht Wirkungen hervorbringen vermag, aber sie hervorzubringen scheint. – / Gesetzt aber, wir legen in die Dinge gewisse Werthe hinein, so wirken diese Werthe auf uns *zurück*, nachdem wir vergessen haben, daß wir die Gabe wären. / Gesetzt, ich halte Jemanden für meinen Vater, so folgt daraus vielerlei für jede seiner Äußerungen gegen mich: sie werden anders *interpretirt* – Also unsere Auffassungen und Bedeutungen der Dinge, unsere Interpretation der Dinge gegeben, so folgt, daß alle «wirklichen» Einwirkungen dieser Dinge auf uns daraufhin anders erscheinen, neu interpretirt, kurz *anders wirken*. Wenn nun alle Auffassungen der Dinge falsch waren, so folgt, daß alle Einwirkungen der Dinge auf uns auf *eine falsche Causalität* hin empfunden und ausgelegt worden: kurz, daß wir Werth und Unwerth, Nutzen und Schaden abmessen auf Irrthümer hin, daß die Welt, die *uns etwas angeht falsch* ist.”

(El mundo que nos concierne en algo sólo es aparente, irreal, – pero el concepto de «lo que existe real y verdaderamente» lo hemos extraído sólo a partir de «aquello que nos concierne». Creemos más en la «realidad» de una cosa o de un ser en la medida en que afecta a nuestro interés. «Esto existe» quiere decir: yo me siento en él como existente – Antinomia. / Ponemos tanto sentido en la causa de esta agitación, como vida conlleva dicho sentimiento. Concebimos el ser como lo que actúa en nosotros, como lo *que se muestra en su propio actuar*. Irreal, aparente, sería lo que no fuese capaz de producir un efecto, aunque lo aparentase – Pero, puesto que hemos introducido ciertos valores en las cosas, estos valores *actúan de nuevo* en nosotros, después de haber olvidado que fuimos precisamente nosotros sus autores / Supongamos que tomo a alguien por mi padre, así, en tal caso se seguirían muchas clases de cosas de cada una de sus manifestaciones respecto de mí: ellas serían *interpretadas* de otra forma – Igualmente, dadas nuestras concepciones y designaciones de las cosas, nuestra interpretación de las cosas, se sigue que toda influencia «real» de estas cosas en nosotros aparece de manera distinta, nuevamente interpretadas, en definitiva, ellas *actúan de forma diferente* / Si todas las concepciones de las cosas fuesen falsas, de ello se seguiría que todas las influencias de las cosas en nosotros se sentirían y serían interpretadas según *una falsa causalidad*: en definitiva, que medimos lo que tiene valor y lo que no lo tiene, lo que es beneficioso y lo que es perjudicial a partir de errores, que el mundo *que nos concierne en algo* es falso.)

VIII 2: 9[38], p.16: “(...) «die wahre Welt und die scheinbare Welt» – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Werthverhältnisse. / wir haben unsere Erhaltungs-Bedingungen projicirt als Prädikate des Seins überhaupt / daß wir in unserem Glauben, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die «wahre» Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine seiende ist.”

(...) «el mundo verdadero y el aparente» – reduzco esta oposición a relaciones de valor. / Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general / que debamos, para prosperar, permanecer estables en nuestra creencia; de ello hemos hecho que el mundo «verdadero» no cambie, sino que sea.)

VIII 3: 14[152], pp.125-127: “ (...) nicht «erkennen», sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug thut. [126] / In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu «erkenne», sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung (...) / Die Kategorien sind «Wahrheiten» nur in dem Sinne, als sie lebenbedingung für uns sind: wie der Euklidische Raum eine solche bedingte «Wahrheit» ist. (...)”

(...) no «conocer», sino esquematizar, imponer al caos tanta regularidad y forma como requiera nuestra necesidad práctica. / en la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido lo determinante, no para «conocer», sino para subsumir, para esquematizar, con el objetivo de la comprensión, del cálculo (...) Las categorías son «verdades» sólo en el sentido en que son condiciones vitales para nosotros: el espacio euclídeo es una de tales «verdades» condicionadas.)

B) El perspectivismo y la semiótica de la anulación del sujeto.

Como hemos visto en el último fragmento citado, la reducción de la verdad a una necesidad vital lleva a considerar el conocimiento como una forma de esquematización: una manera de imponer un orden para favorecer, o simplemente mantener, la existencia humana. El desarrollo consecuente de esta tesis conduce al perspectivismo y a la “semiótica” o sintomatología de la voluntad de poder. Vamos a intentar puntualizar dicha formulación del relativismo epistemológico de Nietzsche en los cuadernos de notas de los años ochenta, mediante una selección de fragmentos que van desde el verano-otoño de 1884 hasta la primavera de 1888. Podríamos resumir de manera global la argumentación de Nietzsche de la siguiente forma:

El conocimiento consiste en la imposición de un esquema (Schema) para el que es necesario un proceso de simplificación. En él el entendimiento y la memoria, gracias a la lógica, convertida en una ficción regulativa, transforma la realidad en una escritura de signos (Zeichenschrift), de manera que una cosa nueva pueda ser expresada mediante signos de cosas ya experimentadas y “conocidas” (**VII 3**, 34[249] y 38[2]). Desde este punto de vista, el proceso de apropiación del conocimiento (la creación de formas y ritmos) es comparada a la nutrición (Ernährung), símil que se complementa con la comparación entre el entendimiento (Intellekt) y el estómago (Magen) como órgano de asimilación (2.3.*Leib*). Los fragmentos **VIII 1**, 1[115], 1[120] y 2[78] ofrecen diversas versiones de este enfoque epistemológico que substituye la explicación (Erklärung) por la interpretación (Auslegung). Tal orientación lleva a la elaboración de una suerte de semiótica, descomposición de la realidad en signos y síntomas de poder, que ocupa gran parte de los escritos póstumos de Nietzsche de los años 1885-1887, especialmente los recogidos en **K.G.W. VIII 1**. En **VIII 1**, 2[165] y 7[2] la creación de un lenguaje de signos, a partir de la invalidación de la noción del yo (**VIII 1**, 2[78] y 2[67]) aparece como paso previo de toda actividad cognoscitiva. En la concepción de esta semiótica de la multiplicidad de perspectivas del sujeto juega un papel fundamental lo que en 2.3.*Leib* llamaremos “discurso sobre el cuerpo” (la descomposición de la consciencia en una pluralidad de impulsos). La anotación **VIII 1**, 7[60] aplica en este sentido la definición de la interpretación, el perspectivismo, a la concepción de la multiplicidad de los impulsos (Triebe) del “discurso sobre el cuerpo”, en la que la falsa unidad del yo, o de la consciencia, sujeto, individuo, etc., deja paso a una pluralidad de tendencias contrapuestas. Cada perspectiva, a la que a su vez corresponde un afecto, busca el dominio sobre el resto de impulsos. De esta manera la relación entre el sujeto y el objeto (el autor y el hecho) no expresa sino una semiótica (**VIII 2**, 11[120] y 14[71]), un esquema general de la interpretación.

K.G.W VII 2: 26[61], p.162: “Der ganze Erkenntniß-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifications-Apparat – nicht auf Erkenntniß *gerichtet*, sondern auf *Bemächtigung* der Dinge; «Zweck» und «Mittel» sind so fern vom Wesen wie die «Begriffe». Mit «Zweck»

und «Mittel» bemächtigt man sich des Prozesses (– *man* erfindet einen Prozeß, der faßbar ist!), mit Begriffen aber der «Dinge», welche den Prozeß machen.”

(Todo el aparato de conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación, no *dirigido* al conocimiento, sino al *apoderamiento* de las cosas. La «finalidad» y el «medio» están tan alejados de las cosas como los «conceptos». Con la «finalidad» y el «medio» se apodera uno del proceso (– ¡*uno* inventa un proceso que es comprensible!) y con los conceptos, las cosas que constituyen el proceso.)

VII 3: 34[120], p.180: “(...) Es giebt keine Dinge an sich, auch kein absolutes Erkennen, der perspektivische, täuschende Charakter gehört zur Existenz.”

((...)) No existe la cosa en sí, tampoco el conocimiento absoluto, el carácter de la perspectiva, del engaño, pertenece a la existencia.)

VII 3: 34[249], p.225: “Das Muster eine vollständige *Fiction* ist die Logik. Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlens und Wollen wird hinweg gedacht. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicirt. Dadurch daß wir jene Fiction als *Schema* anlegen, also das thatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat *filtriren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift* und *Mittheilbarkeit* der logischen Vorgänge. Also: das geistige Geschehen zu betrachten, *wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiction entspräche*: dies ist der *Grundwille*. Wo es «Gedächtniß» giebt, hat dieser Grundwille gewaltet – In der Wirklichkeit giebt es kein logisches Denken, und kein Satz der Arithmetik und Geometrie kann aus ihr genommen sein, weil er gar nicht vorkommt. / Ich stehe anders zur Unwissenheit und Ungewißheit. Nicht daß etwas unerkannt bleibt, ist mein Kummer; ich *freue mich*, daß es vielmehr eine Art von Erkenntniß geben *kann* und bewundere die complicirtheit dieser Ermöglichung. Das Mittel ist: die Einführung vollständiger Fictionsen als Schemata, nach denen wir uns das geistige Geschehen einfacher denken als es ist. Erfahrung ist nur möglich mit Hülfe von Gedächtniß: Gedächtniß ist nur möglich vermöge einer Abkürzung eines geistigen Vorgangs zum *Zeichen*. / Die Zeichenschrift / *Erklärung*: das ist der Ausdruck eines neuen Dinges mittelst der Zeichen von schon bekannten Dingen.”

(La lógica es la muestra de una *ficción* completa. Aquí se *inventa* un pensar en el que un pensamiento es puesto como causa de otro pensamiento; se excluye todo afecto, todo sentir y todo querer. Tal cosa no sucede en la realidad: ésta es inexpresablemente compleja. Es por ello por lo que colocamos aquella ficción como *esquema*, y entonces, por decirlo así, *filtramos* el hecho verdadero con el pensamiento gracias a un aparato de simplificación, lo convertimos en una *escritura de signos* y *comunicabilidad* de los procesos lógicos. Por tanto: considerar el acontecer espiritual, *como si correspondiera al esquema de aquella ficción regulativa*: ésta es la *voluntad fundamental*. Donde haya «memoria», allí ha ejercido su gobierno esta voluntad fundamental – En realidad no existe pensamiento lógico alguno, y no se puede extraer de él ninguna proposición ni de la aritmética ni de la geometría, porque ella no existe en absoluto. / De manera diferente tomo partido por la ignorancia y la incertidumbre. No es mi preocupación que algo permanezca sin conocerse; *me alegro* más bien de que una clase de conocimiento *pueda* existir y admiro la complejidad de lo que lo hace posible. El medio es: la implatación de ficciones más completas en tanto que esquemas, según los cuales pensamos el acontecer espiritual más simple de cómo es en realidad. La experiencia sólo es posible con la ayuda de la memoria: la memoria sólo es posible gracias a la abreviación de un proceso espiritual en *signo*. / *Explicación*: Esto es la expresión de una nueva cosa mediante el signo de cosas ya conocidas.)

VII 3: 38[2], p.325: “Das logische Denken, von dem die Logik redet, ein Denken, wo der Gedanke selbst als *Ursache* von neuen Gedanken gesetzt wird –, ist das Muster einer vollständigen Fiction: *ein Denken der Art kommt in Wirklichkeit niemals* vor, es wird aber als Formen-Schema und Filtrie-Apparat angelegt, mit Hülfe dessen wir das thatsächliche äußerst vielfache Geschehen und vereinfachen: so daß dergestalt unser Denken in Zeichen faßbar, merkbar, mittheilbar wird. Also: das geistige Geschehen so zu betrachten, wie als ob es jenem regulativen Schema eines fingierten Denkens wirklich entspräche, das ist das Kunststück von Fälschung vermöge deren es etwas wie «Erkenntniß» und «Erfahrung» giebt. Erfahrung ist nur möglich mit Hülfe von Gedächtniß; Gedächtniß ist nur möglich mittelst einer Abkürzung eines geistigen Vorgangs zum Zeichen. «Erkenntniß» das ist der

Ausdruck eines neuen Dings durch die Zeichen von schon «bekanntem», schon erfahrenen Dingen (...) Die arithmetischen Formeln sind ebenfalls nur regulative Fiktionen, mit denen wir uns das wirkliche Geschehen, zum Zweck praktischer Ausnützung, auf unsrer Maaß - auf unsrer Dummheit – vereinfachen und zurechtlegen.”

(El pensamiento lógico, del que habla la lógica, un pensar en el que el mismo pensamiento es colocado como *causa* de nuevos pensamientos –, es la muestra de una completa ficción: *un pensamiento de esta clase nunca llega en realidad a existir*; pero se establece como un esquema formal y aparato de filtro con cuya ayuda simplificamos y diluimos por medio del pensamiento el, de hecho, múltiple acontecimiento exterior: y de esta forma nuestro pensamiento se convierte en un signo comprensible, apreciable, comunicable. Así pues: poder contemplar el acontecer espiritual como si realmente correspondiese al esquema regulativo de un pensamiento fingido, éste es el artificio gracias al cual existe algo como «conocimiento» y «experiencia». La experiencia sólo es posible con la ayuda de la memoria; la memoria sólo es posible por la abreviación de un proceso espiritual en un signo. El «conocimiento» es la expresión de una nueva cosa mediante signos de cosas ya experimentadas y «conocidas» (...) Las fórmulas aritméticas son sólo igualmente ficciones regulativas, con las que, en vista de un aprovechamiento práctico, simplificamos el acontecimiento real y lo disponemos a nuestra medida – a nuestra estupidez.)

VII 3: 38[10], pp.336-337: “(...) Ohne die Verwandlung der Welt in Gestalten und Rhythmen gäbe es für uns nichts «Gleiches», also auch nichts Wiederkehrendes, also auch keine Möglichkeit der Erfahrung und Aneignung, der *Ernährung*. [- s. 336] (...) Es ist etwas Aktive daran, daß wir einen Reiz überhaupt annehmen und daß wir ihn als *solchen* Reiz annehmen. Dieser Aktivität ist es zu eigen, nicht nur formen, Rhythmen und Aufeinanderfolgen der Formen zu setzen, sondern auch das geschaffene Gebilde in Bezug auf Einverleibung abzuschätzen. So entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt: und dieser ganze uns allein zugehörige, von uns erst geschaffene Welt entspricht keine vermeinte «Wirklichkeit», kein eigentliche «an sich der Dinge»: sondern sie selber ist unser einzige Wirklichkeit und «Erkenntniß» erweist sich, dergestalt betrachtet, nur als ein *Mittel der Ernährung*.” (Sin la transformación del mundo en formas y ritmos no habría para nosotros nada «igual», ni tampoco nada que se repitiera, ni tampoco posibilidad alguna de experiencia y apropiación, ni de *alimentación* (...) Hay algo activo en que percibamos en general una excitación y de que la percibamos como *tal* excitación. Lo propio de esta actividad no es sólo construir formas, ritmos y sucesiones de formas, sino que hay que valorar también las formaciones creadas en relación a la incorporación o el rechazo. Así se origina nuestro mundo, todo nuestro mundo: y a todo este mundo nuestro que sólo nos pertenece a nosotros, que sólo nosotros hemos creado, no le corresponde ninguna supuesta realidad, ningún auténtico «en sí de las cosas», sino que él mismo es nuestra única realidad, y el conocimiento únicamente aparece, desde este punto de vista, como un *medio de alimentación*.)

VIII 1: 1[115], p.34: “Der interpretative Charackter alles Geschehens./ Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.”

(El carácter interpretativo de todo acontecer. / No existe ningún suceso en sí. Lo que acaece es un grupo de fenómenos recogidos y seleccionados por un ser que los interpreta.)

VIII 1: 1[120], p.35: “Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine «richtige» Auslegung.”

(El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no existe la interpretación «correcta».)

VIII 1: 1[128], p.37: “– das Wesentliche des organischen Wesens ist eine *neue Auslegung des Geschehens*, die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehn ist.”

(– lo esencial del ser orgánico es una *nueva interpretación del acontecer*, la perspectiva de la multiplicidad interna que es ella misma un acontecer.)

K.G.W. VIII 1: 2[67], p.89: “«Ich» «Subjekt» als Horizont-Linie, Umkehrung des perspektivischen Blicks”

(«Yo» «sujeto» como línea de horizonte, inversión de la mirada de perspectiva.)

VIII 1: 2[77], pp.95-96: "(...) Unsere *Begriffe* sind von unserer *Bedürftigkeit* inspirirt. Die Aufstellung der Gegensätze entspricht der Trägheit (eine Unterscheidung, die zur Nahrung, Sicherheit, usw. *genügt*, gilt als "*wahr*") simplex veritas. / – Gedanke der Trägheit. / Unsere Werthe sind in die Dinge *hineininterpretirt* / Giebt es denn einen *Sinn* im An-sich? / Ist nicht nothwendig Sinn eben Beziehungs-Sinn und Perspektive? Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen) [-s.95...] In summa: Objekt ist die Summe der erfahrende *Hemmungen* die uns *bewußt* geworden sind. Eine Eigenschaft drückt also nie etwas von «nützlich» oder «schädlich» für uns aus. Die Farbe z.B. – jede entspricht einem Lust- und Unlustgrad und jeder Lust- und Unlustgrad ist das *Resultat* von Schätzungen über «nützlich» oder «unnützlich» – Ekel." – [s.96]

(Nuestros conceptos son inspirados por nuestra *necesidad*. La disposición de las oposiciones es fruto de la pereza (una diferencia que *basta* para la alimentación, seguridad, etc., pasa por «verdadera») simplex veritas. / – Pensamiento de la pereza. / Nuestros valores se han *introducido como interpretaciones* en el interior de las cosas. / ¿Existe, entonces, un sentido en el «en sí»? / ¿No es necesariamente el sentido precisamente sentido de relación y perspectiva? Todo sentido es voluntad de poder (toda relación de sentido puede deshacerse en ella (...)) En definitiva: el objeto es la suma de los *obstáculos* que se nos hacen *conscientes*. Una propiedad no expresa algo que nos sea «provechoso» o «perjudicial». Los colores, por ej., – cada uno corresponde a un grado de placer o displacer, y cada grado de placer o displacer es el *resultado* de apreciaciones sobre lo que es «provechoso» y lo que no lo es. – Náusea.)

VIII 1: 2[78], p.96: "*Themata* / Ausdeutung, *nicht* Erklärung. / Reduktion der *logischen* Werthurtheile auf moralische und politische (Werth der Sicherheit, der Ruhe, der Faulheit, «kleinste Kraft», usw.) Das Prädikat drückt eine Wirkung aus, die auf uns hervorgebracht ist (oder werden könnte) *nicht* das Wirken an sich; die Summe von Prädikate wird in Ein Wort zusammengefaßt. Irrthum, daß das Subjekt causa sei – Mythologie des Subjekt-Begriffs (der «Blitz» leuchtet – Verdoppelung – die Wirkung *verdinglicht*. (...))"

(*Temas* / Interpretación, *no* explicación. / Reducción de los juicios *lógicos* de valor a juicios morales y políticos (Valor de la seguridad, de la tranquilidad, de la pereza, «la fuerza más pequeña», etc.) El predicado expresa un efecto que se produce en nosotros, *no* el efecto en sí; la suma de los predicados se resume en una única palabra. Error que el sujeto sea causa – Mitología del concepto sujeto (El «relámpago» resplandece – reduplicación – el efecto *cosificado* (...))

VIII 1: 2[82], p.98: "*Jenseits von Gut und Böse* / Zweiter und letzter Theil / Vorrede / Auslegung, *nicht* Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend: das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen. Sinn-hineinlegen – in den meisten Fallen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist."

(*Más allá del bien y del mal*. / Segunda y última parte / Prólogo / Interpretación, *no* explicación. No existe estado de cosas alguno, todo es fluido, inasible, huidizo: lo que hay de más duradero aún son nuestras opiniones. Fijación del sentido – en la mayoría de los casos sólo una nueva interpretación sobre una vieja interpretación que se ha vuelto incomprensible y que ahora mismo sólo es un signo.)

VIII 1: 2[85], p.102: "Die Eigenshaften eines Dings sind Wirkungen auf andere «Dinge»: denkt man andere «Dinge» weg, so hat ain Ding keine Eigenschaften, d.h. es giebt kein Ding ohne andere Dinge d.h. es giebt kein «Ding an sich». "

(Las propiedades de una cosa son efectos en otras «cosas»: si se eliminan las otras «cosas», una cosa carece entonces de toda propiedad; es decir, no existe cosa alguna sin otras cosas; es decir, no existe la «cosa en sí».)

VIII 1: 2[86], p.102: "Was kann allein *Erkenntniß* sein? – «Auslegung» nicht «Erklärung»" (¿Qué puede ser sólo el *conocimiento*? – «Interpretación» no «explicación».)

VIII 1: 2[145], p.136: "Die Auslegung eines Geschehens als entweder Thun oder Leiden – also jedes Thun ein Leiden – sagt: jeder Veränderung, jedes Anderswerden setzt einen Urheber voraus, an dem «verändert» wird."

(La interpretación de todo acontecer como hacer o padecer – por tanto todo hacer un padecer – dice: cada modificación, cada volverse otro presupone un autor y uno que es modificado.)

VIII 1: 2[165], pp.145-147: “Zur *Vorrede der «Morgenröthe»*. / Versuch über Moral zu denken, ohne unter ihrem Zauber zu stehen, mißtrauisch gegen die Überlistung ihrer schönen Gebärden und Blicke. / Eine Welt, die wir verehren können, die unserem anbetende Triebe gemäß ist – die sich fortwährend *beweist* – durch Leitung des Einzelnen und Allgemeinen –: dies die christliche Anschauung aus der wir alle stammen. / Durch ein Wachstum an Schärfe, Mißtrauen, Wissenschaftlichkeit (auch durch einen höher gerichteten Instinkt der Wahrhaftigkeit, also unter wieder christlichen *Einwirkungen*) ist *diese* Interpretation uns immer mehr *unerlaubt* worden. / Feinster Ausweg: der Kantsche Kriticismus. Der Intellekt stritt sich selbst das Recht ab sowohl zur Interpretation in jenem Sinne als zur *Ablehnung* der Interpretation in jenem Sinne. Man begnügt sich, mit einem *Mehr* von Vertrauen und Glauben, mit einem Verzichtleisten auf alle Beweisbarkeit seines Glaubens, mit einem unbegrifflichen und überlegenen «Ideal» (Gott) die Lücke auszufüllen [s.145...] Mein Versuch, die moralischen Urtheile als Symptome und Zeichensprache zu verstehen. (...) *Mein Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moral<ische> Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs.*” [s.147]

(Para el prólogo de «Aurora» / Intento de pensar por encima de la moral, sin permanecer bajo su encanto, desconfianza de la astucia de sus bellos gestos y miradas. / Un mundo que podemos venerar, que es a la medida de nuestro impulso adorador – que se *demuestra* constantemente por la dirección de los seres particulares y generales –: es éste el punto de vista cristiano del cual provenimos todos. / Por medio de un aumento de agudeza, desconfianza, cientificidad (también por medio de un elevado y ajustado instinto de veracidad, asimismo bajo el *influjo* cristiano) *esta* interpretación se nos ha vuelto cada vez menos *licita* / Sutil salida: el criticismo kantiano. El intelecto se niega a sí mismo el derecho tanto a la interpretación como al *rechazo* de la interpretación en cualquiera de sus sentidos. Se contenta uno con un *más* de confianza y fe, con una renuncia a toda demostración de la creencia, con un «ideal» incomprensible y superior (Dios) para tapar agujeros. (...) Mi intento por comprender los juicios morales como síntomas y lenguaje de signos. (...) *Mi proposición principal. no existen los fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de dichos fenómenos. Esta misma interpretación es de origen extramoral.*)

VIII 1: 2[193], p.160: “(...) Unsere Unart, ein Erinneruns-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als Ursache z.B. vom Blitz zu sagen: «er leuchtet». Oder gar das Wörtchen «Ich». Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als *Ursache des Sehens selbst* zu setzen: das war das Kunststück der Erfindung des Subjekts, des «Ichs».”

(Nuestro mal hábito de tomar un signo del recuerdo, una fórmula abreviada como un ser, finalmente como causa, por ej., decir del relámpago: «resplandece». O incluso la palabreja «yo». Colocar nuevamente una clase de perspectiva en la visión como *causa de la misma visión*: éste fue el artificio de la invención del sujeto, del «yo».)

VIII 1: 7[1], pp.255-258* (Dentro de las anotaciones para *W.z.M* que corresponden al cuaderno 7, **Erstes Buch:** “*was ist Wahrheit?*”. El fragmento 7[1] tiene como título: Erstes Capitel, Psychologie des Irrthums.): “Widerspruch gegen die angeblichen «Thatsachen des Bewußtseins». Die Beobachtung ist tausendfacht schwieriger, der Irrthum vielleicht Bedingung der Beobachtung überhaupt (...) Die Welt ist *nicht* so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht. Das «Wesen» *fehlt*. Das «Werdende», «Phänomenale» ist die einzige Art Sein? [s.257...] «es verändert sich», keine Veränderung ohne Grund – setzt immer schon ein Etwas voraus, das hinter der Veränderung steht und bleibt. / «Ursache» und «Wirkung», psychologisch nachgerechnet, ist der Glaube, der sich im *Verbum* ausdrückt, Activum und Passivum, Thun und Leiden. Das heißt: die Trennung des Geschehens in ein Thun und Leiden, die supposition eines Thuen-[258]des ist vorausgegangen. Der Glaube an der *Thäter* steckt dahinter, wie als ob, *wenn alles Thun vom thäter abgerechnet würde, er selbst noch übrig bliebe*. Hier sufflirt immer die «Ich-Vorstellung»: Alles

Geschehn ist als *Thun* ausgelegt worden: mit der Mythologie ein dem «Ich» entsprechendes Wesen – – –”

(Contradicción de los supuestos «hechos de la consciencia». La observación es mil veces más complicada, el error condición general de la observación (...) El mundo *no* es así y así: y los seres vivos lo ven tal y como se les aparece. Sino: el mundo consta de tales seres vivos y para cada uno de ellos existe un pequeño rincón desde el cual se mide, se presta atención, se ve y no se ve. Falta el «ser». ¿La única clase de ser es lo que «deviene», lo que es fenómeno? (...) «Se cambia», ningún cambio sin fundamento – siempre se supone ya algo tras los cambios. / «Causa» y «efecto» es, considerado psicológicamente, la creencia que se expresa en el *verbo*, activo y pasivo, hacer y padecer. Esto significa la separación del acontecer en un hacer y un padecer, se antepone la suposición de un autor. La creencia en el *autor* se esconde detrás, como si *él mismo aún permaneciera, una vez que se hubiera descartado un autor de todo hacer*. Aquí apunta en todo momento «la representación del yo». Todo acontecer es interpretado como un hacer: con la mitología de un ser que corresponde al «yo» – – –)

VIII 1: 7[2], pp.259-261* (Zweites Capitel. Werth von Wahrheit und Irrthum) “Die Welt so uns so gesehen, empfunden, daß organisches Leben bei dieser Perspektive von Auslegung sich erhält. Der Mensch ist nicht nur ein Individuum sondern das Fortlebende Gesammt-Organische in einer bestimmte Linie. Daß er besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretation (wenn auch immer fortgebaut) auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat. «Anpassung.»” [s.259...]

(El mundo visto, interpretado, de tal y tal manera, de forma que la vida orgánica se conserve gracias a esta perspectiva de la interpretación. El hombre no es sólo un individuo, sino la totalidad de lo orgánico que continúa viviendo en una determinada línea. El hecho de que subsista se demuestra en que una especie de interpretación (si se la sigue edificando continuamente) también sigue subsistiendo, que el sistema de interpretación no ha cambiado. «Adaptación».)

VIII 1: 7[60], p.323: “Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt «es giebt nur Thatsachen», würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum «an sich» feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen: «Es ist alles subjektiv» sagt ihr: aber schon das ist *Auslegung*, das «Subjekt» ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothesen./ Soweit überhaupt das Wort «Erkenntniß» Sinn hat, ist die Welt erkenntbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne «Perspektivismus»./ Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*; unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzuzwingen möchte.”

(Contra el positivismo que permanece del lado del fenómeno, «sólo existen los hechos», diría: no, precisamente no existen hechos, sólo interpretaciones. No podemos establecer ningún hecho «en sí»: quizás sea un absurdo querer semejante cosa: «Todo es subjetivo» decís: pero esto ya es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado, sino algo inventado, añadido, que se esconde detrás – ¿Es necesario en tal caso colocar en última instancia un intérprete tras la interpretación? Esto ya es invención, hipótesis / En la medida en que generalmente la palabra conocimiento tiene sentido, es el mundo cognoscible: pero es *interpretable* de otra manera, no tiene ningún sentido detrás suyo, sino innumerables sentidos «perspectivismo» / Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y de ellos los que están a favor y los que están en contra. Cada impulso es un ansia de dominación, cada uno tiene su perspectiva que querría imponer como norma al resto de los impulsos.)

VIII 2: 9[97], pp.54-55: *(fragmento revisado por Nietzsche en el verano de 1888) “(...) Thatsächlich gilt die [55] *Logik* (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von *fingierten Wahrheiten, die wir geschaffen haben*. Logik ist der Versuch *nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen...*”

(De hecho, la *lógica* (como la geometría o la aritmética) sólo vale para las *verdades fingidas que nosotros mismos hemos creado*. La *lógica* es el intento de *comprender el mundo*

real según un esquema del ser puesto por nosotros mismos, para hacérselo más exacto formulable calculable...)

VIII 2: 11[113], pp.295-296: “Der «Geist» etwas, das denkt womöglich gar «der Geist absolut, rein, pur» – diese Conception ist eine abgeleitete zweite Folge der falschen Selbstbeobachtung, welche an «Denken» glaubt: hier ist erst ein Akt imaginiert, der gar nicht vorkommt, «das Denken» uns zweitens ein Subjekt-Substrat imaginirt in dem jeder Akt dieses Denkens und sonst nichts Anderes seinen Ursprung hat: d.h. sowohl das Thun als der Thäter sind fingirt.”

(El «espíritu» algo que piensa: quizás incluso «el espíritu absoluto, puro, pur» – esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la falsa observación que cree en el «pensar»: aquí se imagina un acto que no llega en absoluto a producirse, «el pensar», y en segundo lugar un sujeto imaginado como substrato en el que cada acto de este pensamiento y ninguna otra cosa tiene su origen: es decir, tanto el autor como el hacer son fingidos.)

VIII 2: 11[120], p.299: “Daß zwischen Subjekt und Objekt eine adäquater Relation stattfindet; daß das Objekt etwas ist, das von Innere gesehn Subjekt wäre, ist eine gutmüthige Erfindung, die wie ich denke, ihre Zeit gehabt hat. Das Maaß dessen, was una überhaupt bewußt <wird>, ist ja ganz und gar abhängig von grober Nützlichkeit des Bewußtwerdens: wie erlaubt uns diese Winkelperspektive des Bewußtseins irgendwie über «Subjekt» und «Objekt» aussagen, mit denen die Realität berührt würde! – ”

(Que entre sujeto y objeto se establece una clase de relación adecuada; que el objeto es algo que visto desde dentro sería el sujeto, ello es una invención bienintencionada que, tal como lo pienso, ya ha caducado. La medida de lo que se nos hace consciente está en total dependencia de la grosera utilidad del devenir consciente: ¡cómo nos permite esta perspectiva sesgada de la consciencia expresar cualquier cosa sobre «sujeto» y «objeto» que afecte a la realidad!)

VIII 3: 14[79], pp.49-51: “Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut gesondert: vergessen wir nicht, daß das eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet. [-s.50...]”

(Sujeto, objeto, alguien que efectúa lo que se hace, el hacer y el hecho separado: no olvidemos que esto designa una pura semiótica y nada real. (...))

VIII 3: 14[93], pp.62-63:“(…) «Scheinbarkeit» ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsere praktischen Instinkte gearbeitet haben: sie ist für uns vollkommen recht: nämlich wir leben, wir können in ihr leben: Beweis ihrer Wahrheit für uns (...)”

((...) «Aparencialidad» es un mundo dispuesto y simplificado, en el que han actuado nuestros instintos prácticos: es completamente conveniente para nosotros: a saber, vivimos, podemos vivir en él: demostración de su verdad para nosotros. (...))

VIII 3: 14[122], pp.93-95: “Es giebt weder «Geist» noch «Vernunft», noch Denken, noch [94] Bewußtsein, noch Seele, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind. (...) der mechanistische Begriff der *Bewegung* ist bereits eine Übersetzung des Original-Vorgangs in die *Zeichensprache von Auge und Getast*. / der Begriff «Atom» die Unterscheidung zwischen einem «Sitz der treibenden Kraft und ihr selber» ist eine *Zeichensprache aus unserer logisch-psychischen Welt* her. / Es steht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen in wie fern es bloße Semiotik ist. [95] / Die Forderung einer *adäquaten Ausdrucksweise* ist *unsinnig*: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation ausdrücken... Der Begriff «Wahrheit» ist *widersinnig*...das ganze Reich von «wahr» «falsch» bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das «An sich»... *Unsinn*: es giebt kein Wesen an sich, die Relationen constituieren erst Wesen, so wenig es «eine Erkenntniß an sich» geben kann...”

(No existen ni el «espíritu», ni la «razón», ni el pensamiento, ni la consciencia, ni el alma, ni la verdad: todo ficciones que son inutilizables (...)) / el concepto mecánico del movimiento es precisamente una traducción del proceso original en el *lenguaje de signos de la vista y el tacto*. / El concepto «átomo» la distinción entre una «localización de la fuerza impulsora y ella misma» es un *lenguaje de signos a partir de nuestro mundo lógico y físico*. / Está a nuestra disposición modificar nuestro medio de expresión: es posible comprender en qué medida éste es una pura semiótica / La exigencia de una *forma de expresión ade-*

cuada es absurda: se halla en la esencia de nuestro lenguaje, de nuestro medio de expresión, expresar una mera relación... El concepto «verdad» es *absurdo*... Todo el campo de lo «verdadero», «falso» sólo se refiere a relaciones entre seres, no al «en sí»... *Absurdo*: no existe el ser en sí, sólo las relaciones constituyen los seres, al igual que tampoco puede existir «un conocimiento en sí»...)

C) La semiótica de la voluntad de poder.

La desarticulación del sujeto en una ficción interpretativa abre las puertas a la tesis de la semiótica (o sintomatología) de Nietzsche en la que la realidad queda reducida a un conjunto de signos que denotan la lucha entre determinados centros (cuánta) de poder. Las distintas formulaciones de la descripción de la formación de los signos como equilibrio de poder de los afectos (*Machtausgleich von Affekten*) puede seguirse en los fragmentos **VIII 1**, 1[28], 1[75], 2[69], 2[151], 5[36] y 7[9]. A destacar, por ejemplo, que **VIII 1**, 5[36], establece la transformación de la “cualidad” en “cantidad” como premisa del conocimiento, pues “la cualidad es para nosotros una verdad perspectivista” (véase también en este sentido **VIII 1**, 6[14]). Los signos de la semiótica de la anulación del sujeto pasan en los últimos cuadernos de notas de Nietzsche a ser entendidos como síntomas de un cuántum de poder (**VIII 1**, 1[59], 2[148], 5[14], 7[3]). **VIII 2**, 9[91] utiliza, por ejemplo, un argumento fundamental en el establecimiento del principio de voluntad de poder (como veremos en 2.4. *Wille zur Macht*), al determinar lo “verdadero” en relación a la resistencia u oposición (*Widerstand*). Por último, todo el proceso de interpretación queda resumido a su vez en el principio ontológico de la voluntad de poder. Si lo que interpreta en última instancia son nuestros impulsos y afectos (2.3. *Leib*), si el valor para la vida decide el carácter del conocimiento (como por ej., en **VIII 1**, 2[190]); se puede entonces afirmar que todo conocimiento o interpretación ha de reducirse fundamentalmente a la “voluntad de poder”:

K.G.W VII 2: 26[92], p.172: “*Das Unfreiwillige Denken!* (...) Der Gedanke also wird nicht als unmittelbar gewiß genommen, sondern als ein *Zeichen*, ein Fragezeichen. daß jeder gedanke zuerst vieldeutig und schwankend ist, und an sich nur ein *Anlaß* zu mehrfacher Interpretation und willkürlicher Festsetzung, ist eine Erfahrungssache jedes Beobachters, der nicht an der Oberfläche bleibt – Der Ursprung des Gedankens ist uns verborgen; es ist eine große Wahrscheinlichkeit, daß er ein *Symptom* eines umfänglicheren Zustandes ist, gleich jedem Gefühl. (...)”

(*El pensamiento involuntario*. (...) Por tanto el pensamiento no es tomado como inmediatamente cierto, sino sólo como un *signo*, un signo de interrogación. Que todo pensamiento sea en primer lugar ambiguo y vacilante, y en sí sólo un motivo para una múltiple interpretación y una fijación arbitraria, es una cuestión de experiencia de todo observador que no se quede en la superficie – El origen del pensamiento queda oculto para nosotros; es muy probable que sea un *síntoma* de un estado mucho más amplio, al igual que todo sentimiento.)

VIII 1: 1[28], pp.12-13: “– alle *Bewegungen sind als Gebärden aufzufassen*, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn. In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständnis, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der *Irrthum*. «Dinge» «Substanzen» Eigenschaften, [13] Thätigkeiten – das alles soll man nicht in die unorganische Welt hineinbringen! es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben. Problem vor der Möglichkeit des Irrthums? Der Gegensatz ist nicht «falsch» und «wahr», sondern «*Abkürzung der Zeichen*» im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das wesentlich ist: die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen *repräsentieren*, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen. (...) – alle Bewegungen sind *Zeichen* eines inneren Geschehens, und jede innere Geschehen drückt sich aus in solchen Veränderungen der Formen. Das Denken ist nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten.”

(– todos los movimientos han de ser entendidos como *gestos*, como una clase de lenguaje, por medio del cual las fuerzas se entienden. En el mundo inorgánico falta el equívoco, la comunicación parece completa. En el mundo orgánico el *error* es la condición de las «cosas», «substancias», propiedades, actividades – ¡todo ello no debe ser introducido en el mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos.

¿Problema de la posibilidad del error? La contraposición no es «verdadero» y «falso», sino una *abreviatura de signos* en oposición al signo mismo. Lo esencial es: la formación de fuerzas que *representen* múltiples movimientos, la invención de signos para la clase entera de signos / – todos los movimientos son *signos* de un acontecimiento interior; y cada acontecimiento interior se expresa en tales cambios de formas. El pensamiento no es el acontecimiento interior mismo, sino en todo caso sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos.)

VIII 1: 1[59], p.21: “(...) Bewegungen sind Symptome, Gedanken sind ebenfalls Symptome: die Begierden sind uns nachweisbar hinter beidem, und die Grundbegierde ist der «Wille zur Macht» – «Geist an sich» ist nichts so wie «Bewegung an sich» nichts ist.”
(Los movimientos son síntomas, los pensamientos son igualmente síntomas: los deseos nos son reconocibles detrás de ambos, y el deseo fundamental es la «voluntad de poder» – El «espíritu en sí» no es nada, al igual que no es nada «el movimiento en sí».)

VIII 1: 1[75], p.25: “Die Gedanken sind *Zeichen* von einem Spiel und Kampf der Affekte: sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen.”
(Los pensamientos son *signos* de un juego y lucha de afectos: quedan siempre unidos a sus raíces ocultas.)

VIII 1: 1[76], p.25: “(...) was als «Wille» und «Zweck» in den Vordergrund tritt, ist *vielfach* ausdeutbar und an sich nur ein Symptom. (...)”
(...) lo que aparece como «voluntad» y «finalidad» en un primer plano es interpretable *de muchas maneras* y en sí sólo un síntoma)

VIII 1: 2[69], p.90: “Die mechanische Kraft ist uns nur als eine *Widerstandsgefühl* bekannt: und dieses wird mit *Druck* und Stoß nur sinnfällig ausgelegt, nicht *erklärt*. (...) Ob es möglich, alle Bewegungen als Zeichen eines seelischen Geschehens zu fassen? Naturwissenschaft als eine Symptomatologie–”
(La fuerza mecánica sólo nos es conocida como un *sentimiento de oposición*: y éste es únicamente interpretado, y no *explicado*, por la *presión* y el empuje. (...) ¿Si es posible que todo movimiento se comprenda como signo de un acontecer anímico? La ciencia natural como una sintomatología.)

VIII 1: 2[70], pp.90-91: “*Jenseits von Gut und Böse!* - Problem des Gesetzgebers / Am Leitfaden des Leibes. Mechanismus und Leben./ Der Wille zur Macht / Auslegung, nicht Erkenntniß. Zur Methoden-Lehre [91] Die ewige Wiederkehr (...)”
(*Más allá del bien y del mal* / - Problema del legislador / Al hilo conductor del cuerpo. Mecanismo y vida. La voluntad de vida. La voluntad de poder. / Interpretación no conocimiento. Para la doctrina del método / El eterno retorno (...))

VIII 1: 2[108], p.112: “Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (– daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche –) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, daß heißt, im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede Erhöhung des Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – die geht durch meine Schriften. Die Welt, die uns etwas angeht ist falsch d.h. ist keine Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung, über eine mageren Summe von Beobachtungen; sie ist «im Fluße», als etwas Werdendes, als eine sich immer neue verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine «Wahrheit».”
(Que el valor del mundo se halla en nuestra interpretación (– que quizás en algún otro lugar aún son posible otras interpretaciones como puramente humanas –) que las actuales interpretaciones son estimaciones perspectivistas gracias a las cuales nos mantenemos en la vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento de poder; que toda elevación del hombre trae consigo la superación de interpretaciones más estrechas; que cada fortalecimiento y ampliación de poder obtenidos abre nuevas perspectivas y dice creer en nuevos horizontes – esto se encuentra en mis escritos. El mundo que nos concierne es falso, es decir, no es estado de cosas, sino invención poética, redondeo de una delgada suma de ob-

servaciones, el mundo «fluye», como algo que deviene, como una falsedad que se va desplazando, que nunca se acerca a la verdad: porque – no existe ninguna «verdad».)

VIII 1: 2[148], pp.137-138: “Der Wille zur Macht *interpretirt*: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten, bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es [138] muß ein wachsen-wollenden Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. *Darin* gleich – – In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herrn über etwas zu werden. Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretiren voraus.* (...)”

(La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación: delimita, determinados grados, diferencias de poder, meras diferencias de poder no pueden ser sentidas como tales: debe haber algo que crezca y que quiera, que interprete toda otra cosa que crezca y quiera según su valor – – En realidad *es la interpretación un medio de adueñarse de algo. El proceso orgánico supone un interpretar continuo*)

VIII 1: 2[151], p.138: “Man darf nicht fragen: «*wer* intrepertirt denn?» sondern das Interpretiren selbst, als seine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein «Sein», sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.”

(No se ha de preguntar: «¿*quién* interpreta entonces?» sino que el interpretar mismo, como su forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un *proceso, un devenir*) como un afecto.)

VIII 1: 2[190], p.159: “was sind unsere Werthschätzungen und moralischen Gütertafeln selber werth? *Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus?* Für wen? In Bezug worauf? _ Antwort: für das Leben. Aber *was ist Leben?* Hier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs «Leben» noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht. / *was bedeutet das Werthschätzen selbst?* weist es auf eine andere metaphysische Welt zurück oder hinab? Wie noch Kant glaubte (der vor der großen historischen Bewegung steht) Kurz: *wo ist es* «entstanden»? Antwort: das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretiren. Die Auslegung selbst ist ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände, ebenso eines bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen. *Wer legt aus?* – Unsere Affekte.”

(¿qué valor tienen nuestras valoraciones y tablas de bienes? ¿*Qué resulta de su dominio?* ¿Para quién? ¿En relación a qué? – Respuesta: para la vida. Pero, ¿qué es la vida? Aquí es necesaria una nueva y más precisa versión del concepto «vida»: mi fórmula de ello dice: vida es voluntad de poder. / ¿Qué significa la valoración misma? ¿Designa ésta otro mundo anterior o inferior? Como aún lo creía Kant (que se encuentra ante este gran movimiento histórico). En definitiva, ¿*dónde se ha* «originado»? ¿o es que no se ha originado? Respuesta: la valoración moral es una *interpretación*, una forma de interpretar. La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominadores. ¿*Quién interpreta?* – Nuestros afectos.)

VIII 1: 5[14], pp.193-194: “Die Entwicklung der Wissenschaft löst das «Bekannte» immer mehr in ein Unbekanntes auf: sie *will* aber gerade das *Umgekehrte* und geht von dem Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen. / In summa bereitet die Wissenschaft eine *souveräne Unwissenheit* vor, ein Gefühl, daß «Erkennen» gar nicht vorkommt, daß es eine Art Hochmuth war, davon zu träumen, mehr noch, daß wir nicht den gerinsten Begriff übrig behalten, um auch nur «Erkennen» als eine *Möglichkeit* gelten zu lassen – daß «Erkennen» selbst eine widerspruchsvolle Vorstellung ist. Wir *übersetzen* eine uralte Mythologie und Eitelkeit des Menschen in die harte Thatsache: so wenig Ding an sich, so wenig ist «Erkenntniß an sich» noch *erlaubt* als Begriff. Die Verführung durch «Zahl und Logik». / – – durch die «Gesetze» [194] / «*Weisheit*» als Versuch über die perspektivischen Schätzungen (d.h. über die «Willen zur Macht») *hinweg* zu kommen ein Lebens feindliches und auflösendes Princip, Symptom wie bei den Indern usw. *Schwächung der Aneignungskraft.*”

(El desarrollo de la ciencia disuelve lo «conocido» cada vez más en lo desconocido; ésta *pretende*, sin embargo, precisamente lo *contrario* y parte del instinto de reducir lo desconocido a conocido / En definitiva, la ciencia prepara una *ignorancia soberana*, el sentimiento de que no tiene lugar el «conocimiento», que incluso sería una clase de orgullo soñar con

ello; aún más, que no disponemos del más pequeño concepto que pudiera valer para el conocimiento, aunque sólo fuera como una *posibilidad* – que el mismo conocer es una representación contradictoria. *Traducimos* una mitología y vanidad primitiva del hombre en el duro hecho: nos está todavía permitido tan poca «cosa en sí» como conocimiento en sí en tanto que concepto. La seducción por el número y la lógica / – – por las leyes / «*Sabiduría*» como intento de *elevarse* por encima de las valoraciones perspectivistas (es decir, por encima de la «voluntad de poder») un principio disgregador y enemigo de la vida, síntoma, como en los indios, por ej., de la *debilidad* de la capacidad de apropiación.)

VIII 1: 5[36], pp.201-202: “Unser «Erkennen» beschränkt sich darauf, Quantitäten festzustellen d.h. / aber wir können durch nichts hindern, diese Quantitäts-Differenzen als Qualitäten zu empfinden. Die *Qualität* ist eine *perspektivische* Wahrheit für uns: kein «an sich». / Unsere Sinne haben ein bestimmtes Quantum als Mitte, innerhalb deren sie funktionieren d.h. wir empfinden groß und klein im Verhältniß zu den Bedingungen unsrer Existenz. Wenn wir unsere Sinne um das Zehnfache verschärften oder verstumpften, würden wir zu Grunde gehn. D.h. wir empfinden auch *Größenverhältnisse* in Bezug auf unsre Existenz-Ermöglichung als *Qualitäten*.”

(Nuestro «conocer» se limita a establecer cantidades, es decir / pero no podemos evitar sentir estas diferencias de cantidad como cualidades. La *cualidad* es para nosotros una verdad *perspectivista*: no «en sí». / Nuestros sentidos poseen un determinado cuántum como medio en cuyo interior dichos sentidos funcionan; es decir, sentimos en pequeña y gran medida en relación a las condiciones de nuestra existencia. Acabariamos pereciendo, si hiciéramos nuestros sentidos diez veces más agudos o diez veces más obtusos. Es decir, sentimos también las *proporciones* como *cualidades* en relación a nuestras posibilidades de existencia.)

VIII 1: 6[14], p.244: “Die Qualitäten sind unsere unübersteiglichen Schranken; wir können durch nichts verhindern, bloße Quantitäts-Differenzen als etwas von Quantität Grundverschiedenes zu empfinden, nämlich als Qualitäten, die nicht mehr auf einander reduzierbar sind. Aber alles, wofür nur das Wort «Erkenntniß» Sinn hat, bezieht sich auf das Reich, wo gezählt, gewogen, gemessen werden kann, auf die Quantität –; während umgekehrt alle unsere Werthempfindungen (d.h. eben unsere Empfindungen) gerade an den Qualitäten haften, das heißt, an unseren, nur uns allein zugehörigen perspektivischen «Wahrheiten», die schlechterdings nicht «erkannt» werden können. Es liegt auf der Hand, daß jedes von uns verschiedene Wesen andere Qualitäten empfindet und folglich in einer anderen Welt, als wir leben, lebt. Die Qualitäten sind unsere eigentliche menschliche Idiosynkrasie: zu verlangen, daß diese unsere menschliche Auslegungen und Werthe allgemeine und vielleicht constitutive Werthe sind, gehört zu den erblichen Verrücktheiten des menschlichen Stolzes, der immer noch in der Religion seinen festesten Sitz hat. Muß ich umgekehrt noch hinzufügen, daß Quantitäten «an sich» in der Erfahrung nicht vorkommen, daß unsere Welt der Erfahrung nur eine qualitative Welt ist, daß folglich Logik und angewandte Logik (wie Mathematik) zu den Kunstgriffen der ordnenden, überwältigenden, vereinfachenden, abkürzenden Macht, gehört, die Leben heißt, also etwas Praktisches und Nützlichendes, nämlich Leben-Erhaltendes, aber ebendarum auch nicht im Entfernsten etwas «Wahres» <ist>?”

(Las cualidades son nuestros límites infranqueables, no podemos por nada evitar sentir meras diferencias de cantidad como algo fundamentalmente distinto de la cantidad, a saber, como cualidades que ya no son reducibles las unas a las otras. Pero todo para lo que la palabra «conocimiento» tiene sentido, se relaciona únicamente en el ámbito de lo que puede contarse, pesarse, medirse, en la cantidad –; mientras que al contrario todas nuestras sensaciones de valor (es decir, incluso nuestras sensaciones) dependen de las cualidades, es decir, de nuestras «verdades» perspectivistas que sólo a nosotros nos pertenecen, y que no pueden ser conocidas de ninguna manera. Es evidente que cada uno de los distintos seres que conocemos experimenta otras cualidades y, en consecuencia, viven en otro mundo que el que nosotros vivimos. Las cualidades son nuestra auténtica idiosincrasia humana: exigir que estas interpretaciones y valores humanos sean valores generales y constitutivos, corresponde a las desvaídas insensateces del orgullo humano, que desde siempre han tenido su más sólida sede en la religión. ¿Debo aún añadir en sentido contrario que las cantidades «en sí» no existen en la experiencia, que nuestro mundo de la experiencia sólo es un mundo cualitativo, que en consecuencia la lógica y la lógica aplicada (como la matemática) pertenece a los artificios de un poder ordenador, subyugador, simplificador, abreviador, que se

llama vida, por tanto, algo práctico y útil, es decir, útil para la conservación de la vida, pero que precisamente por ello no es ni lo más remotamente algo «verdadero»?)

VIII 1: 7[3], pp.262-266* (Drittes Capitel. Der Wille zur Wahrheit): “*Denken* zulezt als *Überwältigung* und Ausübung von Macht: als ein Zusammenfügen, als Ein-ordnen des Neuen unter altenn Reihen usw. [s.263...] / *Wille zur Wahrheit* / *Interpretation* / **In wiefern die Welt-Auslegungen Sympton / eines herrschenden Triebes sind** [s.264...] «Schönheit» ist deshalb für den Künstler etwas außer aller Rangordnung, weil in der Schönheit Gegensätze gebändigt sind, das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; außerdem ohne Spannung: – das keine Gewalt mehr not tut, daß alles so leicht *folgt, gehorcht*, und zum Gehorsam die liebenswürdigste Miene macht – das ergötzt den Machtwillen des Künstlers. / *Die Welt-Auslegungen* / und was ihnen gemein ist. [s.266...]” (Pensar en última instancia como *sumisión* y ejercicio del poder: como una forma de encajar, de subordinar de algo nuevo bajo antiguas filas (...) *Voluntad de verdad* / *Interpretación* / **En qué medida las interpretaciones del mundo son síntomas / de un impulso dominante** (...) «La belleza» es así para el artista algo fuera de toda jerarquía, porque en la belleza se doman las oposiciones, el signo más elevado de fuerza, en especial sobre opuestos; además sin tensión – que ya no sea necesaria violencia alguna, que todo se *siga, obedezca*, tan suavemente, y que en la obediencia ofrezca su rostro más reverencial – esto delecta a la voluntad de poder del artista / *Las interpretaciones del mundo* / y lo que es común a todas ellas (...))

VIII 1: 7[9], pp.301-305: “N.B. Alle **Bewegung** als **Zeichen** eines **inneren** Geschehens: – *also der ungeheuer überwiegende Theil alles inneren Geschehens ist nur als Zeichen gegeben*. [-s.302...] das Leben ist *nicht* Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr «Äußeres» sich unterwirft und einverleibt. [s.303...]”

(N.B. Todo **movimiento** como **signo** de un acontecer **interior** – *igualmente la inmensa parte predominante de todo acontecer interior sólo se nos es dada como signo*. (...) La vida *no* es adaptación de las condiciones internas a las externas, sino voluntad de poder, que de dentro a fuera subyuga, incorpora, cada vez más del «exterior».)

VIII 2: 9[91], pp.47-51: “A) die Nothwendigkeit ist kein Tathbestand, sondern Interpretation./ B) Hat man begriffen, daß das «Subjekt» nichts ist was *wirkt*, sondern nur eine Fiktion, so folgt Vielerlei. [s.47...] Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf. [s.49...] Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiserkehrendes gegründet: je mächtiger das Leben um so breiter muß die errathbare, gleichsam seiend gemachte Welt sein. Logisirung, Rationalisirung, Systematisirung als Hilfsmittel des Lebens. [s.49...] Gegen die anscheinende «Nothwendigkeit» / - diese nur ein *Ausdruck* dafür, daß eine Kraft nicht auch etwas Anderes ist. / Gegen die anscheinende «Zweckmäßigkeit» / – letzten nur ein *Ausdruck* für ein Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel [s.50...] «wahr»? von Seiten des Gefühls aus –: was dem Denken das größte Gefühl von Kraft giebt / von Seiten des Tastens, Sehens, Hörens aus: wobei am Stärksten Widerstand zu leisten ist [s.51...]”

((A) la necesidad no es ningún estado de cosas, sino interpretación / B) Si se ha comprendido que el «sujeto» no es nada que *actúe*, sino sólo una una ficción, entonces se siguen muchas cosas (...) Todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como un establecer grados y relaciones de fuerza, como una lucha. (...) La vida está fundada en la suposición de una creencia en lo duradero y en lo que vuelve a producirse regularmente; cuanto más poderosa es la vida, más amplio ha de ser el mundo que se puede adivinar, del que se ha construido lo que es. La logicidad, racionalidad, sistematicidad como medio auxiliar de la vida (...) Contra la aparente «necesidad» / – esto es sólo la *expresión* de que una fuerza no es tampoco otra cosa / Contra la aparente «finalidad» / – lo último sólo la *expresión* de un orden de esferas de poder y de su juego combinado (...) ¿«verdadero»? desde el lado del sentimiento, lo que excita con más fuerza el sentimiento («yo») / Desde el lado del pensamiento – lo que da al pensamiento el sentimiento más grande de fuerza / desde el lado del tacto, de la visión, del oído: aquello con lo que se ejerce la oposición más fuerte.)

VIII 2: 9[98], pp.55-56: “*Psychologische Ableitung unseres / Glaubens an die Vernunft /* (...) Die logisch-metaphysischen Postulate, der Glaube an Substanz, Accidens, Attribut, usw. hat seine überzeugungskraft in der Gewohnheit, all unser Thun als Folge unseres Willens zu betrachten: – so daß das Ich, als Substanz, nicht eingeht in die Vielheit der Veränderung – Aber es giebt keinen Willen. (...) *Keine* Subjekt – «Atome». Die Sphäre eines Subjektes beständig *wachsend* oder sich *vermindernd* – der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend. (...)”

(*Deducción psicológica de nuestra / creencia en la razón /* (...) Los postulados metafísicos y lógicos, la creencia en la substancia, accidente, atributo, etc., tienen su fuerza de persuasión en la costumbre de observar todo nuestro hacer como consecuencia de nuestra voluntad – de tal forma que el yo, como substancia no cesa de existir en la multiplicidad de las modificaciones – pero no existe la voluntad (...) *Ningún* sujeto – «átomo». La esfera de un sujeto en continuo *crecimiento* o *disminución* – el punto medio del sistema en continuo desplazamiento. (...))