



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

“ES NUESTRO FUTURO EL QUE DA A NUESTRO HOY LA REGLA”

RETROSPECCIÓN Y PROSPECCIÓN EN LOS PRÓLOGOS DE NIETZSCHE A SUS OBRAS

Germán Arturo Meléndez Acuña

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá D. C., Colombia
2017

“ES NUESTRO FUTURO EL QUE DA A NUESTRO HOY LA REGLA”

RETROSPECCIÓN Y PROSPECCIÓN EN LOS PRÓLOGOS DE NIETZSCHE DE 1886

Germán Arturo Meléndez Acuña

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de
Doctor en Filosofía

Director:
Dr. Luis Eduardo Gama Barbosa

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá D. C., Colombia
2017

Agradecimientos

Quisiera agradecer al *Departamento de Filosofía* de la *Universidad Nacional de Colombia* (sede Bogotá) por acoger y promover directa e indirectamente, consciente e involuntariamente, el proyecto de doctorado que culmina con la entrega de este escrito. Como docente que he sido del Departamento, he recibido constante apoyo para participar en múltiples encuentros de los cuales surgieron gradualmente las primeras versiones de varios de los textos que aquí se reúnen. En particular, he recibido, en los últimos dos años el apoyo del personal administrativo del Departamento: del Dr. Gonzalo Serrano en su calidad de Coordinador de Programas Curriculares del Departamento y de las secretarías Melba Triana, Luz Mary Terán y Laura Camila Acosta.

Con mayor constancia aún, he contado con la comprensión y con la ayuda efectiva de mis colegas del Grupo de Investigación en Filosofía Antigua PEIRAS, la Dra. Andrea Lozano Vásquez y el Dr. Alfonso Correa.

Agradezco al Dr. Raúl Meléndez Acuña, mi hermano, por la lectura atenta de partes extensas del mismo. En esta ocasión, como en otras tantas que ahora agradezco, él se ha encontrado entre los pocos a quienes me he animado a confiar una labor de este tipo. Mi deuda va más allá de la contraída en esta oportunidad.

Agradezco especialmente al Dr. Luis Eduardo Gama la amplia disposición con la que ha asumido la tarea de dirigir esta tesis de doctorado y, en particular, la cuidadosa lectura y los perceptivos comentarios de su penúltima versión. A ellos, a causa de la ya implacable premura del tiempo, apenas los he podido honrar parcialmente en mi última revisión del texto presente. Espero, sin embargo, poder retribuirlos suficientemente en una próxima oportunidad en la que espero poder atender a estas y otras críticas justamente recibidas.

Por último, en lo personal, quisiera expresar la más sentida gratitud a mi esposa. Ella ha sido en todo respecto el mayor aliento en estos años en los que he tenido que alternar, no siempre exitosamente, entre mi trabajo como docente, la investigación de la que aquí dejo tardío

testimonio y la vida de familia de la que, por fuerza, me he sustraído grandemente, pese a mis esfuerzos de robarle a deshoras tiempo al sueño.

Este trabajo está dedicado a ella y también a mis padres ya fallecidos, tanto por el aliento que aún de ellos también recibo, como por la familia con la que ella y ellos me han regalado.

Resumen

En este trabajo se examina la interpretación que Nietzsche nos ofrece de su vida y pensamiento en los prólogos que redacta en 1886 para las obras que había publicado antes del *Zarathustra*. Se toma para ello como principal objeto de estudio los prólogos a los volúmenes primero y segundo de *Humano demasiado humano* y se toma como punto de partida de la exploración la presentación de sí que Nietzsche nos ofrece en el prólogo a *Ecce homo* (1888). Con base en los prólogos (y ocasionalmente también en los apuntes preparatorios de los mismos) se intenta determinar la significación que Nietzsche le otorga a un conjunto selecto de lemas con la ayuda de los cuales intenta comprender retrospectivamente su vida y obra como un “desarrollo continuo” y necesario: lemas tales como “inversión de los valores”, “coraje hacia la verdad”, “profundización del pesimismo”, “autosuperación de la moral”, “inocencia del devenir”. El escrutinio de esta interpretación de sí permite determinar cómo Nietzsche, tras la publicación del *Zarathustra*, se propone un relanzamiento de su obra en el que sus futuros escritos tendrían que llevar cabalmente a ejecución la tarea que los prólogos de 1886 identifican en sus pasados escritos como aquella a la que estos involuntariamente se encaminaban desde siempre. La mirada retrospectiva de Nietzsche tiene, pues, a la vez, una decidida orientación prospectiva. Así como en su vida y obra “es el futuro el que da a nuestro hoy la regla” (HdH Pr §7), así también es el pasado el que hoy hace posible entrever el futuro que nos regla.

Palabras clave: Nietzsche, filosofía, vida y pensamiento, pesimismo, inversión de los valores, moral, poder, perspectiva.

Abstract

In this essay, I scrutinize the interpretation which Nietzsche renders of his life and thought in the prologues written in 1886 to the books he had published before the *Zarathustra*. The main vantage point of this scrutiny is taken from the two prologues to *Human all too human* (volumes 1 and 2). Its point of departure is a previous reading of Nietzsche's prologue to *Ecce homo* (1888). Taking thus the prologues (occasionally their posthumous preparatory notes too) as textual basis, I try to capture the meaning that Nietzsche attaches to a selected group of mottos with which he purports to afford a retrospective view of his life and work as a “continuous development”: mottos such as “revaluation of values”, “courage towards truth”, “deepening of pessimism”, “self-overcoming of morals”, “innocence of becoming”. The analysis of this self-interpretation gives answer to the question about how Nietzsche conceives after *Thus spoke Zarathustra* a new release of his old and new works in which his future writings would have to give accomplishment to the task which the 1886 prologues ascertain in his previous writings as the task towards which all of them already unwillingly strived since the beginning. Nietzsche's retrospective reconstruction has thus simultaneously a prospective nature. Nietzsche finds out how “it is the future that regulates our today” and thus suggests that it is the past that enables us to foresee the future that rules us.

Keywords: Nietzsche, philosophy, life and thought, pessimism, revaluation of values, morals, power, perspective.

Contenido

Agradecimientos.....	iii
Resumen.....	v
Contenido.....	vi
Prefacio	x
Abreviaturas y signos editoriales.....	xiv
Nota sobre referencias y traducciones	xix
Nota sobre los textos que componen el presente escrito	xxiii
Introducción	1
Vida y pensamiento: su unidad y evolución en y según Nietzsche.....	1
Forma y contenido: escritura fragmentaria y pensamiento integral	8
División y articulación del presente trabajo en sus capítulos	11
Capítulo 1.....	23
¿Quién es Nietzsche?.....	23
1.1. Introducción.....	23
1.2. Pregunta imprescindible e incomprendida respuesta.....	25
1.3. Nietzsche: ¿el hombre para <i>su</i> tarea?	37
1.4. Filósofo de la <i>Umwertung</i> e historiador y psicólogo de sus homónimos.....	41
1.5. El “coraje hacia la verdad” como patrón de valor.....	50
1.6. La peligrosa confusión de/con Sócrates.....	62
1.7. Un “maestro” que habla distinto: el tono anti-doctrinal.....	65
Capítulo 2.....	67
Primeros revuelos en la escuela de la sospecha.....	67
2.1. Introducción.....	67
2.2. Del autor.....	69

2.3. Del lector	74
2.4. Inversión de los valores y desconfianza hacia la moral	84
2.5. La necesidad del auto-engaño	96
Capítulo 3.....	102
Conciencia de sí y “coraje hacia sí mismo”	102
3.1. La (mala) conciencia de sí.....	102
3.2. La (buena) “voluntad <i>hacia</i> el pesimismo”	109
3.3. El “gran desasimiento” y la inversión de los valores	117
Capítulo 4.....	124
El dominio de sí.....	124
4.1. Dominio de sí e instrumentalización de las propias virtudes	124
4.2. El “poder sobre el pro y contra”	130
4.3. Lo perspectivístico y el “desplazamiento de horizontes” (1)	135
4.4. La noción de “desplazamiento de horizontes” en la segunda <i>Intempestiva</i>	138
4.5. Lo perspectivístico y el “desplazamiento de horizontes” (2)	146
4.6. El problema de la jerarquía	148
4.7. La medida de las medidas.....	156
Capítulo 5.....	166
Sentimiento de poder y justicia.....	166
5.1. La estrechez del fanatismo en retrospectiva	166
5.2. El fanatismo como “cura” para la carencia del presente	172
5.3. Fanatismo y justicia en la segunda <i>Intempestiva</i>	176
5.4. Justicia e inversión de los valores en el despuntar de <i>Aurora</i>	182
5.5. La cultura como acervo de medios hacia el sentimiento de poder.....	186

5.6. La crisis del fanatismo como poder ilusorio	198
5.7. La nueva justicia y la problemática de la inocencia del devenir.....	206
Capítulo 6.....	219
“Vuelve sobre tus pasos” (1883-1885).....	219
6.1. Introducción.....	219
6. 2. El lema de la inocencia del devenir.....	222
6.3. La auto-redención del hombre (superior).....	229
6.4. Vida y doctrina	237
6.5. La inversión de los valores y su preparación en el filósofo.....	243
6.6. Epílogo.....	253
Capítulo 7.....	255
La inocencia del devenir propio.....	255
7.1. Introducción.....	255
7.2. La primera presentación de la inocencia del devenir	258
7.2.1. La demostración de la inocencia del devenir y sus dificultades.....	258
7.2.2. Aparente origen de la demostración por semejanza con la razón práctica	266
7. 3. La doctrina de la inocencia del devenir en el <i>Crepúsculo de los ídolos</i>	269
7.3.1. “Nuestra doctrina”: inocencia <i>contra</i> responsabilidad.....	270
7.3.2. Alcance crítico de la doctrina: el <i>sujeto</i> de la responsabilidad.....	274
7.3.3. Alcance crítico de la doctrina: el <i>objeto</i> de la responsabilidad	279
7.3.4. Fatalidad y negación de las finalidades	292
7.4. “La gran responsabilidad y la inocencia”	298
7.4.1. “La responsabilidad más propia” en los prólogos de 1886	299
7.4.2. <i>Amor fati</i> : la amplitud de la responsabilidad como medida de la grandeza	303

Capítulo 8.....	317
Conclusiones	317
OBRAS CITADAS.....	324
Obras de Nietzsche	324
Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en alemán.....	324
Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español	324
Literatura secundaria	325

Prefacio

Atrás ha quedado el tiempo en que se preguntaba si la obra de Nietzsche debía o no ser concebida como parte de la historia de la filosofía. Hubo ciertamente, al comienzo de su recepción, un tiempo en que se la intentó leer como algo externo a dicha historia. Pero, como ya es hoy costumbre recordarlo, las tres grandes interpretaciones filosóficas de su obra en la Alemania de los años treinta del siglo pasado (las interpretaciones de Löwith, Jaspers y Heidegger) se encargaron de asegurarle en adelante un lugar en ella. Quienes, como yo, nos hemos, casi medio siglo después, aproximado a sus escritos partiendo de antemano de la ya extendida presunción de su firme pertenencia a dicha historia, lo hemos hecho bajo un masivo conjunto de expectativas asociadas con nuestra respectiva pre-comprensión de lo que es o no (“la”) filosofía, v.gr. de lo que ella promete (o no) a quien busca aprender de ella. Dependiendo de las expectativas que dentro de esta comprensión previa rigieran, el contacto inicial con sus obras podía tener en lo fundamental o bien el carácter de una confirmación, o bien, por el contrario, el carácter de una incitante o repulsiva sorpresa.

Recuerdo ahora mi encuentro primerizo con los escritos de Nietzsche: una instanánea y rotunda decepción. Mi padre, un médico con una gran afición a la lectura de los filósofos y con acusadas tendencias seculares (o anti-clericales, diríase), tenía en su biblioteca los escritos de Nietzsche que en su momento eran los más conocidos y asequibles en castellano: principalmente, pues, los traducidos por Andrés Sánchez Pascual para Alianza Editorial. Recuerdo haber tomado de entre ellos, un día cualquiera y sin razón alguna, el titulado *Ecce homo* con el ánimo de dejarme espontáneamente atraer por lo que allí pudiese descubrir. La sola lectura del índice con sus soberbios “por qué soy yo tan sabio”, “por qué soy yo tan inteligente”, “por qué escribo yo tan buenos libros”, me disuadió inmediatamente de proseguir hacia una exploración, somera y tentativa siquiera, del cuerpo del libro. Más que disuadido me hallaba quizá de alguna manera ofendido. No recuerdo haber llegado hasta la lectura del último de los títulos: “Por qué soy yo un destino”. Sea como sea, el mío, por así decirlo jocosamente, había sido, por lo visto, el de iniciar y concluir mi primera “lectura” de Nietzsche, si así fuese posible llamarla, con el más arrogante de los índices que de obra filosófica alguna (o de obra alguna en absoluto) haya jamás leído hasta hoy. Mi concepción de la filosofía, muy incipiente apenas, era la de algo esencialmente impersonal y ello me

colocaba ya en una franca actitud de prevención ante el “yo” que con tal vehemencia se le presentaba al lector con tales títulos. Por otra parte, el carácter no solo impersonal, sino igualitario, de mi moral (o simplemente de *la moral*), diría yo hoy en retrospectiva, se fruncía ante la prepotencia que ellos abiertamente irradiaban. Más que atraer, el índice propiamente espantaba.

Este desencuentro debió ocurrir en algún momento indefinido hacia el final de mi bachillerato, antes, en todo caso, de que iniciase, inicialmente persuadido por Descartes, mis estudios formales de Filosofía en el año 1977. Un tiempo después, en octubre de 1981, interesado entonces en perfeccionar al máximo el precario alemán que había alcanzado a aprender tras unos primeros meses en Alemania, decidí visitar en Berlín (Occidental) una librería con la idea de adquirir una obra de Nietzsche (con quien no había vuelto a toparme durante mis primeros años de estudio). No quería que mi aprendizaje de la lengua fuese tan exigente como deleitable. Quería además que él me apartase demasiado de la filosofía. Nietzsche era, se me ocurrió, el hombre para la ocasión. Para entonces confiaba, de oídas, en la difundida opinión según la cual él podía indudablemente contarse entre los filósofos alemanes – de los cuales ya había “sufrido” yo en castellano a Kant, Hegel, Husserl y Heidegger – como uno de sus mejores escritores. Tras haber inspeccionado por encima algunos de sus libros frente al estante de la librería, me decidí, por motivos que hoy ignoro, por la compra de *Más allá del bien y del mal* (1886).

Para hacer la historia breve, lo que en la lectura de *Más allá del bien y del mal* finalmente terminó seduciéndome fue, no solo el confirmado atractivo estilístico de la obra, sino la chocante suspicacia de su autor como psicólogo. En particular, ante sus perceptivas y devastadoras observaciones sobre el filósofo escéptico, me sentí literalmente puesto al descubierto. Mi primer ejemplar de *Más allá del bien y del mal* (Wilhelm Goldmann Verlag, 1981) da aún hoy testimonio del impacto. Después de 100 páginas subrayadas aquí y allí, como de costumbre, en lápiz, se ven en el aforismo 208 (páginas 100 y 101) unas líneas inusitada y masivamente destacadas con un resaltador amarillo:

¡Sí! y ¡No! – esto repugna a su moral [la del escéptico, G.M.] [...] *Skepsis* es la expresión más espiritual de una cierta condición fisiológica múltiple [*vielfachen*] a la cual se le da en el lenguaje común el nombre de debilidad nerviosa y condición enfermiza; ella surge cada vez que se cruzan de forma decisiva y repentina razas o estamentos largamente

separados entre sí. En el nuevo linaje, el cual, por así decirlo, recibe en su sangre diversas medidas y valores como herencia, todo es intranquilidad, perturbación, duda, ensayo; las mejores fuerzas obran inhibitoriamente, las virtudes mismas no se dejan unas a otras crecer y fortalecerse, en cuerpo y alma falta equilibrio, gravedad, seguridad perpendicular. Pero lo que en tales mestizos más profundamente enferma y degenera es la *voluntad*: ya no conocen lo independiente en la resolución, el valiente sentimiento de placer en el querer, – dudan de la “libertad de la voluntad”, incluso en sus sueños. [...] Parálisis de la voluntad: ¿dónde no se encuentra sentado hoy a este inválido. (OC IV, *MBM*, §208, 373s. / KSA 5, 137s.; la traducción es mía)

Solo entonces me asaltó por vez primera el presentimiento de que en adelante aprendería, y mucho, de Nietzsche. No era ésta, sin embargo, la simple certeza sentida de que aprendería un conjunto de aceradas y acertadas aserciones acerca del alma humana en general o acerca del alma de los filósofos en especial. Era, ante todo, la convicción de que Nietzsche bien podía llegar a confrontarme con otras tantas verdades acerca de mi propia condición, las cuales, según la esperanza que comenzaba a abrigar, me ayudarían a una urgente y esencial transformación de mí mismo a la cual ya anteriormente, por otras causas, me creía obligado y en la que me creía ya inmerso.

Así pues, lo que ciertos prejuicios morales y lo que ciertas pre-concepciones de la filosofía originalmente impidieron en el primer contacto episódico con *Ecce homo*, luego lo hubo de hacer posible aquel estilo bajo cuya seducción se llegaba a aceptar, o incluso a delectar, la dolorosa verdad acerca de sí mismo. Si lo que Nietzsche sospechara de toda “gran filosofía” en general – a saber, que ella no es otra cosa que la auto-confesión de su autor – resulta ser cierto, en primer lugar, de su propia filosofía, también cabe advertir que ella se convierte, al menos para algunos de sus lectores, en ocasión propicia para una propia (quizá más humilde, incluso, humillante) auto-confesión.

Era mi intención en este prefacio dar un breve testimonio personal de lo que fueron mis *inicios* en la lectura de Nietzsche. Poco después, al internarme en las críticas de Wolfgang Müller-Lauter a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, daría el paso hacia una lectura de Nietzsche como “filósofo” en un más acostumbrado sentido de la palabra. Este paso no representaba, de mi parte, abandono alguno, al menos expreso, de aquella convicción en el poder transformador de sus verdades. Mi lectura de Nietzsche había quedado ya marcada por la persuasión de que la filosofía tendría que estar en capacidad de cambiar la propia vida y,

en primer lugar, la forma de verla. La cuestión acerca de si esta persuasión se vería realmente confirmada por lo que aconteciera conmigo a lo largo de mis nuevas lecturas ha de quedar en este punto abierta. Solo de muy parcial, de muy tácita, de muy involuntaria manera, el presente trabajo da testimonio de lo que ha acontecido desde 1981 en adelante.

Abreviaturas y signos editoriales

Nietzsche

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en alemán

- KSA Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlín, etc.: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- KSB Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1986). *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Walter de Gruyter, Berlín.
- KGW Nietzsche, F., Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín, etc.: Walter de Gruyter.
- BAW Nietzsche, F., Mette, H. J., Koch, K., & Schlechta, K. (1994). *Frühe Schriften*, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- eKGWB *Elektronische Kritische Gesamtausgabe*. www.nietzschesource.org/#eKGWB
- SW V Volumen 5 de SA (edición de las obras de Nietzsche por Karl Schlechta. Contiene un “Nietzsche-Index”

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español

- OC Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Aspiunza, J. (2011). *Obras completas*. Madrid: Tecnos.
- OC I Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2011). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- OC II Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2013). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos.
- OC III Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2014). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.

- OC IV Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K., Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. (2016). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos
- FP Nietzsche, F., & Sánchez Meca, D., et. al., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (2006-2010). *Fragmentos póstumos* (2 ed ed.). Madrid: Tecnos.
- FP I Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Santiago Guervós, L. E. d. (2007). *Fragmentos póstumos. Volumen I, (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.
- FP II Nietzsche, F., Barrios Casares, M., Aspiunza, J., & Sánchez Meca, D. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II, (1875-1882)*. Madrid: Tecnos.
- FP III Nietzsche, F., Conill Sancho, J., & Sánchez Meca, D. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. III, (1882-1885)*. Madrid: Tecnos.
- FP IV Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Vermal, J. L. (2006). *Fragmentos póstumos. Vol.IV, (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- CO Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005-2012). *Correspondencia*. Madrid: Trotta.
- CO I Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005). *Correspondencia I: Junio 1850-Abril 1869*. Madrid: Trotta.
- CO II Nietzsche, F., Romero Cuevas, J. M., & Parmeggiani, M. (2007). *Correspondencia II: Abril 1869-Diciembre 1874*. Madrid: Trotta.
- CO III Nietzsche, F., & Rubio, A. (2009). *Correspondencia III: Enero 1875-Diciembre 1879*. Madrid: Trotta.
- CO IV Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2010). *Correspondencia IV: Enero 1880-Diciembre 1884*. Madrid: Trotta.
- CO V Nietzsche, F., & Vermal, J. L. (2011). *Correspondencia V: Enero 1885 - Octubre 1887*. Madrid: Trotta.
- CO VI Nietzsche, F., Santiago Guervós, L. E. d., & Llinares Chover, J. B. (2012). *Correspondencia VI: Octubre 1887-enero 1889*. Madrid: Trotta.

Obras de Nietzsche

- AC El Anticristo

- Au Aurora
- CI Consideraciones intempestivas
- CrI Crepúsculo de los ídolos
- “Sentencias”: Sentencias y flechas
- “Sócrates”: El problema de Sócrates
- “Razón”: La “razón” en la filosofía
- “Mundo”: Como el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en fábula
- “Moral”: La moral como contranaturalidad
- “Errores”: Los cuatro grandes errores
- “Mejoradores”: Los “mejoradores” de la humanidad
- “Alemanes”: Lo que los alemanes están perdiendo
- “Incursiones”: Incursiones de un intempestivo
- “Antiguos”: Lo que debo a los antiguos
- “Martillo”: Habla el martillo
- EH Ecce homo
- “Sabio”: ¿Por qué soy tan sabio?
- “Inteligente”: ¿Por qué soy tan inteligente?
- “Libros”: ¿Por qué escribo tan buenos libros?
- “Destino”: ¿Por qué soy un destino?
- FPP Los filósofos preplatónicos
- FTG La filosofía en la época trágica de los griegos
- GC La gaya ciencia
- GM La genealogía de la moral
- HV Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva
- HdH I Humano, demasiado humano vol. 1
- HdH II Humano, demasiado humano vol. 2
- MBM Más allá del bien y del mal.
- NT El nacimiento de la tragedia
- OS Miscelánea de opiniones y sentencias (segunda parte de HdH II)
- SE Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva

- SVM Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
 VS El caminante y su sombra (segunda parte de HdH II)
 Za Así habló Zaratustra

Obras de referencia sobre Nietzsche

- CBT Benders, R. J., Reich, H., Oettermann, S. (2000). *Friedrich Nietzsche: Chronik in Bildern und Texten*. Munich: Dt. Taschenbuch-Verl.
- KSA 14 Colli, Giorgio y Montinari,azzino. Comentario a los volúmenes 1–13 de la KSA.
- NK Heidelberger Akademie der Wissenschaften. (2012ss.) *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin: De Gruyter.
- NK 6.2 Sommer, A. U. (2013). *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken: Band 6.2: Nietzsche-Kommentar: „Der Antichrist“, „Ecce Homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“*. Berlin: De Gruyter.

Signos editoriales utilizados por Colli-Montinari

- [–] Palabra indescifrable en el manuscrito
 [– –] Dos palabras indescifrables en el manuscrito
 [– – –] Dos o más palabras indescifrables en el manuscrito
 – – – Oración incompleta
 [+] Laguna en el manuscrito
 [] Texto tachado por Nietzsche
 || || Adición de los editores
 [] Adición de Nietzsche
 < > Compleción de los editores
 [] Indicación de los editores
 / Final de línea o de verso en el manuscrito
 [?] Lectura incierta

cursiva Letras espaciadas en el original y subrayadas en el manuscrito. Palabras en otros idiomas

Vs Vorstufe (versión previa: apuntes previos que conducen a un texto limpio)

Rs Reinschrift (texto en limpio: versión que sirve de base para el manuscrito para impresión)

Dm Druckmanuskript (el manuscrito que sirve de base para la primera impresión)

Cb Correcturbogen (prueba de impresión)

Nota sobre referencias y traducciones

Las referencias a los escritos de Nietzsche son dobles: remiten primero a la correspondiente edición española y, seguidamente, después de una barra diagonal (“/”), a la edición alemana, haciendo para ello uso de las abreviaturas consignadas en la sección anterior (“Abreviaturas y signos editoriales”).

Las referencias a los escritos de Nietzsche en castellano remiten a la reciente edición española dirigida por Diego Sánchez Meca y publicada por la Editorial Tecnos con el auspicio de la *Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche* (SEDEN) y con los estándares impuestos por la edición crítica de Colli-Montinari (KGW). En ella ha hecho reciente aparición (diciembre 2016) el último de cuatro volúmenes que, con el título *Obras completas* (2011-2016), incluyen la totalidad de los escritos, publicados e inéditos, de Nietzsche. En esta edición se encuentra además publicada la integridad de los *Fragmentos Póstumos* (2006-2010) en cuatro volúmenes.

Las referencias a las *Obras completas* vienen encabezadas por la abreviatura OC. A esta abreviatura le sigue, en romanos, el número del volumen, seguido, a su vez, de la abreviatura correspondiente al escrito específico que se cita. Para una mayor orientación del lector, después de esta abreviatura se indican en números romanos, en caso de existir, las grandes subdivisiones de la obra en cuestión (trátase de volumen, libro, parte o tratado: ej. *HdH* I, *GC* IV, *Za* II, *GM* III). Si una obra posee aún otras divisiones entre aquellas grandes subdivisiones y las partes más pequeñas del texto (apartados o aforismos), se las indica en arábigos después de un punto (ej. “*HdH* I.3” remite, por ejemplo, a la tercera parte del primer volumen de *Humano demasiado humano*). En caso de no existir subdivisión intermedia alguna en la obra citada, se indica directamente en arábigos el número del apartado o aforismo antecedido por una doble “s” (§). Así, por ejemplo, “*SE* §2” remite al apartado segundo de *Schopenhauer como educador*. Hay obras, sin embargo, que poseen múltiples secciones no numeradas sino apenas tituladas. Las referencias a estas secciones hacen uso de abreviaturas para sus respectivos títulos. “*EH*, “Libros”, §2” remite, por ejemplo, a la sección segunda del apartado titulado “Por qué escribo tan buenos libros” en *Ecce homo*. En el caso especial de las secciones de este apartado de *EH*, “Por qué escribo tan buenos libros”, las cuales portan como título los diferentes títulos de los libros de Nietzsche, se utilizan *en comillas* las

abreviaturas correspondientes a los libros (omitiéndose en este caso la abreviatura para el apartado: “Libros”). “EH “MBM” §1” remite, por ejemplo, al numeral primero de la sección titulada “Más allá del bien y del mal” en el apartado “Libros” en *Ecce homo*. También *Así habló Zaratustra* posee múltiples secciones no numeradas sino apenas tituladas. Por ser ellas tan numerosas, las abreviaturas usadas en este caso, a diferencia de los otros, no aparecen en la sección “Abreviaturas y signos editoriales” y esperan ser por sí mismo descifrables en el momento de su respectiva aparición en nuestro texto (v.gr. *Za I*, “Transformaciones”).

A los prólogos de los escritos de Nietzsche se los cita con la abreviatura “Pr” seguida, si es el caso, del número del apartado (v. g. “*HdH I Pr §2*” remite al segundo apartado del prólogo al primer volumen de *Humano demasiado humano*).

Las referencias a la edición española de los *Fragmentos póstumos* vienen encabezadas por la abreviatura FP, seguida del número, en romanos, del volumen de la mencionada edición de Editorial Tecnos. Sigue a la información anterior la numeración asignada al fragmento en la edición Colli-Montinari (la misma reasignada a los fragmentos en la edición de Tecnos) junto con el número de la página en la edición española (ej. FP IV, 7[54], 312s.) En el caso (poco frecuente) en que el fragmento se encuentre dividido en partes numeradas se incluye la respectiva indicación después del número del fragmento y tras un punto. “FP IV, 5[71].6, 165” remite al numeral 6 del fragmento 5[71] presente en la página 165 del volumen cuarto de los *Fragmentos póstumos*. Si se citan simultáneamente varios fragmentos póstumos pertenecientes a un mismo cuaderno numerado por Colli-Montinari, los números que los identifican aparecen separados por un punto. “FP I, 19[8.15.24]” remite a los fragmentos 19[8], 19[15] y 19[24] en el primer volumen de los *Fragmentos póstumos*. A la referencia a la edición española le sigue, después de una barra diagonal (“/”), la referencia al volumen y a la página de la KSA que contienen el fragmento póstumo citado (ej. FP I, 19[33], 331 / KSA 7, 426).

Las referencias a los escritos (obras y fragmentos póstumos) de Nietzsche en alemán remiten, por regla, a la “edición de estudio” (*Studienausgabe*) establecida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Se la cita con la abreviatura KSA, seguida del número del volumen en arábigos y del número de página (ej. “KSA 6, 54” remite a la página 54 del volumen 6). En algunos casos en que se lo ha juzgado necesario se agrega al número de la página el (o los) número(s) de la(s) línea(s) citadas

precedido por una zeta, “z.”, alusiva a la palabra *Zeile* (“línea” en alemán). “KSA 6, 257, z. 3” remite a la línea 3 de la página 257 del volumen 6 de la KSA).

La KSA es una edición completa de la obra filosófica de Nietzsche a partir de 1869. No contiene los trabajos juveniles de Nietzsche. Tampoco contiene las lecciones que Nietzsche dictó en su período de profesor activo de la Universidad de Basilea. Estos escritos tempranos de Nietzsche – incluidos en OC, mas no en KSA – se citan según la edición alemana de Joachim Mette y Karl Schlechta, *Frühe Schriften* (Beck’sche Buchhandlung, Munich, 1933-1940), la cual compila los escritos juveniles anteriores al nombramiento de Nietzsche como profesor en 1869. Las referencias a ella se hacen con la abreviatura BAW, seguida del número del volumen (en arábigos) y del número de página (BAW 3, 352). En caso de citarse un texto ausente en las dos ediciones anteriores, por ej. las lecciones de Nietzsche en Basilea, se acude a la más completa (pero menos accesible) versión de la edición crítica de Colli-Montinari, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, con la abreviatura KGW, seguida del número de la división (*Abteilung*) en romanos y del número del volumen (*Band*) en arábigos tras los cuales sigue el número de página (ej. KGW IV.2, 5).

Las cartas de Nietzsche se citan también mediante doble referencia a la edición en castellano español y a la edición en alemán referenciadas en la sección anterior de este trabajo. Ellas son respectivamente: la edición española de la *Correspondencia* en seis volúmenes en Editorial Trotta y la edición alemana *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* de Colli-Montinari, publicada en ocho volúmenes por las editoriales Walter de Gruyter y Deutscher Taschenbuch Verlag. Las referencias a la edición española de la *Correspondencia* de Nietzsche vienen encabezadas por la abreviatura CO, seguida por el número del volumen en romanos, por el número de la carta (precedido por “Nr.”) y por el número de la página (ej. CO VI, Nr. 1137, 281). Ellas vienen acompañadas, después de una barra diagonal (“/”), de las referencias a la edición alemana, encabezadas con la abreviatura KSB, seguida del número del volumen (en arábigos) y del número de página (ej. CO VI, Nr. 1137, 281 / KSB 8, 462).

Se dispone hoy de una valiosa edición “electrónica”, en línea, de la obra completa de Nietzsche: la *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe* (eKGWB), fácilmente accesible en el portal “Nietzsche Source”: <http://www.nietzschesource.org/>. Se la ha citado en los casos (pocos) en que el presente trabajo ha tenido que recurrir a las modificaciones

que esta edición propone respecto de la KSA. El autor del presente trabajo la ha utilizado frecuentemente para realizar exploraciones con la ayuda de su poderosa herramienta de búsqueda.

Las traducciones al español de los textos de Nietzsche citados en este trabajo son mías.

Nota sobre los textos que componen el presente escrito

Parte del presente escrito la constituyen textos que he retocado (unos más y otros menos) tomando directamente como base algunos ensayos que había previamente escrito para ocasiones diversas y que había, por tanto, redactado con relativa independencia entre sí con la intención de que pudiesen ser leídos y comprendidos sin recurso a los demás. Tales ensayos han aparecido dispersamente, de hecho, en la forma de contribuciones individuales para publicaciones de autores varios.

Así, el primer capítulo “¿Quién es Nietzsche?” tiene su origen en una conferencia ofrecida en agosto de 2013 en el marco del curso de extensión “Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida” que, junto con la Dra. Andrea Lozano, organizamos con la aprobación y el apoyo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). “¿Quién es Nietzsche?” constituye una versión corregida y ampliada de la primera parte del ensayo “Filosofía como ‘autoconfesión de su autor’” (Meléndez 2016a, 279-295) en el cual quedó registro impreso de dicha conferencia.

El segundo capítulo, “Primeros revuelos en la escuela de la sospecha”, es una versión levemente modificada de un artículo publicado en 2011 con este mismo nombre en la revista *Instantes y Azares* (Meléndez, 2011a). La culminación de este artículo fija, por cierto, el inicio del proyecto de una futura compilación de ensayos como la que aquí finalmente ha quedado consolidada.

El capítulo séptimo, “La inocencia del devenir propio”, es una versión en castellano de un artículo originalmente publicado en portugués (Meléndez, 2009), fundado en una ponencia leída en septiembre de 2008 en el *II Congreso Nacional de Filosofía* organizado por la Sociedad Colombiana de Filosofía en Cartagena y en el *IX Simposio Internacional de Filosofía: Nietzsche Deleuze* celebrado en la Universidade Federal do Ceará en Fortaleza, Brasil.

Después de que cristalizara la idea de convertir justamente a los artículos recién citados en la columna vertebral de la serie que hoy compone el presente escrito y después también de haber iniciado el retoque final de los dos que integran los capítulos primero y

segundo, emprendí la tarea de redactar “desde cero” algunos textos no solo expresamente concebidos sino formalmente diseñados para dar articulación y compleción al proyecto de una tesis doctoral. A diferencia de los artículos publicados, estos textos fueron secuencial e integralmente escritos para remitir unos a otros y para ayudar a integrar a los primeros. En estos textos nuevos e inéditos, elaborados en el último año y medio (2016-2017), recaía la tarea de explicitar las relaciones inicialmente calladas, o de establecer otras ulteriormente advertidas, entre los artículos anteriormente trabajados en comparativo aislamiento. Esta tarea (como luego, en general, la de una revisión final de todos los textos) requirió la inserción de las correspondientes referencias cruzadas y la redacción de pasajes enteros dedicados al propósito de poner en conjunción lo disperso. Así surgieron, pues, los capítulos 3, 4, 5, y 6. La suma de sus páginas terminó ocupando poco menos de la mitad de las que suman la totalidad de este trabajo y poco más de las que suman los demás capítulos.

La suma total de sus páginas obligó a dejar finalmente por fuera de la presente versión de este escrito, valga decirlo, una segunda parte del mismo, largamente proyectada y bastante avanzada. Según el plan original, dos eran los campos de indagación que debían darse en él cita en busca de comunicación y complementación mutua. En términos muy generales, el más básico y antiguo de ellos corresponde a una exploración y consecuente aplicación de ciertas condiciones que Nietzsche mismo juzgara necesarias para la adecuada lectura de su obra. Este es el campo que, por lo dicho, ha quedado exclusivamente representado en el presente escrito. A él va dedicada, por tanto, su “Introducción”.¹

¹ Un segundo y más reciente campo de exploración ha tenido como tema la consolidación de una concepción expresa de la filosofía en el joven Nietzsche y el surgimiento de los primeros brotes de un ejercicio aplicado de la misma. Además de algunas dispersas referencias a lo largo, el final del presente trabajo intenta un imperceptible tránsito hacia la exploración de este segundo campo. Los textos que han de conformar la segunda parte, transitoriamente aplazada, de una versión (más) completa del presente escrito tienen, por cierto, una historia semejante a la de los que conforman esta primera de la que aquí ahora hago entrega. También, entre otras cosas, el volumen creciente de aquellos otros textos conminó al mencionado aplazamiento.

Introducción

Vida y pensamiento: su unidad y evolución en y según Nietzsche

En los textos aquí reunidos queda representado uno de los frentes de mi trabajo de los últimos años sobre el pensamiento de Nietzsche. Corresponde a una exploración (y parcial aplicación) de las condiciones más básicas que Nietzsche mismo cree poder identificar y asimismo propiciar como necesarias para la adecuada recepción de su obra.¹ Esta exploración indaga en la intensificada reflexión que él asume y en las medidas concomitantes que él adopta al respecto a partir de su preocupación honda y persistente por la adecuada recepción de un escrito que él considerara como su obra cumbre: *Así habló Zaratustra* (1883-1885). El resultado de la honda preocupación que así de allí parte encuentra una gran decantación en la redacción de los prólogos de 1886 a la segunda edición de sus libros anteriores al *Zaratustra* (*Za*). Encuentra luego, dos años después, una nueva cristalización en la composición de su sorprendente autobiografía: *Ecce homo* (1888).

Distando de ser exhaustivo, el escrutinio que de mano del autor he adelantado en torno a las más perentorias condiciones de legibilidad de sus escritos plantea dos asuntos centrales. Se trata de dos aspectos que guardan filiación entre sí en la medida en que en ambos se expresa, negativamente hablando, el temor del autor por una aproximación *fragmentaria* a su obra o, positivamente hablando, su vivo interés por auspiciar un acercamiento *integral* a la misma. Uno es el problema que para todo lector – y, en este caso, primeramente, para el autor – plantea la tácita, pero muy básica, disyuntiva entre la vinculación o la desvinculación de vida y obra del autor a lo largo de la lectura. A juzgar por la forma en que da ejecución al mencionado proyecto de una reedición de sus libros, nuestro autor responde a dicho problema con el claro propósito de anteponer a la lectura cabal de sus escritos la enfática incitación a una toma de conciencia de la relación que en él (y no solo en él) rige entre vida y doctrina,

¹ Entre otros pasajes de la obra de Nietzsche, véase OC III, *OS* §137, 312 / KSA 2, 436; OC III, *GC* §381, 892-893 / KSA 3, 633-635; OC IV, *MBM* §27, 316 / KSA 5, 45s.; OC III, *Au Pr* §5, 488-489 / KSA 3, 17; OC IV, *GM Pr* §8, 459 / KSA 5, 255s.; OC IV, *AC* §52, 755 / KSA 6, 233 ; OC IV, *EH*, “Libros”, §§ 1-5, 809-816 / KSA 6, 298-308; OC III, *GC* §345, 860s. / KSA 3, 577s.

entre “persona” y “filosofía”.² Opta entonces por dotar a sus libros anteriores de los prólogos de los que hasta ahora carecían y busca cumplir de esta manera el propósito de anidar en ellos tal incitación. Desde el umbral de este nuevo ingreso a sus escritos Nietzsche reclama que se le preste ya no exclusiva atención a la obra, cuya lectura se prologa en todo caso, sino que se atienda igualmente – *mas no de una manera cualquiera* – al segundo término, ordinariamente ignorado, de la relación, esto es, al “hombre” detrás de aquella. La pregunta por la significación de su pensamiento debe, pues, conducir inexorablemente al lector a la pregunta: ¿quién es Nietzsche? Planteada por el autor mismo, quien de esta manera se nos presenta como el ejemplar lector de sí, aquella pregunta se convierte en la pregunta: ¿quién soy yo? Así pues, con el fin de evitar los más delicados y previsibles malentendidos de su obra y su persona, su autor asume (o, de hecho, reasume) a partir de entonces, una y otra vez, el papel de intérprete de sí y adopta en ello la posición de asiduo émulo de sus lectores en la interpretación de una y otra. Estos últimos se ven así conminados a sumar a la lectura de los escritos de Nietzsche una lectura tanto o más cuidadosa y rigurosa del primero de sus comentaristas: a saber, la del propio autor anidado como lector de sí tanto en el umbral como en medio de sus obras.³

²“La falta de persona toma desquite por doquier; una personalidad debilitada, diluida, apagada, que a sí misma se niega y de sí reniega, no sirve ya para nada, – y menos que nada para la filosofía. [...] La más importante diferencia la hace si un pensador toma personalmente posición ante sus problemas, de manera tal que en ellos tenga su destino, su penuria y también su mejor felicidad, o si, por el contrario, [la toma] “impersonalmente”: si, a saber, sabe tantearlos y asirlos solo con las antenas del pensamiento fríamente curioso. En este último caso, no hay nada que brote de ello: tanto se puede prometer, pues los grandes problemas, suponiendo incluso que ellos se dejen asir, no se dejan *sostener* por ranas y debiluchos; este es su gusto desde la eternidad, – un gusto, a propósito, que comparten con todas las mujercitas valerosas.” (OC III, GC §345, 860s. / KSA 3, 577s.)

³ A partir de la frustrante recepción de *Za*, Nietzsche emprende consecuente y subsecuentemente una más franca y decidida exposición de su persona. En virtud de la pertinencia, o más aún, de la centralidad, que para él adquiere la imagen que el lector se forma de la personalidad del autor a través de su obra, Nietzsche se ve impelido a trabajar cuidadosamente sobre dicha imagen como consciente y avisado recreador literario de la misma. La lectura de Nietzsche, particularmente la del último Nietzsche, supone, por tanto, una repetida confrontación con los ejercicios que como auto-retratista nos antepone e interpone. Sin embargo, el lector, quien pudiera creerse aliviado por esta deferencia del autor, se encuentra con que dichos ejercicios no resultan ser, de hecho, más legibles que el resto de la obra cuya comprensión tendrían que facilitar. Resultan ser, al contrario, tanto o más laboriosos. Hacen, en particular, patentes e ineludibles las grandes dificultades asociadas al trato

Hay una segunda condición que Nietzsche detecta y promueve como necesaria para fundar una adecuada comprensión de su obra y que se traduce también, como decíamos, en la necesidad imperativa de que a ella se la lea no fragmentada sino integralmente. Me refiero a la convicción nietzscheana de que la comprensión cabal de una cualquiera de sus obras exige una convergente lectura de todas las demás. Bien vale citar en este punto un ejemplo, no uno cualquiera, sino acaso el más representativo de tal requerimiento. Me refiero nuevamente al caso de la adecuada comprensión de *Za*. Con motivo de la culminación de los dos primeros prólogos escritos para la inminente reedición de sus libros – el prólogo a *Humano demasiado humano* vol. I (*HdH I*) y el prólogo a *El nacimiento de la tragedia* (NT) – Nietzsche escribe a su editor Ernst Wilhelm Fritzsche en carta del 29 de agosto de 1886:

Todos los indicios hablan a favor de que en los próximos años habrá una gran ocupación con mis libros (– en la medida en que, si se me permite decirlo, soy, de lejos, el pensador más independiente y el más pensante en gran estilo –); habrá *necesidad* de mí y de hacer todos los intentos posibles de aproximarse a mí, de entenderme, de “explicarme” etc. A fin de prevenir los más toscos desatinos, nada me parece más útil (excepción hecha del recién aparecido “Más allá del bien y del mal”⁴) que *ambos* prólogos que me he permitido enviarle: dejan sugerido el camino que he transitado – y, hablando en serio, si yo mismo no

con las nociones que la tradición, por un lado, ha utilizado para abordar justamente lo que bien cabría denominar en términos muy generales como la problemática del “sí mismo”: nociones que Nietzsche, por otro lado, convierte justamente en objeto de reiterado cuestionamiento. Cabe decir, en otras palabras, que los ejercicios auto-expositivos con los que Nietzsche nos confronta están conminados a guardar una difícil congruencia con la crítica y la progresiva redefinición de la noción de “sí mismo” (*Selbst*) y la respectiva reconsideración de las nociones de sujeto, yo, cuerpo, alma, espíritu, razón, conciencia, impulso, voluntad, intención, finalidad. Así las cosas, el lector de sus escritos debe aplicar su precaria o provisoria (pre-) comprensión de ciertos *temas* centrales y espinosos del pensamiento nietzscheano en la exégesis de aquellos expedientes “biográficos” (o, diríase mejor, bio-doctrinales) que el autor ha previsto para él. A tales complicaciones deben sumarse aquellas que relacionadas con el justo discernimiento de la relación que Nietzsche guarda con un hombre y con el tipo de identidad de un hombre o, mejor, de un conjunto de hombres, sin el cual no es posible determinar, a su vez, la suya: hombres cuya identidad Nietzsche constantemente proyecta con la ayuda de conceptos tales como “genio”, “gran hombre”, “hombre superior”, “espíritu libre”, *Übermensch*.

⁴ Sería entonces oportuno, en otra ocasión, acercarse a *Más allá del bien y del mal* (en especial a su primera sección: “De los prejuicios de los filósofos”) desde la misma perspectiva desde la cual se abordan los prólogos de 1886 en el presente trabajo.

doy algunas señas de cómo se me ha de comprender, entonces han de ocurrir las más grandes estupideces. –

No puedo juzgar hasta qué punto es recomendable o no recomendable desde el punto de vista comercial y de los libreros, lanzar *simultáneamente* al mercado libros del mismo autor. Lo esencial es que, para tener los presupuestos para la comprensión del *Zarathustra* (– un acontecimiento *sin igual* en la literatura y la filosofía y la poesía y la moral, etc. [...] –), *todos* mis escritos anteriores tienen que ser seria y profundamente comprendidos; igualmente la *necesidad* de la sucesión de estos escritos y del desarrollo [*Entwicklung*] que en ellos se expresa. (CO V, Nr. 740, 208 / KSB 7, 237)

Nietzsche se concibe a sí mismo como una *necesidad* en un doble sentido de la palabra. Se concibe, por un lado, como un hombre necesario⁵: un hombre del que habrá necesidad en un futuro próximo. Habría igualmente, por tanto, necesidad de esforzarse por comprenderlo. Los dos prólogos mencionados (así como, presumiblemente, los demás prólogos de 1886) dejan “algunas señas” acerca de cómo Nietzsche aspira a ser comprendido. Para entenderlo y explicarlo se hace necesario visualizar y entender el “camino” que él y su pensamiento han transitado. No se lo puede lograr fijando estática y exclusivamente la mirada en algún punto de sus escritos. Se hace necesario comprender sus escritos como parte de un movimiento, más aún, de un desarrollo, y, más exactamente, de un desarrollo que exhibe una concatenación *necesaria*: una secuencia en la que lo aislado, disyunto, inconexo no tiene propiamente lugar; una secuencia en la que todo, cada cosa, cada momento, tiene, por así decirlo, su “razón” de ser. La necesariedad (*Nothwendigkeit*) de este desarrollo es lo que, ante todo, según su autor, tendrían que dejar en claro los prólogos que en este momento ha comenzado a escribir.⁶ Nietzsche se concibe a sí mismo como una *necesariedad*. También

⁵ Véase lo que Nietzsche dice acerca del filósofo como “hombre necesario del mañana y pasadomañana” en *MBM* §212 (OC IV, 378s. / KSA 5, 146s.). Véase abajo al respecto, pp. 304ss.

⁶ Distinguiré, en adelante, entre necesidad (*Noth*) como apremio o urgencia y necesariedad (*Nothwendigkeit*) como forzosidad. A la “necesariedad” arriba mencionada se referirá (y en ella insistirá) luego expresamente el prólogo de julio de 1887 a la *Genealogía de la moral*: “[...] con la necesidad (*Nothwendigkeit*) con la que un árbol carga sus frutos, así crecen desde nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y noes y [nuestros] “qué tal si...” y “¿es así?” –emparentados y remisibles todos los unos a los otros y testimonios de una única voluntad, una única salud, un único reino terrenal, un único sol” (OC IV, *GM* Pr §2, 454 / KSA 5, 248s.). Queda claro en este pasaje que para Nietzsche hablar de la “necesidad” que impera en su filosofía es

en este sentido es él, por otro lado, un hombre necesario. Aunque no es este aún el lugar de detenerse en esta importante noción del pensamiento de Nietzsche, a la que finalmente daremos justo espacio (véase abajo 7.4.2.), valga aquí destacar que a tal “necesariedad” se refiere también Nietzsche en carta dirigida poco antes, el día 7 del mismo mes, al mismo Fritzsich:

Ud. notará que a *Humano demasiado humano*, a *Aurora*, a *La ciencia jovial*, les hace falta un prólogo⁷: había buenas razones para el hecho de que entonces, cuando estas obras surgieron, yo me hubiese impuesto un silencio – estaba aún demasiado cerca, aún muy “dentro”, y escasamente sabía lo que había acontecido conmigo. Ahora que yo mismo mejor que nadie puedo decir con máxima exactitud qué es lo propio e incomparable en estas obras [...] me resolvería gustosamente por tales prólogos *retrospectivos* y retardados. Mis escritos representan un *desarrollo continuo* [*fortlaufende Entwicklung*] que no será tan solo mi vivencia y destino personal: – tan solo soy el primero, una generación venidera sabrá comprender por sí misma lo que he vivido [*erlebt*: “vivenciado”] y tendrá una fina lengua para mis libros. Los prólogos podrían hacer claro lo necesario [*das Nothwendige*] en el curso de tal desarrollo: de lo cual resultaría colateralmente el beneficio de que quien haya mordido en *uno* de mis escritos tenga que vérselas con *todos*. (CO V, Nr. 730, 199 / KSB 7 225)

una manera enfática de destacar su unidad: su “unicidad”. Las líneas recién citadas apresan en términos generales lo que Nietzsche ya venía diciendo en las líneas precedentes a propósito de sus pensamientos sobre la proveniencia de la moral: “desde un principio, ellos no podían (*möchten*) surgir en mí aisladamente, arbitrariamente, esporádicamente, sino a partir de una raíz común [...] Solo así como conviene a un filósofo. No tenemos derecho a ser aisladamente en respecto alguno: no nos está permitido errar aisladamente, ni aisladamente dar con la verdad”. También estas líneas resaltan cierto tipo de unidad en el pensamiento de Nietzsche por contraposición con lo aislado, lo inconexo, lo inconstante. A la luz de todo lo anterior no ha de sorprender que el último numeral del prólogo a *GM* comience con las siguientes palabras (similares a las que enseguida encontraremos arriba en carta del 7 de agosto de 1886 al mismo Fritzsich): “Si este escrito le resulta incomprensible a alguien y llega mal a sus oídos, entonces la culpa, según me parece, no reside necesariamente en mí. Él es suficientemente claro, suponiendo, como yo lo supongo, que uno ha leído primeramente mis escritos más tempranos y no ha ahorrado algún esfuerzo en ello: éstos no son, de hecho, fácilmente accesibles” (*GM* Pr §8, 459 / KSA 5, 255).

⁷ Nietzsche se concentra aquí llamativamente en las obras del periodo de su “espiritualidad libre”. Es particularmente sobre este periodo que él afirma lo que sigue en la cita. Escasamente sabía en este periodo lo que acontecía con él.

Adviértase cómo se funden aquí en uno solo el desarrollo continuo que representan sus escritos y el desarrollo de su destino personal como desarrollo de lo vivido (su “vivencia”).

En esta carta Nietzsche anticipa y resume algunas de las ideas centrales que pronto aparecerían en sus prólogos de 1886. La carta aplica incluso una de estas ideas a los prólogos mismos: justamente la idea de “lo necesario” en el desarrollo de sus escritos. La carta menciona, en efecto, que los prólogos tendrían que hacer claro “lo necesario” en él y procede de inmediato a explicar sucintamente por qué los prólogos tenían que ser necesariamente los prólogos tardíos y retrospectivos que son. Lo que Nietzsche incluye en la explicación de su rezago hace asimismo parte de las ideas que pronto publicará en sus prólogos. Nietzsche sostiene en su carta que los prólogos aparecen tarde porque, en el momento de haber escrito y publicado las obras prologadas, él no sabía aun lo que en ese preciso momento acontecía con él. Los prólogos que podría haberles redactado deberían haber podido identificar y enunciar dicho acontecer; pero solo luego habría llegado su autor a tener conocimiento de ello. Por ello, sus prólogos tenían que aparecer con el correspondiente retraso. La otra idea que la carta anticipa, y que tampoco quisiera pasar aquí por alto, es la siguiente. Los prólogos han de mostrar que el “destino” de Nietzsche no es un destino puramente “personal”: Los prólogos tendrían que hacer posible una cierta “generalización” en este sentido. Tendrían que posibilitar, en primer lugar, que se comprenda que su destino (*Schicksal*) personal⁸ es el destino de todo “espíritu libre” (véase adelante pp. 156s.) y, en segundo lugar, que se comprenda el lugar que este destino ocupa dentro del gran panorama del destino de la humanidad. El desarrollo debe estar además narrado de forma tal que se perciba “lo propio e incomparable” en sus escritos o como, a su manera, lo insinúa la penúltima cita: debe hacer visible en ellos la irrupción de un “acontecimiento [*Ereignis*] *sin igual*”.

En todo ello residiría el “beneficio” que debería reportar la lectura integral de sus escritos como constitutivos de una misma historia. A fin de garantizarlo, a fin de asegurar la expectativa de que quien “muerda” uno de sus escritos “tenga que vérselas con *todos*”, se

⁸ “El aprender nos cambia, hace lo que toda alimentación que simplemente nos “conserva” hace —: como lo sabe el fisiólogo. Pero en el fondo de nosotros, bien “allá abajo” hay ciertamente algo ineducable, una roca de granito hecha de *fatum* espiritual, de decisión y respuestas predeterminadas a preguntas predeterminadas, selectas. En cada problema cardinal habla un inmutable “esto soy yo” [...]” (OC IV, *MBM* § 231, 392 / *KSA* 5, 170).

requiere de un poderoso anzuelo. Una vez alcanzada la altura del *Zarathustra*, Nietzsche procede a la progresiva configuración de una visión *retrospectiva* y *panorámica* de su vida y obra con la ayuda de la cual fuese posible plantar y cultivar en sus lectores una mirada capaz de desentrañar la inextricable unidad, la necesidad, que atraviesa y entrelaza su obra toda. Como lo evidencian conjuntamente las dos cartas citadas, la consolidación de tal visión retrospectiva se encuentra originalmente atada en nuestro autor a la preparación del decisivo relanzamiento de su obra entera en la forma de una segunda edición de sus libros. Nietzsche se esfuerza entonces por entresacar “algo propio e incomparable en estas obras”, como lo dice su carta, o por detectar “algo común y distintivo en todos mis escritos”, como luego lo enuncia la primera oración del primero de los prólogos redactados por él en 1886 (OC III, *HdH* I, Pr §1, 69 / KSA 3, 13).

La preocupación por hacer visible la unidad de su pensamiento y por propiciar de esta manera una mejor recepción de *Za* y de la totalidad de su obra, revierte, entre otras cosas, en la notoria tentativa de apresar y compendiar en una *fórmula* la tarea *única* a la que ellas, según él, se habrían inadvertida e involuntariamente consagrado desde un comienzo. Esta tentativa genera, de hecho, un conjunto relativamente delimitado de fórmulas, *cada una* de las cuales intenta descifrar por sí misma, y con la suma comprensión, la más inalienable “necesidad”, el más propio “destino”, que en Nietzsche estaría poniéndose en obra. Van surgiendo entonces lemas tales como “la inocencia del devenir”, “la profundización del pesimismo”, “la auto-superación de la moral” (o “auto-supresión de la moral”), “la inversión de los valores”: locuciones emblemáticas que aparecen en sus cuadernos póstumos como títulos o subtítulos que el autor tentativamente le coloca a este o aquel proyecto de un libro futuro, pero que bien podrían servir, a mi juicio, según lo expuesto, como un conjunto de títulos o subtítulos tentativos para la obra entera del autor (incluida su obra futura). Sea ya éste, sea ya aquél, el apelativo con el que aquí o allí se la designa: en cualquier caso, Nietzsche reitera haber estado expresamente entregado a una única tarea desde el primero hasta el último de sus libros. Poner a prueba la clave y el hilo conductor que estas fórmulas proveen e intentar seguir así algunas de las escogidas “señas” que Nietzsche mismo nos ha

legado para mejor comprensión de su obra⁹: así podría formularse una parte esencial de los propósitos que he perseguido en el presente escrito.

Forma y contenido: escritura fragmentaria y pensamiento integral

En razón de una convicción que no siempre he podido hasta hoy honrar suficientemente, pero a la que, en adelante y en la presente ocasión, pretendo plegarme al máximo, intentaré en este trabajo una aproximación que resulte ser lo bastante respetuosa del contexto en el que aparecen los textos y pensamientos de Nietzsche que, de acuerdo con las inquietudes arriba planteadas, he juzgado necesario interpretar. Espero con ello garantizar una mejor comprensión de lo que en ellos encuentra expresión por medio: una mayor legibilidad de los textos de la que permitiría, por su parte, un acceso aislado, suelto, solo “puntual”, a los mismos. A mi juicio, claro está, el designio recién expresado guarda correspondencia con una obvia exigencia que las anteriores consideraciones introductorias le imponen ya *de facto* al lector como tal, quiero decir, justamente en su *praxis* como lector.¹⁰

⁹ He intentado ponerlo a prueba en el capítulo final de este trabajo para el caso de la fórmula de la “inocencia del devenir”. He intentado hacerlo ya, en otro lugar, para el caso de “la profundización del pesimismo” (Meléndez 2004 y 1996) y de la “inversión de todos los valores” (Meléndez 2002).

¹⁰ Dicho sea de paso, el presente escrito no eleva una pretensión más alta que la de ofrecer una introducción práctica a la lectura cuidadosa de los escritos de Nietzsche. *Leer a Nietzsche*: este podría ser también su título (con el cual se podría traducir los ya existentes *Nietzsche lesen* y *Reading Nietzsche*). En todo caso, el presente escrito no eleva en lugar alguno la pretensión de ofrecer simultáneamente lo que corrientemente se comprendería como una “crítica” de los mismos. En sus primeras lecturas de los filósofos, Nietzsche, según creo, tomaba ya distancia de uno de aquellos tipos de lectura que aún hoy podría catalogarse como “crítica”. Considérese aquí, en efecto, lo que el joven Nietzsche dice implícitamente en *Schopenhauer como educador* (*SE*) acerca de su forma de leer a Schopenhauer. Nietzsche sostiene allí que la grandeza de Schopenhauer como filósofo reside en su resuelto intento de ofrecernos una “imagen de la vida como un todo” (OC I, *SE* §3, 762 / KSA I, 356, z.17ss.). Queriéndose, en el fondo, referir a determinados (reales o potenciales) lectores de Schopenhauer, Nietzsche comenta lo siguiente acerca de ciertos filósofos en su calidad como lectores de otros filósofos: “El estudio de todos los filósofos “de a cuarto” [*Viertels-philosophen*] es tan sólo atractivo para aprender cómo éstos se abalanzan inmediatamente sobre aquellos lugares [*Stellen*] en la construcción [*im Bau*: también en el “edificio”, G.M.] de las grandes filosofías, donde el pro y contra del docto, donde el cavilar, el dudar, el contradecir, está permitido y [para aprender] cómo de esta manera evaden la exigencia de cada gran filosofía, la cual, como un todo [*als Ganzes*], dice siempre tan sólo: esta es la imagen de toda vida y de ella aprende el sentido [*Sinn*] de tu vida. E, inversamente: lee tan sólo tu vida y comprende a partir de ella los jeroglíficos de la vida general [*des allgemeinen Lebens*]” (762 / 357). La expresión *Viertels-philosophen* es una

Pese al carácter públicamente aforístico o, incluso, inéditamente fragmentario, de la *escritura* de Nietzsche, es mi convicción, en efecto, que el *pensamiento* que a través de ella se manifiesta posee un decidido carácter integral. Hasta donde alcanzo a ver, dicha convicción se encuentra alentada por el autor mismo y me parece que lo está, no solo por la forma, regularmente callada o apenas insinuada, en que están relacionados sus textos, sino también por lo que el autor excepcionalmente comenta de forma expresa y general en este sentido. Así, por ejemplo, en el contexto de un conjunto de observaciones aforísticas sobre la buena y la mala escritura (sobre buenos y malos escritores, poetas, libros, estilos) y sobre sus buenos y sus malos lectores, Nietzsche “suelta”, en *Opiniones y sentencias misceláneas*, la siguiente admonición:

Los peores lectores.— Los peores lectores son aquellos que proceden como soldados en un saqueo: extraen para sí algunas cosas que les pueden servir, ensucian y desbaratan el resto, y despotrican acerca del conjunto. (OC III, OS §137, 312 / KSA 2, 436)

¿Debería, a propósito, en este preciso momento y respecto de este mismísimo aforismo, evitarse en la práctica lo que él nos invita, en términos generales y abstractos, a evitar como presentes lectores? ¿O es posible y asimismo recomendable un trato que, en virtud de su liminada inclusión en una miscelánea de opiniones y sentencias, lo aborde como un “extracto” potencialmente diciente por sí mismo, potencialmente iluminador por fuera del conjunto del que hace parte? Muy por el contrario. A este aforismo se lo puede y se lo debe leer en estrecha relación con otras “opiniones y sentencias” y, ocasionalmente, para nueva sorpresa del lector, con algunas otras colocadas a distancia, aunque aún dentro del mezclado (*vermischt*) conjunto del que hace parte. Tómense, por ejemplo, las siguientes dos sentencias, consecutivas ellas entre sí (§127 y §128), las cuales se encuentran a una buena decena de aforismos de distancia del recién citado aforismo §137.

expresión que Nietzsche acuña. Ella se refiere indudablemente al hecho, seguidamente mencionado, de que tales filósofos “de a cuarto” (“de a pedacitos”) se confinan a examinar, en las grandes construcciones de los grandes filósofos, tan solo lugares (*Stellen*), es decir, tan solo lugares o pasajes, donde les está permitido hacer gala de una docta, escolástica e irrefrenada dialéctica (cf. 762 / 357, z.1ss.). La expresión puede, sin embargo, estarse refiriendo simultáneamente al hecho de que estos filósofos solo miden un cuarto de lo que normalmente miden los filósofos. Son, por tanto, filósofos muy pequeños (enanos, diríase) por contraste con el gran filósofo del cual *SE*, en el mencionado respecto, ofrece como ejemplo a Schopenhauer.

Contra los censuradores de la brevedad.— Algo brevemente-dicho puede ser fruto y cosecha de algo largamente-pensado: pero el lector que es novato en este campo y no ha cavilado aún en él, ve en lo dicho-brevemente algo embrionario, no sin una señal de censura hacia el autor: a la hora de la comida le habría él puesto sobre la mesa algo tan falto de crecimiento y maduración. (§127, 310 / 432)

Contra los miopes.— ¿Creéis vosotros entonces que tendría que tratarse de una obra trunca (*Stückwerk*) porque en pedazos (*Stücke*) se os da (y tiene que dar)? (§128, 310 / 432)

Tal y como lo exige la presencia de la palabra “entonces” (*dann*), ubicada al comienzo del segundo de estos aforismos, éste ha de ser leído como (con-)secuencia del anterior. La desenfocada opinión de “los miopes” acerca “del conjunto”, esto es, su opinión acerca del presunto carácter trunco, inacabado, de la obra que se les presenta (que necesariamente se les *tiene que* presentar) en la forma de una *escritura* fragmentaria, es una opinión que se explica por el hecho de que estos miopes, los mismos “censuradores de la brevedad” del aforismo §127 (y los mismísimos que “despotrican” también del “conjunto” en §137), no se encuentran en capacidad de comprender que aquello que aparece escrito en cortos fragmentos puede ser la expresión de una larga reflexión¹¹: una larga reflexión que no puede quedar por entero condensada y consumada en el pedazo (*Stück*) – en la opinión, la sentencia, el aforismo, el pasaje, el fragmento – que se tiene respectivamente en frente.¹²

A los dos últimos aforismos citados se los puede, se los debe, a su turno, relacionar aún con algunos otros aforismos ubicados nuevamente a prudente distancia. Por dar justamente una explicación (quizá no la única) de la distancia que Nietzsche suele interponer entre los aforismos que suelen *formular* aisladamente parte de una larga y largamente meditada cadena de pensamientos,¹³ quisiera citar a continuación nuevamente dos de ellos,

¹¹ “En libros de aforismos tales como los míos se encuentran entre y tras breves aforismos puras cosas y cadenas de pensamientos largas y prohibidas; y, entre ellas, una que otra que para Edipo y su Esfinge podría ser lo suficientemente digna de cuestión” (FP III, 37[5], 813 / KSA 11, 579). Así comienza uno de los fragmentos póstumos que Nietzsche dedica en 1885 a una (luego abandonada) reelaboración de *HdH* (véase KSA 14, 727 a propósito de 37[1]) y, más exactamente, uno de aquellos que se perfilaban como borradores para un nuevo prólogo de este libro.

¹² Véase una interesante sugerencia acerca de lo que Nietzsche suele omitir en Hunt (1991, p. 2).

¹³ Nietzsche suele incluso abrir “espacios” en el curso de un mismo apartado o aforismo. Léase al respecto, sobre su uso de los puntos suspensivos FP III, 34[147], 746 / KSA 11, 469.

el §117 y el §120, situados a una breve distancia entre sí y a una distancia un poco mayor respecto de los dos arriba citados (§127 y §128).

Estilo del recargamiento.– El estilo sobrecargado es en el arte la consecuencia de un empobrecimiento del poder organizador en medio de [bei] la derrochadora presencia de medios y propósitos.– En los comienzos del arte se encuentra la justa contrapartida de ello. (§117, 307 / 427)

No demasiado cerca.– Es un inconveniente para los buenos pensamientos cuando se suceden demasiado rápidamente los unos a otros; se obstruyen los unos a los otros la vista [Aussicht].– Por ello, los más grandes artistas y escritores han hecho rico uso de lo mediano [vom Mittelmässigen]. (§120, 308 / 429)

Ha de quedar en este punto apenas pobrementemente insinuada la encadenación de estos pensamientos atinentes a la escritura y lectura de Nietzsche. En una circunstancia distinta, podría seguirse desentrañando su concatenación al hilo de la interpretación incipiente y apresurada que, con base en la anterior secuencia de aforismos, venía hasta aquí esbozando. He de concluir ya, sin embargo, este segundo aparte introductorio, no sin hacerle, ojalá inoficiosamente, explícito al lector que mi lectura suelta de esta última serie de citas extraídas de OS espera ser tan solo una excepción aislada en lo que tiene que ver con la precaria contextualización en que aquí las dejo: una omisión tan solo comprensible, si acaso, por tratarse en este punto de un ejemplo de carácter introductorio. Ella espera, en todo caso, ser la excepción que, en su aislamiento, permita, tanto más, comprender y confirmar la regla.

División y articulación del presente trabajo en sus capítulos

El primer capítulo de este trabajo está consagrado a una lectura detenida del prólogo a *Ecce homo* (1888). Ha quedado posiblemente ya claro por qué este trabajo toma allí su punto de partida. *Ecce homo* es en la obra de Nietzsche el punto de llegada y el punto de mayor decantación de una larga reflexión y de una larga serie de medidas dirigidas ambas hacia la mejor identificación y preparación de los lectores aptos para la adecuada recepción de su obra (véase atrás p. 1).¹⁴ La introducción al capítulo primero (1.1) se pronunciará más ampliamente en este sentido. Con todo, quisiera aquí aducir que Nietzsche fue, no solo en el

¹⁴ Van ellas también así dirigidas, valga decirlo, para espanto de aquellos para quienes su obra no cree estar escrita. Véase adelante p. 87, nota 21.

mencionado respecto, sino en absoluto, un pensador y escritor escrupulosamente preocupado por encarnar, discernir y propiciar todo lo que pudiese tener un carácter preparatorio. Nietzsche mismo se concibe como un “hombre preparatorio”. No en vano, Nietzsche llega a identificar como su más vieja preocupación y como su más actual tarea la de “preparar una inversión de los valores en una determinada fuerte especie de seres humanos” (FP III, 34[176], 752 / KSA 11, 479) y llega a percibir como parte fundamental de su tarea la de ensayarse en la correcta identificación de los hombres preparatorios de tal inversión, sus pares. Se concibe, pues, como el inveterado buscador, “pajarero” y “pescador”, de este tipo de hombres (véase adelante, pp. 74, 78 y allí notas 9 y 18). Busca y estudia a los pasados; intenta capturar a los presentes (si los hubiera); espera, ante todo, conjurar a los futuros. Sus escritos son las redes. Nietzsche, por otra parte, llega a concebir a todos sus escritos como escritos preparatorios. Los entiende ciertamente como preparatorios de la inversión de los valores; pero también como escritos preparatorios unos de otros. Interpreta, así, los escritos anteriores a *Za* como escritos que lo introducen, preparan y comentan; presenta, a la vez, a *Za* como el propileo de ingreso a su. Y en lo que particularmente atañe a *Ecce homo (EH)*, este mismo se presenta luego, en su prólogo (*EH Pr*), como el declarado escrito preparatorio de la inversión de los valores. Su prólogo se nos presenta a sí mismo, por tanto, como el prólogo por antomasia en la obra de Nietzsche.

La pregunta que plantea, no sólo explícita, sino estrepitosamente es la pregunta “¿quién soy yo?” (p. 2). Ella sería una, cuando no *la*, pregunta preparatoria. La respuesta, tal y como la he anticipado, nos presenta a Nietzsche como el hombre preparatorio por excelencia. Pero él no escribe aquí su respuesta solo para sí mismo. Con *EH* Nietzsche antepone a sus semejantes –aquellos hombres con los cuales (a) él se (lo) podría fundir o confundir – un espejo en el cual puedan contemplarse y reconocerse ... O desconocerse. El conocimiento de sí es condición preparatoria para el ingreso a su obra.¹⁵

¹⁵ *EH* conforma con el resto de su obra un juego de espejos. Pues, como el prólogo a *EH* se apresura a indicarlo, a todos sus escritos se los podría haber previamente leído como la ocasión propicia que el autor ya brindaba a sus lectores para dicho ejercicio de auto-conocimiento. Es este, pues, un ejercicio que los nuevos lectores tendrán que reemprender en los demás escritos y uno que tendrían que haber emprendido ya los viejos lectores de sus demás escritos antes de encontrarse con *EH*. No sería este ejercicio, sin embargo, en el caso de sus verdaderos pares, de sus verdaderos lectores, un ejercicio puramente teórico. Dicho ejercicio en el conocimiento

Baste lo anterior como justificación de por qué el presente trabajo parte en su primer capítulo con una lectura detenida de *EH* Pr. Ahora, ¿por qué un trabajo con las inquietudes arriba declaradas tendría que tomar además como amplio punto de referencia el estudio de los prólogos de 1886 (pp. 1ss.) al que los siguientes capítulos directa o indirectamente todos se dedican (siendo el último, el capítulo 7, solo hasta cierto punto, una excepción)? Siguiendo el hilo de lo recién expuesto como justificación del primero, quisiera aquí mencionar primeramente como correspondiente justificación global de los que le siguen lo que la introducción al segundo capítulo se encargará de recordar a su manera (2.1): dichos prólogos constituyen el preliminar más elaborado, pero menos estudiado, de aquel otro preliminar, de mayor resonancia: *Ecce homo*. Ellos pueden ciertamente describirse, en su conjunto, como un “proto-*Ecce homo*” (cf. Scheier, 1990, viii). Los prólogos de 1886 no son, empero, al menos no en principio, ni abiertamente, como de entrada y ostensiblemente lo es el prólogo a *EH*, una introducción a una obra de Nietzsche *sobre* Nietzsche. No son tampoco, a la postre, introducciones varias a varias obras de Nietzsche. Son, en realidad, una sola introducción a la obra entera hasta entonces publicada por él. Es más, ellos pueden ser asimismo concebidos como una introducción a su obra aún por publicar. Lo único que, a propósito, parece haber apagado en su momento la seductora idea de publicar los prólogos de 1886 como un solo escrito, reside, según él mismo lo observara, en el hecho de que la palabrita “yo” se hubiese tenido entonces que repetir en tal escrito hasta lo insoportable. “Un tomito propio con puros ‘prólogos’ pecaría contra el gusto. Uno tolera la terrible palabrita prologal ‘yo’ justamente tan sólo bajo la condición de que falte *en el libro que le sigue*: sólo tiene *derecho* en *el prólogo*.—” (CO V, Nr.740, 209 / KSB 7, 238). Puede decirse que *EH* son justamente esos prólogos tardíos reconvertidos luego en un insoportable libro o ese libro tardío, luego sí, intolerablemente hecho de prólogos. He antepuesto, pues, a su lectura una lectura prospectiva del prólogo a *EH*: o, si se quiere, he antepuesto a la lectura cabal de la integridad de *EH*

de sí tendría que asumir en tales lectores el carácter práctico de una *exhortación*. Nietzsche, en efecto, nos presenta explícitamente su obra entera como una constante e inadvertida *exhortación* (*Aufforderung*) hacia la inversión de los valores (cf. *HdH* I, Pr §1). *Ecce homo* hace parte, en fin, de un círculo dentro del cual se hace necesario ingresar virtuosamente. La primera clave es la del conocimiento de sí, entendido éste, sin embargo, como una virtud práctica.

(lectura que no alcanza a tener lugar en el presente trabajo) una lectura preparatoria de los prólogos de 1886.

Se podría dar de esta manera por justificado el interés en proseguir, mediante una indagación relativa a los prólogos de 1886 tomados en conjunto, la exploración de la problemática que el prólogo a *EH* plantea. Es ahora procedente explicar el orden y la forma en que se los abordará en los capítulos que conforman el presente trabajo.

En lo que respecta al orden, hay buenas razones para proponer al prólogo del primer volumen de *HdH* (*HdH* I, Pr) como el primer capítulo de aquel hipotético libro, de aquel hipotético proto-*Ecce homo*, compuesto secuencialmente por todos los prólogos de 1886. Fue el primero de ellos en ser redactado en el momento en que el proyecto de la reedición de sus libros llegara a su ejecución final. En él confluye, sin embargo, no solo primera, sino también mayormente, puede decirse, el trabajo preparatorio consagrado en conjunto a los prólogos de 1886. Antes de la elaboración y publicación de *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche había estado trabajando justamente en una reedición ampliada y corregida de *HdH*. Existe, dicho sea de paso, una conexión genética entre esta revisión de *HdH* y la subsiguiente redacción de *MBM*. Pero lo más importante para nuestros presentes propósitos reside en el simple hecho de que en el prólogo a *HdH* I Nietzsche esboza una historia lo suficientemente abarcadora de su desarrollo – del “desarrollo de sí” como él lo llama (*Selbstentwicklung*) – como para servir de matriz para la presentación más particularizada que de los diferentes momentos de este desarrollo harán los demás prólogos. Visto sobre el trasfondo de *EH* Pr, este esbozo un primer intento de respuesta a la pregunta “¿quién soy yo?”. El presente trabajo se propone tomarlo también como matriz suya, quiero decir, como punto de partida y punto de regreso, para las incursiones que emprenderá, tanto en los demás prólogos, como en otros escritos de Nietzsche, de los cuales hemos de valernos para hacernos, en lo posible, más rico y comprensible el mencionado bosquejo de su historia.

Así, el segundo capítulo inicia con el examen detallado de *HdH* I Pr. Como el segundo, también los capítulos tercero y cuarto están dedicados a la pausada lectura de *HdH* I Pr. Estos tres capítulos la realizan en el justo orden que siguen los numerales que componen el prólogo, aunque fijando un claro énfasis en algunos de ellos: el segundo capítulo se dedica enteramente a una lectura detenida del primer numeral, el tercer capítulo se concentra en el

tercer numeral después de atender a lo fundamental del segundo numeral; el cuarto capítulo se concentra en el numeral sexto y, en menor medida, en el séptimo, después de decir apenas lo fundamental acerca de los numerales cuarto y quinto. Los énfasis que de esta manera hago en mi lectura son, claro está, responsabilidad mía y ellos han de explicarse en su momento. Por el contrario, el orden de los tres capítulos en cuestión tiene tanta justificación cuanta logra encontrar nuestra lectura en el orden en que el autor mismo ha dispuesto los numerales de su prólogo. Dígase de entrada, sin embargo, que no resultaría muy razonable fracturar el orden de una historia no solo cuyo contenido sino cuya forma de narrarla ha de aportar una esencial información acerca de quién es un autor. Pues, toda buena historia (acaso también todo esbozo de una) tiene que dejar adecuadamente dispuesto lo que en ella es principio, medio, fin; nudo y desenlace.

En toda su extensión, el capítulo segundo se limita, como recién decía, a un lento escrutinio del primer numeral de *HdH* Pr. Comienza acordemente con una lenta, muy lenta, inspección de su primera oración (cf. abajo secciones 2.2, 2.3, 2.4). Demorémonos aquí siquiera un momento, como corresponde, en el tema de la lenta forma en que este capítulo avanza. El examen de *HdH* I Pr §1 debe ser lo pausado que termina siendo por ser él justamente un “aforismo”, o mejor, por ser él lo que Nietzsche entiende como tal. Su *interpretación* requiere, nos dice, de un “arte de la interpretación”, del “*leer como arte*” (OC IV, GM, Pr §8, 451 / KSA 5, 255 y 256) o, en una palabra, de “filología”. Pues, “la forma del aforismo crea dificultad”. Nadie hoy le da la suficiente importancia como para tomarse con ella el suficiente trabajo (*nicht schwer genug nehmen*: GM, Pr §8, 451 / KSA 5, 255). Nietzsche menciona esta dificultad al final de su prólogo a *La genealogía de la moral* (1887), tal y como ya lo había hecho anteriormente, por cierto, al final del prólogo a *Aurora* un año atrás. En este último, después de abordar también la pregunta acerca de lo que él es, después de ofrecernos una respuesta a ella en una impactante presentación de sí como el hombre en el cual, para resumirlo en “una fórmula [*eine Formel*]”, se “lleva a cumplimiento [...] *la autosupresión de la moral. – –*” (OC III, *Au* Pr § 4, 488 / KSA 3, 16, z. 32s.) y después de interponer una meditada pausa con estos dos guiones (al final de las palabras recién citadas), Nietzsche da inicio al último aforismo de su *Au* Pr así:

– Pero, finalmente: ¿para qué tendríamos nosotros que decir tan duro y con tal celo [*Eifer*] lo que nosotros somos, lo que nosotros queremos y no queremos? Digámoslo, ante todo,

despacio ... Este prólogo llega tarde, pero no demasiado tarde, ¿qué importan cinco, seis años, en el fondo? Un libro semejante, un problema semejante no tiene prisa [*Eile*]; somos los dos, además, amigos del lento¹⁶, tanto yo como mi libro. No ha sido uno filólogo en vano, uno es quizá todavía, es decir, un maestro del leer despacio – después de todo, uno escribe despacio. Pertenece hoy no solo a mis costumbres sino a mi gusto – ¿un malvado gusto quizá? – no escribir nada con lo cual no se lleve a la desesperación a toda clase de hombre “con afán”. Filología, a saber, es aquel arte respetable que exige de sus veneradores, por encima de todo, una sola cosa, hacerse a un lado, darse tiempo, quedarse quedo, hacerse lento –, como arte y pericia de la orfebrería que tiene solo trabajo fino, cuidadoso que hacer y que nada logra si no lo logra lento¹⁷. Justamente por esto es ella hoy más necesaria que nunca¹⁸ [...] – ella misma no logra acabar nada con tanta facilidad, enseña a leer *bien*, esto quiere decir, lentamente, profundamente, retro- y prospectivamente¹⁹, con segundos pensamientos, con puertas abiertas, con dedos y ojos delicados ... (OC III, Au, Pr § 5, 488s. / KSA 3, 17; los puntos suspensivos fuera de corchetes son en esta cita, como en las demás, de Nietzsche)

Después de habernos dicho ruidosamente lo que él es, el hombre en que la autosuperación de la moral se hace carne, Nietzsche juzga oportuno presentarse también como el maestro de la lenta lectura. Pues bien, así como Nietzsche, en su calidad de maestro, dice haber querido ofrecer, con la redacción de todo el tratado tercero de *La genealogía de la moral*, un ejemplo de lo que comporta la interpretación cabal de un solo aforismo (cf. *GM* Pr §8, 459 / KSA 5, 255s.), así también intento yo convertir el capítulo segundo de mi presente trabajo en un ejemplo de (mi) paciencia filológica aplicada a la primera sección de *HdH* I Pr. El capítulo 2

¹⁶ El autor acude a la palabra lento en el original alemán. Aunque ella no aparezca allí en cursiva, como lo exigiría hoy una difundida convención, “lento” es una palabra proveniente del italiano, la cual, en el lenguaje de la música, encierra la recomendación de que el intérprete de una pieza musical, tras la aparición de dicha palabra en la partitura, realice su interpretación en un tempo más lento.

¹⁷ Ver nota anterior.

¹⁸ ¡Y todo ello sigue siendo hoy todavía “más necesario que nunca”! Al menos en esto, según creo, habría que darle todo crédito a Nietzsche en virtud de nuestra propia experiencia y no simplemente por la suya como el hombre necesario y el hombre preparatorio que presumiblemente fuera.

¹⁹ [*R*]ück- und vorsichtig. He vertido muy literalmente estos adverbios que también aquí, más corrientemente, se podrían traducir así: “con consideración y con previsión”. Creo que, como es frecuente, Nietzsche hace aquí un juego de palabras que le permite sugerir tanto la versión literal como la no literal de las mismas.

marca formalmente, en este respecto, con su *lentissimo*, una pauta, un *tempo*, que luego se esfuerzan por seguir los demás capítulos, aunque en un *lento* más moderado.

Regresemos al tema del orden de los capítulos, el cual sigue simplemente de cerca al orden que el prólogo a *HdH I* le asigna a sus diferentes numerales. *HdH I Pr §1* comienza por identificar y describir mínimamente la tarea (*Aufgabe*) de la que Nietzsche cree haberse involuntariamente encargado, no sólo en el libro tardíamente prologado (*HdH I*), sino en toda su obra: la tarea de (la preparación de) la inversión de los valores. No obstante, Nietzsche no se detiene mayormente a ofrecerle al lector un anticipo de lo que es y de lo que significa esta tarea (la aplaza a *HdH I Pr §3*). Antes bien, dando casi por sentado que el lector alcanzará a dimensionar anticipadamente, sin mayor preámbulo, el carácter monstruoso de la misma, Nietzsche pasa pronto a concentrarse (antes aún de concluir el primer apartado) en una presentación de las vicisitudes más determinantes por las que ha tenido y *tiene que* atravesar el autor, tanto por cuenta del carácter de su tarea, como por cuenta de la forma en que con idoneidad tiene que asumirla. No se trata, claro está, de nombrarlas e hilvanarlas de cualquier manera. Se trata, como ya quedaba insinuado, de *narrar* una *historia* que logre sacar a luz la *necesariedad* de lo acontecido: de lo escrito y vivido. Se trata de presentar, como ya está dicho, el desarrollo de su vida y obra como un desarrollo necesario (p. 4). Los eventos y estados que Nietzsche menciona en *HdH I Pr §1* son, en efecto, vicisitudes por las que el autor cree haber forzosamente pasado, según asumiera, más o menos cabalmente, el peso de la inversión de los valores o, lo que es lo mismo, según fuese calando en él, más o menos profundamente, su desconfianza frente a la moral. Dada la naturaleza temible de la tarea, dichas vicisitudes corresponden a los peligros que el autor enfrenta en el cumplimiento de ella (reducibles todos al peligro de incumplirla), a las astucias y ardides de los que tiene que echar mano para afrontarlos y a la superación temporal del peligro. La tarea está además concebida (comúnmente concebida) como el difícil tránsito hacia una meta y el tránsito como el paso por un arduo camino. El peligro es entonces el del extravío, la astucia la del rodeo (como aparente yerro) y la superación la del regreso al camino. Tales vicisitudes son en *HdH I Pr*, más exactamente, el constante peligro del *aislamiento* (la *soledad* como estado de conciencia y de ánimo que la profunda sospecha arrastra consigo), la oportuna argucia del *autoengaño* (el *olvido de sí* como el subterfugio que temporalmente mitiga la profunda

soledad) y el valiente y victorioso *regreso* a la *veracidad*. (el retorno del fortalecido “coraje hacia la verdad”).

Una vez identificados en el capítulo 2 estos momentos (2.5), el capítulo 3 se dispone a presentar y comentar la historia de sí que Nietzsche bosqueja en *HdH I Pr* §§3-7 como la historia del *espíritu libre*. Sin embargo, antes de entrar en lo que el autor ha establecido en *HdH I* §3 como el “acontecimiento decisivo” de la misma (3.3), el capítulo 3 decide profundizar en el temple de lo que Nietzsche entiende como “aislamiento” o “soledad” (3.1) y realiza con este propósito un primer excursus por fuera de *HdH I Pr* (uno que parte de *Schopenhauer como educador*, pasa por *Au* y llega hasta *GM*). Esta excursión, algo apresurada, deja firmemente establecido que el peligro de la soledad significa estrictamente en Nietzsche el extraño peligro de asumir la verdad acerca de sí mismo, esto es, más exactamente, el peligro de la toma de conciencia de sí como el ser *único* que se es y en el que se deviene: el mismo peligro que *HdH I Pr* §1 identificaba, con el nombre de una virtud, como “*mi veracidad*” (*m e i n e Wahrhaftigkeit*). El capítulo 3 emprende luego el regreso a los prólogos de 1886 para ingresar esta vez en el prólogo al *segundo* volumen de *HdH* y realizar un múltiple cotejo y una múltiple constatación acerca de los tres momentos arriba enunciados. Constata que al doble peligro de la terrible inversión de los valores y de la temible soledad que la acompaña Nietzsche lo percibe asimismo como el peligro de “la profundización del pesimismo” (3.2). Constata que la huida hacia el autoengaño tiene en ella índole de una caída en lo que él llama el “pesimismo romántico”. Permite constatar que la superación de estos peligros tiene para Nietzsche el carácter de un regreso hacia *su* pesimismo (léase: “*mi veracidad*”) al cual nombra como “pesimismo de la fortaleza”. Comprueba que este no es sino otro nombre para lo que *EH Pr* identificara, por su parte, con el nombre de una virtud, como el “coraje hacia la verdad” y para lo que *GM* designara como “coraje hacia sí mismo” (véase adelante 113ss.). Concluye que el regreso a esta veracidad y a este coraje equivale a un regreso a sí mismo.

Este es el momento para recordar que *EH Pr* nos había dado ya la pauta para entender cuál es el punto de la historia. Se trata de revelar con ella quién es Nietzsche y puede ahora anticiparse que la mejor forma de hacerlo, la mejor forma de prevenir y combatir toda inevitable confusión y equivocación al respecto, es contando la historia de su necesario “desarrollo de sí” como la historia de su virtud y narrando ésta como la historia del recobro

de su virtud más propia. Es la historia de un feliz retorno: del regreso a sí mismo como regreso de su veracidad. Entender quién es Nietzsche es entenderlo en su virtud, en su *ethos*, en su carácter. No se puede, sin embargo, dar a comprender lo que es una virtud si no se da a comprender la tarea (*ergon*) para la cual ella debe idóneamente disponer a quien la posee, la tarea de la cual aquella (la virtud) es justamente la disposición apta para llevarla a cabal cumplimiento. Solo en una historia en la que se iluminen mutuamente una y otra, puede su virtud brillar. Solo así puede Nietzsche lograr la “vivisección” mediante la cual exhibe cómo debe estar internamente constituido un hombre capaz de soportar el peso de una tarea tal como la que él dice haber asumido. Nos hallamos, al parecer, en un círculo. La recta comprensión de la exhortación a la inversión de los valores requiere que se de una previa respuesta a la pregunta quién es Nietzsche. La respuesta a esta última exige un conocimiento de la tarea. Este es, por cierto, el círculo en que ya se movían las primeras líneas del prólogo a *EH*. Para comprender cabalmente los escritos de Nietzsche sería necesario saber primero quién es Nietzsche y ya se lo conocería si se hubiesen comprendido cabalmente sus anteriores escritos.

Después de que el capítulo 3 nos ha ofrecido la anterior anticipación acerca del papel protagónico que en la historia de Nietzsche juega la veracidad y después de haber descrito ya con algún detalle, con base en *HdH* I Pr §3, el “acontecimiento decisivo” de la misma (3.3), a saber, la inversión de los valores, el capítulo 4 pasa rápidamente revista de los numerales §4 y §5 para concentrarse en §7 y menormente en §8. En los primeros dos numerales (§4 y §5) Nietzsche detalla las grandes estaciones por las que atraviesa el desarrollo del espíritu libre. Lo hace ahora, empero, recurriendo a los conceptos de enfermedad, convalecencia, “*gran salud*”. Estos son para Nietzsche importantes conceptos no sólo en los prólogos y no solo en la narración de su historia personal, sino en su filosofía en absoluto: una filosofía, valga decirlo, que le permitía al joven Nietzsche concebirse tempranamente como “filósofo de la cultura”. Pero no es el presente trabajo la ocasión para detallar, siquiera con el pronto paso en el que lo hace en sus prólogos el autor, cada uno de los estadios que conducen a la “*cura contra todo pesimismo*” (*HdHI*, Pr §5, 72 / KSA 2, 19, z.27). Pues, lo que en la presente ocasión me interesa exponer y comentar en detalle es el crucial acercamiento que Nietzsche realiza en §6 y §7 a la pregunta por el “por qué” del “gran desasimiento” o, en sus términos, la pregunta por el “enigma” (§6, 73 / 20, z.3) que su “desarrollo de sí” o, lo que es lo mismo,

el desarrollo del espíritu libre, plantea. Si la virtud de la veracidad daba la clave para identificar quién o qué es realmente el protagonista de la historia, si la historia de su veracidad daba la clave para determinar cómo es que Nietzsche deviene lo que ahora es, la gradualmente empoderada virtud del dominio de sí (4.1. 4.2) da, por su lado, la clave para identificar aquello en lo que Nietzsche ha de convertirse al cabo de su desarrollo y para identificar el “por qué” (esto es, aquí, el “para qué”) del mismo.²⁰ Ha de saberse, a estas alturas, que se trata en realidad de dos claves para descifrar lo mismo.

La solución de su enigma, solución que el autor nos comparte, le deja planteada al lector, por otra parte, al menos, nuevas y grandes incógnitas. El dominio de sí, se nos dice, crea las condiciones para un verdadero crecimiento conjunto de poder (*Macht*), derecho (*Recht*) y perspectiva (*Perspektive*). ¿Cómo? ¿Cuál es la relación, apenas insinuada, entre ampliación del dominio (4.6), extensión de la justicia (4.6) y ensanchamiento de los horizontes (4.3, 4.4, 4.5)? El final del capítulo cuarto (4.7) intenta proyectar una luz, provisional siquiera, sobre esta problemática en la medida en que aún lo permite la lectura del numeral *HdH I Pr* §7, el cual se dedica esencialmente a enunciar con alguna amplitud “el problema de la jerarquía” (el problema de la justicia, diríase) que ya el final de §6 proponía como el problema que la vida de todo espíritu libre (4.6), en primer lugar, la suya misma, en último término plantea.

Será el capítulo 5, sin embargo, el que, dejando atrás ya la lectura secuencial de *HdH I Pr*, intente perseguir en escritos anteriores (póstumos y publicados) los grandes surcos que ellos habían ya abierto en torno a la relación que, en el pensamiento y la vida de Nietzsche, rige entre poder, justicia y verdad. Con el interés de esclarecer la experiencia y la reflexión de Nietzsche referente a su elevación conjunta (¿a su mutua necesidad?) – y sin olvidar la pertinencia que este esclarecimiento debería tener en la develación del enigma que encierra el gran acontecimiento que tiene lugar en la vida del espíritu libre – el capítulo 5 deriva en una indagación sobre el rol determinante que en una anterior tentativa de comprender su pasado Nietzsche le otorgaba al concepto de justicia (véase 5.3, 5.4, 5.7) y al de “sentimiento de poder” (*Gefühl der Macht*; véase 5.5, 5.6) en la significación originaria que él le atribuye

²⁰ Conocimiento de sí y dominio de sí: estos son, dicho sea de paso, dos aspectos de una misma virtud antigua: *sophrosyne*. Esto se particularmente visible en el diálogo *Alcibiades Mayor*, atribuido a Platón.

en el contexto de la reflexión autocrítica sobre las raíces de su “fanatismo” (5.1, 5.2, 5.3).²¹ El concepto de “sentimiento de poder” es en la obra de Nietzsche el inmediato antecesor de su concepto de “voluntad de poder”. Este capítulo central de nuestro trabajo contiene, pues, incidentalmente una inusitada introducción bio-doxográfica a dicho concepto.

Acudiendo de la forma descrita a un conjunto de textos externos al prólogo a *HdH* I, el capítulo 5 cierra la lectura ordenada, secuencial, de los aforismos que lo componen. No obstante, el capítulo 6 da continuidad al capítulo anterior en otro respecto y retoma el esfuerzo iniciado por este en el sentido de rastrear en la obra de Nietzsche la génesis de la interpretación de sí mismo que él dejara consignada en los prólogos de 1886. El capítulo 6 realiza, sin embargo, una exploración cronológicamente más cercana (1883-1885) a los prólogos (1886) que la realizada por el capítulo 5 (enfocado en 1880) y toma como punto de partida de su indagación genética el examen de los que, en nuestra opinión, serían los fragmentos póstumos que marcan el punto de partida del trabajo dedicado y expreso que Nietzsche invierte en la preparación, redacción y publicación de los prólogos de 1886. Esta exploración descubre la importancia que esta nueva tentativa de comprender su pasado le otorga tempranamente al concepto de “inocencia del devenir” (6.2). Esta es la fórmula que, al comienzo de su trabajo preparatorio de los prólogos, Nietzsche utiliza para caracterizar su desarrollo como continuo y necesario. Además de confirmar la existencia previa de algunos otros importantes temas de los prólogos de 1886 (véase 6.3, 6.4) dicha exploración confirma, ante todo, la importancia que en estos apuntes y borradores adquiere ya el concepto de la inversión de los valores (6.5). Este había sido ya un concepto presente en la época de las reflexiones simultáneamente emergentes de Nietzsche sobre el sentimiento de poder y la nueva justicia (5.4) en su crucial relevancia para la historia de su veracidad. Ahora bien, aunque el tema de la inocencia no deja de guardar una relación implícita y obvia con el tema de la justicia, llama aquí la atención el hecho de que en esta nueva retrospectiva la reflexión acerca de la elevación de justicia, poder y verdad desaparece, al menos en la explícita centralidad en que aparecía en 1880 y en que reaparecerá en 1886. No obstante, en el periodo

²¹ La dilucidación del concepto de “desplazamiento de horizontes” había exigido ya en el capítulo 5 una incursión en *HV*, la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche (véase 4.4. 4.5). En el capítulo 6, la tentativa de desentrañar el nexo existente entre sentimiento de poder y justicia conduce nuevamente a *HV* (véase 5.3).

examinado en este capítulo (1883-1885), el “problema de la jerarquía” se ha convertido, si bien aún no en la noción asimismo clave para la exposición de su propio devenir (cf. HdH I Pr §§6 y 7), sí ciertamente en uno de los problemas centrales de su pensamiento maduro durante y tras al conclusión de *Za*.

Cerrando el conjunto de los textos reunidos en el presente trabajo, el capítulo 7 recoge el lema de la inocencia del devenir como clave para la comprensión del desarrollo del pensamiento de Nietzsche. Al igual que otros lemas acuñados por el autor durante el periodo de gestación de los prólogos de 1886, mencionados al comienzo de esta “Introducción” (p. 7), el lema de la inocencia del devenir fue concebido y requerido expresamente por el autor para facilitar(se) dicha comprensión. El capítulo 7 lo aplica y pone a prueba en este respecto. Reactualiza en este sentido una iniciativa que ya anteriormente he puesto en marcha en otros lugares en los que me he valido similarmente de los lemas de la “inversión de los valores” (2002) y de la “profundización del pesimismo” (2004; cf. 1996). Pero el capítulo 7 no se limita a aplicar el concepto de la inocencia del devenir en aras de una comprensión del *pensamiento* de Nietzsche del cual dicha inocencia ha sido *avant la lettre* tema constante. En el contexto del presente trabajo, el capítulo 7 realiza además una tentativa de aplicarla a una comprensión del devenir propio de Nietzsche, quiero decir, a una comprensión de su historia (la de su vida y su pensamiento) como una historia signada ella misma por la inocencia, por la irresponsabilidad o, lo que viene siendo lo mismo, regida por la *necesidad*, gobernada por el destino.

Last but not least, nuestra inversión en el significado de la inocencia del devenir termina haciendo aflorar así otro de los lemas con cuya ayuda Nietzsche intenta apresar la unidad de su vida y obra. Se trata en este caso de una fórmula con la cual él se propone apresar un (¿el?) momento culminante de su desarrollo²². “Mi fórmula para la grandeza del hombre es *amor fati*” (OC IV, *EH* “Inteligente” §10, 808 / KSA 6, 297). En esta fórmula late el tema del retorno. Él tendría que ser tema de un trabajo aún más extenso que el que aquí presento.

²² Se trata, en mi opinión, del momento al que los prólogos de 1886 aluden cuando hablan de la “vivencia” (*Erlebniss*) de “la gratitud de un convalesciente”, de la “*ebriedad* de la convalescencia” (OC III, *GC* Pr §1, 717/ KSA 3, 345; cf. *HdH* I Pr §5, 72s. / KSA 2, 19)

Capítulo 1

¿Quién es Nietzsche?¹

1.1. Introducción

Tras la publicación de *Así habló Zaratustra* (*Za*) se intensifica notablemente en Nietzsche la preocupación por hacer su obra comprensible² a sus futuros buenos lectores.³ Esta preocupación motiva en él una mayor reflexión en torno a la relación entre pensamiento y vida en general y entre su filosofía y su persona en particular. En conformidad con la gran importancia que, a su propio juicio, la comprensión de esta relación tiene para la adecuada comprensión del conjunto de su obra, no es de extrañar que los más representativos y contundentes pronunciamientos de Nietzsche al respecto se encuentren ubicados en algunos

¹ Este capítulo constituye una versión ampliada de la primera sección de un trabajo previo recientemente publicado con el título “Filosofía como ‘auto-confesión de su autor’” (Meléndez 2016a) en Lozano-Vásquez y Meléndez (2016).

² Sobre la crisis que motiva esta honda preocupación, véase Janz (1985, vol. 3, pp. 293s. y 311s.). Aún a mediados de 1888, poco antes de su colapso definitivo, Nietzsche se encuentra aún agobiado por esta preocupación. El 20 de julio de 1888 escribe a su amigo Franz Overbeck las siguientes líneas: “Pero, desde el tiempo en que mi *Z*(aratustra) pesa sobre mi conciencia, soy como un animal que es constantemente *herido* de una forma indescriptible. Esta herida consiste en no haber escuchado ninguna respuesta, ni un simple hábito de respuesta ... Este libro se encuentra tan aparte, quiero decir, tan *más allá* de todos los libros que resulta una completa tortura haberlo creado – coloca a su creador igualmente aparte, igualmente allende. Me defiendo contra una especie de soga que quiere ahorcarme – ella es el aislamiento [*Vereinsamung*] – mientras que, por otra parte, comprendo, desde lo más profundo, por qué nadie me puede decir una palabra que aún me *alcance* ...” (CO VI, Nr. 1067, 203 / KSB 8, 363). En medio de la descripción que en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas* el joven Nietzsche realiza del peligro de la soledad y el aislamiento (*Vereinsamung*) que Schopenhauer tuvo que enfrentar en virtud de su respectiva “intempestividad” puede encontrarse, en mi opinión, una premonitory exposición del estado de melancolía en que Nietzsche cae tras la publicación del *Zaratustra* (OC I, SE §3, 759ss. / KSA 1, 352ss.).

³ Sobre la forma selectiva en que Nietzsche y, más exactamente, las leyes de su estilo, “eligen” a sus buenos lectores mientras “le prohíben ‘la entrada’, la comprensión” a los indeseados, véase el comienzo del aforismo “Sobre la cuestión de la comprensibilidad” (OC III, GC V, §381, 892 / KSA 3, 633s.). Véase también Stegmaier (2007).

lugares estratégicos: eminentemente, como cabría esperarlo, en los prólogos a sus libros. No ha de sorprender, entonces, que el prólogo a *Ecce homo (EH)* resulte ser, por su parte, especialmente informativo en este sentido.⁴ Pues, como lo he indicado previamente (véase p. 11s.), *EH* constituye, en su totalidad, una segunda y final decantación del trabajo que Nietzsche lograra dejar anteriormente consignado en los prólogos de 1886 a la segunda edición de sus escritos: un trabajo de recapitación sobre el significado global de su obra en el cual hace clara presencia la tentativa de establecer el vínculo entre su filosofía y su vida. Por lo demás, la obra prologada, *EH*, la singular “autobiografía” intelectual⁵ redactada por Nietzsche en sus últimas semanas de lucidez, fue toda ella concebida por el autor, a su turno, como “un extenso prólogo”. Uno que tendría que preparar la adecuada recepción de lo que él llegara temporalmente a concebir como una “obra capital” (CO VI, Nr. 1139, 283 / KSB 8, 463s.). En ella, como enseguida veremos, Nietzsche planeaba dedicarse (nuevamente) a plantear y a absolver la tarea a la que, según su auto-interpretación de los últimos años, había estado desde siempre consagrado, desde el primero hasta el último sus libros. Me refiero a la tarea cuyo nombre debía originalmente dar título a la obra que *EH* debía prologar: *Inversión de todos los valores*.⁶

⁴ A propósito de la presencia del tema de la relación entre vida y pensamiento en *EH*, dice Sommer: “*EH* no propaga una relación causal simple entre pensamiento y vida, según la cual, por ejemplo, el pensamiento estuviese en capacidad de dar forma a la vida o la vida tuviese que producir necesariamente un pensamiento específico; la obra ilustra, antes bien, de múltiples maneras la relación recíproca entre pensamiento y vida” (2013, p. 326).

⁵ Sobre el discutido carácter “autobiográfico” de *EH*, véase una breve reseña de la discusión en Sommer (2013, pp. 325s.).

⁶ Véase Sommer (2013, p. 355 a propósito de KSA 6, 257, z. 3ss.). En septiembre de 1888 la consigna “inversión de todos los valores”, que hasta entonces había figurado ocasionalmente como subtítulo ocasional para una “obra capital” planeada por Nietzsche con el título de *La voluntad de poder* (véase FP IV, 2[100], 105 / KSA 12, 109; también KSA 14, 390), se convierte en título tentativo para la obra que ahora Nietzsche planea en lugar de aquella. Sobre el destino final de la obra planeada como *La voluntad de poder*, véase Montinari en KSA 15, 383-400; también Meléndez (1992). Nietzsche redacta *EH* entre el 15 de octubre (día de su cumpleaños) y el 4 de noviembre de 1888. Según las intenciones de su autor en el momento de escribirlo, *EH* debía servir como escrito preparatorio, preliminar, para la obra para la cual él reservaba entonces el título *Inversión de todos los valores*. Dan conjuntamente testimonio de este propósito: la carta de Nietzsche a Köselitz del 30 de octubre de 1888 (CO VI, Nr. 1137, 281 / KSB 8, 462: “he querido presentarme *antes* del totalmente inquietante acto

En virtud de las anteriores consideraciones, puede abrigarse razonablemente la expectativa de que un análisis de *EH* tendría que ser especialmente auspicioso como punto de partida de una tentativa encaminada, como la presente, al gradual esclarecimiento de la relación que para Nietzsche existe entre vida y obra y, más específicamente, entre *su* personalidad y *su* filosofía.

1.2. Pregunta imprescindible e incomprendida respuesta

A la relación entre su persona y su filosofía alude Nietzsche, de entrada, en las primeras líneas de su altisonante prólogo a *EH*:

Previendo que dentro de poco tendré que presentarme ante la humanidad con la más pesada exigencia que jamás a ella se le haya hecho, me parece imprescindible decir *quién soy yo*. Se lo podría saber, en el fondo: pues no me he “dejado sin testimonio”. (OC IV, *EH* Pr §1, 781 / KSA 6, 257)

Nietzsche distingue aquí claramente dos cosas. Se refiere, por una parte, a una inminente labor, a la que pronto dará cabal ejecución, consistente nada menos que en

solitario de la *inversión de los valores*”) y su carta del 6 de noviembre de 1888 a su editor C. G. Naumann (CO VI, Nr. 1139, 283 / KSB 8, 463s.: “Mi propósito es darle ya a esta obra la forma y la dotación (*Ausstattung*) que aquella obra capital (*Hauptwerk*) debe tener, de la cual esta es en todo sentido un largo prólogo”, y la carta del 13 de noviembre de 1888 a Köselitz (CO VI, Nr. 1142, 285 / KSB 8, 467). En la primera de estas cartas se encuentra la siguiente referencia a *EH*: “Me he convencido totalmente de tener aún necesidad de un escrito, un escrito *preparatorio* en grado sumo para poder aparecer aproximadamente en el lapso de un año con el primer libro de la *Inversión de los valores*. Debe crearse una verdadera *tensión* – de lo contrario ocurre lo que con el *Zaratustra*” (CO VI, Nr. 1139, 283 / KSB 8, 463s.). Esta obra debía incluir originalmente cuatro libros (véase FP IV, 18[17] y 19[8], 707 y 713s. / KSA 13, 537 y 545). El primer libro de la *Inversión de los valores* al que se refiere la última carta mencionada no es otro que *El anticristo* (véase FP IV, 19[8] y 22[14], 713 y 745 / KSA 13, 545 y 589), el cual se encontraba, a juicio de su autor, ya listo para imprenta desde el 30 de septiembre del año anterior (véase CO VI, Nr. 1144, 288 / KSB 8, 471; también OC IV, *EH*, “CrI”, §3, 847 / KSA 6, 356; KSA 14, 500s.; KSA 15, 177). Sin embargo, a juzgar por la carta del 20 de noviembre de 1888 a Georg Brandes (CO VI, Nr. 1151, 297 / KSB 8, 482) y por la carta del 26 de noviembre a Paul Deussen (CO VI, Nr. 1159, 305 / KSB 8, 492), lo que inicialmente Nietzsche planeaba como el primer libro de cuatro se convierte, inesperadamente, en la totalidad de la *Inversión de todos los valores* (véase KSA 15, 186). Así lo proclama, en efecto, en la segunda de estas dos cartas: “Mi *Inversión de todos los valores*, con el título principal *El Anticristo*, está lista” (CO VI, Nr. 1159, 305 / KSB 8, 492).

presentarse a la humanidad con la *más* pesada exigencia que le ha sido hecha. Se trata, valga decirlo de inmediato, de una exigencia de carácter literario, por ende, discursivo, que Nietzsche se propone llevar a efecto en la forma de un libro de posterior aparición. Ahora bien, así como dicha exigencia no sería para la humanidad, por lo dicho, una demanda común y corriente, el trabajo de plantearla tampoco podía seguramente representar para su autor un quehacer cualquiera. Se trata para él, en efecto, si se me permite anticiparlo, de algo así como una misión a la que reiteradamente menciona y dignifica, en este y otros escritos, como su *destino*, y a la cual exalta, en un tono y en un sentido asimismo enfáticos, como *su* más propia *tarea*. A ella tendremos que regresar repetidamente. Por otra parte, como preliminar necesario de la inminente presentación de su exigencia, Nietzsche anuncia seguidamente una oportuna presentación de sí mismo. Esta presentación de sí, su respuesta en primera persona a la pregunta “¿quién soy yo?”, ha de ser, a propósito, el asunto impostergable de la obra (inmediatamente) prologada, *Ecce homo*, en cuanto obra preparatoria de *La inversión de los valores*.

Quisiera plantear, de mi parte, la pregunta por la relación que existe entre una y otra cosa: entre la realización de su tarea – esto es, el planteamiento de la gran exigencia – y su respuesta a la pregunta por su identidad: “¿quién es Nietzsche?”. Ella es para nosotros, en el marco de la presente exploración, la primera versión en la que se nos aparece la pregunta por la relación entre filosofía y vida. Pues, como pronto veremos, Nietzsche equipara la realización de su tarea con la realización de su misión como filósofo, así como la presentación de sí mismo es (más obviamente) equiparable a la exposición de su vida como manifestación de su identidad. La primera oración del texto citado afirma al respecto lo imprescindible (*unerlässlich*) que es, en función de su tarea, la tentativa que emprenderá en EH de exponer *quién* es él a través de una cierta presentación de su vida. Sin embargo, pese a la evidente importancia que le atribuye a este hecho, quiero decir, a la imprescindibilidad de su auto-exposición biográfica, Nietzsche nos deja apenas una muy escueta insinuación acerca de *por qué* ello habría de ser imprescindible. La segunda oración sugiere que ello es así en razón de lo igualmente imprescindible que resulta, a su vez, que sus lectores y, más allá, la humanidad ante la cual él ha de presentar su exigencia, lleguen a saber quién es él. Quizá ello deba interpretarse sencillamente de la siguiente manera. Que se sepa debidamente quién es el autor de la exigencia es una condición necesaria para la exitosa presentación y recepción de la

misma por parte de los exigidos. Pero solo hasta este punto llega el prólogo en su mínima explicación. No se menciona, ni se sugiere siquiera, en qué reside, más exactamente, dicha relación de necesidad. No se esclarece en qué relación se encuentran el autor y su exigencia como para que el conocimiento de aquél condicione de esta manera el cumplimiento de ésta. Tal vez el autor no requiera para el cumplimiento de su exigencia que el lector tome conciencia de dicha relación y/o tal vez confie en que dicha relación se le vaya esclareciendo a sus lectores en el curso de la lectura.

Se podría, sin embargo, intentar dar un paso más con la ayuda de la conjetura simple de que la relación en cuestión es aquella existente entre un fin (un propósito) y un medio (un preparativo) necesario para alcanzarlo.⁷ Supongamos que lo es. Nietzsche tendría, a saber, una tarea y ella consistiría en hacerle una exigencia a la humanidad: tal sería su *fin*. Habría exigencias que, para resultar eficientes como tales, supondrían que quienes hubiesen de asumirlas tomaran primeramente conocimiento cabal acerca de quién es realmente quien las hace. La previa adquisición de este conocimiento sería un *medio* necesario para el debido acogimiento de la exigencia por parte de sus destinatarios. Habría ciertamente exigencias que *solo* adquirirían su pleno poder vinculante a partir de una correspondiente constatación de la identidad de quien las realiza. El acto apropiado de identificación del autor se convertiría, en tal caso, en acto de autenticación de la verdadera autoridad con la que el autor de la exigencia se nos presentaría como el hombre necesario, *idóneo* o *apto*, para hacerla efectiva ante nosotros.⁸ Su autor nos exigiría, así, en su revelada calidad de tal o cual hombre, lo que nosotros en virtud del reconocimiento de su identidad nos veríamos entonces incitados a poner en obra. La pregunta por la razón de la necesidad de exponer al hombre detrás de su obra se convertiría de esta manera en la pregunta acerca de lo que fundamenta la necesidad,

⁷ En *FTG* Nietzsche se plantea, ya en términos de fin y medio, la relación entre (exposición del) sistema filosófico y (exposición de la) personalidad del filósofo.

⁸ A algo semejante podría estarse remitiendo Sommer cuando se refiere a la *Beglaubigungsfunktion* (a la función de certificación, autenticación, autorización) que en EH poseen “las particularidades relativas a la historia de la vida de Nietzsche o ciertas peculiaridades de la persona F.N. [Friedrich Nietzsche, G.M.] cuando ellas ayudan a resaltar la potencialidad [*Leistungsfähigkeit*] del pensamiento de Nietzsche y la significación de su empresa de la inversión de los valores” (2013, p. 326).

o más aún, necesidad⁹, de que la exigencia con la que Nietzsche dice tener que presentarse a “la humanidad” se cumpla por medio del descrito acto de conocimiento y autenticación.¹⁰

¿Por qué tendría que obrar el carácter de Nietzsche como factor persuasivo en la aceptación de su exigencia? ¿Se trata acaso de una enseñanza a través del ejemplo? ¿Queríamos cumplir con su exigencia a fin de poder vivir como Nietzsche enseña ejemplarmente a vivir de cierta manera? Quisiera en este punto recordar que la exigencia tiene un carácter discursivo y que el carácter vinculante del mismo tendría que ser, por tanto, de carácter persuasivo. Vista de esta manera, puede seguidamente recordarse que ya la tradición, desde antiguo, se ha encargado de establecer una relación entre persuasividad del discurso y adecuado conocimiento de su autor.

De los medios de persuasión (τῶν πείσεων) suministrados mediante el discurso hay tres especies, pues unos residen en el carácter del que habla, otros en poner en cierta disposición al oyente, otros en el mismo discurso, por lo que demuestra o parece demostrar. Por el carácter (ἦθει), cuando el discurso se dice de tal manera que hace digno de fe al que lo dice, pues a las personas aptas (ἐπεικέσι) les creemos más y antes, y sobre cualquier cuestión, en general, y en las que no hay seguridad sino duda también por completo. También esto es preciso que ocurra por el discurso, mas no por tener los oyentes prejuzgada la calidad del que habla; porque no hay, según algunos de los tratadistas señalan, que considerar en el arte la aptitud (ἐπεικείαν) del que habla como sin importancia sino que casi puede decirse que el

⁹ Tal y como lo indicaba en p. 4, nota 6, distingo en adelante entre necesidad como urgencia y necesidad como forzosidad.

¹⁰ Quede aquí abierta la pregunta acerca de cual podría ser, cuando menos en teoría, una alternativa pensable a esta forma de imprimirle fuerza a un imperativo. No es ella, reiterémoslo, una demanda cualquiera sino “la más pesada”, esto es, la más exigente, de ellas: la que más lograría exigir de la humanidad. Si por un momento concibiésemos la fuerza de tal exigencia como la fuerza propia de un gran imperativo, tendríamos entonces que asumir que la respuesta a la pregunta “¿quién es Nietzsche?” ha de obrar aquí nada menos que como soporte del más exigente de los imperativos. En *FTG* era para el joven Nietzsche de gran importancia en su presentación de los filósofos preplatónicos que se supiera que ellos existieron, a fin de que se supiera que ellos habían sido y son *posibles* como hombres. En el momento de presentarse ellos como un ideal de grandeza de un hombre, el ideal aparecería entonces como un ideal alcanzable, practicable.

carácter (τὸ ἥθος) lleva consigo la prueba principal. (Aristóteles, *Retórica* 1356a1-13, he modificado ligeramente la traducción)¹¹

Este conocido pasaje del corpus aristotélico deja en claro que el conocimiento de la identidad, aquí el carácter, del autor no pretende ser, en general, una condición suficiente de la persuasividad del discurso. Tampoco pretende ser siquiera una condición necesaria. Aristóteles la presenta inicialmente como un factor que hace en general *más* persuasivo el discurso. Pero agrega que lo hace por completo (“en absoluto”) persuasivo en el caso específico en que en los destinatarios del mismo no existiese seguridad sino incertidumbre. Con la ayuda de la cita quisiera por ahora sugerir que el conocimiento del autor se hace particularmente *necesario* cuando aquello sobre lo cual versa el discurso es algo incierto. La exigencia de Nietzsche, puede anticipárselo, tiene ciertamente el carácter de lo inusitado.

Volvamos al texto de *EH* Pr §1. En lo que resta de él no se encuentra respuesta, ni explícita ni implícita, a la antepuesta pregunta por el por qué de la (imprescindibilidad de la) pregunta nietzscheana por el quién. Antes bien, Nietzsche fija exclusivamente su atención en la tentativa de dar respuesta a esta última pregunta (la pregunta por el quién). Menciona, primeramente, el hecho de que ya él ha dado una cierta respuesta a esta y procede a concentrarse en la razón por la cual aquella no ha sido, empero, hasta ahora comprendida (con lo cual quedaría asimismo frustrada la adecuada presentación de la exigencia). Citando, o mejor, parodiando, un pasaje bíblico, Nietzsche afirma, como ya lo leíamos, que él no ha dejado de dar testimonio de sí (véase *Hechos de los apóstoles* 14:17).¹² A falta de toda indicación aclaratoria al respecto, es de suponer (*by default*) que con ello no puede estar refiriéndose a cosa distinta que al testimonio aportado por sus libros anteriormente publicados.¹³ Así pues, si se nos permite dar anticipadamente por probado que en sus escritos

¹¹ Poco más adelante, Aristóteles agrega, en conformidad, que quien sabe hacer uso de los medios de persuasión (πίστεις) “puede contemplar los caracteres y las virtudes (ἀρετὰς)” (1356a21-23). Recuérdese que durante su período juvenil de profesor de la Universidad de Basilea, Nietzsche ofreció lecciones sobre retórica. En ese entonces, debió adquirir conocimientos acerca de la *Retórica* de Aristóteles.

¹² Sobre la significación que esta comparación con el “Dios vivo” del evangelio podría tener en el contexto de esta (única) aparición en la obra de Nietzsche, véase Sommer (2013, p. 355; también KSA 6, 257, 6s.).

¹³ A estos libros se le dedica luego en *EH* una larga sección que ocupa cerca de 70 de las 110 páginas que (más allá del “Prólogo”) componen el cuerpo de *EH* en la paginación de la KSA.

previos aparece expuesta la que Nietzsche mismo denomina como su “filosofía” (véase adelante p. 44), bien puede entonces decirse que ella tendría ya que haber dejado en claro *quién es él*. Pero, de hecho, se nos dice, ello no ha ocurrido así: no porque su filosofía careciese acaso, por principio, del talante que permitiese encontrar en ella una manifestación de la identidad de su autor, sino porque los lectores no se han hallado, hasta el momento, en capacidad de desentrañar esta (su identidad) a partir de aquella. No han logrado entrever al hombre detrás de su pensamiento. Ninguno de sus anteriores escritos se ha presentado, es cierto, con la declarada y directa pretensión autobiográfica que el título de *Ecce homo*, “He aquí el hombre”,¹⁴ eleva de entrada y que la comentada primera oración del prólogo enseguida reitera. Con todo, suponiendo que a sus libros fuese dado concebirlos, en algún sentido por especificar, como obras filosóficas, Nietzsche parece estar invitando decididamente a sus lectores a franquear una archi-acostumbrada separación entre filosofía y vida, entre el pensador y el hombre, entre obra filosófica y obra autobiográfica (véase Meléndez, 2001, p. 216). Nietzsche parece suscribir aquí tácitamente su convicción largamente acrisolada, y ya antes expresada con toda contundencia, según la cual, toda gran filosofía ha sido hasta ahora “la auto-confesión de su autor y una especie de *memoires* involuntarias e inadvertidas” (OC IV, *MBM* §6, 300 / *KSA* 5, 19). Suscribe la pertinencia de esta convicción para el caso específico de su propia filosofía. Aún hoy, no sobra evocarlo, dista mucho de ser algo incontrovertible que a los escritos de un autor se los busque interpretar como testimonio, incidental o no, de su carácter. Muchos autores y también muchos intérpretes a nombre de ellos, insisten, por el contrario, en la necesidad de separar claramente al hombre de su obra. Nietzsche no era, como se lo advierte, ni ese tipo de intérprete, ni creía ser ese tipo de autor.¹⁵

¹⁴ Sobre el título de *EH*, véase NK 6.2 (pp. 351-354).

¹⁵ A fin de que se lo tenga tanto más claro y presente, quisiera referirme, en la temprana oportunidad que aquí se ofrece, a lo que en su calidad de intérprete dice Nietzsche, en otro lugar privilegiado, de aquellos autores que él, como nosotros, suele incluir dentro del género de la filosofía. En su prólogo a *La gaya ciencia* Nietzsche es categórico e incisivo en su afirmación de que la filosofía emerge en ellos de lo más “personal”. “En rigor, supuesto el caso que se sea una persona, uno tiene necesariamente también la filosofía de su persona” (OC III, *GC Pr*, § 2, 718 / *KSA* 3, 347; véase también *GC* §345, 860s. / *KSA* 3, 577s.). Tampoco en el prólogo del cual extraigo esta afirmación, Nietzsche no se concibe a sí mismo como una excepción a este respecto. Lo cierto es que, en conformidad con su autoapreciación, cada uno de los escritos de Nietzsche porta, desde el primero hasta

“¿Quién soy yo?”: esta es entonces la pregunta que Nietzsche nos antepone a la presentación de su tarea/exigencia. La primera orientación que, en dirección a una respuesta, hemos recibido remite sorprendentemente no hacia el libro prologado, no hacia lo que resta del prólogo, sino hacia su obra ya publicada.¹⁶ El prólogo comienza presentándose sorprendentemente como un epílogo.¹⁷ “He allí *ya* al hombre: he allí *ya* sus obras”, podría exclamarse, si se le quisiese dar al título de *EH* la orientación retrospectiva que las primeras líneas del libro claramente le imprimen. Con todo, el que su autor se encuentre prologando ahora un nuevo libro, *EH*, cuyo expreso cometido global sería el de responder frontalmente a la pregunta acerca de *quién* es él, sugiere que el autor se ve ahora, una vez más, en la necesidad de exponerse y explicarse en razón de que sus lectores no han sabido hasta el presente extraer cabalmente de sus anteriores escritos el testimonio que él ya en ellos ha

el último, un inconfundible e indeleble “sello personal”, como no pueden dejar de reconocerlo todos sus lectores, tanto los que se sienten atraídos como los que se sienten repelidos por él. Esto quizá se explica, dicho sea de paso, no tanto, quizá, por las dispersas, aunque elocuentes, referencias *expresas* a su persona (véase SW, vol. V, pp. 257-262), cuanto por el hecho de que sus escritos exhiben la fuerte impronta de su inconfundible *estilo*. Puede hacerse franco eco, en este punto, de la conocida sentencia: “el estilo es el hombre” (véase Meléndez, 2001, y, más adelante, en el presente capítulo, la sección 1.7).

¹⁶ Sobre la orientación tanto prospectiva como retrospectiva de *EH*, véase Sommer (2013, p. 327): “A diferencia de los prólogos [de 1886, G. M.] *EH* no está orientado, en primera línea, retrospectiva, sino tanto prospectiva como retrospectivamente: prospectivamente hacia la anunciada ‘inversión de todos los valores’, retrospectivamente hacia el curso de su pensamiento hasta ahora. Esta doble consideración pro-retro-spectiva no se refiere solo al propio origen de Nietzsche y a su futuro, sino asimismo al curso de la historia universal en su totalidad: *EH* lanza una mirada regresiva hacia la historia de la decadencia de la cultura y quiere abrir una propección hacia un futuro prometedor que estará determinado por la inversión de todos los valores”. Sobre el aspecto histórico-universal de esta consideración “retro-pro-spectiva”, véase *EH*, “Destino”, §1, 136 / KSA 6, 365 y *EH*, “Au”, §2, 98s. /330. Creo, sin embargo, que puede argumentarse suficientemente a favor del carácter tanto retrospectivo *como prospectivo* que, en mi opinión, poseen aquellos dispersos apuntes consignados en los cuadernos póstumos de 1883 a 1885 en los cuales Nietzsche va conformando la visión retrospectiva de su obra que sacará luego a luz en los prólogos de 1886. Al respecto véase abajo cap. 6.

¹⁷ Particularmente un epílogo de *Za*. Léase al respecto el siguiente pasaje de una carta de noviembre de 1888: “*Ecce homo*. Cómo uno deviene lo que uno es. Este libro trata solo de mí [...] En él se hace, por primera vez, luz en torno a mi *Zarathustra*, el primer libro de todos los milenios, la Biblia del futuro” (CO VI, Nr. 1159, 305 / KSB 8, 492).

ofrecido de sí, involuntariamente o no.¹⁸ La lectura que se ha hecho de sus escritos ha sido a este respecto infructuosa. Las líneas que en *EH* siguen al texto arriba citado de inmediato así lo destacan de inmediato. En lo que respecta a la relación que sus contemporáneos guardan con él, dice Nietzsche, no puede decirse que ellos lo hayan oído, que lo hayan visto. No podría decirse que para ellos él se encuentre vivo siquiera. En la medida en que la vida del escritor se confunde con la lograda perceptibilidad y comprensibilidad de la misma a través de sus escritos, en esa misma medida cabe decir que él no ha llegado todavía realmente a la vida. “Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumos” dice en otro lugar de *EH* (“Libros”, §1, 809 / KSA 6, 298).¹⁹

En una frase ruda y altiva, Nietzsche ofrece en *EH* Pr §1 su explicación para el profundo desconocimiento en el que ha estado condenado a “vivir”. Ella se encuentra en “la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la *pequeñez* de mis contemporáneos” (Pr §1, 781 / 257). Esta lacónica explicación contiene, en mi opinión, una cifrada remisión a la amplia problemática que su pensamiento juvenil acogiera en su momento bajo el concepto de *Unzeitgemässheit* (“inactualidad”, literalmente “inadecuación al tiempo”). Dejando para otro lugar (como lo hace el autor) el desarrollo de la problemática aludida, quisiera tan solo destacar aquí dos aspectos significativos en el hecho de que nuestro autor explique su imperceptibilidad a los oídos y ojos de sus contemporáneos por remisión a la inconmensurabilidad que la grandeza de su *tarea* adquiere para estos en virtud de su propia pequeñez. Se introduce sigilosamente, por una parte, un cierto principio, por así llamarlo, según el cual lo grande solo puede ser comprendido por lo grande.²⁰ Se establece, por otra

¹⁸ Especialmente ya en *Za*. “– ¿Se me ha entendido? –”, se pregunta Nietzsche hacia el final de *EH*. A continuación se nos recuerda: “No acabo de decir una sola palabra que no haya dicho ya hace cinco años por boca de Zarathustra” (*EH*, “Destino”, §8, 858 / KSA 6, 373)

¹⁹ Esta melancólica constatación se encuentra justamente en el lugar en que Nietzsche opta en *EH* por tocar con mayor detenimiento “la cuestión del ser-comprendidos o *no-ser-comprendidos*” de sus escritos (véase “Libros” §1, 809-811 / 298-301).

²⁰ Este es un principio que juega ya un papel importante en las consideraciones juveniles de Nietzsche. Así, por ejemplo, en sus consideraciones acerca de la “historia monumental” Nietzsche sostiene que: “[s]olo a partir de la más alta fuerza del presente podéis vosotros interpretar (*deuten*) lo pasado: solo en la más fuerte tensión de vuestras más nobles cualidades adivinaréis lo que en el pasado es grande y digno de conocimiento y preservación. ¡Lo igual a través de lo igual! De lo contrario, hacéis rebajar lo pasado hacia vosotros [...] Solo

parte, un nexo inextricable entre la perceptibilidad o, en otras palabras, la comprensibilidad, de la grandeza de su tarea y la perceptibilidad o comprensión de quien él es. La relación entre la comprensión de su identidad y la de su filosofía resulta ser, pues, una relación de mutua implicación. No se puede comprender tampoco la identidad del autor si no se comprende su tarea.

Valga indicar que al referirse aquí a su gran *tarea*, Nietzsche se refiere de nuevo calladamente a la inversión de todos los valores.²¹ A ella misma, como veíamos, se aludía

escribe historia quien es experimentado y superior. Quien no haya experimentado (*erlebt*) algunas cosas más grandemente y altamente que todos, tampoco sabrá interpretar (*deuten*) en el pasado nada alto y grande [...] La sentencia del pasado es siempre una sentencia del oráculo: solo como constructores del futuro, como conocedores del presente la comprenderéis” (OC I, *HV* §6, 724 / KSA 1, 293s.). Descifrar el pasado es asunto de quienes construyen el futuro, esto es, de quienes miran hacia adelante fijándose “una gran meta”, orientándose por “una grande y abarcadora esperanza”, formando en sí mismos “una imagen a la cual debe adecuarse el futuro” (OC I, *HV* §6, 724 / KSA 1, 294s.). Por su parte, *EH* sugiere que el lector que aspire a comprender a Nietzsche en su grandeza debe estar él mismo en capacidad de “dimensionar” la gran tarea, la gran meta, la gran esperanza que él plantea: la inversión de todos los valores. Respecto de la equiparación que aquí establezco entre “meta” y “tarea”, valga decir que Nietzsche mismo se encuentra bien dispuesto a proponerla él mismo en el contexto de *EH*: véase, “Inteligente”, §9, 806s. / KSA 6, 294. Nietzsche no solo equipara aquí los términos “meta” y “tarea”, sino también, con ellos, los términos “finalidad” y “sentido”.

²¹ Sin especificarla, Nietzsche se refiere a la “tarea de mi vida” en “Inteligente”, §2, 799 / KSA 6, 283 (véase también *EH*, “HdH”, §3, 827 y §6, 828 / 325 y 327). Nietzsche la especifica luego expresa y enfáticamente: “Para la tarea de una *inversión de los valores* se requerían quizá muchas más capacidades que las que nunca llegaron a vivir conjuntamente en un individuo, sobre todo también las contrarias de las capacidades, sin que a ellas les estuviese permitido molestar, destruirse” (*EH*, “Inteligente”, §9, 806 / KSA 6, 294). También en *EH*, “MBM”, § 1, 119 / KSA 6, 350 menciona específicamente de cuál tarea específicamente se trata. Este pasaje, valga decirlo, tiene la sobresaliente particularidad de que en él se hace referencia a *la inversión de los valores* como parte tan solo de *la tarea* de Nietzsche: como aquella mitad de la misma “que dice No y hace No” (a diferencia de aquella “parte que dice Sí”, la cual habría quedado absuelta, según él, en su *Zarathustra*). (¿Se refiere Nietzsche a la diferencia entre el león y el niño en *Za*, “De las tres transformaciones”?) También en *EH*, “CrI”, §3, 847 / KSA 6, 355 habla de la “tarea de la *inversión valorativa*”, refiriéndose con ello al libro cuya redacción Nietzsche acomete después de la publicación de *CrI*. Véase además, sobre el trasfondo del paralelismo existente entre *EH Pr* §1 y *EH*, “Destino”, §1, la mención expresa que Nietzsche hace de la inversión de todos los valores en el segundo de estos dos pasajes como “fórmula para un acto de suprema auto-recapitación de la humanidad” (853 / 365). Que Nietzsche se refiere aquí implícitamente a su tarea, lo corrobora este otro pasaje de *EH*: “Mi tarea, preparar un instante de suprema auto-recapitación de la

anticipadamente cuando se hablaba de “la más pesada exigencia” en la primerísima línea del prólogo.²² Agréguese a ello el hecho de que Nietzsche se refiere a la inversión de los valores (tanto al libro proyectado como a lo que en él ha de tener lugar) como un “acto”: “el acto siniestramente solitario de la inversión de los valores” (CO VI, Nr. 1137, 281 / KSB 8, 462), “un acto de suprema auto-recapitación de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio” (EH, “Destino”, §1, 853/ KSA 6, 363). Pues bien, la grandísima tarea, el correspondiente acto supremo, la respectiva exigencia suma, se refieren a una y la misma cosa: a la inversión de los valores, y en ella se encuentra, como lo dan a entender las líneas que aquí comento, una clave de identidad del autor que los coetáneos lectores de Nietzsche, en virtud de su pequeñez, no logran descifrar en él. Resulta, a propósito, llamativo que Nietzsche invierta la relación que recién ha establecido entre la revelación de su identidad y la realización de su tarea al colocar ahora la comprensión de esta última como condición (de hecho incumplida) para la comprensión de su identidad. Se plantea, así, pareciera, una relación de mutuo condicionamiento entre una y otra. Como quiera que sea, queda en claro

humanidad, un *gran mediodía*, en el que ella mira atrás y mira hacia afuera [...]” (EH, “Au”, §2, 831 / KSA 6, 330). Compárese, finalmente, CO VI, Nr. 1135, 278 / KSB 8, 458: “¿No comprende Ud. nada de *mi* tarea? ¿Qué quiere decir ‘inversión de todos los valores’?”. Estas palabras están dirigidas a su amiga Malwida von Meysenbug en carta del 20 de octubre de 1888. Nietzsche había iniciado la redacción de EH el 15 de octubre. Al comienzo de la carta Nietzsche escribe: “perdóneme Ud. que me tome una vez más la palabra: podría ser la última vez. He suprimido gradualmente casi todas mis relaciones humanas por la *náusea* (*Ekel*) que me produce que se me tome por algo distinto a lo que yo soy. Ahora le ha llegado a Ud. el turno” (CO VI, Nr. 1135, 278 / KSB 8, 457). Por contexto, la pregunta de Nietzsche acerca de si se comprende su tarea, la inversión de los valores, resulta ser la misma pregunta acerca de si se lo comprende a él, en el sentido de no tomárselo por algo que él no es. El texto de la carta revela que la confusión en la que su amiga Malwida ha caído proviene del hecho de que ella es una “idealista”, lo cual también explicaría el hecho de que ella haya malinterpretado al “superhombre” del *Zarathustra* como un “ídolo-ideal” (*Ideal-Götzen*).

²² En forma complementaria a la evidencia aportada en este sentido en la nota 6, puedo ahora remitir oportunamente a la evidencia adicional que aporta el primer numeral del prólogo al primer volumen de *Humano demasiado humano*. En el prólogo a *HdH I* Nietzsche habla literalmente de la “exhortación” (*Aufforderung*) a “la inversión de las valoraciones acostumbradas y de las valoradas costumbres”, la cual constituiría “algo común y distintivo en todos mis escritos” (OC III, *HdH I* Pr §1, 69 / KSA 2, 13). *EH* Pr §1, habla escuetamente, por su parte, recuérdese, de la más pesada “exigencia” (*Forderung*) con la que en breve tendrá que acercarse a la humanidad. Ahora bien, la *Aufforderung* que *HdH Pr* presenta en retrospectiva, *EH* la presenta en prospectiva. Sobre *HdH Pr* §1, véase Meléndez (2011a) y, más adelante el cap. 2, pp. 82ss. del presente trabajo.

que, a juicio de Nietzsche, es la incapacidad de sus contemporáneos para percibir lo grande de su tarea lo que frustra la comprensión del testimonio que ha venido dejando de sí. Más adelante, en el mencionado pasaje de *EH* en el que decide tocar el tema con mayor detenimiento, Nietzsche intenta resumir su “explicación” (*Erklärung*; véase “Libros”, §1, 810 / KSA 6, 299) para la repetida constatación de la sistemática incompreensión de sus escritos, en particular, de la del *Zarathustra* (a juzgar por los ejemplos por él mismo allí aportados).

En última instancia nadie puede entreoír en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Para aquello para lo cual no se tiene acceso a partir de la vivencia: para ello no se tiene oído alguno. (“Libros”, §1, 810 / 299s.)

Los contemporáneos de Nietzsche no tienen oídos para él. No tienen oídos para lo grande en él porque son incapaces de tener vivencia (*Erlebnis*) alguna de lo que él la ha tenido.²³ Así pues, la presencia de lo que faculta a Nietzsche para realizar la tarea y asimismo hacer la exigencia de una inversión de los valores, es aquello mismo cuya ausencia en sus contemporáneos les impide comprenderlo a él y a su obra. Falta en ellos la vivencia de lo que significa vivir bajo la exigencia de la inversión de los valores. Ahora, si no existiese la “discordancia” (*Missverhältnis*) implicada en este contraste, ¿sería posible acaso que su exigencia fuese la pesada y demandante exigencia que de hecho pretende ser? Ciertamente no. Se trata, entonces, de una necesaria incompreensión.²⁴

²³ “Difícilmente se puede aprender qué es un filósofo, porque no es posible enseñarlo: uno lo tiene que ‘saber’ por experiencia— o se ha de tener el orgullo de *no* saberlo. Pero el hecho de que todo el mundo hoy en día hable de cosas respecto de las cuales no *puede* tener experiencia (*Erfahrung*), es algo que rige más que todo y de la peor manera para los filósofos y sus estados filosóficos: – son los menos los que los conocen, los que tienen permitido conocerlos, y todas las opiniones populares sobre ellos son falsas. [...] Se tiene que haber nacido para todo mundo elevado; dicho más claramente, se tiene que haber sido *criado* (*gezüchtet*): un derecho a la filosofía – tomada la palabra en el gran sentido – solo lo tiene uno gracias a la ascendencia (*Abkunft*); los antepasados, la ‘sangre’, decide también aquí” (OC IV, *MBM* § 213, 379s. / KSA 5, 147s.). Sobre el tema del comprender y el vivir en los prólogos de 1886, véase Brusotti (1992, pp. 14ss).

²⁴ Apoyado en el reconocimiento de esta necesidad, Nietzsche puede ajustar sus expectativas respecto a la posibilidad de ser comprendido por su propio tiempo. “Pero sería una perfecta contradicción si esperara ya hoy oídos y *manos* para *mis* verdades: que no se me oiga hoy, que no se sepa hoy tomar de mí, es apenas

Pese a (¿o justamente en virtud de?) la explicable insuficiencia del testimonio de sí ofrecido en sus anteriores escritos, Nietzsche, se siente obligado a exclamar: “¡Escuchadme!, pues yo soy este y este. ¡Ante todo no me confundáis!” (Pr §1, 781 / KSA 6, 257; véase también “Libros”, §1, 809 / KSA 6, 298). En este estrepitoso llamado, proferido con toda vehemencia al final del primer apartado del prólogo, Nietzsche anticipa sumariamente lo que *EH* en su conjunto debería, “ante todo”, lograr. De la forma más ostensiva y ostentosa posible, *EH* ha de llamar la atención sobre la confusa o, en todo caso, confundida identidad de su autor.²⁵ Se trata de conjurar el peligro de la equiparación y la equivocación: el peligro de que se lo tome por otro y se le dé correspondientemente el nombre de algún otro. Esto arroja una importante luz sobre el sentido de la pregunta “¿quién soy yo?” tal y como Nietzsche la comprende. La pregunta busca, antes que nada, dar con aquello que impida confundirlo, o positivamente hablando, con aquello que permita distinguirlo. Se trata de determinar qué es aquello que hace de él alguien único e inconfundible. El segundo numeral del prólogo aportará primeramente una esencial indicación preventiva acerca de aquello que hace de él, por el contrario, alguien susceptible al máximo de ser víctima de una gran equivocación. A ello regresaremos (1.4) después de un necesario interludio (1.3).

Concluye aquí, entonces, mi inspección del primer apartado del prólogo a *EH*. Vemos confirmada la expectativa de encontrar en él unas primeras luces acerca de la estrecha

comprensible, me parece, a mí mismo, lo justo” (“Libros”, §1, 809 / KSA 6, 299). Sobre el tema del comprender y el vivir en los prólogos de 1886, véase Brusotti, 1992, 14ss.

²⁵ Sobre el ánimo en que caen los filósofos sometidos al peligro de la soledad y el aislamiento, y sobre el ánimo y el tono en que resuelven salir a la luz pública, Nietzsche escribe en *SE*: “Ellos saben, estos solitarios y libres de espíritu,— que, en alguna cosa cualquiera, ellos permanentemente parecen ser distintos a como ellos piensan: pese a no querer nada más que verdad y sinceridad, en torno a ellos se forma una red de malentendidos; y su vehemente deseo no puede evitar que sobre su actuar yazca constantemente una niebla de falsas opiniones, de acomodamiento, de concesiones a medias, de condescendiente silencio, de falsa interpretación. Esto acumula una nube de melancolía sobre su frente: pues el hecho de que el parecer es necesidad es algo que tales naturalezas odian más que a la muerte; y esta persistente amargura al respecto los hace volcánicos y amenazantes. De tiempo en tiempo toman venganza por su violento ocultar-se, por su coaccionado retraimiento. Salen de su caverna con gestos horribles; sus palabras y actos son entonces explosiones y es posible que ellos sucumban ante sí mismos. Así, tan peligrosamente, vivió Schopenhauer” (OC I, *SE* §3, 761 / KSA 1, 354). Quizá un ánimo explosivo y volcánico semejante explique el *tono* general en que Nietzsche reclama en *EH* que no se lo confunda.

relación que en y para Nietzsche existe entre su obra y su persona. En su anuncio del último preparativo que Nietzsche alcanzara a realizar en el sentido de hacer asequible a sus buenos lectores lo que su obra tiene que proponerle a la humanidad, se halla, en efecto, la idea de que no es posible comprender su filosofía si no se la pone en relación con la vida y la persona de la cual ella es la filosofía que es. Con la redacción de *EH*, Nietzsche busca sentar nuevas bases para facilitar el cumplimiento de esta crucial condición de legibilidad de sus escritos. Ya al comienzo del prólogo reclama, con toda vehemencia que se indague por el ignorado segundo término de esta regularmente desatendida relación: la identidad del autor. Se ha de indagar por el hombre y por la vida detrás de su obra. Desde su estratégica posición, el prólogo a *EH* invita entonces a sus lectores no solo a leer, como es natural, el texto prologado, *EH*, sino, como si se tratase de un postfacio, incita inusitadamente a leer, o a releer, sus anteriores escritos a la luz de la fundamental pregunta acerca de su verdadera identidad: “¿quién es Nietzsche?”. Antes de que se intente establecer siquiera la relación en cuestión, tendría que comprenderse primeramente qué es aquello por lo que inquiere la pregunta por el “¿quién?”. Sabemos tan solo, por ahora, que en respuesta a ella se ha de tratar de determinar qué es aquello que hace de Nietzsche alguien único e inconfundible. Sobre ello quiere él llamar poderosamente, escandalosamente incluso, la atención.

Pero indagar por el hombre y por la vida detrás de la obra, no huelga decirlo, no implica dejar de lado la pregunta por lo que constituye su tarea. Por el contrario. Ambos lados de la cuestión se iluminan mutuamente.

1.3. Nietzsche: ¿el hombre para su tarea?

Según la interpretación arriba esbozada, *EH* asume la función de una debida “autenticación” de Nietzsche como el apto ejecutor de su tarea, esto es, como el autorizado emisor de la exigencia que se propone plantearle a la humanidad: la inversión de todos los valores. Según la interpretación arriba esbozada, *EH* parece ajustarse, de hecho, a lo que las primeras líneas de su prólogo anticipadamente insinúan. El cuerpo del texto ilustra y precisa el sentido de lo que el comienzo del prólogo apenas esboza. De ello quisiera dar ahora una breve muestra mediante una lectura selectiva del primero de sus apartados. Una lectura selectiva es ella en un doble aspecto. Lo es por limitarse a lo que el primer apartado ofrece haciendo abstracción de lo que el resto de *EH* también podría eventualmente ofrecer. Lo es

por limitarse a explorar el aludido acto de “autenticación” haciendo abstracción de los demás asuntos que en él podrían abordarse.

Sin ocuparse explícitamente de la pregunta de por qué resulta necesario, a juicio del autor, plantear la pregunta acerca de quién es Nietzsche, *EH* (ya no su prólogo) nos ofrece en el primer numeral *una* respuesta implícita al respecto. En él, Nietzsche se propone mostrar, en primer lugar, en qué reside “quizá” la “singularidad” (*Einzigkeit*; 785/ KSA 6, 264, z. 3), el carácter *único*, de su existencia. Retoma, pues, el hilo de la ya prologada intención de acometer la determinación de lo que hace de él alguien único e inconfundible. Siguiendo esta orientación, Nietzsche procede a reunir en este sentido la requerida evidencia biográfica requerida para sustentar su pretensión de ser, como ninguno, alguien “*experimentado* (*erfahren*) en cuestiones de *décadence*” (*EH*, “Sabio”, §1, 786 / KSA 6, 265). Se dispone a dar testimonio suficiente del rasgo distintivo de su existencia:

Tengo para los signos de ascenso y decadencia²⁶ un olfato tan fino como jamás lo haya tenido hombre alguno, soy en ello el maestro *par excellence*, – conozco ambas cosas, soy ambas cosas. (*EH*, “Sabio”, §1, 785 / KSA 6, 264)

La idea es, en principio, simple y directa. Su identidad reside en su singularidad, su singularidad reside en su excelencia: en lo que en él hay de superlativo. Pocos son, a propósito, los prólogos, como pocos correspondientemente los libros, en los que se logre detectar, como en esta autobiografía, tan superlativo uso de los superlativos. Ahora bien, Nietzsche se presenta a sí mismo como un maestro (*Lehrer*) por excelencia. ¿Pero puede acaso reconocérselo como tal y puede él, por tanto, obrar como tal y ser efectivamente tal, sin que se sepa (aún) más a fondo quién es él realmente? De ninguna manera. Es para Nietzsche *indispensable* revelar adecuadamente *quién* es él a fin de que se le pueda acreditar el tipo de conocimiento o experticia que le permita legítima y efectivamente asumir su condición de maestro. Ahora bien, solo como tal, como maestro, solo puede él convertir autorizadamente en doctrina, en enseñanza, lo que él mismo ha de saber ejercer con toda excelencia. Es *necesario* que se sepa, en primer lugar, que dicho saber emerge de la más indelegable y sostenida experiencia personal. No es el suyo un presunto saber acerca de lo que solo otro (o, en caso extremo, incluso nadie) haya experimentado, sino acerca de lo que

²⁶ *Aufgang und Niedergang*: también “amanecer” y “ocaso”.

él mismo ha vivido en primerísima persona. Es un saber, en suma, que emerge de y, a la vez, de cierta forma, versa sobre lo que él *es*.²⁷ Él es tanto un decadente como lo contrario²⁸, y su magisterio versa específicamente sobre los signos (sobre la semiótica, por así llamarla) de la decadencia y el ascenso.

Esto es, pues, en resumen, lo primero que Nietzsche cree importante decir en el cuerpo de *EH* (“Sabio”, §1) en respuesta a la pregunta “¿quién soy yo?”. Ella es simultáneamente una primera respuesta a la pregunta que, por cierto, muy significativamente, da título a la primera sección de *EH*: “Por qué soy tan sabio”.²⁹ Nietzsche se define a sí mismo como maestro y, por implicación, como sabio en grado sumo. Se pregunta entonces “¿por qué?”. La pregunta se entiende, como se ve, en el doble sentido de la pregunta por el origen (la causa) de su sabiduría y por la autenticidad (la justificación) de la misma.³⁰ Colocada sobre

²⁷ Conocer cabalmente algo es llegar cabalmente a serlo: esto es lo que sugiere, después del guión, la oración citada y comentada. ¿Es el “ser” (quien se es), además de una condición necesaria, una condición suficiente del correspondiente saber? Ello depende, claro está, de lo que en este contexto se entienda por “saber” y por “ser”. Sería posible ajustar mutuamente estas nociones de tal manera que la condición de ser resulte ser no solo necesaria, sino suficiente para el saber.

²⁸ Lo cual, a su vez, se explica en virtud de la “doble procedencia” del autor (sobre la cual, dice él, solo se expresa aquí en “forma de acertijo”). Nietzsche no se limita, sin embargo, en *EH*, “Sabio”, §1 a dar una *explicación* del hecho (él es un decadente y su contrario), sino también a una *verificación* del hecho mismo. A fin de dar crédito de su doble constitución, Nietzsche se detiene a hablar de la coexistencia de la enfermedad y la salud y de la alternación de la enfermedad y la convalecencia a lo largo de los altibajos de su vida. Salud y enfermedad son, como bien se sabe, conceptos que Nietzsche muy frecuentemente utiliza para hablar en términos fisiológicos de ascenso y decadencia.

²⁹ En el curso de sus observaciones sobre este asunto Nietzsche se permite introducir también algunos comentarios que buscan establecer una cierta relación entre decadencia y saber. Más allá de la simple relación, ya enunciada, según la cual la decadencia es lo que es tema u objeto de su saber, Nietzsche plantea una relación según la cual la decadencia *genera* ella misma un tipo de conocimiento, un tipo de disposición o habilidad cognitiva: la *dialéctica* tal y como aparece famosamente ejemplificada en Sócrates. Nietzsche destaca a este tipo de dialéctica, en general, y, en particular, a su propia “claridad-de-dialéctico *par excellence*” como parte de cierta “exuberancia del espíritu” y como “síntoma de *décadence*” (26/265). Con esta caracterización de la dialéctica como signo de decadencia, Nietzsche introduce aquí, a propósito, uno de sus más célebres puntos de comparación con Sócrates (véase Meléndez 2015a, pp. 159-162).

³⁰ “*Ecce Homo* war Nietzsches letztes neu verfaßtes Werk. Er behauptete sich darin nicht einfach als Schicksal, sondern fragte, suchte nach Gründen, warum er dazu geworden sei. *Ecce Homo* hat sicherlich Züge einer

este trasfondo la pregunta por la identidad de Nietzsche conduce de inmediato a una vieja y delicada problemática sobre la cual, como se verá, él ha reflexionado intensamente desde su juventud, a saber: la problemática del significado, del origen y del valor del saber en sus pretendidas manifestaciones sumas. Esta misma es, sin duda, una de las preocupaciones originarias y centrales de la filosofía desde la Antigüedad.

Con base en lo anterior, Nietzsche avanza hacia la conclusión del primer numeral. Sostiene que su experiencia y sabiduría en torno a los signos (la semiótica) del ascenso y de la decadencia se corresponde con una correlativa maestría en la “*inversión de las perspectivas*”, y concluye que esta es la causa y/o razón primera (*erster Grund*) de “*por qué solamente a mí me es en absoluto posible quizá una ‘inversión de los valores’*” (“*Umwertung der Werthe*”) (“Sabio”, §1, 786 / KSA 6, 266; énfasis agregado).³¹ Se plantea aquí

Autobiographie, erweist sich aber weit mehr als eine Genealogie von Nietzsches eigenem Denken. So wie er zuvor Genealogien des Denkens von Sokrates, Paulus, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Darwin und anderen versucht hatte, die das europäische Denken zu ihrer Zeit neu orientiert hatten, ging Nietzsche zuletzt auch den Bedingungen seines eigenen Denkens nach und entdeckte sehr Persönliches (und damit auch Autobiographisches)” (Stegmaier, 2008, p. 65). Más arriba hemos hecho hincapié en la *Beglaubigungsfunktion* (véase Sommer, 2013), en la función de autenticación que cumple *EH*. Cabe ahora hacer hincapié en la función genealógica, por así llamarla.

³¹ Llama aquí, de paso, la atención que Nietzsche ponga de esta manera en íntima conexión la inversión de los valores con una correspondiente inversión de las perspectivas (sobre la inversión valorativa y su relación con “lo perspectivístico”, véase la sección 4.3 de este trabajo). De una y otra y de su conexión nos deja aquí afortunadamente una breve elucidación. Llamativamente también, Nietzsche pone ahora en términos de salud y enfermedad, de riqueza y pobreza, lo que anteriormente había planteado en términos de ascenso y decadencia. “Desde la óptica del enfermo mirar hacia conceptos y valores *más saludables* e, inversamente, mirar, a su turno, desde la plenitud y la auto-certidumbre de la *riqueza* de la vida hacia abajo en el trabajo secreto del instinto de *décadence* – ello fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia (*meine eigentliche Erfahrung*); si en algo, fue en ello que me hice maestro.” (“Sabio”, §1, 786 / KSA 6, 266). Se trata de mirar desde la perspectiva del enfermo a los valores del sano y desde la perspectiva del sano a los valores del enfermo. El paso de una perspectiva a la otra constituye la inversión de las perspectivas. (No es este, sin embargo, el momento pertinente para entrar a esclarecer cómo es que esto se lleva a cabo.) A la inversión de las perspectivas la acompaña una correspondiente inversión de los valores. Lo que es altamente valioso para el sano, visto desde la perspectiva inversa del enfermo, se convierte en su contrario: en lo en extremo condenable (para el enfermo). Esta es una primera inversión de los valores. Lo que es altamente valioso para el enfermo, visto desde la perspectiva inversa del sano, se convierte en su contrario: en lo en extremo condenable (para el sano).

finalmente, con toda la claridad deseable, qué es lo que este primer numeral se propone. A partir de lo que le da un inalienable carácter distintivo a su vida, esto es, a partir del carácter inigualable de la experiencia y sabiduría que la singularizan, Nietzsche desea autenticarse por medio de una “auto-genealogía” como el único idóneamente capacitado para una correspondiente *tarea*. Esta es la tarea para la cual él, como ningún otro, es idóneo, y a la cual puede, por ello, concebir como tarea *propia*, como *su* tarea.³² Ella es, como aquí se lo confirma, la tarea de la inversión de los valores. Las mismas credenciales que lo facultan para acometer personalmente esta tarea, lo califican para plantearse como exigencia a la humanidad. Él posee la autoridad para hacer esta exigencia en virtud de que él mismo ha probado ser el hombre con la mayor trayectoria en lo que se exige: la ha vivido de forma tal que bien podría decirse que él mismo *es* tal inversión. “*Inversión de todos los valores: esta es mi fórmula para un acto de suprema auto-recapitación de la humanidad que se ha hecho en mí carne y genio*” (*EH*, “Destino”, §1, 853 / KSA 6, 365).

1.4. Filósofo de la *Umwertung* e historiador y psicólogo de sus homónimos

Regresemos al prólogo *EH*. En el numeral segundo, Nietzsche se afana por identificar el tipo de hombre con el que el autor suele ser fácilmente igualado y confundido en virtud de cierta engañosa y persistente semejanza. Se refiere a él, ciertamente, con múltiples designaciones y descripciones. Son ellas (en orden de aparición): el hombre “hasta aquí honrado como virtuoso”, “el santo”, el “mejorador” de la humanidad, el creador de nuevos “ídolos”, esto es, el idealizador o idolizador,³³ en tanto constructor de nuevos “ideales” (Pr §2, 781s. / KSA 6, 257s.; véase “Destino”, §1, 853 / KSA 6, 365). Nietzsche opta aquí,

³² Quiero dejar aquí sugerido que Nietzsche nos confronta con algo formalmente similar a lo que Aristóteles nos ofrece en su célebre “argumento de la función” en *EN* I.7. Con él, recuérdese, Aristóteles intenta acceder a una definición esquemática de lo que es la “felicidad” del hombre. Creo que el concepto nietzscheano de tarea (*Aufgabe*), tal y como se comporta en el contexto de las consideraciones que venimos hasta aquí reproduciendo, guarda correspondencia con el concepto de *ergon* (“función”) en el contexto del mencionado argumento aristotélico. Hago, claro está, abstracción del hecho de que Nietzsche hable de una tarea individual (al menos en principio) y Aristóteles de una función genérica. También habría que hacer abstracción de ciertas ideas que la tradición asocia con el “escencialismo” de Aristóteles. Para Nietzsche la tarea es, como se verá, una tarea autodeterminada (véase *HdH* I Pr §3).

³³ *Crepúsculo de los ídolos* es, a propósito, el título de otro de los últimos libros vertiginosamente compuestos por Nietzsche en 1888. “Ídolos”: esta es otra palabra que Nietzsche utiliza para referirse a los “ideales”.

pues, temporalmente al menos, por una aproximación indirecta, negativa, a la pregunta por su propia identidad. Se pregunta primeramente por la identidad de aquellos con quienes a él se lo confunde. En la descripción de este género de hombres, respecto de los cuales él busca de inmediato tomar clara y tajante distancia, se deja entrever, *via negativa*, cómo se concibe a sí mismo, a saber, como “la naturaleza opuesta” (*Gegensatz-Natur*), como “el opuesto” (*Gegensatz*), de dichos hombres con los cuales irónica y paradójicamente se lo confunde.³⁴ A ellos los describe al final del segundo numeral como hombres que han llevado a cabo una inversión de los valores (he aquí ya la necesaria confusión) por medio de la cual han logrado convertir en objeto de idolatría a los valores que, según Nietzsche, constituyen el justo inverso de aquellos que de hecho garantizan “el crecimiento, el futuro, el alto derecho al futuro” del hombre (Pr §2, 18 / KSA 6, 258). Con *su* propia inversión de los valores, dichos “mejoradores” de la humanidad frustran realmente su engrandecimiento y se convierten verdaderamente en sus empequeñecedores. Como antagonista suyo, como promotor de una *re-inversión* de los valores (he aquí la oposición), Nietzsche se presenta implícitamente, pues, como decidido promotor del verdadero *crecimiento* y de la correspondiente *grandeza* del hombre.³⁵

La verdad se encuentra indisolublemente comprometida en la inversión de los valores. La inversión de los valores que los antagonistas de Nietzsche han promovido se ha

³⁴ El término “inmoralista” con el cual Nietzsche se autodenomina puede tomarse como un buen ejemplo de la aludida caracterización negativa de su identidad. “En el fondo son dos negaciones las que encierra mi palabra *inmoralista*. Niego, por un lado, un tipo de hombre que hasta ahora contó como el más alto, los *buenos*, los *benevolentes*, *benefactores*; niego, por otro lado, una especie de moral que ha ganado vigencia y dominio como la moral en sí, – la moral de la *décadence*, o, en términos más asibles, la moral *cristiana*. Estaría permitido considerar la segunda contradicción como la decisiva, pues la sobrevaloración de la bondad y de la benevolencia cuenta para mí ya, vistas las cosas en grande, como una consecuencia de la *décadence*, como un síntoma de debilidad, como algo incompatible con la vida que asciende y dice sí: en el decir-sí está negar y *aniquilar*.” (EH, “Destino”, §4, 854s. / KSA 6, 367s.) Aunque parece comenzar distinguiendo dos tipos de hombre (el benevolente y el decadente) de los que él, como *inmoralista*, se define como la negación, Nietzsche concluye este pasaje identificándolos como uno solo: el tipo del hombre decadente. Esta caracterización del tipo de hombre del cual él es, en tanto hombre decadente, antagonista pone nuevamente de presente la proximidad que Nietzsche mantiene respecto de su cabal opuesto.

³⁵ Véase MBM §212 y abajo abajo pp. 304ss. Véase GM Pr §3. Nietzsche establece su diferencia frente a aquellos con quienes se lo confunde en términos de la tarea con la que está comprometido.

llevado a cabo mediante una “maldición sobre la realidad”, la cual se ha llevado a cabo, a su vez, mediante la difamación de lo real como “lo aparente” y mediante la sanción y bendición de lo ideal como lo verdadero. La inversión tiene lugar como transmutación de “la *mentira* del ideal” en el “mundo verdadero”. Se advierte ya, con el recurso a esta última expresión, reproducida por Nietzsche mismo entre comillas, cómo piensa él que no solo la verdad, sino la filosofía (si se me permite entenderla básicamente e históricamente en este punto como doctrina del “mundo verdadero”), se encuentra hondamente comprometida en la inversión de los valores: *ella consagra como verdadero lo que se fija como valioso*. Esta es la crucial participación de la filosofía como tal en la llamada inversión de los valores. Por contraste, Nietzsche se presenta a su lector como el hombre que en nombre de la difamada realidad, en aras de la mismísima verdad, intenta el movimiento opuesto. Podría intentar nombrárselo, como ya lo hicimos anteriormente, como el movimiento de la re-inversión o, si se quiere, de la contra-inversión de los valores, a no ser porque estos apelativos se prestan fácilmente al equívoco que *EH* Pr §2 desea justamente prevenir. Nietzsche emerge como un hombre afanado por la verdad, indignado por la calumnia y la maledicencia e interesado, de esta manera, por hacer posible el crecimiento y el futuro del hombre (véase OC IV, *GM* Pr §3, 455; §6, 458 / KSA 5, 250; 253). Sin embargo, como fácilmente puede advertírsele, Nietzsche puede, por semejanza, ser fácilmente confundido, justamente en razón de su condición de quien, en nombre de la verdad y en aras del futuro del hombre, promueve nuevamente una inversión de los valores. Él –quien ha introducido el apelativo de “la inversión de los valores” para caracterizar con su ayuda a los hombres que constituyen su opuesto³⁶– tiene necesariamente que enfrentar el peligro de la confusión al recurrir a este mismo apelativo para caracterizar *su* tarea, las más propia e inalienable, y de esta manera intentar aproximarse y aproximarnos a su identidad. “No quiero ser confundido – esto implica que yo mismo no me confunda” (*EH*, “Libros”, §1, 809 / KSA 6, 298). Con su sorprendente caracterización del tipo opuesto de hombre, el segundo apartado crea el ambiente de una inmensa dificultad, de una enorme tensión.

El tercer apartado comienza por referirse a lo que tendría que saber ya un viejo y buen lector de su obra a quien caracteriza, antes que nada, como aquel que “sabe respirar el aire

³⁶ Véase la primera aparición en la obra publicada de Nietzsche de la expresión “inversión de todos los valores (*Umwerthung aller antiken Werthe*)” (OC IV, *MBM* §46, 329 / KSA 5, 67).

de mis escritos” (*EH* Pr §3, 782 / *KSA* 6, 258). Nietzsche comenta que quien sabe hacerlo sabe además, por experiencia directa, que en sus escritos se inhala el “fuerte aire” propio de las más grandes alturas, de las más altas montañas: un aire fatídico para quien no está hecho para ascender hasta ellas.³⁷ Pues bien, “filosofía” es el nombre que se le otorga enseguida al “voluntario vivir en el hielo y en las altas montañas”. Esta es la primera mención de la (de su) “filosofía” en *EH*.

Aunque su interés principal sigue siendo el de revelar quién es él, presentándose ahora a sí mismo como filósofo y presentando una correspondiente caracterización de la filosofía como él la ha vivido, no quisiera pasar por el alto el hecho de que Nietzsche se vale de esta caracterización de sí para sugerir que ella debe ser comprendida, a su vez, como una caracterización hecha, ya no, claro está, desde la contrastante pequeñez y llaneza del incomprensivo lector de sus escritos, sino desde la altura que le debe ser posible alcanzar (léase aquí: soportar) al lector idóneo, comprensivo, de los mismos. El autor busca de esta manera tantear en su lector presente la existencia o inexistencia del “aire de distinción” – como yo aquí lo designaría– que le podría permitir identificarse a sí mismo e identificarse asimismo con el autor como hombre provisto de la fuerza, la libertad, la soledad, la valentía, de quien está en capacidad de resistir la vida en las cumbres y de sentir, junto con él, “¡cuánto se tiene por debajo de sí!” (Pr §3, 782 / 258). ¿Está el lector, en otras palabras, en capacidad de experimentar, como el autor, lo que este designa en otro lugar como el “*pathos* de la distancia”, al cual establece como presupuesto, ya no solo de la adecuada lectura de sus escritos, sino, en general, de “la elevación del tipo ‘hombre’, de la continuada ‘auto-superación del hombre’” (*MBM* §257, 413 / *KSA* 5, 205)? El lector ha de preguntarse qué clase de hombre es, hasta qué punto puede medirse con aquel, hasta qué punto puede o no reconocerse como su igual.³⁸

Lo que en *EH* Pr §3 es una inicial y pasajera deferencia para con el buen lector, se convierte en *AC* Pr en constante referencia al mismo. El prólogo a *El Anticristo* –(otro)

³⁷ Nietzsche acude aquí a un símil utilizado por él en otros lugares. Véase, por ej., el poema “Desde las altas montañas” con el que culmina *MBM* (*OC* IV, 435-437 / *KSA* 5, 241-243).

³⁸ Con el título “En qué reconozco yo a mi igual”, Nietzsche escribió en sus cuadernos un largo fragmento (véase *FP* IV, 16[32], 677 / *KSA* 13, 492), cuyo inicio contiene una versión previa del numeral que comento de *EH* (Pr §3).

prólogo a lo que finalmente vino a contar para Nietzsche como su *Inversión de todos los valores* y, por tanto, texto vecino, por tanto, en más de un respecto, al prólogo a *EH*– destaca con todo énfasis el hecho de que las condiciones a las que, según *EH* Pr §3, se somete la vida filosófica, como Nietzsche la vive y entiende, son condiciones que el buen lector de Nietzsche debe también aprender a (sobre-)vivir. La vivencia compartida es nuevamente condición básica de la comprensión de su filosofía. Cito *AC* Pr en su integridad (con una breve omisión).

Este libro pertenece a los menos. Quizá, incluso, todavía ninguno de ellos viva. Pueden ser aquellos que entiendan mi *Zarathustra*: ¿cómo podría *serme lícito* confundirme con aquellos para quienes ya hoy surgen oídos? – Solo el pasado-mañana me pertenece. Algunos nacen póstum||os||.

Las condiciones bajo las que se me entiende y entonces por necesidad se me entiende ||, – || yo las conozco demasiado bien. Se tiene que ser honesto hasta la dureza en las cosas del espíritu para soportar tan solo mi seriedad, mi pasión. Se tiene que estar entrenado para vivir sobre las montañas – para ver debajo de sí la charlatanería de la época en torno a la política y al egoísmo de los pueblos. Se tiene que haber vuelto uno indiferente, nunca preguntar si la verdad es útil, si ella se convierte para uno en una fatalidad [...] Una predilección de la fortaleza por preguntas para las cuales nadie tiene hoy el coraje; el coraje hacia lo *prohibido*; la predestinación para el laberinto. Una experiencia de siete soledades.

¡Vamos! Estos tan solo son mis lectores, mis lectores cabales, mis lectores predestinados: ¿qué importa el *resto*? El resto es simplemente la humanidad. – Se tiene que estar por encima de la humanidad por fuerza, por *altura* del alma, – por desprecio [...]. (*AC* Pr 703s. / KSA 6, 167s.)

Se trata aquí, ostensiblemente, de las mismas condiciones “atmosféricas” cuyo aire Nietzsche dice haber voluntariamente respirado todo lo largo de su vida filosófica (honestidad “hasta la dureza”, devoción incondicional a la verdad, “coraje hacia lo prohibido”).

Tras esta digresión referente al lector, más exactamente, acerca de lo que identifica al buen lector con el autor, regresemos, sin embargo, a la caracterización que Nietzsche hace de sí en el prólogo a *EH*. De la aproximación indirecta, negativa, que *EH* Pr §2 nos ofrece, se pasa en *EH* Pr §3 a una caracterización positiva del autor. Nietzsche se nos presenta

abiertamente como *filósofo*. “Filosofía” es, en efecto, como ya se lo registraba, el nombre que Nietzsche le otorga a su “voluntario vivir en el hielo y en las altas montañas”. Hecha esta crucial designación, Nietzsche procede en *EH* a esclarecer mínimamente la imagen de la vida en las montañas como símil de *su* filosofía: de la filosofía “tal y como yo la he entendido y vivido hasta ahora”.³⁹ ¿Cuál ha sido entonces, literalmente, su vida? Ella ha sido, nos dice, la búsqueda voluntaria de “todo lo extraño y lo cuestionable de la existencia, de todo lo que a causa de la moral ha caído en el destierro” (Pr §3, 18 / KSA 6, 258). Los lectores asiduos de su obra reconocerán de inmediato en esta locución una de las más favorecidas representaciones breves y esenciales del tipo de vida y pensamiento que nuestro filósofo cree haber conducido. Nietzsche alude tácitamente a lo que él, en otros lugares destacados de sus

³⁹ Existen dos versiones previas del pasaje que a continuación comento en el cuerpo del texto. Me refiero al pasaje que en *EH* Pr §3 parte de “La filosofía, tal y como yo la he comprendido y vivido hasta ahora, [...]” y llega hasta el final del apartado. Las dos versiones se encuentran en FP IV, 16[32], 677s. / KSA 13, 492s. y en KSA 14, 489-492. No es posible comentarlas en detalle en este lugar. La segunda de estas dos versiones se encuentra al final de un largo borrador que Nietzsche redactara para la sección que él dedica en *EH* (“Libros”) a *Humano demasiado humano* en *EH* “Libros”. Hay muy pocas diferencias entre los dos textos. Quisiera tan solo destacar que lo que Nietzsche le atribuye en dicho borrador a su “filosofía tal y como yo la he practicado desde entonces”, a saber, *desde HdH*, él está muy dispuesto en *EH* a atribuírselo, sin más, a *toda* su filosofía “hasta ahora”. Respecto de la primera de las dos versiones quisiera, por otro lado, comentar que en ella Nietzsche nos ofrece una más amplia caracterización de lo esencial en su filosofía (véase FP IV, 16[32], 677 / KSA 13, 492). Nietzsche la caracteriza allí no solo como “coraje hacia lo prohibido”, sino también como una “filosofía experimental” que intenta avanzar hacia un estado secuencialmente descrito como “*dionisiaco decir Sí al mundo*”, como voluntad del “eterno ciclo” (*der ewige Kreislauf*), como “*amor fati*”. Nietzsche se detiene, además, a mencionar una condición que vincula con la consecución de dicho estado. Ella supone (he ahí el coraje) el paso por un acto supremo de negación (de negación de la negación) consistente en enfrentar al nihilismo (incluso a la anticipación de “las posibilidades del nihilismo fundamental”). El nihilismo ha de entenderse aquí, a propósito, como extrema “profundización del pesimismo” (véase Meléndez 2004). Este es un paso necesario para acceder a “lo inverso” (*zum Umgekehrten*): al susodicho estado (véase “Mi camino hacia el Sí” (FP IV, 10[3], 298 / KSA 12, 455). Como bien pueden advertirlo los conocedores de la obra de Nietzsche, este fragmento póstumo enuncia y busca poner en conexión los grandes temas de la filosofía de Nietzsche (lo dionisiaco, el pesimismo, el nihilismo, la inversión de los valores, el eterno retorno, la afirmación del mundo, el amor *fati*). A ellos los encabeza en el fragmento la caracterización de su filosofía como “la búsqueda voluntaria de los aspectos malditos e infames de la existencia” (FP IV, 16[32], 677 / KSA 13, 492). A esta última caracterización se restringe y en ella se concentra *EH* Pr §3.

últimos escritos, designa como su “pesimismo de la fortaleza”⁴⁰. Este es, a propósito, uno de los rótulos con los que, en mi opinión, Nietzsche intenta apresar, en una sola fórmula, lo que de principio a fin constituye lo distintivo de su filosofía (véase Meléndez 2004 y Meléndez 1992). A ella regresaré más adelante con algún detenimiento (véase pp. 111ss.).

En esta primera descripción de su filosofía (y de su vida y persona a través de ella), Nietzsche la expone como una búsqueda que exhibe un movimiento opuesto al que “la moral” representa. Internándose para ello en lo intransitado de una tierra extraña, su filosofía va en busca de lo que la moral no solo alguna vez ha cuestionado, sino, propiamente, condenado y desterrado. Con esta descripción de su filosofía como búsqueda de lo que la moral repele, Nietzsche reintroduce una caracterización implícita de la misma como inversión: crítica de la moral como rehabilitación de lo que esta proscribiera y como consecuente inversión de los valores.⁴¹ Esta interpretación se ha convertido, innegablemente, en una de las más familiares imágenes globales que la posteridad se ha hecho y sigue haciendo de la filosofía de Nietzsche. Pero ni la descripción temática de su filosofía en términos de lo que ella critica ni la descripción práctica en términos de la inversión que ella pone en ejercicio son, en este lugar (EH Pr §3), lo que en sí mismo interesa finalmente. Como pronto se verá, ellas se encuentran subordinadas, en el presente contexto, al propósito principal de posibilitar una caracterización del tipo de disposición anímica (o mejor, de constitución corporal) que la perseverante actitud de voluntaria “búsqueda” (*Aufsuchen*) de lo cuestionable supone. Desde

⁴⁰ La callada referencia al “pesimismo de la fortaleza” puede corroborarse con la ayuda de un fragmento póstumo de otoño de 1887 titulado “Mi nuevo camino hacia el Sí”, el cual, como los textos comentados en la nota 39, guarda esta y otras visibles semejanzas con el texto de EH Pr §3: “Mi nueva versión del *pesimismo* como una búsqueda voluntaria de los aspectos terribles y cuestionables de la existencia: con lo cual se me hicieron claros algunos fenómenos emparentados del pasado. ‘¿Cuánta ‘verdad’ soporta y osa un espíritu?’ Cuestión de su fuerza. Un pesimismo semejante *podría desembocar* en aquella forma de un dionisiaco *decir-Sí* al mundo tal como es: hasta el deseo de su absoluto retorno y eternidad: con lo cual estaría dado un nuevo ideal de filosofía y sensibilidad” (FP IV, 10[3], 298 / KSA 12, 455). Este texto sugiere claramente que su “nueva versión del pesimismo” se encuentra ya presente en el primero de sus libros, *NT*: se la encuentra encerrada en su concepción de lo dionisiaco. Así lo reitera claramente Nietzsche en su reseña de *NT* en *EH* (véase “NT”, §2, 77 / KSA 6, 311) y también lo ratifica el prólogo de 1886 a *NT* (“Ensayo de autocrítica”): “¿Hay un pesimismo de la *fortaleza*? ¿Una proclividad hacia lo duro, horroroso, malvado, problemático de la existencia surgida de un bienestar, de una salud rebosante, de una plenitud de la vida?” (OC I, *NT* Pr §1, 329ss. / KSA 1, 12).

⁴¹ Sobre la conexión entre una y otra, véase Meléndez (2002).

este punto de vista, para volver a la fórmula arriba enunciada, la caracterización de su propia filosofía como “pesimismo de la fortaleza” busca caracterizar no directamente una doctrina, tampoco directamente la actividad de la que ella emerge, sino, primordialmente, el temple, el rasgo de personalidad o carácter que Nietzsche asocia, fisiológicamente hablando, con la mentada “fortaleza” (*Stärke*). Nietzsche regresará a ella poco más adelante, tras un llamativo apéndice a su caracterización inicial de sí como filósofo.

Es de la anterior manera como, al comienzo de su decidido reintento de desentrañar a sus buenos lectores quién es él, Nietzsche opta por presentarse a sí mismo como filósofo. Pero ¿no se presta esta auto-denominación justamente a la confusión que se trata de evitar? Pues, según nuestra interpretación del final de *EH* Pr §2, ¿no se encontraba también la filosofía –como búsqueda de la verdad bajo la forma del “mundo verdadero”– involucrada en la inversión de los valores que él se propone revertir? ¿No estaba ella implicada en su comprensión más básica y amplia como búsqueda de la verdad? Nietzsche pareciera querer acreditar, todavía en Pr §3, que él muy bien sabe en qué inestable terreno se mueve cuando se plantea la pregunta por su identidad en medio de esta equívoca oscilación entre la oposición a la filosofía antaño comprometida con aquella *otra* inversión de los valores y su declarado compromiso con la filosofía “tal y como yo la he entendido y vivido hasta ahora”. De esta manera, es decir, en el contexto de este equívoco, entiendo yo el sentido del inopinado paréntesis que Nietzsche introduce en el curso de *EH* Pr §3 para mencionar que, “a partir de una larga experiencia que un tal peregrinaje en *lo prohibido*”⁴² le reportó, es decir, a partir de su larga experiencia como filósofo, él aprendió a investigar a sus homónimos llegando a descubrir la “historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres”.⁴³ Nietzsche, según lo declara, llega a desentrañar en sus investigados, los filósofos, “las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora” (782 / 259). Es de suponer,

⁴² El énfasis en “*lo prohibido*” es de Nietzsche, quien, junto con el posterior énfasis en el vocablo latino *vetitum* en la expresión “*nitimur in vetitum*” (“buscamos *lo prohibido*”), busca hacer ahora hincapié en “lo extraño y cuestionable de la existencia” como central objeto de preocupación del pensamiento de Nietzsche.

⁴³ En un fragmento póstumo de 1888 Nietzsche escribe: “A partir de la larga experiencia que me dio tal excursión (*Wanderung*) por el hielo y el desierto, aprendí a ver de forma distinta todo lo que hasta aquí ha filosofado – la historia oculta de la filosofía, la psicología de sus grandes nombres salió para mí a la luz” (FP IV, 16[32], 677 / KSA 13, 492).

de acuerdo con nuestra interpretación de *EH* Pr §2, que Nietzsche se refiere en el fondo a las causas que han hecho de los filósofos los viejos partícipes de la inversión *moral* de los valores.

Habiéndose previamente identificado como filósofo, Nietzsche se nos presenta asimismo como historiador y psicólogo de los filósofos. Tal y como *EH* se propone hacerlo ahora con su propio autor, sus escritos anteriores se han dedicado a descubrir en los filósofos a los *hombres* escondidos detrás de sus respectivas doctrinas. Nietzsche habla sopesadamente aquí, en efecto, no de la historia de la filosofía, sino de la historia de los *filósofos*. Y concibe esta historia como psicología de sus grandes nombres propios.⁴⁴ ¿Qué es, ahora bien, lo que una psicología semejante intenta? La respuesta básica que subyace al último texto citado sugiere una respuesta simple: ella busca develar las *causas* del obrar de un hombre en la medida en que a ellas se las encuentre alojadas en su “*psyche*”.⁴⁵ En el caso en cuestión, el del filósofo, Nietzsche, el psicólogo, busca en particular las causas de la actividad más propia y distintiva de aquel: la actividad que el texto señala como *moralizar e idealizar* y a la que por contexto cabe ya identificar como inversión de los valores (véase *EH* Pr §2).⁴⁶

A juzgar por la manera como Nietzsche aquí los ha singularizado, los filósofos han sido para él, evidentemente, el ejemplo destacado y digno de examen dentro del tipo de hombres respecto de los cuales él resulta a simple vista indiscernible y de los cuales él busca decididamente distinguirse: el género de los idealizadores y moralizadores. Como el viejo historiador y psicólogo de los filósofos que ha sido, parece haberse ocupado de establecer su propia identidad ocupándose prolongadamente de la de aquellos con los que más fácilmente

⁴⁴ “One of the first things one notices when reading Nietzsche’s works (with the exception of *Zarathustra*) is the large number of names of persons that occur throughout the books. These are much more frequent than in the works of most other philosophers. This wealth of names is a reflection of his belief that the writings of an author express his personality, and Nietzsche’s interest is, generally speaking, directed much more toward the man than toward the work. Therefore, few titles, but many authors, occur in his books” (Brobjer, 2008, p. 17).

⁴⁵ Más adelante se verificará que en su búsqueda de tales causas Nietzsche suele remitir, en último término, a los “impulsos” (*Triebe*).

⁴⁶ Si moralizar e idealizar fuese para Nietzsche la actividad *propia* del filósofo, en el sentido de ser este el hombre “apto” para la realización de la misma, ¿podría asumirse que la historia y psicología nietzscheana de los filósofos responde, después de todo, a la pregunta acerca de *quién* ha sido realmente el filósofo? ¿Y no es ella simplemente la pregunta acerca de lo que en él ha ocultamente filosofado?

se lo puede confundir. De tiempo atrás, pues, se ha entregado así, indirectamente, a la indagación acerca de quién es él. Hace, por lo visto, también parte de su identidad la de ser el pertinaz buscador de sí mismo.

¿No se hace, también en ello, la identidad de Nietzsche prácticamente indiscernible de la reconocida identidad del filósofo como el tipo de hombre que por excelencia se esfuerza por el conocimiento de sí?

1.5. El “coraje hacia la verdad” como patrón de valor

Una vez que se nos ha presentado como historiador y psicólogo de los filósofos, Nietzsche regresa a su auto-caracterización como filósofo de lo prohibido.

¿Cuánta verdad *resiste*, cuánta verdad *osa* un espíritu? esto se convirtió para mí cada vez más en el auténtico patrón de medida de valor. El error (– la fe en el ideal –) no es ceguera, error es *cobardía*... Cada logro, cada paso adelante en el conocimiento se *sigue* del coraje (*Muth*), de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, me pongo simplemente los guantes ante ellos... *Nitimus in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo triunfa alguna vez mi filosofía, pues hasta ahora fue siempre solo la verdad lo que fundamentalmente se prohibió. – (EH Pr §3, 782 / KSA 6, 259; los puntos suspensivos son del texto original)

Nietzsche retoma y redondea de esta forma la compacta caracterización de su filosofía. En tono conclusivo, nos ofrece otro lema bajo el cual sería posible subsumir: *nitimus in vetitum*⁴⁷ (“buscamos lo prohibido”). Bajo este signo queda comprendida su vida

⁴⁷ “El “coraje hacia lo prohibido” es la traducción al alemán de una divisa citada en latín en *GM* III §9, 525 / KSA 5, 357, z. 14 y en *EH* Pr §3 [...] La consigna proviene de Ovidio y se encuentra en el dístico: “*Nitimus in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis*” (*Amores* III 4, 17 f. “Buscamos siempre lo prohibido y deseamos lo que nos está negado. / Así ansía el enfermo el agua que le está vedada.”) [...] Al “*nitimus in vetitum*” y al “coraje del aventurero” se los pone en *MBM* §227, 387 / KSA 5, 162, z. 30s. directamente en relación con la “honestidad” como “nuestra virtud” (z. 18). Si Nietzsche quiere vencer “bajo este signo” (EH Pr §3, 782 / KSA 6, 259, z. 11s.), como ya una vez el emperador Constantino bajo el signo de la cruz, es entonces justamente lo que nos está negado –*negata*– aquello ante lo cual se enciende la concupiscencia (véase *CrI*, “Sentencias”, §2, 619 / KSA 6, 59, z. 6s.). Que la “verdad” sea este fruto prohibido y deseado –la bebida que el enfermo ansía (*Amores* III, 4, 18)– es un lugar común en el contexto crítico-religioso. Mediante la referencia retrospectiva a Ovidio, la connotación erótica de la verdad prohibida sale fuertemente a relucir. Véase Sommer 2013, p. 25 a propósito de KSA 6, 167, z.15s.

filosófica, en cuanto voluntaria “búsqueda de todo lo extraño y cuestionable de la existencia” o, en otras palabras, como lo indiqué previamente, en cuanto “pesimismo de la fortaleza”. Nietzsche mismo se encarga de verter este lema al alemán cuando en su prólogo a *AC* se refiere al “coraje para lo *prohibido*” (“*der Muth zum Verbotenen*”; OC IV, *AC* Pr, 703 / KSA 6, 167, z. 16). Nietzsche recurre también en *EH* Pr §3 al concepto de coraje (*Muth*), aunque colocando, a su vez, a la verdad en el lugar de lo prohibido, “pues”, como él bien se apresura a aclararlo, “hasta ahora fue siempre solo la verdad lo que fundamentalmente se prohibió” (§3, 19 / KSA 6, 259). Fundada, en el fondo, en la histórica relación íntima que, ya lo hemos visto establecer entre lo verdadero y lo valioso (v. g. entre “mundo verdadero” y “el ideal”, véase §2, 18 / KSA 6, 258), esta sustitución justifica que la tarea de la inversión de los valores sea la tarea de una *filosofía* entendida aquí nuevamente en el sentido amplio de una resuelta búsqueda de la verdad.

Ahora bien, al comienzo del pasaje citado, el coraje de la verdad –este signo bajo el cual su filosofía un día triunfará– hace su aparición en conexión con la crucial indicación acerca de lo que para Nietzsche se convirtiera, cada vez más, en “el auténtico patrón de medida del valor”: “¿Cuánta verdad *resiste*, cuánta verdad *osa* un espíritu?”.⁴⁸ Respecto a dicho patrón, comencemos por explicitar lo obvio y dejemos claramente sentado que lo que se mide, lo medido, es el *valor* en el sentido de la “valía”. Al respecto ha de puntualizarse enseguida que la unidad de medida que permite calcular dicho/a valor/valía (*Werth*) es el valor, pero entendido este (en un sentido distinto del mismo vocablo español) como “valentía” o, justamente, como “coraje” (*Muth*) hacia la verdad. Por analogía, el coraje es, entonces, al valor lo que el metro como patrón de medida es a la extensión como magnitud espacial. O también: el coraje es al valor (sin más) lo que la moneda (p. ej. el “peso colombiano”) es al valor de lo comerciable. El símil de la moneda es, por cierto, uno de los símiles predilectos de Nietzsche cuando se trata de hablar del “valor de los valores” y, por ello, también del “patrón de valor” (o en el uso de otros símiles: el patrón de “medida” o “peso”) que permite determinarlo.

⁴⁸ La verdad a la que se hace referencia primeramente y directamente cuando se habla de la medida en que un espíritu osa la verdad, no es contextualmente otra que la verdad que soporta el filósofo que Nietzsche mismo recién ha declarado haber sido: aquel que voluntariamente busca lo cuestionable y lo prohibido.

Permítaseme interponer en este lugar un excursus que considero de importancia mayor que la que ameritaría una nota de pie de página. Considero significativo el hecho de que tanto la filosofía como la nascente historia de la filosofía de la Antigüedad hubiesen empleado ya el símil de la moneda para referirse *avant la lettre* a lo que una y otra conceptualizaron— aunque aún no nombraron— como radical revaloración de los valores. Podría aquí recordarse en primer lugar el hecho de que ya en Diógenes Laercio, en sus *Vidas y doctrinas*, se encuentra la idea de que Diógenes el Cínico habría intentado llevar a cabo con su filosofía algo semejante a lo que sus biógrafos detectan como causa del temprano destierro de su ciudad natal (Sínope), a saber, la “falsificación de la moneda” (*Vidas*, 6.20). Aquí quisiera, sin embargo, recordar al lector lo que en su debido contexto Sócrates nos dice acerca de “la única moneda válida” hacia el final de una muy célebre conversación inicial del *Fedón* (61c-69e). Se trata de una conversación en la que él asume la defensa de la radical revaloración que el filósofo, el amante del saber, hace del valor de la muerte y, asimismo, del valor de la vida (filosófica) como “preparación para la muerte” (en contraste con la valoración que de ella(s) hace el común de la gente). No se trata, como quizá se lo sepa, de una conversación cualquiera, sino de una en la que la posteridad (en primer lugar, la Antigüedad misma) ve *doctrinalmente* plasmada la proverbial *disposición* de entereza y serenidad, en fin, de coraje, con la que el filósofo enfrenta lo que para los demás hombres es justamente lo más temible: la muerte. La revaloración de la vida va de la mano con la revaloración de la muerte. (¿Va la revaloración de la verdad de la mano con el coraje hacia la verdad?) A los que se encuentran “así dispuestos” (οἷς οὕτω διακειμένοις), a los filósofos en tanto que muestran tal imperturbabilidad ante la muerte, dice Sócrates, “se aplica muy especialmente a la llamada valentía (ἀνδρεία)” (*Fedón*, 68c5-6). A ellos se aplica también, dice, “eso que la gente llama templanza (σωφροσύνην)” (68c8-9). Para Sócrates es, sin embargo, de fundamental importancia que se entiendan las comillas, por así decirlo, en las que él así encierra estos conocidos vocablos con los que la gente designa a las llamadas virtudes. Las virtudes que Sócrates le atribuye al filósofo son solo de nombre las mismas “virtudes” a las que se refiere el vulgo. Lo que para Sócrates explica su presencia en el filósofo es, en efecto, una causa radicalmente distinta a la que explica su presencia en los otros hombres. En estos últimos es el miedo de mayores males (φόβος μαιζόνων κακῶν) lo que explica que ellos afronten “valientemente” la muerte (68d8-9). “Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes

todos a excepción de los filósofos” (68d11-12). “Es, sin embargo, absurdo (ἄλογόν)”, comenta Sócrates enseguida, “que alguien sea valiente por temor y por cobardía” (68d12-13). De igual manera, a excepción de los filósofos, los hombres son todos moderados por una cierta intemperancia (68e3). O, como Sócrates significativamente decide también expresarlo: el común de los hombres son moderados respecto de unos placeres “por *temor* de verse privados de otros placeres y por más que los desean renuncian a unos dominados por otros” (énfasis agregado), y aunque “llaman intemperancia al ser dominado por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados por placeres, ellos dominan otros placeres” (68e5-69a2). Hay entonces una diferencia categórica entre las virtudes del común y las virtudes del filósofo, y es justamente con el propósito de marcar con la mayor claridad el origen de esta diferencia que Sócrates introduce el símil de la moneda. La diferencia radica en que el filósofo no acude a la falsa moneda de los temores o de los placeres del común de los hombres. Acude a la sabiduría como la única verdadera moneda que le da a todo lo demás su respectivo valor.

[...] quizá no sea ése el cambio correcto (ἡ ὀρθὴ ἀλλαγὴ) en cuanto a la virtud (πρὸς ἀρετὴν), que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas (νομίσματα), sino que sea solo una la moneda válida (τὸ νόμισμα ὀρθόν), contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría (φρόνησις). Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud (ἀληθῆς ἀρετή), en compañía del saber, tanto como si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero (τὸ δ’ ἀληθές), en realidad, sea una cierta purificación de todas estas cosas, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador. (69a6-69c3; he modificado levemente la traducción)

Pues bien, creo que puede sostenerse que, aún sin que posiblemente tuviese conciencia de ello, Nietzsche coloca de hecho a su “coraje de la verdad” en el justo lugar en el que el Sócrates del *Fedón* coloca a la sabiduría a la que aspira el filósofo o, en todo caso, a la que él como filósofo aspira. A tal punto se confunde Nietzsche el filósofo, como inversor de los valores, con el filósofo como el acuñador de una nueva moneda o como legislador de nuevas medidas.

Tras la anterior digresión, podemos regresar al curso de nuestra interpretación de *EH* Pr §3. La pregunta arriba citada acerca de “cuánta verdad *resiste*, cuánta verdad *osa* un espíritu”, es decir, la pregunta en la que Nietzsche fue gradualmente encontrando “el auténtico medidor del valor” (*der eigentliche Werthmesser*), establece que el valor que este nuevo patrón de medida permite tasar es el valor de un *espíritu*. Ahora bien, según la citada pregunta, aquello cuya “magnitud” (*wieviel*: cuánta o qué tanta [verdad]) permite medir la correspondiente “magnitud” de un espíritu es, en última instancia, la verdad (*Wahrheit*) y, más exactamente, la verdad que dicho espíritu está en capacidad de resistir (*ertragen*),⁴⁹ de osar (*wagen*).⁵⁰ (Quizá, en virtud de una revaloración de la verdad, a la verdad no haya ya en algún momento que “soportarla”). Quizá haya que dar por sobreentendido que la medición (tanto la actividad como el resultado de la misma) que tiene lugar mediante este patrón de valor no está referida a una cualquiera entre otras determinaciones de lo que aquí porta el

⁴⁹ A la capacidad o disposición correspondiente al resistir, soportar o aguantar (*ertragen*), es decir, la resistencia (o el aguante) se la suele asociar, e incluso identificar, con la valentía. Así ocurre, por ejemplo, en la segunda definición de la valentía en el *Laques* de Platón. Laques propone definir la valentía (*ἀνδρεία*) como cierta “resistencia del alma” (192b9: *καρτερία τις τῆς ψυχῆς*). Los diccionarios traducen el vocablo griego *καρτερία* al alemán como *Ertragen*, el infinitivo sustantivado correspondiente al verbo *erträgt* que Nietzsche utiliza en la frase que he traducido como “cuánta verdad *resiste* [...] un espíritu”. No está de más destacar que mientras Platón habla de la “resistencia del alma” Nietzsche nos habla en *EH* de la resistencia del *espíritu*. En el concepto de “espíritu” (*Geist*), aún en el concepto nietzscheano de “espíritu”, hacen presencia intelecto e inteligencia. En él, como queda ya claro, hace presencia en todo caso la disposición requerida para aprehender la verdad. Su principal virtud sería, en este sentido, una virtud “intelectual” o una virtud del pensamiento, si por intelecto o pensamiento entendemos precisamente aquello que en nosotros nos faculta para la captación de la verdad. Sin embargo, el coraje es tradicionalmente concebido como una virtud “ética”, esto es, una virtud del carácter (*ἦθος*). Al parecer, entonces, el “coraje hacia la verdad” constituye una virtud para la cual se hace inoperante cualquier distinción tajante entre virtud intelectual y virtud ética. Esto puede ya afirmarse incluso sin entrar todavía a examinar de qué verdad aquí realmente se trata cuando se la presenta como aquello hacia lo cual está dirigido dicho coraje y sin entrar tampoco a examinar hasta qué punto dicho coraje requiera él mismo, a su vez, de una “verdad práctica” para encaminarse hacia aquella otra hacia la cual se dirige.

⁵⁰ Lo que en la anterior nota he dicho acerca del “resistir” puede decirse también del “osar”. “Resistencia” y “osadía” son, en el pasaje comentado, extensionalmente sinónimos de “valentía”. La resistencia, sin embargo, parece resaltar un aspecto pasivo, mientras que el osar resalta un aspecto activo en el que posiblemente Nietzsche desea hacer énfasis de acuerdo con su anterior caracterización de la filosofía como *búsqueda* voluntaria de lo prohibido.

apelativo de “espíritu”. Es de suponer que la medición lo mide en cuanto aquella facultad cuya tarea o función sería, precisamente, la de asir la verdad. La verdad, por su parte, a fin de que se la pueda tomar en absoluto como algo mensurable, cuantificable, está concebida como algo continuo y divisible de lo cual el espíritu puede “tomar” más o menos,⁵¹ o para usar el vocabulario del texto comentado, resistir u osar más o menos. Ahora, ¿cómo ha de entenderse entonces la verdad de modo que se pueda hablar respecto de ella de un más o un menos? ¿Se trata acaso de un asir un número mayor o menor de verdades discretamente tomadas (p. ej. un mayor o menor número de “proposiciones” verdaderas) sin que entre ellas se distinga entre grandes y pequeñas verdades? ¿Se trata acaso de asir una verdad mayor que otra(s) respecto de lo mismo y, en tal caso, respecto de lo que se determinara, finalmente, como objeto eminente de la verdad (la verdad acerca del mundo o acerca del hombre o acerca de sí mismo o acerca de la verdad misma, etc.)? ¿Habría que entrar a establecer o a estipular qué es lo que, en última instancia, se busca cuando se busca la verdad? Sea como todo ello sea, en la medida en que se hable de la verdad como objeto de coraje, de resistencia y osadía, tendría que hablarse, en cualquier caso, en términos generales, de la verdad como de algo *temible* en mayor o menor grado. Y tendría que hablarse entonces, claro está, de las cosas temibles como de “males” (absolutamente hablando) y del temor, en rigor, no como el mal mismo (no como, por ejemplo, el dolor *presente*), sino como “la espera de un mal” (véase *EN* III.6, 1115a7-9). Ahora bien, al mal en cuanto temible –en cuanto esperable, esto es, en cuanto “previsto” como posible mal futuro– solemos designarlo como “peligro” y, de acuerdo a su mayor o menor letalidad o nocividad potencial, hablamos entonces de su mayor o menor peligrosidad. En suma, a fin de que se la pueda tomar en absoluto como algo mensurable que, a su vez, ha de posibilitar la medición del valor (en el doble sentido de la palabra) de un espíritu tiene que ser posible concebirla como un peligro de mayor o menor grado. Ahora bien, su peligrosidad, como ya lo sabemos, se encuentra directamente relacionada con el carácter prohibido, vedado, interdicto, que Nietzsche le atribuye a la verdad. Para Nietzsche, *la verdad se encuentra, en y por principio, (de-)negada*. Que ella nos esté originalmente *negada* no significa, para el caso de la *verdad*, cosa distinta a que se encuentra originalmente *ocultada*. Así pues, al caracterizar el coraje hacia la verdad como el coraje hacia lo *prohibido*,

⁵¹ “En todo lo continuo y divisible es posible tomar “más o menos o una cantidad igual, y esto desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros” (Aristóteles, *EN* II.6, 1106a24-27)

Nietzsche supone que dicho ocultamiento ha sido el resultado de una previa actividad de ocultación. No hay, como nos dice, un error originario a causa de una presunta ceguera igualmente originaria. El error es inducido y lo es a causa de la cobardía. La cuestión es, entonces, qué tanto des-ocultamiento de lo prohibido alcanza a soportar un espíritu en virtud de su coraje.

Detengámonos aún en el fundamental y complejo tema de la “magnitud” de la verdad que permite medir la “magnitud” del coraje capaz de enfrentarla. Por analogía con el coraje sin más, como ya se lo sugería, la magnitud de la verdad como lo temible reside en la magnitud de su peligrosidad, esto es, en el fondo, en la magnitud del mal previsible que ella representa. ¿Qué mal es este? Recurriendo de nuevo a la tácita analogía con el coraje a secas, cabe pensar que dicho peligro es el de la muerte, es decir, aquel que cuenta correspondientemente como el extremo peligro.

¿Respecto a qué cosas temibles es valiente el valiente? ¿Respecto de las más temibles? Nadie, en efecto, soportará mejor que él lo terrible. Ahora bien, lo más temible es la muerte [...] Pero tampoco parece que el valiente lo sea ante la muerte en todos los casos, por ejemplo, en el mal o en las enfermedades. ¿En qué casos entonces? ¿Sin duda en los más nobles (ἐν τοῖς καλλίστοις)? [...] En el más alto sentido se llamaría, pues, valiente al que no tiene miedo de una muerte bella, ni de los riesgos súbitos que la acarrearán. (*EN* II.6, 1115a24-33)

En el examen que Aristóteles hace en *EN* II.6 de la valentía griega, estas cosas y estos casos son los de la guerra: “ese peligro es, en efecto, el mayor y el más noble” (1115b30s.). ¿Qué sería en el caso del espíritu, tal y como Nietzsche lo concibe, el peligro correspondiente al de una muerte “en vista de lo que es noble” (1115b11: τοῦ καλοῦ ἕνεκα)? ¿La muerte por amor a la sabiduría y la verdad tal y como Sócrates ya la proponía para la valentía del filósofo a diferencia de la valentía guerrera que ensalza el común de los hombres? ¿Cree Nietzsche acaso en este mismo amor a la verdad (o en esta misma “voluntad de verdad”) capaz de exigir del filósofo que se demuestre imperturbable (ἀτάραχος) ante la muerte? Pero, por lo demás, ¿ha de entenderse acaso aquí “la muerte” en un sentido literal o en un sentido figurado como muerte o ruina del espíritu? Son numerosos los pasajes en los escritos de Nietzsche en que, en conexión con el coraje de la verdad, él piensa literalmente en la muerte (sin más) por oposición a la vida (sin más). Más adelante habrá ocasión de destacarlo (véase la sección 2.5)

cuando se señale el importante esclarecimiento en torno al significado de la reiterada convicción nietzscheana de que “la no-verdad” (*Unwahrheit*) es necesaria para la vida en la misma medida en que la verdad, por el contrario, resulta serle adversa: esto es, en la misma medida en que “la voluntad de verdad [...] podría ser una oculta voluntad de muerte” (OC III, GC V, §344, 860 / KSA 3, 576). La verdad es adversa a la vida: esta sorpresiva verdad sobre la verdad pareciera ser, a propósito, una cierta (in)versión de la paradójica “verdad” que Sócrates intentara defender al comienzo del *Fedón*: la vida es adversa a la verdad y la muerte constituye para el filósofo, al inverso de lo que ocurre con los demás hombres, una esperanza antes que un temor. Con todo, pese a la diferencia, Nietzsche no deja de mantener un aire de semejanza con el filósofo antiguo que por amor a la verdad es capaz, por así decirlo, de morir en vida: “¿es acaso simplemente un prejuicio [decir] que yo vivo?” (*EH Pr* §1, 781 / KSA 6, 257)

Dejando por el momento de lado esta última cuestión, intentemos avanzar en la temática del espíritu como aquello cuyo valor se busca determinar por medio de una determinación la apreciación de la magnitud de la verdad por él osada. Es el espíritu, decíamos, el que en último término está siendo tasado en su respectiva magnitud, en su más y su menos: en su grandeza y pequeñez, por así ponerlo. La magnitud de una verdad, también decíamos, resulta relevante, forzosamente relevante, porque permite determinar la correspondiente magnitud *del coraje del espíritu* que la enfrenta y la resiste, y es la magnitud del coraje la que directamente viene a medir la magnitud del espíritu que la posee. De su magnitud es posible hablar, sin embargo, ya no en los términos algo escuetos de “más” y “menos”, sino en términos de “grandeza” y “pequeñez”. Regresando al lenguaje de potencia y función –un lenguaje antiguo– que nos permitía caracterizar al espíritu como una “facultad cuya tarea sería precisamente la de asir la verdad” (p. 55) como aquello que lo pone en disposición de cumplir, en completa medida, es decir, *bien*, con su función. Hablariase entonces del coraje como (la) *virtud* del espíritu en un sentido antiguo de esta palabra.

Hay que decir, pues, que toda virtud (*ἀρετή*) lleva a su fin (*ἀποτελεῖ*) la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su tarea (*τὸ ἔργον*); por ejemplo, la virtud del ojo hace excelente (*σπουδαῖον*) al ojo y a su tarea (pues vemos bien por la virtud del ojo); asimismo la virtud del caballo hace excelente al caballo y, por tanto, bueno para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. Si esto es así en todos los

casos, la virtud del hombre será también la disposición (ἔξις) por la cual el hombre se hace bueno y por la cual ejecuta bien su tarea propia (τὸ ἑαυτοῦ ἔργον). (EN II.6, 1006a14-24; he modificado la traducción; véase también *Laques*, 189d-190b)

Lo que Aristóteles dice del hombre (y, por extensión, de su alma y de su razón, véase EN I.1, 1102a27-1103a10) podría, esta es mi ya obvia sugerencia, decírsele por analogía del espíritu⁵² cuya magnitud se trataría, para Nietzsche, de medir. Se trataría de medirla de acuerdo con la medida de su virtud.

Así pues, a falta de toda salvedad expresa al respecto en el texto de Nietzsche que actualmente comentamos (*EH Pr* §3), habría que operar bajo el sobreentendido de que Nietzsche concibe el coraje como el tipo de disposición que la tradición filosófica ha examinado bajo el nombre de “virtud”. Ello bien se compadece con el hecho de que a ella se la nombre como *Muth* por oposición a *Feigheit*, es decir, como coraje/valentía por oposición a cobardía. Este es, en efecto, para no ir más lejos, el reconocible apelativo alemán para la *andreia* de los antiguos griegos, quienes ya la nombraban y conceptualizaban como una *areté* (*virtud*). Los griegos la trataron incluso, en un primer momento, como la virtud por antonomasia –y con ello, implícitamente, como la medida del valor, de la valía, de un ser humano: aunque aquí se pensase primeramente en un hombre, quiero decir, en un varón–. La medida de valor de un hombre era literalmente su “hombría” (*andreia*). Ya también en Homero, en efecto, quien detenta la virtud (*areté*) recibe el apelativo de “el bueno” (*ho agathos*), el bueno sin más, dándose, sin duda, por sobreentendido que con esta expresión elíptica se aludía al buen *hombre* (aquí en el sentido del buen ser humano).⁵³

⁵² Sobre el espíritu como (pequeña) razón, véase OC IV, *Za I*, “Despreciadores”, 89 / KSA 4, 39.

⁵³ Como estudioso de la antigüedad griega, Nietzsche sabía desde temprano acerca de la significación del término *agathos*. Según lo que reporta Joachim Mette (1987, 93), Nietzsche sabía de dos grandes períodos en la historia del concepto de *agathos*: un periodo presocrático en el que la significación del término era *wohlgerathen* (“bien constituido”) o *vornehm* (noble) y un periodo socrático en el que la palabra viene a significar *gut* (bueno) o *tugendhat* (virtuoso). Nietzsche habría llegado a distinguir estos dos periodos con base en su lectura de la introducción de Friedrich Gottlieb Wekker a su edición de 1826 de la obra de Teognis de Megara. Nietzsche seguramente llegó a distinguir estos dos periodos, pero el artículo de Mette no deja realmente claridad acerca de si Nietzsche habría establecido la diferencia justamente de la anterior manera (v. g. noble vs. virtuoso). Sobre el desarrollo del concepto *agathos*, véase Adkins (1960).

Hechas las anteriores aclaraciones, puede retomarse el hilo conductor de nuestra exploración y puede uno preguntarse si, y hasta qué punto, la revelación acerca de lo que para él se convirtiera progresivamente (“cada vez más”) en el patrón de medida del valor constituye, a la vez, una importante revelación acerca de *quién es* Nietzsche. Que ello es así, lo sugiere el que Nietzsche se nos haya presentado anteriormente como el hombre idóneo para acometer la *tarea* de la re-inversión de todos los valores y como aquel cuya identidad reside en todo lo que lo faculta, lo destina, para cumplir cabalmente con *esta* tarea. Pues, como hombre que se identifica a sí mismo por el talante de su espíritu, ¿no se encuentra él facultado para ella por el coraje de la verdad como requerida *fortaleza* o, ahora puede decirse, como imprescindible *virtud*, sin la cual no sería posible que cumpliera exitosamente con su tarea?⁵⁴ Esto en lo que respecta al coraje de la verdad como virtud. Pero Nietzsche no está haciendo simplemente una revelación acerca del tipo de hombre que él es en razón de lo que es su principal virtud. Él se encuentra revelando cuál fue el que para él se convirtiera en el *nuevo* (o presumiblemente nuevo) patrón de medida del valor y, por tanto, en (el) principio de su inversión de los valores. En lo que a él mismo respecta como viva encarnación de este nuevo metro valorativo, de esta nueva moneda, ¿no se encuentra él, por otra parte, facultado para su misión por el hecho de constituir *él mismo* el patrón de medición que ha de otorgarle nuevo (e inverso) valor a todos los valores? ¿No tendría lo *distintivo* de su re-inversión de los valores que residir finalmente en lo distintivo de su “auténtico patrón de medida”? Y ¿no es este patrón justamente el coraje de la verdad que él representa, o mejor, que *él mismo es*?⁵⁵

⁵⁴ ¿Ocurre esto en razón de un principio general, según el cual la virtud o las virtudes hacen parte constitutiva de la identidad de aquello de lo que son virtudes?

⁵⁵ Para dar respuesta positiva a estas preguntas se requeriría mostrar previamente cómo el coraje de la verdad en cuanto patrón de medida del valor del *espíritu*, podría convertirse en absoluto en “principio” de una inversión de *todos* los valores. Ahora, si se diese respuesta positiva a esta pregunta, surgiría además la pregunta acerca de la relación que tendría que establecerse entre el coraje de la verdad como patrón de valor y “la voluntad de poder” como “principio” de la inversión de los valores, según la interpretación de Martin Heidegger. Heidegger se pregunta cómo ha de entenderse que la voluntad de poder pueda instituirse como principio de la inversión y responde: “Decíamos provisionalmente: la voluntad de poder nombra el carácter fundamental de todo lo que es; ello quiere decir: *lo que*, en lo que es, constituye lo que verdaderamente es. Ahora bien, la decisiva reflexión de Nietzsche discurre así: si se tiene que fijar lo que propiamente debe ser, lo que, en consecuencia, tiene que

El bueno, efectivamente, juzga bien sobre todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por así decirlo, el canon y la medida (*κανὸν καὶ μέτρον*) de ellas. (*EN* III.4, 1113a29-34)

Por una y otra parte, como nueva moneda y como nueva virtud, el coraje hacia la verdad que Nietzsche gradualmente incorpora y que él gradualmente personifica, puede ser concebido como algo que integra la identidad de Nietzsche en cuanto *sujeto* (agente) de la inversión de los valores. Pero podría determinarla aún en un segundo respecto: en cuanto Nietzsche mismo es, a la vez, en su autoestima, por así ponerlo, *objeto* de valoración sometido como tal a dicho patrón. Y lo estaría en la justa medida en que se lo entrase a valorar como espíritu, p. ej. Como el *espíritu*, como el espíritu libre, que él repetidamente ha dicho ser, y en la medida en que como tal entrase a medir su respectivo coraje (libertad como peligro). Este podría ser, en este segundo respecto, determinante de su identidad, si, en primer lugar, se pudiese afirmar que su identidad reside justamente allí donde reside su mayor valor y si, además, en segundo lugar, dicho valor sumo residiese, en su caso, en el valor de su espíritu.

Por lo que respecta a la primera condición (el mayor valor reside en el valor del espíritu), ella se vería cumplida si la identidad de nuestro autor estuviese alojada justamente allí donde se hemos visto que reside su mayor valor: en *su* virtud. Aunque no hemos aportado ninguna declaración expresa y directa en este sentido, contamos ya, a mi juicio, con algo sustancial. Para establecer su identidad, adviértaselo de nuevo, Nietzsche parece utilizar un conjunto de consideraciones básicas (respecto a su tarea y a lo que lo dispone idóneamente

ser, entonces ello solo se puede determinar si existe previamente verdad y claridad sobre lo que *es* y constituye el *ser*. ¿Cómo más debe poder determinarse lo que debe ser? En el sentido de esta reflexión general [...] dice Nietzsche: ‘Tarea: ¡ver las cosas, como ellas son!’ [...] ‘Mi filosofía – ¡sacar al hombre de la *apariencia* y hacerlo a costa de todo peligro! ¡Tampoco ningún temor ante la ruina de la vida!’ [...] Y finalmente: ‘Porque vosotros mentís acerca de lo que es, por ello no os surge la sed por aquello que debe llegar a ser.’” Heidegger 1961, 41. En qué medida es Nietzsche mismo no solo el ejemplo vivo del coraje de la verdad, sino también de la voluntad de poder –concebidos ambos como principios de la inversión de los valores– es algo que dejaré luego indirectamente sugerido por medio de un examen del carácter autobiográfico de los primeros apuntes de Nietzsche sobre el “sentimiento de poder” (véase más adelante, cap. 5).

hacia ella) análogas a las que ya el pensamiento griego utilizaba para determinar en qué reside la virtud del hombre.

Por lo que respecta a la segunda condición, puede dársele por cumplida. Pues, a la afirmación de que el antedicho patrón se convirtió en el auténtico patrón de valor (*der eigentliche Werthmesser*) puede interpretársela como queriendo significar que este se convirtió, si no en el único, sí, en todo caso, en el *supremo* patrón de valor o, si se quiere, en patrón del *supremo* valor. Ahora bien, es el espíritu, dicho está, lo por él medido. La aplicación auto-referencial del patrón deriva, entonces, en que el valor sumo de quien se vale de él ha de estar específicamente referido al valor de su *espíritu* el cual se encuentra asentado en el mismísimo coraje de la verdad.⁵⁶ Se cumple, así, la segunda condición: su valor sumo reside en el valor de su espíritu. Resulta claro, por lo demás, si no lo era ya antes, que aquello que se le va convirtiendo a Nietzsche en patrón de medida es eso mismo que se le va convirtiendo en lo más valioso.⁵⁷ El coraje de la verdad no es solo *patrón* de medida progresivamente adoptado como tal, sino virtud que tiene ya ella misma una magnitud y un valor a fin de poder servir como metro. Ocurre con él lo mismo que Nietzsche, en otro lugar, le atribuye al gusto: “Gusto: esto es peso, a la vez, y balanza y pesador” (*Za*, “Sublimes”, 142 / KSA 4, 151).⁵⁸ Lo que a uno lo distingue y singulariza es aquello *con* lo que uno

⁵⁶ Lo anterior deja abierta aún la crucial pregunta acerca de *por qué* el patrón de medida del espíritu se tenía que ir convirtiendo en el *auténtico* patrón de medida; esta pregunta se suma a la cuestión anteriormente formulada acerca de si este mismo tendría que ser el patrón de medida de la inversión de *todos* los valores.

⁵⁷ Si se elimina finalmente, como hay que hacerlo, la distinción entre sujeto y objeto de medición, puede decirse que la medida en que Nietzsche soporta la verdad de su pesimismo, el pesimismo de la fortaleza, es aquella misma medida que gradualmente se ha convertido, para él, en el patrón con el cual medir en él el valor de la vida (como vida del espíritu) y así, por extensión, el *valor* de los demás filósofos.

⁵⁸ “Gusto” es un revelador apelativo alusivo a la forma “estética”, quiero decir, sensorial, en que Nietzsche cree que el patrón valorativo permanentemente se aplica y emite sus valoraciones por oposición a la forma, consciente, reflexiva, del juicio conceptualmente articulado.

Acerca del vínculo etimológico que el joven Nietzsche establece entre gusto y sabiduría, puede decirse que este vínculo permite establecer un nexo indirecto entre gusto y coraje de la verdad como patrón valorativo. Bien podría argumentarse que la sabiduría constituye, asimismo, la virtud de su espíritu (compárese, entre otros, *EH*, “Sabio”, *passim*). Se podría, por otra parte, intentar mostrar que el “gusto” se encuentra involucrado en la caracterización del coraje de la verdad como “predilección” (*Vorliebe*), allí donde Nietzsche lo describe como:

distingue y singulariza: su patrón de medida y, en conformidad, su gusto. Pero ¿en qué se distingue, en el fondo, la sabiduría de Nietzsche de la sabiduría de Sócrates?

1.6. La peligrosa confusión de/con Sócrates

Regresemos al texto con el que concluye *EH* Pr §3 y que, al comienzo de la sección anterior, he citado. Habiendo ya comentado el resto, quisiera ahora reparar tan solo en unas líneas restantes. Después de presentarnos al coraje de la verdad como la auténtica medida de valor y antes de exaltarlo como el signo bajo el cual su filosofía avanzará hasta vencer, Nietzsche juzga necesario hacer explícita la relación que en él rige entre la virtud (su virtud) y el saber. Encierra entre un par de puntos suspensivos la siguiente afirmación: "... Cada logro, cada paso adelante en el conocimiento se *sigue* del coraje (*Muth*), de la dureza consigo mismo, de la limpieza frente a sí mismo..." (Pr §3, 782 / 259). Colocando el acento en la palabra "*sigue*" (*folgt*), el autor desea llamar la atención sobre el hecho de que la relación causal que él propone entre conocimiento y coraje coloca al conocimiento como *consecuencia* del coraje y *no* como *causa* del mismo.⁵⁹ Desea hacerlo, según lo entiendo, con el propósito de tomar decidida distancia respecto de la posición que, contrariamente, considerara que el conocimiento es la causa del coraje. Busca con ello recusar una conocida

"Una predilección de la fortaleza por preguntas para las cuales nadie tiene hoy el coraje; el coraje para lo *prohibido*" (*AC* Pr 703 / KSA 6, 167).

⁵⁹ He traducido este verbo alemán al español literalmente como "sigue". El verbo *folgen*, "seguir", porta aquí, sin embargo, algo más que la idea de que una cosa sigue temporalmente a otra en el sentido de seguir después de ella. No he traducido, pues, "sigue al coraje". Este uso del verbo corresponde además a la expresión alemana "*folgt dem Muth*" (o "*folgt auf den Mut*") sin la preposición "*aus*" que se encuentra en el texto traducido. En su uso con esta preposición el verbo connota una relación causal según la cual el conocimiento "resulta" del coraje: aquel no es, por así decirlo, simplemente secuencia, sino consecuencia de este. En mi opinión, el uso del verbo *folgen* tiene, además, en este caso, una deliberada connotación lógica. La expresión "A *folgt aus* B" puede significar "A se sigue *de* B" en el sentido de que A es una conclusión que se infiere a partir de B. La mención que Nietzsche hace a renglón seguido de la *refutación* sugiere retroactivamente un sutil juego de palabras (¿y una alusión a Sócrates y su "dialéctica"?). Nietzsche sostiene que él no refuta ideales. Nietzsche no pretende, pues, que se abandone un ideal como resultado de un procedimiento inferencial por medio del cual se llegase a una conclusión contraria al principio (a los principios) sobre los que se sostiene el ideal. Nietzsche no busca acceder a una (presunta) disuasión a partir de un nuevo conocimiento extraído de las premisas y expresado en la conclusión de una refutación. Cree, por el contrario, que se accede a nuevo conocimiento como consecuencia del coraje para la verdad.

posición que asume, en general, que el fundamento de toda virtud y todo progreso hacia ella descansa en el conocimiento: el tipo de intelectualismo (archi-) conocido intelectualismo socrático. Nietzsche invierte esta relación y coloca a su virtud como fundamento del conocimiento y su progreso. Alcanza incluso a indicar, como se vio previamente, que en torno a dicha virtud, en torno al coraje de la verdad, se configura no solo la singular búsqueda del tipo de conocimiento que él asocia con su “pesimismo de la fortaleza”, sino toda una vida, toda una forma de vida: su vida filosófica. Nietzsche se encuentra, pues, implícitamente replanteando la relación entre vida y conocimiento, en la medida en que la filosofía (en su talante socrático) ha definido dicha relación como una en la que este último da forma a la primera. Pero la corrección (inversión) que él introduce en la relación entre conocimiento y virtud es tan solo una verdad a medias que omite aquí la mitad referente a la relación entre virtud y vida.

“No hay error más peligroso” que el error consistente en “*confundir la causa con el efecto*” y en *invertir*, por ello, la relación que existe entre ellos. En él reside “la auténtica corrupción de la razón” (*CrI*, “Errores”, §1, 639 / KSA 6, 88). Con estas sonoras palabras proferidas al comienzo de la sección “Los cuatros grandes errores” en *CrI*, Nietzsche enuncia el primero de dichos cuatro errores. Con ellas quisiera justificar el siguiente excursus. En el contexto de mi presente comentario referente a la virtud del coraje hacia la verdad en *EH Pr* y referente a la posibilidad nuevamente emergente de confundir a Nietzsche, al confundir esta virtud con la/una virtud tradicionalmente comprendida, considero de importancia mencionar enseguida el destacado ejemplo que Nietzsche presenta en el segundo numeral de la mencionada sección de *CrI* (véase más adelante 7.3.3). Al hilo de este ejemplo, Nietzsche introduce, a saber, una nueva inversión dentro de la vieja doctrina socrática. Según esta última, el conocimiento nos hace virtuosos y la virtud nos hace felices⁶⁰. Ahora bien, si el pasaje de *EH* que comentábamos introduce una inversión en la relación entre conocimiento y virtud, el pasaje de *CrI* que a continuación cito reintroduce una complementaria (re-) inversión en la relación entre virtud y felicidad. ¡Con ella se invierte, sin embargo, no sólo al socratismo sino, a “toda religión y moral”! Regresamos así a la idea de que la inversión de los valores representa un movimiento contrario a la moral.

⁶⁰ Esta es, desde un comienzo, la relación triádica (entre felicidad, virtud y conocimiento) que para Nietzsche caracteriza doctrinalmente a Sócrates y al socratismo.

La fórmula más general que subyace a toda religión y moral, reza: “¡Haz esto y esto, deja esto y esto – así te haces feliz! De lo contrario...” Toda moral, toda religión *es* este imperativo, – yo lo llamo el gran pecado original de la razón, la *inmortal sinrazón*. En mi boca aquella fórmula se convierte en su inversión (*Umkehrung*) – primer ejemplo de mi “inversión de todos los valores”: un hombre bien constituido (*wohlgerathener*), un [hombre] “feliz”, *tiene que* hacer ciertas acciones y recela instintivamente de otras acciones, introduce dentro de sus relaciones con hombres y cosas el orden que él fisiológicamente representa. [Puesto] en fórmula: su virtud es la *consecuencia* (*Folge*) de su felicidad... (*CrI*, “Errores”, §2, 68 / KSA 6, 89; los puntos suspensivos son del original)

Consecuentemente, el primer numeral de *EH* comienza: “La *felicidad* de mi existencia, su carácter único quizá, reside en su fatalidad: yo soy, como mi padre, [...], como mi madre vivo [...]. Esta doble proveniencia [...] yo soy ambas cosas” (*EH*, “Sabio”, §1, 785 / KSA 6, 264). Que la felicidad no dependa de la virtud, ni la virtud del conocimiento, parece ciertamente implicar que la felicidad ha de residir entonces en alguna dichosa “fatalidad”.⁶¹ Es una fatalidad que Nietzsche sea “ambas cosas”: ascenso y descenso, florecimiento y decadencia.

Hasta aquí el excursus sobre el alcance de la inversión nietzscheana del socratismo y la moral. Marcada, a medias, su distancia del intelectualismo socrático, Nietzsche procede en *EH* a una significativa re-descripción de su coraje hacia la verdad como “la dureza contra sí mismo” (*Härte gegen sich*), como “la limpieza frente a sí mismo” (*Sauberkeit gegen sich*). Este giro alude claramente al coraje dentro del escenario reflexivo del enfrentarse *a sí mismo* y, más exactamente aún, dentro del escenario conflictivo del confrontarse *contra* sí mismo.⁶²

⁶¹ En otras palabras, la felicidad no “depende de nosotros” –para utilizar aquí una (engañosamente simple) expresión *antigua*–. El término alemán *Glück*, por cierto, no significa solo “felicidad”, sino también “suerte”. La sección final de *EH* (titulada “Por qué soy un destino”) comienza con la lapidaria oración: “Conozco mi suerte”. Nietzsche utiliza aquí la palabra *Loos* que significa a la vez “suerte” y “destino”.

⁶² La preposición *gegen* puede significar, por un lado, “ante”, “frente a”, “enfrente de”; como, por ejemplo, en la palabra *Gegenstand*, “objeto”, entendido ello como lo que se tiene *enfrente*. Significa, en este caso, lo que la preposición *gegenüber* (la cual Nietzsche pudiese haber utilizado si hubiese querido connotar tan solo el referido significado). Pero *gegen* puede corrientemente significar también “contra” e implicar no solo una posición espacial de vecina frontalidad en la que lo uno se encuentra frente a lo otro, sino de contrariedad, oposición, enfrentamiento, hostilidad en la que lo uno se encuentra “enemistado” con lo otro.

Se trataría entonces, por una parte, del coraje de la *veracidad*, propiamente hablando, si por tal se entiende la valerosa actitud que nos dispone para confesar y confesarnos la dura verdad *acerca de nosotros mismos*. Esta verdad se nos presenta, por otra parte, con el carácter de lo hostil. Lo que en ella nos afronta es una poco amistosa y desapacible imagen incidental nuestra cuya aparición supone, no un espontáneo (o pasivo dejar) salir a luz, sino una resuelta y agresiva acción de des-encubrimiento, que Nietzsche, el psicólogo, concibe como espiritualizado ejercicio de *crueledad* contra nosotros mismos. Aquello contra lo que violentamente nos volcamos no es otra cosa que la halagadora imagen idealizada en la que de antemano hemos siempre ya fijado nuestra identidad. La verdad, la veracidad, tiene el carácter negativo del des-ocultamiento. “Error (– el creer en lo ideal –) no es ceguera, error es *cobardía*”: cobardía que rehúye la cruel dureza para consigo mismo.

1.7. Un “maestro” que habla distinto: el tono anti-doctrinal

Con la anterior aproximación a la temática del coraje de la verdad quisiera dar por concluida mi interpretación del prólogo a *EH*. Omito un examen detallado del último numeral (*EH* Pr §4). Lo que en él considero más importante, a la luz de las preocupaciones del presente escrito, es la clara indicación del autor en el sentido de que no sería posible resolver adecuadamente la pregunta por su identidad si no se atendiese al inconfundible *estilo* que le imprime a sus escritos y, ejemplarmente, a uno de ellos en especial. Destaca entre sus libros al *Zarathustra* como “el libro más alto”, como “el genuino libro del aire de las alturas”, en fin, como el más expresivo de su vida filosófica (véase p. 44) y procede a destacar el tono alciónico en que Zarathustra habla en él. A quien logre tener los finos oídos para la diferencia que este tono marca, comenta, tendría que serle igualmente perceptible la diferencia que existe entre Zarathustra y figuras tales como el profeta, el fundador de religiones, el sabio, el santo, el redentor, el seductor, el fanático y otros seres que no duda en caracterizar explícita y genéricamente como decadentes (*décadent*) y enfermos en su voluntad de poder (783 / 259 z.25). Nietzsche regresa ostensiblemente a la temática del primer numeral del prólogo, solo que ahora, en lugar de reiterarle simplemente al lector el llamado inicial a leer sus anteriores escritos a la luz de la pregunta por la identidad del autor, le hace el requerimiento de concederle, al acometer esta tarea, un lugar especial al *Zarathustra* y a la *forma* en que él trasmite sus enseñanzas. Pues, Zarathustra, dice, “no solo habla distinto, él es también distinto...” (783 / 261).

La cita del *Zaratustra* con la que concluye el numeral y también el prólogo plantea que el tono en que Zaratustra/Nietzsche habla es un tono que impide que sus enseñanzas sean recibidas de la misma manera como hasta ahora se han recibido las enseñanzas de aquel listado de fanáticos. Hasta ahora todos estos maestros de la humanidad se han esforzado por imponer a sus seguidores una identidad ajena y los discípulos se han esmerado por tomarla prestada para rehuir de la tarea, la responsabilidad, que cada uno tiene de llegar a ser inconfundiblemente lo que es.⁶³ El sonido de “las palabras más calladas”, el ritmo de la “tierna lentitud” que se encuentra en los discursos de Zaratustra, hablan distinto. Dice “justamente lo contrario”. Zaratustra no busca discípulos, ni veneradores ni creyentes.

No os habíais buscado todavía: entonces me encontrasteis. Así hacen todos los creyentes; por ello todo creer vale tan poco. Ahora os ordeno que me perdáis y os encontréis. Y solo cuando todos hayáis renegado de mí, quiero regresar a vosotros... (*Za.* 784 / KSA 4, 261)

Con esta elocuente cita de *Así habló Zaratustra* da Nietzsche término a su prólogo a *EH*, esperando, sin duda, contribuir también con ello a que, ante todo, no se lo confunda.

⁶³ Sobre los asuntos que, de acuerdo con lo anterior, Nietzsche aborda en *EH* Pr§4, me he detenido en un trabajo anterior (véase Meléndez, 2001), al cual remito al lector interesado en complementar mi interpretación de *EH* Pr con un examen más detenido de las ideas presentes al final del mismo. En el próximo capítulo de este escrito se prestará particular atención a la impronta efectiva del estilo en la obra de Nietzsche y ya no a lo que él nos dice *sobre* aquel.

Capítulo 2

Primeros revuelos en la escuela de la sospecha¹

2.1. Introducción

En la obra publicada de Nietzsche, los prólogos de 1886 constituyen el preliminar más ostensible (pero menos estudiado) de aquel otro preliminar, *Ecce homo*, el más estruendoso que quizá un autor se haya propuesto jamás escribir para preparar a un lector para la mejor comprensión de su obra precedente y futura. Entre agosto y diciembre de 1886, Nietzsche se entrega a la redacción de cinco prólogos que desde entonces han acompañado las reediciones de *El nacimiento de la tragedia* (1872, 2ª. ed. 1874), *Humano demasiado humano* vol. 1 (1878), *Humano demasiado humano* vol. 2 (1879), *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882).²

No ha sido grande el interés que los prólogos de 1886 han suscitado en los intérpretes,³ pese a constituir no solo una de las mejores muestras de la prosa de su autor (véase CO V, Nr. 775, 241 / KSB 7, 282: “quizás sean la mejor prosa que he escrito hasta ahora”), sino, como ya lo decíamos, una muy iluminadora tentativa del mismo por comprender y exponer como un *desarrollo continuo* el curso seguido hasta entonces por su pensamiento (CO V, Nr. 730, 199 / KSB 7, 225). Con una insistencia nunca antes exhibida en otro lugar de su obra, Nietzsche sostiene en los prólogos que sus escritos habrían estado todos ellos orientados desde un principio hacia la preparación de *una única tarea*.⁴ La

¹ Este capítulo constituye una versión ligeramente modificada del artículo que con el mismo nombre apareció en la revista *Instantes y azares* en 2011 (Meléndez, 2011a).

² Las cuatro *Consideraciones intempestivas* (1873-1876), valga decirlo, quedan finalmente excluidas de este proyecto. No hay para ellas en 1886 un nuevo prólogo ni una segunda edición. No obstante, el fragmento FP IV, 2[124], 113 / KSA 12, 123s. deja ver que, antes de emprender la redacción de los prólogos, Nietzsche tenía también programado un prólogo para las *Intempestivas*.

³ Entre los pocos estudios se encuentran: Scheier (1990), Brusotti (1992), Schacht (1995), Burnett (2008).

⁴ Léase, por ejemplo, lo que Burnett comenta, acertadamente en mi opinión, acerca del propósito del prólogo a *HdH I*: “Refazendo o percurso cronológico, o texto dedicado ao livro I de *Humano, demasiado humano* foi o primeiro a ser escrito, na cidade francesa de Nice, na primavera de 1886. Nele, Nietzsche apresenta o motivo central dos *prefácios*: o *desejo de unidade* em sua obra. Essa vontade de garantir uma uniformidade ao conjunto dos seus escritos era muito importante àquela altura. De fato, sua obra não possui uma unidade teórica de modo

creciente preocupación de Nietzsche en el período posterior a la publicación de *Za* por hacer visible la unidad y continuidad de su pensamiento y por ganar de esta manera para sus obras (particularmente para *Za*) una mejor comprensión, revierte, entre otras cosas, en el significativo intento de apresar y comprimir la totalidad de su obra y la integridad de su tarea en un lema o en un título abarcador.⁵

El presente capítulo se ocupa del primero de los prólogos que Nietzsche redactara en aquel entonces, a saber, del prólogo a la segunda edición del primer volumen de *HdH*.⁶ Se ocupa en detalle de su primer apartado (Pr §1). Con él y primeramente con él, iniciaba el autor el relanzamiento de su obra y buscaba darse una nueva oportunidad para captar nuevos y mejores lectores y propiciar nuevas y mejores lecturas. Dicho apartado es una importante grada en el proceso de escalonamiento (o de degradación, para algunos) que Nietzsche transita como intérprete de sí en su camino hacia *Ecce homo*, es decir, hacia la última panorámica retro- y pro-spectiva que alcanzara a ofrecernos en el preciso momento en que su vida literaria se avecina a su inesperado y definitivo eclipse.

aparente, o que motivou inúmeras interpretações equivocadas ao longo de sua recepção. Por isso, era preciso mostrar que, por trás de suas múltiplas faces, havia um solo comum que juntava pontos aparentemente desconexos. Assim, Nietzsche pretendia demonstrar como seus livros formavam uma *obra única*” (19s.).

⁵ Los prólogos poseen, además, el carácter excepcional de haber sido originalmente escritos como si se tratase de *un solo post-scriptum*, continua y cohesivamente redactado, para cinco libros distintos. Nietzsche mismo llegó, en efecto, a ponderar la posibilidad de publicar los prólogos como un solo escrito (véase FP IV, 2[124], 113 / KSA 12, 123s.; Brusotti 1992, 11s.; 51, n. 5). Desistió de ella, sin embargo, por considerar que, en caso de haberlo hecho, la reiterada presencia de la palabra “yo” en un mismo libro se hubiese hecho intolerable. “Un propio tomito con puros “prólogos” pecaría contra el gusto. Uno tolera la terrible palabrita prologal ‘yo’ justamente tan solo bajo la condición de que falte *en el libro que le sigue*: solo tiene *derecho* en *el prólogo*. —” (CO V, Nr. 740, 209 / KSB 7, 238).

⁶ De los cinco prólogos escritos por Nietzsche en la segunda mitad de 1886, el prólogo a *HdH* I, concluido el 16 de agosto, fue el primero en ser redactado (véase Janz, 1978, vol. 2, 485s.; también CO V, Nr. 732, 201-02 / KSB 7, 227s.) y existen buenas razones para pensar que Nietzsche lo escribió pensando que él sería, antes que el prólogo a *NT*, la puerta preferente de ingreso a la segunda edición de sus obras. Antes de decidirse por la publicación de una nueva obra, *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche estuvo trabajando desde junio de 1885, tras la redacción de la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra*, en una reedición ampliada y corregida de *HdH* (véase Janz, 1978, vol. 2, p. 435). Refiriéndose al prólogo a *HdH* I Nietzsche comenta: “es una contribución a la comprensión de mis libros y del *difícilmente comprensible* desarrollo de sí mismo (*Selbstentwicklung*) que les subyace” (CO V, Nr. 732, 201 / KSB 7, 228).

2.2. Del autor

En sus primeras líneas, el prólogo a la segunda edición del primer volumen de *Humano demasiado humano* (*HdH* I Pr) introduce una tentativa de identificar con suma concisión lo que en todos los escritos de Nietzsche sería lo constante:

Se me ha expresado con suficiente frecuencia y siempre con gran extrañeza que habría algo común y distintivo en todos mis escritos, desde el “Nacimiento de la tragedia” hasta el último publicado, “Preludio a una filosofía del porvenir”.⁷ todos contendrían, se me ha dicho, lazos y redes para pájaros imprevisores (*unvorsichtige Vögel*) y casi una constante inadvertida exhortación a la inversión de valoraciones acostumbradas y valoradas costumbres. (OC III, *HdH* I Pr § 1, 69 / KSA 2, 13)

Es de notar, en primer lugar, que la visión de conjunto que aquí se ofrece de los escritos del autor aparece como una observación que uno de sus asiduos lectores o, mejor, un hipotético personaje en representación de ellos ha compartido repetidamente con el autor y que ahora este transmite al nuevo lector, quien apenas ahora inicia la lectura del prólogo. Este último –si no el único, ciertamente el principal destinatario del prólogo– se encuentra de súbito asistiendo a una instruida comunicación que aquel tercero –el “se” de “se me ha dicho” – ha establecido reiteradamente con el autor. La observación que este anónimo viejo le ha venido exponiendo al autor constituye en su primera parte (“todos contendrían, se me ha dicho, lazos y redes para pájaros imprevisores”) un intento de bosquejar una imagen decantada del autor informada por cierto propósito perturbador que este constantemente guarda respecto de sus lectores. Antes de confrontar al nuevo lector con la clara y sustantiva caracterización de lo que, a juicio del lector ya familiarizado, sería lo común y lo distintivo

⁷ Subtítulo de *Más allá del bien y del mal* (1886). Llama la atención que Nietzsche recurra aquí al subtítulo, mientras que al final del primer apartado del prólogo apela al título. Nietzsche podría estar resaltando el hecho de que la obra que con estas líneas empieza a prologar –esto es, en rigor, no *HdH* I, sino el conjunto de sus escritos– culmina, a su vez, en un preludio. A propósito de esto último cabe anotar, por un lado, que en las primeras líneas de uno de los borradores de este prólogo Nietzsche alude a *HdH* como “libro introductorio” (KSA 14, 117; véase CO V, Nr. 733, 202 / KSB 7, 229, carta a Ernst Wilhelm Fritsch del 16 de agosto de 1886 en la que Nietzsche habla de *HdH* como “portón”, *Pforte*, hacia “mi propio círculo de pensamientos”) y, por otro lado, que el *Preludio a una filosofía del porvenir* surgió, como proyecto literario, de la decisión de Nietzsche de interrumpir el trabajo que había iniciado en una reelaboración de *HdH* y utilizar el material producido en él para la publicación de una obra nueva e independiente con el mencionado subtítulo.

en todos sus escritos, Nietzsche permite que a ella le anteceda una desconcertante revelación acerca de la identidad del autor, quien, en el contexto convencional de un prólogo, suele asumir, en efecto, la tarea de presentarse ante el lector.⁸

Sin preámbulos, el autor se presenta a sí mismo como persistente cazador de pájaros.⁹ A esta revelación súbita, y seguramente sorpresiva, para el nuevo lector, se la introduce como firmemente fundada en un hecho frecuentemente observado y expresado por el viejo y consumado lector de sus escritos: un hecho que el autor no controvierte. Se la introduce no solo como la decantación de una experiencia que se ha venido consolidando con base en la lectura de la obra entera por parte de dicho experimentado lector, sino, además, como una constatación que se mantiene incólume tras haber sido expuesta una y otra vez al conocimiento y al juicio del autor. Pese a haber tenido “con suficiente frecuencia” la oportunidad de recusarla, el autor no parece haber querido en absoluto disuadir de ella a su viejo lector. A este último tiene que causarle entonces una reiterada “gran extrañeza”, ya no simplemente que un autor se dedique, como un cazador, a entraparlo una y otra vez en cada uno de sus escritos, sino que este mismo autor se haya limitado hasta ahora a escuchar y tomar simple nota del hecho de que él, el más viejo y “cautivo” de sus lectores, le exprese abiertamente su convencimiento incólume de que aquel, el autor, insiste en concebirlo como un incauto al cual podía seguir tendiéndole trampas con la expectativa de que obrará

⁸ Véase nuevamente lo que contiene la cita del *Zarathustra* con la que Nietzsche culmina su prólogo a *EH*: “¡Voy ahora solo, mis discípulos! ¡Id también vosotros ahora lejos de aquí y solos! Así lo quiero. ¡Id lejos de mí y protejeos de Zarathustra! Mejor aún: avergonzáos de él. Quizá él os engañó” (OC IV, *EH* Pr §4, 783 / KSA 6, 260).

⁹ Ya en los borradores que en 1885 Nietzsche comienza a redactar en sus cuadernos con la idea de prologar una segunda edición de sus obras se encuentra mención de las redes tendidas para captar lectores. “He hecho algunos intentos no inobjetable de atraer en torno mío hombres a quienes pudiera hablarles de cosas tan extrañas: todos mis escritos fueron hasta ahora redes lanzadas: deseaba atrapar para mí hombres con almas profundas, ricas y alborozadas” (FP III, 34[256], 769 / KSA 11, 507). En este fragmento se habla nuevamente de todos los escritos de Nietzsche pero, en contraste, no se habla de ellos en tercera, sino en primera persona. En otros fragmentos vecinos en el tiempo y en la intención (fragmentos escritos como borradores para un prólogo) se habla no de lazos y redes, sino de anzuelos, véase FP III, 35[48], 785s.; 40[59], 861s.; 41[9] §2, 878 / KSA 11, 534s.; 657ss.; 686.

igualmente, con o sin el mencionado convencimiento. ¿Qué tipo de actitud es esta de parte de un autor para con su lector?

¿Pero qué decir del nuevo lector que ingresa a la obra de Nietzsche en este extraño escenario? A no ser que piense que el autor está esperando de él que acepte de entrada aquella misma insalvable condición de incauto y presa irremediable de sus constantes ardides, ¿no tendría el nuevo lector que abrigar la expectativa de que el autor procederá a disipar enseguida, ante *él* al menos, la imagen que el viejo lector se ha hecho de él? ¿No se dispondrá, pues, ahora mismo el autor a concederle a su nuevo lector esta deferencia? De no estar aquel así dispuesto, el nuevo lector tendría que caer en la más profunda extrañeza al advertir que el autor, sin recurrir a un decidido y decisivo contrapeso, permite que dicha imagen mine por completo y desde el primer momento la confianza en él. En caso de no interponerse una corrección de aquella imagen, el prólogo empezaría a *producir* ya en este punto –sin haber concluido siquiera, la oración con la que abre– aquello mismo de lo que en su inicio pareciera tan solo querer *hablar*: a saber, la “gran extrañeza” a la que el ya asiduo lector de los escritos de Nietzsche ha estado, por su parte, constantemente expuesto. ¿No tendríamos en tal caso aquí el justo inverso de lo que sería dable esperar de las primeras líneas de un prólogo? ¿No es este, por cierto, el espacio regularmente reservado para que el autor se acredite en su primera presentación ante el lector y se haga rápidamente merecedor de su confianza? En caso de mantener a su autor en el descrédito generado por tal imagen, ¿no estaría el prólogo *produciendo* también aquello otro de lo que parecía tan solo *hablar*: la *inversión* de una valorada costumbre?¹⁰

Una presentación cabal busca normalmente poner de presente una filiación posible entre los presentados y busca identificarlos como partícipes reales o potenciales de una comunidad, como copartícipes de un propósito común. Un mínimo requerido para la creación y consolidación de una comunidad cualquiera es la *confiabilidad* mutua de quienes vienen a integrarla. Un acto de presentación de sí mismo, entendido como anticipación de una comunidad posible entre los involucrados en él, es un anticipo de la propia confiabilidad. Quien se presenta busca, ante todo, presentarse como digno de crédito ante los ojos de aquel a quien se presenta.¹¹ En las primeras líneas del prólogo a *HdH* I, justamente allí donde se

¹⁰ Sobre el carácter “performativo” del estilo de Nietzsche, véase Simonis (2002).

¹¹ Véase la p. 28 de este trabajo sobre el carácter como medio persuasivo del orador.

esperaría que se colocase una primera piedra en la edificación de la confianza entre autor y lector, lo que se cierne sorpresivamente como un peligro inminente es la posibilidad de que no pueda construirse entre ellos comunidad alguna en virtud de que al nuevo lector, en su condición de tal, pareciera implícitamente aconsejarse la adopción de la desconfianza del otro como principio a seguir.

Así, de la veracidad que se le pueda otorgar a la presunción que se condensa en aquella imagen del autor como cazador pende un manto de suspicacia que desde sus primeras líneas parece querer extenderse de inmediato sobre la lectura de todos sus escritos. En caso de tomársela por cierta o siquiera por *plausible* –y se ha puesto, y aún se pondrá, algún peso en este sentido–, la incursión en sus escritos, dubitante ya, sería comparable con la inmersión en un universo cartesiano dentro del cual el autor juega abiertamente un papel comparable al de un ubicuo genio maligno.¹² ¿Cómo más, entonces, si no por la conjetura de una subsecuente tentativa de desvanecimiento de dicha imagen, podría uno explicarse que ella se encuentre aquí grabada como la primera impresión, proverbialmente preciosa, que se lleva de su autor el nuevo lector?

Un examen más detenido del escenario en el que se halla súbitamente colocado, lleva al nuevo lector a advertir que, si la sospechosa capciosidad del autor no se desecha, ella tendría que comprometer al prólogo mismo y a sus primerísimas líneas. ¿No son ellas acaso parte también de los escritos del autor y parte de la ejecución de sus propósitos? Si no se la desecha, ya esta extraña presentación por interpuesta persona (la del viejo lector), como cualquier ulterior presentación a título propio que en el prólogo fuese aún esperable encontrar, podrían eventualmente requerir de una interpretación retrospectiva, de una segunda lectura, según la cual no habría que esperar siquiera en estas primeras líneas un gesto encaminado hacia el mutuo conocimiento y entendimiento, sino un primer acto de encubrimiento: el primer artificio de un autor-captor en pos de su lector-cautivo. La posibilidad del engaño no sería entonces un prospecto que empezaría a regir para tal o cual pasaje futuro de la obra. No se trataría de una admonición cuya pertinencia pudiese, en un primer momento al menos, mantenerse en suspenso. Pues el nuevo lector ya está, de hecho, en contacto con el autor respecto del cual este mismo lo ha prevenido desde el primer instante.

¹² Véase Rethy (1976).

El reporte que *él* transmite sugiere que al autor no se le pueden quitar los ojos de encima: debe observarse constantemente dónde tiene puestas sus manos. Y en el texto, escrito por él, se las ve extendiéndole discretamente al lector el sorprendente contenido de un número “suficiente” de comunicaciones que lo presentan a él como cazador irredimible y a sus lectores como “pájaros imprevisores”. ¿No debería justamente el llamado al recelo y a la desconfianza comenzar a hacerse efectivo en el cuidadoso escrutinio de esta transmisión *del* Nietzsche capcioso en la que insidiosa y, acaso, viciosamente podrían estar fundidos (como lo están en el genitivo “del”) sujeto y objeto, el autor y su imagen?

La forma de mantener distancia frente a la incitación a la desconfianza consistiría paradójicamente en atenderla de inmediato mediante una aplicación reflexiva, auto-referencial de la misma: como incitación a desconfiar de la incitación misma. Ello equivaldría a adoptar una actitud de prevención no solo ante la prevención reportada, sino frente al reporte mismo. Pero ¿no equivaldría la aplicación reflexiva del “principio de desconfianza”, por así llamarlo, a una caída en la primera capciosidad? Pues, ¿qué más capcioso que el nudo de un dilema como el anterior –si se duda o si se duda si se ha de dudar: en cualquier caso ya se duda– ante el cual se delibera con la sensación de hallarse uno aún en la libertad de tomar decisiones, cuando de hecho se está inexorablemente conminado, por uno u otro lado, a un solo desenlace? El texto nos atrapa en una inextricable capciosidad: ha logrado *producir* aquello de lo que *habla*. Lo que el texto hace de hecho con nosotros, lo estaría *haciendo* simultáneamente verdadero con sus afirmaciones y, al *hacerlo*, estaría confirmando que el autor tiende con él una red dentro de la cual el lector ya ha perdido inadvertidamente su libertad de maniobra. A la observación del viejo lector se está sumando un primer indicio directo y determinante.

Tal es el hilo ininterrumpido de sorprendentes consecuencias que una segunda lectura invita a hilvanar y al que seguiría invitando en caso de que la (¿capciosa?) imagen del captor no termine por desdibujarse en el texto. La vorágine de extrañeza y zozobra en la que uno podría seguir consumiéndose no tendría que terminar aquí, a no ser que la detuviese la expectativa razonable (y ahora tanto más abrazada) de que el autor sabrá desvanecer seguidamente la imagen que de él “se” ha presentado. Por lo pronto, antes de atenerse a ella, podría tener quizá más sentido esperar a que Nietzsche hable en nombre propio. Él tiene ahora la carga de la prueba: ahora tendría que dar él mismo crédito de sí.

Pero ¿qué sucede en el texto a la vuelta de una página, justamente al final del primer apartado del prólogo a *HdH I*? Allí el autor redacta lo que *parece* ser su directa confesión de veterano e irredimible pajarero. De su propia voz, en primerísima persona (“yo”), se escucha ahora al autor hablar sobre su ser, su hacer y su hablar –no simplemente el de ahora, sino el de “siempre”– en palabras que anticipada, presurosa e injustamente cito por fuera de su más inmediato contexto:

[...] la vida no es, después de todo, algo concebido por la moral: *quiere* engaño, *vive* del engaño... pero, ¿no es verdad?, aquí comienzo ya de nuevo y hago lo que siempre he hecho, yo viejo inmoralista y cazador de pájaros – y hablo inmoralmente, extramoralmente, “más allá del bien y del mal”? – (Pr §1, 70 / KSA 2, 14s.)

Inusitadamente, sin embargo, este pasaje con el que acaba el primer apartado del prólogo cierra con un signo de interrogación, sin que se acierte a determinar con seguridad qué tanto queda retroactivamente en interrogación.¹³

2.3. Del lector

El prólogo plantea abruptamente una situación de enorme tensión en la que deben tomarse, dentro de la mayor brevedad y con una alta dosis de indeterminación, decisiones que comprometen de inmediato la tónica fundamental en que ha de realizarse la lectura del prólogo (y de la obra prologada), así como decisiones subsiguientes que, en virtud de dicha

¹³ En la traducción de las líneas finales de *HdH I* Pr §1 he dejado intacta la puntuación del texto original, con la única excepción de una coma que el alemán exige después de “hago” (*thue*) para la introducción de una frase relativa. El español no la usa en estos casos y, por tanto, no hace presencia en mi traducción. He respetado la minúscula que sigue al primer signo de interrogación. Nietzsche ha deliberadamente ignorado la opción (ortográficamente posible también en alemán) de colocar una mayúscula. He dejado deliberadamente por fuera los signos con los que en castellano se abre una pregunta (“¿”). No hay tal signo (“¿”) para abrir una interrogación en la lengua escrita alemana. Sin embargo, el alemán, como el español, suele colocar el verbo en primer lugar cuando se introduce una interrogación. Por ello es necesario, por significativo, dejar los verbos en la misma posición en que aparecen en el original alemán. En particular, debo destacar que en el original (como en la traducción) el verbo “comienzo” no va al inicio de la oración, es decir, no precede al “ahí” (*da*) como sería de esperar en el caso de una interrogación. Dada la presencia del guión (intraducible del alemán de Nietzsche al castellano) que sigue a “cazador de pájaros (*Vogelsteller*)”, ¿podría entonces estar este verbo (como también, por extensión, el verbo “hago”) por fuera del campo de acción del signo de interrogación que aparece al final? ¿No tenemos aquí sí, entonces, una inequívoca confesión directa de Nietzsche como “inmoralista y cazador de pájaros”?

tónica, pueden o no poner inadvertidamente en peligro al lector en formas aún por definir (pues penden de su aún indeterminada condición de presa de caza). Resulta determinante en este sentido la referencia que la primera oración del prólogo, ya arriba citada y parcialmente comentada, hace al acto de captura como acto de “exhortación” a una inversión de valores y costumbres.

Se trata, en sus rasgos más generales y fundamentales, de una situación arquetípica: alguien se enfrenta a algo que podría representar un gran peligro. Independientemente de si este es concebido como real (v. g. verdadero) o tan solo como posible (v. g. verosímil), se trata de una situación que, en uno u otro grado y modo, *nos* pone integralmente a prueba: pone a prueba nuestros reflejos, nuestro temple, nuestro carácter, nuestras facultades, nuestra percepción de la situación y de nosotros mismos en relación con ella. En el estado de profunda inquietud en el que enfrentamos o columbramos un gran peligro, prácticamente todo en nosotros se pone en movimiento. Tomando como pauta una mínima y vieja caracterización del peligro (de lo temible) como “mal posible”, cabe decir que en nuestra respuesta ante el peligro juega un papel necesario la dimensión y el grado de probabilidad con que sentimos que el mal nos acecha de acuerdo con lo que nuestros poderes de percepción, cognición e imaginación nos informan en las condiciones de peligro. Juega un papel, por otra parte, lo que anticipamos como nuestro grado de vulnerabilidad ante la irrupción misma del mal (vulnerabilidad que, para el caso del dolor, por ejemplo, calibramos en términos de firmeza/fragilidad, aguante/desesperación, integridad de ánimo/descomposición). “Medidos” anticipadamente ante el peligro, hecha la contrastación de la inminencia y prominencia del mal con nuestra condición de vulnerabilidad, entran entonces también en juego nuestras disposiciones básicas frente al peligro (lo temible) como lo son la temeridad, la valentía o, en su defecto, la cobardía. En estos conceptos resumimos nuestras diferentes actitudes frente a un peligro que ya damos por cierto. En casos en los que el peligro se nos presenta, no como cierto, sino apenas como *posible*, se suman a nuestra respuesta (correspondientemente mitigada) actitudes de expectación tales como la reserva, el miramiento, la aprehensión, la suspicacia y demás grados de la desconfianza asociados a los grados de probabilidad que se le atribuya al peligro. Estas formas de estar predispuesto modulan a su vez la actitud de alerta (vigilancia) que exige el peligro, esto es, un particular aguzamiento de los desempeños perceptivos y cognitivos. Estos desempeños ya le han dado

previamente piso a una u otra de aquellas predisposiciones pero deben ahora, en un segundo momento, aplicarse a una más amplia y atenta indagación tendiente a medir con mayor precisión la extensión del peligro en la simultánea tentativa de dejar bien establecido lo que en el entorno podemos desatender como inocuo o contar como auxilio confiable. Con base en este censo se proyecta y se adopta un curso de acción preventivo.

A todo este conglomerado de actitudes y desempeños subsecuentes del que se hace acopio en la movilización de nuestros poderes cognitivos, cabe recogerlo en el concepto de *previsión*.¹⁴ En el caso que nos ocupa una movilización semejante tiene ya lugar en el inicio mismo del prólogo de *HdH* I. En la forma más o menos mitigada en que la convencida constatación del viejo lector ingresa en las consideraciones del nuevo lector y, más aún, en los desconcertantes primeros indicios de extrañeza y capciosidad que el texto ofrece de manera auto-referencial, tiene lugar ya una primera manifestación de nuestras respuestas ante el peligro. Sobre el trasfondo de esta “movilización”, la mención de los “pájaros imprevisores” adquiere toda actualidad e inmediatez. Ante la obvia inquietud acerca de si con ella ha de darse o no por aludido como potencial objeto de captura, el lector podría descubrirse dándole ya una respuesta *in actu* mediante una directa inspección del curso y talante de sus primeras reacciones. La pregunta por la pertinencia de la expresión “pájaro imprevisor” como calificativo que pudiese describir su condición actual no sería, en tal caso, una pregunta que ahora se le plantee como una mera inquietud “teórica” cuya posible respuesta estuviese todavía enteramente abierta. El lector alertado se está *ya* preguntando si es o no, *de hecho*, un ser imprevisor, y lo está haciendo antes de terminar siquiera de esclarecer si es cierto o no, como se afirma, que el autor lo ha previsto *a él* (o a sus iguales) justamente en calidad de tal (“pájaro imprevisor”) en cuanto destinatario de su obra. La referencia a los “pájaros imprevisores” le ofrece prestamente un espejo con el cual contrastar la imagen que de sí ya viene arrojando la “movilización” que empieza a acompañar a su actividad de lectura.

En la actitud previsiva en la que ya seguramente se encuentra en virtud de la detenida circunspección a la que se ha visto conminado en el umbral mismo de la obra, encontramos

¹⁴ En el concepto de *previsión* no entra como tal el componente anímico y emocional que entra en la caracterización de la temeridad, la valentía, la cobardía. No se incluye, pues, en él la totalidad de nuestra respuesta integral al peligro, sino tan solo aquel componente que cabría describir como epistémico.

entonces al nuevo lector a punto de hilvanar sus consideraciones acerca de la identidad del (presunto) destinatario de las obras de Nietzsche y acerca de la propia, con miras a establecer si hay entre una y otra una intranquilizante correspondencia o una tranquilizadora falta de ella. ¿Qué conjetura le permite formular el texto sobre este particular? ¿Es la expresión “pájaros imprevisores” simplemente un apelativo para referirse sin otra especificidad a *todo* lector posible como presa o preso potencial de los escritos de Nietzsche? ¿O hay en ella una clave que aluda a un conjunto delimitado de ellos como potenciales lectores cautivos y que les permita en este punto identificarse (o no) de antemano como tales y precaverse (o despreocuparse)?

El lector cauto ha de buscar nuevamente señales en el poco terreno recorrido. Al revisar este estrecho entorno, el lector atento se ha de topar con la dedicatoria del libro. En la portada de la segunda edición de *HdH* se encuentra, claramente destacada como subtítulo de la obra, la indicación de que este es “un libro para espíritus libres”.¹⁵ La cuestión que ahora se plantea es si la expresión “pájaros imprevisores” remite justamente a dichos “espíritus libres”. ¿Es la primera una descripción alternativa de lo que la segunda denota?¹⁶ Apunta justamente en este sentido el hecho de que a la movilidad del pájaro se la asocie proverbial y universalmente con la máxima libertad de la que un animal pueda disfrutar, al

¹⁵ KGW IV.2, 5; véase *HdH* I, 67 / KSA 2, 9.

¹⁶ Es posible que así fuera para el viejo lector. Él, de quien proviene la primera descripción (“pájaros imprevisores”), ha tenido oportunidad de sustentar y corroborar su juicio acerca de todos los escritos del autor y tendría que haber pasado necesariamente por *Humano demasiado humano*. Tendría entonces que haber recordado que el autor se dirigió ya otrora a él como espíritu libre en su calidad de lector destinatario de la primera edición de *HdH* (véase KGW IV.2, 1). En su reiterado recurso a la imagen de los lectores de la obra de Nietzsche como “pájaros imprevisores”, el viejo lector tuvo que haber pensado que el autor les daba un trato de tales precisamente a los espíritus libres, al menos en dicha obra dedicada expresamente a ellos, cuando no también en otras como *Aurora* y *Gaya ciencia* proclamadas por Nietzsche como co-pertencientes al período de su “espiritualidad libre”. Al adoptar y mantener este apelativo de “pájaros” para referirse a aquellos a quienes el autor intenta apresar en *todas* sus obras, ¿no habrá querido implicar el viejo lector que la dedicatoria a los espíritus libres puede hacerse extensiva a los destinatarios de *todos* los escritos de Nietzsche?

Lo anterior no es, en todo caso, algo que el nuevo lector pueda saber del viejo, pues, entre otras cosas, en su ejemplar no se encontraba seguramente la portada de la primera edición con su dedicatoria. El nuevo lector de 1886 no poseía en su ejemplar de la segunda edición la portada de la primera (como si es el caso de los lectores actuales de la KGW. Véase KGW IV.2, 1 y 5)

punto de constituirse él en símbolo de libertad.¹⁷ Esto arrojaría, de paso, nueva luz sobre la identidad del autor como pajarero. ¡Su tarea es justamente la de someter a cautividad lo más libre! Pero, en lo que respecta al lector, ello ofrece una indicación inequívoca en el sentido de que es a él, justamente *en cuanto espíritu libre*, a quien ahora se alude como presa potencial de caza. Pues, a la pregunta acerca de si él es un espíritu libre, tendría muy seguramente que haber ya respondido afirmativamente, dado que, tras la ineludible lectura del subtítulo, ha decidido iniciar la del prólogo y la de la obra.¹⁸ El subtítulo le ha requerido expresamente que se identifique adecuadamente como espíritu libre antes de hacer ingreso a ella y así seguramente lo ha hecho como lector atento y circunspecto. Pero ahora debe detenerse y autenticarse en un segundo, más acucioso y más cuidadoso, acto de identificación. Pues de su correcta autenticación depende ahora, no ya un permiso de ingreso, deseado y otorgado, sino la posibilidad de verse expuesto a un peligro.

Sin embargo, como sabemos, no se habla en el texto simplemente de trampas para “pájaros”, sino de trampas para “pájaros imprevisores”. ¿Qué significa aquí esta seña adicional? ¿Es aquí el adjetivo “imprevisores” un adjetivo que circunscribe dentro del conjunto de los pájaros cuáles entre ellos son concebidos como objeto tentativo de captura? ¿O es él, por el contrario, un adjetivo con el que se describe a todos los pájaros, percibidos en su globalidad, desde la perspectiva del cazador, como aves susceptibles todas de caer en las trampas por él debidamente dispuestas? Quizá, en el primer caso, el nuevo lector se encuentre eximido del peligro, pese a haberse reafirmado como un espíritu libre. Ahora debe

¹⁷ Sobre el pájaro como personificación del espíritu libre, véase, por ejemplo, FP III, 28[64], 264s. / KSA 11, 329s. (otoño de 1884). Sobre la presencia de los pájaros en el “bestiario” de Nietzsche, véase Brian Crowley: “The bird is far and away the most populous animal in Nietzsche’s writings, with sightings in over 140 passages [...] As an important figure it appears in the prefatory remarks to *Human, All Too Human*, as well as the culminating sections of *Daybreak*, *Thus Spoke Zarathustra*, and *Beyond Good and Evil* [...]” (2004, p. 334s.).

¹⁸ No es este el lugar para introducir una detenida caracterización de lo que el nuevo lector podría razonablemente haber entendido en 1886 bajo el apelativo “espíritus libres”. Menos aún es este el lugar para determinar en detalle la imagen completa que Nietzsche se hacía de ellos en general o, siquiera, en el prólogo en cuestión. Sin obviar que una y otra comprensión diferían grandemente, es preciso subrayar que en ellas debía existir una coincidencia básica justamente en lo que pudiese tener de pertinente y efectiva como anzuelo para nuevos lectores y como punto inicial para su trato con ellos. Para una compacta presentación global de aquella concepción del espíritu libre en Nietzsche, véase Campioni (2000, p. 235).

preguntarse si es él un espíritu imprevisor, aparte de ser (o pese a ser) un espíritu libre. ¿O ha de preguntarse, acaso, si es un espíritu imprevisor justamente *por* ser un espíritu libre? ¿A qué falta de previsión alude la cuidada expresión de los viejos lectores: “pájaros imprevisores”? ¿Se hace aquí referencia a una genérica falta de previsión o a una específica? En este último caso, a fin de tomar o no las precauciones necesarias, al nuevo lector le interesaría saber (todavía bajo el supuesto de que los viejos lectores hayan acertado sobre las intenciones del autor para con sus lectores) qué tipo de imprevisión podría el autor haber anticipado en los espíritus libres al haber dispuesto en conformidad sus lazos y redes.

La palabra que aquí venimos traduciendo como “imprevisor” es el adjetivo alemán *unvorsichtig*, el antónimo de *vorsichtig*, previsor. El verbo del que proviene este adjetivo es el verbo *vorsehen* que significa pre-ver, esto es, ver espacialmente hacia adelante o, mejor, ver temporalmente por adelantado, en el sentido de anticipar con la vista o, figuradamente, con “el ojo del alma” o “de la mente” o “del espíritu” aquello con lo que podríamos toparnos o chocarnos para desgracia nuestra si no se hace ejercicio adecuado del órgano “previsor”. La *capacidad* que permite la realización repetida de estos *actos* previsivos, pero también la excelencia (la virtud) que permite hacer buen u óptimo ejercicio de ella, es lo que se llama “previsión” (*Vorsicht*). En un sentido menos literal, pero en la más corriente de sus acepciones, la palabra *Vorsicht* traduce también “cuidado” o “atención”, tal y como se la suele entender cuando se la usa en el sencillo imperativo “Vorsicht!”: “¡(ten) cuidado!”, “¡(pon) atención!”. Alude, pues, a lo que también se podría genéricamente denominar como “presencia de espíritu”.

Así pues, la expresión “pájaro imprevisor” puede referirse a un pájaro que incurre en un acto puntual de imprevisión o a uno que no posee la capacidad o la virtud de la previsión. ¿Qué condición tendría que darse entonces en un espíritu comparable a un pájaro, como lo es el espíritu libre, a fin de que se lo pueda calificar de imprevisor? En este punto se debe resaltar que tanto la previsión, como, por ende, la imprevisión, no son en el pájaro (como tampoco en el espíritu) un atributo incidental cualquiera. En su condición normal y, más aún, en su condición cabal, el ave se desplaza con suma libertad en las alturas y es esta natural condición suya la que permite pensar en ella como el animal que, entre los demás animales, posee la visión de mayor rango: como aquella que, por su libertad de movimiento, puede desplazarse entre la más amplia diversidad de horizontes, dentro de cada uno de los cuales

puede adoptar, a su vez, las más variadas perspectivas, desde la más abarcadora (la panorámica) hasta las más limitadas y circunscritas. En rigor (“en vigor”, diríase) todo pájaro es, por naturaleza, previsor. Un pájaro que reposara en un solo lugar y, para colmo, en tierra, sería un pájaro que habría perdido categóricamente su condición más distintiva, su superlativa movilidad. Sería en consecuencia un animal inesperadamente sujeto a la captura: un pájaro que ha caído.

Así pues, la pregunta que como espíritu libre se hace el lector acerca de su posible condición de pájaro *imprevisor* le exige en el fondo una enfática confirmación del primer rasgo de identidad (el de “espíritu libre”) ahora en una actitud de mayor reflexividad en la cual se ha de preguntar por la autenticidad de su presunta condición. ¿Es él *realmente* el pájaro que cree ser? ¿Es él un *verdadero* pájaro? ¿Posee él la previsión que aquí es clave? ¿Puede él dar genuina prueba de ella? ¿O requiere él mismo todavía de una prueba? Debe preguntarse, entonces, no solo si es un pájaro, esto es, un espíritu libre, sino si lo es a cabalidad, fiel a tal punto a su condición como para instintivamente querer y poder prever, ya no este o aquel peligro, sino primeramente el que tiene que ser por naturaleza *su* más propio y más grande peligro: el que, según nuestra anterior interpretación, residiría en caer en la *imprevisión*. Este parece ser precisamente el peligro del cual el viejo lector advierte al nuevo lector a través del autor. La imprevisión es, sin embargo, un estado al que no se sucumbe primeramente como *consecuencia* de caer preso en manos de un captor, sino al que se sucumbe previamente como *condición* que hace posible esta caída. El primer peligro para el espíritu libre no es, pues, el peligro de la caída misma, o el de la captura, sino el de caer en cierto decaimiento que lo predispone para ella. Caer en la desatención, en el descuido, perder la presencia de espíritu: esto es lo que significa para un espíritu sucumbir a *su* decaimiento propio, al descenso desde su más propia forma de ser: el ser previsor.

Con la misma firmeza con la que el espíritu libre ratifique ahora su condición de tal, con esa misma habrá respondido con una enfática negativa a la pregunta acerca de si es él un pájaro imprevisor. ¿Están entonces, después de todo, los escritos de Nietzsche escritos para él? En una lectura llana y, no obstante, a mi juicio, pertinente de esta pregunta, la respuesta igualmente llana tiene que ser, a juzgar por todo lo anterior: “¡no!”.

Pero en la pregunta yace una importante ambigüedad. La respuesta a la pregunta planteada debe tomar en cuenta algo que no se venía ignorando del todo, a saber, que la

expresión “pájaros imprevisores” es una expresión que en la pregunta debe en el fondo interpretársela como una expresión entre comillas. Así mismo se interpretó el sustantivo “pájaros” y no hay razón para dejar de hacerlo con el adjetivo “imprevisores”. La pregunta que se hace el nuevo lector en tanto espíritu libre debe ser, en primer lugar, la pregunta acerca de si él podría ser considerado como un pájaro imprevisor a ojos de su presunto potencial cazador. Pues bien, a la expresión “pájaros imprevisores” la cita el autor como expresión original del viejo lector. Pero este último parece utilizarla, por su lado, con el propósito de descifrar la intención del autor, y la elección de la expresión “pájaros”, como veíamos, daba ya indicio de ello. Con ella intentaba hacer eco de la dedicatoria escogida como subtítulo por el autor mismo. Con ella tendría, por tanto, que estar tratando de poner en palabras la imagen que *el autor* se ha hecho de su potencial presa, al contemplarla como objeto de sus maquinaciones literarias. El autor cita las palabras del viejo lector como palabras que, a su turno, pretenden citar las del autor.

La pregunta, así interpretada, no es entonces ya la que el nuevo lector se hacía acerca de si él se juzga o no un pájaro previsor y si, por tanto, se juzga o no susceptible en general de caer presa. La pregunta es si el autor lo tenía o no justamente a *él* y a sus iguales en mira cuando concibió cada uno de sus escritos. La pregunta es ahora si el autor estará (está ya) a *su* acecho y no al de algún otro espécimen. ¿Cómo interpretar entonces la expresión “pájaros imprevisores” en el uso oblicuo que hay que darle en el contexto en que ella aparece? ¿Cuál es en este contexto la extensión del término? Surgen aquí nuevamente, *dentro* de las comillas, las dos opciones ya arriba examinadas. ¿Es el adjetivo “imprevisores” aquí un adjetivo explicativo o un adjetivo especificativo? ¿Busca ella caracterizar a todos los pájaros o solo a algunos? ¿Tiene o no el cazador, según el emisor original de esta expresión, a todos los espíritus libres en su mira? ¿Son o no todos ellos en principio objeto de sus constantes tentativas de captura?

El uso especificativo parece colocarnos ante un extraño escenario. El cazador tendría en su mira no a los pájaros todos, sino, entre ellos, tan solo a los imprevisores. Pero ¿cuáles serían ellos? ¿En qué podría residir su imprevisión si, como hemos visto, los pájaros son constitutivamente previsores? ¿Se trata acaso de pájaros imprevisores concebidos como pájaros excepcionalmente privados de su virtud distintiva, deficientes en aquella condición que les es propia y por la que descuellan por encima de los demás animales? En tal caso, el

autor se nos presentaría correspondientemente como un cazador de muy bajo rango: un “cazador” de pájaros disminuidos o desahuciados que no requerirían en realidad de trampa o argucia alguna. Esta es una posibilidad cuyas implicaciones la reducirían al absurdo.

El uso explicativo trae su propia dificultad. Resulta evidente que en la medida en que se pueda interpretar la expresión “pájaros previsores” como expresiva de un vínculo de conaturalidad entre el ser pájaro y el ser previsor (y así lo hemos hecho), en esa misma medida se ha de pensar, antes bien, en un uso explicativo del adjetivo “previsor”. Por ello mismo, si se sustituye al adjetivo “previsor” por “imprevisor”, la expresión “pájaro imprevisor”, en su uso explicativo, se convierte en un verdadero oxímoron.

Debe intentarse una alternativa. Ha de interpretársela entonces como introduciendo, no una insostenible sustitución, sino una enigmática adición, especificación, que construye sobre el tácito sentido explicativo de “previsor”. En tal caso la expresión significaría algo así como “imprevisores pájaros-previsores”. ¿Qué podría significar entonces una expresión semejante con la que el viejo lector intenta captar la imagen que el autor, en cuanto cazador, se hace de los espíritus libres que pretende capturar? Al proponerse el autor tender lazos y redes para los animales previsores por antonomasia intenta superarlos precisamente en su superlativa perspicacia. Piensa que su argucia logrará hacer que, aún en posesión de su plena virtud, los pájaros previsores sucumban a los imprevistos que él les urde. El autor se juzga capaz de prever para ellos lo que ellos no estarán en capacidad de prever y se juzga capaz así de capturar lo que por naturaleza se muestra incapturable. Pero, puesto que no se trata de la cacería de animales en los cuales la previsión fuese un atributo incidental, su aspiración no puede ser la de esperar que la captura sea igualmente accidental según el uno prevea y el otro no, o según uno prevea en un momento y en otro no. Por tanto, para la caza de este animal se requiere que el cazador haga surgir la trampa *no obstante* la naturaleza *previsora* de su presa. ¿O, acaso, incluso *a partir de* su mismísima naturaleza *previsora*? ¿Ha de buscar el artilugio que convierta su fortaleza constitutiva justamente en imprevisible debilidad y eventual perdición? ¿Ha de pensarse en una imprevisión que emerge, no pese a, sino a partir de la propia naturaleza del espíritu libre?

En uno u otro caso, el autor les ha planteado a sus viejos lectores un inmenso reto. El prólogo comienza por sugerir que *todos* los escritos anteriores de Nietzsche (“habría algo común y distintivo en todos mis escritos”), no solo el libro prologado, *HdH I*, han estado

dirigidos a quienes, en cuanto espíritus libres, se conciben y ratifican como los espíritus previsores por excelencia. Pero al anunciárselos como escritos llenos de lazos y trampas para pájaros *imprevisores*, se los presenta como un altivo *desafío* dirigido a ellos. Sus escritos se imponen el reto de probarlos como imprevisores en el preciso momento y acto en que sean vencidos por sus ardides. Podría decirse quizá que el espíritu que no advirtiese esta advertencia implícita en las palabras del viejo lector probaría con ello no ser propiamente el más atento y cuidadoso. No sería un espíritu a la altura del espíritu. El libro está dirigido al espíritu libre como pájaro perspicaz, y es él justamente quien estará en capacidad de escuchar *aquí* un reto. Quien no posea la perspicacia ni tenga además la correspondiente conciencia, el orgullo, de estar en posesión de ella, ni la detente como su principal título de distinción, pasará por alto que aquí se le está en el fondo planteando un osado *desafío*.

A todas estas, ¿posee, acaso, a tal punto el autor un conocimiento previo de sus potenciales pájaros cautivos? ¿Les ha prestado él mismo ya la suficiente atención y cuidado? ¿Qué autoriza al autor a creer que en su propio conocimiento previsorio de los espíritus libres los puede aventajar a tal punto como para creerse en capacidad de sorprenderlos y apresarlos? ¿Cree ser él mismo uno y, por cierto, el más aventajado de ellos? ¿No está el autor retando a su lector, al espíritu libre, en un sensible punto de honor, a saber, no solo en cuanto al cuidado, sino al conocimiento de sí?

¿Cómo reacciona el espíritu previsor ante el reto así planteado? ¿No tendría que preguntarse si este no es acaso ya un lazo y una red que se le ha tendido para cautivarlo? El reto pareciera ser, en efecto, un reto cuidadosamente expresado de manera que solo él y sus iguales lo adviertan con su ojo avizor. Pareciera con ello distinguírsele y en ello podría esconderse un halago que lo ate enseguida al duelo con el autor y con su subsiguiente lectura. Que así se lo entrevea dependerá, ante todo, de si el lector reconoce o no en el reto un gesto que enaltece primeramente al autor y en el cual estuviese labrada ya la impronta de *su* respectivo espíritu: la impronta de su visión, agudeza, sutileza, perspicacia, viveza. Pero a todo ello no se lo puede llegar a apreciar aquí por *lo que* inicialmente se deja entrever y finalmente queda expuesto como un reto, sino por la *forma* como se lo deja entrever y se lo deja finalmente expuesto: quiero decir, por el *estilo*. El reto debe ser, como evento comunicativo, lo que hoy se suele denominar como un “acto de habla”. Pero para que *obre* como tal reto, el retado debe poder identificar correspondientemente en él la *impronta* de

quien lo lanza. Solo de aquel a quien pueda juzgarse como émulo puede surgir un reto. ¿Qué tendría entonces que juzgar un espíritu libre como fehaciente impronta de la previsión, la atención, el cuidado? ¿Es el exhibido estilo de las comprimidas y sutiles *insinuaciones* el requerido signo de perspicacia? ¿Lo será, por contigüidad, todo lo que fina y diestramente se le presenta a un espíritu asimismo perspicaz como tácito, implícito, subrepticio, indeterminado, incierto, ambiguo, enigmático, insospechado, sorpresivo, *imprevisto*? ¿Reconoce necesariamente el espíritu libre en la captación de todo ello lo distintivo de su propio carácter y de su propio gusto?

Pero aun suponiendo que el espíritu libre registrase signos que le permitiesen reconocer el reto que se le ha puesto como un gesto de distinción proveniente de un espíritu comparable en principio a él, ¿qué tan fácilmente atraído se siente él por el halago de quien se le presenta a la vez como émulo suyo en acto y como vencedor suyo en potencia? ¿Es él, el lector, en cualquier caso, un animal orgulloso por naturaleza y cuyo orgullo le obligue a batirse y a exponerse prestamente al peligro anunciado? ¿Es, a propósito, el espíritu libre, como espíritu previsor, un animal *valiente* a fuerza de dejarse tentar por lo incierto? ¿Estaría ya el autor demostrando que capta adecuadamente al espíritu libre cuando su estilo lo seduce subrepticamente a seguir y perseguir la intrincada red de insinuaciones?

2.4. Inversión de los valores y desconfianza hacia la moral

Inmediatamente después de la desconcertante nota cautelar referente a los lazos y las redes para pájaros imprevisores, el viejo conocedor de los escritos de Nietzsche procede a ofrecer, dentro de la misma oración, una segunda y más frontal enunciación de lo que todos estos últimos “contendrían”, a saber, “casi una constante inadvertida exhortación a la inversión de acostumbradas estimaciones de valor y de estimadas costumbres” (Pr §1, 35 / 13).¹⁹ En relación con lo que inmediatamente le antecede, esta segunda enunciación, referente

¹⁹ No parece fácil determinar cuál es el sentido que debe atribuírsele al “casi” dentro de esta oración. Después de considerar opciones, me he decidido, sin ofrecer aquí los argumentos para ello, por una interpretación según la cual el texto se refiere a que en los escritos de Nietzsche se encuentra una exhortación casi del todo constante y casi del todo inadvertida. Ello a diferencia de una interpretación posible, pero menos obvia, según la cual el texto podría estarse refiriendo a que en los escritos de Nietzsche se encuentra casi una exhortación (una cuasi-exhortación) a la inversión de los valores. Adopto aquí una interpretación distinta a la que anteriormente adoptara en Meléndez, 2011a.

a lo que podemos denominar como el *contenido* de sus escritos (*sie enthielten...*), plantea de inmediato la pregunta acerca de la relación que el viejo lector desea establecer entre lo que ella ahora introduce como lo común y distintivo en la obra de Nietzsche –la exhortación a la inversión de estimaciones valorativas y de costumbres– y lo que recién había introducido como tal, esto es, los lazos y las redes. La conjunción (“y”) que une dentro de una misma oración estas dos indicaciones relativas a lo presente en sus escritos todos (“lazos y redes y casi una constante inadvertida exhortación a la inversión”, etc.) invita a ensayar una relación de correspondencia, según la cual, esta “exhortación” sería justamente aquello que en la obra de Nietzsche hace las veces de aquellos “lazos y redes”. Dicha exhortación sería entonces la trampa misma a la que el autor quiere inducir a su presa. Sería el peligro mismo al que el lector se expone al ingresar a su obra.²⁰

El carácter capcioso que por principio debe poseer una trampa para poder obrar como tal podría explicar por qué la exhortación ha de tener el carácter inadvertido (*unvermerkt*) que aquí se le atribuye explícitamente. El lector no debe poder captar que se lo exhorta y/o, más exactamente, a qué se lo exhorta. En el momento mismo de aproximarse al peligro no le puede estar permitido al lector tener conciencia cierta de este en su completa magnitud. La trampa, claro está, debe tomarlo inicialmente por sorpresa: lo peligroso debe presentársele inicialmente, si no como algo inofensivo, ciertamente como algo que no reviste el peligro que finalmente se hará patente. Pero, ¡todo esto es, advirtámoslo, algo que el viejo lector por experiencia ya sabría y que el autor mismo inusitadamente estaría ahora mismo, antes que cualquier otra cosa, transmitiendo de su boca a los nuevos lectores! ¿Por qué lo hace? ¿No espanta de esta burda manera el captor a sus potenciales nuevas presas? ¿O supone acaso el autor que tan expresa advertencia acerca de lo inadvertido ha de parecerle, pese a todo, inverosímil o inocua al nuevo lector? ¿Tiene la exhortación nietzscheana a la inversión de los valores la particularidad de ser algo que, pese a toda advertencia previa, no se nos logra presentar inicialmente como un peligro? ¿O se dirige Nietzsche, más bien, a un grupo circunscrito de nuevos lectores a los que tuviésemos que caracterizar como *temerarios* en el sentido de que estarán dispuestos a enfrentar un peligro cuya verdadera malignidad se desconoce? ¿Serían entonces estos últimos los excepcionales lectores esperados ahora por

²⁰ Sobre la inversión de los valores y la exhortación a la misma como gran peligro, véase adelante pp. 91s.

Nietzsche: amantes del peligro como tal? ¿O, al menos, amantes de *este* peligro: el de la exhortación a la inversión? El último reporte que Nietzsche, poco más adelante, hace de las ponderadas observaciones de sus viejos lectores en el primer numeral del prólogo lleva a pensar que, en efecto, sus escritos están dirigidos, si no al valiente o, aún más, al osado, sí ciertamente al que está en capacidad de aprender a serlo. “A mis escritos se los ha denominado”, reporta, “una escuela [...] del coraje, es más, de la osadía” (69 / 13). En particular, los nuevos lectores tendrían que ser ya lo valientes y osados de antemano como para seguir avanzando en su presente ingreso a una condición que explícitamente se les anuncia desde ahora como la condición de quien tendrá que hacer un esforzado recorrido de entrenamiento y aprendizaje en el peligro. Podría decirse entonces que la expresión “pájaros imprevisores” se convierte así, de improviso, en expresión sinónima de “pájaros temerarios”. Su imprevisión aludiría entonces a la imprudencia propia de un espíritu acuciado por la osadía.

Hay, en todo caso, un llamativo cambio en la forma que Nietzsche tiene de concebir y, por ende, de dirigirse al destinatario de sus escritos. Ellos están inicialmente destinados a personajes a quienes no solo les pasa *inadvertida* la exhortación a la inversión de estimaciones y costumbres, sino a quienes, más aún, ella *tenía que* pasarles inadvertida, en razón de que la virtual conciencia de su peligrosidad los hubiese disuadido de “caer” en ella frustrando así el propósito de sus escritos. Algo semejante, como veremos, ocurre con el autor mismo en su conciencia originalmente difusa de lo que en realidad acontece con él y con su obra. Nietzsche mismo tenía que desconocer cuál era la peligrosa tarea que inconscientemente, involuntariamente, asumía (véase adelante p. 125 sobre el “enigma” que ella representa). Lo cierto es que a sus escritos ahora (en su segunda edición) se los redestina a quienes se les acaba de hacer *explícita*, al comienzo del prólogo a *HdH* I, la peligrosa exhortación a la que estarán constantemente expuestos. Esto resuelve para el caso de los *nuevos* lectores la pregunta acerca de si ella ha de aparecerles o no, en un principio, como un peligro. Así ha de ser y Nietzsche hace, de hecho, *en su prólogo*, como bien se lo podría seguir constatando, un serio y decidido intento de que así se lo parezca. Puede decirse, en efecto, que el primer propósito del prólogo reside justamente en crear conciencia suficiente en el lector (hasta donde un prólogo pueda hacerlo por sí solo) del peligro que encierra la *exhortación* a la inversión. En este punto considero pertinente hacer la siguiente precisión.

Que se tome conciencia del peligro que encierra la exhortación a la inversión implica, claro está, que se tome conciencia del peligro que encierra el *acto* mismo al cual dicha exhortación invita: el acto de la inversión. Pues, por un lado, el peligro que para el lector exhortado se cierne inmediatamente detrás de la exhortación no es otro que el peligro que representa para él la *ejecución* de la misma a título propio. Por otro lado, como pronto también se lo puede corroborar en el texto, la exhortación a la inversión que emerge de los escritos del autor procede del hecho de que el autor mismo ha puesto original y ejemplarmente (también inadvertidamente) la inversión en práctica y es el acto mismo de la inversión el que ha constituido ya para él directamente el peligro. Con lo anterior, sin embargo, no quiero en absoluto obviar o siquiera subvalorar el hecho de que en el prólogo que examinamos se nos diga que lo constante en los escritos de Nietzsche es una *exhortación* (*Aufforderung*) a la realización de dicha inversión. Pues, con esta caracterización, la filosofía de Nietzsche pareciera quedar firmemente integrada a una larga tradición que podríamos denominar como “protréptica”. La filosofía sería para él, en lo fundamental, una incitación a adoptar un curso de acción, más aún, una forma de vida. Pero justamente en este respecto, su filosofía podría estar invitando nuevamente a una falsa equiparación. Después de todo, Nietzsche la caracteriza no como una exhortación, sino como “casi” una.

Ahora bien, el cumplimiento de este primer propósito del prólogo (crear conciencia del peligro) prueba ser imprescindible. Lo es para el cumplimiento de los demás fines que pronto el prólogo hace manifiestos. Es imprescindible, como recién se lo sugería, para atraer a los lectores requeridos, esto es, para concitar a los más osados espíritus libres y también para ahuyentar de entrada a los lectores indeseados.²¹ Es además imprescindible para que el lector que así comprenda, asuma y eventualmente viva y sobreviva el peligro, adquiera con ello un crucial presupuesto para la comprensión de la historia del autor (que es la misma historia de su obra) entendida como el gradual desarrollo (*Entwicklung*; véase *HdH* I Pr §8, 74 / *KSA* 2, 22) de su larga y sostenida confrontación con lo temible en grado sumo: la experiencia de la inversión de los valores. Pues esta es precisamente la historia que Nietzsche comenzará a narrar ya en la segunda mitad del primer apartado del prólogo y que solo terminará de narrar hacia el final del prólogo entero (en §7). Que se comprenda su obra como

²¹ “[...] [Q]uien no ha vivido nada parecido no tiene nada que hacer aquí. Uno tiene que escribir un prólogo no solo para invitar, sino para espantar lejos” (FP III, 40[66] §3, 866 / *KSA* 11, 667s.)

un “desarrollo continuo”: ya arriba, en nuestra introducción, habíamos identificado como central este propósito de los prólogos de 1886 (véase p. 5 de este trabajo). A fin de que se comprenda cabalmente dicho desarrollo y el lugar que cada uno de sus momentos (v. g. el lugar de la obra prologada: *HdH I*) debe necesariamente ocupar en el curso de la misma, el autor cree necesario que se comprenda la naturaleza, la dimensión, el papel del gran peligro enfrentado por él en su vida y obra.

Antes de detenerme en esta importante condición tal y como el prólogo a *HdH I* alcanza a caracterizarla, creo necesario subrayar desde ahora que ella, aunque central, no es la única condición que Nietzsche haya creído necesario establecer en sus prólogos como requerimiento para la adecuada lectura de su obra. A dicha condición básica se suman otras que Nietzsche aún se preocupa por compendiar en el numeral final del prólogo a *HdH I* (Pr §8). Se debe ser además psicólogo e intérprete de signos, dice. Pero, “¿dónde hay hoy psicólogos?”, se pregunta, pensando, ante todo, en la ausencia de los mismos en Alemania (Pr §8, 74 / 22). Se debe estar además, agrega, en capacidad de *escuchar* a sus escritos. Lo cual, a su vez, “requiere demasiado”, según nos lo reporta nuevamente el viejo lector de Nietzsche. El autor se pregunta, en efecto, por qué un libro como *HdH* ha sido tan descuidadamente leído, tan malamente escuchado, en su patria. El viejo lector tiene una “juiciosa respuesta”. Un libro así:

[r]equiere demasiado [...] se dirige a hombres sin la tribulación de deberes groseros, quiere sentidos finos y consentidos, tiene necesidad de la abundancia, abundancia de tiempo, de claridad del cielo y del corazón, de *otium* en el más osado sentido [...] – (Pr §8 74 / 22)²²

Y, concluyendo con ello su prólogo a *HdH I*, el autor comenta:

Después de una respuesta tan juiciosa mi filosofía me aconseja callar y no seguir preguntando; máxime cuando en ciertos casos, como lo indica el proverbio, solo se *permanece* filósofo, si uno – calla. (Pr §8 74 / 22)

²² Las comillas pertenecen al texto citado. Signo de la importancia que para el autor tiene esta última condición (el ocio) es el hecho de que los numerales finales de los prólogos a *Au* (Pr §5) y *GM* (Pr §8) remiten insistentemente a ella. Sobra decir que el presente capítulo busca con su extremo ocio honrar de hecho la citada condición.

Después de este breve inciso sobre las demás condiciones que a su juicio debe cumplir un lector idóneo de sus escritos, tomémonos aún algo del tiempo y ocio requeridos y regresemos con mayor detenimiento a aquella primera condición consistente en que se comprenda suficientemente el peligro hacia el que todos sus escritos exhortan al lector. Comencemos por destacar que la descripción del mismo como “una constante e inadvertida exhortación (*Aufforderung*) a la inversión de acostumbradas estimaciones de valor y de valoradas costumbres” permite identificarlo como el mismo que el prólogo a *EH* asocia inicialmente a la “exigencia” (*Forderung*) de “la inversión de todos los valores”²³ y que luego identifica, recuérdese, con “el peligro” del “fuerte aire” que se respira en todos sus escritos: el aire propio de la vida filosófica en las altas montañas concebida y practicada como “la búsqueda de todo lo extraño y cuestionable en la existencia” (*EH* Pr §3, 18 / KSA 6, 258). Se trata, en fin, del peligro que, según él, determina el talante y la medida de su “coraje de la verdad” y con ello, como veíamos en el capítulo anterior, su propio carácter y su propio valor (véase pp. 59s. de este trabajo).

Pero, ¿qué tiene que decir acerca de él el prólogo a *HdH* I, por su parte, a fin de que el nuevo lector pueda empezar a comprender el carácter y la medida del peligro que el autor ejemplarmente ha enfrentado y que él mismo, el lector, también tendría que confrontar? ¿Qué tiene que decir a fin de que este pueda comenzar así a aproximarse al (carácter y al valor del) hombre que Nietzsche es o, mejor, al hombre en que ha devenido a fuerza de enfrentar dicho

²³ Sobre el “Origen y el contexto original del tema de la revaluación en el pensamiento de Nietzsche”, véase Brobjer, 2010. *HdH* I Pr §1 es, a propósito, el primer lugar en la obra publicada en que se utiliza el lema de la inversión para caracterizar la obra de Nietzsche *en su conjunto*. El lema había aparecido por primera vez en los cuadernos póstumos de 1884 como posible subtítulo para un libro en proyección (FP III, 26[259], 582 / KSA 11, 218; véase 26[284], 586 / 225). En su obra publicada, la fórmula ya había aparecido por primera vez, un año antes, en *MBM* §46 para caracterizar el histórico desenlace de la llamada rebelión de los esclavos en la moral. En *MBM* §203 había aparecido para caracterizar la tarea que Nietzsche le adjudica a los “nuevos filósofos”, a los filósofos del futuro. Brobjer sostiene que el tema de la “revaluación de los valores” resulta “visible” en *MBM* §§ 44, 46, 62, 194, 195, 203, 205, 212, 268 (véase 2010, 28, n. 11). Aunque ya no en boca de hipotéticos lectores, sino a título propio, la fórmula reaparecerá después de 1886 para caracterizar repetidamente, con una simple frase, la tarea hacia la cual, según Nietzsche, su pensamiento se orientaba desde un comienzo (véase *CrI*, “Antiguos”, §5, 690 / KSA 6, 160; véase Meléndez, 2002, 23s.). Esto ocurre con notoria insistencia en *EH* (véase el cap. I, p. 33, n. 21).

riesgo? A esta amplia inquietud regresaremos (cap. 3). Por lo pronto, hemos de concentrarnos en lo que al respecto podría tener que decirnos aún el primer numeral que nos hallamos actualmente escrutando. ¿Qué tanto del peligro se alcanza a entrever en él? Tras *enunciarlo* simplemente como el peligro de la “inversión de acostumbradas estimaciones de valor y de valoradas costumbres”, el primer numeral del prólogo no se detiene a ofrecer una caracterización directa y explícita de él (al menos no bajo esta descripción). Así las cosas, ha de bastar en un primer momento con el esfuerzo que el lector mismo asuma por cuenta propia al intentar asociar con tan escueta enunciación lo que apenas le pueda resultar obvio. Veamos.

El término *Umkehrung* hace referencia al acto (o, también, al estado de cosas producto del acto) de “dar vuelta a” o de “voltear” un objeto del cual pueden discernirse espacialmente dos extremos (arriba/abajo, adelante/atrás, izquierda/derecha, etc.). El acto de “voltearlo” consiste en alterar la posición del objeto y, más exactamente, la posición de lo que respectivamente se encuentra en los extremos de forma tal que lo que se encontraba originalmente en uno de ellos pasa ahora a ocupar la posición contraria, esto es, la posición del otro extremo, y viceversa. En virtud de este movimiento, por ejemplo, lo que se encontraba originalmente atrás queda ahora adelante y viceversa, o lo que estaba originalmente abajo queda ahora arriba y viceversa. Se trata, pues, de un giro. Por resultar gramaticalmente más manejable en español como sustantivo abstracto correspondiente a *Umkehrung* he optado por traducir el término alemán, en el sentido elucidado, como “inversión”. Ahora bien, ¿cómo hemos de entender las “acostumbradas estimaciones valorativas” (*gewohnte Werthschätzungen*) de modo que pudiésemos pensarlas figuradamente como objetos de un giro o una inversión? Tendríamos que comenzar por asumir que las acostumbradas estimaciones valorativas poseen algo comparable a los dos extremos mencionados. Podríamos comenzar por asumir entonces que las estimaciones valorativas se expresan en percepciones o juicios de valor²⁴ *contrarios* por medio los cuales a unas cosas las estimamos habitualmente como valiosas, apreciadas, estimadas, mientras que a otras (las opuestas) correspondientemente las valoramos, por el contrario, como despreciadas o desestimadas. Estas percepciones o juicios podrían ser entonces considerados como las dos posiciones extremas, contrarias, que serían susceptibles de ser invertidas. En

²⁴ El texto sugiere que a estas acostumbradas estimaciones valorativas, trátase de percepciones y/o juicios, se las puede concebir genéricamente como “costumbres valoradas”.

tal caso, la inversión tendría que consistir en que lo que se acostumbraba percibir o juzgar como lo apreciado pasa a ser ahora juzgado como lo despreciado, y a lo que correspondientemente se acostumbraba percibir o juzgar como lo despreciado se lo pasa a percibir o juzgar ahora como lo apreciado. Podría quizá darse un paso más y suponerse que habitualmente damos expresión a dichas percepciones y juicios estimando a lo valorado en ellos en términos de lo “bueno” y de lo “malo”, tomados estos dos conceptos en su más amplio sentido.

Mucho más no podría colegirse por ahora a partir de la expresión “inversión de las acostumbradas estimaciones de valor” y mucho más no tendríamos tampoco, por tanto, para colegir el peligro que ella, según se nos advierte, tendría que significar. Al respecto, cabe preguntarse simplemente ahora: ¿estamos nosotros, a la vez, tentados, o acaso conminados, a estimar (percibir o juzgar) una inversión, así descrita, como un mal posible, es decir, como algo “temible”, como algo peligroso? A esta inusitada pregunta se podría querer responder provisionalmente examinando dos escenarios distintos. Se tendría que estimar la inversión como un mal, *si* uno (*todavía*) estima de hecho que lo que se ha tomado respectivamente hasta ahora como bueno o como malo verdaderamente es tal. Correspondientemente, se tendría que estimar la inversión como un bien *si* uno (*ya*) estima que lo que se tenía hasta ahora como bueno *es* en verdad malo y viceversa. En otras palabras, quien ha llevado la inversión a término, ya no puede ciertamente experimentarla como mal o peligro alguno. Quien no la ha consumado tiene, por el contrario, que experimentarla (aún) como un mal o un peligro. Este último es ciertamente el caso del lector de Nietzsche de quien, según el prólogo, claramente se espera, como hemos visto, que experimente la exhortación de la inversión de los valores y, en el fondo, la inversión misma como un peligro. Ahora bien, si de lo que se trata es nada menos que de la inversión de *todos* los valores, se la tendría que experimentar, más aún, como algo en extremo temible en cuanto *error sumo* de tomar *todo* lo bueno por lo malo y viceversa.

Lo anterior supone, claro está, que la inversión de los valores pone en juego nuestras nociones de lo bueno y lo malo en dos niveles. Supone, por una parte, que las valoraciones que ella invierte son justamente las que se expresan en nuestros juicios acerca de lo que es “bueno” o “malo”. Supone además que nuestra percepción de la inversión como algo

peligroso (o no) se funda, a su vez, precisamente en un juicio subyacente acerca de si ella misma es algo malo o algo bueno.

En uno y otro caso, esto es, en caso de que a la inversión se la estime o no como un peligro, se parte igualmente del supuesto según el cual errar (en nuestros juicios) sobre el bien y el mal tiene que ser ello mismo estimado como un *mal* en el sentido de ser esto último algo que no se puede querer, algo que no se puede preferir, sino, por el contrario, solo se puede querer evitar. Se parte del correspondiente supuesto según el cual acertar sobre el bien y el mal tiene que ser ello mismo estimado como un bien en el sentido de ser algo que no se puede sino preferir a la condición contraria. Nadie yerra voluntariamente sobre el bien o el mal.

Respecto de estas rápidas insinuaciones cabe preguntar, sin embargo, si no ha de concebirse la inversión como un proceso, como un desarrollo, que ha de admitir un estadio intermedio de tránsito entre la entera adhesión inicial a las valoraciones acostumbradas y la revaluación completa y acabada de las mismas. En tal estadio intermedio uno se encontraría, por así decirlo, escindido entre las viejas y las nuevas valoraciones. En tal caso, tendríamos que pensar la inversión como acto o proceso en marcha y no como resultado acabado del mismo.

El anterior podría ser un primer acercamiento tentativo a la noción, sin precedentes para el nuevo lector, de una “inversión de las estimaciones valorativas”. Como decíamos, Nietzsche no nos ofrece en este punto de su exposición una elucidación directa y explícita de la misma y para encontrar un uso contextualmente revelador de expresiones sinónimas será necesario esperar hasta el numeral tercero del prólogo (véase la sección 3.3, p. 117).

Lo que sigue inmediatamente en el texto del prólogo es, por lo pronto, un intento de concebir dicha inversión como un acto cuyo resultado queda adecuadamente resumido en el título de su obra *Humano demasiado humano*, el cual se convierte, por lo mismo, en un título alternativo capaz, también él, de apresar el contenido reiterado de todos sus escritos.²⁵ El breve comentario que Nietzsche hace a propósito del título termina aportando una exégesis indirecta de la idea de la inversión.

²⁵ Al final de *HdHI Pr* §1 Nietzsche procede de manera semejante con el título “Más allá del bien y del mal”.

¿Cómo? ¿*Todo* tan solo – humano-demasiado-humano? Con este sollozo uno saldría de mis escritos, no sin una especie de esquividad y desconfianza incluso hacia la moral; es más, se saldría tentado y alentado, y nada mal, para hacer de vocero de las peores cosas: ¡como si fuesen quizá solo las mejor difamadas! A mis escritos se los ha denominado una escuela de la sospecha, más aún, del desprecio, felizmente también del coraje, es más, de la osadía. (Pr § 1, 69 / 13)

Nietzsche prosigue con su reporte de la recepción de sus escritos por parte de sus primeros perceptivos lectores.²⁶ El pasaje citado comienza con una exclamación que exterioriza algo de la sorpresa a la que repetidamente ellos han tenido que exponerse. “¿Cómo?”, se preguntan a propósito de su constatación de lo que todos los escritos del autor contienen. Es de suponer entonces que lo que aquí es objeto de profunda sorpresa es la inusitada inversión a la que se los exhorta. Con base en una explícita referencia al título de la obra prologada, *Humano demasiado humano*, se intenta precisar cómo entienden y experimentan ellos (sus primeros lectores) la inversión a la que se los incita. “¿Cómo? ¿*Todo* tan solo – humano-demasiado-humano?”, se preguntan. En aquella exhortación se encontraría entonces implicada la incitación a adoptar un impensado juicio universal con el cual ahora se pasa a concebirlo *todo* como simple y llanamente humano. Se trata, por así designarla, de una reducción de la totalidad de lo real a lo humano.²⁷ La gran extrañeza (*grosses Befremden*) que los viejos lectores experimentan ante la constatación de que todo es

²⁶ Véase en la cita el uso del subjuntivo en *mit diesem Seufzer komme man*: “con este sollozo uno saldría...”. El verbo *kommen* se encuentra en el original alemán conjugado en una forma del subjuntivo (*Konjunktiv*) con la cual se reporta lo que alguien distinto al locutor piensa o dice (*indirekte Rede*). Nietzsche sigue dándole aquí la palabra a sus hipotéticos lectores.

²⁷ Nietzsche no aborda en *HdH I Pr* la pregunta referente a la manera como se produce en su obra esta reducción. Sin embargo, por lo que respecta a *HdH*, es posible presumir que ella tiene lugar en virtud del procedimiento que el primer numeral de la obra caracteriza como “química de los conceptos y sentimientos” (OC III, *HdH I.1* §1, 75 / KSA 2, 23s.). Este es un procedimiento que los intérpretes de Nietzsche luego catalogaran como su distintivo “método genealógico”. A todo lo largo de su obra Nietzsche mantiene, en efecto, su compromiso con este método y su neta vocación antimetafísica (véase *MBM* §2). Valga comentar que la reducción a lo humano se encuentra complementada en *HdH* con una reducción del hombre a la naturaleza: “Uno se habría desembarazado del énfasis y de la instigación del pensamiento según el cual uno no sería tan solo naturaleza o sería más que naturaleza” (*HdH I.1* §34, 92 / KSA 2, 54). Esto guarda consonancia con la exigencia posterior de *MBM* §230 de retraducir al hombre al texto de la naturaleza.

tan solo humano-demasiado-humano lleva a pensar que el juicio que la expresa, comparado con un sollozo (*Seufzer*), transmite en el fondo un doloroso desengaño respecto de un juicio contrario en el que se daba expresión a una (a *la*) forma acostumbrada de valorar. Este juicio tácito y sobreentendido tendría que rezar, por oposición, algo así como: “hay algo que supera (y con mucho) la modesta medida de lo humano”. Hay por encima de lo humano algo que, en tal sentido, bien cabe caracterizar como lo “sobre-humano”. Este juicio de existencia está indisolublemente atado a un obvio juicio de valor. A lo “sobrehumano” se lo piensa aquí como objeto del concitado acto de inversión valorativa. Lo sobrehumano es, según la estimación acostumbrada, lo (inicialmente) apreciado, valioso. El pasaje que analizamos sugiere consecuentemente que los escritos de Nietzsche terminan socavando en sus más avisados lectores el acostumbrado e incuestionado dictamen según el cual lo valioso adopta, ante todo, si no del todo, el carácter de lo sobrehumano. Una forma semejante de valorar es lo que Nietzsche en otro lugar nos presenta como definatorio del “idealismo” (o de lo que él denomina como tal). Interpretando luego en *EH* el sentido del título de la obra prologada Nietzsche sugerirá, en efecto, que su sentido es el de una consigna polémicamente dirigida en contra del idealismo: “el título dice ‘donde vosotros veis cosas ideales, veo yo – ¡cosas humanas, ay, solo demasiado humanas!’...” (*EH*, “HdH” §1, 89 / 322). Sugiere allí mismo, dicho sea de paso, que en este libro él se libraba “de lo que no le *pertenecía* a su naturaleza”. Se libraba justamente en este sentido del “idealismo” (89 / 322), de su anterior idealismo.

Todavía con base en las presumibles reacciones de los perceptivos lectores de las obras de Nietzsche, se ha pasado a delimitar más claramente el denominador común de las obras de Nietzsche. De hablar, en general, de “una exhortación a la inversión de acostumbradas estimaciones de valor y de estimadas costumbres” se ha pasado a hablar, en particular, de la inversión de una estimación valorativa conformada por dos extremos correlativos: la elevada apreciación de lo sobrehumano como contrapuesto al desprecio de lo humano como tal. El pasaje que sigue en el texto a la remisión al título “Humano demasiado humano” –“con este sollozo saldría uno de mis escritos, no sin una especie de esquividad y desconfianza incluso hacia la moral”– da un paso más en el curso de la muy sucinta determinación del resultado de la inversión de los valores. Se nos informa que la desconfianza hacia la moral es un efecto notable (¿quizá “*el*” efecto?) del movimiento de inversión y de la correspondiente reducción de lo sobrehumano a lo humano. Ello lleva a pensar que la moral

entra aquí, diciéntemente, a comparecer como encarnación de la exaltada valoración de lo sobrehumano de acuerdo con las acostumbradas valoraciones y las valoradas costumbres. Así pues, la mencionada desconfianza (“incluso hacia la moral”) se produce como resultado de la inclusión de la moral en el acto de la inversión de los valores y en su chocante constatación de que “*todo* es solo humano-demasiado-humano”. Esta mención de “la desconfianza incluso hacia la moral” da, a su vez, paso a un último reporte de la caracterización integral de los escritos de Nietzsche por parte de sus anónimos concedores en *HdH I Pr* §1: “A mis escritos se los ha denominado una escuela de la sospecha, más aún, del *desprecio*, felizmente también del coraje, es más, de la osadía” (69 / 13; énfasis agregado). En esta declaración se detiene, y en ella se resume finalmente, la descripción que los lectores hipotéticos de Nietzsche hacen del contenido “común y distintivo” de sus obras. Se trata de la sospecha, más aún, del desprecio respecto de la moral. Se trata del coraje, más aún, de la osadía consistente en concebir como un mal lo que la humanidad ha entronizado como el bien por antonomasia (la moral). Se trata del atrevimiento de pensar distinto respecto de la forma más común y más valorada de pensar (la moral). El peligro es el del máximo extravío.

Ya a estas alturas de nuestro comentario puede entreverse por qué se habla de desconfianza (*Misstrauen*) y asimismo de sospecha (*Verdacht*).²⁸ Ello ocurre así en virtud del vínculo existente entre la problemática de la inversión de los valores y la problemática del coraje de la verdad. Desconfianza y sospecha son modulaciones afectivas en las que lo temible asoma y se nos da a presentir aun inciertamente como tal.²⁹ Son estados transicionales en un movimiento que bien podríamos concebir en el presente contexto como el movimiento de inversión entre opuestos en virtud del cual lo que originalmente se nos presenta como lo confiable pasa a convertirse progresivamente en lo temible. Al ingresar a los escritos de Nietzsche, la moral es aún lo confiable y la inversión de los valores, todavía en ciernes, es lo temible. Al “salir” de ellos, cunde a la postre la “desconfianza incluso hacia la moral”. El texto mismo procede a señalar abiertamente el acto de inversión que subyace a esta

²⁸ Además de la recién citada referencia a la “escuela de la sospecha”, el primer numeral de *HdH Pr* recurre aún en tres ocasiones a la noción de “sospecha”.

²⁹ Nietzsche habla también sobre desconfianza y sospecha en otros prólogos. Sobre desconfianza, véase *HdH II, Pr* § 3 y *GM Pr* §3; sobre sospecha, véase *GC Pr* §2, §4 y *GM Pr* §3; sobre desconfianza y sospecha (*Misstrauen, Argwohn*), véase *OC IV, GM Pr* §6, 457 / *KSA 5, 253, z. 4s.*

desconfianza. El lector de sus escritos sale de ellos “no malamente tentado [*versucht*] y animado [*ermuthigt*]³⁰ para hacer, por una vez, el papel de defensor de las peores cosas: como si fueran quizá solamente las más difamadas” (69 / 13).³¹ El acto de inversión consiste en hablar en favor de aquello que hasta ahora ha sido objeto de maledicencia. Consiste en revelar la verdad acerca de lo que ha sido calumniado (véase p. 43 de este trabajo).

2.5. La necesidad del auto-engaño

Apelando al juicio de sus hipotéticos primeros lectores atentos y apelando seguidamente a su propio testimonio directo, Nietzsche comienza, pues, por presentarnos la inversión de los valores y la resultante desconfianza frente a la moral como contenido constante que atraviesa todos sus escritos. Pero no se propone a continuación concentrar nuestra atención en dicho contenido tomado en sí mismo. No se propone ofrecernos, si se me permite plantearlo así, una introducción puramente o, siquiera, eminentemente *doctrinal* a los grandes y recurrentes *temas* de su pensamiento.³² Su propósito principal en el prólogo que comentamos es otro. Nietzsche se propone hacer uso de sus apretadas y cruciales indicaciones prologales acerca del gran problema abordado en su obra con el fin de plantear un asunto íntimamente vinculado, pero claramente discernible. Abandona el reporte en tercera persona de los hallazgos hechos por ellos e inicia un reporte en primera persona de los estados y experiencias originalmente vividos por él en el curso de su sostenido acto de inversión de los valores. Se emprende un súbito paso de lo que sus lectores encuentran como asunto constante de sus escritos, a saber, la inversión de los valores, hacia lo que el autor ha vivido y experimentado en el trance de llevarla a cabo. Dando paso a una conclusiva segunda parte de *EH Pr §1*, Nietzsche da por concluida la transmisión de lo que sus viejos lectores tienen que informar acerca de lo que une a todos los escritos hasta ahora por él publicados.

³⁰ El término *ermuthigt*, en el cual se encuentra contenida una referencia a la valentía, *Muth*, puede traducirse también literalmente como “envalentonado”. Esta traducción del término guarda consonancia con el hecho de que la escuela de la sospecha esté asimismo caracterizada como una escuela de la valentía, del coraje.

³¹ Al hablar de difamación, el prólogo a *HdHI* plantea la problemática de la inversión de los valores en términos de verdad y mentira, tal y como lo hace también el prólogo a *EH* (véase *EH Pr §2*; p. 44 de este trabajo). Se trata de rehabilitar con la verdad a aquello que ha sido objeto de la “mentira”, de la “difamación”, de la “maldición”.

³² Al determinante nexo doctrinal entre inversión de los valores y crítica a la moral dedicamos en otro lugar el merecido espacio. Véase Meléndez (2002).

De lo que enseguida se trata es de exponer en qué tipo de hombre es que finalmente se ha de convertir quien gradual e inadvertidamente enfrenta el peligro de la inversión de los valores hasta el punto de descubrir y asumir en él su más singular destino: el de afirmarse, negarse, renegarse y reafirmarse en la singular inclemencia, en el superlativo rigor, de su temeraria tarea. Se trata ahora de escrutar las *consecuencias* personales a las que la profunda sospecha atada a la inversión conlleva.

Antes de que el prólogo de su paso irreversible en esta dirección, Nietzsche se ocupa rápidamente de redondear, ratificar, realzar e, incluso, extremar a nombre propio la imagen que el viejo lector nos venía ofreciendo de sus escritos. Para ello, el autor procede a dibujar de su propio puño una imagen de sí mismo en la cual nuevamente descuellan la desconfianza y la inversión. Si el viejo lector recién definía a dichos escritos como una escuela de la sospecha, el autor procede ahora a presentarse a sí mismo como un hombre capacitado como ningún otro para llevar la sospecha hasta su más imprevisto alcance. Se nos presenta como ejemplar e insuperable maestro de la sospecha. “De hecho, yo mismo no creo que alguien haya mirado nunca el mundo con una sospecha igualmente profunda [...]” (69 / 13). Intenta entonces dar a sus nuevos lectores una idea de la insondable profundidad a la que esta sospecha alcanza a penetrar. Si el viejo lector recién nos presentaba los escritos del autor como exhortación hacia la inversión de los valores, esto es, como tentación e incitación hacia la defensa de lo más difamado, el autor procede ahora a ratificarse “no solo como ocasional abogado del diablo³³, sino asimismo, teológicamente hablando, como enemigo y acusador de Dios” (69 / 13). Así pues, manteniéndose en el uso del superlativo, Nietzsche declara haber puesto él mismo ya en práctica la más osada inversión: aquella que compromete directamente a los valores *supremos*. Compromete lo que hasta el presente ha venido contando, por un lado, como el *sumo* bien y, por otro, correlativamente, como el *sumo* mal.

A partir de este punto tiene lugar, no solo un cambio en el emisor de la información sino en el asunto del prólogo. Lo que hasta aquí había sido centro de interés era el contenido de los escritos del autor. Ahora, tras el vertiginoso sondeo de la naturaleza y profundidad de su desconfianza,³⁴ Nietzsche invita al lector a “adivinar” las “consecuencias” (*Folgen*) que

³³ Compárese FP III, 1[32], 32 / KSA 10, 17.

³⁴ Nietzsche seguirá midiendo en el prólogo a *HdH* I el rango de su desconfianza. Lo hará, sin embargo, en términos del alcance de lo que más adelante, a partir de *HdH* I Pr §3, caracterizará como su “gran desasimiento”.

acarrea la sospecha. No se trata aquí, empero, de examinar las consecuencias doctrinales de la misma, sino de escrutar el efecto que dicha sospecha tiene sobre la condición anímica, espiritual diríase, de quien la alberga o, más aún, de quien, como Nietzsche, rige decisivamente su vida entera por ella.

Como consecuencia de la inversión de los valores y de la profunda sospecha respecto de la moral, Nietzsche menciona, antes que nada, “los escalofríos y las angustias del aislamiento a los que toda incondicionada *diferencia de la mirada* condena al afectado por ella” (70 / 14). Pese a haberse recién distinguido como el hombre dotado con la más extrema suspicacia y alteridad en la mirada, Nietzsche da la impresión de querer internarse en la psicología de todos aquellos hombres asaltados por “*toda sospecha profunda*” (énfasis agregado) y respectivamente provistos con una capacidad de ver las cosas como nadie más en su respectivo presente histórico puede verlas. Podría decirse que aquello que ahora Nietzsche se propone exponernos en primera persona no es en el fondo otra cosa que la psicología de lo que, en sus escritos juveniles, había descrito como la condición de la “inactualidad” (*Unzeitgemässheit*). Ella parece ser aquí, en primer lugar, la psicología de la recia y valerosa confrontación con el peligro del aislamiento (*Vereinsamung*).³⁵ Pero el interés último de Nietzsche no reside aquí en una reflexión de carácter general acerca de todo estado de aislamiento producido por una forma distinta de ver las cosas. Dándola, antes bien, por sentada, Nietzsche procede a extraer una cuidadosa caracterización de los expedientes de los que él personalmente tuvo que valerse con el fin de sobrellevar su extraordinaria exposición a los rigores del aislamiento:

quien adivina algo de las consecuencias que implica toda sospecha profunda, algo de los escalofríos y angustias del aislamiento (*Vereinsamung*) a los que toda incondicionada *diferencia de la mirada* condena al afectado por ella, comprenderá también cuán frecuentemente, para recuperarme de mí mismo, para olvidarme temporalmente de mí mismo, por así decirlo, he intentado resguardarme en cualquier parte – en cualquier veneración o enemistad o científicidad o ligereza o estupidez; también por qué yo, cuando no he encontrado lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificialmente, falseando o

³⁵ Véase al respecto lo que ya el Nietzsche tiene que comentar en OC I, SE §3, 759-761 / KSA 1, 352-355 acerca del peligro del “aislamiento” (*Vereinsamung*; 761 / 355) como “el peligro más general de los hombres extraordinarios” (759 / 352).

inventando a mi acomodo (—y ¿qué otra cosa han hecho siempre los poetas? y ¿para qué, si no, existiría todo arte en el mundo?). Pero lo que una y otra vez necesitaba con máximo apremio, para mi cura y restablecimiento, era la creencia de *no* estar solo y aislado, de no *ver* solitaria y aisladamente de semejante manera – [...]. (69s. / 13s.)

El prólogo a *HdH* I adopta y mantiene a partir de aquí el carácter de una *narración*. Se inicia en este punto lo que más arriba me había permitido anunciar como “la historia del autor entendida como el gradual desarrollo de su larga y sostenida respuesta a lo temible” (véase p. 87). Pues bien, si la desconfianza se hace lo suficientemente profunda en un hombre, surge indefectiblemente en él un sentimiento de aislamiento tal que los angustiosos y extenuantes rigores del mismo terminan por imponerle una perentoria necesidad de reposición. Nietzsche habla significativamente de su frecuente necesidad de reponerse *de sí mismo* y, más puntualmente aún, de la urgencia de un temporal “olvido de sí” (*Selbstvergessen*). Esta llamativa descripción de lo que ha de posibilitar el restablecimiento lleva a suponer que los rigores que causan desfallecimiento provienen de la agobiante conciencia de sí que el autor tiene como ser único, solo, en virtud de la mencionada y subrayada “diferencia de la mirada”. Nietzsche narra entonces cómo la “astucia de la auto-conservación” (*List der Selbst-erhaltung*)³⁶ lo llevó a recurrir “a sabiendas y adrede” (*wissentlich-willentlich*) al auto-engaño (*Selbst-betrug*) como forma de hacer efectivo el urgido olvido de sí mismo. Nietzsche, dice él mismo, debió inventarse en consecuencia la fugaz ilusión de una falsa compañía, de una falsa “afinidad e igualdad” con aquellos a quienes él vino a adoptar en su juventud como sus grandes mentores: Schopenhauer y Wagner. Salvíficamente, Nietzsche se imaginó tener en ellos a dos espíritus semejantes al suyo. Buscaba con esta falsa proximidad convencerse de no ver, de no estar, tan solo. De esta manera Nietzsche se habría mal-comprendido a sí mismo. Habría desdibujado su verdadera singularidad con el fin de disfrutar ilusoriamente de un mínimo requerido de compañía y comunidad. El auto-engaño se impone, pues, como contrapartida necesaria del aislamiento inherente a la dura condición de la sospecha constante y profundamente vivida.

Pero, ¿no revive esta nueva admisión abierta del engaño la ya arriba suscitada desconfianza del lector hacia el autor que con tal desparpajo se presenta? El lector debe, en

³⁶ Sobre el tema de “la astucia de la auto-conservación” en conexión con el tema de la “auto-defensa” (*Selbst-vertheidigung*) y del “egoísmo” (*Selbstsucht*), véase *EH*, “Inteligente”, §§ 8-10.

efecto, descender él mismo un profundo escalón más en la vorágine de la desconfianza. Nietzsche no da margen siquiera a interpretar el mencionado engaño de sí y sobre sí como un error incidental cualquiera. Nietzsche lo presenta, antes bien, como ejemplo vivo de una verdad inquietante a la que ya había accedido su ingénita suspicacia extra-moral. Me refiero a la desconcertante verdad de que el error es necesario y, por ello, valioso para la vida. Esta es una desconcertante verdad general que rige (¿tal vez primera y eminentemente?) para el caso de Nietzsche y el de su propia vida como pensador. Pues es, ante todo, el importe personal de dicha verdad general el que aquí le interesa dejar en claro para el propósito inmediato de sentar las bases para la comprensión del desarrollo de su pensamiento, el cual es, en este sentido, una escenificación en carne propia de aquella verdad general acerca de la necesidad del (auto-) engaño para la vida:

¿qué sabéis *vosotros*, qué *podéis* saber de cuánta astucia de la auto-conservación, de cuánta razón y superior precaución se encuentra contenida en dicho auto-engaño, y de cuánta falsedad me *hace falta* todavía para poder una y otra vez permitirme el lujo de *mi* veracidad? ... Basta, aún vivo; y la vida no es, después de todo, algo concebido por la moral: *quiere* engaño, *vive* del engaño... pero, no es verdad?, aquí comienzo ya de nuevo y hago lo que siempre he hecho, yo viejo immoralista y cazador de pájaros – y hablo immoralmente, extramoralmente, “más allá del bien y del mal”? – (70 / 14s.)

Al relanzar y prologar sus obras con el ánimo de sacar a luz “algo común y distintivo” en todas ellas, Nietzsche encuentra propicia la ocasión para concluir este primer apartado de su prólogo a *HdH I* con la presentación de una de sus más viejas, reiteradas y características convicciones. Acudiendo significativamente al título de la última de sus obras hasta entonces publicadas, *MBM*, las últimas líneas mencionan algo que Nietzsche cree haber hecho desde siempre: hablar “más allá del bien y del mal”. Como ya lo veíamos para el caso del título de *Humano demasiado humano*, también este otro título, *MBM*, alude a la inversión de los valores. Nietzsche ha invertido las acostumbradas estimaciones de valor al concederle desde siempre un valor vital a la falsedad. A la temprana y determinante presencia de esta inversión del valor de verdad y falsedad en la obra de Nietzsche tendremos oportunidad de regresar en su debido momento. Por lo pronto, cabe acentuar cómo Nietzsche no se limita a establecer *esta* inversión del valor de verdad y falsedad como un viejo *tema* de sus escritos ni a postular de forma general e impersonal la tesis de que la vida es inmoral en la medida en que la

falsedad se muestra necesaria para su conservación. Nietzsche está aquí principalmente interesado en mostrar cuál ha sido la experiencia propia que la ejemplifica. Está interesado en “confesar” cuál ha sido la falsedad que ha hecho posible su propia vida como filósofo: la vida marcada por el signo de la más profunda sospecha y por el más resuelto coraje.

Capítulo 3

Conciencia de sí y “coraje hacia sí mismo”

El rigor del aislamiento causado por la profunda desconfianza hacia la moral y el auto-engaño temporalmente requerido en función de un siempre nuevo regreso “al lujo de *mi* veracidad” (70 / 14) constituyen conjuntamente, en su mutua necesidad, una pieza fundamental de la imagen que de sí mismo y de su “evolución” nos ofrece Nietzsche en los prólogos de 1886. Más aún, puede constatarse que, en una u otra versión, en unos u otros términos, la alternación entre soledad, autoengaño y renovada veracidad constituye un tema recurrente en su obra. Suspendiendo provisionalmente el curso de la lectura del prólogo a *HdH* I, no quisiera dejar de ofrecer, a continuación, evidencia a este respecto (3.1). Sobre el trasfondo de esta evidencia, una primera lectura del prólogo al segundo volumen de *HdH* II puede aportar una mejor comprensión de lo que se encuentra realmente en juego en la mencionada alternación (3.2) y en la historia que con base en esta se reconstruye en los prólogos de 1886 (3.3).

3.1. La (mala) conciencia de sí

Ya muy tempranamente Nietzsche había formulado en términos generales (aunque, en el fondo, concebido ya en su directa relevancia personal) la conciencia de la singularidad propia como una conciencia frente a la cual *todos* tendemos a adoptar defensivamente la actitud evasiva del ocultamiento (véase lo dicho previamente en p. 56). Refiriéndose a la más básica y extendida conciencia de sí, a diferencia de la individual y especialísima conciencia de sí que como inversor de los valores él mismo luego se atribuirá en el prólogo a *HdH* I, Nietzsche observaba en las líneas iniciales de *Schopenhauer como educador* (1874) lo siguiente:

Aquel viajero que había recorrido muchos países y pueblos y varios continentes, y a quien se le preguntó cuál era la característica de los hombres que él había reencontrado por doquier, dijo: tienen una proclividad hacia la pereza. A algunos les parecerá que él debía haber dicho, con mayor corrección y vigencia: ellos son todos temerosos. Se esconden bajo costumbres y opiniones. Todo hombre sabe muy bien, en el fondo, que está solamente una vez, como un *unicum*, en el mundo y que ningún azar, por extraño que fuese, barajará por segunda vez en una unidad la diversidad tan prodigiosamente variopinta que él es: él lo sabe,

pero lo oculta como una mala conciencia – ¿por qué? Por temor al vecino que exige la convención y con ella se encubre. Pero ¿qué es lo que obliga a los individuos a temerle a su vecino y a pensar y a actuar borreguilmente y a no estar contento de sí mismo? En la gran mayoría es comodidad, dejadez, en una palabra, aquella proclividad hacia la pereza de la que hablaba el viajero. Él tiene razón: los hombres son más perezosos que temerosos y temen al máximo justamente las fatigas que les impondría una sinceridad y una desnudez incondicionales. (OC I, SE §1, 749 / KSA 1, 337)

A renglón seguido, con vehemencia, Nietzsche se pregunta nuevamente qué es aquello que es objeto de temor o pereza (o de pereza como temor a las mencionadas fatigas de la vida al descubierto), qué es aquello que todo hombre se ve obligado a ocultarse, a evadir, a la manera de “una mala conciencia” que salvaguarda de algo así como un inconfesable pecado capital. Nietzsche responde que lo que él evade es percatarse de “que cada hombre es un milagro único” y que “él es, hasta cada uno de sus movimientos musculares, él mismo, él solo, más aún, que él es, en esta rigurosa consecuencia de su singularidad (*Consequenz seiner Einzigkeit*), hermoso y digno de contemplación” (OC I, SE §1 749 / KSA 1, 337s.).

Posteriormente, en *Aurora* (1881), Nietzsche seguirá vinculando la conciencia de la propia singularidad (individualidad) con la mala conciencia (*böses Gewissen*). No nos habla aquí, sin embargo, de aquella básica y extendida conciencia de sí que todos los hombres buscan soterrar. Se ocupa, antes bien, de una conciencia de sí más intensa y singular (si así cabe decirlo), de un más doloroso sentimiento de sí, cuyo agobio aqueja particularmente a los hombres que crasamente difieren de los demás en su forma única de pensar y actuar. Nietzsche pareciera concentrarse aquí, pues, en los hombres provistos de aquella “alteridad de la mirada” de la que él mismo, según nos decía en *HdH I Pr*, ha estado desde siempre dotado en grado superlativo.

Toda acción individual, toda forma de pensar individual causa estremecimiento; es imposible calcular lo que precisamente los espíritus más raros, más selectos, más originales tuvieron que haber sufrido en el curso entero de la historia por haber sido siempre sentidos como los malvados y peligrosos, es más, por el hecho de que ellos mismos *así se sintieran a sí mismos*. Bajo el dominio de la eticidad de la costumbre, la originalidad de todo tipo ha adquirido siempre una mala conciencia (*böses Gewissen*); el cielo de los mejores está aún, hasta este instante, más ensombrecido por ello de lo que tendría que estarlo. (OC III, *Au* §9, 495 / KSA 3, 24)

Tan oscura y estremecedora es la “mala conciencia” de aquellos a quienes Nietzsche llama aquí “los mejores”, pero a quienes el común de la gente cataloga, sin embargo, inversamente como “los malvados y peligrosos”. Tan imperiosa es, por tanto, la urgencia de que “los mejores” (el autor mismo en primer lugar) logren desembarazarse de la culpa que aquella mala conciencia busca ocultar. No habrá de sorprendernos, entonces, que Nietzsche llegue a identificar como callada, pero constante, preocupación de su pensamiento la reiterada tentativa de demostrarle a “los mejores” y a sí mismo la inocencia (*Unschuld*) del devenir en general, y, en especial, a sí mismo la inocencia de su propio devenir (véase más adelante capítulo 7, p. 255s.). “Inocencia del devenir”: esta es otra de las fórmulas bajo las cuales el autor intenta subsumir su filosofía entera.

No quisiera dejar de mencionar tampoco que la temática de la conciencia de la propia singularidad y de los recursos requeridos para soterrarla sigue teniendo una destacada presencia en textos posteriores, después del protagonismo que, como se evidenció, tuvo en los prólogos de 1886. Así se pone de manifiesto, por ejemplo, en un pasaje de *La genealogía de la moral* (1887), que también me animo a citar en extenso por el valor de la evidencia que aporta en relación con la conexión que, como se mostró previamente, Nietzsche establecía entre la filosofía como él la entiende y vive, y la consigna de “la búsqueda de lo prohibido” (“*nitimur in vetitum*”), la cual, como ya vimos, constituye el signo bajo el cual él cree avizorar el triunfo inminente de su filosofía (véase *EH Pr* §3; también la p. 50 de este texto).

A la filosofía le ocurrió inicialmente como a todas las cosas buenas, – ellas carecieron prolongadamente de todo coraje hacia sí mismas, miraban a su alrededor por si acaso nadie quisiera acudir en su ayuda, más aún, temían a todos aquellos que las miraban. Enumérense una a una las pulsiones y virtudes separadas del filósofo – [...] ¿se ha comprendido ya quizá que durante el tiempo más prolongado todas ellas desafiaron conjuntamente a las primeras exigencias de la moral y de la conciencia (*Gewissen*)? [...] ¿[q]ue un filósofo, en caso de que *hubiese* llegado a tomar conciencia (*Bewusstsein*)¹ de sí hubiese tenido que sentirse a sí

¹ A propósito de esta traducción del término *Gewissen* como “conciencia” se hace necesario hacer una importante aclaración. El español posee tan un solo término, el término “conciencia”, para traducir dos vocablos alemanes de significación distinta, aunque semánticamente interrelacionados (por su respectiva relación con el saber ‘*wissen*’): *Bewusstsein* y *Gewissen*. *Bewusstsein* se refiere al estado en el que (o a la capacidad mental en virtud de la cual) nos *percatamos* de algo. *Gewissen* hace referencia a lo que corrientemente caracterizamos en español como “conciencia moral” en dos destacadas modalidades básicas: la mala conciencia y la buena

mismo como el “*nitimur in vetitum*” hecho cuerpo – y que él, en consecuencia, se *cuidó* de “sentirse”, de llegar a tomar conciencia de sí? ... No ocurre nada distinto, como decía, con todas las cosas buenas de las que estamos hoy orgullosos; tasado incluso con la medida de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto que este es, no debilidad, sino poder y conciencia de poder, luce como pura *hybris* y profanación: pues, justamente las cosas inversas a las que hoy veneramos tuvieron durante el tiempo más prolongado la conciencia (*Gewissen*) a su lado y tuvieron a Dios como su guardián. [...] Todas las cosas buenas fueron otrora cosas malas; de todo pecado capital ha surgido una virtud capital. (*GM* III §9, 145-147 / *KSA* 5, 356-358)

Los tres textos citados nos hablan de un respectivo temor, si bien el uno hace referencia a los hombres (*SE*), el otro a “los mejores” (*Au*) y este último a los primeros filósofos (*GM*). Lo que los dos primeros describen como un temor hacia la propia singularidad o individualidad, se presenta expresamente en el tercero como temor hacia la toma de “conciencia de sí”. Precisamente en este último, Nietzsche se refiere, consecuentemente, al temor como una correlativa falta de “coraje hacia sí” (*Muth zu sich selber*). Aunque esta falta de coraje le es atribuida literalmente a las “cosas buenas” en el momento en el que originalmente se experimentan aún como “cosas malas”, es claro, en el contexto del pasaje, que dicha falta de coraje alude, en realidad, al temor experimentado por los primeros filósofos solo que figurado y personificado en la timidez de sus pulsiones y virtudes apenas nacientes. Llamativamente, el pasaje sugiere, además, que el temor primigenio de los filósofos es el ejemplo relevante para mostrar la condición general a la que están expuestos todos aquellos seres que encarnan, en un primer momento, el “pecado”, y que solo más tarde la humanidad acogerá y proclamará como virtud, todos aquellos que

conciencia (moral). Se tiene, por ejemplo, una mala conciencia (*schlechtes Gewissen*) cuando se experimenta un sentimiento de desazón por el hecho de haber realizado un tipo de acción que uno mismo considera moralmente impropia. Se tiene una buena conciencia (*gutes Gewissen*) cuando, por ejemplo, experimentamos la satisfacción de haber hecho lo que consideramos justo en la circunstancia justa o cuando tenemos la sensación del deber cumplido. Previamente, cuando hablé de la conciencia de nuestra singularidad usé el término en español en el sentido de la palabra alemana *Bewusstsein*. Hablé, entonces, de “percatarnos” de la singularidad de nuestro ser, a diferencia, por ejemplo, de su inadvertencia. Pues bien, en el citado pasaje de *SE* §1 Nietzsche nos habla de la mala conciencia (“moral”), *böses Gewissen*, que se experimentaría cuando se llega tener conciencia, *Bewusstsein*, de la singularidad propia.

profanaron con la insolencia de su transgresión (*hybris*) el santuario en el que se adoraban “las cosas *inversas* a las que hoy veneramos” (énfasis agregado). El pasaje parece referirse, pues, a todos aquellos que han puesto inicialmente en marcha alguna inversión de los valores.

No estoy, sin embargo, conminado a remontarme mucho más allá del prólogo a *HdH* I que venía examinando para sopesar la gran significación que para Nietzsche y su auto-interpretación tienen la soledad o el aislamiento y la necesidad de evadirlo provisionalmente mientras madura un luego triunfante “coraje hacia sí” (véase cap. 2). En lo que respecta a los prólogos de 1886, ellos mismos hacen insistente referencia al propio aislamiento (*Vereinsamung*),² el cual, en su comprensión nietzscheana, como hemos visto, remite al estado de conciencia de quien dolorosamente se percata de su inconfundible individualidad. En ellos tampoco se deja de lado el autoengaño, que *HdH* I Pr §1 ha presentado como un recurso para evadir esa conciencia.³ Para no ir más lejos, el prólogo al segundo volumen de

² En el mismo sentido, Nietzsche habla también de “soledad” (*Einsamkeit*). Véase *Vereinsamung* en: *HdH* I Pr §4, *HdH* II Pr §5, *GC* Pr §1 ; *Einsamkeit* en: *HdH* I Pr §3, *HdH* II Pr §2 y §4, *Au* Pr §2 ; y *Alleinsein* en: *HdH* II Pr §1 y §3. Refiriéndose a su peligroso trabajo de socavar “nuestra confianza hacia la moral” (OC III, *Au* Pr §2, 484 / KSA 3, 12) como un trabajo comparable al del topo solitario en el subsuelo (OC III, *Au* Pr §1, 484 / KSA 3, 11), Nietzsche comenta: “¡Pero no creáis que os voy a exhortar (*auffordern*) a la misma osadía ni tampoco a la misma soledad! Porque quien anda por tales caminos propios no se topa a nadie; esto es lo que los ‘caminos propios’ traen consigo. Nadie acude a él a auxiliarle; tiene que arreglárselas solo con todo lo que de peligro, azar, maldad y mal tiempo le salga al paso. Él tiene precisamente su camino *para sí* – y, como es justo, en este “para sí”, su amargura, su ocasional contrariedad: de la cual hace parte el hecho de que incluso sus amigos no pueden adivinar dónde se encuentra, adónde se dirige, de modo que se preguntarán ocasionalmente ‘¿cómo? ¿anda en absoluto? ¿tiene él aún – un camino?’” (*Au* Pr §2, 484 / KSA 3, 12).

³ El prólogo de 1886 a *NT* (“Ensayo de autocrítica”) se refiere de la siguiente manera a la auto-tergiversación a la que el joven Nietzsche se entregó en su recepción de la metafísica de Schopenhauer: “*Contra* la moral, pues, se volcó entonces con este libro problemático [*El nacimiento de la tragedia*, G. M.], mi instinto, como un instinto de la vida que habla a favor de ella, y se inventó una doctrina y valoración radicalmente opuesta de la vida, una puramente artística, una *anticristiana*. ¿Cómo denominarla? [...] la llamé *dionisiaca*— / ¿Se entiende cuál es la tarea que yo osé rozar ya con este libro? ... ¡Cuánto lamento ahora el que no tuviese yo entonces el coraje (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todo respecto, también un *lenguaje propio* para intuiciones y osadías tan propias, – el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, valoraciones extrañas y nuevas que desafiaban tanto el espíritu de Kant y Schopenhauer como su gusto! (“*NT*” Pr §§5-6, 333s. / KSA 1, 19). El coraje es aquí nuevamente el coraje hacia lo propio: esta vez, hacia un lenguaje propio.

HdH despliega, en efecto, su propia elaboración de la tensión entre olvido de sí y coraje hacia sí, ofreciéndonos con ella su respectiva versión de lo duro y temible de la soledad que la inversión de los valores y su profunda desconfianza trae como ineluctable concomitancia. A lo arduo y temible que en ella acecha Nietzsche lo identifica en *HdH* II Pr como “la dureza de la responsabilidad más propia” (§4, 277 / 373). Pero antes de incursionar en lo que los dos prólogos a *HdH* tienen que decirnos acerca de ella, resulta aún de gran pertinencia realizar, al hilo de esta noción, una excursión en busca de un último pasaje que permita avanzar en la tentativa de alcanzar una mayor comprensión de lo que está en juego en el peligro del aislamiento. Aunque la crítica nietzscheana de la moral incluirá, precisamente desde *HdH* I (véase p. ej. §107), la crítica expresa a un cierto concepto de responsabilidad *moral*, Nietzsche se reservará un concepto propio de responsabilidad⁴ y un uso positivo del mismo; al que ocasionalmente acudirá en el período circunvecino a la redacción de los prólogos de 1886. Por su estrecha pertinencia para lo que sigue en mi interpretación de lo que Nietzsche nos plantea como lo temible de *su* tarea, el siguiente fragmento póstumo de otoño de 1887 (cercano, por tanto, a *GM*) resulta sumamente revelador:

La pregunta del nihilismo “¿para qué?” surge del acostumbramiento que hasta ahora ha existido, en virtud del cual la meta parecía puesta, dada, exigida, desde fuera – a saber, por una *autoridad sobrehumana* cualquiera. Después de haber desaprendido a creer en ella todavía se busca, sin embargo, de acuerdo con la vieja costumbre, *otra autoridad*, que *supiese hablar incondicionalmente*, que *pudiese ordenar (befehlen)* incondicionalmente finalidades y tareas. La autoridad de la **conciencia** (*Gewissens*) aparece ahora en primera línea (entre mayor sea la emancipación de la teología, más imperativa se vuelve la *moral*); como sustituto compensatorio de una autoridad personal. O la autoridad de la **razón**. O el *instinto social* (el rebaño). O la **historia** (*Historie*) con un espíritu inmanente, la cual tiene en sí misma una meta y a la cual uno se puede abandonar. Se quisiera *esquivar* la voluntad (*um den Willen herumkommen*), el *querer* una meta, el riesgo de darse a sí mismo una finalidad; se quisiera uno librar de la responsabilidad⁵ (– uno aceptaría el fatalismo). Por último: felicidad, y con

⁴ Véase el aforismo §203 con el que culmina la sección “Para la historia natural de la moral” de *MBM*, el segundo apartado del segundo tratado de *GM* (*GM* II, §2) y, también, *MBM* §272.

⁵ Nietzsche utiliza aquí el verbo *abwälzen*, el cual se usa regularmente dentro de la expresión *die Schuld abwälzen*: “librarse de la culpa”.

alguna tartufería, felicidad de la mayoría [...]. (FP IV, 9[43], 244 / KSA 12, 355s.; negrilla es del original)

Si fuese lícito asociar la aplastante responsabilidad mencionada en este fragmento a “la dureza de la responsabilidad más propia” mencionada en el prólogo a *HdH II*, como pienso que puede hacérselo, entonces podría asegurarse que lo temible que, según el inicio de su historia en *HdH I Pr*, Nietzsche se ha visto provisionalmente obligado a esquivar no ha sido otra cosa que lo que aquí designa como “la voluntad”. Aquello de lo que Nietzsche ha requerido descanso y restauración temporal sería, entonces, cierta fatiga del querer,⁶ mas no en el sentido amplio y corriente de querer algo cualquiera y de cualquier manera, sino en el sentido connotado de “darse a uno mismo una finalidad” o, lo que es lo mismo según el fragmento citado, darse a uno mismo una meta, una tarea. Pero esto de “darse a sí mismo una tarea” tampoco ha de entenderse en algún sentido laxo. Con esta expresión se alude al exigente estado de cosas al que la voluntad accede cuando ha aprendido a prescindir de toda presunta autoridad externa de la cual dicha tarea pudiese emanar con el aura de un mandato incondicional (v. g. sobrehumano). Como detenidamente se lo probará en lo que sigue, la historia del “espíritu libre” que Nietzsche aún está por narrarnos en *HdH I Pr* refrendará la presente conjetura acerca de la voluntad así entendida, esto es, como aquello a lo que están referidos el temor de sí y el respectivo coraje hacia sí. La tarea de la inversión de los valores es (para recurrir a otra más de las varias enunciaciones que de la misma nos ofrece el autor) la tarea de “auto-posición del valor” (*Selbt-Werthsetzung*), la tarea de “poner” por sí mismo los valores. La voluntad que con la realización de esta tarea busca llegar a cumplimiento es la “voluntad de auto-determinación” o –dicho en una fina y compleja formulación de segundo orden a la que Nietzsche acude– “la voluntad de voluntad *libre*” (Pr §3, 71 / 17).

En lo que sigue, quisiera incursionar primeramente en el prólogo al segundo volumen de *HdH* (*HdH II Pr*) y avanzar con su ayuda hacia una más cabal comprensión acerca del peligro al que Nietzsche cree haberse enfrentado (véase 3.2). Esta ampliación de la base textual sobre la cual venía realizando la exploración conducirá hacia otro importante lema o

⁶ Véase OC IV, *Za I*, “Transmundanos”, 87 / KSA 4, 36: “Cansancio que con un solo salto, con un salto mortal, quiere llegar a lo último, un cansancio pobre y nada sabio, que ni siquiera quiere querer más: él creó todos los dioses y trasmundos”.

signo bajo el cual Nietzsche cree ver subsumida su vida y obra entera, a saber, “la profundización del pesimismo”. También en él despunta, valga decirlo, la ubicua temática del coraje de la verdad. El presente capítulo regresa luego al examen de lo que el prólogo al primer volumen de *HdH I (HdH I Pr)* aún tiene para decirnos acerca de la inversión de los valores (Pr §3), sin embargo, esta segunda vuelta se hace en el marco de la historia del espíritu libre, es decir, en el contexto de la evolución misma del autor (véase 3.3). Se examina, por otro lado, la muy reveladora presentación complementaria que, hacia el final del prólogo (§§ 6-7), Nietzsche hace de la “tarea” hacia cuya realización inadvertidamente se encamina desde un comienzo el espíritu libre en su devenir (véase 3.4). Dicha tarea es la tarea de la “auto-posición del valor”.

3.2. La (buena) “voluntad hacia el pesimismo”

“Solo debe uno hablar de lo que no le está permitido callar; y hablar solo de lo que uno ha *superado* [...] Mis escritos hablan solo de mis superaciones: en todo ello, con todo lo que me ha sido hostil, soy ‘yo’ *ego ipssisimus* [yo mismísimo, G. M.]” (*HdH II Pr §1*, 275 / KSA 2, 369). Esto afirma Nietzsche al comienzo del prólogo al segundo volumen de *HdH*. Nietzsche reformula, dilucida y ejemplifica a renglón seguido la idea según la cual cada uno de sus escritos (con una sola excepción) hablaría de algo anteriormente vivido, sobrevivido, de algo pasado que se ha logrado dejar detrás de sí y debajo de sí. Al final del primer apartado, Nietzsche se refiere al caso particular de su libro *Humano demasiado humano* para mencionar cómo en él no le habría sido posible ya guardar silencio acerca de ciertos “largos años intermedios del más interno estar solo” (*Alleinseins*; 276 / 371). Estos años de soledad habrían constituido, según lo reporta en el numeral siguiente, un período de cura auto-prescrita que hubo de seguir a una “enfermedad temporal” consistente en “la más peligrosa forma de romanticismo” (*HdH II Pr §2*, 276 / KSA 2, 371). Con esto último se remite al período de su temporal y engañosa búsqueda de compañía en Wagner y Schopenhauer. A este período, descrito anteriormente en *HdH I Pr §1*, nos remite ahora implícitamente *HdH II Pr* cuando, en primera persona plural, habla de toda tentativa de evadir “nuestra *tarea*”, de distraernos de “nuestro asunto principal”. Se refiere con ello a “toda equiparación con aquellos a los que no pertenecemos” (*HdH II Pr §4*, 277 / KSA 2, 373).⁷

⁷ A renglón seguido Nietzsche sostiene lo siguiente: “Enfermedad es cada vez la respuesta cuando queremos dudar de nuestro derecho a *nuestra tarea*” (277 / 373). Esto se ajusta bien a la previa caracterización de su

Lo anterior nos permite inferir que, al referirse a sus “largos años intermedios” de soledad, Nietzsche *no* se refiere ahora en *HdH II Pr* a aquella soledad que había *precedido* (y le había inducido) a “cerrar los ojos ante la ciega voluntad de moral (*Wille zur Moral*) de Schopenhauer” o a su engañarse sobre “el incurable romanticismo de Wagner” (*HdH I Pr* §1, 70 / KSA 2, 14, z. 22). Se refiere a una soledad más reciente a la que regresa *tras* el hondo “desengaño” (*Enttäuschung*) (§3, 277 / 372)⁸ que le produjo la toma de conciencia de la ilusoria sociedad que él mismo había intentado establecer con ellos. A diferencia de la soledad por la que primeramente atravesara, Nietzsche menciona cómo “después de aquel desengaño” se habría visto condenado a “desconfiar *más* profundamente, despreciar *más* profundamente, a estar solo *más* profundamente” (§3, 71 / 372; énfasis agregado). Nietzsche reafirma aquí la relación de directa proporcionalidad que ya en *HdH I Pr* había establecido entre la profundidad de su inveterada desconfianza y la profundidad de su inveterada soledad. Se trata, por cierto, de un *regreso*, pero, más aún, de una escalación o *profundización* de la desconfianza, del desprecio y de la soledad de las que ya *HdH I Pr* hablaba y ponía en indisoluble conexión entre sí. Por su parte, *HdH II Pr* se propone identificar la intensificación a la que da lugar dicho regreso como una *profundización del pesimismo*. Es claro entonces que Nietzsche entiende su desconfianza de la moral y la consecuente soledad como definitorias de lo que él concibe como (su) pesimismo.

Al personaje que atraviesa este nuevo solitario período, al personaje al que con dilación se le da la palabra en los dos escritos que componen *HdH II (OS y VS)* –que no son, se nos dice, sino “la prolongación y el redoblamiento del auto-tratamiento *anti-romántico*” iniciado en *HdH I*– Nietzsche no duda en llamarlo “un pesimista” (§2, 276 / 371). Al acudir a este apelativo, Nietzsche parece dejar abierto un cierto margen para que se lo confunda aún con su maestro, si bien se apresura, por esa razón, a marcar de su propio puño y letra la diferencia entre su pesimismo y todo pesimismo anterior, de modo que no puedan ya, ni él

adhesión a “la forma más peligrosa de romanticismo” como la misma “enfermedad temporal”, consistente en su devoción inicial por Wagner y Schopenhauer.

⁸ Tal y como Nietzsche entiende su desilusión respecto de Wagner y Schopenhauer, ella sería a la vez “una desilusión sobre todo lo que a nosotros hombres modernos nos quedaba para entusiasmo, sobre la fuerza, trabajo, esperanza, juventud, amor *desperdiciado* por toda parte [...]” (71 / 372).

ni sus perceptivos lectores, confundirse en este sentido. Quien toma la palabra en *HdH* II, dice Nietzsche en su prólogo, es:

un pesimista que con suficiente frecuencia se ha salido de su piel, pero vuelve siempre a reinsertarse en ella, un pesimista, pues, con la buena voluntad *hacia* el pesimismo – y, por ello, en todo caso, ya no más un romántico [...]. (Pr §2, 276 / 371)

Así como hace un momento oíamos del regreso a una soledad más profunda, así también las líneas citadas hablan de una vuelta al pesimismo. De hecho, ellas parecen hacer un mayor énfasis en la continuidad que en la discontinuidad, pues Nietzsche compara el proceso con la astuta “inteligencia de serpiente” (*Schlankenklugkeit*) que le permite “cambiar de piel”. Se trata, después de todo, de una misma serpiente con una misma inteligencia, la cual para renovarse debe abandonar su vieja piel y cubrirse de una nueva. Se trata, no obstante, de un cambio que, como ya se lo anticipará a la luz de lo expuesto, nuestro autor bien puede interpretar no como una simple reiteración, sino, más bien, como una cabal *profundización* del pesimismo. De hecho, en la rápida, aunque amplia, revisión que en la primera parte de *HdH* II Pr §1 hace de sus publicaciones juveniles con el fin de presentarlas sin excepción como testimonios post-fechados de pretéritas superaciones, Nietzsche toma como ejemplo el caso de la tercera de sus *Consideraciones intempestivas*, en la cual él diera expresión a su respeto ante su “primer y único educador, ante el gran Arthur Schopenhauer” (275s. / 370). Como testimonio de que en el preciso momento en que rendía su post-fechado tributo personal a Schopenhauer ya él se encontraba *presentemente* más allá de él, Nietzsche nos remite a un escrito inédito redactado ocultamente en la misma época de gestación de *SE*: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este escrito contemporáneo de *SE* demuestra, según Nietzsche, que en aquel momento,

me hallaba, en lo que a mi propia persona respecta, ya justo en medio del escepticismo y de la disolución morales, *es decir, tanto en la crítica como en la profundización de todo pesimismo hasta ahora existente* – y no creía ya “en absolutamente nada”, como dice el pueblo, tampoco en Schopenhauer [...]. (275 / 370)

La expresión “escepticismo” (*Skepsis*) es aquí un claro sustituto de la “desconfianza ante la moral”. En este sentido, *SVM* resulta ser, *de facto*, tal y como Nietzsche nos lo presenta: un escrito anticipatorio de *HdH* en el que se demuestra que ya en 1873 (años antes de *HdH*) su autor había emprendido el regreso a *su* pesimismo, esto es, el retorno a sí mismo.

Es justamente en la particularidad de este movimiento, cada vez más incisivo, de egreso y regreso, comparable, hasta cierto punto, a un cambio de piel, en la que Nietzsche desea hacer detectable la singularidad de su pesimismo, al caracterizarlo, con una aparente circularidad, como el del pesimista “con la buena voluntad *hacia* el pesimismo” (como aquí quisiera traducir el énfasis que Nietzsche mismo pone en su *Wille z u m Pessimismus*). Con esta expresión Nietzsche busca, por una parte, hacernos entrever que detrás de dicho movimiento opera, como motor del mismo, una cierta *voluntad* a la cual, según creo, habría que entender, ante todo, como un impulso *activo*, en contraste con una afección puramente pasiva. A este pesimismo se lo *quiere*, no (simplemente) se lo “padece”, “sufre”, “resiste”, “tolera”. La *actividad* específica de este impulso se haría, a su vez, finalmente patente en la particular dirección que le imprime al movimiento impelido. Nietzsche describe enfáticamente su pesimismo como voluntad *hacia* el (*z u m*) pesimismo y *hacia* sí, por contraste con un pesimismo en el que el pesimista se “quisiera” *lejos de* (*weg von*) él, quiero decir, lejos de *sí*, y cuyo respectivo movimiento fuese, entonces, muy al contrario, el de un redoblado distanciamiento y el de una irreversible fuga. Resulta entonces claro por qué, ante la existencia de un reiterado movimiento de egreso, la existencia de un movimiento igualmente persistente de regreso lleva a pensar en la actividad de una correspondiente “voluntad *hacia* el pesimismo”.⁹

Es claro que la mirada retrospectiva que Nietzsche lanza en el prólogo a *HdH II* sobre sus obras retoma la reflexión acerca de la soledad ya abordada en el prólogo a *HdH I*. Asimismo, es claro que en aquel Nietzsche la hace reaparecer con una mayor incidencia y reincidencia, en fin, como una constante en su vida y obra que, no obstante, ya era, en buena medida, pronosticable en virtud de la conexión que, como se mostró previamente, establece entre la tarea de la inversión de los valores como constante de su pensamiento y la soledad que la ejecución de esa tarea conlleva como ineluctable consecuencia. Ahora bien, la enriquecida presencia del tema en *HdH II Pr* permite proseguir idóneamente la labor de comprender a mayor profundidad en qué reside la dura amenaza que acecha en la experiencia

⁹ Que Nietzsche la caracterice además como una “buena voluntad” pareciera querer destacar que el movimiento voluntario tiene lugar, por así ponerlo, “de buen grado” (ἔκων) y no “de mal grado” (ἄκων). Con lo cual, quizá se esté haciendo eco de una antigua forma de comprender la diferencia entre “lo voluntario” y “lo involuntario”: la diferencia que los griegos establecían entre *to hekousion* y *to akousion*.

del aislamiento. Como también lo anticipé, a lo arduo y temible que en ella acecha Nietzsche lo identifica en *HdH* II Pr §4 como “la dureza de la responsabilidad más propia” (277 / 373). Ella es, en efecto, según allí mismo se reporta, la que induce a la salvífica, aunque engañosa, “equiparación con aquellos a los que no pertenecemos” (277 / 373) y, por tanto, la misma que demanda, de parte de quien finalmente pueda afrontarla, el suficiente “coraje hacia sí mismo” (*Muth zu sich selber*). Pero, ¿a qué se refiere aquí, a su vez, “la responsabilidad más propia”? Por el contexto inmediato en que aparece esta locución en el texto, no cabe duda alguna de que con ella el prólogo a *HdH* II se refiere a lo mismo que él venía mencionando como “nuestra *tarea*” (Pr §4; véase también Pr §5) o, más directa y menos engañosamente, como “mi *tarea*” (véase Pr §3). Después de describir en Pr §3 el momento de su ruptura con Wagner y después de señalarlo precisamente como un momento en el que su *tarea* parecía como si se le hubiese sustraído y escapado (277 / 372), más que, en realidad, él a ella, Nietzsche da comienzo al cuarto apartado con la siguiente descripción de lo que en lo sucesivo fuera su camino:

De allí en adelante solo y malamente desconfiado ante mí mismo, tomé, no sin rencor, partido *contra* mí y en *favor* de todo lo que justamente *me* dolía y me resultaba duro: – así encontré de nuevo el camino hacia aquel pesimismo valeroso que es el opuesto de toda mendacidad romántica y que es también, como hoy me quiere parecer, el camino hacia “mí” mismo, hacia *mi* tarea. Ese algo escondido y despótico para el cual durante largo tiempo no tenemos nombre hasta que finalmente prueba ser nuestra *tarea*, – este tirano en nosotros toma una horrible venganza por cada intento que hacemos de esquivarle y escabullirle, por cada prematuro abstenerse, por cada equiparación con aquellos a los que no pertenecemos, por cada actividad, por respetable que fuese, que nos distraiga de nuestro asunto principal, incluso por cada virtud misma que nos quisiese proteger contra la dureza de la responsabilidad más propia. La enfermedad es cada vez la respuesta cuando queremos dudar de nuestro derecho a *nuestra* tarea, – cuando en cualquier respecto empezamos a hacernos más fáciles las cosas. (*HdH* Pr §4, 277 / KSA 2, 373)

Nietzsche le atribuye aquí a la gradual toma de conciencia de *su* dura tarea, esto es, de *su* pesada responsabilidad, el lugar que los pasajes previamente citados (véase 3.1) le atribuyen (algo impersonalmente) a lo que temiblemente intenta aflorar en su gradual toma de conciencia de sí. Significativamente, el momento en que logra separar su camino del de Schopenhauer y Wagner para sumirse, entonces, en una soledad más profunda, lo concibe

nada menos que como el momento de reencontrar el “camino hacia ‘mí’ mismo”. Y este no es otro, como enseguida lo precisa, que el camino “hacia *mi* tarea”. Lo que él en sí mismo es y lo que llega a revelársele como *su* tarea constituyen un mismo objeto de búsqueda, evasión y reencuentro. Esta es, valga subrayarlo, una identidad que reviste toda importancia para el presente trabajo.

Prosiguiendo con nuestra elucidación paulatina, he de preguntar, predeciblemente ahora y aunque suene reiterativo, en qué reside para *HdH* II Pr la tarea de Nietzsche. Ella no podría ser otra, en concordancia con las aproximaciones ofrecidas en los dos capítulos anteriores, que la constante inversión de los valores. El texto recién citado ofrece, sin embargo, a esta pregunta su propia y clara respuesta. Según él, la tarea reside en “aquel pesimismo valeroso” que con su distintiva veracidad se opone a la mendacidad de lo que el prólogo designa, por oposición, como “pesimismo romántico” (*HdH* II Pr §5, 278 / KSA 2, 374). El camino hacia sí mismo en cuanto camino hacia su tarea es, pues, el camino hacia *su* pesimismo. Este es, a propósito, el mismo camino que un notable fragmento póstumo de 1887 luego evocará como “*Mi nuevo camino hacia el ‘Sí’*”, el cual, como allí se lo hace notar, resulta indiscernible con el desarrollo de su “nueva versión del *pesimismo* como una búsqueda voluntaria de los aspectos terribles y cuestionables de la existencia” (FP IV, 10[3], 298 / KSA 13, 455). La descripción que en este fragmento Nietzsche hace de dicho camino aloja, como ya arriba lo he hecho notar (véase cap. 1, n. 40), una descripción paralela de lo que *Ecce homo* Pr §3 integralmente presentaba como su filosofía “tal y como yo la he entendido y vivido hasta ahora”. Por si hubiese aún duda de ello, bien pueden leerse las siguientes líneas del fragmento en cuestión:

Un pesimismo semejante podría desembocar en aquel dionisiaco *decir-Sí* al mundo tal y como es: hasta el deseo de su retorno y de su eternidad absolutos: con lo cual estaría dado un nuevo ideal de filosofía y sensibilidad. (298 / 455)

Puede afirmarse, en virtud de lo expuesto al comienzo de la presente sección (3.2), que el prólogo a *HdH* II busca contribuir al propósito general de los prólogos de 1886, consistente en hacer mutuamente comprensibles tanto la “evolución continua” que puede detectarse en sus escritos como la historia de “lo vivido y sobrevivido”, esto es, la historia de las superaciones de las cuales sus obras dejan cifrado registro. Pero asimismo cabe afirmar, en virtud de las consideraciones inmediatamente anteriores, que el más inmediato propósito

del prólogo a *HdH II* consiste exactamente en alertar al lector acerca de la singularidad del pesimismo nietzscheano: un pesimismo inconfundible en su carácter extremo, superlativo, insuperable, al que su singularísimo autor habría alcanzado a descender al término de su recurrente “*crítica como profundización de todo pesimismo hasta ahora existente*” (*HdH II Pr §1, 275 / KSA 2, 370*).

Permítase, sin embargo, que sea el autor quien con sus palabras le de cierre al presente escrutinio del prólogo a *HdH II*. Para lo cual reproduzco a continuación, por entero, el último numeral que lo compone.

– Que yo, por último, ponga aún en una fórmula mi oposición al pesimismo romántico [...]: existe una voluntad hacia lo trágico y hacia el pesimismo que es el signo tanto del rigor como de la fuerza del intelecto (gusto, sentimiento, conciencia (*Gewissen*)). Uno no teme, con esta voluntad en el pecho, lo temible y cuestionable que es propio de toda existencia; uno mismo lo busca. Detrás de una voluntad semejante se halla el coraje, el orgullo, el ansia de un *gran* enemigo. – Esta era *mi* perspectiva pesimista desde el comienzo – ¿una nueva perspectiva, como me parece? ¿Una [perspectiva] tal que aún hoy sea nueva y extraña? Hasta este preciso instante me adhiero firmemente a ella y, si se me quiere creer, tanto en mi favor como, ocasionalmente al menos, en mi *contra*... ¿Queréis primero probar esto? Pero ¿qué más, si no, estaría con este largo prólogo – probado? (*Pr §7, 279 / KSA 376s.*)

En efecto, el prólogo busca mostrar cómo la tarea de Nietzsche ha exigido que él, “ocasionalmente al menos”, la desconozca, incluso en el sentido fuerte de traicionarla, colocándose con ello él mismo, en virtud de la identidad entre “sí mismo” y su tarea (véase p. 114), en su *contra*. Para poder dar prueba de ello, el prólogo ha tenido que cumplir con el propósito de singularizar el pesimismo nietzscheano respecto de todo otro pesimismo “hasta ahora existente”, en particular, del que él llama “pesimismo romántico”. Pero el prólogo a *HdH II* busca contribuir además a otro mencionado propósito general de los prólogos de 1886. También aquí, al final de *HdH II Pr*, como allá, al comienzo de *HdH I Pr*, Nietzsche se propone ofrecer una fórmula que permita aprehender a sus nuevos lectores lo que “desde el comienzo” y “hasta este preciso instante” ha sido el hilo que atraviesa todos sus escritos.¹⁰

¹⁰ La fórmula que Nietzsche aquí enuncia guarda un comprobable paralelismo con la caracterización de su filosofía en *EH Pr §3*. Lo que aquí se denomina como “intelecto”, allí aparece como “espíritu”. Lo que aquí aparece como “signo” del rigor y de la fuerza del intelecto, allí aparece como “patrón de medida del valor” del

Allá nos remitía a su constante inversión de los valores y a su inveterada desconfianza “incluso hacia la moral”. Aquí nos remite a su “perspectiva pesimista”, a su “voluntad hacia lo trágico”,¹¹ a la anteriormente glosada “voluntad *hacia* el pesimismo”. Remite, en fin, a lo que *HdH II Pr* caracteriza como “pesimismo valeroso” (*tapferer Pessimismus*).¹² En esta última caracterización, como es patente, la crucial diferencia queda marcada en términos de una virtud propia del carácter de nuestro filósofo: su coraje hacia la verdad, hacia su pesimismo¹³, hacia sí mismo.

espíritu. Lo que aquí aparece como “voluntad hacia lo trágico y hacia el pesimismo”, allí aparece como coraje hacia la verdad. El texto citado indica que “[d]etrás de una voluntad semejante se halla el coraje [...]”. A esta voluntad se la define aquí como búsqueda de “lo temible y cuestionable que es propio de toda existencia”, mientras que a dicho coraje se lo caracteriza allí como una “búsqueda de todo lo extraño y cuestionable de la existencia”.

¹¹ En conexión con la descripción que la cita hace del pesimismo de Nietzsche como “voluntad de lo trágico”, compárese *CrI*, “Incursiones”, §24, 667s. / *KSA 6*, 127s.: “¿Qué es lo que el artista trágico comunica de sí mismo? No muestra justamente el estado *sin* miedo ante lo temible y cuestionable? – Este estado mismo es un gran desiderátum; quien lo conoce, lo honra con las más altas honras. Él lo comunica, él tiene que comunicarlo, suponiendo que él es un artista, un genio de la comunicación. La valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante una adversidad sublime, ante un problema que produce horror –este estado triunfante es el estado que elige el artista trágico, el que él glorifica. Lo guerrero en nuestra alma celebra ante la tragedia sus Saturnales; quien está acostumbrado al dolor, quien busca el dolor, el hombre *heroico*, elogia con la tragedia su existencia, – solo a él le escancia el trágico la bebida de esta dulcísima crueldad”.

¹² Al “pesimismo valeroso” el autor también lo designa en sus prólogos de 1886 como “pesimismo de la fortaleza” (“NT” Pr §1), como “pesimismo más allá del bien y del mal” (“NT” Pr §5), como “voluntad de lo trágico” (“NT” Pr §4 y *HdH II Pr* §7). En *GC V*, §370 Nietzsche lo llama primeramente “pesimismo clásico” comentando que “esta intuición y visión me pertenece como algo indisociable de mí, como mi *propium* e *ipsissimum*”. Tras comentar que el término “clásico” se encuentra ya demasiado manido, decide nombrarlo “pesimismo *dionisiaco*” (*OC III*, *GC V*, §370 886 / *KSA 3*, 622), caracterizándolo como “pesimismo del futuro”.

¹³ Al final de *HdH II Pr* §7 Nietzsche desea comentar además que su pesimismo lo conmina, “ocasionalmente al menos”, a tornarse en contra suya. La dureza de su tarea, recuérdese, lo compele a ejercer la “dureza contra sí mismo” (*EH Pr* §3, 782 / *KSA 6*, 259). *HdH II Pr* daría prueba de ello. Sobre la pertinencia que Nietzsche le otorga a la comprensión de su tentativa de profundización del pesimismo (y consumación del nihilismo) como clave para la comprensión de su desarrollo me pronuncio con mayor amplitud en otro lugar (Meléndez, 2013).

3.3. El “gran desasimiento” y la inversión de los valores

Lo que Nietzsche dice haber evadido transitoriamente mediante la compañía imaginaria de Schopenhauer y Wagner se reasume tras la ruptura con ellos. *HdH I* es el rezagado registro literario de aquel momento de franco reencuentro con su tarea.¹⁴ El regreso a una soledad ahora más profunda –una soledad “cada vez más amenazadora, más asfixiante, más agobiante” (Pr §3, 71 / 17)– produce, sin embargo, sus propios nuevos fantasmas: los “espíritus libres”. Estos nuevos amigos, sin embargo, ya no poseen la realidad presente o histórica de los dos grandes “tutores” del joven Nietzsche, sino que adoptan la figura espectral de seres *futuros* cuya ulterior existencia se ha querido conjurar mediante la publicación de *HdH I* (véase Pr §2). Nietzsche dice creer en el advenimiento de estos hombres futuros y creer también poder contribuir a su llegada al “describir por anticipado”, a la luz de su propia experiencia, “bajo qué destinos los *veo* surgir, por qué caminos venir” (§2, 70 / 15). Pues bien, en lo que resta del prólogo (§3-§7), Nietzsche procede, en efecto, como parte de su conjuro, a narrar su visión premonitoria del advenimiento de “los espíritus libres”. Narra la historia ejemplar de cómo ellos devienen “libres”. Como ya lo sabemos, a los espíritus libres, a estos fantasmas, les estaba dedicada la obra prologada. Ahora, ¿no son ellos, acaso, los predestinados buenos lectores de sus escritos que en un futuro reconocerán en éstos y en sus prólogos la anticipada descripción de sus propios “caminos”?

Los prólogos en su conjunto, si bien particularmente el prólogo a *HdH II*, permiten inferir fácilmente que la fuente de esta historia futura es el pasado del autor mismo tal y como se le revela a su inquisitiva mirada retrospectiva de 1886. En términos aparentemente impersonales, en una narración que a partir del tercer numeral discurre en tercera persona, el prólogo describe el “*gran desasimiento*”¹⁵ como el “evento decisivo” por medio del cual “un espíritu” se encamina hacia su realización como “espíritu libre” abandonando su condición previa de “espíritu atado” (§3, 70s. / 15s.). La pregunta que se plantea al comienzo de Pr §3 es, por ello, la pregunta “¿qué ata más firmemente?” (71 / 16). En los hombres de “tipo elevado y selecto” (pues solo hombres de este tipo podrían emprender el camino) lo que ata,

¹⁴ “Ningún psicólogo ni intérprete de indicios dudará ni por un momento a qué lugar de la evolución que acabo de describir corresponde el presente libro (o en cuál está *puesto* –)” (*HdH I* Pr §8, 74 / 22).

¹⁵ En el prólogo a *HdH II* (§1, 276/ KSA 370, z. 26), Nietzsche se refiere, sin embargo, expresamente a su distanciamiento de Wagner como desasimiento (*Loslösung*).

se nos dice, son “los deberes” (*die Pflichten*). El gran desasimiento aparece entonces descrito como un acto por medio del cual *tales* hombres desatan los lazos que los sujetaban a todo lo que para ellos significaba “deber” (*Pflicht*): el lazo del “respeto” (“como es propio de la juventud”¹⁶), el lazo de “timidez y delicadeza” hacia lo de antiguo venerable y digno, el lazo de piedad hacia el santuario en el que aprendieron a orar, el lazo de gratitud hacia lo que alguna vez les sirvió de suelo nativo o alguna vez de guía, el lazo de amor que los unía a todo lo que hasta entonces había sido para ellos objeto de adoración (71 / 16).¹⁷ Sin determinarlos, Nietzsche menciona, por último, a “sus instantes supremos” como aquello que *más* firmemente ata y que *más* duraderamente obliga (*verpflichtet*) a dichos hombres.¹⁸

Queda así detallado lo que es objeto del gran desasimiento. El numeral tercero dedica unas buenas líneas a caracterizar el ambiente anímico, el rudo temple emocional, en que tiene lugar este “evento decisivo” para el futuro “espíritu libre”. El sujeto de la narración pasa a ser ahora mentado como “el alma joven” (71 / 16). Pues bien, el ánimo en que el gran desasimiento tiene lugar queda descrito, en términos inequívocamente reminiscentes de Pr §1, como un ánimo de suspicacia (*Argwohn*) y desprecio (*Verachtung*) hacia lo que se amaba y significaba “deber” (71 / 16). El clima anímico es el de un “ansia volcánica” de “peregrinaje, extrañeza, enajenamiento, enfriamiento, sobriedad, helamiento”, el de un “odio al amor”, “quizá” el de un “profanador empuñar y mirar *hacia atrás* en dirección hacia el templo en el que hasta entonces ella [el alma joven G. M.] oraba y amaba” (71 / 16). El temple en que “el alma joven” ejecuta esta violenta profanación del propio pasado queda caracterizado además como un sentimiento ambivalente de terror (*Schrecken*) y júbilo (*Frohlocken*), como un “ebrio” sentimiento de alborozado estremecimiento (*Schauern*),

¹⁶ Nietzsche deja así fijado un claro índice temporal para la datación de la época inmediatamente anterior al momento de su “desasimiento”: se trata de su período de juventud.

¹⁷ Ya en el primer discurso de Zaratustra, Nietzsche llega a un primer elaborado registro de lo que *HdH* I Pr describe como “el gran desasimiento”. Este momento queda allí captado como la transformación que lleva del espíritu como camello al espíritu como león (*Za* I, “Transformaciones”, 83s. / KSA 4, 30s.). Lo que Nietzsche llama “deber” en *HdH* I Pr §3 es denominado en *Za* como el “Tú debes” a diferencia del “Yo quiero”. Este es el “gran dragón” al cual el león se enfrenta en el desierto.

¹⁸ En esta fugaz mención hay, a mi juicio, una remisión a los “instantes divinos” de su propia juventud, tal y como Nietzsche los recuerda con supremo lirismo en *Za* en “La canción de los sepulcros” (*Za* II, 137ss. / KSA 4, 142ss.).

respecto del simple hecho de *que* ella lo haya hecho (*d a s s i e e s t h a t*).¹⁹ Nietzsche nos presenta estos sentimientos encontrados como signo de una “cuestionable victoria” en la que no solo se es el vencedor, sino asimismo el vencido. En el trance del desasimiento uno se halla malamente y dolorosamente enfrentado a sí mismo como el enemigo. Tal vez esta última caracterización del temple en el que se realiza el acto del desasimiento ayude a comprender el sentido de una verdadera caracterización del mismo en términos de la profunda herida narcisista que la toma de este insólito botín termina produciendo en el orgullo del profanador (71 / 17). Todo lo que en él había sido objeto de amor y veneración, todo lo que él mismo, en conformidad, había interiorizado como lo más valioso y entrañado, todo aquello en lo que se fundaba su propia autoestima, todo lo que él mismo *era*, se ha convertido en objeto de odio y desprecio.

En este punto de su compacta “historia del gran desasimiento”, Nietzsche intercala una repentina observación acerca de la *voluntad* que propulsa este eruptivo acontecimiento. Este constituiría un trance cuya peligrosidad es la de “una enfermedad que puede destruir al hombre” (71 / 16). Pero es una enfermedad en la que, no obstante, se manifiesta el “primer brote de fuerza y voluntad de auto-determinación, de auto-posición de los valores”. Esta es, sin duda, una interposición muy llamativa y crucial a la cual el prólogo mismo ha de regresar luego. Se entenderá entonces mejor por qué esta “voluntad de voluntad *libre*” aparece tres líneas más adelante caracterizada como una voluntad que exige que el liberado intente demostrarse en adelante su “dominio sobre las cosas” (71/16s).

Después de este breve, pero decisivo vislumbre acerca de la voluntad que inadvertidamente instiga el devenir del espíritu libre, Nietzsche prosigue con la esquemática narración de su historia. Le abre ahora un espacio en ella al delineamiento de unos valiosos trazos de lo que Pr §1 había bosquejado como la “inversión de las acostumbradas

¹⁹ Hay algo paradójico en la forma que tiene Nietzsche de describir el clima en el que tiene lugar el desasimiento. Se habla, por un lado, de un ansia volcánica de enfriamiento y helamiento. Se habla también de un sentimiento de ebriedad en la alborozada victoria de la sobriedad. Diera la impresión de que Nietzsche quisiera sugerir que el espíritu dirige el ímpetu propio del romanticismo contra el romanticismo mismo produciéndose, así, un movimiento, un giro, de auto-supresión. Nietzsche entrará luego a determinar este ánimo profundamente destructivo como uno de crueldad volcada contra sí mismo.

estimaciones de valor”. La inversión de los valores resulta ser, a su vez, el acontecimiento central de aquel “evento decisivo” que Nietzsche designa como el “gran desasimiento”.

Él [“el liberado”, “el desasido”, G. M.] deambula cruelmente en derredor con una lascivia insatisfecha; lo que él toma como presa tiene que expiarlo la peligrosa tensión de su orgullo; despedaza lo que lo excita. Con una risa malvada le da él vuelta (*dreht er um*) a lo que él encuentra encubierto, protegido por una vergüenza cualquiera: él ensaya cómo se ven estas cosas, *si* se las voltea (*umkehrt*). Si ahora quizá dirige su favor hacia aquello que hasta entonces se encontraba en la peor reputación, – si sigilosamente ronda, curioso y tentador, en torno a lo más prohibido, hay, en ello, arbitrariedad y placer en la arbitrariedad. En el trasfondo de su trasegar y divagar – pues, él se encuentra en la marcha, intranquilo y sin rumbo, como en un desierto – está el signo de interrogación de una curiosidad cada vez más peligrosa. “¿No se le puede dar vuelta (*umdrehn*) a *todos* los valores? ¿Y es lo bueno quizá lo malo? ¿Y Dios tan solo una invención y sutileza del diablo? ¿Es todo acaso, en el más último fondo, falso? Y, si somos seres engañados, ¿no somos justamente por ello también engañadores? ¿No *tenemos que* ser nosotros también engañadores?” – tales pensamientos lo conducen y lo seducen cada vez más lejos. (71 / 17)

El texto hace uso, al final de su segunda oración, del verbo *umkehren*, “voltear” o “invertir”. *Umkehrung*, inversión, el sustantivo abstracto de dicho verbo (*umkehren*), era el término utilizado en el primer apartado para introducir la “exhortación a la inversión” que allí se pregonaba como contenido de todos los escritos de Nietzsche. El texto habla, adicionalmente, en dos ocasiones de *umdrehen*, de un “dar vuelta”. Como la segunda oración bien lo evidencia, se trata, sin duda, de un verbo que en el presente contexto opera como sinónimo del verbo anterior (*umkehren*). En la segunda ocasión en que se lo usa se nos habla, en concordancia, de un “dar vuelta a *todos* los valores”.²⁰

El pasaje citado nos presenta un símil de la inversión.²¹ La primera oración del pasaje nos introduce en la escena de un cazador en el “cruel” acecho de sus presas. A la mencionada

²⁰ Más allá del primer numeral (el cual comenté previamente), estas tres referencias a la inversión son las únicas restantes en el prólogo a *HdH I*.

²¹ Antes de comentar el texto citado en los detalles que nos interesan, considero pertinente destacar el tono en el que está escrito. Llama en él la atención el esfuerzo deliberado por despojar a su descripción de la inversión (*Umkehrung*) de todo halo de idealización, estilización, embellecimiento. Ella está, por el contrario, expuesta

crueledad del cazador se suma un ingrediente de desbordado y perverso erotismo, la “lascivia” (*Lüsternheit*) del perseguidor, y a ella se suma, a su vez, lo que el texto nombra como “la peligrosa tensión de su orgullo (*Stolz*)”. Esta mezcla de crueldad, lascivia y orgullo le imprime a la inversión la impronta anímica dentro de la cual tiene lugar. En este escenario, la acción que enseguida se nos representa es la de un horrendo acto de despedazamiento del que se hace víctima a aquello que con la mayor fuerza atrae y excita. Hay en el original un juego de palabras –*er zerreisst, was ihn reizt*– que, por medio de la semejanza fonética (y/o tipográfica) entre los dos verbos, hace énfasis en el hecho de que se trata de una acción por medio de la cual se destroza (*zerreisst*) *justamente* lo mismo que atrae (*reizt*) *en cuanto atrae*. Se trata, pues, de destruir perversamente el atractivo, la seducción, el encanto, que emana de lo que es objeto de despedazamiento. Con renovada violencia, esta imagen resume lo que con anterioridad había sido expuesto por remisión al equívoco, escindido, desgarrado, triunfo de la profanación.

Lo que el cazador degrada hasta el extremo de la desfiguración es aquello sobre lo cual él hasta aquí había fundado su orgullo, su alta autoestima. Pero el pasaje citado no se detiene, sin embargo, en el crudo acto del despedazamiento, sino que pasa a ocuparse de una especie de correlato visual, o si se quiere, “contemplativo” (por no decir “filosófico”) de la lascivia. Es en este contexto que aparece el símil de la inversión. El texto se enfoca ahora en el acto de *descubrir*, mediante un giro o vuelco, lo que previamente se hallaba pudorosamente encubierto.²² En conexión con la primera de las menciones del “dar vuelta” o “voltear”, se nos informa, en efecto, de la existencia de algo que se encuentra inicialmente encubierto (*verhüllt*) por la vergüenza (*Scham*) y que adolece, es más, de la peor reputación.²³ Es en torno de lo vergonzosamente encubierto que el cazador ronda con la curiosidad, tentadora y tentativa (*versucherisch*), de su insatisfecha lascivia. Pasando del acecho al acto, el cazador

de forma horrenda y repulsiva, de modo que quede enteramente al descubierto el carácter francamente desvergonzado e inmoral del acto de inversión. Se trata de un pasaje con el carácter de la más cruda confesión.

²² Podría compararse este símil con el de Baubo utilizado por Nietzsche en *GC Pr* para referirse a una fase distinta del desarrollo de su pensamiento (véase OC III, *GC Pr* §4, 743 /KSA 3, 352).

²³ El término *aischron*, utilizado por el griego antiguo para expresar los juicios por medio de los cuales se valora algo como “éticamente” reprochable, es un término que significa a la vez “vergonzoso” y “feo”. (En alemán, *hässlich*, literalmente: “odioso”). El término que la lengua griega utiliza como su opuesto en este caso es el término *kalon*: “bueno”, “bello”, “noble”.

procede a dar bruscamente vuelta a lo vergonzoso a fin de ensayar cómo se ve, cómo luce, ahora que se lo descubre. El texto se refiere a lo vergonzoso también como “lo más prohibido”.²⁴ Existe, pues, en esta situación una nueva profunda ambivalencia. Se trata, por una parte, de algo que repele con el nimbo de lo más repudiado, de lo más vergonzoso y prohibido. Se trata, por otra, de algo que atrae con la vehemencia propia de la lujuria. El acto de lascivia al que esta ambivalencia concita, el acto en el que se funden el placer y la crueldad en una “risa malvada”, es, precisamente, el acto de la “inversión”.

Es necesario recalcar, empero, que la inversión de los valores no solo pone en juego una ambivalencia, es decir, una cierta dualidad que se pudiese creer puramente valorativa. Pone en juego, a la vez, un correspondiente movimiento (la inversión misma) que intenta mudar lo cubierto en lo descubierto: la no-verdad (*Unwahrheit*) en la verdad (*Wahrheit*). Lo que inicialmente se nos presenta como una escisión valorativa, como una escisión entre lo que se prohíbe como vergonzoso y lo que se anticipa como atractivo, se traduce, seguidamente, en la tentativa de generar un cambio de visión por medio del cual lo oculto se vuelve desoculto. El primer numeral nos habla, por ello, de una “*diferencia de la mirada*” (*Verschiedenheit des Blicks*; §1, 70 / 13; énfasis agregado). Es este nexo íntimo entre valor y verdad (véase la p. 43 de este trabajo) el que justifica que en el texto que estoy comentando se hable, a propósito de la inversión de los valores, de una “curiosidad cada vez más peligrosa” (o, como lo hace *EH*, de un correspondiente coraje de la verdad). La inquietud fundamental del espíritu que deviene libre se plantea, ciertamente, como la pregunta acerca de “si no todos los valores pueden invertirse”. Y es, sin duda, significativo que esta pregunta relativa a la totalidad de los valores se convierta de inmediato en la pregunta acerca de la inversión del bien y el mal en general, y del supremo bien y del supremo mal en particular: “¿es lo bueno quizá lo malo? ¿Y Dios apenas una invención y un refinamiento del diablo?” (71 / 17). Aquella pregunta por los valores es, no obstante, como el final del pasaje citado lo indica, la misma pregunta acerca de si “no será quizá todo, en el fondo, falso” (71 / 17). Ya anteriormente me he pronunciado, si bien sin advertirlo, acerca del carácter y la dimensión

²⁴ Esta mención de lo prohibido permite establecer una nueva conexión entre la temática de la inversión de los valores y la temática del *nitimur in vetitum*, de la “búsqueda de lo prohibido”, tal y como Nietzsche la plantea con la ayuda de Ovidio. La callada remisión a Ovidio contenía, como ya se lo destacaba, una deliberada resonancia erótica (véase el cap. 1, p. 50, n. 47).

del peligro que bien podría verse alojado en esta manera de plantear la pregunta por la inversión de los valores como la pregunta por el verdadero el valor de nuestros valores. ¿Cuál es la relación que existe entre valor y verdad?

Después de apelar al símil de la inversión como lascivo descubrimiento de lo prohibido, Nietzsche procede a culminar su descripción de la atmósfera anímica que envuelve al “liberado”, al “desasido”, se permite, y es significativo notarlo, una nueva remisión al tema de la soledad. “Cada vez más amenazante, estranguladora, oprimente, la soledad, aquella terrible diosa y *mater saeva cupidum* [madre salvaje de las pasiones] lo rodea y forma en torno suyo un anillo – pero ¿quién sabe hoy qué es *soledad*? (71 / 17)”.

Así concluye la primera aproximación a la historia del gran desasimiento, tal y como se la halla consignada en Pr §3.

Capítulo 4

El dominio de sí

4.1. Dominio de sí e instrumentalización de las propias virtudes

Veníamos reproduciendo y comentado hasta aquí lo que *HdH* I Pr §3 nos dice acerca de la irrupción del gran desasimiento y de la forma en que ya en ella se desencadena la inversión de los valores. En la primera línea de Pr §4, todo ello aparece resumidamente caracterizado, en dos palabras, como un estado de “aislamiento enfermizo”. Nietzsche suma ahora, sin embargo, un nuevo término al caracterizar el período de tal aislamiento como “años de ensayo” (*Versuchs-Jahre*). Valiéndose de cierta resonancia adicional que la palabra *Versuch* posee en alemán (*versuchen*: tentar además de ensayar), Nietzsche nos presenta sus años de vida tentativa como “años de tentación en el desierto” (§ 4, 71 / 17). Con esta referencia al “desierto”, además de reiterarse el tema de la soledad, queda además establecida, valga anotararlo, una clara remisión a la aún más compacta historia (anteriormente narrada por Nietzsche) de “Las tres transformaciones del espíritu” en el *Zarathustra*.¹

Nietzsche procede a distinguir en Pr §4 otros estadios ulteriores en “la historia del gran desasimiento” protagonizada por el espíritu libre. Nietzsche identifica un estadio en el que accede a la “gran salud” y llega a la madurez y a la maestría que le otorgan el derecho de “vivir *por ensayar* y para prestarse a la aventura” (72 / 18). Interpone entre uno y otro estadio (el del “aislamiento enfermizo” y el de la “gran salud”) un período de “largos años de convalecencia” en el que prima una “tenaz *voluntad de salud*” y prevalece un “sentimiento de libertad de pájaro,² de circunspección de pájaro, de prepotencia de pájaro”. Se trata de un “estado intermedio” en el que el espíritu logra vivir libre de las cadenas del amor y el odio,

¹ “Pero en el más solitario desierto ocurre la segunda transformación [...]” (OC IV, *Za* I, 83 / KSA 4, 30).

² Traduzco así, literalmente, el vocablo alemán *Vogel-Freiheit*. Sin embargo, no es en esta significación literal que la palabra alemana tiene su sentido corriente. La palabra se refiere a la condición de quien (“libre como un pájaro” en tanto *volgelfrei*) se encuentra por fuera de la jurisdicción de la ley y, por ello, en un estado de total desprotección y abandono. Tal es paradigmáticamente el caso del proscrito, desterrado, expatriado (véase Agamben, *Homo sacer*, 43s.). La cuidadosa elección del vocablo *Vogel-Freiheit* para comunicar esta idea denota la intención de aludir a la imagen del espíritu libre como “pájaro” (véase cap. 2, p. 77) y a su libertad como la libertad del desterrado.

del sí y del no, y en el que, por tanto, termina ocupándose tan solo de cosas que ya no le preocupan (§4, 72 / 18). Dentro de este período se distingue, a su vez, un momento en el que se da “un paso más allá en la convalecencia” (§5, 72 / 19). En él se produce una cierta reaproximación al calor de la vida.³ El espíritu deja de vivir suspenso en el frío, en la lejanía, en las distanciadas panorámicas de las alturas para abrir los ojos a lo que redescubre ahora como lo *cercano*. Nietzsche se pregunta entonces: ¿dónde *estaba* él, por cierto? “Estaba *fuera* de sí, sin duda” y “[s]olo hasta ahora se ve a sí mismo” (72 / 19). Lanza una mirada llena de sorpresas hacia lo que ha dejado atrás y encuentra que el sentimiento que ahora lo embarga ya no es el sentimiento de “odio hacia el amor”, sino el sentimiento de gratitud. Siente gratitud incluso hacia la anterior ingratitud implícita en su “errancia, dureza y auto-enajenación” (§5, 72 / 19). Si a título propio se me permite agregar a este resumen de la historia una prematura observación, diré que este momento de reminiscente gratitud parece corresponder a la aparición del pensamiento del *amor fati* en el último libro de *La gaya ciencia* con el que su autor mismo creía haber concluido, antes de *Za*, el período de su autodenominada espiritualidad libre.⁴ Diré además que este es también el momento y el nuevo ánimo en que comienza a gestarse aquella visión retrospectiva de su vida y obra, de la cual Nietzsche deja ya en su *Zarathustra* (véase *Za* I, “Transformaciones”) un primer registro y de la cual sus prólogos de 1886 son la decantada elaboración futura.

No es en este momento mi interés, sin embargo, ahondar en cada una de estas estaciones del espíritu libre, ni identificar aquí cuáles son los escritos de Nietzsche que respectivamente van dejando memoria del paso por tales estaciones o superaciones. Para mis actuales propósitos, interesa sí destacar, junto con el autor, que dentro de la última fase de convalecencia se le abre la posibilidad al espíritu libre de descubrir finalmente el “por qué” del gran desasimiento y descifrar, así, “el enigma” (*Räthsel*) del mismo (§6, 73 / 20). Respecto de la súbita irrupción del gran desasimiento, ya antes Nietzsche había mencionado que el alma joven por él “sacudida, desprendida, arrancada” no podía entender en ese preciso

³ Sobre el significado del símil térmico del “calor”, cabe comentar que *HdH* I asocia, por una parte, el frío con los rigores del conocimiento y, por otra, el calor con las ilusionantes licencias de la pasión.

⁴ Me refiero, pues, no al libro quinto, sino al libro cuarto de *GC*, titulado *Sanctus Januarius*, con el que originalmente concluía el libro en su primera edición.

momento lo que le ocurría (§3, 71 / 16).⁵ Solo luego, en la mencionada fase de convalecencia, y después de mantenerse largo tiempo en un *necesario* desconocimiento de la tarea que ya inadvertidamente venía asumiendo, rehuendo y reasumiendo, el espíritu libre se atreve a hacerse franca y reciamente la siguiente serie de preguntas, en las cuales se le plantea el mencionado enigma: “¿por qué tan aparte (*abseits*)? ¿Tan solo (*allein*)? ¿Renunciando a todo lo que yo veneraba? ¿Renunciando a la veneración (*Verehrung*) misma? ¿Por qué esta dureza, esta suspicacia, este odio hacia las virtudes propias?” (§6, 73 / 20).⁶ Solo ahora, al término de su larga convalecencia, comienza a entreoír “algo así como una respuesta”. La voz que la emite no es significativamente la voz del autor, sino una voz anónima que le habla en segunda persona. Pareciera ser la voz de un poder impersonal que tiene conocimiento del *sentido*, del por qué, de las dolorosas, cruentas y aparentemente arbitrarias vicisitudes por las que inexplicablemente atraviesa el espíritu libre en su desconcierto. Nietzsche cita, por tanto, en comillas lo que esta voz logra finalmente hacerle entreoír. La sensación que este recurso literario nos deja es la de que el espíritu libre no posee él mismo el control, el mando, el comando, de lo que con él acontece en el “involuntario” camino hacia su conversión en una “voluntad libre”.

(i) Debías llegar a ser dueño y señor de ti, dueño y señor sobre tus propias virtudes. Antes ellas eran tus señoras; pero les está permitido a ellas solo ser tus herramientas junto a otras herramientas. (ii) Debías adquirir poder sobre tu pro y tu contra y aprender a entender cómo quitarlos y volver a ponerlos conforme a tu finalidad superior. (iii) Debías aprender a

⁵ “Hay en el mundo un solo camino por el cual nadie puede andar excepto tú: ¿hacia dónde conduce? No preguntes, ándalo. ¿Quién fue el que profirió la oración: ‘un hombre no se levanta nunca más alto que cuando no sabe hacia dónde puede conducirlo todavía el camino?’” (OC I, SE §1, 751 / KSA 1, 340). Véase el comentario que de este pasaje hace Conant (2001, 235s).

⁶ En la referencia a la renuncia (*Entsagung*) a todo lo venerado por él (incluida la veneración misma, el *amor* mismo) y, más aún, en la referencia al *odio* (*Hass*) hacia las virtudes propias, se encuentra implícita la referencia a la inversión de los valores que acompaña a la “historia del gran desasimiento” (desasimiento de lo venerado como aquello que nos ata y nos da a la vez “asidero”). “Un súbito espanto y recelo contra aquello que ella [el alma joven, G. M.] amaba, un rayo de desprecio contra aquello que le significaba “deber” [...] un odio del amor, quizá un empuñar y un mirar hacia atrás, hacia todo lo que ella hasta entonces adoraba y amaba [...]— lo malo y doloroso de tales cosas pertenece a la historia del gran desasimiento” (*HdH* I Pr §3, 71 / KSA 2, 16. Véase p. 118 de este trabajo).

entender lo perspectivístico (*das Perspektivische*) en cada apreciación valorativa (*Werthschätzung*) – el desplazamiento, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivístico; también la porción de estupidez en lo que respecta a valores opuestos y toda la merma intelectual con la que se hace pagar todo pro, todo contra. (iv) Debías aprender a entender la *necesaria* injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivístico y su injusticia. [...]” (§6, 73 / 20)

Para facilitar su detenido análisis, he decidido dividir esta respuesta (o “algo así como una respuesta”) al “enigma de aquel gran desasimiento” en cuatro partes a las cuales quisiera en adelante referirme por comodidad como cuatro “imperativos”, simplemente en virtud de que la enunciación de cada uno de ellos viene encabezada por la palabra “debías” (*du solltest*). Existe además una quinta que he decidido citar y comentar más adelante (pp. 150ss.). No se trata en realidad, como espero mostrarlo, de varios imperativos disyuntos. Antes de entrar en el detalle del extenso análisis que abajo propongo quisiera anteponer tan solo una breve observación sinóptica respecto del pasaje citado. Este tiene una estructura en la cual cada nuevo imperativo se entiende como la exigencia de una nueva condición necesaria para el cumplimiento del imperativo anterior. Entiendo, así pues, el primer “imperativo” como el imperativo que en último término se lleva a cumplimiento mediante la observancia de los demás. Se trata, pues, en el fondo, de un solo imperativo al cual se lo puede preferentemente resumir con la fórmula utilizada por Nietzsche en la primera de sus enunciaciones: “Tú debías llegar a ser dueño y señor de ti”. En otras palabras: en tanto espíritu libre, Nietzsche debía llegar a adquirir el dominio de sí.

Según la primera línea del pasaje citado, el espíritu libre descubre que en sus anteriores vicisitudes, hasta entonces indescifradas, se manifestaba ya algo así como un deber (“Debías...”) que ahora llega a reconocerse como el imperativo de llegar a ser “señor sobre ti mismo” (*Herr über dich werden*; énfasis agregado). Refiriéndose al espíritu “liberado”, ya el prólogo mencionaba anteriormente, en Pr §3, cómo él, con sus “salvajes tentativas y rarezas”, buscaba probarse “su señorío sobre las cosas” (71 / 17; *Herrschaft über die Dinge*). Pues bien, ya allí se estaba ofreciendo –tal es mi conjetura– una caracterización anticipada de lo que el imperativo de Pr §6 estipula; con lo cual se plantearía, de paso, la pregunta por la relación entre el dominio de sí y el dominio “sobre las cosas”. Cuando allí, en Pr §3, en el umbral de su presentación del gran desasimiento como inversión de los valores, se procedía

a identificar lo que en el fondo impulsaba al espíritu a realizar sus “tentativas y rarezas”, el prólogo, recuérdese, hablaba de una “voluntad de voluntad *libre*”⁷ y hablaba asimismo de una “fuerza y voluntad de autodeterminación, de auto-posición de valores” (71 / 16). Esta voluntad, tal la conjetura, sería entonces la fuente de la que emanaría, a su turno, el deber de enseñorearse a sí mismo. O quizá fuese mejor decir que dicha voluntad de autodeterminación no es otra que la mismísima voluntad de tomar el dominio de sí. De este dominio se desprendería entonces el “señorío sobre las cosas”, el dominio sin más. Se trata, pues, de obtener poder absoluto, para lo cual debe cumplirse con la primerísima condición de obtener el dominio de sí. La adquisición de este dominio consiste en aprender a poner uno mismo los valores. Ella sería entonces la voluntad que implícitamente subyace al conjunto de imperativos (deberes) que componen la integridad del pasaje recién citado. Ahora bien, ¿guardan estas conjeturas congruencia con la ceñida interpretación que a continuación se ofrece de las secciones §6 y §7 de *HdH*? Espero que así se lo pueda comprobar.

Regresemos al pasaje citado para observar cómo en su primera oración se concibe de inmediato el señorío sobre *sí mismo* como el dominio sobre las virtudes propias y cómo, por tanto, se equiparan (o se asocian, por decir lo menos) “las virtudes propias” con la más inalienable identidad de su detentor, con su mismidad, con su “sí mismo”. Aquí subyace seguramente la idea de que la identidad reside en aquello con lo que uno más profundamente se identifica: aquello que uno exalta o enaltece en sí mismo. Sea como sea, no puede subestimarse la importancia que las virtudes adquieren en este punto inicial de la revelación del crucial enigma del “gran desasimiento”. Sin embargo, ¿de cuáles virtudes en particular se nos habla aquí? No se las especifica en ningún momento. Ello ocurre así, seguramente, por ser su especificación irrelevante en este lugar. Las únicas menciones de las virtudes presentes en *HdH* I Pr se encuentran en el más inmediato entorno de la primera oración del texto arriba reproducido y ellas dejan conjuntamente la impresión de que lo que resulta estrictamente pertinente en el presente contexto es tan solo el hecho de que se trata simple y llanamente de las virtudes en tanto (inicialmente) *propias*.

En efecto, con respecto a la primera de estas tres menciones, ella nos revelaba ya, poco antes del pasaje citado, cuál es la relación conflictiva que el espíritu libre adopta hacia

⁷ De hecho, la expresión “voluntad de voluntad *libre*”, como expresión alusiva a aquello que impele al espíritu a hacerse libre, da a entender que son una misma cosa el espíritu y la voluntad que se hacen libres.

“las virtudes propias” (y, por ende, hacia sí mismo) durante el trance del desasimiento y de su exigida inversión de los valores. Ello nos lo deja ver, en efecto, la última de las preguntas que, como arriba veíamos, el espíritu libre se planteaba acerca del “enigma” del gran desasimiento: “¿por qué esta dureza, este recelo, este odio hacia las virtudes propias?” (73 / 20). Esta dureza, este odio, es, como sugerimos, equiparable a la dureza, al odio, contra sí mismo. Ahora, si volvemos a la constante presunción de que “el espíritu libre”, “el alma joven”, “el [espíritu] liberado”, no son sino distintos apelativos que, por lo pronto (esto es, antes del futuro advenimiento de sus verdaderos iguales), se refieren solamente al autor mismo, quizá no sorprenda ya la constatación de que la inversión requerida por el desasimiento depara a “las virtudes propias” la misma suerte, el mismo trato, que aquella, la inversión, le depara a *él (a Nietzsche) mismo*. Hemos escuchado repetidamente de su “dureza contra sí mismo”. En el prólogo a *HdH II* lo hemos escuchado mencionar su terrible desconfianza hacia (contra) sí mismo (*schlimm misstraurisch gegen mich*; §4, 277 / 373).⁸ Sabemos ya también, claro, que la desconfianza y el desprecio por los que atraviesa el espíritu libre es, a la vez, dicientemente, una desconfianza, un desprecio, un odio contra lo que anteriormente se amaba (Pr §3) y contra todo “lo que se llamaba ‘deber’” (*gegen Das, was [...] Pflicht hiess*; 71 / 16). Así pues, el imperativo que se plantea en (i) –“Debías llegar a ser señor sobre ti mismo, señor también sobre tus propias virtudes”– constituye algo así como un deber de segundo orden: un deber referente a “lo que se llamaba ‘deber’”. El espíritu libre se impone el deber de volcarse contra el deber, contra todo lo que para él “se llamaba deber” (véase p. 118 de este trabajo).⁹

La segunda mención y afirmación que el prólogo a *HdH I* contiene acerca de las virtudes se encuentra inmediatamente después de la primera oración del pasaje arriba citado.

⁸ Una revisión del tema (correspondiente a la “práctica” misma) del odio de sí mismo en la obra juvenil de Nietzsche descubriría que ya entonces él juega un papel determinante no solo en su concepción de lo que es “la raíz de toda verdadera cultura” (OC I, *SE* §3, 358 / KSA 1, 358, z. 4), sino en su personal concepción de sí (*deshalb hassen wir uns*; *SE* §5, 779/ 383).

⁹ “[...] En un león se convierte aquí el espíritu, libertad es lo que quiere apresar y ser señor en su propio desierto./ Se busca él aquí a su último señor: de él y de su último Dios quiere ser él enemigo, por la victoria quiere él luchar con el gran dragón./ ¿Cuál es el gran dragón? “Tú-debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero”. / [...] Valores milenarios brillan en [sus] escamas y así habla el más poderoso de los dragones: “todo el valor de las cosas – esto es lo que en mí brilla.” (*Za I*, “Transformaciones” 83s. /30).

En la segunda oración del mismo se afirma que las virtudes propias eran los amos y señores que dominaban al “espíritu atado” antes de su desasimiento. Se confirma así que ellas vienen a jugar el mismo rol que en Pr §3 jugaban los lazos (*Stricke*; 16, z. 2), esto es, los deberes (*Pflichten*; 16, z. 4), de los que tiene que desasirse el espíritu que, sin saberlo, quiere devenir libre. Puede inferirse, además, que la manera que el espíritu tiene de encaminarse hacia el señorío sobre aquello que inicialmente lo tiene sujeto no es otra que la de transmutar confianza y amor por odio y desconfianza.

Lo que sigue en el texto contiene la tercera afirmación directa acerca de las virtudes. Ella parece remitirnos a un estadio ulterior (¿un estadio ya alcanzado o apenas uno posible y venidero?) de la relación del espíritu libre con sus virtudes propias. Parece remitirnos a un estado de cosas en el que las virtudes habrían dejado ya de ser inadmisiblemente dominantes, pero en el que no serían ya tampoco objeto del craso desasimiento, de la franca disociación propios del odio y la desconfianza. En este nuevo y esperado estado de cosas las virtudes habrían dejado ya de imponerse con la autoridad absoluta de lo que se concibe como un fin en sí mismo. Habrían dejado también de ser bruscamente repelidas y habrían pasado a convertirse en “instrumentos” que adoptan un nuevo rol de servidumbre “junto con otros instrumentos” (pues tampoco su nuevo papel instrumental es único o privilegiado). Las virtudes propias han sufrido una remoción: se ha derrocado su tiranía y, ahora, no se las combate ni se las destierra. Se las subordina. Se las ha logrado “instrumentalizar”. El dominio de sí se consuma como dominio de las propias virtudes.

4.2. El “poder sobre el pro y contra”

Podemos avanzar al segundo de los cuatro imperativos que integran el texto que comentamos: (ii) “Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a entender (*verstehen lernen*) cómo quitarlos y ponerlos en conformidad con tu finalidad superior”. El lugar que previamente ocupaban “las virtudes propias” viene a ocuparlo ahora “tu pro y contra” (*dein Für und Wider*; 73 / 20). Aparece ahora este “pro y contra” como aquello sobre lo cual “debía” adquirirse un poder (*Gewalt*) del que inicialmente se carecía. ¿Podría tratarse acaso de adquirir poder sobre algo enteramente distinto a aquello sobre lo cual el espíritu libre debía convertirse, según el anterior imperativo, en señor (*Herr*)? ¿O trátase, antes bien, de resaltar un nuevo aspecto del mismo acto de sujeción por medio del cual se logra el

avasallamiento de unos mismos amos y señores, a saber, las virtudes? En tal caso, ¿cuál sería la relación que podría existir entre las virtudes propias y el (propio) pro y contra?

Las anteriores preguntas exigen obviamente que primero se aclare a qué se podría estar refiriendo el texto con la expresión “pro y contra”. El prólogo a *HdH I* no contiene ninguna indicación expresa acerca de su significado y, a falta de ella, como lectores del prólogo, quedamos inicialmente supeditados a intentar por nuestra cuenta una comprensión intuitiva del mismo. Podría pensarse entonces, con la ayuda del contexto (y particularmente de la conexión que hemos de establecer con el tercer imperativo), que dicha expresión tendría que remitirnos en general a “las valoraciones”; y así, en efecto, lo verificaremos. Por lo pronto, sin embargo, una obligada excursión por fuera del texto conduce a la presunción de que la expresión “pro y contra” remite a las “inclinaciones y aversiones”, si es que la significación que ha de otorgársele aquí ha de guardar congruencia con la que con mayor determinación testifican otros escritos anteriores (*HdH* y *Au*).¹⁰ Explorando aún en esta dirección, pero apelando a la más cercana evidencia externa, puede llegar a precisarse que con la locución “pro y contra” se hace conjuntamente referencia a dos modos en que obran todos “los afectos”. Esto es, en efecto, lo que testifica la aparición aislada que la infrecuente locución hace en la obra publicada con mayor proximidad temporal a los prólogos de 1886: *MBM* (1886). Quisiera detenerme en el pasaje que la contiene no solo, y no tanto, por su pertinencia puntual para el esclarecimiento de lo que ha de entenderse por “pro y contra”, sino también, y ante todo, por la apreciable relevancia que ella incidentalmente prueba tener para la comprensión y valoración integral del pasaje de *HdH Pr* §6 que vengo comentando. Se trata de un aforismo de *Más allá del bien y del mal* (1886) que a continuación cito en toda su extensión.¹¹

¹⁰ Véase *HdH I* §371, §417; *Au* §34. En este último texto Nietzsche utiliza la expresión “pro y contra” no solo para referirse a “inclinaciones y aversiones”, sino para especificar dos modos en que se dan los “sentimientos morales” (OC III, *Au* §34, 508 / KSA 3, 43; énfasis agregado). A continuación, en *Au* §35, Nietzsche sostiene que los sentimientos “no son nada último, originario”, pues detrás de ellos “se encuentran juicios y valoraciones” que nos son heredados en la forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones)” (508 / 43ss.).

¹¹ Para destacar de antemano su importancia intrínseca, valga decir que en él su autor comienza por aludir al sentido (o uno de los sentidos) que podría otorgársele al conocidísimo título de esta obra.

Vivir con una inmensa y orgullosa ecuanimidad; siempre más allá (*immer jenseits*) – . Tener y no tener uno, a arbitrio, sus afectos, su pro y contra, descender hasta ellos y condescender con ellos, por horas; *ponerse* por encima de ellos, como quien se sienta sobre un caballo, frecuentemente como sobre un asno: tiene uno que saber servirse de la estupidez tanto como del fuego de ellos. Reservarse uno el anverso de sus trescientas razones (*Vordergründe*); también los lentes oscuros: pues hay casos en los que no está permitido que nadie nos mire a los ojos, y menos a nuestras “razones”. Y escoger como compañía a aquel vicio pícaro y jovial, la cortesía. Y mantenerse uno como señor de sus cuatro virtudes, de la valentía, de la clarividencia (*Einsicht*), de la empatía (*Mitgefühl*), de la soledad. Pues la soledad es en nosotros una virtud, en cuanto sublime proclividad y urgencia de pureza, que presente cómo es que han de discurrir las cosas – “en sociedad” – por el contacto entre hombre y hombre. Toda comunidad vuelve, de alguna manera, en alguna parte, en algún momento – “común” [...]. (*MBM* §284, 429ss. / *KSA* 5, 231ss.)

Comienzo por observar, como lo anticipaba, que en este pasaje se utiliza la expresión “pro y contra” como intercambiable con el término “afectos”. En virtud de cierta metonimia, “pro y contra” remite aquí genéricamente a los afectos al mentar la doble modalidad –la doble dirección– que estos necesariamente adoptan. En este sentido, la expresión “pro y contra” sigue refiriéndose propiamente a las inclinaciones y a las aversiones, en caso de que a estos dos conceptos se los entienda acordemente como alusivos a los dos grandes modos en que necesariamente se dan los afectos.

Pero el texto de *MBM* resulta todavía, en otros aspectos, revelador para la comprensión del segundo imperativo de *HdH* I Pr §6. La forma en que *MBM* describe la ecuanimidad como el poder discrecional consistente en “tener o no tener, a arbitrio, sus afectos, su pro y contra” muestra un claro paralelismo con la forma en que *HdH* I Pr describe el poder sobre el “pro y contra” como un poder que se adquiere al aprender a entender cómo (b) “quitarlos y volver a ponerlos”. Se trata seguramente de dos formulaciones alternativas de un mismo hecho. En la frase adverbial “a arbitrio” (*willkürlich*: también, “a voluntad”), la primera formulación aísla y enfatiza el factor activo y volitivo que los verbos “quitar y volver a poner” (de la segunda) acusan por contraste con los verbos “tener y no tener” (en la primera), los cuales delatan aún, tomados por sí solos, un dejo de pasividad e involuntariedad. Queda sugerido con ello que el poder que así se adquiere, el apoderamiento que así tiene lugar, corresponde justamente a este paso de la original pasividad con la que se “padecen”

los afectos con sus respectivos pro y contra a una posterior “actividad” que ha aprendido a ponerlos y deponerlos “a voluntad”. Valga recalcar la forma en que Nietzsche redescubre el proceso de “obtener poder” como un proceso de “aprender a entender” (*es verstehen lernen*) una cierta actividad. La actividad del caso es la actividad de deponer y reponer adecuadamente las valoraciones: “adecuadamente”, esto es, en conformidad con los propios fines.

Creo necesario advertir acerca de una incertidumbre que deja la segunda enunciación del imperativo en Pr §6. Cuando se lo enuncia como el imperativo de quitar y volver a poner los afectos, ¿se nos habla acaso de deponer *todo* afecto para luego “reponerlo” en absoluto? ¿Se trata, en otras palabras, de llevar por momentos una vida libre de afectos para luego regresar, también por momentos, a una vida nuevamente afectada por ellos? O ¿se nos habla, más bien, de deponer los afectos determinados que originalmente se tienen para poner en su lugar otros distintos pero asimismo determinados? ¿Trátase entonces de *reemplazar* ciertos afectos por otros, para luego volver a emplazar a aquellos en lugar de estos últimos? La breve enunciación del segundo imperativo en Pr §6 no permite saberlo. Pero un vistazo atrás hacia la historia narrada en los numerales anteriores (especialmente §§3-5), cuyo enigma Pr §6 ha empezado a revelar, ofrece luces suficientes. Recordemos que en un primer momento el espíritu libre transmuta su amor, respeto, confianza, ardor hacia todo lo que para él significaba deber en frialdad, recelo, desprecio, odio. Los afectos inversos reemplazan a los originarios. En un momento ulterior, en un “estado intermedio”, el espíritu, según veíamos, llega a vivir, sin embargo, libre de “las cadenas del amor y odio, sin Sí, sin No”: llega a vivir sin “pro y contra”, diríase. En este estado de cosas, en el que vive “voluntariamente cerca, voluntariamente lejos”, el espíritu termina ocupándose, se nos dice, tan solo de cosas que “ya no le *preocupan* más” (§4, 72 / 18). Podría caracterizarse laxamente este estado y estadio como el de una vida libre de afectos. En un tercer momento vuelve el calor y la proximidad a la vida. Hay un regreso a la vida de los afectos: el espíritu vuelve a poner su “pro y contra”.

Así pues, el texto de *HdH* I §6 resulta ser, en mi opinión, deliberadamente ambiguo. Alude sucintamente a todas y cada una de las fases del proceso de apoderamiento que permite a la postre el dominio del “pro y contra”, esto es, el dominio de los afectos. Entender cómo ellas inadvertidamente encaminan al espíritu hacia dicho dominio es, justamente, parte de la resolución del enigma de su desarrollo.

Puede ahora entenderse mejor la caracterización que *MBM* §284 hace del estado de ecuanimidad (*Gelassenheit*), de “allendidad” (*immer jenseits*; “siempre más allá”), como tácita caracterización del estado de cosas al que conduce el proceso de desasimiento como proceso de apoderamiento en *HdHI* Pr §6. En *MBM* §284 Nietzsche suma a la vieja alegoría de los afectos como fogosos caballos (v. g. Platón en el *Fedro*) la de ellos como obtusos asnos. Expone con este doble símil cómo el señorío se demuestra en la soberana alternación entre el desmontarse y volverse momentáneamente a montar sobre el lomo de los afectos. La ecuanimidad, como manifestación afectiva de dicha condición de dominio, reside en un facultativo no dejarse y dejarse llevar, nuevamente, por la reconocida y revivida necesidad de su ímpetu. Dicho sea de paso, Nietzsche muestra un particular interés en resaltar el carácter condicionalmente necesario y discrecionalmente requerido de la estupidez (*Dummheit*) inherente a los afectos. El tercer imperativo de Pr §6 nos permitirá fijarnos más adelante en ella (véase más adelante p. 147).

La semejanza entre Pr §6 y *MBM* §284 no termina aquí. Ambos textos ponen el dominio sobre los afectos explícitamente en conjunción con el dominio sobre las virtudes. En efecto, así como Pr §6 comienza hablando del imperativo de convertirse en señor de las virtudes propias y prosigue con el imperativo de adquirir “poder sobre el pro y contra”, así mismo *MBM* §284, después de hablar de la ecuanimidad como “voluntario” tener y no tener su pro y contra, termina hablando de ella como un estado en que uno (Nietzsche) se sostiene como “señor de sus cuatro virtudes”. Ahora bien, es de suponer que esta mención conjunta se explica por el hecho de que el dominio sobre las virtudes propias conlleva un respectivo dominio sobre los afectos (propios) a ellas asociados. Pues no resulta implausible concebir a las virtudes no solo como disposiciones para la realización de ciertas acciones, no solo como disposiciones para la emisión de respectivos juicios de valor, sino también como disposiciones para una correspondiente experiencia de determinados afectos (inclinaciones y aversiones, placeres y dolores), para un correspondiente verse afectado de tal o cual manera. Esta es una antigua concepción de las virtudes.¹² Pero, independientemente de ello, la mención que *MBM* §284 hace de la soledad como una de las cuatro virtudes y su caracterización como “una sublime proclividad” (*Hang*) hacia la pureza dan testimonio de

¹² Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II.3, 1104b4ss.

que en Nietzsche las virtudes mismas bien pueden ser directamente entendidas como inclinaciones (*Neigungen*) y, por ende, como afectos.

Queda, pues, definido el significado de la expresión “pro y contra” y, con base en él, queda sugerida la relación que el dominio del pro y contra guarda con el dominio sobre las virtudes. Queda así también establecida la relación que el segundo imperativo guarda con el primero. Destacan dos aspectos de un mismo imperativo de apoderamiento. Ahora bien, pese a su muy breve enunciación, el segundo imperativo del prólogo alcanza a mencionar (como no lo hace *MBM*) una importante circunstancia que acompaña al descrito acto de autoapoderamiento. Al “pro y contra” se lo aprende a quitar y a (re)poner “de acuerdo con tu finalidad superior” (73 / 20). Resta tan solo, para concluir nuestra interpretación del segundo imperativo, fijar nuestra atención en esta afirmación. Con ella, según creo, se establece un sutil tránsito hacia el tercer imperativo. Arriesgando una reformulación algo suelta de dicha afirmación, diría entonces que, en su “pro y contra”, los afectos valoran como bueno o apreciable o como malo o despreciable aquello que correspondientemente favorezca o desfavorezca, promueva u obstaculice, la realización de un fin. Miden el valor instrumental de lo valorado. Tal y como, según el primer imperativo, las virtudes, inicialmente asumidas como fines en sí mismas, vendrían finalmente a quedar subordinadas como instrumentos (esto es, como *medios* para un *fin* superior que ha logrado colocarse por encima de ellas), así mismo los afectos a ellas asociados vendrían a quedar supeditados en su pro y contra a dicha conformidad con la nueva finalidad superior. *En conformidad con* su (mutable) finalidad el espíritu libre aprende de esta manera, en la práctica, a operar con la “relacionalidad” y correspondiente mutabilidad y plasticidad de sus valoraciones. Llega a entender, para parafrasear a Nietzsche, su “teleología” (su “conformidad a fin”). También así podría describirse el dominio adquirido sobre su pro y contra.

4.3. Lo perspectivístico y el “desplazamiento de horizontes” (1)

“Debías aprender a captar lo perspectivístico en toda apreciación de valor [...]” (73 / 20). En esta primera oración con la que inicia una tercera aproximación al comentado imperativo, notemos primero la aparición del término “apreciación de valor” (*Werthschätzung*): el mismo término que en *HdH* I Pr §1 Nietzsche usaba en plural para referirse a aquello que a lo largo de su obra había sido constante objeto de inversión (*Umkehrung gewohnter Werthschätzungen*; 69 / 13). Puede colegirse que, en el contexto

inmediato de su presente reaparición, el término viene a nombrar la actividad que los afectos ejecutan al emitir su “pro y contra”. O puede también estar nombrando el resultado de esta actividad (dada la conveniente doble significación de la palabra *Werthschätzung*, “apreciación”, que como los demás sustantivos abstractos terminados en *-ung*, *-ción*, designan tanto la actividad como su producto).

Se introduce, además, el concepto de “lo perspectivístico”. Con miras a dilucidar su significación quisiera partir del siguiente par de observaciones. En lo semántico, la expresión “aprender a captar” (*begreifen lernen*) equivale a la expresión “aprender a entender” (*verstehen lernen*) utilizada en la segunda enunciación del imperativo. Sintácticamente, por tanto, la expresión “lo perspectivístico” viene a ocupar el lugar que en la segunda enunciación se le había otorgado a la descripción de la actividad que produce un *saber* (un saber/entender) deponer y reponer las valoraciones que emiten los afectos o las virtudes.¹³ En el concepto de “lo perspectivístico” Nietzsche parece querer alojar, entre otras cosas, lo que la segunda aproximación al imperativo había logrado ya traer a luz acerca de esta actividad. Ella, recuérdese, pone en cierta relación de instrumentalidad el pro y el contra respecto de “la finalidad superior”. El proceso de apoderamiento de todo pro y contra, esto es, sobre toda “apreciación de valor”, se alcanza mediante su suspensión y reactivación en conformidad con una finalidad superior. Por etimología y por analogía, la metáfora de “lo perspectivístico” asimila la actividad de la apreciación valorativa a una actividad visual (parangona el valorar con el ver) y procede a concebir la finalidad (superior) como un punto de vista, como una *perspectiva*, desde la cual los afectos le otorgan su *respectivo* valor (o falta de valor) a lo que es objeto de valoración. Lo perspectivístico es en *este* sentido lo respectivo: el valor (o su ausencia) lo es *respecto* (en conformidad con) de una finalidad superior. Ahora bien, aunque, en rigor, la segunda aproximación limitaba aún lo perspectivístico al descrito proceso de empoderamiento, la tercera comienza como una franca enunciación general que le atribuye “lo perspectivístico” a *toda* apreciación de valor sin más.

La tercera enunciación del imperativo incluye, sin embargo, algo más en el concepto de “lo perspectivístico”. A ello se hace referencia cuando se precisa qué es, más exactamente, lo que el espíritu libre debía aprender cuando debía llegar a entender “lo perspectivístico de

¹³ En el gradual aprendizaje de esta actividad, recuérdese, reside el proceso de gradual “apoderamiento” que ha de desembocar en el dominio de sí.

toda apreciación de valor”, a saber, “el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivístico” (73 / 20).¹⁴ Es claro que aquí se intenta una tangencial y muy comprimida dilucidación del concepto de lo perspectivístico mediante recurso a otro concepto, el de “horizonte”, del cual, a su vez, no se nos ofrecen explicaciones en el prólogo. Nos vemos, pues, nuevamente obligados por la parquedad del autor a recurrir a nuestra más básica comprensión de este nuevo término. Según ella, horizonte es el límite extremo hasta donde le es posible al ojo extender su campo visual. Este límite es la línea donde la tierra (o el mar) se une con el cielo.¹⁵ Ahora bien, aunque en otros lugares Nietzsche se vale de esta noción visual de horizonte para referirse figuradamente (en virtud de una nueva metonimia) a los confines hasta donde le es posible extenderse al conocimiento, en el presente lugar ella se convierte en un símil para lo que sería el límite infranqueable dentro del cual se mantienen confinadas las valoraciones que los afectos realizan.

¿Cuál podría ser la relación que implícitamente se establece aquí entre perspectiva y horizonte? En general, podríamos decir ahora, los afectos realizan su actividad valorativa desde una perspectiva, un punto de vista, que corresponde a la “finalidad superior” desde la cual se le otorga su valor a cada cosa. Pues bien, junto con la fijación de esta perspectiva queda establecido a la vez –esta parece ser la idea– un límite, un horizonte, que los afectos no pueden trasponer en sus valoraciones, así como el ojo no puede trasponer el suyo en su empeño de obtener mayor alcance visual hacia lo lejos. Se fija con ello un delimitado campo valorativo, por así llamarlo, en lo que este tiene de comparable con un delimitado campo visual.

Pero el texto nos habla, en primer lugar, del “desplazamiento” (*Verschiebung*) de los horizontes como algo que pertenece a lo perspectivístico y que, como tal, debe ser también

¹⁴ No es mi actual propósito el de ofrecer una dilucidación completa o, siquiera, mediamente comprensiva de la doctrina nietzscheana del perspectivismo. En este caso, como en el de otros importantes elementos doctrinales que han ido emergiendo en el curso de nuestra exposición, no es mi cometido el de ofrecer un sucesivo tratamiento monográfico de los mismos: un tratamiento que el autor tampoco ofrece en ningún lugar. En este caso, como en otros, es mi propósito, antes bien, el de ofrecer la mínima, diseminada claridad terminológica y conceptual que el autor mismo nos ofrece aquí y allí con el fin de que se comprenda el lugar que dichos elementos doctrinales ocupan dentro del desarrollo de su vida y de su pensamiento.

¹⁵ Nietzsche mismo se mantiene muy cerca de esta noción básica de “horizonte” en *Au* §117.

objeto de aprendizaje por parte del espíritu libre. ¿En qué puede consistir dicho desplazamiento y qué lo hace posible? Apelándose nuevamente al símil del campo de lo visual y correspondientemente a la idea de un movimiento local, el “desplazamiento de horizontes” alude en el pasaje a un cambio análogo en los límites del campo valorativo. En conformidad con la idea de que el horizonte establece un límite a la capacitada tendencia expansiva del ojo, el texto que examinamos concibe, como pronto veremos, el cambio en el campo valorativo en términos espaciales de “alcance”: en términos de ampliación o estrechamiento de los límites dentro de los cuales nuestros afectos producen sus valoraciones. Ahora bien, en virtud de lo expuesto, es de suponer que este desplazamiento de los horizontes se encuentra condicionado por una respectiva modificación de la perspectiva, quiero decir, de la “finalidad superior”. Hay, pues, finalidades (metas, tareas; véase p. 108 y p. 147 de este trabajo) que, una vez convertidas en finalidades superiores, esto es, en nuevas perspectivas, introducen una modificación en el alcance del campo valorativo: lo amplían o lo estrechan. No se puede producir un desplazamiento del horizonte si no se produce un correspondiente desplazamiento del punto de mira: una mutación en las finalidades últimas. Es esto quizá lo que, según nuestro autor, el espíritu libre debía en la práctica aprender a entender. O esto es, al menos, lo que, en mi opinión, podría intentar inferir sobre “el desplazamiento de horizontes” un lector que ingresa por vez primera en la obra de Nietzsche mediante una lectura exclusiva del prólogo a *HdH I*.

Sin embargo, abandonando esta lectura por un momento, no puedo dejar de mencionar en este punto que la noción de “horizonte” hacía ya, en un sentido aquí relevante, una primera notable aparición en su obra juvenil, específicamente, en las primeras páginas de la segunda de sus *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida (HV)*. En busca de un esclarecimiento de la esquivada noción de “desplazamiento de horizontes” quisiera recurrir a dicha primera aparición.

4.4. La noción de “desplazamiento de horizontes” en la segunda *Intempestiva*

Comienzo por comentar que las primeras y determinantes apariciones de la noción de horizonte se dan en *HV* en el contexto de la exposición de una de las principales tesis generales (si no la principal) de este escrito: “*lo a-histórico y lo histórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura*” (OC I, *HV* §1, 699 / KSA 1, 252). Hacia el planteamiento de esta tesis se encamina directamente el comienzo de

la obra (*HV* §1). Se parte de un contraste entre la vida animal y la vida humana. Mientras que el animal vive *a-históricamente*, absorto en el presente, desentendido del pasado y, por tanto, en una cierta dicha (*Glück*), libre de toda melancolía y hastío, el hombre tiene, por el contrario, que arrastrar consigo la carga del pasado y, una vez que aprende la palabra “fue”, debe también aprender a asumir la “lucha, sufrimiento, hastío” a que se ve conminado por la conciencia de la finitud de su existencia (697s. / 24s.). Si en ella puede alojarse alguna dicha, ello ocurre justamente en virtud del “poder-olvidar” o, en términos más instruidos, en virtud de “la capacidad de sentir a-históricamente” mientras dure tal dicha (698 / 250). Más aún, sin algún grado de olvido la vida del hombre sería invivible o, cuando menos, ruinosa o insalubre: “vivir casi sin recuerdo es posible, incluso vivir felizmente, como lo muestra el animal; pero es completamente imposible vivir en absoluto sin olvidar” (698 / 250). Ha de existir, pues, en la vida del hombre un grado, un límite, que su “sentido histórico” no puede trasponer, un “límite a partir del cual lo pasado tiene que ser olvidado” (698 / 251). Es este, valga decirlo, un límite voluble cuya extensión varía según la “*fuera plástica*” que un individuo, un pueblo, una cultura, pueda poner a prueba: esto es, según la fuerza “para transformar e incorporar lo pasado y lo ajeno, para cicatrizar heridas, para reponer lo perdido, para reconfigurar formas destruidas” (698 / 251).

El concepto de horizonte que Nietzsche introduce en *HV* es el privilegiado símil óptico, visual, de este crucial límite. Es un concepto metonímico por medio del cual se alude al límite vital del sentir y saber, del sentido y conocimiento, históricos. Poco antes de la presentación de la citada tesis principal sobre lo histórico y lo a-histórico y su mutua necesidad para la salud y la vida, el texto nos expone la cara de la misma que con mayor apremio se hace necesario destacar en este momento: la de la actualmente olvidada necesidad de lo a-histórico. A ella se la expone con la ayuda de la primera explícita remisión al concepto de horizonte: “Y esta es una ley general: todo lo vivo solo puede hacerse saludable, fuerte y fructífero dentro de un horizonte” (699 / 251). Se entiende, por el contexto inmediato, que este horizonte representa un límite y, más exactamente, un límite dentro del cual debe, por su parte, mantenerse confinado lo histórico. En otras palabras, siguiendo más estrechamente el hilo del símil, se entiende que dicho horizonte representa el límite extremo del campo visual que le está sanamente permitido extender al sentido histórico en tanto memoria del pasado. Nietzsche plantea, en efecto, la transcrita ley general inmediatamente después de

destacar que hay un “horizonte”, “cerrado y completo”, en virtud del cual nada sería ya capaz de recordarle a un hombre “que más allá del mismo hombre aún hay pasiones, doctrinas, finalidades” (699 / 251). (Resulta llamativo, de paso, que sean estos tres tipos de cosas los que pudiesen nocivamente ingresar en el horizonte del sentido histórico.) Existe para todo hombre un horizonte tal, aun tratándose del más excepcional de ellos, el hombre de la más descomunal “*fuerza plástica*” capaz de “apropiarse o constreñirse” al máximo lo pasado. Hay también un sano horizonte incluso para el hombre capaz de extender hasta lo superlativo el “límite del sentido histórico”. Nietzsche se permite, pues, postular la recién citada ley general una vez que ha considerado y desestimado como posible excepción el caso mejor acreditado para convertirse en ella.¹⁶

Ahora bien, en el pasaje que inmediatamente sigue a la formulación de la tesis bilateral acerca de la necesidad de lo histórico y lo a-histórico, el joven Nietzsche la comenta y es aquí donde nos confronta con una primera versión explícita de la idea del *desplazamiento* de horizontes.¹⁷

Cualquiera trae aquí primeramente consigo una observación: el saber y sentir histórico de un hombre puede ser muy limitado, su horizonte ser constreñido como el del habitante de un valle alpino, en cada juicio puede él introducir una injusticia, en cada experiencia el error de ser con ella el primero – y pese a toda injusticia y a todo error, allí se encuentra él, en inmejorable salud y vigor, complaciendo a toda mirada; mientras que, muy cerca de él, el que es ampliamente más justo y más instruido enferma y decae porque las líneas de su horizonte se desplazan siempre de nuevo, porque no puede desenmarañarse de la red mucho más delicada de sus justicias y verdades para regresar al burdo querer y desear. (699 / 252)

¹⁶ El horizonte en cuestión está concebido en *HV* ante todo como un límite que se impone al desmedido alcance que el conocimiento histórico pretende arrogarse en cuanto representativa dirección que toma el “impulso irrestricto de conocimiento”. Aunque la analogía se mantiene y no deja de ser iluminadora, ha de indicarse, no obstante, que la noción de horizonte presente en *HdH I Pr* marca, por su parte, un límite infranqueable dentro del cual necesariamente se desarrolla la actividad valorativa de los afectos.

¹⁷ Cito en extenso este pasaje no solo por su anunciado valor para el esclarecimiento de la noción de desplazamiento de horizontes, sino por el valor que resultará además poseer para el esclarecimiento del concepto de injusticia que pronto hará su aparición en la cuarta enunciación del imperativo del cual me vengo ocupando.

Respecto de la relación de lo histórico y lo a-histórico con la salud, todo el mundo tendría, según Nietzsche, algo que observar de entrada. Cualquiera comenzaría por señalar que es más saludable la vida del hombre tendencialmente a-histórico (olvidado del pasado) que la del hombre tendencialmente histórico (memorioso del pasado).¹⁸ Cualquiera manifestaría, en efecto, que el hombre harto limitado en su “saber y sentir históricos” lleva una vida saludable a diferencia de la vida enfermiza, o incluso ruinosa, que aflige al hombre expuesto al incesante ensanchamiento de su conocimiento histórico.¹⁹ Pues bien, es con el propósito de identificar y describir la causa de la aflicción de este hombre “más justo y más instruido”, que Nietzsche introduce ahora la imagen del desplazamiento de “las líneas de sus horizontes”.

Al respecto, atendiendo a mi propósito, quisiera comentar ante todo que, si bien el concepto de “desplazamiento” no contiene en sí mismo la idea de un movimiento de *expansión* o *ampliación*, esta es justamente la idea que a él le está asociada en el actual contexto de su primera aparición. Es también importante resaltar que, si bien el concepto de “desplazamiento” posee por sí mismo una clara connotación motriz, dinámica, también en el presente contexto le está además asociada la intensificada característica de un desplazamiento siempre renovado (*immer von Neuem*), de un movimiento reiterado. No es, en efecto, la existencia dentro de un horizonte definido y estable en su gran amplitud la que aquí se contrasta con aquella otra existencia que discurre dentro de la bien definida y estable estrechez del habitante de los Alpes. Lo que aquí se vincula al concepto de desplazamiento es, antes bien, la idea de que el hombre en cuestión, el hombre del insaciable sentir y saber

¹⁸ No uso aquí, a propósito, la expresión “hombre histórico” en el sentido que Nietzsche mismo puntualmente le da en *HV* §1, 701 / 255.

¹⁹ Nietzsche, valga decir, no corrige en ningún momento esta observación generalizada. La encuentra, por el contrario, congruente con sus propias observaciones consignadas en las páginas iniciales de *HV*, según las cuales el animal vive “en una cierta dicha” (*Glück*), a saber, en la que le está garantizada por el hecho de llevar una existencia a-histórica (humanamente imposible). Esto es lo que comenta en las líneas que siguen a las recién reproducidas. Es más, con base en la suma de sus propias observaciones acerca de la a-historicidad del animal y de aquella compartida observación generalizada, Nietzsche se anima a proponer la contundente afirmación según la cual “tendremos que concebir la capacidad de poder sentir a-históricamente en algún determinado grado como la más importante y originaria” (699 / 252) en comparación con la capacidad histórica de recordar el pasado.

históricos, se ve afligido no solo (¿y no tanto?) por la amplitud de su campo visual (léase, su rango de experiencia y conocimiento), como por la extrema movilidad e inestabilidad del mismo. Puesta en conexión con la noción de horizontes como confines extremos, la idea del desplazamiento de que ellos son objeto, alude, no a la estática amplitud de un único nuevo mundo de conocimientos, tampoco a un medido conjunto de sucesivas transposiciones de uno a otro, sino a una vertiginosa e indefinida multiplicación del número y diversidad de tales *mundos*.

La noción de desplazamiento de horizontes ocupa un rol protagónico en *HV*. Mediante el recurso a ella, se define en su etiología la enfermedad que *HV* se propone identificar y combatir. En dicho rol explicativo se la encuentra en la segunda y última aparición expresa hacia el final de la obra. Allí, al final del penúltimo numeral, tras resumir los males que dicha enfermedad es capaz de producir en la juventud y después de detectar su causa en el “peso excesivo (*Uebergewicht*) de la historia” o en “extralimitaciones” (*Ausschweifungen*) del sentido histórico”, Nietzsche procede a referirse a dicha causa de la siguiente manera:

Una determinada proporción excesiva (*Uebermaass*) de historia es, lo hemos visto, capaz de todo ello; y lo es, a saber, en virtud de que ella [la historia], a causa de un constante desplazamiento de las perspectivas del horizonte (*Horizont-perspektiven*), a causa de la supresión de una atmósfera envolvente, no le permite al hombre sentir y actuar *a-históricamente*. Él se retrae entonces hacia sí mismo desde la infinitud del horizonte hasta el círculo egoísta más ínfimo y en él ha de volverse marchito y seco [...]. (§9, 742 / 323)

Además de proponer el concepto de “atmósfera” como un equivalente de “horizonte”, de introducir sugestivamente la noción de “perspectiva” como noción correlativa a la de horizonte y de convertir la infinitud del horizonte en cualidad concomitante del desplazamiento de horizontes, las líneas transcritas confirman, sin duda, el papel fundamental que este último juega en *HV*. De hecho, solo alcanzaría a entreverse su importancia plena si desde ahora se pudiese evidenciar que la enfermedad en cuestión es una manifestación particular de una enfermedad general, que toda su obra temprana, como ya veremos, se ha propuesto diagnosticar y, en lo posible, remediar, a saber, la enfermedad que “un individuo, un pueblo, una cultura” contraen en virtud de aquello que sus escritos juveniles globalmente identifican como “impulso ilimitado de conocimiento”.

Pero esta importancia no garantiza de suyo, claro está, la pertinencia que dicha noción pudiese tener para nuestro presente interés en comprender la significación que en el prólogo a *HdH I* ha de atribuírsele a la allí inexplicada expresión “desplazamiento de horizontes”. Al respecto se podría sencillamente objetar que la pertinencia es restringida, dado que los dos campos que aquí y allí se parangonan con el campo visual delimitado por un literal horizonte son campos claramente diferenciables entre sí. Pues en el caso de *HV* se trata, como vemos, del tipo de horizonte que delimita un campo extremo (o, si se quiere, un “mundo”) del “sentir y saber” (históricos), mientras que en el caso de *HdH I Pr*, como veíamos, se trata del tipo de horizonte que limita el campo del pro y contra, esto es, el mundo de valoraciones de los afectos. Pero, aun así, podría contra-objetarse, queda en pie la posibilidad de trazar una u otra analogía; excepto que, muy improbablemente, se estuviese haciendo aquí y allí un uso enteramente equívoco de los términos “horizonte” y “desplazamiento”.

De hecho, la contra-objeción puede aventurarse mucho más lejos y asumir la tentativa de mostrar una íntima filiación más que una simple pertinencia. Podría argumentarse en extenso, como no podemos hacerlo aquí, que ya en su juventud, como luego en su madurez, Nietzsche se abstiene de disociar –a título propio, que es lo que aquí interesa– el “saber y sentir” (*Wissen und Empfinden*) del valorar. Así como consecuentemente se abstiene de disociar el sentir y saber del “querer y desear” (*Wollen und Begehren*). Retomo estas dos últimas palabras, con las que terminaba el pasaje de *HV* que actualmente comento, para recordar precisamente en este punto que en una cierta disociación de este tipo (entre el saber y el “querer y desear”) reside justamente la enfermedad que Nietzsche busca identificar y combatir en *HV* y cuya causa decide describir como desplazamiento de (las líneas de) los horizontes. Recuérdese, en efecto, que, según este pasaje, el desplazamiento de horizontes conforma una muy sutil “red de justicias y verdades” (nótese el plural) cuyo enmarañado o laberíntico efecto le imposibilita al hombre hallar el camino de regreso al “burdo querer y desear”. La extremada fineza del espíritu atenta contra la necesaria tosquedad de la voluntad, por así decirlo. Podría querer objetarse ahora que esto es un aspecto colateral y poco significativo en la enfermedad que *HV* combate. Ocurre todo lo contrario a juzgar por el prólogo que acompaña a *HV* desde su primera edición. El prólogo inicia con una cita de Goethe que inmediatamente lleva al autor a declarar que su *Consideración intempestiva* estará dedicada a exponer por qué debe sernos aborrecible “el saber por el cual la actividad

languidece” (695 / 245), el “exceso de conocimiento” (*Erkenntnis-Ueberfluss*) que ocasiona el “cómodo apartarse de la vida y de la acción” (696 / 245). Pues “lo excesivo es enemigo de lo necesario” (695 / 245).

A esta caracterización de la enfermedad se la puede efectivamente tomar como propicio punto de partida de una tentativa que, como la que a continuación limitadamente emprendo, busca establecer, sin ir mucho más allá de los textos hasta ahora considerados, una relación entre el desplazamiento de horizontes en *HV* y en *HdH* I que resulte ser más estrecha que la que se pudiera querer determinar como una restringida relación analógica. No huelga de antemano comentar que Nietzsche se encuentra en general compelido a adelantar su caracterización de la enfermedad en complementación mutua con una descripción de la saludable condición a la que aquella se contrapone.²⁰

Lancemos un rápido vistazo a la última caracterización sustantiva que Nietzsche hace de la enfermedad hacia el final de *HV* §1.

Un fenómeno histórico, conocido de forma pura y completa y disuelto en un fenómeno del conocimiento, está, para quien lo ha llegado a conocer, muerto: en él ha llegado a reconocer la ilusión, la injusticia, la pasión ciega y, en general, el horizonte entero, terrenalmente rodeado de oscuridad, de aquel fenómeno y, al mismo tiempo, justamente en él mismo, su poder histórico. Este poder se ha vuelto ahora impotente para él, el sapiente: quizá todavía no para él, el viviente. (702 / 257)

El reconocimiento del carácter ilusorio de lo que conforma “el horizonte entero” de un determinado acontecimiento histórico hace que dicho horizonte se desvanezca y que el poder histórico que este horizonte posibilitaba desaparezca para el hombre que lúcidamente reconoce su ilusión e injusticia. Ahora, no es naturalmente mi interés tratar en toda su extensión la malsana relación que Nietzsche establece entre conocimiento, justicia, muerte, impotencia, inacción y desplazamiento de horizontes o la saludable relación solidaria entre desconocimiento, injusticia, vida, poder histórico, acción y horizonte. Quisiera valerme tan

²⁰ Aunque Nietzsche dedica en *HV* un espacio más profuso a la caracterización de la primera, no deja él de ofrecer una descripción, algo menos dilatada y diseminada, de la segunda. Lo que así ocurre en el conjunto de la obra, ocurre en proporción inversa en su primer apartado. Ahora bien, a la luz del actual propósito de mi limitada tentativa, bien ha de bastar con lo que en una y otra dirección nos informa el primer apartado en el inmediato entorno del pasaje que arriba venía comentando (§1, 699 / 252).

solo de la aparición que dentro de esta importante caracterización hace *la pasión* junto con su particularmente oscura atmósfera de obnubilación. Pues, si se toma a la pasión (*Leidenschaft*) de *HV* como representativa de lo que mi interpretación de *HdH I Pr* ha abordado como afecto (*Affekt*), como creo que puede hacérselo, entonces aquella nos ofrecerá una clave para establecer un punto de contacto entre lo que en uno y otro texto se ha de entender por horizonte.

La pasión (*Leidenschaft*) no ingresa al final de *HV* §1 de forma completamente abrupta. Ella había hecho aparición anteriormente en el justo momento en que Nietzsche se proponía ya no simplemente postular por medio de “imágenes” (“horizonte”, “atmósfera encubridora”, “neblina”, “envoltura”), sino apoyar e ilustrar por medio de un ejemplo la tesis según la cual no existen actos que el hombre llegue a realizar sin que él haya hecho antes inmersión en “aquella capa de bruma de lo a-histórico” (*Dunstschicht des Unhistorischen*: 700 / 253). Nietzsche se propone, más aún, sugerir, que la atmósfera de lo a-histórico es el necesario horizonte dentro del cual ha surgido “todo gran acontecimiento histórico” (700 / 254). El vivo ejemplo que Nietzsche decide presentar es el ejemplo de “un hombre a quien lo empuja y agita una pasión vehemente por una mujer o por un gran pensamiento” (700 / 253). “¡Cómo se transforma su mundo!”, comienza Nietzsche exclamando, para enseguida regalarnos un vívido cuadro de tal transformación.

Al mirar hacia atrás se siente él ciego, al escuchar hacia los lados percibe lo extraño como un ruido sordo y carente de significado; lo que percibe en absoluto, no lo percibido así nunca antes; tan sensiblemente cerca, tan colorido, teñido, iluminado, como si lo aprehendiera simultáneamente con todos los sentidos. Todas las estimaciones de valor (*Werthschätzungen*) están alteradas y devaluadas; hay tanto que no está ya en capacidad de apreciar porque escasamente alcanza a sentirlo aún; él se pregunta si no habrá sido largamente el loco de palabras ajenas, opiniones ajenas [...] Es el estado más injusto del mundo, estrecho, ingrato hacia lo pasado, ciego hacia los peligros, sordo a las advertencias, un pequeño vivo torbellino en un mar muerto de noche y olvido: y, no obstante, es este estado – ahistórico, contrahistórico de lleno – el regazo natal no solo de un acto injusto, sino, antes bien, de todo acto hecho y derecho (*jeder rechten That*) [...] Así como el que actúa, según la expresión de Goethe, carece siempre de conciencia moral (*gewissenlos*), así también carece de saber (*wissenlos*), olvida lo más para hacer lo uno y único, es injusto contra lo que ha quedado tras él y solo conoce un único derecho, el derecho de aquello que de lo que ahora debe ser. Así

todo el que actúa ama su acto infinitamente más de lo que merece ser amado: y los mejores actos ocurren en un tal entusiasmo del amor que no pueden dejar de ser indignos de él aún cuando su valor fuese, por lo demás, incalculablemente grande. (700 / 253s.)

A la luz de este iluminador ejemplo ha de quedar claro que aquello a lo que *HV* nos remite con el símil de la limitación cognitiva que un horizonte nos impone (y, por ende, con el símil de su alarmante desplazamiento) no es más que un caso particular de aquello a lo que *HdH* Pr §6 nos remite vaga y generalmente con su escueto uso del mismo. Así como en Pr §6 lo perspectivo, a lo cual pertenece el desplazamiento de horizontes, nos remite a los afectos y sus correspondientes “estimaciones de valor”, así también el ejemplo de *HV* §1 nos remite a la marcada transformación de las valoraciones que acompaña a la vehemente pasión del amor. Significativamente, como se lo recordará, es el amor precisamente el estado afectivo del que, según *HdH* I §3, tiene violentamente que liberarse el gran desasimio en su desplazamiento de los horizontes (véase la p. 118 de este trabajo). Se ha producido un cambio. Mientras que *HV* busca preservar el horizonte dentro del cual el amor y su desconocimiento hacen posible la acción, su pensamiento posterior atenta con su desplazamiento de horizontes *contra* la pasión (v. g. el amor) como fuente de acción histórica.

4.5. Lo perspectivístico y el “desplazamiento de horizontes” (2)

Después de este largo excursus sobre los conceptos de “horizonte” y “desplazamiento de horizontes” en el joven Nietzsche es el momento de volver al punto en que habíamos abandonado nuestra ceñida exégesis de *HdH* §6. Dentro de lo que pertenece a lo perspectivístico como aquello que se debe aprender a captar, se incluye además la “deformación (*Verzerrung*) de los horizontes”. Si esta expresión describe nuevamente la manera en que se produce un cambio en los horizontes, se tendría quizá que entender la desfiguración como un tipo más dramático de transformación o como una forma más dramática de describir la misma transformación que previamente se ha detallado como “desplazamiento”. Creo que se trata de lo segundo y que la imagen de la deformación busca destacar algo que la noción de “desplazamiento” no contiene en sí misma, pero que, sin embargo, en algo está vinculado a él en el contexto original de su uso. No se trata, como ya lo decíamos, de la alternación de un horizonte estable y definido a otro horizonte igualmente estable y definido. Tampoco se trata de una alternación en la que al cabo de un salto y de otro salto se restituye la forma horizontal, claramente delimitada, del campo visual. Se trata,

precisamente, de una transformación que deforma y desfigura como resultado de la vigencia “simultánea” de los fines superiores o, si se quiere, de la rápida y brusca intermitencia de los mismos, consecuencia de una vacilante mutación de las perspectivas el horizonte pierde todo contorno. Pierde su sucesiva linealidad.

Se habla en *HdH* I Pr §6 de la “aparente teleología de los horizontes” como algo asimismo perteneciente a lo perspectivístico. Ha de entenderse aquí el término “teleología” como el sustantivo correspondiente al adjetivo “teleológicos” referido a los horizontes. Y hemos de entender dicho adjetivo muy literalmente como directamente alusivo a la anteriormente dilucidada “conformidad a fin” de los mismos. Dado que esta última es una conformidad a la “finalidad superior” en cuanto perspectiva desde la cual los afectos valoran, se entendería que (y por qué) dicha conformidad pertenece, en efecto, a “lo perspectivístico”. Pero ¿qué se quiere decir entonces cuando se destaca *la aparente* teleología o “conformidad a fin” de los horizontes? No se puede querer con ello afirmar que la conformidad a fin de los horizontes es, después de todo, aparente, en el sentido de que los horizontes no se fijan real o verdaderamente de acuerdo con la perspectiva de la finalidad superior. Ello entraría en abierta contradicción con uno de los puntos fundamentales de nuestra interpretación del texto. Lo que con ello se quiere afirmar, según creo, es su aparente teleología en el sentido de que nuestras valoraciones se realizan bajo la engañosa impresión de que existe tan solo una *única* finalidad superior externamente dada, objetivamente determinada y, como tal, inmodificable: una finalidad que por su carácter predeterminado excluyese “el *querer* una meta, el riesgo de darse a sí mismo una finalidad” (FP IV, 9[43], 244 / KSA 12, 355s.; véase cap. 3, p. 108 de este trabajo).

No termina aquí, sin embargo, la enumeración de lo que pertenece al aprendizaje de lo perspectivístico al que involuntariamente se somete el espíritu libre en la historia de su desasimiento. Se menciona, por último, “la porción de estupidez en lo que atañe a los valores opuestos y el entero detrimento intelectual con el cual se hace pagar todo pro, todo contra” (73 / 20). Estas líneas regresan a “la estupidez” (*Dummheit*) que ya *MBM* §284 sumaba a la fogosidad del pro y contra de los afectos (véase p. 134 de este trabajo), cuando a la imagen tradicional de los mismos como caballos se le adjuntaba la de ellos como asnos. *MBM* tomaba como signo de estupidez su limitación a la superficie de las “razones de primer plano” (*Vordergründe*) y su incapacidad para vislumbrar las “razones” (“*Gründe*”: las comillas son

del autor) de fondo que sustentan dicho pro y contra. ¿Podría ahora interpretarse esta estupidez, dicho sea de paso, como la incapacidad para tomar conciencia de la perspectiva como fundamento, *Grund*, desde la cual se realizan las valoraciones? *HdH I Pr §6* se refiere, por su parte, a la estupidez “en relación con los valores opuestos” y la concibe como parte del “entero detrimento intelectual” que el pro y contra trae consigo. El prólogo no se detiene, sin embargo, a explicar en qué consiste esta porción de estupidez.²¹ En este lugar, quisiera tan solo llamar la atención sobre el hecho de que la atribución que se le hace a todo pro y contra (esto es, a toda valoración) de cierta estupidez, en particular, y de un cierto completo “detrimento intelectual”, en general, lleva a pensar que la limitación propia de la actividad valorativa –aquella que se ha querido subrayar con el concepto de “horizonte”– es (o, al menos, es comparable con) una limitación del *intelecto*, es decir, con una limitación cognitiva. En este sentido, toda valoración es, en mayor o menor medida, “corta de alcance”. Se opera nuevamente con una cierta imbricación entre valorar y conocer. Todo esto guarda, por lo demás, consonancia con la problemática de la necesaria obcecación a la que nos conmina el horizonte dentro del cual nos confina la pasión según *HV*.

4.6. El problema de la jerarquía

Avancemos hacia la cuarta enunciación del imperativo con el que se descifra el enigma del gran desasimio. “Debías aprender a captar la *necesaria* injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivístico y su injusticia (71 / 20)”.

En esta formulación del imperativo encontramos nuevamente la mención del “pro y contra” y de lo perspectivístico. Nueva es en él, sin embargo, la aparición del término “injusticia”, al cual se acude para caracterizar la naturaleza de “lo perspectivístico” en toda valoración, en todo pro y contra. ¿Se refiere este término a un rasgo nuevo de lo perspectivístico o introduce simplemente un nuevo vocablo para designar alguno de los rasgos ya destacados en el anterior imperativo? ¿A qué podría estarse refiriendo nuestro autor al hablar de la “injusticia” (o eventualmente de la justicia) de los pro y contra, esto es, de las valoraciones? Se tendría que estar refiriendo a la rectitud (o a su falta) en el acto de apreciar: aquella rectitud que en español nos permite hablar de “justipreciar” como sinónimo de

²¹ Sobre la estupidez relacionada con los opuestos, véase por ejemplo: *HdH I*, §1 o *MBM* §2.

“apreciar”. El lector que con la lectura del prólogo a *HdH* I ingresa por vez primera en la obra de Nietzsche y que únicamente se atiene a dicha lectura podría conjeturar que en el término “injusticia” se estaría quizá alojando lo que poco antes se designaba como el “entero detrimento intelectual con el que todo pro y contra se hace pagar”. Lo estaría haciendo, sin embargo, en un vocabulario aparentemente más ajustado al mundo de las valoraciones o apreciaciones. Justo o injusto serían entonces los predicados que utilizaríamos para referirnos a lo que correspondería a la verdad o falsedad de nuestras valoraciones. Se estaría confirmando en tal caso, valga decirlo, una cierta indistinción entre lo valorativo (apreciativo) y lo cognitivo que el texto del prólogo ya anteriormente ha venido sugiriendo.

Para avanzar en la comprensión de lo que Nietzsche nombra como “injusticia” resulta indispensable tomar en cuenta lo que esta cuarta formulación enuncia como imperativo del espíritu libre. Este, se nos dice, debía aprender a captar a la injusticia como algo *necesario* en todo pro y contra y a la vida como *condicionada* por la inextricable injusticia de lo perspectivístico. ¿No resuena acaso en esta afirmación un eco de lo que Nietzsche planteaba ya al final del primer numeral del prólogo? ¿No resuena en ella, a saber, aquella inveterada forma de hablar inmoralmente, “más allá del bien y del mal”, según la cual “la vida *quiere* engaño, *vive* del engaño” (14 / 70)? Así es, sin duda, si a la injusticia de lo perspectivístico se la entiende como una forma particular de hablar de la “no-verdad” (*Un-wahrheit*) como condición para la vida (véase p.57). Esto no solo esclarece la significación del concepto nietzscheano de justicia que aquí hace presencia, sino que ilumina el lugar eminente que al imperativo en cuestión le corresponde dentro la exposición que Nietzsche hace de su vida y obra en 1886.

De hecho, la relación que de acuerdo con lo anterior existe entre *Un-gerechtigkeit* (injusticia) y *Un-wahrheit* (“no-verdad”), así como la que respectivamente existe entre justicia y verdad, recibe una validación retroactiva por parte de la quinta y última enunciación del imperativo. En ella se establecerá, como veremos, una correlación entre “poder, derecho y amplitud de la perspectiva” (73 / 20s.). Ellos, se nos dice, crecen conjuntamente hacia lo alto. Pues bien, con base en la correlación entre justicia o derecho (*Recht*; también “rectitud”) y amplitud (*Umfänglichkeit*), cabe establecer una correlación correspondiente entre injusticia y estrechez. En consonancia con la referencia a la “estupidez” y al “detrimento intelectual” inherentes al pro y contra, podría entonces postularse, a su vez, un vínculo entre injusticia,

estrechez y error, por un lado, y entre justicia, amplitud y verdad, por el otro. El nexo entre error y estrechez y entre verdad y amplitud es, en efecto, un nexo que el lector desprevenido se puede plantear sin mayores rebuscamientos.²² Se trata de un viejo nexo en la historia del pensamiento.²³ Como lo es, sin duda, el nexo entre verdad y rectitud.²⁴ Desbordaría con mucho, claro está, el marco de las presentes consideraciones interponer aquí una discusión sobre la problemática de la verdad como justicia (en su relación con la vida).

El imperativo aprendizaje sobre lo perspectivístico converge, pues, en un imperativo aprendizaje acerca de su coesencial injusticia. Haciendo eco de uno de los más prominentes y reiterados apotegmas de Nietzsche, el texto destaca en el acto la importancia que este aprendizaje tiene en y para su pensamiento mediante la proclamación de que la vida misma “está *condicionada* por lo perspectivístico y su injusticia”. Pero esta crucial intelección no es aquí sino la antesala para la quinta y última enunciación del imperativo, en la cual se desglosa finalmente qué es lo que el espíritu libre debía llegar a comprender acerca de la injusticia y la forma como la vida (la conservación de la misma) se encuentra condicionada por ella.

Debías, ante todo, ver con ojos dónde es que la injusticia es siempre la más grande: allí, a saber, donde la vida se encuentra más pequeña, estrecha, menesterosa, incipientemente desarrollada, y, no obstante, no puede dejar de asumirse *a sí misma* como finalidad y medida de las cosas y, en aras de su conservación, derruir y poner en cuestión oculta y mezquina (*kleinlich*) y constantemente lo que es más alto, más grande, más rico – debías ver con ojos

²² Los viejos lectores de Nietzsche podrían, a propósito, corroborar los anteriores barruntos mediante una nueva remisión a *HV*. Las primeras apariciones de la injusticia en *HV* la vinculan a lo que ampliamente podríamos llamar con Nietzsche *Unwahrheit* “la no-verdad”. En *HV* se nos hablaba de injusticia y error (699/525; véase p. 140 de este trabajo), de injusticia e ilusión y ceguera (702 / 257; p. 144), de injusticia y estrechez, ingratitud, ceguera, sordera (700 / 253; p. 145).

²³ Se puede, en efecto, entender que el error al que se alude con el concepto de estrechez es el error consistente en tomar a la parte como el todo o, en otras palabras, en la inconsciencia del límite (del horizonte) de la propia percepción. “También los niños comienzan llamando ‘padre’ a todos los hombres y ‘madre’ a todas las mujeres; solo después distinguen quién es cada cual” (Aristóteles *Física* I.1, 184b12-14)

²⁴ Sobre la relación entre justicia, verdad y rectitud en Nietzsche y más allá, véase Heidegger (1961, p. 632ss.) (“La verdad como justicia”).

el problema de la *jerarquía* y cómo justicia y amplitud de las perspectivas crecen conjuntamente hacia lo alto. (73 / 20s.)

Esta no es una formulación del imperativo que se encuentre en pie de igualdad con las anteriores. En ella se expone lo que “ante todo” debía ser el aprendizaje del espíritu libre. Se lo describe como el aprendizaje consistente en llegar a “ver con ojos el problema de la *jerarquía*”. De acuerdo con la eminencia que el autor le otorga, Nietzsche se ocupará aún en Pr §7 de él. Hablando ya a título propio (y no en boca de la anónima voz que responde a la pregunta que el espíritu libre se hace acerca del enigma de su historia), lo singularizará allí como “*nuestro* problema” (enfaticando nuevamente el pronombre posesivo): como el problema de “nosotros los espíritus libres” (73 / 21). Por lo pronto, en §6, aquella voz, más que plantear abiertamente el problema, lo deja insinuado al delinear la diferencia jerárquica en torno a la cual aquel presumiblemente giraría. Se trata de una diferencia de rango entre dos grados distintos en que se da la injusticia que caracteriza a “lo perspectivístico en toda valoración”; dos grados que guardan correspondencia con una diferencia entre dos vidas o formas de *vida*... o dos tipos de *hombre*.

De un lado se encuentra la más grande injusticia propia de una vida a la que inmediatamente se caracteriza según su exiguo grado de desarrollo: la vida “más pequeña, estrecha, menesterosa, incipientemente desarrollada”. Por el contexto, ya esclarecido, en que aparece esta descripción, puede suponerse que la injusticia que en esta forma de vida llega a su extremo no es otra que la injusticia atada a la perspectiva desde la cual (y al respectivo horizonte dentro del cual) ella realiza sus valoraciones. Se puede suponer asimismo, entonces, que la extrema estrechez que se le atribuye a su desarrollo no es otra que la que corresponde a la inmóvil estrechez de su perspectiva. Se jerarquizan, pues, formas de vida en términos de su desarrollo o crecimiento y para ello se toma como medida el mismo el grado de injusticia o estrechez de su perspectiva y horizonte. De acuerdo con su superlativa injusticia y estrechez se la jerarquiza como pequeña y, a la luz de las ocultas posibilidades de desarrollo, como incipiente o inicial (*anfänglich*).

El texto da un paso más en su caracterización de la vida de la más grande injusticia. No se ha de pasar por alto aquí el hecho de que se introduzca esta caracterización suplementaria por medio de un llamativo “no obstante”. El rasgo que se dispone a introducir se encuentra en una cierta relación adversativa con el anteriormente expuesto. “No obstante”,

dicha vida no puede evitar tomarse *a sí misma* como “meta y medida de las cosas”, esto es, como única perspectiva. La inevitabilidad es seguramente la que se da en virtud del hecho de que es la misma estrechez de la que se venía hablando la que la conmina a vivir en la inconsciencia acerca de la existencia de otras perspectivas posibles y la que así la confina a su falta de crecimiento. No hay una meta o finalidad (superior), no hay en su horizonte algo más alto que ella misma, que la induzca a crecer más allá de sí. ¿En qué podría residir entonces la mencionada relación adversativa? En cierta relación de inversa proporcionalidad entre la enorme pequeñez de esta vida y el aire de insuflada grandeza del que se reviste al erigirse inconmoviblemente a sí misma nada menos que como “meta y medida de las cosas”. Con todo, esta obtusa prepotencia no sería sino la necesaria y urgida contraparte de su pequeñez.²⁵ Su prepotencia sería entonces ella misma el más claro signo de su mayúscula injusticia: lo ínfimo se erige indefectiblemente en juez universal. La constreñida vida de la mayor injusticia se convierte, ante todo, en el juez y en el ajusticiador de lo grande y elevado. Emite y ejecuta sus veredictos dentro del estrecho horizonte de las estimaciones que solo miden las cosas en el estricto valor que ellas tienen para la *conservación* de sí. Desde esta perspectiva lo pequeño “no puede dejar” de “derruir y poner en cuestión a lo grande”.²⁶ Su afán de auto-conservación le impone el soterrado cuestionamiento y derrumbamiento de una vida que no puede dejar de percibir como fundamentalmente distinta a ella y, en cuanto tal, como una amenaza.

Es este el punto de la exposición en el que se nos ofrece una última enunciación de la respuesta que el espíritu libre logra entreoír a las preguntas con las que se plantea enigma el gran desasimiento. ¿Por qué debía el espíritu libre exponerse a la soledad, renunciar a lo que amaba y veneraba y volcar su dureza, sospecha y odio hacia las propias virtudes? Con todo ello tenía que cumplir con el tácito deber, con la impensada tarea, que ahora se desentraña como el imperativo de “ver con ojos el problema de la *jerarquía*”. La jerarquía es

²⁵ Quizá esto último delate por qué a esta vida se la caracteriza también como una vida en extremo menesterosa: menesterosa, ante todo, de una sensación de elevación y grandeza. En virtud de la ulterior caracterización de la vida contraria como una vida que crece y se eleva al incrementar su poder, podría afirmarse que dicha menesterosidad es, en el fondo, una inmensa carencia y necesidad de poder.

²⁶ Sobre el carácter ineluctable de este comportamiento véase *GMI* §13. Al hablar de “la *necesaria* injusticia en todo pro y contra”, *HdHI* Pr §6 resaltaba la palabra “necesaria”.

ostensiblemente la diferencia de rango que aquí se plantea entre lo pequeño y lo grande. Ella es, como queda sugerido, una diferencia en el grado de injusticia (en la estrechez del horizonte) en que se realizan las valoraciones en “lo perspectivístico” y en el respectivo horizonte de las valoraciones. ¿Cuál es, sin embargo, el problema en torno a dicha diferencia de rango? El hecho de que con la mayor estupidez e injusticia lo pequeño juzgue y socave a lo grande. “Ver con ojos el problema”: este es el imperativo. Pero ¿qué viene a significar aquí “verlo con ojos”? Muy posiblemente, a falta de otra aclaración, ello signifique simple y llanamente: experimentarlo y vivirlo directamente en lugar de recibir por interpuesta persona tan solo un reporte a oídas de él –como, de hecho, ocurre en este momento con el lector de la “historia del gran desasimiento” y su enigma–. Nietzsche no tiene un conocimiento impersonal del problema de la jerarquía. Se trata, por el contrario, de un problema personalmente experimentado. Él ha realizado el tránsito de una forma de vida a la otra, de un tipo de hombre a otro. Ha experimentado él mismo la elevación que va de lo más pequeño, estrecho, menesteroso, a lo más alto, grande, rico. Tal y como lo formulará en Pr §7: el problema de la jerarquía es una escalera en cuyas gradas él mismo ha estado sentado. La historia de Nietzsche es la historia de un escalamiento, de un ascenso, de una auto-superación que él mismo ha experimentado.²⁷

Pero el reporte no concluye en este punto. La experiencia que el espíritu libre debe vivir en primera persona, la visión que él debe poder llegar a tener por sus propios ojos, abarca aún más de lo recién reportado. Ver de tal manera la injusticia y la estrechez que rigen dentro de aquella vida que se toma a sí misma –que toma su estricta conservación– como “meta y medida de las cosas” supone ver, por otro lado, cómo “poder y derecho y amplitud de la perspectiva” se impulsan mutuamente hacia arriba determinando en su escalamiento la vida de “lo más alto, más grande, más rico”, contra la cual precisamente aquella otra atenta con sus juicios y ejecutorias. Esta es, pues, de paso, la parca, pero esencial, imagen que en

²⁷ En el capítulo 5 se expone la importante versión que de esta historia Nietzsche construye en 1880-1881 durante la época de redacción de *Au*. Se trata de una determinante versión previa de la historia del gran desasimiento que Nietzsche expone en *HdH* I Pr. En aquella versión inicial aflora ya la relación que Nietzsche establece entre crecimiento de poder y ampliación de la perspectiva, y aparece también ya la diferencia entre dos tipos de hombre a los cuales se distingue por la forma contrapuesta en que buscan asegurarse el “sentimiento de poder”.

términos netamente comparativos se nos ofrece de aquella otra vida que, colocada por encima de la primera, conforma la jerarquía en cuestión. Aunque no es ella una vida que pueda escapar a la injusticia de lo perspectivo y que a este respecto pueda legítimamente proclamarse como radicalmente distinta (“contraria”) a la otra, es claro que en ella el derecho, es decir, la justicia (como rectitud), crece. Y lo hace en la misma medida en que la amplitud de la perspectiva se ensancha y el poder crece hacia lo alto. Con esta última indicación acerca del lugar que en la jerarquía ocupa *el crecimiento del poder*, se da cierre al tema de las primeras apariciones del imperativo en Pr §6, esto es, al tema del señorío sobre sí como señorío sobre el pro y contra. La historia del espíritu libre sería, pues, una historia del creciente dominio de sí, el cual finalmente se le hace consciente al espíritu que lo experimenta como ascendente ampliación de la perspectiva y de las respectivas valoraciones. Ampliación del poder es ampliación del dominio de sí y este último es ampliación de la perspectiva.

En las líneas finales de Pr §6, se interrumpe la cadena de reformulaciones que nos venía ofreciendo la largamente citada voz anónima que el espíritu libre alcanza a entreoír en respuesta a sus inquietudes acerca del porqué de sus duras vicisitudes. La voz del autor se hace oír de nuevo directamente para eximir expresamente a aquella otra voz de sumar a las anteriores una nueva enunciación del imperativo. “Tú debías”, alcanza a decir esta última, pero la voz del autor se interpone para concluir: “—suficiente, el espíritu libre *sabe*, en adelante, cuál ‘tú debes’ ha acatado y también lo que ahora *puede* y lo que solo hasta ahora — le está *permitido*...” (73 / 21). Con estos puntos suspensivos Nietzsche prefiere reservarse una revelación aún más contundente y expresa de lo que paulatinamente se le iba insinuando al espíritu libre como su indelegable tarea. Nietzsche prefiere colocar ahora todo el énfasis en el hecho de que, al término del proceso de desasimiento, el espíritu libre logra adquirir un *saber* cabal acerca de lo que ha venido operando, de hecho, como su inadvertida tarea y acerca de que *él* está realmente facultado para acometerla. El espíritu libre debía aprender a conocerse a sí mismo en este sentido. Se trataba de que, al término del proceso, él llegara a adquirir dicho saber: el justo conocimiento del verdadero poder propio (véase adelante la sección 5.6, especialmente pp. 201ss. de este trabajo).²⁸

²⁸ Es importante comentar en este punto que la palabra “poder” es aquí la traducción del verbo alemán *können* (el verbo modal con el que se construyen frases tales como “poder caminar”, “poder volar”, “poder ver”, etc.). Sobre la cuestionable oscilación en que Nietzsche incurre entre un concepto de poder que gira en torno a esta

Guardando también en ello una semejanza con el saber que los griegos consideraban constitutivo de la *sophrosyne*, este es un conocimiento de sí que se adquiere junto a la adquisición del dominio de sí en cuanto dominio de las pasiones. La historia del espíritu libre es también la historia de una involuntaria búsqueda del dominio de sí. A dicho dominio se accede mediante el dominio de las propias virtudes y de las respectivas pasiones. Este es el dominio sobre su “pro y contra”, esto es, sobre las valoraciones (véase *Za I*, “Sobre la virtud que hace regalos”, 114ss. / *KSA 4*, 97ss.). Este creciente dominio de sí se produce en virtud de un aprendizaje que Nietzsche caracteriza como un aprender a entender. Este entender no es, sin embargo, “teórico”. Es un comprender *práctico*, es decir, un aprender a hacer bien y ser por ello un entendido²⁹ en lo que atañe a la *acción* que Nietzsche primeramente caracteriza como un desactivar y reactivar a arbitrio “tu pro y contra” y que, seguidamente, expone como la acción consistente en el desplazamiento o desfiguración de los horizontes. Nietzsche reporta finalmente cómo este proceso de apoderamiento, de enseñoreamiento, *de sí* puede ser asimismo concebido como un proceso por medio del cual se adquiere una visión, entendida esta, a su vez, como una experiencia directa, en primera persona, a diferencia de una experiencia escuchada, narrada, a la que se accediese por interpuesta persona. Se accede a una *theoría* en el sentido originario del vocablo griego (véase Wilson Nightingale, 2004, p. 40ss.), esto es, a una visión que tiene lugar como punto de llegada y resultado de un viaje personalmente emprendido. La visión que el espíritu libre adquiere al término de su travesía es la “visión” de un *problema*: el problema de la jerarquía. *Ver* este problema significa entender cómo “poder y derecho y amplitud de las perspectivas crecen una con la otra hacia

noción de poder (cercana a la noción de *Vermögen*, capacidad, en alemán) y un concepto de poder que gira en torno a una noción diferenciable de poder como *Macht*, como dominio (dominio *sobre* algo o alguien), véase Tugendhat, 2001, p. 274s. El concepto griego *dunamis* (así como el concepto latino *potentia*) promueve una oscilación semejante en virtud de su ambigüedad: significa tanto “capacidad” como “dominio” (véase 2001, p. 274).

²⁹ Compárese lo que Schadewaldt tiene que decir sobre el vocablo griego *episteme*: “Das Wort kommt von *epístasthai* und ist schon früh gebildet. Es bedeutet, dass man über etwas steht, vor etwas steht, in dem Sinne, dass man es beherrscht. Der Charakter des Davor- und Darüber-stehens führt zu der weiteren Bedeutung des Sich-Auskennens. So schon in der frühen Dichtung, besonders in der Form *epistámenos* bei Homer: im Kämpfen, aber auch überhaupt in einem Tun sichere Sachkunde” (1978, p. 173).

lo alto”. Es entonces nuestra tarea como *lectores* de Nietzsche tratar de “comprender” en la escucha cómo es que se produce esta elevación mutua. A ello se dedicará el capítulo 5.

4.7. La medida de las medidas

En las líneas finales de *HdHI* Pr §6, Nietzsche, como decíamos, interrumpe la cadena de reformulaciones que nos venía ofreciendo la voz anónima que despeja el enigma de su “gran desasimiento”. La voz del autor retorna abruptamente para colocar un marcado hincapié en el hecho de que el espíritu libre posee desde ahora el *saber* que “debía” adquirir en el curso de su doloroso desasimiento: el saber sobre la conquistada amplitud de su verdadero *poder* propio. Con ello concluye el numeral §6 de su prólogo a *HdHI*. Nietzsche mantiene, sin embargo, su voz para comentar, al comienzo del numeral §7, que, una vez logra dar respuesta a su enigma, el espíritu libre procede de inmediato a “generalizar su caso” para “terminar decidiendo de la siguiente manera sobre su vivencia” (73 / 21):

Tal y como a mí me ha ido, se dice él, tiene que irle a cada cual en quien una *tarea* quiere hacerse cuerpo y “venir al mundo”.³⁰ La fuerza y necesidad secretas de esta tarea regirán bajo y en sus destinos individuales (*in seinen einzelnen Schicksalen*) como un embarazo inconsciente – mucho antes de que él se haya planteado incluso esta tarea y sepa su nombre. Nuestra determinación [*Bestimmung*: también “destinación”, G. M.] dispone de nosotros, aun cuando todavía no la conocemos; es el futuro el que le da a nuestro hoy la regla. (73 / 21)

En las dos primeras líneas Nietzsche le otorga nuevamente la palabra al espíritu libre para que formule su generalización. La generalización parte de la vivencia (*Erlebnis*) individual, del acaecer (*ergehen*) particular, que al espíritu libre le ha correspondido vivir directa, personal, en fin, corporalmente (*leibhaft*), para saltar hacia una afirmación (o hacia una predicción³¹) de carácter universal referente a lo que respectivamente tiene que

³⁰ La edición española cierra acertadamente en este punto las comillas con las que Nietzsche poco antes había comenzado a encerrar la generalización que el espíritu libre hace en primera persona de su vivencia. Ni la KSA, ni la e-KGWB, incluyen aquí el cierre de las comillas. No obstante, la voz que inmediatamente sigue es una distinta a la del espíritu libre, pues ella se refiere a los “destinos” que gobiernan sobre el espíritu libre, *no* como “*mis* destinos”, sino como “*sus* destinos individuales” (*in seinen einzelnen Schicksalen*).

³¹ Hablo de predicción en conformidad con el uso que Nietzsche hace, a renglón seguido, del tiempo futuro en su proseguida caracterización de la generalización realizada por el espíritu libre: habla de lo que *regirá* en y sobre los destinos individuales de los hombres equiparables al espíritu libre. Hablo aquí de predicción también

acontecerle a *todo* otro hombre en el cual haya de gestarse involuntariamente una *tarea*. La cursiva que, a nombre del espíritu libre, el autor coloca en esta última palabra da a entender en este caso no solo que hay que concederle particular importancia a lo que ella denota, sino que ha de tomársela además no en el más amplio y corriente, sino en el más enfático y eminente de sus sentidos.³² El sentido definido que a ella se le otorgue ha de delimitar a su vez los confines del cerrado “universo” constituido por aquellos hombres con los que el espíritu libre se equipara en su generalización. Este es un sentido que se hará más claro en el curso de la atenta lectura del resto del apartado §7 y al que ya se alude con la (doblemente) encomillada expresión “venir al mundo”, la cual significa aquí *nacer* en el sentido sentencioso de llegar por vez primera al mundo como algo hasta entonces ingénito en todo él. Se trata, pues, de una tarea enteramente nueva.

Después de permitirle muy brevemente al espíritu libre tomar la palabra para expresar la generalización de su experiencia vivida, Nietzsche la retoma para concentrar prestamente la atención del lector en una generalizable particularidad del acaecer al que se ha visto expuesto el espíritu libre. Se destaca, por una parte, el hecho de que la fuerza, la violencia (*Gewalt*) diríase, con la que esta tarea se le ha impuesto al espíritu libre (y se le habrá de imponer en adelante a sus futuros iguales y homónimos), no es nada menos que la fuerza de la necesidad (*Nothwendigkeit*; véase pp. 4ss.) o “necesariedad” (véase p. 27). No se trata, reiterémoslo, de una tarea cualquiera. Se trata del tipo de tarea que obrará en y sobre ellos como *destino* (*Schicksal*) y, más exactamente, como un destino individual. Adoptando un tono adecuado a la generalización del caso, Nietzsche regresa a su uso de la primera persona plural (en el lugar de lo que en realidad tan solo es su propia persona) para hablar de “nuestra determinación”, la cual, dice, obra (*waltet*) y dispone (*verfügt*) de nosotros. En este concepto de “determinación” (*Bestimmung*: destinación, finalidad, designación, disposición) se pone tácitamente en conjunción la individualidad del destino con la particularidad de la

en conformidad con la previa generalización que ha tenido ya lugar en *HdH* I Pr §2 cuando Nietzsche habla de su *invención* de los espíritus libres como un recurso para aliviar su soledad y aislamiento mediante la creación de una compañía ilusoria. En Pr §2 Nietzsche habla de los espíritus libres, recuérdese, como seres *futuros* (véase p. 117 de este trabajo): “los veo *venir* ya” (70 / 15, z. 21).

³² La traducción de Tecnos vierte correspondientemente el término *Aufgabe* no como “tarea”, sino como “misión”.

destinación, de la finalidad, hacia la cual él forzosamente “nos” dirige. Trátase aquí, pues, de una tarea *involuntaria* en cuanto tarea a la que se está compelido necesaria y unidireccionalmente. Pero interesa destacar que ella es una tarea involuntaria en aun otro sentido. Se trata además del tipo de tarea que se pone en obra con la secreta fuerza de un “embarazo inconsciente” (*unbewusste Schwangerschaft*). Se trata de una determinación que dispone así enteramente de nosotros “aun cuando todavía no la conocemos”. Nietzsche condensa todos estos generalizados aspectos de “nuestra determinación” en una muy llamativa y significativa fórmula en la que deja resonar la forma en que en un hombre sometido a ella se ordena su tiempo: “es el futuro el que da a nuestro hoy la regla”.

En lo que sigue, Nietzsche regresa a la cuestión de determinar lo que al principio del proceso de desasimiento le está vedado al espíritu libre, pero al final del mismo termina estándole “permitido”. Ello era, según el final de *HdH I Pr §6*, el saber que de allí en adelante tiene acerca de lo que “él ahora *puede*”: *saber* no solo en el sentido de la toma de conciencia de aquello en lo que consiste la tarea hacia la cual se ha estado inadvertidamente encaminado, sino en el sentido más abarcador de un saber correspondiente acerca de lo que a él lo faculta plenamente para acometerla. Nietzsche procede a redescibir dicho saber como toma de conciencia del problema de la jerarquía y de todo de lo que hubo de necesidad³³ a fin de que pudiese emergerle.

Dando por supuesto que es *el problema de la jerarquía* del que nosotros podemos decir que es *nuestro* problema, nosotros espíritus libres: solo ahora, en el mediodía de nuestra vida, comprendemos de qué clase de preparativos, rodeos, pruebas, tentaciones, disfraces, tenía necesidad (*nöthig hatte*) el problema antes de que a este le fuese *permitido* emerger ante nosotros, y cómo debíamos primero experimentar en cuerpo y alma los más múltiples y contradictorios estados de penuria y dicha, como aventureros y circunnavegantes del mundo, de ese mundo interno que se llama “hombre”, como medidores (*Ausmesser*) de cada “más alto” y “uno sobre otro” que asimismo se llama “hombre” – penetrando por doquier, casi sin miedo, sin desdeñar nada, sin perder nada, saboreándolo todo, depurándolo todo de lo azaroso

³³ Es posible que para Nietzsche la necesidad de la que aquí se habla (“es necesario (*nöthig*) que A tenga lugar para que B tenga lugar”) guarde relación con la necesidad de la que poco más arriba se hablaba (“era necesario (*nothwendig*) que A aconteciera en la vida de la persona X”). Ello bajo el supuesto, por ejemplo, de que ciertas finalidades o tareas *necesariamente* generan las condiciones *necesarias* para que se cumplan.

y, por así decir, cribándolo – hasta que finalmente nos fue permitido decir a nosotros espíritus libres: “¡Aquí – un problema *nuevo!* ¡Aquí una larga escalera sobre cuyos peldaños nosotros mismos nos hemos sentado y trepado, – que nosotros mismos alguna vez hemos *sido!* ¡Aquí un más alto, un más bajo, un entre nos, un enorme largo orden, un orden jerárquico, que nosotros *vemos:* he aquí – *nuestro* problema!” – (73s. / 21)

A juzgar por la forma genérica en que se lo nombra, el mentado “problema de la jerarquía” (*Problem der Rangordnung*) es el problema de determinar “rangos” dentro un orden relacional comparable, en sentido figurado, a aquel en que se determina espacialmente el puesto o lugar que le corresponde a una pluralidad de elementos en virtud de la relación de verticalidad que existe entre ellos, es decir, en virtud de una relación que se expresa en términos de “más alto” (o, conversamente, “más bajo” o “más hondo”) o de “uno sobre otro” (o, conversamente, “uno bajo otro”). El problema del ordenamiento de rango es así comparable al problema de determinar la altura de cada uno de dichos elementos. Para remitirnos a aquel y para referirnos a lo que era necesario para que le estuviese permitido “escalar ante nosotros” (*vor uns aufsteigen*), Nietzsche se vale al final del pasaje citado del símil de una “larga escalera” como disposición ordenada de una pluralidad de escalones (*Sprossen*) superpuestos uno encima de otro. A fin de que al espíritu libre pudiese emergerle el problema era necesario, se nos dice, que él hiciese el recorrido por la larga escalera y él mismo se sentara y trepara sobre sus peldaños. Es más, era necesario que él mismo *fuera* en algún momento cada uno de sus escalones a fin de que llegase finalmente a estar en capacidad de *ver*³⁴ el orden que la integra. A este símil del escalamiento vertical Nietzsche le ha antepuesto, sin embargo, su igualmente predilecto símil de la más amplia travesía horizontal. Nietzsche comienza por comparar al espíritu libre con un aventurero circunnavegador del mundo (*Weltumsegler*). La circunnavegación del mundo, nada menos, es preparativo, rodeo, prueba, tentación, en fin, condición de la que el problema de la jerarquía tiene necesidad para poder aflorar.

Ahora bien, es tanto en la particular caracterización del “mundo” recorrido por este navegador (o, paralelamente, en la caracterización de la escalera escalada por este escalador) como en la correspondiente caracterización del tipo de recorrido que en él realiza, donde

³⁴ Sobre el significado que para Nietzsche tiene la visión (*theoria*) asociada a este *ver* (que él mismo coloca en cursiva en el texto comentado) nos hemos pronunciado en p. 158.

Nietzsche coloca la especificidad de *su* problema de la jerarquía, del cual nuestra lectura de Pr §7 nos ha ofrecido hasta aquí tan solo una descripción genérica. Lo específico del problema de la jerarquía radica, por un lado, en que aquello que ha de ser circunnavegado y mapeado en todo su extensión se define como “aquel mundo interior que se llama “hombre”. Radica, por otro lado, en que al tipo de recorrido que el espíritu libre realiza a lo largo y ancho de este mundo interior se lo define indirectamente como un “medir”, al ser el espíritu caracterizado, mediante una importante clave, como un “medidor” (*Ausmesser*), esto es, como un viajero que con sus recorridos (con sus “pasos”) *mide* con exactitud las magnitudes del mundo que explora. “Medir” suele ser en el vocabulario de Nietzsche, valga decirlo, un término intercambiable con “valorar”.

Nietzsche busca, en mi opinión, establecer calladamente una profunda conexión entre estos dos lados de su problema y lo hace partiendo de la muy llamativa referencia al nombre que en alemán se la da al hombre: *Mensch*. Que Nietzsche se refiere aquí a la palabra misma lo indica, por una parte, el uso del verbo “llamarse” (*heissen*) y, por otra parte, el recurso a las comillas que la encierran. De hecho, Nietzsche parece remitirnos aquí a una cierta etimología del vocablo “Mensch” sobre la cual él mismo nos informa en detalle otro lugar de su obra:

Tasar precios, medir valores, imaginar equivalentes [...] – ello preocupó en tal medida al más primigenio pensamiento del hombre, que esto, en cierto sentido, es *el pensar*: aquí se crió la más antigua especie de ingenio, aquí se podría conjeturar que estuvo igualmente el germen primero del orgullo humano, de su sentimiento de preeminencia respecto a otros animales. Quizá todavía nuestra palabra alemana “Mensch” (*manas*) expresa precisamente algo de *este* sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el “animal tasador en sí”. (OC III, *GM* II, §8, 494 / KSA 5, 306)³⁵

³⁵ Permítase en este punto traducir del alemán (con excepción de las abreviaturas) lo que se encuentra en un diccionario etimológico de la lengua alemana del año 1834 bajo la palabra *Mensch*: “Mensch, ahd. **mennisco** (goth. **manniske**), sansk. **manuscha** o **manuschja** es la derivación adjetival de **man**, **mannus** (**Tac. Germ.** c. 2), de cuya explicación [la de **man**, G. M.] deriva la suya propia [la de Mensch=manuscha, G. M.]; [Mensch, G. M.] significa descendiente de M a n n. Ya sea que se piense en Mann como el espíritu que *piensa* (snask. **manuh**) o como el *grande*, o el primordialmente poderoso; de todas maneras es cierto que con el nombre Mensch la lengua remite el origen del hombre a un ser más alto” (Schmitthenner, 184; énfasis agregado). Léase

Mensch (proveniente del sánscrito *manas*) significaría originalmente el (ser) que piensa, y a este (ser) que piensa habría a su vez que concebirlo –tal y como el hombre inicialmente se concibió, según *GM II*– como el (ser) que *mide* o, en una palabra, como “el medidor”. Nietzsche resalta en el texto citado que en esta concepción de sí como el ser que mide en cuanto ser que piensa reside ya el primer “germen del orgullo humano”. En dicha concepción está el origen de su autoestima, de su valía propia, en fin, el origen del valor que él mismo se otorga. El pensar es, en cuanto valorar, el orgullo del hombre en el doble sentido de ser lo (más) valorado y de ser aquello mismo que (se) valora.

Retomando entonces el hilo de la caracterización que, con la ayuda de esta callada consideración etimológica, Nietzsche pretende hacer en *HdH I Pr §7* del problema de la jerarquía, recordemos que el hombre es lo medido (lo jerarquizado) por el espíritu libre “como medidor” (*als Ausmesser*). Pero lo medido por este es, a la luz de lo anterior, el hombre justamente en cuanto que mide. Lo que el espíritu libre mide en el hombre (en cuanto tal) es justamente su medir o, en otras palabras, él mide su medida. Podemos entender mejor ahora la difícil frase con la que Nietzsche expresa que el espíritu libre es el medidor “de cada “más alto” y [cada] “uno sobre otro” que asimismo se llama “Mensch”. A lo que es objeto de medición (al hombre como lo medido) se lo designa por medio de la sustantivación de dos expresiones comparativas –“Más alto” (*Höher*) y “Uno sobre otro” (*Übereinander*)–, las cuales, como expresiones originalmente comparativas y relacionales, resumen la actividad más definitoria del hombre: la del medir entendido ahora como un comparar y ordenar verticalmente. El espíritu libre mide al hombre justamente en la calidad que este último tiene de ser el ser medidor por excelencia: el *homo mensura*. Ahora bien, respecto de aquello a lo que se nombra con este “Más-alto” y con este “Uno-sobre-otro” –respecto del hombre metonímicamente designado por lo que representa su actividad más valorada y más

en conexión con lo anterior lo que *hoy* ofrece Wikipedia como etimología del sánscrito “manas” al que, como hemos visto, Nietzsche remitía en su etimología de *Mensch* en *GM II §8*): “**Manas** es una palabra sánscrita que se traduce como ‘mente’, tercer principio de la Constitución septenaria, que los textos hinduistas (como las Upanishades) consideran una sustancia material sutil, una de las capas en la que se recubre el alma espiritual (atma). Procede de la palabra **man**, *pensar*; el Pensador. Facultad mental que hace del hombre un ser inteligente y moral; sinónimo de Mahat. Mente Pura, Mente Espiritual o Yo. Es la Mente filosófica, en relación a la vida interior y elevados ideales inegoístas, no afectada por el miedo o el deseo”. Véase [https://es.wikipedia.org/wiki/Manas_\(mente\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Manas_(mente)).

característica— se nos aclara que se lo llama asimismo “Mensch”. “Asimismo como... ¿qué?”, puede uno enseguida preguntarse. La más inmediata respuesta es: se lo llama *Mensch* así como se lo acaba de llamar “Más-alto” o “Uno-por-sobre-otro”. La palabra *Mensch*, en efecto, alude etimológicamente al hombre como medidor, así como aquellas otras dos expresiones se refieren también a él por referencia a su definitoria actividad de comparar alturas. Pero el texto va aquí cargado de otra interpretación asimismo posible. Pues puede decirse que al “hombre” como objeto de medición le corresponde también el nombre que le corresponde al espíritu libre “como medidor”. Como ya lo dábamos a entender, este último mide a aquel en aquello que lo convierte en su homólogo: lo mide en su medir. Y, no obstante, aquí donde el uno y otro parecen igualarse persiste una fundamental diferencia. El hombre que aquí mide (el espíritu libre), a diferencia de todo hombre *al* que aquí mide, introduce una jerarquía de segundo orden entre las diferentes formas que el hombre tiene de establecer jerarquías. A ello se referirá Nietzsche más adelante cuando en el prólogo a la *Genealogía de la moral* defina como su problema el de poner en cuestión por vez primera “el valor de los valores” (OC IV, *GM* Pr §3, 455 / KSA 5, 249; §6, 457 / 253).

Pero regresemos a la especificidad de la navegación requerida para que el problema de la jerarquía aflore finalmente en quien la emprende sin conocer aún su destino final. Con el símil de la circunnavegación del mundo interior Nietzsche desea, entre otras cosas, recalcar una vez más que solo a aquellos espíritus libres (solo a él y a sus futuros semejantes) puede surgírles dicho problema en virtud de la prerrogativa que les da lo vivido y experimentado. Nietzsche cede entonces nuevamente la palabra al espíritu libre, quien ahora traduce toda la horizontalidad del mundo del circunnavegador en la verticalidad de una larga escalera sobre cada uno de cuyos peldaños dice haberse sentado y haberse escalado. “Nosotros mismos los hemos *sido* en algún momento” proclama incluso el espíritu libre en primerísima persona. El largo escalamiento representa una imagen del devenir total del espíritu libre entendido como una cadena de vivencias en la que queda compendiada eso que se llama “hombre”. Quien haya de cumplir con la tarea de medidor del hombre debe alargarse y ensancharse tanto como la totalidad de lo medido. Ahora: lo medido, el hombre como *mens*, el *homo mensura*, es él mismo como tal un medir, una medida. Por tanto, el espíritu libre debe convertirse en medida de la medida y convertirse para ello en patrón (véase sección 1.5).

Sin embargo, el espíritu libre no ha de ser concebido como una magnitud fija y singular que se coloca *al lado o por fuera* de otras magnitudes para de esta manera posibilitar la medición de ellas. A esta medición externa Nietzsche opone una medición “interna”. No se lo concibe como una aislada magnitud fija dentro del mundo “hombre”. Se lo concibe como este mundo mismo; mas no como el gran conjunto disgregado de magnitudes separadas, sino como una cierta relacionalidad que se da entre todas ellas: como progresiva *comparación interna* (y consecuente jerarquización) de todo lo que un mismo espíritu aúna como rememoración de lo *ya* vivido. El espíritu libre mide al hombre al medir con su paso las distancias que va remontando (distancias entre formas de crear distancia). Mide al recordar lo que ha logrado *superar*, es decir, todo lo que puede contar como algo pasado, como algo cabalmente vencido, que queda verticalmente “bajo sí” u horizontalmente “tras de sí”.³⁶

Es evidente, a la luz de lo anterior, que el espíritu libre alcanzará a elevarse a la condición de medidor del hombre tan solo en cuanto logre convertir su propia historia y su propio pasado en compendio vivo o, mejor, compendio *vivido* de la historia y el pasado de la humanidad.

Permítaseme, para ir concluyendo este capítulo, citar por fuera de su contexto un aforismo del libro IV de *La gaya ciencia* en el que Nietzsche actualiza una vez más las reiteradas reflexiones que a lo largo de su vida realiza en torno al “sentido histórico”.

La “humanidad” futura. – Si con los ojos de una época lejana miro hacia esta, no logro encontrar en el hombre presente nada más digno de atención que su peculiar virtud y enfermedad, llamada “el sentido histórico”. Es el comienzo de algo enteramente nuevo y extraño en la historia [...] Nosotros, los del presente, comenzamos a construir la cadena de un muy poderoso sentimiento futuro, eslabón por eslabón, – escasamente sabemos lo que hacemos, como si no se tratara de un nuevo sentimiento, sino del detrimento de todos los viejos sentimientos: – el sentido histórico es aún algo tan pobre y frío, y algunos son aquejados por él como por una helada y se hacen a causa de ella más pobres y más fríos. A

³⁶ Al proceder de esta manera, el espíritu libre se acoge a “la ley de la vida, la ley de la ‘autosuperación’ necesaria que existe en la esencia de la vida” (*GM* III §27, 559 / *KSA* 5, 410). En otro lugar de la obra de Nietzsche, la vida le confía a Zaratustra el siguiente secreto: “Yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*” (*Za*, “De la autosuperación”, 140 / *KSA* 4, 148).

otros se les aparece como el signo de una época que se acerca calladamente y nuestro planeta les parece como un enfermo melancólico que para olvidar su presente toma apunte de su historia juvenil. En efecto: este es un solo color del nuevo sentimiento: quien sabe sentir la historia de la humanidad en su totalidad como la *propia historia*, él siente en medio de una gigantesca generalización todo aquella congoja del enfermo que piensa en la salud, del anciano que piensa en el sueño juvenil, del amante a quien su amado le es arrebatado, del mártir a quien su ideal se le derrumba, del héroe en la tarde de la batalla que nada decidió y, sin embargo, le trajo heridas y la pérdida del amigo –; pero poder cargar con esta gigantesca suma de congoja de todo tipo y ser ahora todavía el héroe que en la alborada de un segundo día de batalla da la bienvenida a la aurora y a su suerte como el hombre de un horizonte de milenios ante sí y tras de sí, como el heredero de toda la nobleza de todo espíritu pasado y el heredero obligado,³⁷ como el más noble de los nobles antiguos y a la vez como el primogénito de una nueva nobleza, cuyo igual nunca vió ni soñó ningún tiempo: – acoger todo esto en su alma, lo más antiguo, lo más nuevo, pérdidas, esperanzas, conquistas, triunfos de la humanidad: acoger todo esto finalmente en una sola alma y comprimirlo en un único sentimiento: –esto tendría que arrojar una dicha que la humanidad no conoció hasta ahora una dicha de dios llena de poder y amor, llena de lágrimas y llena de risa [...] Este sentimiento divino se llamaría entonces – ¡humanidad!³⁸ (OC III, GC IV §337, 853s. / KSA 3, 564s.)³⁹

Nietzsche llegó a concebir su personificación de la historia de la humanidad no solo como un destino individual, sino, a la vez, como algo a lo que él debía incitar a la humanidad entera. Así como Nietzsche se refiere en *HdH* I Pr §7 al “mediodía de nuestra vida” como el momento en el que apenas despunta para los espíritus libres (y, en particular, para Nietzsche, quien a finales de 1886 recién cumplía sus 42 años) la tarea de plantear el nuevo problema de la jerarquía, así también (dos años después) se referirá Nietzsche en *Ecce homo* nuevamente a su tarea, describiéndola ahora como

³⁷ Quizá un juego de palabras con la expresión “la nobleza obliga” (*Adel verpflichtet*).

³⁸ La palabra “humanidad” es aquí traducción de *Menschlichkeit*, no de *Menschheit*. No es un término para referirse al conjunto de los hombres como género. Es el sustantivo abstracto correspondiente al adjetivo “humano” y remite, como lo dice el texto, a un tipo de sentimiento al que se alude cuando se habla del sentimiento de un hombre a quien calificamos de “humano”, mas no en el sentido trivial de que pertenece al género de los hombres, sino en el sentido destacado en que lo consideramos “muy humano”.

³⁹ Compárese este aforismo de *GC* (1882) con uno escrito algunos años atrás en *HdH* I (1878) y titulado *Adelante*.

la tarea de preparar un instante de suprema recapitación de la humanidad, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia adelante [...] y plantee por primera vez, *en su integridad*, la pregunta del por qué, del para qué.⁴⁰

También de esta manera termina Nietzsche por “generalizar su caso”. Ya en los prólogos de 1886 se encuentra, como hemos visto, la convicción de que su destino individual no es el suyo único.

⁴⁰ *EH*, “Libros”, “Au”, §2, p. 88. El pasaje continúa: “esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en lo absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, de la *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad. El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de *primer rango* porque condiciona el futuro de la humanidad”.

Capítulo 5

Sentimiento de poder y justicia

5.1. La estrechez del fanatismo en retrospectiva

Con el fin de lograr una mejor comprensión de lo que los numerales *HdH* I Pr §6 y §7 intentan comunicarnos acerca de la mutua elevación de poder, justicia y ampliación de la perspectiva quisiera realizar, en el presente capítulo, un intento de perseguir los rastros que en sus escritos anteriores (publicados y póstumos) Nietzsche venía dejando de la interpretación del curso de su vida y su obra, los cuales finalmente cristalizará en sus prólogos de 1886. Este último es un intento de Nietzsche, cuya consideración retomaré más adelante (véase cap. 6), pero sin concentrarme exclusivamente, como en el presente capítulo, en los conceptos previamente enumerados a propósito de las revelaciones que nos hacen los numerales de *HdH* que serán objeto de análisis (v. g. poder, justicia, perspectiva, horizonte, etc.).

Como punto de partida de esta tentativa quisiera proponer un fragmento póstumo, vecino en el tiempo con los prólogos de 1886, en el que se encuentra resumida una de las ideas que recién hemos visto expuestas en *HdH* I Pr.¹

(i) Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (– que quizá en algún lugar sean posibles aún otras interpretaciones que las meramente humanas –), (ii) que hasta ahora las interpretaciones son estimaciones perspectivísticas gracias a las cuales nos mantenemos en vida, esto es, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, (iii) que cada *elevación del hombre* trae consigo la superación de interpretaciones más estrechas, (iv) que todo fortalecimiento y ampliación de poder alcanzado abre nuevas perspectivas y obliga a creer en nuevos horizontes – esto es algo que atraviesa mis escritos. (FP IV, 2[108], 108 / KSA 12, 114; los números romanos son inclusión de G. M.)

En este fragmento se establece una relación de correspondencia entre crecimiento de poder y ampliación de la perspectiva. El crecimiento de poder (significativamente descrito

¹ Se trata de un texto rodeado de un conjunto de fragmentos en los que Nietzsche consigna pensamientos orientados hacia la redacción del nuevo prólogo, que él redacta en 1886, para *El nacimiento de la tragedia*. Estos fragmentos (FP IV, 2[101]ss., 105ss. / KSA 12, 111ss.) se encuentran inmediatamente precedidos, a su turno, por un fragmento que incluye uno de los diversos planes para la obra que Nietzsche proyectaba con el título de *La voluntad de poder* (véase FP IV, 2[100], 105 / 109)

como “ampliación del poder”: *Machterweiterung*) “trae consigo” la apertura de nuevas perspectivas (ampliación de perspectivas). Se trata de una correspondencia que *HdH* Pr §6 también establece y sobre la cual quisiera profundizar. Antes de proceder en esta dirección, quisiera llamar la atención sobre la presencia del concepto de “voluntad de poder”, la cual, sin duda, sugiere la central importancia que para Nietzsche tienen las mencionadas revelaciones de *HdH* Pr §6 y §7, y, además, nos plantea la pregunta acerca de la relación que este importante concepto guarda con los que gradualmente se han introducido en las secciones previas.²

² El fragmento citado aparece en un cuaderno fechado por los editores: “otoño 1885-otoño 1886”. Poco antes, en el verano de 1885, Nietzsche había comenzado a proyectar en sus cuadernos una obra con el título *La voluntad de poder*. Luego, Nietzsche anunciará públicamente, en la contraportada de *MBM* (1886) y en *GM* III §27, una obra con el título: *La voluntad de poder. Intento de una inversión de los valores* (véase KSA 14, 384ss.; también Meléndez, 1992, 67ss.). No hay, pues, duda acerca de la íntima y central conexión que para Nietzsche existe entre “voluntad de poder” e “inversión de los valores” durante el período de la redacción de los prólogos de 1886. Existe, por otro lado, una conexión anterior entre inversión de los valores y eterno retorno, la cual salía ya a flote en un cuaderno de verano-otoño de 1884. Allí se encuentra, poco antes de la redacción de la cuarta parte de *Za*, el título: “*Filosofía del eterno retorno. / Un ensayo de la inversión de todos los valores*” (FP 26[259], 582 / KSA 11, 218; este es, a propósito, el primer texto de Nietzsche en el que aparece el concepto de *Umwertung* (véase Brobjer, 2010, p. 15). Como ya lo destacaba Montinari en su comentario al *Nachlass* de 1885-1886 (KSA 14, 385), el prólogo que Nietzsche planea en su momento para esta obra lleva como título “La nueva jerarquía” (26[243], 579 / 212) o “De la jerarquía del espíritu” (26[258], 582 / 217): una jerarquía que hace referencia a “la jerarquía de los creadores de valores (en relación con el poner-valores)” (582 / 217). (Ya en este momento, dicho sea de paso, Nietzsche hace expresa la idea de que un prólogo debe “espantar a la mayoría” (26[244], 580 / 214.) Es, pues, claro que el problema de la jerarquía que Nietzsche plantea en *HdH* I Pr §6 hace también parte de la estrecha imbricación que Nietzsche establece entre sus pensamientos centrales a mediados de la década de los ochenta. No huelga agregar, a este respecto, que muy poco después de estos fragmentos de 1884 aparece una elaboración de la temática de la voluntad de poder (véase 26[272]-[277], 584s. / 221-223). A esta elaboración, dice Montinari, “[s]igue el esbozo de la genuina filosofía del eterno retorno en el cual se ponen en conexión las doctrinas del ‘eterno retorno de lo mismo’, de la ‘inversión de todos los valores’ y de la ‘voluntad de poder’. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo es el ‘pensamiento más pesado’; para soportarlo se hace necesaria una ‘inversión de todos los valores’; ¿en qué consiste esta? En que uno no experimente ya placer en la certeza, sino en la incertidumbre, en que uno ya no vea “causa y efecto”, sino lo ‘constantemente creador’, en que en lugar de la voluntad de conservación se ponga la ‘voluntad de poder’, en que uno ya no diga humildemente: ‘todo es solamente subjetivo’, sino ‘es también nuestra obra, estemos orgullosos de ella’” (KSA 14, 385). Montinari se refiere aquí al fragmento 26[284], 586s. / 225. Valga, por

Lo que aquí se nombra como voluntad de poder (*Wille zur Macht*) o como voluntad hacia (*zur*) el poder es algo que ha de entenderse de inmediato como voluntad hacia el crecimiento del poder. En este fragmento, ya atribuido a los escritos del autor, se deja leer el pensamiento de que el crecimiento del poder, sin excepción al parecer, viene acompañado de nuevas y más abiertas perspectivas (e interpretaciones). Hablo aquí de un “pensamiento” porque, en el fragmento citado, la serie de cuatro frases subordinadas introducidas reiteradamente por la conjunción “que” (*dass*) parece referirse no tanto a un conjunto de hechos que se cumplan en cada uno de sus escritos como a un conjunto de contenidos doctrinales que hacen presencia a lo largo de ellos. Esas doctrinas se refieren a un “nosotros” que la tercera de ellas termina por identificar con “el hombre” y, más exactamente, como Nietzsche mismo lo destaca en cursivas, con el hombre que experimenta, junto con la elevación y ampliación de su poder y de sus perspectivas, su propia elevación (*Erhöhung des Menschen*).³

En otro fragmento del mismo cuaderno (otoño 1885-otoño 1886), Nietzsche se refiere a lo que el fragmento anteriormente citado nombra como sus “escritos anteriores”. En este otro fragmento se vale nuevamente de la noción de horizontes abiertos para caracterizar a sus escritos. Al igual que se ha constatado en otros lugares, Nietzsche apela aquí a cierto uso enfático del concepto de “voluntad” para determinar con su ayuda cuál es la fuerza, cuál el impulso, que propale el movimiento que describe su pensamiento tal y como va quedando registrado en la rezagada (posfechada) publicación de los mismos. Nietzsche habla entonces del desarrollo de su pensamiento como manifestación de una “voluntad hacia horizontes no clausurados” y lo describe de la siguiente manera.

último, mencionar que el fragmento 26[280], el cual se encuentra entre la mencionada elaboración de la temática de la voluntad de poder y el mencionado esbozo de la filosofía del eterno retorno, contiene una reflexión sobre el recién aludido “placer en la inseguridad” en la que a dicho placer se lo describe como placer en la “ilimitación de las líneas del horizonte” (585 / 223).

³ Podría conjeturarse entonces que esta referencia al hombre que experimenta una “elevación” corresponde a la generalización de su propia experiencia, de la cual Nietzsche habla al comienzo de *HdH* I Pr §7. Allí, recordémoslo, Nietzsche se refiere al hecho de que, al desentrañar el enigma de su desarrollo, el espíritu libre termina por “generalizar su caso” y por decidir de la siguiente manera acerca de su “vivencia” (*Erlebnis*): “Tal y como aconteció conmigo, tiene que acontecerle a todo aquel en quien una *tarea* quiera llegar a tomar cuerpo y ‘llegar al mundo’” (OC III, 73 / KSA 2, 21).

Uno nota en mis escritos anteriores (*frühere Schriften*) una buena voluntad hacia horizontes no clausurados (*unabgeschlossenen*), una cierta astuta previsión ante las convicciones, una desconfianza contra los encantamientos y las tretas a la conciencia (*Gewissen-Überlistungen*) que toda fuerte creencia trae consigo; uno puede ver en ello en gran parte la prevención del niño escarmentado, del idealista engañado [...] en lo más esencial, un disgusto estético contra las grandes palabras virtuosas e incondicionales, un gusto que se pone en guardia contra todos los opuestos cuadrados, que *desea* una buena parte de inseguridad en las cosas y que, como amigo de matices, sombras, luces vespertinas y mares infinitos, expelle los opuestos. (2[162], 125 / 144)⁴

Todo aquello que el primero de los dos textos está dispuesto a generalizar como aplicable al hombre que experimenta su elevación como tal (es decir, como hombre), aparece en este segundo texto como referente, en primera instancia, a los escritos del autor y, a través de ellos, al autor mismo. Sabemos ahora, por otra parte, que los dos textos citados contienen una descripción de lo que Nietzsche considera durante la época de la redacción de los prólogos de 1886 como característico del estado (o estadio) finalmente alcanzado por el espíritu libre, a saber, el conocimiento y/o la experiencia en primera persona de la elevación del hombre, la ampliación de poder, la apertura de perspectivas como resultado de la voluntad de horizontes abiertos, de mares infinitos. El segundo de los dos textos es, sin embargo, más profuso en lo que respecta a una caracterización (conceptualmente) negativa de tal estado (o estadio). Refiriéndose a lo que el primer texto apenas nombraba por contraste como “superación de interpretaciones más estrechas”, el segundo habla, en efecto con mayor prolijidad, de lo que dicha superación deja atrás: las fuertes creencias o convicciones, el idealismo, las grandes palabras que hablan de la incondicionalidad de las (propias) virtudes, la fe en opuestos rotundamente (en)cuadrados, el afán de seguridades y certezas. En mi inspección previa de los prólogos de Nietzsche, he topado, más o menos expresamente, con

⁴ Véase OC III, GC §124, 802 / KSA 3, 480 y FP III, 26[280], 585s. / KSA 11, 223s. (previamente, al final de la nota 2, me he referido al contexto en el que aparece el fragmento 26[280].) El fragmento arriba citado, 2[162], es un fragmento cercano a otros expresamente concebidos como borradores para el prólogo de 1886 a *Au* y perteneciente él mismo con seguridad al proyecto global de la redacción de los prólogos de tal año. Si se tratara él mismo de un texto preparatorio del prólogo a *Au*, ¿a qué escritos se estaría refiriendo la frase “escritos más tempranos”? ¿Podría estarse refiriendo tan solo a los *inmediatamente* anteriores, esto es, los escritos que componen los dos volúmenes de *HdH*?

estas características del estado de cosas que el espíritu libre busca dejar atrás. El prólogo a *EH* reconocía en el idealismo el tipo de condición espiritual de la que él quiere verse decididamente dissociado. Y en el prólogo a *HdH I* se habla de la incondicionalidad de las virtudes como un estado de cosas que debe ser superado por medio de su instrumentalización en aras del dominio de sí. El texto citado hace su propio énfasis en la necesidad de superar las fuertes creencias (dogmáticas) que emergen del afán de certezas. Nietzsche promueve, pues, indirectamente un nuevo “ideal” de incertidumbre, de experimentación, de ensayo, de tentativa. Sea como sea, el segundo de los dos textos anteriormente citados permite una mirada más detenida en las ataduras que mantenían constreñido al espíritu antes de su gran desatamiento.

Ahora bien, un valioso fragmento póstumo de una época anterior a la que venimos considerando (aproximadamente de 1886) nos permite verificar que dicha condición no es otra que una condición pretérita a la que Nietzsche mismo cree haber estado alguna vez fuertemente sujeto. Este nuevo fragmento nos permite, además, asegurar un mayor esclarecimiento del tipo de condición superada a la que los dos textos anteriores nos remiten. En el borrador de un prólogo para una obra temporalmente proyectada con el título de *L’Ombra di Venezia (La sombra de Venecia*⁵) –un proyecto fugaz del verano de 1880, posterior a la publicación de *HdH II* y anterior a (y *de facto* preparatorio de) la publicación de *Au*– encontramos, en efecto, lo que aquí quisiera presentar como un temprano e importante punto de inflexión al que Nietzsche ha de recurrir para la ulterior elaboración de la visión retrospectiva que nos terminará ofreciendo en *HdH I Pr*.

L’Ombra di Venezia.

Prólogo

Cuando recientemente⁶ realicé el intento de llegar a conocer a mis escritos más viejos (*meine älteren Schriften*), a los cuales había olvidado, me asustó una característica común de los mismos: ellos hablan la lengua del fanatismo. Casi siempre que en ellos se habla de los

⁵ En su comentario, los editores italianos Colli y Montinari anotan que en el título en italiano la palabra “*ombra*” significa “sombra”, pero en Venecia significa un vaso de vino (KSA 14, 626).

⁶ La traducción al español de este fragmento en la edición de Tecnos (FP II) comete el error de traducir *jüngst* por “cuando siendo más joven” cuando en realidad este adverbio no se refiere de manera alguna a las edades de una persona, sino simplemente a lo que ha acontecido muy recientemente.

que piensan distinto (*Anders-denkende*) se hace notoria esa forma sangrienta de denigrar y ese entusiasmo en la malevolencia (*Bosheit*) que son los signos del fanatismo, – horribles signos por los cuales no habría llegado a leerlos hasta el final si el autor me hubiese sido apenas un poco menos conocido. El fanatismo arruina el carácter, el gusto y, por último, también la salud:⁷ y quien desee ayudar a estas tres cosas a levantarse desde el fondo tiene que estar preparado para una larga y molesta cura.⁸

Tras haber dicho tanto de mí mismo y, por lo demás, no lo más edificante – como la costumbre del prólogo ciertamente no lo aconseja, aunque sí lo permite – me es lícito al menos esperar haber logrado con ello que mis más recientes pensamientos, a los cuales doy expresión en el presente libro, sean leídos *no sin precaución*. (FP II, 3[1], 515 / KSA 9, 47)

Aparece aquí claramente la poco halagadora imagen de su superada condición anterior como una ruinoso enfermedad de la que sus primeros escritos han dejado testimonio. Se trata de la enfermedad del *fanatismo*. Bajo este apelativo parecen subsumirse (como bajo un mismo cuadro clínico) los rasgos que el anterior fragmento desplegaba en su pluralidad: dogmatismo, idealismo, incondicionalidad, etc. Aparece, también, sugerida una correspondiente imagen del escrito que en este fragmento se prologa (el libro que ha de suceder a *HdH*) como (parte de) una “larga y molesta cura”. Se trata de presentar este nuevo libro con la nota cautelar de que en él el lector habrá de encontrarse con una terapia a la que

⁷ Véase FP II, 3[62], 525 / KSA 9, 64, sobre las “primeras decisiones apasionadas en pro y en contra” que han orientado la juventud.

⁸ Una *Vorstufe*, un “estadio previo”, de este texto contiene una referencia a lo que Nietzsche llama “el mundo invertido”. Considero importante tenerla en cuenta por la presencia que ya en este período del pensamiento de Nietzsche hace la idea de la inversión de los valores (véase más adelante la nota 20) con la cual la idea del mundo invertido podría ponerse en relación. Sobre sus “escritos más viejos” Nietzsche menciona en la *Vorstufe* que ellos “tienen aquel culto por el mundo invertido que no es en menor medida un signo de fanatismo [que lo que lo son “esa forma sangrienta de denigrar y ese entusiasmo en la malevolencia” propias de sus escritos juveniles, G. M.] y al que así quisiera describir. El fanát[ico] vive por costumbre en una fe completamente distinta y con aspiraciones completamente distintas, frecuentemente las más respetables: pero vienen entonces minutos que respiran éxtasis y pavor en los que — — — ” (*VS* 3[1], KSA 14, 626). Sobre la idea de “mundo invertido” véase Brusotti (1994). El comentario de Colli-Montinari remite al fragmento 10[E94] (756 / 435s.) titulado “El mundo invertido: el caldo de cultivo del fanatismo” (véase más adelante la pp. 207s.). Según Brusotti, este fragmento precede inmediatamente en los cuadernos de Nietzsche al que recién hemos citado como “estadio previo” (*Vorstufe*) de 3[1] (1994, 441).

el autor se ha sometido. Esta es, sin duda, una imagen de su filosofía en la que, después de un lustro, los prólogos de 1886 seguirán laborando.

Ahora bien, como no lo hacían los dos arriba citados, este tercer texto nos obliga a distinguir en el conjunto de los escritos de Nietzsche (*meine Schriften*; 2[108]) entre sus “escritos anteriores” (*frühere Schriften*; 2[162]) y sus “escritos más viejos” (*ältere Schriften*; 3[1]). Nos obliga a hacerlo en virtud del fanatismo de los unos y en virtud del crecimiento de poder (¿la cura?) que “atraviesa” (no solo temática, sino real o “vivencialmente”) a los otros.⁹ Pues, tal y como me propongo sustentarlo a continuación, Nietzsche plantea ya en el período en que redacta su breve prólogo para *La sombra de Venecia* una crasa (y en adelante crucial) oposición entre fanatismo y crecimiento del poder (voluntad de poder). Como se evidenciará más adelante, esta es una oposición que se nos presenta igualmente como aquella entre fanatismo y justicia. Con lo cual (re-)aparece un concepto que los últimos fragmentos citados dejan por fuera: el de justicia, entendida como aquello que, según el final de *HdH* I Pr §6, crece también hacia lo alto con el poder y con la ampliación de la perspectiva. En efecto, en esta fase del pensamiento de Nietzsche (aproximadamente 1880) se nos confronta también, como ya en *HV*, con una nueva oposición entre fanatismo y justicia.

5.2. El fanatismo como “cura” para la carencia del presente

En lo que sigue, retomaré el curso de mi anunciada tentativa de sustentar la afirmación según la cual el fanatismo constituye para Nietzsche una enfermedad a la que él opone como cura la “elevación” del poder y de la justicia. Para este fin se cuenta con otro valioso texto del verano de 1880 ubicado también en el cuaderno de apuntes para *La sombra de Venecia*.

Nuestra presente formación es ciertamente algo lamentable, una taza maloliente en la que flotan confusamente solo mendrugos sin gusto, mendrugos de cristianismo, de saber, del arte, con los que ni siquiera perros podrían saciar el hambre. Pero los medios para instituir algo en contra de esta formación son poco menos lamentables, a saber, el fanatismo cristiano o el fanatismo científico o el fanatismo artístico de gentes que difícilmente pueden sostenerse en pie; es como si se quisiera curar una carencia con un vicio. En verdad, la formación presente luce lamentable porque una gran tarea ha emergido en el horizonte, a saber, la

⁹ O nos obligaría a distinguir entre dos aspectos contrarios que hacen presencia en el mismo conjunto de textos en caso de que sus escritos más viejos y sus escritos más tempranos fuesen los mismos. Juzgo, sin embargo, esta opción improbable en comparación con la que arriba se formula.

revisión de todas las valoraciones; para ella, aún antes de que las cosas en conjunto sean colocadas sobre la balanza, se necesita, sin embargo, la balanza misma – quiero decir, aquella suprema equidad (*Billigkeit*) de la suprema inteligencia, la cual tiene en el fanatismo a su enemigo de muerte y en la actual “formación integral” (*allseitige Bildung*) a su mono y primer bailarín. (FP II, 3[158], 544 / KSA 9, 97s.)

Se habla aquí de equidad (*Billigkeit*) como sinónimo de justicia y se la presenta no solamente en una relación de oposición, sino de mortal enemistad respecto del fanatismo.¹⁰ Al fanatismo se lo concibe como un vicio –3[1] lo concebía como una enfermedad– que obra, a su vez, como falsa cura para una carencia o enfermedad que no es otra que la que Nietzsche identifica como “nuestra presente formación”. Aunque mi interés se concentra en la idea del crecimiento de la justicia, la comprensión cabal del pasaje exige que se preste, en principio, atención a “nuestra presente formación”. Tanto el término “formación” (*Bildung*) que Nietzsche utiliza para referirse a la mencionada carencia como la imagen que utiliza para representarla –la imagen de mendrugos (*Brocken*) entremezclados en una maloliente sopa en la que flotan, sin gusto alguno, trozos de arte, ciencia y religión– apuntan a una carencia “nuestra” que ya de tiempo atrás el joven Nietzsche había identificado como tal. Así lo había hecho en *HV*, un texto juvenil en el que, por cierto, los conceptos de justicia e injusticia empiezan a jugar un papel prominente que hasta aquí no he comentado. La enfermedad por excelencia es en este escrito, recuérdese, la enfermedad histórica, una enfermedad que desde sus primeras apariciones en el texto, como se señaló previamente, se encuentra vinculada al desplazamiento de horizontes y a la tendencia del saber histórico a hacerse ilimitado¹¹ (véase pp. 140ss.). En una sección (*HV* §4) expresamente dedicada a lanzar una rápida “mirada a nuestro tiempo” con el fin de determinar cuál es la relación que este establece entre vida e historiografía (relación que es el tema de su escrito), Nietzsche parte de la constatación de que dicha constelación se encuentra realmente transformada “*por la*

¹⁰ La primera aparición de la justicia en los fragmentos póstumos de 1880 tiene lugar en conexión con la apreciación de las propias obras. Pensando seguramente en sus propios escritos, Nietzsche sostiene que un autor que manifestase un gusto extraordinario por sus propias obras delata con ello que no se encuentra en capacidad de pasar “la gran prueba de fuego de la justicia” (FP II, 1[18], 492 / KSA 9, 11).

¹¹ Léase de nuevo: “el que es ampliamente más justo y más instruido enferma y decae porque las líneas de su horizonte se desplazan siempre de nuevo, porque no puede desenmarañarse de la red mucho más delicada de sus justicias y verdades para regresar al burdo querer y desear” (OC I, *HV* §1, 699 / KSA 1, 252).

ciencia” y, en el caso específico, por “*la exigencia de que la historiografía debe ser ciencia*” (OC I, *HV* §4, 711, KSA 1, 271). Dicho lo anterior, procede a describir de la siguiente manera la alterada constelación:

Ahora la vida no gobierna sola y [no] doma (*bändigt*) al saber en torno al pasado: sino todos los postes limítrofes se encuentran derribados y todo lo que alguna vez fue se abate sobre el hombre. Tan lejos como hacia atrás haya existido un devenir, así de lejos se desplazan hacia atrás también todas las perspectivas hacia lo infinito. Ninguna generación ha visto un espectáculo tan poco perspicuo como ahora lo presenta la ciencia del devenir universal, la historiografía: lo presenta, por supuesto, con la peligrosa osadía de su consigna: *fiat veritas pereat vita*. (*HV* §4, 711 / 271s.)

En estas líneas encontramos la enfermedad histórica nuevamente diagnosticada en términos del desplazamiento de horizontes (aquí implícito en el desplazamiento de perspectivas) y nuevamente diagnosticada como una conflictiva relación entre vida y ciencia (aquí también entre *veritas* y *vita*: entre verdad y vida). La encontramos aquí diagnosticada en otros términos inmensamente significativos para el joven Nietzsche. La enfermedad aparece concebida como resultado de una falta de dominio sobre el saber, como resultado de una insubordinación del indómito impulso de saber en general y del saber histórico en particular.

Pues bien, después de este primordial exordio y como primer trazo de su “imagen del fenómeno espiritual que así es ocasionado en el alma del hombre moderno” (711 / 271), el joven Nietzsche procede a ofrecernos en *HV* su imagen de lo que el fragmento de 1880, por su parte, identificará como la carencia de “nuestra formación presente”, comparable con aquel maloliente potaje en el que se entremezclan migajas de cristianismo, ciencia y arte, resultado del indiscriminado desplazamiento de perspectivas que acompaña al insaciable saber histórico:

Lo extraño y carente de toda cohesión se agolpa, la memoria abre todos sus portones, y no se encuentra, sin embargo, lo suficientemente abierta, la naturaleza se esfuerza al máximo por recibir, ordenar y reverenciar a estos invitados extranjeros, pero ellos mismos se encuentran entre sí en lucha y parece necesario subyugarlos y dominarlos a todos para no sucumbir uno mismo a su lucha. [...] El hombre moderno arrastra finalmente consigo, de un lado a otro, una monstruosa cantidad de indigestas piedras de saber, las cuales en ocasión llegan incluso a sacudirse y a retumbar propiamente en su estómago, tal y como lo narra el

cuento. Mediante este traqueteo se pone en evidencia la característica más propia de este hombre moderno: la notable oposición entre un interior con el cual no se corresponde exterior alguno y de un exterior con el cual no se corresponde interior alguno, una oposición que los pueblos antiguos no conocen. El saber, que sin hambre se acoge en exceso, más aún, en contra de la necesidad, no obra ahora ya más como un motivo transformador que impulsa hacia fuera, sino que permanece oculto en un cierto caótico mundo interior que aquel hombre moderno con un raro orgullo designa como la “interioridad” que le es peculiar. Se dice probablemente entonces que uno tiene el contenido y que falta tan solo la forma: pero en todo lo vivo es esta una oposición totalmente inconveniente. Nuestra formación moderna no es, por ello, algo vivo, porque no se la puede comprender en absoluto sin aquella oposición, es decir: no es una formación en absoluto, sino una especie de saber acerca de la formación, no se pasa en ella del pensamiento de la formación, del sentimiento de la formación, no surge de ellos ninguna decisión de formación [...]. (711s. / 272s.)

A esta deformación, a esta profunda desavenencia entre interior y exterior, entre pensamiento y acción, que para el joven Nietzsche subyace a lo que el hombre moderno orgullosamente bautiza como su “interioridad”, la caracterizará, poco más adelante, como “debilidad de la personalidad” (§4, 713 / 275; véase también §5, 715ss. / 279ss.). Me he permitido citar en extenso lo que el joven Nietzsche considera como “la característica más propia” del hombre moderno y lo que, por ende, tendría que considerar asimismo como una esencial característica de “nuestra formación moderna”, no solo por considerar a esta última equiparable, a mi juicio, a lo que el fragmento póstumo de 1880 llama “nuestra presente formación”, sino por la inmensa relevancia (ya de cierto modo previsible) que tienen para una aproximación a los escritos del joven Nietzsche. En otro lugar he de regresar detenidamente, en efecto, a este mal de la humanidad y la formación presente, y a la cura que como “médico de la cultura” el joven Nietzsche propone bajo la consigna que late detrás de su definición de la cultura como “unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo” (713 / 274). Aquí me limitaré a afirmar que es justamente la “formación moderna” descrita en *HV* a la que Nietzsche, en los citados fragmentos póstumos de 1880 (3[1] y 3[158]), dice haberle opuesto el fanatismo del que sus “escritos más viejos” dejan signo. El fanatismo es la falsa cura (en realidad una nueva enfermedad) con la cual Nietzsche

habría pretendido acertar con la medicina para “nuestra formación presente”.¹² La terapia que el libro prologado por 3[1] describe sería la terapia auto-prescrita por él para superar la nueva enfermedad que deriva de la falsa cura.

5.3. Fanatismo y justicia en la segunda *Intempestiva*

Sobre el trasfondo de esta inspección de la obra juvenil de Nietzsche, retornaré a la consideración de la parte final del fragmento de 1880 (3[158]) en la que aparece el concepto de justicia en el que me había propuesto enfocar. Pese a las semejanzas anteriormente destacadas, parece presentarse un franco contraste entre lo que plantea el fragmento de 1880 y lo que planteaba *HV*, en donde parece sostenerse una dicotomía. Se tiene allí, por un lado, la reclusión en un horizonte relativamente estrecho, la cual se encuentra asociada a un estado saludable y vigoroso del cual hacen parte la injusticia y el error que la pasión (v. g. el amor) introduce como atmósfera necesaria para las grandes acciones. Se tiene, por otro lado, en contraposición a aquella reclusión, el desplazamiento de horizontes, el cual se halla asociado a un estado patológico del cual hace parte la “red de justicias y verdades” que en “el hombre considerablemente más justo e instruido” conduce a la inacción. Esta dicotomía contrastaría con la tripartición con la que operan los dos fragmentos póstumos de 1880 que he citado. Aquel estado que *HV* proclamaba como saludable se le revela ahora, en cuanto fanatismo, como un estado no menos patológico que el de la “formación presente”. Se hace entonces necesario concebir un tercer estado que permita salir del círculo de enfermedad en el que Nietzsche se habría mantenido aún preso: entre la injusticia del uno y la justicia del otro. La salida que *La sombra de Venecia* plantea en el fragmento 3[158] acude, por lo visto, a cierto nuevo y refinado concepto de justicia al que inequívocamente se alude con la palabra “equidad” (*Billigkeit*). Pero, a decir verdad, *HV* resulta ser en sí un texto de insoslayable complejidad a este respecto. También en él, como deseo ahora evidenciarlo, asoma una

¹² Dado que Nietzsche menciona diversas formas de fanatismo –fanatismo cristiano, fanatismo científico, fanatismo artístico– cabe preguntarse cuál fue el fanatismo en el que él incurrió como falso antídoto en contra de la enfermedad de la formación moderna. Dejando de lado el fanatismo cristiano, del cual el joven Nietzsche no hace ciertamente gala, resta identificarlo como el fanatismo artístico, dado que, por otra parte, el mal que el fanatismo aquí combate es un mal que, si se me permite comentarlo así, poseía los visos de cierto fanatismo científicista. Sabemos, por lo demás, que el fanatismo en el que el Nietzsche ulterior ve incurrir al Nietzsche anterior no es otro que el que él le atribuye a su entonces amadísimo Richard Wagner: un fanatismo decididamente artístico y contra-científico. Véase Brusotti (1994).

tripartición con su correspondiente segundo concepto de justicia y verdad. Me detengo ahora en él, obviamente, en virtud de la reveladora filiación que puede establecerse entre este y el concepto de justicia que vuelve aflorar en los apuntes de 1880.

Uno de los grandes peligros que aquejan al hombre moderno reside, según *HV*, en que su exceso de saber (histórico) lo induce al falso orgullo (*Einbildung*) de creer que el suyo, a diferencia de todo otro, es un tiempo que posee en mayor grado “la más rara virtud, la justicia” (§5, 715 / 279). El párrafo inicial de *HV* §5 enuncia esta vanidosa pretensión como el segundo de cinco peligros (715 / 279) que en adelante se expondrán uno a uno en las secciones siguientes del texto (véase *HV* §§5-9). Se trata, valga decirlo, de un segundo peligro que Nietzsche menciona y comenta tan solo después de aquel primero que ya le habíamos visto introducir anteriormente (§4) como la incongruencia entre interior y exterior, y como la consecuente “debilidad de la personalidad” (713 / 275). El orden no parece ser casual. Nietzsche se propone presentar la justicia en la que el hombre moderno funda su orgullo como una falsa *fortaleza* con la cual busca compensar por vía ilusoria la *debilidad* constitutiva de su personalidad. Así lo sugiere Nietzsche en las líneas iniciales de la sección (*HV* §6) que dedica a este vergonzoso desenmascaramiento.

Pero dejemos esta debilidad. Dirijámonos más bien hacia una muy encomiada fortaleza del hombre moderno con la pregunta, ciertamente penosa, acerca de si el hombre moderno, a causa de su conocida “objetividad” histórica, tiene realmente algún derecho a nombrarse a sí mismo fuerte, es decir, *justo* y en mayor grado justo que el hombre de otros tiempos. (§6, 719 / 285)

No entra dentro de mis presentes intereses detallar la forma implacable en que Nietzsche adelanta en *HV* §6 la labor socrática¹³ de mostrarle al hombre moderno que su más envanecida virtud, la justicia, es una virtud que él posee solo en apariencia por ser igualmente aparentes la fuerza (*Stärke*) y la objetividad (*Objektivität*) sobre las que aquella se encontraría fundada. Me interesa tan solo mostrar que aquella labor de refutación viene acompañada en *HV* de un cierto concepto positivo de justicia (un segundo concepto de justicia como lo he

¹³ Nietzsche se permite comparar en este lugar el trabajo que él, en su propio tiempo, se propone realizar en torno a la virtud de la justicia con aquel llevado a cabo, en el suyo, por Sócrates en su convicción de que es más peligroso creerse ilusoriamente en posesión de una virtud sin poseerla que creer ilusoriamente que se padece un error o un vicio (véase §6, 319 / 286s.).

llamado) que Nietzsche puede contraponer no solo a la justicia aparente del hombre moderno, sino a la injusticia propia de la pasión (v. g. del amor), así como inicialmente había contrapuesto a esta última la justicia del saber histórico. Aquel segundo y positivo concepto de justicia viene asociado a una correspondiente noción de objetividad, de verdad y de fuerza.¹⁴

En verdad, nadie tiene en mayor grado derecho a nuestra veneración que aquel quien posee la fuerza (*Kraft*) y el impulso de la justicia. Pues en ella se juntan y ocultan las más altas y escasas virtudes como en un mar insondable que por todas partes recibe y devora corrientes. [...] [El justo] quiere la verdad, mas no solo como conocimiento frío sin consecuencias, sino como la juez que imparte orden y castiga; verdad no como posesión egoísta del individuo, sino como la santa prerrogativa de desplazar todos los linderos de las propiedades egoístas; verdad, en una palabra, como juicio final y no, en absoluto, como presa y placer capturados por el cazador individual. Solo en la medida en que el veraz tenga la voluntad incondicional de ser justo, hay algo grande en el afán por la verdad al que por doquier se glorifica tan irreflexivamente [...] aquel afán por la verdad que tiene su raíz en la justicia [...]. Son pocos los que prestan servicio a la verdad, porque solo pocos tienen la voluntad pura de ser justos e incluso de estos pocos son, a su vez, los menos los que tienen la fuerza (*Kraft*) para poder ser justos. No basta en absoluto con solo tener la voluntad para ello: los más terribles padecimientos han sobrevenido a los hombres a causa del impulso de la justicia carente de la facultad de juzgar (*Urtheilskraft*); por lo cual, el bienestar general no requeriría nada *más* que esparcir la simiente de la facultad de juzgar lo más ampliamente posible a fin de que sigan siendo distintos el fanático y el juez, el ciego deseo de ser juez y la fuerza (*Kraft*) consciente de estar facultado para juzgar. ¡Pero dónde se encontraría un medio para plantar la facultad de juzgar! – por ello, cuando se les habla de verdad y justicia, los hombres perseverarán eternamente en una vacilante oscilación acerca de si les habla el fanático o el juez. (719s. /286s.)

¹⁴ Se corrobora con ello que Nietzsche concibe a la justicia no solo como una virtud ética, sino asimismo dianoética: como virtud (léase aquí también *vis*: fuerza o fortaleza) no solo del carácter, sino del intelecto o del espíritu. En efecto, en su discusión sobre la debilidad de la personalidad en *HV* §5, Nietzsche utiliza el término “carácter” como sinónimo de “personalidad” (véase §5, 711 / 283, z. 5). En *HV* §5 se refiere también a un tipo de objetividad propio de dicha personalidad: una objetividad carente de sujeto (*Subjektlosigkeit*) y comparable a la a-sexualidad de los eunucos (717 / 284). Compárese OC IV, *Za*, “Del immaculado conocimiento”, 145ss. / KSA 4, 156ss.

Esta nueva larga cita deja claro testimonio del gran énfasis con el que se le atribuye a la justicia (o a *esta* justicia) no solo una voluntad distinta (particularmente, una distinta voluntad de verdad), sino una fuerza distinta a la de aquella “justicia” que en *HV* aparece inicialmente asociada al saber histórico. Sin embargo, en la cita hay un mayor énfasis en la *fuerza* que en la voluntad. Pues, si bien es cierto que se distingue entre una muy escasa voluntad *pura* de ser justos y una más extendida voluntad (impura) de serlo, tanto la primera como, con mayor razón, la segunda son insuficientes como condición para alcanzar la justicia. Sin la fuerza que reside en la aún más escasa facultad de juzgar (*Urtheilskraft*: literalmente, *fuerza* de juzgar), la voluntad de ser justo, en cuanto *ciego* impulso o deseo de ser justo, queda reducida al fanatismo.

El pasaje concluye con un desconsolado y alarmante corolario a propósito de la imposibilidad de extender ampliamente (v. g. de implantar por medio de una educación tan universal como el bienestar que ella traería) la capacidad de juzgar entre los hombres. Esta imposibilidad trae como consecuencia la eterna dificultad de distinguir entre justicia y fanatismo. En efecto, solo la extendida presencia de la mismísima facultad de juzgar haría posible entre los hombres que ellos pudieran reconocerla allí donde fuese posible encontrarla. Sumada a esta premisa tácita (que en un lector de Platón evocaría seguramente al *Cármides*), aquella desoladora imposibilidad explicaría, entonces, la perpetua dificultad por la que los hombres atraviesan en el momento de distinguir, cuando se les habla de la verdad y la justicia (como Nietzsche lo está haciendo en el acto), si es el fanático o es el juez el que les habla.¹⁵ Sin la facultad de juzgar no puede darse ni la voluntad esclarecida ni el verdadero poder del juez, los cuales, una y otro, diferencian la equidad del justo del peligroso ímpetu del fanático.

“[E]l afán por la verdad tiene su raíz en la justicia” (719 / 287, z. 9-10). Por tanto, así como Nietzsche afirma que la humanidad se mantendrá en la eterna dificultad de discernir

¹⁵ El lector del presente trabajo evocará, quizá de inmediato, la acuciosa preocupación que Nietzsche expresa de comienzo a fin en su prólogo a *EH*, a saber, la preocupación de que se lo confunda, de que se lo tome por otro. Esta es una preocupación que allí busca mitigar con dos citas textuales del *Zarathustra* que le permitirían asegurarle a su lector que: “Aquí no habla ningún fanático, aquí no se ‘predica’, aquí no se reclama *fe* [...] ¿No es Zarathustra un *seductor*? [...] Él no solo habla distinto, él *es* también distinto” (*EH* Pr §4, 20 / KSA 6, 260). Además se recordará tanto más que Nietzsche mismo, en su prólogo a *La sombra de Venecia*, nos ha advertido que “sus escritos más viejos” poseen una característica común: “ellos hablan la lengua del fanatismo” (FP II, 3[1], 515 / KSA 9, 47). ¿Se hallaba él mismo confundido cuando escribía sus *Consideraciones intempestivas*?

entre el justo y el fanático, así también sugiere, seguidamente, que ella permanecerá en la confusión entre los verdaderos servidores de la verdad y aquellos que se imponen la tarea de buscar el “conocimiento ‘puro, sin consecuencias’ o, más claramente, la verdad de la cual nada resulta”, la verdad indiferente que no demanda superación o sacrificio alguno (720 / 287s.). Así como existe la perenne proclividad a confundir fanatismo y justicia, así también existe la constante predisposición a confundir la objetividad de los primeros (verdaderos) servidores de la verdad con la objetividad de los segundos (falsos). La objetividad de estos últimos es una halagadora ilusión que “nada tiene que ver con la justicia” (722 / 290, z. 23). Y aunque Nietzsche piensa, en particular, en la objetividad histórica, sus afirmaciones, valga decirlo, bien pueden ser leídas como parte de una reflexión acerca de la objetividad en general. Ella no deja de ser una ilusión incluso en el caso de la que Nietzsche mismo llama “la más elevada interpretación” que se puede ofrecer de la palabra “objetividad” (721 / 289). Nietzsche piensa aquí en la interpretación que concibe a la objetividad como un estado de contemplación tan pura como para no llegar a tener para el sujeto efecto alguno (721 / 289), o que la concibe como un completo “estar absorto en las cosas” o que la identifica con “aquel fenómeno estético” interpretado como un “estar desligado del interés personal” (721 / 290). El joven Nietzsche describe este desinterés con el ejemplo del pintor que, “inmerso en un paisaje tempestuoso bajo el rayo y el trueno o sobre el mar agitado”, contempla impasible su “cuadro interior” (721 / 290). Nietzsche alude, sin duda, al asombroso desinterés del que la filosofía de Schopenhauer encuentra testimonio en el fenómeno estético de lo sublime. ¿Son las cosas mismas, pregunta sarcásticamente Nietzsche, las que en tales momentos se pintan, se fotografían, se imprimen, en virtud de su propia actividad, sobre (el contemplador como) lo puramente pasivo? En un crucial atisbo que resonará largamente a través de sus futuras obras, el joven Nietzsche afirma que en todo ello hay una superstición, según la cual “la imagen que las cosas nos ofrecen en un hombre en tal estado de ánimo nos trasmite la esencia empírica de las cosas” (721 / 290).¹⁶ Esto es lo que Nietzsche caracterizará en 1880 como “la ilusión de que lo que eleva es verdadero” (véase adelante p. 191).

¹⁶ El ejemplo del pintor lleva a pensar que se trata del estado anímico de lo sublime falsamente interpretado como estado de desinterés en el que las cosas se nos presentarían tal y como objetivamente son. Sin temor a exagerar, lo sublime constituye un importante objeto de consideración en Nietzsche (véase Ansell-Pearson, 2013).

Nietzsche ofrece a continuación, a título propio, una elucidación distinta de aquel “momento” que la “elevada interpretación” anterior concibe como el raro instante de la contemplación desinteresada. Nietzsche lo interpreta, por el contrario, como “el más fuerte y más auto-activo momento de creación en el interior de un artista” como un “momento de composición de la más alta especie” (721 / 290). Adoptando el símil del historiador como pintor se refiere al cuadro que aquel realiza en este momento de composición como un cuadro artísticamente verdadero a diferencia de un cuadro históricamente verdadero. No son ahora los detalles de este contraste los que aquí han de ocuparnos.¹⁷ Lo que puntualmente interesa destacar aquí es que el joven Nietzsche opone a la objetividad del historiador de su tiempo (aun a la más elevada interpretación de la misma) una “objetividad como atributo positivo”, la cual surge de “una gran potencia artística” (723 / 292, z. 28 y 25), de una “fuerza artística que ha de llamarse realmente objetividad” (724 / 293, z. 18-19). Nietzsche coloca aquí nuevamente el acento en la fuerza, pensando, sostengo, en la fuerza de la capacidad de juzgar sobre la cual se levanta la verdadera justicia y en la (¿misma?) fuerza artística sobre la cual se levanta la verdadera objetividad (y pensando, quizá, en ellas conjuntamente como la fuerza que se opone a “la debilidad de la personalidad”). Nietzsche plantea, así, la tesis principal de *HV* §6:

Solo a partir de la suprema fuerza del presente os está permitido interpretar (deuten) el pasado: solo en la más fuerte tensión de vuestros más nobles atributos podréis descifrar lo que en el pasado es grande y digno de saberse y conservarse. ¡Lo igual por lo igual! De otra manera, hacéis que el pasado se rebaje hasta vosotros. (724 / 294)¹⁸

¹⁷ El símil del “cuadro” es reiterativo en el joven Nietzsche, se encuentra también en el primero de los dos prólogos a *FTG* (OC I, 571 / KSA 1, 801) y en *SE* §3 (OC I, 762 / KSA 1, 356s.). Apelando a un símil más cercano, el del dramaturgo, Nietzsche nos ofrece en *HV* una idea de lo que hace parte del “cuadro artísticamente verdadero” que compone el historiador cuando piensa objetivamente la historia. El historiador “doma” (*bändigt*) el pasado tejiendo lo particular en una totalidad e introduciendo en las cosas “una unidad del plan” (*HV* §6, 721 / KSA 1, 290).

¹⁸ Más adelante Nietzsche reformula esta tesis destacando el aspecto “vivencial” de la misma: “[...] La historia la escribe el experimentado y superior. Quien no haya vivido algunas cosas con mayor grandeza y elevación que todos, tampoco sabrá interpretar nada grande y elevado a partir del pasado” (724 / 294).

A esta fuerza que le da a un hombre el “derecho a juzgar el pasado” Nietzsche la identifica, significativamente, con la capacidad de “construir futuro”: de “mirar hacia adelante” y “fijarse una gran meta” (724 / 294s.)

5.4. Justicia e inversión de los valores en el despuntar de *Aurora*

Después de esta nueva incursión en *HV*, es el momento de regresar nuevamente al fragmento 3[158] de 1880 (FP II, 544s. / KSA 9, 98). En él se nos dice que lo que en verdad hace ver a la formación presente tan lamentable es el hecho de que “una gran tarea ha emergido en el horizonte”, a saber, “la revisión de todas las estimaciones de valor” (544 / 98); en este punto Nietzsche nos habla del fanatismo como un “remedio” no menos lamentable que la enfermedad que pretende curar, a saber, la formación presente. Es a la luz de la grandeza de esta tarea que la formación presente vuelve a lucir ahora tan deplorable en su pequeñez e impotencia. Es a propósito del reconocimiento de que dicha tarea requiere precisamente de algo de lo que el presente carece en grado sumo que se (re-) plantea, por un lado, la pregunta por la fuerza necesaria para asumirla¹⁹ y reaparece, por el otro, la justicia, la equidad, como gran requerimiento para ampliarla. Regresan (la fuerza y la justicia) en un promisorio enlace (en el que luego reaparecerán en los prólogos de 1886) con una idea que en el presente trabajo he venido reconociendo paulatinamente como central en el pensamiento de Nietzsche. En efecto, en la gran tarea de “revisión de todas las estimaciones de valor” bien puede reconocerse la mención anticipada de lo que él luego llamará, a partir de 1884, “la inversión de todos los valores” (véase Brobjer, 2010, p. 15).²⁰ El decisivo enlace

¹⁹Véase el capítulo 3 de este trabajo, concretamente, p. 109s., sobre la responsabilidad y la voluntad requeridas; consúltese también FP IV, 9[43], 244 / KSA 12, 355s.

²⁰ En el fragmento 3[158] se da una de las primeras apariciones de la idea (ya que no de la expresión) de la inversión de los valores en los fragmentos póstumos de 1880-1881: una entre una decena de apariciones cuya frecuencia y carácter llevan a pensar que con ellas se origina propiamente la temática de la inversión de los valores en la obra de Nietzsche, véase 20; también en Brobjer (2010, p. 17s.) el listado de la decena de apariciones: KSA 9, 1[56], 3[54, 66,116], 5[25], 6[175], 6[378], 11[20], 11[76]). En la primera se habla de “un cambio de las estimaciones de valor” (1[56], 496/118): un cambio que ya en la última aparece como “mi tarea” (11[76], 775 / 470) y no simplemente como “una gran tarea” (3[158]). “What happens in 1880-81 is that Nietzsche becomes concerned with values and evaluation in general. Nietzsche later often refers to the revaluation of all values—I do not take it to mean necessarily each and every value but at least a large set of values, not merely a single value or a limited group of values. It is thus reasonable to claim that the revaluation

que se establece entre ella y la justicia es el siguiente. Para la inminente “revisión de todas las valoraciones”, esto es, para la tarea de “colocar a todas las cosas sobre la balanza”, se hace necesaria (*es bedarf*) “la balanza misma, quiero decir, aquella suprema equidad de la suprema inteligencia que tiene en el fanatismo a su enemigo de muerte” (3[158], 544s. / 98).

No huelga destacar que lo que el citado fragmento nos presenta impersonalmente como la “gran tarea” que emerge en el horizonte (tal y como el sol asciende en la aurora) es ya, en este período de gestación del libro que luego titulará y publicará con el nombre *Aurora*, una tarea que nuestro autor declara personal y explícitamente como *su* tarea. Así lo manifiesta con toda claridad el fragmento 11[76] de 1881: “*Cambio de la valoración – es mi tarea*” (775 / 470).²¹ Así lo recuerda también Nietzsche años después en su reseña de *Au* en *EH*.

“Hay tantas auroras que aún no han brillado” – esta inscripción hindú se encuentra sobre la puerta de este libro. ¿Dónde *busca* su autor aquella nueva mañana, aquel delicado rojo aún no descubierto, con el cual de nuevo un día – ¡ah, toda una nueva serie, un mundo entero de nuevos días! – comienza? En una *inversión de todos los valores*, en un deshacerse

theme had its origin in 1880-81. However, I am not completely certain that the revaluation already then had become a completely conscious theme and project—perhaps it had, but perhaps that only occurred in 1884 (and was reinforced in 1886). The revaluation theme certainly is not particularly apparent or present in the period between 1880-1881 and 1884” (Brobjer, 2010, p. 20).

²¹ El fragmento que así lo manifiesta (11[76]) precede a dos fragmentos que no podemos comentar aquí como lo ameritarían. En ellos Nietzsche hace una muy reveladora descripción de su tarea. Afirma, en el primero de ellos (11[78]), que los juicios estéticos (el gusto, disgusto, asco etc.) son el fundamento de “la *tabla de bienes*”, la cual es, a su turno, el fundamento de los juicios *morales*. Y en el segundo (11[79]) comienza aseverando que el juicio estético se convierte en *exigencia* moral tan pronto como él eleva la pretensión de una “*verdad absoluta*”. Con base en lo anterior, Nietzsche sostiene que su tarea consiste en una reversión, en una reconducción (*zurückziehen*), hacia los *juicios estéticos*. Su tarea, dice, consiste en “crear una plétora de *valoraciones* estéticas con iguales derechos: cada una para un individuo el hecho último y la medida de las cosas” (775 / 471). Esta “*reducción de la moral a estética*” podrá tener lugar “tan pronto como *neguemos* la verdad absoluta y tengamos que abandonar todo *exigir absoluto*” (775 / 471). Esta condición, que en estos fragmentos de 1881 se nos presenta como necesaria para el cumplimiento de “la tarea”, ocupa entonces el mismo lugar que el fragmento 3[118] de 1880 le atribuía a la “suprema equidad de la suprema inteligencia”. El nexo que la obra juvenil de Nietzsche establecía entre verdad y justicia mantiene, al parecer, aún su vigencia. Sobre sus tempranos “*ensayos de una concepción extramoral del mundo*”, en particular, el ensayo de una concepción *estética* en la veneración del genio véase FP II, 1[120], 504 / KSA 9, 31.

de todos los valores morales, en un decir-sí y tener-confianza hacia todo aquello que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado, maldecido. (*EH*, “Au”, §1, 98 / KSA 330)

La inversión de los valores ocupa aquí el lugar de un nuevo comienzo. No uno cualquiera, por cierto, sino uno que busca convertirse en una especie de punto de inflexión a partir del cual ha de hacerse posible toda una pluralidad de nuevos comienzos. La inversión de los valores es concebida como el despuntar de toda una pluralidad de nuevos horizontes (véase Meléndez, 2002). Es este nuevo “horizonte de horizontes”, por así llamarlo, el que según 3[158] reclama una nueva “fuerza” y la virtud de una nueva justicia con una correspondiente nueva concepción de la verdad.

Detengámonos un instante aún en el determinante marco dentro del cual ellas se inscriben. Ya en los apuntes de 1880, la idea de un “cambio de las valoraciones” viene asociada a la idea de una correspondiente liberación. El cambio de las valoraciones libera a los espíritus libres. Los libera, en una palabra, *de* la moral. Positivamente hablando, los libera de ella *para* posibilitarles la experimentación, el ensayo, la invención de “*otras especies de vida*” (FP II, 1[38], 495 / KSA 9, 14; véase también 1[39], 495 / KSA 9, 14s. y 3[6], 516 / KSA 9, 48). Pues la moralidad es un “*impedimento* de las invenciones” (1[43], 495/ KSA 9, 15). Dentro de este nuevo horizonte de horizontes, en el cual se abre la inmensa perspectiva de una inventiva experimentación de nuevas formas de vida, las valoraciones llegan a jugar un papel primordial.²²

²² Véase Brusotti (1997, pp. 54-56). *Pese* a los reparos que Nietzsche alberga acerca del papel que las valoraciones juegan en la determinación de nuestras acciones, él no deja de concederles una significación fundamental. En el último escrito que integra a *HdH, El caminante y su sombra*, él se había propuesto la tarea de una exploración de “las cosas más próximas” y se había entregado con ello a una “dietética” en el sentido griego de la palabra (Brusotti, 1997, p. 56). En otras palabras, se entrega a lo que Brusotti designa como “*die Gestaltung der Lebensweise*”: “la conformación de la forma de vida” (1997, p. 56). Comenta entonces: “En 1880 Nietzsche subsume esta tarea bajo el concepto de estimación valorativa (*Werthschätzung*). Las estimaciones valorativas determinan, a saber, la ‘forma de vida’ (estancia, profesión, trato etc.)’ (3[64]), es decir, el trato con las cosas más cercanas, con las cuales el ‘caminante’ quiere reestablecer amistad. Nietzsche comprende ahora su tarea como ‘revisión de todas las estimaciones de valor’ (3[158]); y el acento recaerá paulatinamente en la ‘necesidad de nuevas valoraciones’ (4[292]), de nuevas estimaciones de valor. Ello quiere decir en último término: las viejas, erróneas estimaciones de valor han de ser desaprendidas y nuevas han de ser creadas. Ya *Humano demasiado humano* se había esforzado por lo primero. Pero con lo último Nietzsche

Nuestras estimaciones de valor determinan nuestra forma de vivir (estancia, profesión, trato etc.), y nuestra forma de vivir determina, qué tanto, mucho o poco, sentimos un dolor o un placer, no solo en lo más sutil y más espiritual, sino hasta descender a lo más corporal. Quien cambia las estimaciones de valor, cambia indirectamente también las especies y los grados de placer y displacer de los hombres. (3[64], 525 / 64)

Dentro del marco del cambio de las valoraciones como condición que ha de posibilitar el ensayo de nuevas formas de vida, Nietzsche se plantea la pregunta por lo que ha de posibilitar, a su vez, dicho cambio,²³ la cual se torna, como lo anticipé, en la pregunta por la fuerza o el poder que se requiere para asumir cabalmente la tentativa de esta multiforme transformación de la forma de vivir. Esta pregunta es, para él, la pregunta por la fuerza de la voluntad. ¿En qué reside “la fuerza de querer” (*die Kraft, zu wollen*) que algunos hombres y algunas culturas poseen en un grado más alto que otros (3[36], 520 / 56)?²⁴ La respuesta en la que Nietzsche trabaja alrededor de 1880 es una respuesta compleja que no podemos reproducir enteramente en el presente contexto. Es una respuesta que compromete profundos

va esencialmente más allá de aquel proyecto” (Brusotti, 1997, p. 56; véase también la p. 64). Por último, considérese lo que Nietzsche mismo dice acerca de este paso en FP III, 6[1], 170 / KSA 10, 232, z. 24: “me gané el derecho para crear”.

²³ En *FTG*, Nietzsche se preguntaba, en efecto, cómo los griegos habían logrado exhibir la más asombrosa prolijidad en la producción de toda una pluralidad de tipos de filósofos. Dada la concepción que desde entonces Nietzsche tiene de la filosofía, esta pluralidad de tipos de filósofos corresponde a una pluralidad de formas vida asociadas a sus respectivos sistemas. Ya entonces el joven Nietzsche enfrentaba la pregunta por lo que hace culturalmente posible el experimentar con diversas formas de vida.

²⁴ En uno de los primeros fragmentos póstumos de sus cuadernos de 1880, Nietzsche se plantea preguntas acerca de los “criterios más generales para el actuar”: ¿debe uno actuar de tal manera que “se conserven las más altas especies de vida”? ¿Qué es lo que, en caso de ser este el criterio, da la pauta para determinar cuáles son estas especies? “¿Es la altura del intelecto o la bondad o la fuerza lo que da la pauta?” (FP II, 1[4], 491 / KSA 9, 9). Los cuadernos de este período dejan la impresión de que, en torno a esta pregunta, Nietzsche intenta concebir una unidad de fuerza e intelecto en oposición a la bondad (moralmente comprendida). Poco más adelante se encuentra el siguiente pronunciamiento: “El gran problema del tiempo que viene es la supresión de los conceptos morales [...]” (1[14], 492 / 11). Compárese este fragmento con aquel en el que por primera vez en dichos cuadernos Nietzsche habla de “nuestra tarea” (también *su* tarea) como aquella de “purificar la cultura” a fin de “crearle aire y luz a los nuevos impulsos” en la convicción de que “tras la superación de los opuestos hay mucho más fuerza disponible” (1[33], 494 / 14). Véase también 3[75], 527 / 66: “expulsar del mundo el medir y el pesar morales” como recurso para liberar fuerza.

reparos respecto del concepto tradicional de voluntad y, en particular, respecto de la pretendida efectividad (o, si se quiere, respecto de la pretendida causalidad) de lo que aún se pudiese denominar como tal.²⁵

5.5. La cultura como acervo de medios hacia el sentimiento de poder

En relación con nuestro actual propósito (lograr una mejor comprensión de la historia del gran desasimiento narrada en *HdH I Pr*) ha de bastar con una aproximación a la problemática del “sentimiento de poder” (*Gefühl der Macht*)²⁶ tal y como se la encuentra desarrollada en los fragmentos póstumos de 1880 en conexión con la oposición entre fanatismo y justicia. El recurso a dicha problemática permite regresar a la noción de una nueva justicia –noción que ya parecía aflorar en *HV*–siguiendo la conjetura de acuerdo con la cual si aquí hubiese alguna línea básica de continuidad en el pensamiento de Nietzsche, la suprema equidad e inteligencia del fragmento 3[158] de 1880 (véase lo dicho en la p. 36 de este trabajo) tendría que estar acompañada de lo que en este momento ocupaba el lugar de la fuerza que en *HV* las posibilitaba. De hecho, existe un valioso conjunto de textos sobre el “sentimiento de poder” que permite rastrear la existencia de una línea semejante.²⁷ Ellos constituyen, como ya los estudiosos lo han constatado, la más directa y más clara prefiguración del ulterior surgimiento de la noción y doctrina de “voluntad de poder” en la obra del filósofo alemán.²⁸

El primero de estos textos es un fragmento del verano de 1880 en el que se pone en relación al “sentimiento de poder” con el fanatismo. Hablaré de este fanatismo bajo la presunción de que se trata del mismo que en *La sombra de Venecia* Nietzsche había detectado como sintomáticamente característico de sus primeros escritos. Nada de lo que encontramos en los apuntes de Nietzsche se opone a ello.

²⁵ Véase I[70], 498 / 21. Nietzsche desarrolla su respuesta en un intenso contrapunto con las ideas que Johan Julius Baumann expusiera en su *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (1879). Brusotti se ocupa en detalle de este contrapunto (1997, pp. 33-64). En las páginas 51s. puede leerse un resumen de lo más relevante para la presente exposición.

²⁶ Sobre la presencia del sentimiento de poder en los escritos anteriores de Nietzsche y en los cuadernos de 1880, véase Brusotti (1997, 68s., n. 87).

²⁷ Véase el conjunto de textos de los que se vale Brusotti para rastrear la conexión que Nietzsche establece en 1880 entre “sentimiento de poder” (1997, pp. 64-103) y justicia (pp. 103-110).

²⁸ Véase Kaufmann (1975, pp. 178ss.); también Brusotti (1997, p. 67).

El fanatismo un medio contra la repugnancia hacia uno mismo. ¿Qué es lo que tiene Pablo sobre la conciencia (*Gewissen*)? La σάρξ [la carne G. M.] lo ha extraviado hacia la impureza la idolatría y magia (φαρμακεία) enemistad y muerte, embriaguez y orgía (κῶμοι). Todos *medios para el sentimiento de poder*. (FP II, 4[170], 574 / KSA 9, 144; véase también FP II, 4[231], 583 / KSA 9, 158)

Una interpretación conjunta de la primera y la última oración de este fragmento nos permite establecer una básica y determinante relación entre tres términos: repugnancia hacia sí mismo, fanatismo y sentimiento de poder. El fanatismo es (negativamente) un medio *contra* la repugnancia (*Ekel*) hacia sí mismo y (positivamente) un medio *para/hacia* (*zum*) el sentimiento de poder (véase Brusotti, 1997, 80ss.). Ahora bien, si a esta doble pulsión propia del fanatismo (repulsión y propulsión) se la concibe como un movimiento, como tránsito, podría decirse que se trata de uno que va *desde* un innombrado sentimiento de impotencia (o de debilidad o de temor, véase 4[194], 577 / 148) –vinculado a la profunda aversión hacia sí mismo, esto es, al más deprimido sentimiento de autoestima– *hacia* el sentimiento contrario, el sentimiento de poder, el cual se llegaría presumiblemente a experimentar en un innombrado sentimiento de elevada autoestima (v. g. de falso orgullo o vanidad, véase 3[8], 516 / 49). El fanatismo sería, como expresamente lo plantea el fragmento citado, un medio entre otros medios que en el fragmento se enuncian (idolatría, magia, embriaguez, etc.) para generar dicho sentimiento de poder.

Un fragmento vecino, el 4[177] (575 / 145), nos habla, en efecto, del tránsito (*Übergang*), “muy placentero”, que parte del doloroso sentimiento de impotencia (*Gefühl der Ohnmacht*) hacia el sentimiento de poder. Nos habla, además, en un extremo, del sentimiento de la más profunda humillación (entendida ostensiblemente como rebajamiento de sí) y, en el otro, del sentimiento de altivez (*Hochmuth*). Poco antes, el fragmento 4[174] resalta el aspecto dinámico, motriz, de este tránsito al referirse al sentimiento de poder como un “sentimiento de indómita *elevación de poder*” (*Machterhöhung*). Recurre, específicamente, a la idea de que este movimiento puede ser concebido por analogía como un movimiento espacial que se proyecta verticalmente desde abajo hacia arriba (575 / 145).

Todo lo anterior se ve confirmado y ampliado por algunos fragmentos que preceden y otros que suceden de cerca al 4[178], en el que se introduce el concepto de “sentimiento de poder” a propósito del fanatismo religioso de San Pablo. Así, por ejemplo, enmarcando el

movimiento recién descrito en un escenario claramente religioso, el fragmento 4[165] nos habla de un sentimiento de pecaminosidad, de abyección, de desesperación moral (todas ellas modalidades del sentimiento de aversión hacia sí mismo) que puede ser superado (*aufgehoben*) con la ayuda de medios opuestos (*Gegenmittel*) que conducen a “la restauración (*Wiederherstellung*) de una colosal altivez (*Hochmuths*)”, por ejemplo, aquella que se encuentra alojada en “el sentimiento de haber devenido uno con Dios” (574 / 143; véase también 4[175], 575 / 145: “unificación con Dios”) o en la idea de llevar una existencia dispuesta al martirio o la muerte por una misión (¿por algo así como una “gran tarea”?). El tránsito en cuestión tiene lugar con el carácter súbito, abrupto, de un “salto de la profundidad hasta la altura” (570 / 143).²⁹ Se trata de un paso que, para quien lo experimenta, tiene toda la apariencia de producirse “de un solo golpe” (*mit einem Schlage*).³⁰ Se trata además de un salto a propósito del cual se nos confirma, por otro lado, que el movimiento en cuestión se dirige desde abajo hacia arriba: un movimiento que permite corroborar, en consecuencia, que al sentimiento que lo acompaña (al sentimiento de poder) bien puede calificárselo de sentimiento de elevación (*Erhöhung*; 4[174]), de sentimiento sublime.³¹ No se trata, sin embargo, de un sentimiento elevado o sublime cualquiera. Nietzsche lo concibe nada menos que como “el más fuerte y más elevador de los sentimientos” (4[197], 577 / 149).³² Cabría

²⁹ “Los conocimientos de un solo ‘golpe’, las ‘intuiciones’, no son ningunos conocimientos, sino representaciones de mayor vivacidad: tan poco como una alucinación es verdad” (4[321], 596 / 180; véase también 4[44], 553 / 110). “Nuestra vida debe ser un escalar de una meseta a otra meseta, pero no un volar y caer – este último es, sin embargo, el ideal del hombre de la fantasía: instantes más altos y tiempos de rebajamiento” (4[260], 587 / 165).

³⁰ Schopenhauer se refería a las experiencias que para él significaban una ruptura del principio de individuación como experiencias de carácter extraordinario que se producen de súbito justamente por el hecho de que ellas transgreden el principio de razón suficiente.

³¹ Aludo aquí a lo que etimológicamente significa el término alemán *erhaben*. Este vocablo en la actualidad significa “sublime”, pero proviene originalmente del término *erhoben*: “elevado”.

³² A este sentimiento de elevación se lo puede concebir, a la vez, como constitutivo del sentimiento de felicidad. Esto es lo que se encuentra en una *Vorstufe* (una versión previa) de *Au* §439, localizada después del fragmento 4[94], pero no incluida en KSA 9 (véase Brusotti, 1997, 68). “Lo común a todos los sentimientos de felicidad son dos cosas: plenitud (*Fülle*) del sentimiento y prepotencia en ella”. Traduzco aquí como “prepotencia” la palabra *Übermuth* la cual se encuentra morfológicamente vinculada con *Hochmuth* que arriba he traducido como *altivez*. Sobre el significado de *Übermuth* la página web <http://www.duden.de> nos informa que en uno de

concebirlo incluso como “la forma fundamental de toda elevación como tal” (Brusotti, 1997, p. 68).

El uso del concepto de restauración (*Wiederherstellung*) en el fragmento 4[165] sugiere que el movimiento vertical tiene el carácter reiterativo de una fluctuación: de un “sube y baja”. Nietzsche sostiene, además, que dicha restauración puede llegar a tener el carácter no de un acontecer por el que pasivamente se atraviesa, sino el del resultado de una producción activa que Nietzsche, a propósito, concibe como una “interpretación”.³³ “El sentimiento de haber llegado a ser totalmente bueno es tan producible (*ist ebensosehr herstellbar*) como el sentimiento de ser totalmente abyecto (*verworfen*). Se trata de una interpretación, de una adaptación” (4[169], 574/144).³⁴

Esta “interpretación” (*Ausdeutung*) tiene un carácter acomodaticio e ilusorio. El citado fragmento (4[165]) presenta al sentimiento de pecaminosidad y abyección como “una imaginación” (*eine Einbildung*) y da a entender que él sería susceptible de ser superado con “medios opuestos” de carácter igualmente imaginario (574 / 143³⁵). Refiriéndose tácitamente

sus viejos usos (“*veraltend*”) la palabra significaba *Selbstüberschätzung zum Nachteil anderer*: “sobreestimación de sí mismo en detrimento de otros”. La palabra *Übermuth* significa también *ausgelassene Fröhlichkeit*: “alegría despreocupada”. La referencia a la despreocupación (*Ausgelassenheit*) al final de *Au* §439 indica que la palabra ha de ser tomada también en este segundo sentido y que el sentimiento de felicidad contiene, por tanto, un sentimiento de despreocupada alegría que acompaña al sentimiento de prepotencia.

³³ De hecho, el fragmento 4[177] comprendía el sentimiento de profunda humillación como resultado de una frecuente búsqueda de la misma (*oft gesucht*).

³⁴ En *HdH* I, en la tercera sección sobre “La vida religiosa”, Nietzsche emprende un cuidadoso análisis del fenómeno del súbito tránsito de un sentimiento de profunda pecaminosidad (véase §§132-135) a un sentimiento de elevadísima beatitud. Se trata del tránsito que el creyente experimenta como “gracia” (*Gnade*) y “redención” (*Erlösung*) (véase *HdH* I §134). Cabe aquí resaltar que ya en el contexto de este análisis Nietzsche hace un uso sopesado del concepto de “interpretación”. Nietzsche da la impresión de estar tomando en sus apuntes de 1880 como punto de partida de sus elaboraciones sobre el sentimiento de poder lo ya alcanzado previamente en *HdH* I tanto en su análisis de la gracia como en su análisis del ascetismo (véase §§136-142).

³⁵ El fragmento 4[165] expresa, en comillas, de la siguiente manera la conciencia de sí a la que súbitamente llega el fanático: “justo y santo”. Nietzsche la desmiente enseguida como ilusoria: “¡‘Justo y santo’ de ninguna manera!” y agrega (irónicamente, a mi juicio): “¡o de un solo golpe!” (574 / 143). El carácter ilusorio de la transformación de sí bien podría explicar (en parte al menos) el carácter súbito y el carácter oscilatorio del tránsito que se genera entre uno y otro extremo del sentimiento de (im-)potencia.

a los sentimientos de elevación en general, Nietzsche describe de la siguiente manera el estado al que aquellos sentimientos nos transportan y la relación conflictiva en la que ellos nos colocan respecto de la verdad y el conocimiento.

En los estados más extraordinarios se cree el hombre más cerca de la verdad, en las más altas excitaciones se atribuye él a sí mismo capacidades sobrehumanas – y, no obstante, dichos estados y excitaciones son para el conocimiento de una cosa los menos apropiados, si bien ve él allí visiones, fantasmas, séptimos cielos e infernales simas. De ahí la religión, de ahí la metafísica en la mayor parte –. ¡Y con estos engendros de la medio-locura tendría necesidad de *conciliarse* la ciencia³⁶! (3[79], 527 / 67)

Sobre el carácter ilusorio del sentimiento de poder que se obtiene en tales estados y sentimientos sublimes, Nietzsche se pronuncia expresamente en otros apuntes de este período.³⁷ Resulta al respecto muy llamativo el hecho de que en uno de ellos (al que aquí quisiera darle cierto realce) él, sin nombrarse, reconozca tácitamente el lugar que aquellos ocuparon durante su propia juventud y reconozca que a ellos los acompaña cierta ilusoria concepción metafísica del “mundo verdadero”: una concepción que, como se sabe, solo a partir de *HdH* criticará él frontalmente en sus escritos.³⁸ Nietzsche deja consignada esta implícita confesión en una compleja nota, escrita en tercera persona plural, en la que, primeramente, recuerda un distante pasado juvenil signado por el entusiasmo característico de la experiencia directa de tales sentimientos y estados, y en la que rememora seguidamente, en un segundo momento, un distanciamiento respecto de los mismos en el que, sin embargo,

³⁶ “Las ciencias representan la eticidad más alta en comparación con los descifradores de los enigmas del mundo y los constructores de sistemas: la moderación, justicia, continencia, apacibilidad, paciencia, valentía, sencillez, silencio, etc.” (4[295], 592 / 173). La ciencia aparece aquí evidentemente como una suma de las virtudes entre las cuales vemos incluidas (como a estas alturas de la exégesis ya es de esperar) a la justicia y a la valentía (véase 4[317] sobre los “hombres de ciencia” (596 / 179)).

³⁷ Véase, por ejemplo: “la necesidad de sentir poder en uno mismo, de dejar que emanen *de alli* sentimientos fantásticos de derroche, sacrificio, esperanza, confianza – esto impulsa a la gran política como la más violenta de las aguas” (4[247], 585 / 161).

³⁸ Una de las primeras y más prominentes críticas que Nietzsche formula en contra de la metafísica en *HdH I* es la atinente al orgullo y prepotencia a la que esta pretende elevar ilusoriamente al hombre. Nietzsche opone a la metafísica la modestia del filosofar histórico por el que él propugna (véase OC III, *HdH I* §2, 76 / KSA 2, 25, z. 35; también §3, 76s. / 25s.).

aún no habría aflorado una crítica, sino, por el contrario, una creciente gratitud y “santificación” de los mismos. Con esto último se refiere, en mi opinión, a la tercera y a la cuarta de sus *Consideraciones intempestivas*.

Ellos se entusiasman alguna vez en la juventud y están constantemente agradecidos por ello, mientras que se hacen *más distantes* de los objetos de este entusiasmo: pero la piedad (*Pietät*) les *impide* una *crítica*. La santificación *crece* proporcionalmente en relación con el hecho de que el tiempo del entusiasmo se hace más distante y nos sentimos abstraídos de tales objetos. “Lo que alguna vez nos *elevó* de tal manera, *tiene que haber sido la verdad*”. “Ahora nos encontramos lejos y no lo podemos ya probar: pero nos sentíamos entonces en ello totalmente en casa”. La ilusión de que lo que eleva es verdadero y de que todo lo verdadero tiene que elevar es la consecuencia del desprecio de lo terrenal, material como lo irreal y de (la veneración) de lo espiritual y del más allá como el mundo *verdadero*, del cual provienen todas las excitaciones que elevan. (4[300] 593 / 174)

Permítaseme comentar aquí, primeramente, cómo el “desprecio de lo terrenal, material como lo irreal” viene a ocupar el lugar que en otros fragmentos ocupa la “repugnancia hacia sí mismo”, sugiriéndose con ello que el fundamento de este auto-desprecio reside en la presunta irrealidad propia, vista desde la oposición de lo espiritual y lo material. Permítaseme seguidamente comentar que esta nota apunta a una distinción entre tres períodos iniciales del desarrollo de Nietzsche: en primer lugar, el entusiasmo, luego la gratitud y, finalmente, la crítica respecto de los objetos de entusiasmo que originalmente aportan el ilusorio sentimiento de poder. ¿Piensa Nietzsche en sus dos *Consideraciones intempestivas* dedicadas a Schopenhauer y a Wagner? Pero no es este el lugar para integrar cuidadosamente el apunte de Nietzsche en una cronología de su vida y obra. Me interesa destacar, ante todo, la *ilusión* (*Wahn*: también “locura”) que *ahora* él está en capacidad de detectar en su sentida fe anterior en la existencia de una implicación bidireccional entre elevación y verdad.

A continuación, me interesa también destacar otro muy importante y promisorio elemento de las observaciones que durante esta época Nietzsche acumula en torno al sentimiento de poder en su origen a partir del sentimiento de impotencia. Me refiero al tema de las ruinosas consecuencias que el sentimiento de impotencia acarrea cuando, en busca de acceso al sentimiento de poder, apela a *la maldad* (*das Böse*) como medio. Con base en su

lectura de Baumann (véase la n. 25 de la presente sección; también Brusotti, 1997, 71ss.) y en una equiparación de poder y fortaleza y de impotencia y debilidad, Nietzsche distingue entre una “maldad de la fortaleza” (véase *Au* §371) y una maldad propia de la debilidad.³⁹ La primera se produce en virtud de una incontenible necesidad de *descargar* una fuerza excedente mediante la realización de una actividad espontánea y carente de todo fin o propósito.

El excedente de fuerza busca la lucha y se vuelve en ello malvado; el ser malvado es aquí, por cierto, tan solo medio (para el fin de la descarga) y, por ello, más inofensivo que en el débil, el cual es malvado para hacer daño. (3[114] 534 / 80)

La maldad del débil resulta ser más nociva que la maldad del fuerte.⁴⁰ Mientras que la motivación del segundo es la descarga involuntaria de su fuerza excedente, la del primero es infligir dolor. La maldad del débil es, por lo demás, un hecho mucho más extendido en la humanidad que la maldad del fuerte. Los débiles son ciertamente más numerosos que los fuertes.

A la más grande masa de maldad se la hace por debilidad y enfermedad con el fin de procurarse uno el sentimiento de superioridad (a través del hacer daño), como sucedáneo del sentimiento de fuerza físico. Debilidad y enfermedad tienen su raíz en la mayoría de los casos en el desconocimiento. (3[142], 542 / 94)

Sin entrar en el intrigante tema del desconocimiento como raíz de la enfermedad (una postura con un aparente halo socrático), conviene tener presente aquí tan solo que el débil, esto es, el impotente, busca “compensar” su sentimiento físico de impotencia por medio de un sentimiento de superioridad al cual él podría acceder en la medida en que logre hacer daño a otros, esto es, hacer ejercicio efectivo de su crueldad. Es de suponer, sin embargo, *ex hypothesi*, que su debilidad física le niega la posibilidad de demostrar (-se) dicha superioridad por medio de un acto abierto de fuerza que implicase para los otros un real daño físico. El anhelado sentimiento de superioridad ha de ser obtenido, entonces, a través de una

³⁹ Compárese *HdHI* §45 “Doble prehistoria de bueno y malvado”.

⁴⁰ Véase, por ejemplo: “Nadie es capaz de una venganza más cruel que aquellas almas poéticas y sensibles, sin orgullo, que sufren constantemente en lo oculto y que parecen por temor tranquilas y mansas – pienso, por ejemplo, en Racine” (1[95], 502 / 27).

compensación ilusoria: mediante un acto de crueldad *in effigie*, por así decirlo, esto es, mediante un acto de crueldad fingida, fantástica. Anticipando la relación que más adelante se establecerá entre impotencia y temor, valga aquí prever también la relación que Nietzsche establece entre esta pareja (impotencia y temor) y la fantasía.

De alguien que se atrevía a negar a los dioses podía uno esperar cualquier cosa, era en virtud de ello el hombre más temible al cual ninguna comunidad podía soportar: pues él arrancaba las raíces del temor sobre las cuales la comunidad había crecido. Se suponía que en un hombre semejante los apetitos regían sin límites: a cualquier hombre que no tuviese este temor se lo tenía por ilimitadamente malvado. – Ahora bien, la total falta de temor se reduce a una falta de fantasía; el hombre malvado en este sentido será siempre un hombre sin fantasía. La fantasía de los bondadosos fue una fantasía del temor, una fantasía malvada, – no se ha conocido hasta ahora otra. (3[119], 536 / 83ss.)

En este preciso lugar, resulta, más que en ningún otro, pertinente la mención del ejemplo del ejercicio de la maldad al cual Nietzsche le dedicará ahora (en la preparación de *Aurora*) y en adelante la mayor atención. Me refiero al ejemplo del *juicio moral* como medio de adquisición de un sentimiento ilusorio de poder. “El enjuiciamiento moral de los hombres y las cosas es un medio de consuelo de los sufrientes, oprimidos, internamente torturados: una especie de toma-de-venganza” (3[69], 526 / 65; véase 3[132] 540 / 91).⁴¹ Aun antes de que Nietzsche introduzca el concepto de “sentimiento de poder” se encuentran, por cierto, ya en sus cuadernos los elementos que le permiten concebir al juicio moral como un acto de venganza espiritual (intelectual) que los débiles llevan a cabo para paliar su doloroso sentimiento de impotencia.

Los juicios morales son medios de descargar nuestros afectos de manera intelectual tal y como ello ocurre a través de gestos y acciones. La palabra insultante es mejor que el golpe de un puño o que un escupitajo; la adulación (elogio) mejor que un acariciar o un lamer (beso); la maldición le transfiere a un dios o espíritu la venganza que el animal mismo ejerce sobre su enemigo. Gracias a los juicios morales existe para el ser humano un mayor alivio, su afecto es descargado. Ya el uso de formas de la razón trae consigo una cierta distensión nerviosa y muscular; el juicio moral surge en aquellos tiempos en los que a los afectos se los

⁴¹ Se alcanza a reconocer aquí ya una de las ideas centrales de la *Genealogía de la moral*.

siente como cargantes y a los gestos como un aligeramiento demasiado tosco. (3[51], 523 / 61)

Dada la importancia de esta promisoriosa veta de las pesquisas nietzscheanas, he de regresar expresamente, en la próxima sección, a lo que en los cuadernos de 1880 es posible encontrar respecto del juicio moral, el elogio y la censura en relación con la problemática del sentimiento de poder tal y como se ha visto hasta aquí emerger. Allí será también el lugar para explorar finalmente, en la crítica del juicio moral, la relación de mutua ampliación que Nietzsche establece entre poder y justicia en el período medio de su vida y pensamiento (véase la sección 5.6). Antes de realizar dicha exploración conviene comprender el amplio contexto en el que ella originalmente se inscribe.

Más allá de su trasfondo personal, los atisbos anteriormente expuestos pertenecen, por lo visto, a una indagación sobre el sentimiento de poder inherente a los sentimientos sublimes en general (*erhabene Gefühle*: 4[143]) y a una indagación sobre los múltiples medios para elevarse hasta aquel. Estos atisbos son, como se mostró, aplicables al caso de Pablo de Tarso (4[170]) y su fanatismo (religioso) entendido como *un* medio *contra* la aversión hacia sí mismo y como un medio *hacia* el sentimiento de poder que busca superarla. Sin embargo, valga reiterarlo, los medios disponibles no se agotan en el fanatismo, así como tampoco en aquellos otros cuantos medios que, sin ser exhaustivo, Nietzsche enumera en 4[170] a propósito de Pablo: idolatría, magia, embriaguez, orgía, etc. Por ser de particular pertinencia para el pasado, presente y futuro de sus indagaciones debe hacerse mención particular del ascetismo como otro de los medios (o conjunto de medios como luego lo revelará *GM* III) de obtención del sentimiento de poder a los que Nietzsche dedica gran atención. “¿El sentimiento de poder? El ascetismo como medio para ello (unificación con Dios, trato con los muertos, etc.). El morir-para-el-mundo ya es altivez.” (4[175], 575 / 145).⁴² Los atisbos sobre el ascetismo a los que Nietzsche ya se había acercado en su obra anterior (*HdH* I, §§ 136-144) sirven en el descrito contexto de una investigación sobre el

⁴² Este fragmento, escrito muy poco después del citado 4[170], se encuentra inmediatamente precedido de una mención de los medios que los brahmanes se inventan para adquirir poder sobre sus poderosos dioses, de acuerdo con Nietzsche, estos son ejemplos de los medios encaminados a producir (*hervorbringen*) “el sentimiento de indomable elevación del poder” (4[174], 575 / 145).

sentimiento de poder como un invaluable punto de comparación para una comprensión analógica del fenómeno del fanatismo.

Pero el marco dentro del cual se encuadran a partir de 1880 las consideraciones retrospectivas sobre su propio fanatismo juvenil resulta ser aún más amplio y aún más significativo. Nietzsche encuentra, en efecto, que sus indagaciones resultan relevantes más allá del campo de pertinencia personal y también aún más allá de la relevancia histórica; ámbitos dentro de los cuales se ha mantenido tácitamente circunscrita hasta este punto la exposición hasta aquí presentada.

En toda época, los hombres han aspirado a llegar al sentimiento de poder: los medios que inventaron para ello son casi la historia de la cultura. Muchos de estos medios no son ahora *posibles* ya más o no son ya más *aconsejables*. (4[184], 576 / 147; véase también 4[257], 587 / 163)

Pero puesto que el sentimiento de impotencia y de temor se encontró casi constantemente y tan fuerte y prolongadamente en excitación, el *sentimiento de poder* se ha desarrollado con tal *fineza* que ahora el hombre puede hacer inventario de él con la más delicada balanza de orfebrería. (OC III, *Au* §23, 502. / KSA 3, 34s.)

Los hallazgos en torno al sentimiento de poder y al sentimiento de impotencia adquieren, así, un inmenso potencial heurístico para el inmenso campo de estudio de una historia de la cultura (véase *Au* §23 y §113).⁴³ Adquieren, asimismo, un incalculable valor etiológico y terapéutico, pues “[l]a falsificación de la moneda (*Falschmünzerei*) del sentimiento de poder y el pago con monedas falsas es el más grande padecimiento de la humanidad” (4[249], 585 / 161). Nietzsche explotará ahora, en la época de redacción de *Aurora*, dicho potencial para proyectarle un inmenso alcance a sus exploraciones sobre los

⁴³ El joven Nietzsche había ya establecido la más estrecha conexión entre desprecio de sí y anhelo de elevación y había identificado la correspondiente necesidad de transformación de sí como “raíz de toda cultura” (OC I, *SE* §3, 763 / KSA 1, 358). Por otra parte, el trabajo que Nietzsche inicia alrededor de 1880 en torno al sentimiento de poder inherente a los sentimientos sublimes encontrará una muy elaborada cristalización en el tratado tercero de la *Genealogía de la moral*. En él se examinan los diferentes medios de los que se vale la cultura, particularmente el ideal ascético, para redimir al hombre de un sentimiento básico de hastío. Se menciona como una estrategia fundamental la *Ausschweifung* (desenfreno) de los sentimientos (*GM* III §§ 19-21).

medios de acceso al sentimiento de poder: el fanatismo, el ascetismo y, en la época de *Aurora*, también y ante todo, la moral (el juicio moral).⁴⁴ En el gran ensanchamiento de dicho alcance juega, sin duda, un papel determinante el hecho de que al sentimiento de impotencia (en el que el anhelo del sentimiento de poder se incubaba) se lo conciba, como en el último fragmento citado, como sentimiento de *temor* junto con el hecho de que a este sentimiento se lo conciba, a su vez, como móvil decisivo de las acciones de los hombres a través de los tiempos e incluso como fundamento de la moralidad y, por ende, de la vida en comunidad.

Así, por ejemplo, el fragmento 1[50] reconoce dos motivos principales, uno negativo y otro positivo, a saber, el temor ante el dolor y la búsqueda del placer, de los cuales el primero resulta ser, empero, el ampliamente dominante debido a la gran cantidad de peligros que el hombre ha tenido que enfrentar (496 / 16). En consonancia con lo anterior, Nietzsche sostiene que “la entera edad pasada” de la humanidad ha sido la edad del temor (1[96], 502 / 27). Ya en este último fragmento sale a relucir, a propósito, que el temor de los hombres ha sido, ante todo, el temor a los otros hombres,⁴⁵ al cual se describe, llamativamente, como el temor a divergir o a llamar la atención. Podría uno hablar aquí a nombre del autor de un correspondiente impulso hacia la mimetización con los otros, el cual se manifestaría en nuestra necesidad de atender a sus necesidades y de reproducir sus opiniones y valoraciones. Nietzsche habla, de hecho, de la necesidad de aprender “las cosas tal y como ellas se encuentran en otras cabezas”, de aprender “cómo es que se las estima”, de formar nuestras habilidades atendiendo a “lo que a otros es de utilidad y les produce alegría” (502 / 27). Sobre este temor a los demás se funda la moralidad y sobre ella la comunidad. “Ser moral⁴⁶ (*sittlich*

⁴⁴ Uno de los títulos tentativos que Nietzsche le pone al libro que prepara en este período es: *Los prejuicios morales. El sentimiento de poder* (4[314], 595 / 178). Poco después de este título se encuentra el siguiente fragmento que, sin duda, contiene un borrador para el prólogo del mismo. “Hablaré de la más grande enfermedad de los hombres y quiero mostrar que ella ha surgido de la lucha contra otras enfermedades: que la aparente medicina ha producido a la larga algo peor que lo que debía haberse suprimido por medio de ella” (4[318], 596 / 179). Esta idea reaparece claramente en *GM*. Compárese *Au* §152 “¿Dónde se encuentran los nuevos médicos del alma?”.

⁴⁵ Sobre la importancia del temor a los demás hombres en el pensamiento del joven Nietzsche véase la p. 103 de este trabajo a propósito de los párrafos iniciales de *SE*.

⁴⁶ El término que aquí traduzco como “moral” es el término alemán *sittlich* (literalmente: lo acorde con la costumbre). Como bien se sabe, el término “moral” proviene del latín *mores* que significa “costumbres”.

sein) significa: ser en alto grado susceptible de temor; el temor es el poder por el cual la comunidad se conserva”; en toda comunidad primigenia ser inmoral (*unsittlich*) significaba consecuentemente “no temer a lo infinitamente temible”, p. ej., a los dioses (3[119], 536 / 83). “Por doquiera que existe un poder que infunde temor, que ordena y comanda, surge la moralidad, es decir, la costumbre de hacer u omitir como lo quiere dicho poder” (1[107], 503 / 29). La moralidad (*Moralität*), notoriamente equiparada aquí a la costumbre (*Gewohnheit*), es el expediente al que acude la comunidad para hacer de sus miembros seres que ya no tengan que temerse unos a otros.⁴⁷ “Todas las morales (*Moralen*) y leyes están encaminadas a implantar *costumbres* [...]. Luego el ‘obrar por costumbre’ es un obrar por comodidad [...], un temor a lo desacostumbrado” (4[67], 556s. / 115). Sale ahora a relucir que, dentro de una comunidad constituida, el temor a los otros hombres – el temor sobre el que se funda y por el que se mantiene lo que Nietzsche llamará en *Aurora* la “moralidad de la costumbre” (*Sittlichkeit der Sitte: Au §9*; véase también *HdH I §96*)⁴⁸ – no es otro que el temor al “individuo” (4[16], 550s. / 105):

Aunque existe una tradición filosófica de origen alemán que distingue entre eticidad (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*), esta distinción no es aquí relevante, como enseguida lo probará el hecho de que en los textos que a continuación se citan (1[107], 4[67]) Nietzsche habla indistintamente de *Sittlichkeit* y *Moralität* para referirse a lo mismo (véase además, p. ej., 1[9]).

⁴⁷ “¿Por qué no queremos hacer daño? Por costumbre *ahora* – y por temor *originalmente*” (2[37], 511 / 40). Otros fragmentos caracterizan a la moralidad, en cuanto “fundamento de la vida social”, como simulación (*Verstellung*: OC I, *SVM* 1, 610 / KSA 1, 876, z. 15) y a la simulación como un recurso necesario de los hombres con el fin de poder vivir conjuntamente sin temor “de modo tal que el individuo pueda presentarse al otro como igual y pueda dejarse usar tal y como él hace uso de aquel” (3[23], 518s. / 53; véase también 3[84], 528 / 68s.). Al respecto, resulta interesante introducir la distinción que Nietzsche establece entre las dos formas más acostumbradas de simulación: “*primero*, uno se asemeja a su entorno, uno se esconde, por así decirlo, en él; *segundo*, uno imita a otro hombre que tiene prestigio y éxito y se presenta como algo más alto de lo que uno es” (3[23], 519 / 53). Poco después de la aparición del concepto de sentimiento de poder Nietzsche se referirá a esta segunda forma de simulación como el “atajo” (*Umweg*) de la vanidad: un camino por medio del cual los hombres que no creen ellos mismos en su poder buscan “desde fuera” darse prueba indirecta de él “mediante el temor en la subordinación bajo el juicio de los otros” (4[196], 577 / 149). A propósito de las anteriores consideraciones podría plantearse la pregunta por la relación que Nietzsche establece entre simulación y “mimetización”.

⁴⁸ Sobre la traducción de la pleonástica expresión *Sittlichkeit der Sitte*, véase la nota 135 del traductor en OC III, 493.

El hombre libre es inmoral (*unsittlich*), pues él quiere depender en todo de sí mismo y no de una tradición (*Herkommen*): en todos los estados originarios de la humanidad “malvado” (*böse*) significa tanto como “individual”, “libre”, “arbitrario”, “desacostumbrado”, “imprevisto”, “incalculable” [...] ¿En qué se distingue este sentimiento ante la tradición del sentimiento de temor en general? Es el temor a un intelecto superior que aquí ordena no porque ordene lo *útil* para nosotros, sino porque *ordena*. (OC III, *Au* §9, 493 / KSA 3, 22)

Como quizá ya se lo logre advertir, sería posible equiparar el temor que aquí se caracteriza como temor a lo inmoral con el temor que al comienzo del capítulo 3 se caracterizaba como el temor hacia sí que Nietzsche contrapone al “coraje hacia sí mismo”. Más adelante regresaré a la problemática específica de la moralidad en su relación con el temor (véase adelante p. 215). Por lo pronto, interesa dejar tan solo insinuado, mediante la constatación de esta relación, el gran alcance que Nietzsche le otorga desde un comienzo a sus reflexiones sobre el sentimiento de poder en su potencial para una historia de la cultura como historia de los medios empleados por el hombre para la obtención del sentimiento de poder.

5.6. La crisis del fanatismo como poder ilusorio

La ejecución de un vasto proyecto de investigación como el que aquí se entabla supone, sin embargo, por parte de Nietzsche una necesaria crítica previa a la interpretación que el fanatismo ha hecho de sí mismo y de sus definitorios sentimientos sublimes: una interpretación en la que él mismo se había adiestrado. Así pues, los resultados de su indagación presente terminan oponiéndose a aquellos a los que llegaba lo que él denomina como “la falsa filosofía de fanático” (*die falsche Schwärmerphilosophie*).

¡No se han vuelto ahora sospechosos todos los “sentimientos sublimes” porque la falsa filosofía del fanático se ha apoyado desde hace tiempo tan estrechamente en ellos que junto a cada sentimiento sublime emerge casi por regla un pensamiento enrevesado (*verdrehter Gedanke*), un punto de vista extremado! Triste. La consideración estética (*ästhetischer Rücksicht*), más aún, encuentra en los pensamientos fantásticos un atractivo mayor que en los rigurosos y ajustados, y todas las artes insisten, como en un dogma, en que la extravagancia intelectual y los sentimientos sublimes viven juntos y mueren juntos. ¡Probad, por favor, día tras día, hora tras hora, que hay elevación sin fantasía! ¡Amigos! (4[143], 170 / 137)

Tal y como entiendo el uso que Nietzsche hace de la expresión *Schwärmerphilosophie*, “la filosofía del fanático” (o también: de los fanáticos), ella ha de ser comprendida en el doble sentido del genitivo en ella implícito (genitivo objetivo y genitivo subjetivo). Ha de ser comprendida como aquella en la que el fanático es tanto el sujeto como el objeto de la misma. Ha de ser comprendida, por ejemplo, como la filosofía que *desde* la perspectiva extremada (*überspannt*) de los sentimientos sublimes, de los sentimientos elevados, el fanático hace *de* estos mismos sentimientos (de su origen, significación, veracidad, etc.). La filosofía del fanático observa dichos sentimientos desde la óptica de los pensamientos enrevesados y fantásticos que aquellos “por regla” producen, pensamientos que, a su vez, son valorados desde una exaltada perspectiva que Nietzsche identifica como estética y que aquí podría nombrarse como la de una estética de lo sublime.

Nietzsche opone en 1880 su propia interpretación de tales sentimientos a la malinterpretación que de ellos hace dicha filosofía del fanatismo. Nietzsche se esfuerza por proponer una interpretación alternativa del sentimiento de elevación, del sentimiento de poder. Este sentimiento (tanto como el sentimiento contrario: el de abyección) es un sentimiento susceptible de ser “producido” a la manera de “una interpretación, una adaptación” (4[169]). Así pues, la interpretación nietzscheana de tales sentimientos se convierte, de esta manera, en interpretación de una “interpretación”.

No puedo entrar aquí a mostrar que la filosofía del fanático alude, ante todo, a la filosofía de Schopenhauer y que la exaltación que “la consideración estética” hace de sus extravagantes pensamientos alude, entre otras, a la que Wagner hiciera de ellos. Lo que con base en los fragmentos póstumos de 1880 cabe ciertamente afirmar, tal y como lo confiesa el prólogo a *La sombra de Venecia* (3[1]), es que los escritos del joven Nietzsche dan testimonio de su propio fanatismo inicial. Ello permite, por tanto, conjeturar que, en su adhesión remanente a Schopenhauer, él habría seguramente también tomado de aquel la aquí llamada “filosofía del fanático”. Si no la ruptura con ellos a este respecto, sí, en todo caso, la ruptura con su propio fanatismo, tendría que entenderse, entonces, como la irrupción de una profunda sospecha hacia los “sentimientos sublimes” y su presunta capacidad para inspirar en el hombre que los experimenta “pensamientos rigurosos y ajustados”: la sospecha ante la presunta implicación mutua, anteriormente mencionada, entre elevación y verdad (véase la p. 191 de esta sección). Estos sentimientos, equiparados por Nietzsche con el sentimiento de

poder, vienen, por el contrario, acompañados de pensamientos imaginarios y fantásticos a los que el fragmento 4[143] describe, con mayor especificidad, como enrevesados o inversos (*verkehrt*).

Los sentimientos elevados proveen al hombre de un sentimiento de poder que cabe calificar de ilusorio aún en otro crucial aspecto. La adquisición del *sentimiento* de poder a través de aquellos *no* viene acompañada de la correspondiente adquisición de verdadero poder. Nietzsche habla también, por tanto, del frágil “poder imaginado” (*eingebildete Macht*) asociado a dicho sentimiento. “La burbuja del poder imaginado explota: este es el evento cardinal en la vida” (4[199] 578 / 149). Esto escribe Nietzsche refiriéndose con ello, sin duda, al evento cardinal de su propia vida.⁴⁹ Nietzsche lo compara con el momento en que el famoso hidalgo de Miguel de Cervantes “despierta” y toma conciencia de “la quijotería” de su sentimiento de poder: “terrible final” (4[222], 582 / 156).⁵⁰

Ahora bien, en el momento en que inicia la preparación de *Aurora* y en que se produce esta avisada retrospección de su fanatismo pasado, Nietzsche se encuentra ya conscientemente trabajando en la adquisición de un sentimiento de poder distinto al que anteriormente lo impulsara.

Lo más inteligente es limitarse a las cosas en las que nosotros *podemos* adquirir un sentimiento de poder que pueda ser reconocido también por otros. Pero el *desconocimiento* de sí mismos es tan *grande* en ellos: se dejan arrastrar por el temor y por la veneración⁵¹ hacia

⁴⁹ En el resto del fragmento 4[199] resuenan claros ecos del derrumbe de su *propio* fanatismo como acontecimiento cardinal de su vida: “El hombre se repliega resentido o destrozado o atontado. Muerte de los más amados, caída de una dinastía, deslealtad del amigo, insostenibilidad de una filosofía, de un partido. – Uno quiere entonces consuelo, es decir, una nueva burbuja” (578 / 149).

⁵⁰ En el aforismo §114 de *Aurora*, titulado “Sobre el conocimiento del sufriente”, Nietzsche nos ofrece un impactante testimonio de este despertar (véase OC III, 549ss. / KSA 3, 104ss.). Puede decirse que este aforismo ofrece una primera detallada descripción de lo que los prólogos de 1886 luego incluirán en la historia del espíritu libre como el momento de su desasimiento.

⁵¹ Nietzsche apela aquí a un juego de palabras entre *Furcht*, que he traducido como temor, y *Ehrfurcht*, que he traducido como veneración. En lo que a este último término respecta he mantenido aquí continuidad con mi traducción del mismo en el análisis de *HdH I Pr*. El término *Ehrfurcht* designaba en el análisis de *HdH I Pr* uno de los sentimientos contra los cuales el espíritu libre furiosamente se vuelca en su proceso de desasimiento. El espíritu libre debe liberarse de los vínculos del amor y la veneración. Aquí, en los fragmentos póstumos de 1880, Nietzsche asocia etimológicamente la veneración con el temor e insinúa que el honrar (*ehren*), la honra

terrenos en los que *solo a través de la ilusión (Illusion)* pueden ellos tener un sentimiento de poder. Si el velo se rasga, hay entonces *envidia*. (4[195], 577 /148s.)

Este fragmento no se refiere tan solo a la ilusoriedad de los medios a través de los cuales se busca acceder al sentimiento de poder que hasta aquí hemos venido escrutando: una ilusoriedad notoriamente asociada de nuevo al desconocimiento (véase lo dicho previamente en la p. 192), al desconocimiento *de sí* (p. ej. a la desfiguración de sí como un ser en extremo abyecto en un momento y en extremo agraciado en el otro). En este fragmento se le opone al sentimiento de poder así adquirido *otro* sentimiento de poder obtenido por una vía distinta. Justamente en razón de esta diferencia, Nietzsche procede a establecer aquí un respectivo contraste entre “nosotros” y “ellos”. De un lado, se encuentra *su* gran desconocimiento de sí mismos entendido como el desconocimiento en que *ellos* viven acerca de las cosas en las que podrían ejercer su verdadero y limitado poder. No saben de qué son realmente capaces. Dicho desconocimiento propicia la búsqueda extravagante, extralimitada, de otras cosas en las que les resultaría posible la obtención de un sentimiento *ilusorio* de poder. De otro lado, se encuentra *nuestra* suprema inteligencia práctica, la de Nietzsche y sus hipotéticos allegados, la cual *nos* limitaría a la búsqueda de aquellas cosas ante las cuales podemos exhibir un poder reconocible y reconocido, en fin, un poder verdadero.

En el fondo, si se me permite comentarlo, se trata del desdoblamiento entre su yo presente y su yo pasado y, más exactamente, entre su anterior “desconocimiento de sí” y su actual tentativa de conocimiento de sí consistente en identificar en qué reside realmente la fortaleza que ha de permitirle adquirir un verdadero poder sobre sí mismo.

En el sentimiento de devoción⁵² y de obstinación de la juventud se atiende uno justamente a aquellos maestros y varones (*Männer*) que son extraños a nuestras fuerzas y que se elevan en los terrenos en los que nosotros sentimos nuestras carencias. Triunfamos así en virtud de nuestro partidismo (*Partienahme*)⁵³ sobre el azar, justamente sobre este y aquel

(*Ehre*), que hace parte del venerar surge(n) del (sentimiento de) temor (*Furcht*) que nuestro autor genéticamente asocia, por otra parte, con el sentimiento de impotencia.

⁵² *Hingebung*. Este es un sentimiento que Nietzsche también analiza en conexión con el sentimiento de poder. Véase 6[61], 3[128] (a propósito de los judíos) y 7[96] (a propósito del altruismo).

⁵³ La traducción de Tecnos traduce el vocablo alemán *Parteinahme* (literalmente: toma de partido) como “elección”, diluyendo, de esta manera, la posibilidad de conectarla con el tema del fanatismo. Véase

[¿azar? G. M.] de haber nacido baja y pobremente. Posteriormente nos atenemos a nuestros lados *fuertes* porque solamente aquí podemos trabajar, construir y llegar a ser maestros. (4[291], 591 / 172)

La constatación profundamente desilusionante de la insuperada impotencia que aún subyace a la mendacidad del fanatismo conduce a una reflexión (de alcance general, pero de importancia directa y originalmente personal) acerca de las condiciones en las que sería posible un real incremento de poder que hiciese del sentimiento de poder un sentimiento “sustancial”. “¿Cómo puede el sentimiento de poder (1) hacerse cada vez más sustancial y no ilusorio, (2) ser despojado de sus efectos dañinos, oprimentes, despreciativos, etc.?” (4[216], 580 / 154).⁵⁴ La crisis conduce a la proyección de un ideal radicalmente distinto de “elevación” que pudiese corresponder a una elevación sustantiva de poder. Es así como al final del fragmento 4[143] (y en conformidad con lo arriba expuesto a propósito del fragmento 4[195]), Nietzsche invoca (nuevamente) a sus amigos hipotéticos (los espíritus libres) y los insta a demostrar, mediante la más constante práctica, “día a día, minuto a minuto” (y no mediante súbitas y excepcionales instantes de sublimidad⁵⁵) que se puede llevar un tipo de vida en el que resulta posible la “elevación sin fantasía”, es decir, un sentimiento de poder fundado, por el contrario, en un proceso de verdadero apoderamiento⁵⁶

nuevamente la mención de la “insostenibilidad de un partido” en 4[199] como ejemplo de lo que puede hacer que explote “la burbuja del poder imaginario” (578 / 149).

⁵⁴ Sobre los efectos, véase 4[260], 587 / 164s.; 3[9] 516s. / 49; 3[89] 529 / 70. Nietzsche plantea también el contraste entre el sentimiento ilusorio y el sentimiento real de poder en términos de la elevación que se produce en el uno y la alimentación que tiene lugar en el otro: “La desgracia de la humanidad y la razón de su lento progreso está en que las cosas que *elevan* y *excitan* han sido más altamente estimadas que las que *alimentan*” (4[237], 584 / 159).

⁵⁵ “Quiero poner freno al auto-ensoberbecimiento del arte; no debe comportarse como un remedio, él es un bálsamo para instantes, de ínfimo valor para la vida: muy peligroso si pretende ser más que eso” (4[223], 223 / 157). Nietzsche habla también del carácter repentino de los sentimientos religiosos: “Los afectos repentinos son aquello que hace a los hombres horriblos a largo plazo. El cristianismo ha desencadenado los afectos repentinos, por tanto –” (3[52], 524 / 61).

⁵⁶ Véase 4[202], 578 / 150. En este fragmento Nietzsche sostiene claramente que, tras el colapso, el poder por el que ahora debe propenderse es un *poder sobre sí mismo*.

(de “maestría”) y en un correspondiente ideal de real conocimiento.⁵⁷ A este proceso de apoderamiento se refiere *HdH I Pr §6*.

Es muy significativo que Nietzsche intente en este período formular dicho imperativo de empoderamiento en términos de una transformación de las valoraciones y de una correspondiente “transformación de la voluntad”, de modo que ellas conjuntamente le permitan a la humanidad plantearse en adelante ideales realizables. Una doble transformación de este tipo comportaría, sin duda, un decidido avance hacia el conocimiento de sí que recién se nos había revelado como conocimiento de las cosas de que somos realmente capaces, de las cosas en las que podemos ejercer verdadero poder (véase p. 201).

Uno tiene que estudiar los estados de apremio de la humanidad, pero incluir en la cuenta sus opiniones, *cómo* han de disolverse las mismas: –

Si uno transforma las opinion[es] sobre los medios de alivio, entonces uno transforma las necesidades la “voluntad” el “desear” de la humanidad. Esto es: transformación de la

⁵⁷ Esto es lo que los fragmentos póstumos de primavera y verano de 1880 permiten ya barruntar como el imperativo al que se encuentra sometido el espíritu libre en su proceso de desasimiento. “La burbuja del poder imaginado” había estallado. Ello permitía ver “dónde la injusticia es siempre la más grande” y debía ahora permitir ver “cómo poder y derecho y amplitud de la perspectiva crecen una con otra hacia lo alto” (*HdH I Pr §6*, 73 / 20s.). Al respecto, dice Brusotti : “Un cambio tan súbito, cuando se desvanece el sentimiento ilusorio de poder, le da a uno también la posibilidad de *conocerse finalmente a sí mismo*, de desarrollar un poder real sobre sí mismo y con él un fundado sentimiento de poder. En *La sombra de Venecia* Nietzsche lanzaba críticamente una mirada retrospectiva sobre el fanatismo de sus escritos juveniles (véase 3[1]). El fanatismo de su pasado wagneriano, del cual él se distanciaba en esta colección de aforismos, era el opuesto de su ideal de entonces, el “enemigo de muerte” de *la justicia del hombre de conocimiento* (véase 3[158]). La recapitación sobre el propio fanatismo anterior –sobre esta superada fase de la vida y su crisis– sigue siendo también un motivo fundamental en los análisis del sentimiento de poder. Al fanatismo (en Pablo) está dedicada también la primera anotación sobre el sentimiento de poder (véase 4[170]). De hecho, Nietzsche describe su anterior fanatismo y sus instantes extáticos en el mundo al revés de manera escasamente distinta a como describe el salto cristiano de la profundidad a la altura” (1997, p. 93). Según Brusotti, la tarea de lograr “elevación sin fantasía” (4[143]), la tarea de alcanzar un sentimiento sustancial de poder, encuentra para Nietzsche temporalmente su solución en lo que él en esta época intenta ejercitar y conceptualizar como *Leidenschaft der Erkenntnis*, como “la pasión del conocimiento” (1997, p. 110). Mi propósito inmediato de esclarecer el enigma de la historia del espíritu tal y como aparece insinuado en *HdH I Pr §6* no exige, sin embargo, abordar en este lugar un estudio de las vicisitudes particulares por las que dicha pasión atraviesa en el período medio de la obra de nuestro autor.

estimación de valor es transformación de la voluntad. – Si resultara que el mayor padecimiento de la humanidad es la irrealizabilidad de su voluntad, ha de investigarse entonces si el dolor esencial, aliviado con otros medios, acaso no permite que aflore en absoluto una voluntad irrealizable: que, por tanto, los ideales de la humanidad sean realizables y tenga que surgir una estimación de valor distinta sobre todo lo irrealizable. (5[46] 603 / 192)

Despunta el ideal de una voluntad que ha de transformarse de modo que pueda plantearse ideales realizables, esto es, el ideal de un hombre con una voluntad capaz de proponerse lo que está realmente en su poder. Por principio, la postulación de este ideal no ha de ser confundida con la vieja forma de postular ideales: con el fanatismo que subyace al “idealismo”.⁵⁸

Un fragmento que Nietzsche redactó pensando en el posible contenido de una introducción para su próximo libro ofrece una muy iluminadora sinopsis de lo que él incluye en este momento (verano de 1880) dentro del ideal que elabora en oposición a los fantásticos ideales nacidos del sentimiento de impotencia. A diferencia de aquello a lo que el prólogo a *La sombra en Venecia* (3[1]) hace referencia (al fanatismo como un pasado del cual Nietzsche pretende distanciarse), la introducción que Nietzsche esboza se refiere no a la faceta destructiva, sino a la faceta constructiva de su pensamiento en este período. Se trata del ideal de un hombre cuya diferencia respecto del hombre que ha erigido aquellos otros ideales tendría que residir en un *temperamento* fundamentalmente distinto: un nuevo temperamento ligado a la posesión de un verdadero poder.⁵⁹

⁵⁸ Sobre el idealismo del cual Nietzsche pretende tomar distancia, léase, por ejemplo: “La especie europea de idealismo moral consiste en idearse las representaciones morales de modo tan elevado y fino que cuando el hombre regresa a mirar desde ellas hacia su actuar se siente humillado (*gedemüthigt*) [...] (3[164], 546 / 100s.).

⁵⁹ Nietzsche se encuentra tocando aquí, en el fondo, el mismo tema que aborda en su prólogo a *EH* (véase antes cap. 1, pp. 41ss.). Solo que en *EH* ha reservado enteramente el término “ideal” para aquellos otros ideales, en la medida en que este término en su significación como adjetivo se ha convertido en sinónimo de “ilusorio”, “mendaz”.

Habiendo planteado previamente la necesidad de que no se le confunda (Pr §1), Nietzsche, recuérdese, sostiene: “No erijo yo ningún nuevo ídolo [...] *Derrumbar ídolos* (mi palabra para “ideales”) – esto ya es, más bien, lo que pertenece a mi oficio [...] La mentira del ideal fue hasta ahora la maldición sobre la realidad [...]” (OC IV, *EH* Pr §2, 782 / KSA 6, 258). “Aquí no habla ningún fanático, aquí no se ‘predica’ [...]” (§4, 783 /

¿Poner, anteponer, un *ideal*, como introducción? ⁶⁰ Imperturbado en eterna calma, hacerse visible por el propio ejemplo, sin obrar por intervención activa, no querer vivir largamente, sino individualmente, no distinguirse por virtud alguna, en ninguna costumbre hallarse en casa, sin patria, ligeramente atado a las necesidades, sin quejarse, sin denigrar, sino *valiente* en todo, en el conocer reconocer, y, por tanto, reconciliando de hecho, sin la intención, desafecto a las grandes palabras y al enjuiciamiento ético (*dem sittlichen Richten*), no enfurecer (*nicht böse sein*: también “no ser malvado”) con aquellos para quienes algunos de estos discernimientos son demasiado horribles y *no* quieren, por ende, seguir andando con nosotros – quizá sean ellos naturalezas más finas y la valentía no es ninguna virtud, sino cuestión de temperamento⁶¹ –. (4[85] 560 / 121)

Puede constatarse claramente el lugar central que para Nietzsche ocupa en este ideal la valentía (único término subrayado por el autor junto con la palabra “*ideal*”). Puede asimismo constatarse su congruente “desafecto a las grandes palabras y al enjuiciamiento ético” y reconocérselo en el hecho de que él se niegue expresamente a elogiar la valentía como una virtud. Con todo, la valentía es aquí el apelativo para el rasgo fundamental de carácter en el cual se hace patente el sustantivo sentimiento de poder que logra sobreponer realmente el sentimiento de impotencia en cuanto sentimiento de temor. Puede entreverse, además, que el ideal expuesto es el cabal opuesto del fanatismo e “idealismo”. No hay en él aquella furia y maldad hacia “los que piensan distinto” que el fragmento 3[1] identificaba como “signos del fanatismo”.⁶² En virtud del gran alcance histórico-cultural que Nietzsche le otorga a sus indagaciones sobre el fanatismo y el sentimiento de impotencia que le subyace,

260). En una nota redactada en el verano de 1880 como posible parte del prólogo para el libro que en esta época proyecta se encuentra lo siguiente: “Ideados para mí y escritos para aquellos que [...] se saben libres del ansia insistente del reformador y predicador moral – estos pensamientos podrían — — —” (4[303], 594 / 176).

⁶⁰ La traducción de Tecnos traduce *als Einleitung* como “a modo de iniciación”. En mi interpretación se trata no de “una iniciación”, sino de la introducción de un libro.

⁶¹ En el contexto de una indagación más detallada acerca de las vicisitudes del espíritu libre en el período medio de la obra de Nietzsche, podría compararse el temperamento en el que se expresa este ideal de 1880 con el temperamento en el que se expresa su correspondiente en 1878 (véase *HdH* I.1 §34). Mediante esta comparación resultaría claro que en uno y otro se encuentra presente cierto ideal de la imperturbabilidad respecto de las pasiones.

⁶² “Los fanáticos [...] toman venganza contra todos los que piensan distinto por el hecho de que ellos mismos en el fondo y secretamente y bajo un feroz sentimiento de dolor – piensan distinto” (3[147], 543 / 95).

no es de extrañar que Nietzsche convierta este ideal no solo en un ideal personal, sino en el ideal (aparentemente contradictorio) de una exhortación generalizada a la individualidad.⁶³

Entre más adquiera primacía el sentimiento de la unidad con los demás hombres (*Mitmenschen*), tanto más se uniformiza a los hombres, tanto más rigurosamente irán a sentir toda diferencia como inmoral. Surge así necesariamente la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy soportables, muy aburridos. El cristianismo y la democracia han llevado a la humanidad por el camino hacia la arena hasta lo más lejos hasta hoy [...] Se hace necesaria una gran reflexión, quizá tenga que hacer la humanidad borrón y cuenta nueva con su pasado, quizá tenga ella que dirigirle el nuevo canon a todos los individuos: sed distintos a todos los demás y alégrate de que cada quien es distinto del otro; efectivamente, las bestias más burdas han sido extinguidas bajo el régimen de la moral hasta ahora existente – esta era su tarea: nosotros no queremos seguir viviendo irreflexivamente bajo el régimen del miedo ante los animales salvajes. Tanto tiempo, demasiado tiempo, la consigna fue: uno para todos, todos para uno. (3[98], 531 / 73)

El nuevo imperativo, el nuevo canon, es: “¡sed distintos!”⁶⁴. Es, en efecto, para asumir este imperativo, el imperativo de “vivir individualmente”, para lo que en última instancia se requiere la valentía de la que nos hablaba el fragmento anteriormente citado (4[85]). Se trata nuevamente, como se lo puede colegir, del coraje hacia sí mismo. Refiriéndose al nuevo ideal que venimos delineando Nietzsche habla, en efecto, de “la nueva confianza en nosotros, de la satisfacción en nuestra fuerza, de la suspensión del temor a los otros” (3[161], 545 / 99).

5.7. La nueva justicia y la problemática de la inocencia del devenir

En su aspecto autobiográfico, la consideración retrospectiva que Nietzsche realiza sobre su pasado fanatismo en la relación que ahora se le descubre con el recién conceptualizado sentimiento de poder deriva en un reconocimiento, en una auto-confesión,

⁶³ “Todas las morales habidas hasta ahora parten del prejuicio de que se sabría *para qué* existe el hombre: que conocería su ideal. Ahora se sabe que hay muchos ideales: la consecuencia es el individualismo del ideal, la negación de un moral universal” (4[79], 559 / 119).

⁶⁴ No debe pensarse, claro está, dicho imperativo como un imperativo moral por medio del cual se obliga a todo hombre al cumplimiento del mismo como un *deber* (véase 6[123], 625 / 226). Como ya lo veíamos en nuestra presentación de *HdH I Pr*, el espíritu libre está ciertamente dispuesto a “generalizar su caso” (OC III, *HdH I*, Pr §7, 73 / KSA 2, 21), pero no a la manera de un deber. La historia del espíritu libre comienza, recuérdese, con un desasimiento de todo lo que para él significa “deber” (§3, 71 / 16).

acerca del papel determinante que los súbitos y excepcionales momentos de fantástica “elevación” llegaron a jugar en la adopción de su temprana concepción pesimista del mundo.

El mundo invertido: el caldo de cultivo del fanatismo.

Vivir y actuar habitualmente en la incredulidad, como el cristiano – pero en momentos aislados condenar uno su propia vida y condenarse a sí mismo – ¡este estado maldito en el que no le está permitido a la vida valer nada a fin de que la fantasmagoría de unos pocos y extraños minutos *parezca* develar la significación de la existencia! No queremos tolerar más en la filosofía esta forma de pensar que reconoce en el desvarío (*Irrsinn*), grande o pequeño, el juez y condenador de la existencia y queremos resistirnos a que ella siga viviendo bajo el velo del arte. – ¿Henos aquí sin tolerancia? ¿Fanáticos de nuevo? – Contémplese primero lo que queremos hacer: nada más que no *preocuparnos* más del *mundo invertido*. (10[E94] 756 / 436)

Se trata ciertamente de “momentos aislados”, instantes determinados, que no pueden detener el inmediato retorno de la vida corriente. Esta última es una vida que Nietzsche, comparándola expresamente con la del cristiano, procede a describir en su carácter habitual, acostumbrado (*für gewöhnlich*), como una vida “en la incredulidad” (*Unglaube*), esto es, en una condición diametralmente opuesta a la del fanático. No obstante, aquellos instantes extraordinarios, únicos, se convierten en jueces y, específicamente, en censuradores de la propia vida y del ser mismo (ser “sí mismo”) del fanático, más aún, en condenadores de la existencia en su conjunto. El asco, el odio, el desprecio hacia sí mismo reaparece aquí abordado desde una óptica judicial, judicativa, como *condena* de sí. Ahora bien, desde la arrobadora altura de tales sentimientos se lanza una mirada hacia la vida llana y se emite *juicio* sobre lo común e inane del resto de la existencia, individual y universal, produciéndose como resultado la devaluación integral: la denigración de una y otra. En una especie de “juicio final” acerca del valor de la vida, de la significación de la existencia, tales jueces responden con el veredicto del pesimismo. La significación que se le otorga es, como se verá en lo que sigue, una significación *ética*. A ella se refieren expresamente los aforismos iniciales de *Aurora*. Así, en un aforismo titulado *Todo tiene su tiempo*, Nietzsche sostiene que “el hombre le ha endosado a todo lo que es una relación con la moral y le ha colgado al mundo sobre los hombros una *significación ética*” (OC III, *Au* §3, 491 / KSA 3, 19s.). En virtud de esta última se ha creado “mucho *falsa* grandeza” que se hace necesario desterrar

del mundo “porque ella atenta contra la justicia a la que todas las cosas tienen derecho ante nosotros” (§4, 492 / 20). La condena universal hace necesario el intento de reestablecer una justicia asimismo universal: aplicada a “todas las cosas”. La justicia, como ya lo registrábamos, es el enemigo de muerte del fanatismo (3[158], 545 / 98).

Nietzsche reconoce que esta forma de enjuiciar a la *existencia* desde el demencial “desvarío” (*Irrsinn*) de los instantes aislados en que irrumpen los sentimientos sublimes se ha consolidado “en la filosofía”. Resulta, a propósito, diciendo que Nietzsche considere que la existencia juzgada desde el tribunal de estos sentimientos no es otra que la existencia “bajo el velo del arte” (en otras palabras: la existencia desde la óptica de *NT*). “El valor del arte está en que nosotros dejamos aquí que el *mundo invertido* sea, que lo no verdadero sea verdadero, en aras del descanso (*zur Erholung*) (lo no verdadero como verdadero, lo infundado como fundado, etc.)” (5[22], 600 / 185). Resulta asimismo diciendo que se caracterice de esta manera al mundo invertido, es decir, en términos de la inversión de lo verdadero y lo no verdadero. Ello convalida, entre otras cosas, la descripción que Nietzsche ha hecho en otro lugar de lo característico de la “época de entusiasmo” (*Begeisterungszeit*) de su juventud. Era ella una época en la que él vivía en “la ilusión de que lo que eleva es verdadero y de que todo lo verdadero tiene que elevar”. Una ilusión que, según lo decía, es “la consecuencia del desprecio de lo terrenal, material como lo irreal y de la veneración de lo espiritual y del más allá como el mundo *verdadero*” (4[300], 593 / 174).⁶⁵

Nietzsche dice no querer tolerar ya más la intolerancia, el fanatismo, que subyace a esta forma de pensar. Previamente, de hecho, se ha referido a aquel estado de cosas en el que se oscila entre la incredulidad cotidiana y la (aparente) revelación instantánea como un estado maldito (*fluchwürdig*: “digno de maldición”), resultado de “aquella forma sanguinolenta de denigrar y aquel entusiasmo en la maldad” que Nietzsche había identificado en 3[1] como propia del “lenguaje del fanatismo” (515 / 47). ¿Se trata entonces de aplicarle al fanatismo su propia medicina? ¿De enfrentar al fanatismo con el nuevo fanatismo del contra-fanatismo?

⁶⁵ Resuenan aquí nuevamente las palabras que Nietzsche luego colocará al comienzo de *EH* con el fin de impedir que se lo confunda con el fanático (véase las notas 15 y 59 del presente capítulo). “Se ha privado en tal grado a la realidad de su valor, su sentido, su veracidad, cuando se ha *mentido* un mundo ideal [...] El “mundo verdadero” y el “mundo aparente” [en español: el mundo *mentido* y la realidad, G. M.] [...] La *mentira* del ideal fue hasta ahora la maldición sobre la realidad [...]” (*EH Pr* §2, 782 / *KSA* 6, 258)

¿Se maldice a los fanáticos tal y como ellos maldicen a “los que piensan distinto”? “¿Fanáticos de nuevo?” se pregunta Nietzsche concediendo que con su maldición del fanatismo incurriría en una contradicción. La contradicción se resolvería, sin embargo, en la medida en que se lograra asumir una nueva actitud frente a “lo otro”, a lo distinto, a saber, una actitud de *indiferencia*, en la cual ya no nos preocupamos (*kümmern*) más por el “mundo invertido”. Este momento de transición corresponde seguramente a aquel estadio de la historia del espíritu libre en el que, según la paradójica formulación de *HdH* I Pr, a él “le incumben (*angehen*) en adelante solo cosas [...] que ya no le preocupan (*bekümmern*) más...” (Pr §4, 72 / 18).⁶⁶

El “ideal” que Nietzsche busca contraponer al fanatismo y que en 4[85] se proponía anteponer como introducción a su nuevo libro (el que finalmente terminaría siendo *Aurora*) no es tan solo un ideal de apoderamiento. Es, a la vez, un ideal de renuncia al “enjuiciamiento ético” (*das sittliche Richten*), como ya 4[85] lo sugería. Y es un ideal de veracidad, como ahora 10[E94] lo indica. He de desatacar en la presente sección, por último, que dicho ideal de veracidad sigue siendo para Nietzsche, tal y como ya lo era en *HV*, un ideal de justicia. Con lo cual, Nietzsche pareciera incurrir nuevamente en una delicada contradicción. Nietzsche intenta sobreponerse al enjuiciamiento ético por medio de una tentativa que él mismo parece concebir como el esfuerzo de llevar a la moralidad misma a su más cumplida consumación.

La moralidad perfecta es la de la justicia, la cual da a cada cosa lo suyo y no sabe nada de premio, castigo, elogio y censura. En todo conocimiento completo se lleva a cumplimiento esta moralidad perfecta; todo ejercicio del conocimiento es un ejercicio de esta moralidad e incluso cuando el conocimiento entra en trato con la más peligrosa crítica de las acciones morales, él se encuentra, sin embargo, lejos de socavarla. En el momento en el que se logra un conocimiento, el hombre que conoce es absolutamente moral; en un conocimiento deficiente suelen participar conjuntamente errores morales tales como impaciencia, injusticia, envidia, prepotencia, –pero no nos lo ocultemos: no hay ningunos otros, sino conocimientos deficientes. (3[172] 547 / 102)

⁶⁶ ¿Recae Nietzsche luego en la descrita contradicción cuando a *El anticristo*, un texto contemporáneo de *EH*, le adjudica el subtítulo de *Maldición al cristianismo*?

Con este texto concluye el cuaderno (M II 1) que Nietzsche había iniciado con su prólogo para *La sombra de Venecia* (3[1]). Nietzsche da aquí cabida a una de las más importantes observaciones a la que llega durante el tiempo de gestación de *Aurora*: una observación que, en nuevas formulaciones, Nietzsche refrendará una y otra vez de allí en adelante en sus consideraciones retrospectivas.⁶⁷ Así, en 1886, en el momento de anteponerle a la segunda edición de *Aurora* el prólogo que en la primera edición le había negado, Nietzsche afirma que este libro “representa de hecho una contradicción y no se asusta de ello: en él se le retira la confianza a la moral – pero, ¿por qué? ¡*Por moralidad!*” (OC III, *Au Pr* §4, 487 / KSA 3, 16). “En nosotros llega a cumplimiento, suponiendo que queréis una fórmula, – *la auto-supresión de la moral.* –” (488 / 16). Esta es, ciertamente, otra de las grandes fórmulas con las que Nietzsche intenta resumir su pensamiento en los prólogos de 1886. Pues bien, a juzgar por el fragmento arriba citado (3[172]), esta crucial constatación de la superación de la moral como *auto-supresión* y *auto-superación* se funda, originalmente, en la renovación que, a propósito de la retrospectión sobre su temprano fanatismo, Nietzsche hace del viejo reconocimiento, ya expresado en *HV*, de que “el afán por la verdad tiene su raíz en la justicia” (OC I, *HV* §6, 719s. / KSA 1, 287) y de que en la justicia “se reúnen y ocultan las más altas y más escasas virtudes como en un mar insondable que de todos lados recibe y absorbe torrentes” (719 / 286).⁶⁸ Es como si, para acudir al vocabulario de la filosofía

⁶⁷ En el invierno de 1882-1883, después de publicada *La gaya ciencia* (en su primera edición de cuatro libros), Nietzsche deja consignado en sus cuadernos: “*Moral, fuerza impulsora.* Yo solo me había *imaginado* estar más allá del bien y del mal. La *mismísima* espiritualidad libre era *acción moral*: 1) como honestidad (*Redlichkeit*), 2) como valentía, 3) como justicia, 4) como amor [...]” (FP III, 6[1], 169 / KSA 10, 232s.). En una nueva versión de este mismo pensamiento el fragmento que sigue inmediatamente al citado 6[2] reza en sus primeras líneas: “1. *Ascetismo* – intento de vivir sin moral. 2. *Resultado*: nosotros mismos la hemos impulsado, la hemos impulsado *más lejos* – la vida en nosotros nos ha compelido. [...]” (6[2], 170 / 233). Poco más adelante: “1) Intento ascético de liberarse de la moral: ¿por qué? Consecuencia práctica, en primer lugar: pobreza de soldado, proximidad de la muerte. Espíritu libre. 2) Pero ahora reconocemos a la mismísima espiritualidad libre *como moral*” (6[4] 171 / 234). Así pues, tras haber incluido al ascetismo dentro de las criticadas formas de falsa elevación del poder, Nietzsche llegará a referirse a su tentativa de renunciar a la moral como una tentativa ascética. He ahí de nuevo la contradicción. Véase, además, *GC V* §344: “En qué medida somos aún piadosos”, y *GM III* §27.

⁶⁸ “Goethe sabía qué es lo que pertenece al hombre de ciencia: él es un ideal en el que se reúnen todas las destrezas (*Tüchtigkeiten*) como todos los torrentes en el mar” (4[213], 580 / 153).

antigua, Nietzsche quisiese borrar la diferencia entre virtud intelectual y virtud ética con base en una redefinición de la justicia que pudiese permitirle a la vez replantear una nueva versión de la tesis de la “unidad de las virtudes”.

En los fragmentos póstumos de 1880, la crítica del fanatismo y del idealismo en cuanto crítica del sentimiento ilusorio de poder, por un lado, y la postulación de un correspondiente ideal (“realista”) de mayor veracidad y justicia, por el otro, convergen, pues, en una crítica (de la injusticia) del enjuiciamiento moral con el que los instantes de elevación expresan su condena de la existencia mediante la indiscriminada atribución a todas las cosas de una presunta “*significación ética*”. Esta crítica se erige sobre la tentativa de acreditarle al juicio moral el mismo origen que se le atribuye al fanatismo, a saber, el origen en un sentimiento de impotencia que busca su transmutación en un ilusorio sentimiento de poder. Esta transmutación ilusoria tiene lugar mediante el singular ejercicio de una maldad espiritual (véase 3[132] 540 / 91), por así nombrarla. Ahora bien, dicha crítica toma además la forma de una tentativa de abandonar del todo el elogio (*Lob*) y la censura (*Tadel*) como las dos modalidades, positiva y negativa, del juicio moral. Hay, en efecto, en los póstumos de 1880, algunos pasajes que identifican el juicio moral con el elogio y la censura y que proceden a la vez a plantear la deseabilidad y posibilidad de su abandono.⁶⁹ “Moral es la tópica del elogiar y censurar –, ¿pero por qué siempre elogiar y censurar? Si uno pudiese abstenerse de ello, no tendría ya tampoco necesidad de la gran tópica.” (3[109], 534 / 79) “Los juicios morales son proferidos con la mayor seguridad por gente que no ha pensado nunca y con la mayor inseguridad por aquellos que conocen a los hombres. No hay nada que elogiar ni censurar” (1[65], 498 / 20). La tentativa de una suspensión del juicio moral tiene para Nietzsche un insoslayable carácter personal y abarca el intento de abstenerse tanto de producirlos como de esperarlos. En la forma de concebir y describir dicha tentativa salen de inmediato a relucir conjuntamente, a propósito, el tema de la fuerza y el tema de la justicia. En uno de los primeros fragmentos póstumos de 1880 se encuentra lo siguiente:

Hacer lo bueno, lo superlativo, sin esperar elogio por ello; ser lo suficientemente orgulloso como para querer aceptar elogio por ello y tener lista una mirada despreciativa para

⁶⁹ Véase en *HdH* I.1 §34: “Uno viviría finalmente entre los hombres como en la *naturaleza*, sin elogio, reproches, acaloramiento, solazándose ante muchas cosas como ante un espectáculo ante el cual anteriormente solo se había podido sentido temor” (OC III, 92 / KSA 2, 54).

el muy atrevido que elogia pese a todo, y acostumbrar a esta práctica viril a todos los demás del propio entorno; permitirle, sin embargo, el ser elogiado a las naturalezas femeninas y artísticas y dejar que allí valga, pues estas naturalezas hacen lo mejor de sí no por orgullo, sino por razones de vanidad – ¡Esto es lo justo! Y si solo en horas de plena fuerza lo sintiéramos así, como lo *justo*, entonces ello no es ciertamente objeción alguna en contra. Bien puede algo de elogio ser necesario como condimento o analgésico para el enfermo y cansado–. (1[57], 497ss. / 18ss.)

El texto distingue entre fuerza viril y debilidad femenina como respectivos sinónimos de poder e impotencia y distingue, asimismo, entre el orgullo como sentimiento del propio valor fundado en un auténtico sentimiento de poder, por una parte, y la vanidad como sentimiento de superioridad fundado en un falso sentimiento de fuerza, por otra. Con base en los dos anteriores distingue, además, entre la necesidad de elogiar y ser elogiado como necesidad propia de la vanidad y la debilidad, y la capacidad de prescindir del elogio como capacidad propia del orgullo y la fuerza. Sobre este trasfondo, sugiere la existencia de una diferencia entre la forma *despreciativa* y, a la vez, *concesiva* que tiene el poderoso de mirar y aceptar la necesidad de elogio del débil y la forma presumiblemente intolerante y contenciosa con la que el débil expresaría la censura de su contrario, el fuerte. En relación con esta última diferencia, Nietzsche habla abiertamente de la primera forma de valorar, correspondiente a “la fuerza plena”, como “lo *justo*”, callando, por cierto, aunque dando claramente a entender, que la segunda tendría que ser, por ende, lo injusto. Nietzsche establece de esta manera una diferencia entre la justicia que asiste al poderoso en su relación de distanciamiento respecto del elogio y la censura, y la (comparativa) injusticia por parte de quien menesterosamente dispensa y recibe el elogio y emite la censura. Se reencuentra aquí la afirmación inicial del fragmento 3[172] según la cual la perfecta moralidad de la justicia “no sabe nada de premio, castigo, elogio y censura”. La diferencia tendría que ser una diferencia entre la justicia y la moralidad, al menos si se tiene en cuenta la equiparación que Nietzsche parece establecer, en textos como los arriba citados (1[65], 3[109]), entre la moralidad y el tipo de enjuiciamiento que se expresa mediante elogio y censura. No deja de llamar, sin embargo, la atención que Nietzsche hable de “la perfecta moralidad de la justicia”. Esta forma de expresarse delata la presencia de la crucial constatación de una autosuperación de la moral.

Nietzsche consolida las anteriores consideraciones estableciendo un vínculo, predecible, entre juicio moral (elogio y censura) y temor, por un lado, y entre lo justo y lo esperado, por el otro lado. Se opera con la vieja oposición entre lo temido y lo esperado, entre temor y esperanza, como modalidades de la expectación futura del mal y del bien.

Lo que nosotros esperamos, lo llamamos justo y recto (*recht und billig*); lo que nos asombra, los que nos parece asombroso, eso lo elogiamos o lo censuramos. El primer sentimiento de asombro es el temor: elogio y censura son un producto del temor. Lo recto y justo nos deja por el contrario satisfechos, ello es neutral para el sentimiento y corresponde a la salud. – Todo lo que cada quien espera de sí mismo y de otros en toda situación, es decir, lo acostumbrado de una cultura entera, no es, sin embargo, para otra cultura lo acostumbrado y produce su asombro, despierta elogio y censura, y se siente, en todo caso, demasiado fuertemente. Las culturas no entienden lo que pertenece a la salud de la otra. Lo esperado, lo acostumbrado, lo saludable, lo neutral para el sentimiento constituye la parte más grande de aquello que una cultura llama su moral (*Sittlichkeit*). (3[45] 522 / 59; véase también 3[43.46] 522 / 58s.)

En conformidad con el papel primordial que Nietzsche le otorga al temor en sus reflexiones de este período, este fragmento busca evidentemente identificarlo como la fuente del sentimiento de impotencia que se encuentra en el origen a los juicios morales de elogio y censura: “elogio y censura son un producto del temor”. Para llegar a esta conclusión, concibe al elogio y a la censura como juicios que versan sobre lo que produce en nosotros asombro (*Verwunderung*) y concibe al temor como “el primer sentimiento del asombro”. Bajo la premisa tácita de que lo temible tiene necesariamente el carácter de lo inesperado, el fragmento busca, por otra parte, establecer una oposición entre lo asombroso y lo esperado. Sobre esta oposición se funda, a su turno, una correspondiente oposición entre los juicios por medio de los cuales juzgamos a lo asombroso e inesperado elogiable o censurable y aquellos por medio de los cuales “llamamos a lo esperado justo y recto”. Esta es una oposición que Nietzsche busca formular nuevamente en términos de los sentimientos asociados a dichos juicios. Mientras que lo justo y recto, en cuanto esperado, nos deja satisfechos y es “neutral para el sentimiento”, lo elogiado o censurado es algo que, en todo caso, “se siente con demasiada fuerza”. Nietzsche intenta, sin duda, vincular de esta manera su genealogía de los juicios de elogio y censura con sus indagaciones acerca de los sentimientos de elevación concebidos aquí como sentimientos que se experimentan con enorme fuerza o vivacidad.

Con la ayuda de las anteriores consideraciones, esto es, en medio de las anteriores oposiciones, Nietzsche intenta seguidamente esbozar una concepción de lo que “una cultura llama su moralidad (*Sittlichkeit*)”. Busca con ello promover su proyecto de capitalizar para la reconstrucción de una historia de la cultura sus análisis sobre los sentimientos de elevación. Nietzsche se apoya para ello en el vínculo que existe entre el concepto de *Sittlichkeit*, ‘moralidad’, y el concepto de costumbre (*Sitte*).⁷⁰ Sostiene que la mayor parte de lo que una cultura llama su moralidad está constituida por “lo acostumbrado” (*das Gewöhnliche*). Proceda entonces a caracterizar lo acostumbrado en términos de lo esperado y establece que “lo acostumbrado de una cultura entera” es “lo que cada quien espera de sí mismo y de otros en toda situación”. Así pues, lo que una cultura llama “moral” viene a ser lo que en ella cuenta como lo que se espera de cada quien. Lo que en ella se califica como “moral” viene a ser, por tanto, “lo que llamamos justo y recto”.

Nietzsche apela aquí, como veíamos, a una oposición entre lo justo y recto, por un lado, y lo elogiado o censurable, por el otro. Pero resulta de inmediato llamativo que, a diferencia de lo que constatábamos en otros pasajes, la moralidad, en la medida en que se la entienda como un sistema de juicios, aparece aquí constituida por los juicios por medio de los cuales juzgamos lo justo y recto y no por los juicios por los cuales juzgamos lo elogiado o censurable. Nietzsche opera, pues, diríase, con dos conceptos distintos de moralidad. No se trata, sin embargo, de una contradicción. Se trata, en el fondo, de dos formas distintas de relacionarse con lo temible y con el respetivo sentimiento de temor: una de ellas supone la preservación de (la experiencia de) lo temible como lo asombroso, mientras que la otra busca su supresión mediante la implantación del sentimiento de lo acostumbrado.

La primera transfigura lo temido en objeto de elogio o censura sin que con ello dicho objeto pierda el carácter de lo temido (lo elogiado o lo censurado siguen siendo temidos). No obstante, se obtiene con ello, a la vez, un determinado sentimiento de poder que proviene del hecho de colocarse uno en una posición desde la cual se puede sentir que uno *produce* temor a la vez que lo padece. O bien intenta uno por sí mismo producirle temor a quien se teme (censura) o bien intenta uno ya sea colocar al que se teme del lado de uno o colocarse uno del lado del que se teme para de esta manera sentir a su lado que uno mismo produce

⁷⁰ El término alemán *Sittlichkeit* proviene de *Sitte*, costumbre, así como el término “moralidad” proviene del latín *mos* (pl. *mores*) que también significa costumbre. Traducimos aquí, por ello, *Sittlichkeit* por “moralidad”.

indirectamente temor. A partir del temor, el elogio y la censura buscan producir nuevo temor mediante el intento de recalificar hacia sí la fuente del mismo.

Ya sea que uno elogie o que uno censure: uno teme al hacerlo. Con la censura queremos hacernos temer, con el elogio queremos ganarnos ocultamente al otro, reconciliarlo con nosotros, o ponernos del lado de aquel poder que nosotros tememos. (3[43] 522 / 58)

Podría decirse que esta primera forma de relacionarse con lo temible consiste en la tentativa de adquirir un cierto sentimiento de poder mediante una mimetización con lo temible.

Por su parte, la segunda forma de relacionarse con lo temible consiste, por el contrario, en la cabal sustitución del sentimiento de lo temible mediante la implantación de lo acostumbrado.⁷¹ Ella comporta, por tanto, la expugnación del elogio y la censura. Nietzsche no dice explícitamente que dicho proceso de implantación arroje también un cierto sentimiento de poder, pero puede conjeturarse razonablemente que así lo pensaba.

En conformidad con la concepción del sentimiento de impotencia y del sentimiento de poder como dos polos opuestos entre los cuales tiene lugar una (re-) pulsión que produce un movimiento que va del uno hacia el otro, Nietzsche concibe como una gran tendencia en la historia de la moralidad (como parte de la historia de la cultura) la de propiciar un movimiento que va de un estado de cosas en el que prevalece el sentimiento de temor a una “moralidad de la costumbre” en la que dicho sentimiento tiende a extinguirse.

Todas las morales y leyes están encaminadas a implantar *costumbres*, es decir, a suprimir para muchísimas acciones la pregunta por el ¿por qué?, de manera que se hagan instintivamente. Esto es a largo plazo un *gran menoscabo de la razón*. Además, el “obrar por costumbre” es un obrar por comodidad, a partir del impulso más cercano, al mismo tiempo un temor a lo desacostumbrado, a lo que hacen los otros, un *menoscabo del individuo*. Criar una raza con fuertes instintos – esto es lo que quiere una moral. (4[67] 556s. / 115)

Esto es, al menos, lo que quiere la moralidad que Nietzsche designa durante este período de su pensamiento como “la moralidad de la costumbre”. Que esta es una moralidad

⁷¹ En mi opinión, el siguiente fragmento introduce, mediante el concepto de “imitación”, una cierta filiación básica entre la moralidad del elogio y la censura y la moralidad de lo acostumbrado: “Obrar según la costumbre es ‘imitarse a sí mismo’, lo más próximo y más fácil – *sin* que los motivos de las acciones anteriores vuelvan a obrar” (1[40], 495 / 15).

a la que originalmente nos impele el sentimiento de temor es algo que bien podría explicitarse con la ayuda del fragmento 3[23] (518s. / 53) que ya antes citábamos (véase p.197, n. 47).

Pero, así como Nietzsche le concede en su historia de la cultura este importante papel al movimiento que va del sentimiento preponderante de temor a la tranquilizadora implantación generalizada de lo acostumbrado, también admite la necesaria recurrencia de un movimiento en sentido contrario, tal y como lo hace al final del siguiente texto en el que se exponen uno tras otro los dos movimientos.

A hombres a quienes lo repentino los asalta con frecuencia, bien sea desde afuera o desde adentro, todo lo que tranquilamente pueda esperarse obra en ellos con un efecto humanizador; así, por ejemplo, cada costumbre que rige sobre ellos y sobre la sociedad: pues, lo acostumbrado no hace necesaria ninguna tensión abrupta, ninguna medida rápida. El actuar repentino, impetuoso, es tan cuasi-salvaje como lo es el repentino, impetuoso ser avasallado por los afectos; para tales estados lo moral (*das Moralische*) consiste en lo acostumbrado, tranquilo, paciente, reflexivo. En épocas distintas en las que, por el contrario, existe justamente un exceso de estas propiedades, las acciones impetuosas y las pasiones parecen más morales (*moralischer*); es como si a los hombres de estos tiempos les estuviese permitida una mirada en la naturaleza de modo tal que se sienten más libres, más atrevidos, más excitados; ellos, por tanto, consideran a lo repentino como el elemento humanizante, de igual manera que aquellos consideran como tal a lo contrario. (3[49] 523 / 61)⁷²

Sin embargo, tanto en lo que respecta a su historia personal como en lo que respecta a la comprensión de las necesidades de su propia época, Nietzsche se propone en 1880 tomar distancia de “las acciones impetuosas y las pasiones” y de todo lo que implicase deponer la neutralidad del sentimiento en favor de la exacerbación del mismo. Esto es lo que a partir de la exposición previa acerca de la mendacidad de los súbitos instantes de elevación se podría anticipar. Ahora bien, dicho distanciamiento trae consigo una consecuente renuncia a los juicios morales en cuanto juicios de elogio y censura. Esto es lo que las páginas que inmediatamente preceden permiten inferir con base en la filiación que tales juicios guardan con la sublimidad del sentimiento de asombro. Así lo confirma, en todo caso, el siguiente

⁷² En esta cita se hace eco de la idea de que lo que para una cultura parece saludable, parece enfermizo para otra distinta. Véase antes pp. 213s.

pasaje en el cual se halla, de paso, una explicación acerca de la proximidad que el espíritu libre mantiene, en el aspecto aquí relevante, con la ciencia.

La ciencia, la cual quiere eliminar elogio y censura, quiere desterrar el asombro y conducir a los hombres de tal modo que ellos siempre esperen lo justo y recto; incluso cuando un volcán entre en erupción, ellos deben decirse a la postre: ello es justo y recto, él no puede, en efecto, hacer ninguna cosa distinta: ¿qué hay aquí de lo que asombrarse? (3[47] 523 / 60)

Nil admirari: este es el ideal antiguo al que Nietzsche adhiere aquí al amparo del determinismo de la ciencia. Se alcanza a entrever hacia dónde se encamina el ideal de justicia que Nietzsche opone a aquel mundo invertido que identifica como caldo de cultivo del fanatismo y como fuente del enjuiciamiento y la condena de la existencia. Se alcanza a entrever de qué manera espera sustraerle al mundo “la significación ética” que injustamente se le ha impuesto. Nietzsche incorpora en dicho ideal de justicia una idea decisiva que ya él venía abrazando de tiempo atrás, a saber, la idea de un “nuevo evangelio” que ya *HdH* introducía con el lema: “Todo es necesidad – así lo dice este nuevo conocimiento. Todo es inocencia: y el conocimiento es el camino hacia la comprensión de esta inocencia.” (OC II, *HdH* I.1 §107, 121 / KSA 2, 105) El nuevo evangelio se propone transformar a “la humanidad moral” en una “humanidad sabia” por medio de una nueva justicia. Esta nueva justicia debe ser, ante todo, justa con su propio contrario, la injusticia. Debe concederle también a ella lo que le corresponde. Este reconocimiento de la necesidad de la injusticia se convierte en el reconocimiento de lo que Nietzsche luego rebautizará con la fórmula de “la inocencia del devenir”. También a esta fórmula hemos de darle un debido lugar en nuestra exégesis (véase el cap. 7). Por lo pronto, concluiré este dilatado análisis de los fragmentos pertenecientes a la época preparatoria de *Aurora* con una enunciación contemporánea (verano de 1880) de lo que Nietzsche en este momento entiende como su tarea. Espero que el presente capítulo haya aportado el suficiente esclarecimiento como para que, con base en él, se pueda comprender cuál es la relación que esta enunciación guarda con la tarea que luego los prólogos a *HdH* y *Au* nos presentan como la tarea del espíritu libre.

Nuestra tarea es plantar el sentimiento correcto, es decir, aquel que corresponde a cosas verdaderas y juicios correctos. [...] Solo sobre el fundamento de sentimientos *más correctos* pueden los seres humanos *comprenderse* (*sich verstehen*) a largo plazo y a toda distancia. Para ello se requiere de *nuevas* valoraciones. Primero una crítica y abolición de las

viejas. Lo que hay que *desaprender*: ello es lo que ofrece la próxima gran masa de trabajo.
(FP II, 5[25], 600 / KSA 9, 186)

Capítulo 6

“Vuelve sobre tus pasos” (1883-1885)

6.1. Introducción

Después de concluir la primera de las cuatro partes que vendrían a integrar su obra dilecta *Así habló Zaratustra* (*Za*), Nietzsche manifiesta, en carta del 6 de abril de 1883 a su amigo Heinrich Köselitz, el deseo de elaborar durante el siguiente verano “unos prólogos para nuevas ediciones” de sus escritos anteriormente publicados (CO IV, Nr. 344, 401 / KSB 6, 358). Sin embargo, el inicio de un estricto trabajo preparatorio tendría que esperar todavía dos años, hasta el momento en el que Nietzsche culminara su trabajo en la cuarta y última parte de *Za* (febrero de 1885), y la conclusión del proyecto mismo, a su vez, tendría que esperar aún algo más de tres años (otoño de 1886) hasta la finalización de la redacción de *MBM* (1886). No hay, en efecto, indicios de que el autor del *Zaratustra* se hubiese dedicado cabalmente a dicha empresa en el momento inicialmente contemplado (verano 1883). No los hay, al menos, en el abigarrado taller en el que Nietzsche preparaba sus escritos, esto es, en los cuadernos que alojan sus “fragmentos póstumos”. Es posible, no obstante, encontrar en los póstumos de 1883 y 1884 algunos vestigios de una incoativa revisión de sus escritos previos como necesario preliminar del proyecto.¹ En algunos de estos rastros quisiera

¹ No quiero, obviamente, sugerir con esto que en la obra de Nietzsche no exista ninguna reflexión previa (anterior a la concepción del mencionado proyecto) acerca del desarrollo de su pensamiento a la cual él hubiese podido luego recurrir como material para la redacción de los prólogos. Como un importante precedente en este sentido, se puede aducir, por ejemplo, el conocido primer discurso de *Za*, “De las tres transformaciones” (OC IV, *Za*, 83s. /KSA 5, 29ss.; véase FP III, 133 / KSA 10, 4[237], 178): ellas se convierten en adelante en un crucial punto de referencia para la auto-interpretación de Nietzsche (véase antes p. 118118, n. 17 y p. 129, n. 9). Se puede aducir, además, que la visión retrospectiva de 1880 acerca de su superación del fanatismo, reseñada en el capítulo anterior (véase cap. 5) constituye ya una detallada primera versión de lo que dicho aparte de *Za* expondrá como segunda transformación del espíritu: la transformación del espíritu como camello al espíritu como león. Quisiera, sin embargo, hacer aquí abstracción de otros antecedentes, no solo por razones de espacio, sino por ser el proyecto de los prólogos, en muy buena medida, un proyecto genética y evolutivamente discernible de la redacción de *Za*. También resulta aquel discernible tanto de un anterior proyecto (verano de 1882) de reedición de los escritos pertenecientes al así llamado período medio del pensamiento de Nietzsche – el período que él, por su parte, denominara como el de su “espiritualidad libre” (véase FP III, 28s. / KSA 10,

detenerme con el fin de complementar una introducción genética a los prólogos de 1886,² que con el capítulo anterior ha quedado iniciada, y también con el fin de ofrecer un reaceramiento a la interpretación que todos los capítulos anteriores vienen desarrollando de los lemas con cuya ayuda Nietzsche busca identificar la tarea de su obra entera. Quisiera mostrar en el presente capítulo cómo, en el periodo de incubación de los prólogos de 1886, emerge en los cuadernos de Nietzsche la tentativa de comprender y exponer lo que él luego caracterizaría como el *desarrollo continuo* de su pensamiento (CO V, Nr. 730, 199 / KSB 7, 225). La creciente preocupación, en el período posterior a la publicación de *Za*, por hacer visible la unidad y continuidad de su pensamiento y por ganar de esta manera para sus obras una mejor comprensión encuentra un precedente en el esfuerzo que el autor hace en 1883-1884 por apresar la totalidad de su obra y la integridad de su tarea en una fórmula compacta. De esta tentativa surgen (o adquieren mayor perfil) varios de los lemas que se darán cita en el texto de los prólogos de 1886, lemas como: “inversión de todos los valores”,³

1[13.14], 11s.)— como de algunos interesantes apuntes (invierno 1882-1883) en los que Nietzsche reflexiona sobre este mismo período (véase FP III, 169s. / KSA 10, 6[1.2.3.4], 231s.). En atención a lo que sigue en el presente capítulo, quisiera tan solo destacar aquí que en estos apuntes Nietzsche ubica dicho período bajo el signo de cierto “ascetismo”. Este ascetismo consiste en el intento de vivir sin moral, aunque se reconoce que la espiritualidad libre resultaba ser ella misma una “acción moral” en la que participaban honestidad, valentía, justicia, amor (6[1], 170 / 232). En un fragmento anterior, que bien puede relacionarse con una de las tres transformaciones, Nietzsche se refería al “ascetismo del espíritu” y lo describía como “*preparación para el crear. Empobrecimiento intencional de los impulsos creadores*” (4[51], 100 / 124). Nietzsche establece en este período de gestación de *Za I* una relación entre inversión (de los valores) y creación que resulta igualmente iluminadora en conexión con las tres transformaciones: “Quiero saber si tú eres un hombre creador o inversor en cualquier respecto: como creador perteneces a los hombres libres, como inversor eres su esclavo y su herramienta” (5[1].9, 140 / 188).

² En Scheier (1990), Brusotti (1992), Burnett (2008) pueden consultarse introducciones de otro tipo a los prólogos de 1886 tomados en su conjunto.

³ El tema de la inversión aparece con clara prominencia al inicio del primer numeral del prólogo a *HdH I* (OC III, *HdH I Pr* §1, 69 / KSA 2, 13; véase arriba p. 84): el primero en el orden de redacción de los prólogos publicados en 1886. El lema de la “inversión de los valores” había aparecido por primera vez en los cuadernos póstumos de 1884 como subtítulo de un libro provisionalmente proyectado con el título “Filosofía del eterno retorno” (FP III, 26[259], 582 / KSA 11, 218; véase 26[284], 586s. / 225). La expresión “inversión de los valores” ingresará luego por primera vez en la obra publicada en 1886, en los apartados §§ 46 y 203 de *MBM*. Sobre la consigna “inversión de los valores”, véase arriba, p. 24, n.6 .

“profundización del pesimismo”,⁴ “auto-supresión de la moral”, “auto-superación de la moral”,⁵ “más allá del bien y del mal”,⁶ “inocencia del devenir”.⁷ Parte de estos lemas está

⁴ Sobre esta fórmula véase antes pp. 109ss. y 115ss. (y sobre el “pesimismo de la fortaleza” véase p. 47ss.). Sobre esta fórmula como clave para la comprensión del desarrollo del pensamiento de Nietzsche, véase Meléndez, 2004. La fórmula “profundización del pesimismo” hace presencia en el primer numeral del Prólogo a *HdH* II (KSA 2, 370; *HdH* II, Pr §1, 8). La tentativa de la profundización del pesimismo había sido expuesta como tentativa constante de su pensamiento en el numeral 56 de *MBM* (OC IV, *MBM* §56, 334 / KSA 5, 74), en el cual se la pone en explícita conexión con la idea del eterno retorno. De este numeral se encuentra una versión previa (1885) en el fragmento FP III, 34[204], 759 / KSA 11, 489. La idea a la que alude la fórmula, ya que no aún la fórmula misma, aparece claramente en un fragmento póstumo del invierno 1883-1884 de claro carácter retrospectivo (FP III, 24[28], 451s. / KSA 10, 661s.). Bajo el título *Mis innovaciones* menciona en primer lugar el “desarrollo ulterior del pesimismo” (*Weiter-Entwicklung des Pessimismus*). El término *Weiter-Entwicklung* sugiere que la primera de las innovaciones mencionadas en el fragmento consiste en haber llevado el pesimismo más lejos (*weiter*) de donde él ya se encontraba (p. ej. en Schopenhauer). Las dos líneas siguientes resumen las dos modalidades que dicha extremación del pesimismo tomó en Nietzsche: “el pesimismo del *intelecto*” y “la crítica *moral*” (como “disolución del último consuelo”).

⁵ Véase antes p. 210. El lema de la auto-supresión de la moral, al cual Nietzsche dará luego gran resonancia al final de *La genealogía de la moral* (OC IV, *GM* III §27, 559 / KSA 5, 410), aparece por primera vez en la obra publicada en el prólogo a *Aurora* (OC III, *Au* Pr §4, 488 / KSA 3, 16). Poco antes había hecho aparición en *MBM* una fórmula emparentada: “la auto-superación de la moral” (OC IV, *MBM* §32, 320 / KSA 5, 51). Esta última aparece ya en los fragmentos póstumos de 1883 (véase FP III, 8[17], 238 / KSA 10, 340) en conexión con cierta idea de la “auto-redención” del “hombre superior” (véase 8[16], 238 / 340; véase adelante p. 236). La idea que esta doble fórmula luego viene a expresar se encuentra ya presente en 1882 en la rememoración que Nietzsche hace de los grandes atisbos del período de su “espiritualidad libre” (FP III, 1[28], 31 / KSA 10, 16: “ella [la moral, G. M.] se mata a sí misma”; véase FP 1[42], 34 / 20s. y luego FP 6[1.2.4], 170s. / 232s.) con motivo de su temporal intención de reeditar sus obras de dicho período conjuntamente (*HdH*, *Au*, *GC*; véase FP 1[13.14], 28s. / 11s.). “La moral es llevada por la espiritualidad libre hasta el extremo y superada.” (FP 4[16], 93 / 113). Véase FP 2[6], 50 / 45: “Autovencimiento de la moral” (*Selbstbesiegung der Moral*).

⁶ A la expresión “más allá del bien y del mal” se la topa, como hemos visto, al final del primer numeral del prólogo a *HdH* I (OC III, *HdH* I Pr §1, 70 / KSA 2, 15). Nietzsche la había acuñado en 1882 en sus cuadernos como posible título de un “libro de sentencias” (FP III, 3[1], 55 / KSA 10, 53). Así pues, su aparición tiene lugar poco después de que Nietzsche da expresión a la idea del “[a]utovencimiento de la moral” [6], 50 / 45 (véase n. 5). Nietzsche ya había empezado a hacer uso de la frase “más allá del bien y del mal” en *Za* III (OC IV, *Za* III “Antes de la caída del sol”, 172 / KSA 4, 209, z. 10; “La otra canción del baile” 214 / 284, z. 15) y *Za* IV (“El despertar” 269 / 389, z. 19s.) antes de convertirla en título definitivo del libro que con este nombre publicara en 1886.

constituida, significativamente, por fórmulas que el autor convierte en títulos tentativos para una obra que podría seguir a *Za* en la secuencia de sus escritos. Así pues, lo que Nietzsche identifica retrospectivamente como el objeto de sus anteriores esfuerzos pasa a convertirse de inmediato en la tarea expresa a la que su obra futura se (re-) encamina.

6. 2. El lema de la inocencia del devenir

En un largo fragmento titulado “Discursos a mis amigos”, consignado en sus apuntes de primavera-verano de 1883,⁸ Nietzsche deja registro de una relectura de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia (NT)*. A los múltiples comentarios puntuales sobre *NT* Nietzsche antepone una llamativa consideración transversal sobre el conjunto de su obra:

Me he esforzado siempre por demostrarme la *inocencia* del devenir: y probablemente quería de esta manera adquirir el sentimiento de la total “irresponsabilidad” (*Unverantwortlichkeit*) – hacerme independiente de elogio y censura, de todo hoy y otrora: a fin de perseguir metas (*Ziele*) referentes al futuro de la humanidad.

La primera solución (*Lösung*) fue para mí la *justificación estética de la existencia*.⁹ Entretanto: ¡el “justificar” mismo no debería ser necesario! La moral pertenece al reino del fenómeno.

⁷ Véase antes p. 104. Sobre la inocencia del devenir, véase capítulo 7. La fórmula “inocencia del devenir” hace su primera aparición en los fragmentos póstumos de 1883 (FP III, 7[7], 174ss. / KSA 10, 237ss.). Sobre esta primera aparición comentaré brevemente en la sección 6.2 y luego en la sección 7.2.

⁸ Se trata de un fragmento escrito tras la redacción de *Za* I (concluida ya en febrero de 1883; véase Janz, 1985, vol. 3, p. 147 y KSA 15, 133) y cercano a la época en que Nietzsche redacta *Za* II (julio 1883; véase Janz, 1985, vol. 3, p. 156 y KSA 15, 136). El fragmento fue escrito en el momento en que Nietzsche trabaja en un texto titulado *Moral para moralistas* (véase KSA 15, 136). El fragmento vecino 7[1] (FP III, 173 / KSA 10, 235) incluye, de hecho, apuntes para una introducción a y para el “plan” de este último escrito (véase KSA 14, 684). Quisiera aquí mencionar de antemano dos ideas que hacen presencia tanto en el fragmento 7[1] como en el fragmento 7[7] que me dispongo a comentar (en el cuerpo del texto). Se encuentra en ellos, por un lado, la idea de “la producción de los hombres *superiores*” (7[1], 173 / 235, z. 8) o de los superhombres (véase más adelante p. 226 y n. 15) y, por otro, la idea de la “irresponsabilidad” (7[1], 173 / 235, z. 19) comprendida en aquel fragmento 7[7] como sinónimo de inocencia (7[7], 174 / 238, z. 2 y 237 z. 24).

⁹ Esta primera solución remite claramente a *NT*. La idea de una “justificación estética de la existencia” se encuentra, en efecto, desarrollada en su obra primeriza (véase Meléndez 2001). Que la primera solución se refiere a *NT* lo confirma además un texto póstumo vecino en el que se vuelve a mencionar esta solución en conexión con otros conceptos introducidos en su primer libro: “Mi *primera solución*: **la sabiduría dionisiaca**.”

La segunda solución fue para mí la ausencia de valor objetiva de todos los conceptos de *culpa* y el reconocimiento del carácter subjetivo, *necesariamente* injusto e ilógico de toda vida.

La tercera solución fue para mí la *negación* de todas las finalidades (*Zwecke*) y el reconocimiento de la *incognoscibilidad* de las causalidades. (FP III, 7[7], 174 / KSA 10, 238s.)

En el primer párrafo de este pasaje Nietzsche lanza una vasta mirada a su pasado y presente y detecta algo que ha sido desde “siempre” (*¿el?*) objeto de sus esfuerzos. Los párrafos siguientes resumen tales esfuerzos y los presentan como la constante tentativa de encontrar una *solución* a un problema, por implicación, asimismo constante. Sin nombrarlo como tal, el primer párrafo expone dicho problema junto con la enunciación general de la solución buscada. El problema era obtener los medios que hiciesen posible la persecución de ciertas metas. Según el autor, para la consecución de las mismas se requiere, por parte de quien las persigue, una independencia de elogio y censura, es decir, una cierta inmoralidad (véase antes p. 211), un cierto trasponerse más allá del bien y del mal, y asimismo una emancipación de todo hoy y otrora (una cierta “inactualidad” o extemporaneidad). Esta emancipación de la moral y del pasado y presente en aras del futuro comporta, se nos dice, la adquisición de un sentimiento de “irresponsabilidad”,¹⁰ la cual, a su turno, exige una previa

Dionisiaca: identificación temporal con el principio de la vida (incluida la voluptuosidad del mártir). *Placer en la destrucción de lo más noble* y en la visión de *cómo* gradualmente cae en la ruina *como placer en lo venidero futuro, lo cual triunfa sobre lo existente aún bueno*” (FP III, 8[14], 234 / KSA 10, 334s.). De esta manera Nietzsche integra en 1883 su primera obra, *NT*, a lo que, a su juicio, ha sido siempre objeto de sus esfuerzos: la demostración de la inocencia del devenir. Al fragmento recién citado le sigue un extenso fragmento en el que se reúne considerable material bajo el título “Los griegos como conocedores del hombre”. En él, hacia el final, Nietzsche proclama: “*Yo he descubierto lo griego (das Griechenthum): ¡ellos creían en el eterno retorno! ¡Es la fe de los misterios!*” (8[15], 237 / 340). Resulta dicente que Nietzsche intente conectar en este momento y de esta manera su trabajo anterior (“he descubierto”) sobre los griegos con su “nuevo” pensamiento del eterno retorno, esto, es con el pensamiento al que Nietzsche buscara otorgarle, por vez primera, un lugar central en su obra en curso, *Za*. Sobre el nexo entre *NT* y eterno retorno, véase OC IV, *CrI*, “Antiguos”, 691 / KSA 6, 160. Véase Meléndez (1996, p. 72).

¹⁰ En el primer fragmento del cuaderno en el que aparece el fragmento 7[7], esto es, en el fragmento 7[1], se hacía mención de la irresponsabilidad como tema incluido en el “plan” para una obra con el título posible de *Moral para moralistas* (véase KSA 14, 684): “Darle un giro positivo a la irresponsabilidad: queremos *imponer*

demostración de la inocencia del devenir.¹¹ La tentativa de una demostración de esta es justamente lo que Nietzsche presenta en el texto como el objeto inmediato de sus esfuerzos.

Esta es, a propósito, la primera vez que en los escritos de nuestro autor aparece la fórmula “inocencia del devenir” y respecto de ella quisiera de inmediato destacar cómo emerge como un lema ideado para captar lo que desde su primera obra (*NT*) ha sido, a ojos del autor, una *constante* de su pensamiento: el esfuerzo por dar solución (*Lösung*) a un problema igualmente constante, a saber, el de obtener los medios requeridos (más exactamente, la *libertad* requerida) para el fin de “perseguir metas relativas al futuro de la humanidad”. El devenir mismo de Nietzsche queda, por lo pronto, descrito como la historia de una liberación exigida por el carácter de tales metas.

Se hace necesario identificar a qué metas podría estarse refiriendo. Excepto por la lacónica y algo vaga indicación de que se trata de metas “que se refieren al futuro de la humanidad”, el fragmento citado no puntualiza, en efecto, de qué metas se trata. De la citada primera parte del fragmento 7[7] se encuentra, sin embargo, dos años más tarde, en junio-julio de 1885, una nueva versión que bien puede aportar alguna luz en este sentido. Se trata de un fragmento ubicado en medio de los apuntes que va arrojando el trabajo, ya entonces cabalmente emprendido, en la reedición de sus obras y, específicamente, en una (luego abandonada) reelaboración de su libro *Humano demasiado humano* (véase KSA 14, 726ss.).¹² Ya en este hecho, dicho sea de paso, puede uno encontrar franco apoyo para tomar el fragmento antes citado (7[7]) como un temprano indicio del proyecto de reeditar y prologar sus anteriores escritos.

¡Cuánto tiempo ha pasado hasta ahora desde que por mí mismo he estado empeñado en demostrar la perfecta *inocencia* del devenir! ¡Y qué extraños caminos he transitado ya en

nuestra imagen del hombre” (FP III, 7[1], 173 / KSA 10, 235). Un fragmento anterior ofrece una comprimida explicación de por qué se requeriría la mencionada irresponsabilidad: “¡Si tuvierais una idea del *tormento* de la responsabilidad de los *hombres superiores!*” (4[88], 110 / 140).

¹¹ Ver FP III, 8[19], 238 / KSA 10, 340s.: “*Liberar totalmente de finalidades* a la absoluta necesidad: de lo contrario no nos está permitido experimentar y dejarnos sacrificar y abandonar. Solo la inocencia del devenir nos da la más grande valentía y la más grande *libertad*”.

¹² En un prominente lugar de *HdHI*, Nietzsche buscaba, por cierto, promover expresamente la irresponsabilidad y la inocencia (véase OC III, *HdHI*.2 §107, 120s. / KSA 2, 103)

ello! [...] ¹³ Y ¿para qué todo esto? ¿No era para crearme a mí mismo el sentimiento de total irresponsabilidad – para ponerme por fuera de todo elogio y censura, independiente de todo ayer y hoy, para correr tras de mi meta a mi manera? (FP III, 36[10], 797 / KSA 11, 553).

Allí donde 7[7] hablaba en plural e impersonalmente de “metas”, 36[10] habla ahora en singular y utilizando el pronombre personal de “*mi meta*” (énfasis agregado). Las dos versiones (7[7] y 36[10]) permiten conjuntamente precisar que se trata, en rigor, de una sola meta del autor (¿algo así como su meta suprema?) relacionada de alguna manera (aún no especificada) con “el futuro de la humanidad”. ¿Es entonces esta referencia al “futuro de la humanidad”, a su vez, una callada referencia a una meta de la humanidad? ¿Sería entonces la meta de Nietzsche una meta personal (“mi meta”) referida a la meta de la humanidad?

Poco después de redactado el fragmento que inicialmente hemos citado (7[7]), Nietzsche acude expresamente a la fórmula de “la inocencia del devenir” en otro fragmento digno también de mención. El fragmento inicia con una enunciación de lo que él denomina como *su exigencia (Forderung)*:

Mi exigencia: producir seres que estén por encima de todo el género “hombre”:¹⁴ y a esta meta sacrificarse a sí mismo y sacrificar “al prójimo”.

La moral hasta ahora existente tenía su límite dentro del género: todas las morales hasta ahora existentes eran útiles para darle al género *primeramente* una sostenibilidad incondicional: *si esta está alcanzada, la meta puede ser puesta más alto.*

Uno de los movimientos es incondicional: la nivelación de la humanidad, grandes construcciones de hormigas etc. [...]

El *otro* movimiento: mi movimiento: es, al contrario, la agudización de todos los opuestos y abismos, supresión de la igualdad, la creación de super-poderosos.

Aquel produce al último hombre. Mi movimiento al superhombre (den Übermenschen)¹⁵.

¹³ Viene aquí, en el texto omitido, una nueva enunciación de las tres soluciones presentadas en 7[7].

¹⁴ “La humanidad no tiene una meta: ella puede *darse* también una meta – *no* para el fin (*Ende*), no conservar la especie, sino **suprimirla** (*aufheben*)” (4[20], 94 / 114).

¹⁵ Véase 4[180], 124 / 164 y 4[80]-[84], 108s. / 137s. Por contexto habría que traducir literalmente *Übermensch* por “sobre”-hombre o “super”-hombre. En virtud de la significación que han ido adquiriendo las palabras

No es *en absoluto* la meta concebir a los últimos como los amos y señores de los primeros: sino: deben existir dos especies una al lado de la otra – separadas hasta donde sea posible; la una, como *los dioses epicúreos, sin preocuparse de la otra*. (7[21], 178 / 244)

Lo que Nietzsche plantea en el breve primer párrafo como *su* exigencia es un acto de producción cuyo “producto” sería cierto nuevo género de seres (sobre-) puestos por encima del género “hombre”. A *su* exigencia Nietzsche la califica seguida y explícitamente como “esta meta”, bien sea que ella refiera primeramente a la actividad o bien sea que ella refiera finalmente a su producto. A este último Nietzsche lo nombra, más abajo, como “el superhombre” (*Übermensch*) en el momento de presentarlo como punto de llegada de un movimiento, *su* movimiento.¹⁶ Se trata, valga decirlo, de un texto que, al hablar implícitamente de *su* meta, tiene indudablemente la mira puesta en lo que la primera parte de *Za*, recién concluida (véase nota 8), planteaba decididamente como un tema actual y central del pensamiento de Nietzsche: el superhombre como “el sentido de la tierra” (OC IV, *Za* I, Prólogo §3, 73 / KSA 4, 14, z. 30).¹⁷

Se abre así la posibilidad de poner en conexión el fragmento 7[7] con el fragmento 7[21] en cuanto a su respectiva descripción de la(s) meta(s).¹⁸ Siguiendo esta posibilidad

construidas con el prefijo “super-”, el término “superhombre” ha adquirido en castellano la connotación de hombre en grado superlativo. Pero un hombre “por encima” del género “hombre” no es un hombre que se encuentre en el límite superior del género. Es un ser que pertenece a un género distinto.

¹⁶ Ver 7[6], 174 / 237, z. 11: Mi orientación general (*Gesammtrichtung*) no se dirige hacia la moral [...]”. Como luego veremos, Nietzsche describirá complementariamente la orientación de su movimiento contrario a la moral como una orientación hacia la inocencia del devenir (véase más adelante sobre “nuestro movimiento inverso”, pp. 270ss.).

¹⁷ Adviértase la filiación que se establece aquí entre los términos “meta” y “sentido”. En este punto resulta pertinente, además, anotar que Nietzsche consideró el prólogo de la primera parte de *Za* como “válido para la obra entera” (CO V, Nr. 750, 199 / KSB 7, 224).

¹⁸ Una ratificación de que la referencia a las metas en 7[7] es una referencia a la meta de 7[21] se la podría buscar en la presunción de que 7[7] hace un aporte tentativo al mismo proyecto para la cual el fragmento 7[1] esboza una introducción (una obra que lleva temporalmente el título de “Moral para moralistas”, véase KSA 14, 684 y KSA 15, 136). Allí se encuentran las siguientes líneas: “Vieja meta: la producción de hombres *superiores*, la utilización de las masas de los hombres como medio para ello” (7[1], 173 / 235). Lo que aquí se nombra como “utilización” parece corresponder con lo que las líneas iniciales del citado fragmento 7[21] describen más crudamente como “sacrificio”. Véase 1[36], 33 / 19: “*Crear dolor – a sí mismo y a otros – para*

podría adoptarse la hipótesis según la cual las metas del primero se resumen en la meta del segundo. En tal caso, sería de esperar que, en la antes anunciada aparición de la inocencia del devenir en este último (7[21]), esta nos sea presentada correspondientemente como *medio o condición* para la realización de *dicha meta*. Así sucede, en efecto, como procedo a demostrarlo.

En un segundo momento, después del pasaje inicial arriba citado, el fragmento 7[21] introduce, en negrilla, ciertas “**tesis fundamentales**” (como aquí quisiera traducir *Grundsätze*). Tales tesis son: “no *ha habido* acciones morales” y “toda moral es *imposible*: tanto como lo es toda acción moral” (178 / 244).¹⁹ Estas tesis declaran inexistente, más aún, imposible, aquello que, según 7[21], le ha sido hasta ahora útil al género “hombre” para su sostenibilidad, esto es, para su conservación, a saber: la moral (véase 24[15], 447 / 653). Son, pues, tesis que, de ser aceptadas, tendrían que inhibir el primero de los dos movimientos descritos y propiciar la adopción del segundo junto con la promoción de su respectiva meta. Pues bien, en conexión con estas dos tesis, Nietzsche introduce, más adelante, un “importantísimo punto de vista”.

Importantísimo punto de vista²⁰: *obtener la inocencia del devenir por el hecho de que uno excluye las finalidades (Zwecke)*. Necesidad, causalidad – ¡nada más! ¡Y designar

facultarlos para la vida suprema, aquella del vencedor – sería mi meta”. El fragmento 7[1] plantea la pregunta acerca de la significación que pueda tener el hecho de que se conciba la meta de la producción de hombres superiores como una *vieja* meta. Independientemente de las significaciones adicionales que esta frase podría tener, el argumento que arriba desarrollo lleva a la conclusión de que con ello se alude al hecho de que es una *vieja* meta *de Nietzsche*: una que su pensamiento ya se había planteado desde sus inicios: una que hacía parte del problema constante para el cual él buscaba constantemente una solución mediante la demostración de la inocencia del devenir.

¹⁹ Hacemos abstracción de la desconcertante implicación de que una moral no solo inexistente, sino imposible, ha logrado hasta ahora darle sostenibilidad al género humano. El fragmento 7[21] sugiere que para cumplir con este papel basta que las acciones valgan (*gelten*) como acciones morales: pasen por serlo. ¿Es esta entonces una versión particular de la idea general según la cual habría ficciones que la vida necesita (provisionalmente en este caso) tomar como verdades a fin de garantizar su sostenimiento?

²⁰ La falta del pronombre determinado en la expresión alemana *Wichtigster Gesichtspunkt* impide traducir aquí como “El más importante punto de vista” (como la vierte la traducción de la edición de Tecnos en FP III, 179).

como mendacidad todo aquel hablar de “finalidad” allí donde lo que hay es siempre un *resultado necesario!* [...]. (179 / 245)

Lo que aquí se nos ofrece como fundamento para la obtención de la inocencia del devenir, a saber, la exclusión de las finalidades, se nos ofrece, a la vez, por contexto, como fundamento para la(s) tesis de la imposibilidad e inexistencia de la moral. La moral, tal y como se la habría concebido hasta ahora, habría dado por supuesta la existencia de finalidades como causas de la acción, al dar, a su vez, por sentada la existencia de un conocimiento previo de tales causas. Da por sentada, en otras palabras, la existencia efectiva de intenciones como algo constitutivo y explicativo de las acciones que se puedan calificar como susceptibles en absoluto de una evaluación moral (como objeto de elogio o censura). De forma en extremo comprimida y fragmentada, 7[21] esboza (o, más bien, alude a) un argumento en sustento de “*la esencial incognoscibilidad*” (179 / 245) de las causalidades y, por ende, también de las finalidades, la cual, a su vez, sustenta la tesis de la *imposibilidad* e inexistencia de toda acción moral y, por ende, de toda moral.²¹ Es indudable que Nietzsche se remite aquí a lo que 7[7] había enunciado como tercera solución al problema de la inocencia del devenir: “la *negación* de todas las finalidades y el reconocimiento de la *incognoscibilidad* de las causalidades”. No es este, sin embargo, el lugar oportuno para incursionar en las complejas doctrinas vinculadas con el argumento que soporta “la tercera solución”.²² Para mis presentes propósitos resulta pertinente tan solo advertir la correlativa *superación de la moral* que ella implica. La inocencia del devenir puede concebirse como *condición* fundamental para el cumplimiento de lo que Nietzsche nombra como *su* exigencia o, en otras palabras, para la realización de la *meta* de lo que él caracteriza como *su* movimiento. Esto era lo que me había propuesto demostrar. Esto me permite asimismo corroborar que las metas de las que habla 7[7] se reducen a la meta de la que habla 7[21]. La meta de Nietzsche “referente al futuro de la humanidad” sería entonces la meta de producir el superhombre. Así, aquello que Nietzsche concibe en 7[7] como inveterado objeto de sus esfuerzos es *la demostración de la inocencia del devenir como medio para la producción del*

²¹ Nietzsche resume sus complejos pensamientos al respecto en 7[77], 193s. / 268s. Véase FP II, 6[361], 662s. / KSA 9, 289.

²² Sobre el origen de dicha solución en los cuadernos póstumos de 1880, véase Brusotti 1997, 33-56 (“1.1 Ansätze zu einer neuen Willensauffassung. Nietzsche und Baumann”). Véase sección 7.3.

superhombre como fin. Lo anterior deja como pregunta abierta, sin embargo, cómo ha de concebirse dicha meta (*Ziel*), si es que, consecuentemente, hemos de abstenernos de concebirla como una finalidad (*Zweck*).

Los fragmentos de 1883 dejan entrever, pues, la importancia que Nietzsche le atribuye a la doctrina de la inocencia del devenir en el año de su aparición.²³ Ello pese a que ella constituye, como hemos visto, un medio y no la correspondiente meta. El texto recién examinado lo ha destacado ciertamente como “importantísimo punto de vista”. Pero resulta aún más dicente quizá el hecho de que en el verano de 1883 Nietzsche se anime a dignificar el lema de “la inocencia del devenir” haciéndolo figurar en sus cuadernos como uno de los títulos tentativos (8[26], 240 / 343) de la obra que habría de seguir a *Za* (subtítulo de la obra: “Una guía para la redención de la moral”). En el contexto de la presente exploración esto último resulta significativo aún en otro sentido. Con su obra futura, así titulada, Nietzsche parece querer regresar sobre sus pasos para reiniciar el camino recorrido. Al quedar así postulado como título de una posible obra *futura* lo que originalmente nació como fórmula para capturar lo que desde siempre ha estado presente en sus anteriores esfuerzos, puede afirmarse que la amplia mirada que Nietzsche comienza a lanzar en este momento (1883) sobre su obra entera acusa un significativo *desdoblamiento*. Lo que ella descubre en su pensamiento como preocupación constante hasta el presente viene a ser proyectado a la vez como insistente y persistente tarea futura. El caso de “la inocencia del devenir” resulta ser todo menos una aislada excepción en este sentido.

6.3. La auto-redención del hombre (superior)

Un testimonio más patente y prolijo de una incipiente revisión de sus escritos previos se encuentra en los fragmentos póstumos de otoño de 1883. Entre ellos se halla un conjunto de fragmentos sobre sus diferentes escritos (FP III, 16[10.11.14.15.17.18.23], 347-350 / KSA

²³ No es mi propósito en la sección que aquí concluye ofrecer una interpretación abarcadora de lo que Nietzsche concibe como su doctrina de la inocencia del devenir. Mi propósito puntual en esta sección consiste tan solo en dejar constancia del papel seminal y crucial que dicha doctrina ocupa en el contexto de la gradual conformación de la imagen que de su propio devenir Nietzsche se hace en los años inmediatamente anteriores a la redacción de sus prólogos de 1886. El capítulo 7 del presente trabajo busca ofrecer una exposición más comprehensiva de dicha doctrina.

10, 501-507), intercalados entre sus apuntes para la tercera parte de *Za*.²⁴ Con el propósito delimitado de afianzar y generalizar la conclusión recién extraída (al final de la sección 6.2) a propósito del lema de la inocencia del devenir, quisiera detenerme a continuación tan solo en los dos primeros.

En el primero de ellos (16[10], 346s. / 501) Nietzsche se refiere a aquel período de su trayectoria que él mismo denominara como el período de su “espiritualidad libre” (1[42], 34 / 20s.; véase 4[16] 93 / 113; 6[1.4], 170, 171 / 232 z. 30, 234 z. 18): el correspondiente a *Humano demasiado humano* (1878-1879), *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882). Señala que su trabajo ha consistido en conquistar “la libertad y alegría de espíritu” requeridas “para poder crear” (347 / 501). Previamente ha señalado qué tipo de conquista es aquella y a qué tipo de creación se hace referencia. “Conquistar *para mí* toda la *inmoralidad* del artista en relación a mi material (la humanidad): este ha sido el trabajo de mis últimos años” (346 / 510). Se regresa aquí a la temática de la libertad como medio (libertad *para*), caracterizándose ahora la meta correspondiente como aquella de “poder crear” –al superhombre, presumiblemente²⁵– contando con la humanidad como “material”. Nietzsche describe este proceso de liberación de la moral como *Losmachung*, como desprendimiento (o desatamiento): un concepto que, como ya lo sabemos, será luego central en los prólogos

²⁴ El manuscrito de la segunda parte había sido concluido en julio de 1883 (véase KSA 15, 136). Los dos fragmentos que enmarcan este conjunto de textos son fragmentos relativos al *Zaratustra*. En el primero de ellos (16[9], 346 / 500) se habla del aislamiento (*Vereinsamung*) de Zaratustra a propósito de sus discursos sobre las siete soledades y se habla también de su desánimo ante “los supremos ejemplares” (de hombre) como un estado que desmotiva su trabajo por los hombres venideros. El segundo de ellos (16[24], 350 / 507) lleva por título, en negrilla, “**Historia del hombre superior**”. Nietzsche afirma seguidamente: “La crianza de los mejores hombres es enormemente más dolorosa. *Demostrar el ideal de los sacrificios necesarios para ello en Zaratustra*: abandono de suelo natal, familia, patria. Vida bajo el desprecio de la moralidad dominante (*despreciado*). [...]”. Como se ve *Za* se ocupa, entre otras cosas, de la historia de los hombres supremos, esto es, de las condiciones que hacen posible su crianza. Justamente esta preocupación permitiría conectar a *Za* con lo que, poco más adelante, nuestra reseña del fragmento KSA 11, 34[176] revelará como una preocupación *constante* del pensamiento de Nietzsche.

²⁵ En apoyo de esta presunción puede citarse otro de los fragmentos de otoño de 1883. En él se encuentra una lista de temas a tratar en *Za* III, precedida por una breve indicación relativa a la “recapitulación” (¿de *Za* I y *Za* II?) que debía encabezar la nueva entrega de *Za*: “Recapitulación: crear al superhombre de todas maneras” (16[83], 361 / 526).

de 1886 (véase antes sección 3.3 sobre *Loslösung*). De lo que se trataba era de liberarse *de* la tiranía de los “ideales ajenos”. Esta remisión a lo “ajeno” es la esperable contrapartida del uso reiterado y enfático que le hemos visto hacer del pronombre posesivo (“*mi*”).

¿De qué ideales ajenos se liberaba o se desprendía? En el fondo, dice, ello importa poco. Más que lo que es objeto de emancipación, importa la forma en que tiene lugar el acto mismo de liberación. Reitera al respecto que su forma predilecta de liberación era la de un desprendimiento artístico y explica qué entiende por tal. Ella comportaba la proyección de una *imagen*²⁶ de lo que lo había mantenido encadenado (*gefesselt*: también “fascinado”): una imagen tal que le permite rendir “un *tributo de gratitud*” a aquello mismo de lo cual (*zugleich*) se desprende, a saber: “Schopenhauer, Wagner, los griegos (genio, el santo, la metafísica, todos los ideales hasta ahora existentes, la moralidad suprema)” (347 / 501, z. 17). Aunque el uso ponderado de la expresión “*libertad y alegría de espíritu*” y la referencia puntual al “trabajo de mis últimos años” apunta inequívocamente a una descripción de lo acontecido entre *HdH* y *GC*, lo cierto es que el establecimiento de la sorprendente simultaneidad entre tributo y despedida sugiere, en términos de sus escritos, una insospechada complicidad de las dos últimas de sus cuatro *Consideraciones intempestivas* (*CI*), la tercera dedicada a Schopenhauer (*SE*, 1874) y la cuarta dedicada a Wagner (*WB*, 1876). Estos escritos que, en su momento, se presentaban a sí mismos como tributo están aquí, simultáneamente, concebidos como despedida. Permítaseme anticipar que Nietzsche (re-) toca aquí uno de los ingredientes nucleares de la auto-interpretación que en estos años irá tomando forma. Mientras que el 7[7] se concentraba en lo constante en el curso de su pensamiento, 16[10] se enfoca en un momento de ruptura. No hay, sin embargo, contradicción en ello. La ruptura corresponde, en realidad, al *restablecimiento* de una profunda línea de continuidad. Representa para Nietzsche el “*regreso a sí mismo*”.²⁷ Así, la imagen de Schopenhauer que Nietzsche “artísticamente” proyecta en *SE* no es, en el fondo, como pronto veremos, más que una imagen de sí mismo y, más exactamente, una imagen de su futuro.

²⁶ La palabra (*Bild*) va en cursiva aludiendo con ello, quizá, al vínculo que dicha imagen tendría en la formación en el sentido de la palabra alemana *Bildung*. Sobre *Bildung* y *Bild* véase Gadamer (1990, p. 16s).

²⁷ Referencias al regreso relacionadas implícitamente con el regreso a sí mismo: véase antes sección 3.2.

El fragmento que sigue, 16[11], reúne un más amplio conjunto de observaciones sobre sus escritos anteriores. Parte de una panorámica semejante a la del fragmento anterior, solo que ahora se habla de *redención* (*Er-lösung*) allí donde el anterior hablaba de libertad (*Freiheit*) y desprendimiento (*Los-machung*).²⁸ El texto arranca en su primer párrafo con la oscura declaración de que a Nietzsche le era necesario *redimirse* a sí mismo de “la *ilusión* de que la naturaleza tendría que (*müsse*) *desaprender* (*verlernen*) a **tener metas**” (16[11], 347 / 501). Estamos aquí de regreso al énfasis que venía colocándose sobre el tema de las metas, si bien, en esta ocasión, no se habla (al menos no directamente) de las metas de Nietzsche o de la humanidad, sino de las metas de la naturaleza. Pero, nuevamente, ¿de qué metas se nos habla puntualmente ahora? Y ¿qué significa la oscura idea de que la naturaleza tendría que desaprender a tenerlas?

Nietzsche no deja registro expreso de ello en su cuaderno. Ayuda, sin embargo, el hecho de que en las palabras recién citadas se esconde, sin comillas, una cita tomada de *SE*, la tercera de las *Consideraciones Intempestivas* (véase OC I, *SE* §5, 777s. / KSA 1, 380). Al seguir esta callada referencia nos topamos, no obstante, con una idea algo compleja. Pues, así como el fragmento 16[11] habla de la redención de Nietzsche, las líneas que inmediatamente preceden al citado pasaje de *SE* se ocupan de la redención de la naturaleza (como importante pieza doctrinal de la filosofía de Schopenhauer). Según *SE*, la naturaleza necesita redimirse a sí misma de “la maldición de la vida animal” e impele (*hindrängt*), en busca de su urgida redención, hacia el hombre. Impele para ello, sin embargo, como el joven Nietzsche se afana por aclararlo de inmediato, no hacia el hombre genérico (por así llamarlo), sino hacia el hombre como “algo que está por encima de nosotros” (776 / 378): hacia el hombre superior. Consumando la posibilidad de autoconocimiento que se le abre con la aparición del hombre, la naturaleza, al contemplarse en el hombre superior como su espejo, deja de percibirse (deja de percibir la vida animal, el sufrimiento animal) como carente de sentido y logra conocerse ante sí en su “significación metafísica” (776 / 378). La meta de la naturaleza es, en suma, su auto-redención mediante la producción del hombre superior o mediante “la procreación del genio” (*die Erzeugung des Genius*: 781 / 386), como también suele nombrársela en *SE*.

²⁸ El diccionario alemán de Jakob Grimm y Wilhelm Grimm de la lengua alemana (<http://dwb.uni-trier.de/de/>) vierte justamente como *Losmachung* (y como *liberatio*) la significación originaria del término *Erlösung*.

Sobre este trasfondo, el fragmento 16[11] evidencia retrospectivamente cómo a Nietzsche le fue necesario redimirse a sí mismo de cierta forma ilusoria de concebir esta auto-redención de la naturaleza en el hombre superior. El contexto inmediato de la cita de *SE* deja inferir que se trataba de una concepción según la cual la redención de la naturaleza acontecería en virtud de un “salto” (*Sprung*), el “único salto que la naturaleza, que nunca salta, hace”. El salto en cuestión no es otro que la abrupta y repentina ascensión hasta la altura del hombre superior, hasta la cumbre de los “hombres verdaderos”: “los filósofos, artistas y santos” (778 / 380).²⁹ En virtud de este prodigioso salto de alegría (*Freudensprung*), la naturaleza “se siente por vez primera en la meta, a saber, allí donde ella comprende que tendría que desaprender a tener metas” (778 / 380). Con la imagen del salto el joven Nietzsche apunta, a mi juicio, al notable filosofema schopenhaueriano según el cual el hombre puede alcanzar su cabal regeneración (renacer en vida) en virtud de una “ruptura del principio de individuación”.³⁰ Ahora, ¿en qué sentido comportaría esta ruptura un “desaprender a tener metas”? ¿En qué sentido resulta comparable esta ruptura con un llamado a desaprender el caminar ante la posibilidad, ya una vez cumplida, de saltar? Sin que resulte aquí procedente una exposición tendiente a esclarecer qué ha de entenderse por tal ruptura, dígase tan solo que Schopenhauer la comparaba con una abrupta y, en rigor, inexplicable, incisión perpendicular sobre la línea horizontal de la, por lo demás, inexorable secuencialidad del tiempo. La posibilidad de esta cesura perpendicular, entendida como posibilidad de acceder *instantáneamente* al cumplimiento cabal de la meta (la redención como redención del principio de razón suficiente), por exención de toda aproximación gradual, hace de la persecución secuencial, temporal, de la meta algo innecesario o, antes bien, obstructivo. Lo que se hace necesario es justamente desaprender de esta forma de aproximación a la meta

²⁹ Sobre el carácter repentino de esta ascensión y sobre la crítica que en los fragmentos póstumos de 1880 (y posteriormente en *Au*) Nietzsche plantea en su contra, véase antes pp. 188ss.

³⁰ Esta concepción de la redención difiere de la concepción de la redención que Nietzsche propone en *NT*. En el fragmento 7[7] Nietzsche se refiere a su “primera solución” al problema de la inocencia del devenir de la siguiente manera: “la redención a través de la apariencia: el *principium individuationis* con toda la moral para el individuo una *visión* redentora” (175 / 238 z. 15ss.). No puedo, sin embargo, aquí extenderme sobre el hecho, aparentemente contradictorio, de que en *NT* la existencia de esta redención apolínea mediante el principio de individuación resulta compatible con la existencia de una redención dionisiaca mediante la *ruptura* del principio de individuación.

como algo que solo pudiese vislumbrarse en un futuro más o menos distante por el cual necesariamente se *propugna*. Tener esta básica orientación intencional podría ser aquello que *SE* designa como “tener metas”. Es, quizá, a estas metas –en el sentido de fines hacia los cuales se procede en una aproximación “horizontal”– que el joven Nietzsche se refiere, cuando se permite incluir en la idea schopenhaueriana de la ruptura del principio de individuación una implícita “comprensión” de la necesidad de “desaprender a tener metas”. No en vano era Schopenhauer el tipo de filósofo que pensaba que lo realmente decisivo acontece no en la historia, sino justamente por fuera de ella. Así pues, cuando en 1883 deja nota de su necesidad de redimirse a sí mismo de la ilusión de que “la naturaleza tendría que *desaprender a tener metas*”, Nietzsche se refiere posiblemente, según mi anterior interpretación, a su necesidad de desprenderse de cierta concepción schopenhaueriana, a-histórica, a-temporal, de la redención junto con su consecuente concepción de lo que para la naturaleza comportaría acceder a su “meta”: el gran hombre.³¹

Avancemos en el difícil examen del fragmento 16[11] del cual tan solo hemos logrado esclarecer hasta aquí su primer párrafo. Nietzsche inicia el párrafo siguiente con una frase que luce como otra consigna que, junto con aquella del desprendimiento y aquella de la redención, bien podría señalar el esfuerzo del (de su) espíritu libre por romper con los ideales ajenos que alguna vez lo tuvieron encadenado y fascinado. La consigna es: *Lösung von der Weltmüdigkeit* (347 / 501). El término *Weltmüdigkeit*, literalmente “cansancio del mundo”: hastío respecto del mundo, es en el presente contexto un apelativo para el pesimismo.³² Por su lado, la palabra *Lösung* –etimológicamente conectada con la palabra *Erlösung*, redención, y también con la palabra *Losmachung*, desprendimiento– suele tener en

³¹ *Schopenhauer como educador* contiene algunas concienzudas reflexiones acerca de las diferentes formas en que resulta concebible acercarse a una meta. El joven Nietzsche se interesa desde temprano en el asunto de la participación de la conciencia y del saber en la consecución de *la meta* (véase 386s. / 781s.).

³² El término *Weltmüdigkeit* había aparecido anteriormente en *Au* §203. El sustantivo *Weltmüde* o el adjetivo *weltmüde* aparecerá luego en los fragmentos póstumos de 1884 (25[211.290.322], así como en *Za* III (“De los tres males”, “De las tablas viejas y nuevas”) y en *Za* IV (“Jubilado”). Aunque en él no se lo mencione literalmente, un texto fundamental, en mi opinión, para la comprensión de este “cansancio del mundo” es *ZA*, “De los transmundanos” (OC IV, *Za* I, 86ss. / KSA 4, 35ss.). “Cansancio que con un salto quiere llegar al final, con un salto mortal, un cansancio pobre e ignorante que ni siquiera quiere querer más: él creó todos los dioses y trasmundos” (87 / 36, z. 9ss.).

alemán la significación de “solución” (como arriba lo veíamos a propósito de la inocencia del devenir como solución a un problema constante). La citada consigna podría entonces traducirse, en un primer momento, como “solución del pesimismo”. Hay, sin embargo, un posible uso alternativo (o, acaso, complementario y, por ello, deliberadamente ambiguo) de la expresión, insinuado por la presencia vecina de los términos “desprendimiento” y “redención”. Ella lleva a pensar en otra significación, más literal, aunque menos frecuente, de la palabra *Lösung*, a saber, la directamente proveniente del verbo *lösen* en su llana significación de “desatar”, “desasir”, “soltar”, “desligar”, “desanudar”. En tal caso la traducción de la expresión sería: “desasimiento del pesimismo”.

¿A qué nos remite finalmente la expresión? Aquí tendría que ser de ayuda lo que sigue inmediatamente en el texto: “en su lugar, ahora, *mi doctrina de la redención del hombre de sí mismo*” (501 / 347). Esta aclaración podría, en un primer momento, sorprender a la luz de nuestras consideraciones previas. ¿Cómo? ¿No contenía la filosofía de Schopenhauer, como acabamos de ver, precisamente una cierta doctrina de la *redención*? ¿No era el *pesimismo* de Schopenhauer, precisamente en cuanto tal, una doctrina de la necesidad de *redención* de la naturaleza: necesidad de ser redimida del sufrimiento puramente animal inherente a la voluntad que en ella se expresa? ¿No era su pesimismo, en términos generales, una doctrina de la auto-redención de la voluntad y, por ende, del mundo, en cuanto auto-negación de la misma y del mismo? ¿Y no nos habla el fragmento anterior (16[10]), como la anterior oración, de un desasimiento de la atadura que llegó a representar Schopenhauer? ¿Redención de la redención por medio de la redención? No queda más remedio que entender el desasimiento no como un desprendimiento del concepto mismo y la consigna misma de la redención, sino como un desprendimiento de cierta forma particular de concebirla: redención de la redención schopenhaueriana por medio de la redención nietzscheana. Esto guarda consonancia con el énfasis tipográfico que Nietzsche pone tanto en *su* doctrina de la redención (¿*su* pesimismo?) como en el hecho de que ella aparece ahora *en lugar*³³ de “la solución del pesimismo” (a la vez: ¿solución al problema del pesimismo?) propuesta por

³³ Aunque la preposición alemana *für* puede tener otras significaciones (“para”, “a favor de”), también puede significar “por” en la significación que este último vocablo tiene en locuciones como “uno por otro” (cambiar uno por otro, sustituir uno por otro, hacer pasar uno por otro, tomar a uno por otro, etc.). Es en esta última significación que traducimos como “en lugar de”.

Schopenhauer en su correspondiente doctrina de la redención. Se trataría entonces de sustituir una doctrina de la redención por otra. ¿Se trata acaso, a la vez, de proponer un pesimismo en lugar de otro? ¿En qué radicaría, en tal caso, la diferencia entre una y otra doctrina y/o entre un pesimismo y otro?

Dejando atrás la escondida insinuación, anteriormente explorada, de que *el modo* de redención no sería el mismo, acojámonos ahora a la simple indicación de que la doctrina de Nietzsche es una doctrina de “*la redención del hombre de sí mismo*” y concentrémonos en lo que aquí es *objeto de redención*. Mientras que en la doctrina de Schopenhauer el hombre excepcional constituye la redención y la meta última de la naturaleza, en la doctrina de Nietzsche el *hombre* mismo aparece como lo que está llamado a ser redimido. Cabe preguntarse enseguida si Nietzsche se refiere aquí al hombre sin más, al hombre genérico, o si se refiere *ahora* al hombre superior, quien ahora pasaría de tener el estatuto de lo redentor a poseer el de lo que ha de ser redimido. Si este último fuera el caso, el hombre que en Schopenhauer se presentaba como meta, quedaría convertido en Nietzsche en una especie de falsa meta última que debe aún ser traspuesta y *sobrepuesta*.

“Desprendimiento del *cansancio del mundo: en lugar de ello ahora mi doctrina de la redención de sí del hombre*”. “Ahora”: ¿cuándo? ¿“Ahora”: en el momento en el que Nietzsche escribe esta nota sobre la auto-redención del hombre? ¿No habíamos indicado ya que Nietzsche tendría que estarse refiriendo aquí al momento en el que buscó durante el período de espiritualidad libre (o, acaso, ya antes, en sus dos últimas *Intempestivas*) desprenderse de sus anteriores ataduras? ¿No es, por ello, improbable que su “ahora” pudiese estar remitiéndonos al presente, otoño de 1883, en el que autor escribe? No obstante, muy cerca de este presente, en el verano de 1883, se halla un fragmento en el que también se menciona expresamente la auto-redención del hombre.

El hombre superior,

Su auto-redención y auto-conservación.

(8[16], 238 / 340)³⁴

³⁴ Este título se encuentra inmediatamente después de un largo texto póstumo titulado “Los griegos como conocedores del hombre” (8[15]) y precede a un fragmento en el que hace aparición el lema de la “auto-superación de la moral” (8[17], 238/340)

Permítaseme comentar que estas dos líneas resuelven incidentalmente la pregunta que había quedado anteriormente abierta. Permiten determinar, en efecto, que la redención en cuestión no es la redención del hombre sin más, sino la auto-redención del hombre *superior*. Pero, por otro lado, a propósito de nuestra última pregunta (la pregunta por el “ahora” en el que tendríamos que fechar su doctrina de la auto-redención), quisiera comentar además que, a juzgar por la configuración tipográfica con que aparecen reproducidas, estas dos líneas conforman uno de los tantos títulos tentativos que Nietzsche disemina y temporalmente sopesa en sus cuadernos con miras a la posible publicación de un libro futuro (en este caso, un libro posterior a *Za II* y presumiblemente distinto a *Za III*). Este hecho nos permite deducir la indiscutible actualidad que para Nietzsche tenía en 1883 *su* doctrina de la auto-redención.³⁵ Es más, le otorga un porvenir en la medida en que este título, como otros, remite a un libro que, en presente y en primera persona, Nietzsche proyecta hacia un futuro. Con esta última observación se confirma la constatación, arriba expuesta, de un llamativo *desdoblamiento* en la mirada panorámica y retrospectiva que Nietzsche lanza en este momento sobre sus anteriores escritos.

6.4. Vida y doctrina

La mirada que Nietzsche arroja en el tercer párrafo del fragmento 16[11] sobre la primera de sus obras publicadas, *NT*, engloba bajo la inmensa sombra de la misma el futuro entero ya no solo de su obra, sino de su vida misma. Nietzsche cita textualmente, uno inmediatamente detrás del otro, dos pasajes vecinos de *NT*: “ellos han *conocido* y les repugna el actuar” (KSA 1, 56s.; OC I, *NT* §7, 362) “a ellos los *salva* el arte – y a través del arte la vida se los salva” (56 / 362).³⁶ No me interesa abordar, en el presente contexto, la pregunta acerca de cómo *NT* piensa la relación entre el arte como salvador y la verdad o la sabiduría dionisiaca (la verdad del pesimismo) como peligro de los peligros.³⁷ Me interesa tan solo

³⁵ Acerca de la actualidad de la temática de la redención en general, cabe mencionar que Zaratustra hablaba, de la redención de los redentores (genitivo objetivo) en *Za II.4* (“De los sacerdotes”), de la redención de la venganza en *Za II.7* (“De las tarántulas”) y “de la redención” (sin más) a propósito de la íntima conexión entre sus doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno (*Za II.20*, “De la redención”, 155ss. / KSA 4, 177ss.). Zaratustra hablará todavía en *Za III* de la redención (III.12, “De las tablas viejas y nuevas”, § 3, 194 / 248s.).

³⁶ Nietzsche introduce en esta segunda cita una leve modificación respecto del original. Mientras que en *NT* el arte salva a “la voluntad”, en el fragmento el arte salva a aquellos que “han *conocido*”.

³⁷ Sobre esta relación, véase Meléndez, 1996.

destacar la proyección que Nietzsche le atribuye en 1883 a este pensamiento primerizo. Nietzsche lo cataloga como *Grundgedanke*, como pensamiento fundamental (colocando él mismo el vocablo alemán en negrilla). Nietzsche se explica seguidamente: “*Mi vida restante*³⁸ *es la consecuencia*” (FP III, 16[11], 347 / KSA 11, 501). Difícilmente se le podría atribuir una mayor proyección futura al primero de sus pensamientos hecho libro. Aquello a lo que da fundamento efectivo es nada más y nada menos que su vida misma. Difícilmente se podría concebir una relación entre vida y obra que pudiese resultar más determinante y persistente.

Después de alcanzar este punto álgido doy por concluido el comentario del fragmento 16[11],³⁹ no sin mencionar, por último, que, en su cuarto párrafo, Nietzsche da nuevamente paso a una tácita remisión a *SE* en la que destaca que él se impuso en ella como su “*meta práctica*” la de devenir “artista (creador), santo (amante) y filósofo (hombre de conocimiento) en una sola persona (*Einer Person*)” (501 / 347). Se refiere claramente a la

³⁸ Traduzco así *weiteres Leben*. También puede traducirse “mi vida subsiguiente”. Esta expresión puede entenderse como sustantivación de *weiter leben* (en la que *weiter* es el adverbio que se convierte en sustantivo). *Weiter machen* significa, en general, proseguir, persistir, seguir haciendo algo: en este caso, seguir viviendo. *Weiteres Leben* sería la vida en tanto que persiste. El hecho de que el pensamiento fundamental piense en el arte como aquello que salva, que conserva, la vida, lleva a pensar que la relación que así se establece entre vida, arte y (dicho) pensamiento ha de ser asimismo, por principio, una relación igualmente persistente: lo uno *posibilita* lo otro.

³⁹ El resto del fragmento pasa a enumerar algunos reconocibles ingredientes del pensamiento de Nietzsche en su período de “espiritualidad libre” (en el llamado “período medio”). Dejando unas pocas por fuera, enumero a continuación las cosas que Nietzsche registra. Aludiendo al título de *HdH*, Nietzsche se refiere a la modestia consistente en “limitarse a lo humano”. Menciona el tema de la liberación de los viejos ideales y plantea como condición de la misma la adhesión a “*ideales opuestos*”. Menciona los temas del “pesimismo del intelecto” y del origen de la “conciencia intelectual” (véase la historia de la *Redlichkeit* según Brusotti, 1997, p. 121ss.). En párrafo aparte menciona el tema de la falta de fe en un “impulso de conocimiento en sí” y el tema del origen del sentido histórico a partir de tres impulsos (tema de la segunda *Intempestiva*). Al final de este párrafo, después de un guion, Nietzsche escribe: “Estaba ya todo presente” (502 / 347). El hecho de que Nietzsche encabece esta oración con el verbo sugiere que el sujeto de la misma son sus pensamientos previamente enunciados (¿en el último párrafo o más allá?). ¿Se refiere entonces la oración al hecho de que “todo”, es decir, todos los pensamientos listados y normalmente asociados a su período de espiritualidad libre estaban ya (*schon*) presentes? “Ya”: ¿cuándo? Recuérdese que, según *HdH* II Pr §2, *HdH* es uno de los libros que dejan registro de cosas anteriormente vividas e incluso superadas (véase antes p. 109).

personal conformación *en sí mismo* de una trinidad compuesta de los tres “hombres verdaderos” de los que se ocupaba *SE* como meta de la naturaleza (y de la cultura).

De la particular forma en que Nietzsche intenta encarnar estos ideales nos informa poco más abajo el fragmento 16[14]: “Para la **superación** de los ideales hasta ahora existentes (filósofo, artista, santo) se hacía necesaria una *historia genética*” (502 / 347).⁴⁰ Al hablar de historia genética el fragmento alude al punto en que Nietzsche, desde los primeros pronunciamientos programáticos de *Humano demasiado humano* (*HdH* I.1 §1 y §2) en adelante, adopta la óptica de una filosofía histórica y procede a examinar la génesis del pensamiento metafísico (I.1), de “los sentimientos morales” (I.2), de “la vida religiosa” (I.3) y del “alma de los artistas y escritores” (I.4). Al hablar de superación, el fragmento sugiere que encarnar a fondo las tres figuras implica transfigurarlas para dejarlas consecuentemente atrás. Respecto de la superación de esta trinidad que, según 16[11], se había puesto como meta práctica encarnar en una sola persona, valga puntualizar cómo Nietzsche dice haber colocado en lugar (*An Stelle*) del santo al “*hombre histórico de la suprema piedad*”,⁴¹ en lugar del genio al hombre que es capaz de *crear más allá del hombre* (nueva referencia a la producción o creación del superhombre) y en lugar del filósofo al espíritu libre (en tanto “*redentor de la moral*”⁴²). Nietzsche vuelve a describir su desarrollo como el de una (triple) sustitución *qua* superación de lo que *SE* identificaba como “el hombre redentor” (OC I, *SE*

⁴⁰ El fragmento 16[41] conecta esta superación con ciertas doctrinas “ante las cuales ella [la humanidad, G. M.] sucumbe” (512; 353). Máximo ejemplo de ellas, como veremos, es la doctrina del eterno retorno en tanto pesimismo y nihilismo extremos (véase Meléndez, 1996). Nietzsche considera dicho sucumbir como condición de la (auto-) superación.

⁴¹ Véase adelante sección 6.6. A este hombre histórico se le atribuye la capacidad de lograr una retroactiva penetración amorosa con “todas las fases de la cultura”. Esta descripción de la transfiguración del santo (*i. e.* del amante: véase 501 / 347) en este hombre histórico plantea una interesante pregunta acerca del carácter de la labor que Nietzsche emprende como bio-doxó-grafo encargado de narrar su propia historia. La pregunta se plantea a partir de la presunción de que Nietzsche mismo tendría que haber buscado transformarse en aquel hombre histórico en virtud de su “*meta práctica*”, enunciada en 16[11]: devenir artista, santo y filósofo en una persona. Valga mencionar que la doctrina del *amor fati*, amor al destino, se desarrolla al final del período medio de Nietzsche en estrecha conexión con renovadas reflexiones acerca del “sentido histórico”.

⁴² El fragmento 8[26] (343 / 240), en el que se esboza un índice para un libro tentativo con el título *Inocencia del devenir*, incluye la expresión “la redención de la moral” (genitivo objetivo) como parte del subtítulo: *Una guía para la redención de la moral*. El fragmento 16[33] (511 / 352) la promueve a la dignidad de título.

§5, 779 / KSA 1, 383, z. 5; §6, 780 / 384, z. 20). La forma de superarlo consistía en realizar su crítica genealógica: la psicología del tipo de hombre concebido hasta aquí como superior.

Concluida la tercera parte de *Za* en enero de 1884, Nietzsche encuentra oportunidad para reasumir el trabajo en el obligado preliminar de una relectura *en conjunto* de sus obras. Así lo reportan las cartas a su amigo Franz Overbeck del 7 de abril y de comienzos de agosto (CO IV, Nr. 504, 452 / KSB 6, 496; Nr. 524, 470 / 518; véase Scheier, ix). En ellas puede entreverse, además, cómo en su relectura Nietzsche comienza a detectar una continuidad cada vez más nítida entre sus escritos. Dice, en la primera de estas dos cartas, haber encontrado que *Aurora* (1881) y *Ciencia jovial* (1882) pueden ser íntegramente concebidas, casi línea por línea, como “introducción, preparación y comentario” del *Zaratustra*, el cual, a su vez, empieza a ser concebido como el propileo (*Vorhalle*)⁴³ de ingreso a su “filosofía”: a aquella a cuya futura elaboración (*Ausarbeitung*) ha recién decidido, como lo anuncia, dedicarle los próximos cinco años.⁴⁴ *Za* pasa, pues, a ser concebido por su autor, más que como punto

⁴³ En una carta anterior, dirigida a Overbeck un mes antes, el 8 de marzo de 1884, Nietzsche describía a *Za* como un propileo. Aludiendo, sin duda, al pensamiento del eterno retorno, escribe: “No sé cómo justamente *yo* me he topado con él – pero es posible que *por primera vez* me haya llegado el pensamiento que parte la historia de la humanidad en dos mitades. Este *Zaratustra* no es más que un prólogo, un propileo (*Vorhalle*) – yo mismo he tenido que infundirme valor (*Muth*) puesto que de todo lado no me llegó sino el desánimo (*Entmuthigung*): ¡valor para *cargar* con aquel pensamiento! Pues aún me encuentro **lejos** de poderlo pronunciar y presentar. Si es verdadero o, mejor, si se lo cree verdadero – entonces todo cambia y gira y todos los valores hasta ahora existentes están devaluados” (KSB 6, Nr. 494, 485; NC IV, 442).

⁴⁴ Esta carta a Overbeck puede interpretarse como incoativa proyección de una “obra capital” en la que Nietzsche cifrará esperanzas hasta su abandono en agosto de 1888 (Montinari, 1982, p. 113). Justamente con esta carta encabeza Heidegger (1961, p. 20) un conjunto de testimonios, extraídos del epistolario de Nietzsche, que arrojarían alguna luz sobre “el surgimiento de los trabajos preparatorios” para la edificación principal (*Haupt-Bau*) que Nietzsche comienza a proyectar tras el citado pórtico: trabajos preparatorios, es decir, para el libro en el que él eventualmente llegaría a exponer su “filosofía” aún por erigir. Este proyecto toma a partir de 1885 (agosto-septiembre) el título de *La voluntad de poder* (KSA 11, 39[1], 619; FP III, 837).

En relación con lo que se ha expuesto en el presente trabajo en torno a la fórmula “inversión de todos los valores”, resulta pertinente recordar la siguiente observación de Mazzino Montinari: “En esta conexión [en conexión con el surgimiento del proyecto literario de escribir una obra bajo el título de “La voluntad de poder”, G. M.] vale la pena mencionar un título que data de la época inmediatamente anterior a la redacción de la cuarta parte de *Así hablaba Zaratustra*. En un cuaderno de verano/otoño de 1884 se lee: ‘*Filosofía del eterno retorno*. Un intento de inversión de todos los valores’.” (1982, p. 94s.). Sin poder remitir aún a la numeración de la

culminante de su filosofía, como un rutilante nuevo punto de partida. Los cuadernos de Nietzsche empiezan a dar simultáneamente testimonio de su afán por preparar una nueva obra: esta vez, según lo expresa, su obra capital (CO V, Nr. 741, 211 / KSB 7, 241; CO VI, Nr. 925, 375 / KSB 8, 168: “mi obra capital, en la que se concentra el problema y la tarea de mi vida”). Es de toda importancia observar que la relectura que Nietzsche realiza en 1884 de sus obras ya publicadas coincide con el momento en el que Nietzsche asume la necesidad de preparar una gran obra futura. El título que Nietzsche reserva en la primavera de 1884 para ella es, significativamente, “El eterno retorno”.⁴⁵ Se constatan nuevamente las dos orientaciones complementarias que Nietzsche adopta en su mirada *retro-pro-spectiva*.

En la misma tónica de establecer nexos entre las diferentes estaciones de su pensamiento, y tendiéndolos ahora hasta los primeros de sus escritos publicados, la segunda carta a Overbeck deja testimonio de una descollante observación respecto de la tercera de las *Consideraciones intempestivas (CI)*, *Schopenhauer como educador (SE)*. Por ser altamente ilustrativa de la índole que va asumiendo la sensitiva mirada retrospectiva que Nietzsche lanza a su obra a partir de 1884, y por ser asimismo de importancia para posteriores desarrollos del presente estudio, no quisiera dejar de abrirle aquí un espacio:

En una lectura transversal de *mi* “literatura”, la cual veo ahora en conjunto de nuevo, encontré gustosamente que tengo en mí aún *todos los fuertes impulsos de la voluntad (Willens-Impulse)* que en ella se toman la voz y que tampoco en este respecto hay razón alguna para el desánimo. He, por cierto, *vivido tal y como* yo mismo me lo había predelineado (*vorgezeichnet*) (sobre todo en “Schopenhauer como educador”). Si hubieses de llevar contigo el *Zarathustra* a tu tiempo de ocio, lleva además, para comparación, el escrito recién

edición crítica, Montinari cita aquí el fragmento FP III, 26[259], 582 / KSA 11, 218. Esta es la primera aparición de la expresión *Umwertung der Werthe*, “inversión de los valores”, en los escritos de Nietzsche. (véase Brobjer, 2010, p. 15). Poco después aparece un fragmento que explica la conexión existente entre el título y el subtítulo: la inversión de los valores es el principal medio para soportar el pensamiento del eterno retorno (26[284], 586 / 225).

⁴⁵ La primera aparición de este título tiene lugar en FP III, 24[4], 442 / KSA 10, 645 (inverno 1883-1884). Subsiguientes apariciones de este título en los cuadernos póstumos son (véase KSA 15, 697): KSA 11 25[1.6.227.323] 26[259.465], 27[58.80.82], 34[191]. En la n. 44 se ha destacado la importancia del fragmento 26[259].

nombrado (su *falla* es que en él no se habla realmente de Schopenhauer, sino casi solo de mí – pero eso no lo sabía yo mismo, cuando lo hice. (CO IV, Nr. 524, 470 / KSB 6, 518)

Nietzsche no destaca aquí, como en la carta anterior, el simple hecho de que, a su juicio, los escritos inmediatamente precedentes hubiesen preludiado un escrito posterior, a saber, el *Zarathustra* (en el que, como se lo indicaba, se preludivaría, a su turno, su filosofía futura). Va mucho más lejos y afirma que sus primeros escritos bosquejaban de antemano un *modo de vida* que él habría de llevar a cumplimiento en un futuro. (La de Nietzsche constituye, por cierto, en todo el sentido de la expresión, una filosofía como forma de vida.) En particular, su *Schopenhauer como educador* describía esta forma de vida que veía ya materializada en un falso *alter ego*, en Schopenhauer, cuando en realidad se trataba inadvertidamente de la descripción de su propia vida futura: una especie de involuntaria promesa acerca de sí. Nietzsche realiza ahora, a propósito de *SE*, una nueva aproximación a la temática de la relación entre vida y doctrina que se suma a la que ya había realizado al comprobar la crucial proyección que sobre toda su vida futura tendría su temprana concepción de lo que luego caracterizaría, hacia el final de su vida lúcida, como su inveterada y aún presente “escisión” (*Zwiespalt*) entre el arte y la verdad”.⁴⁶

Quizá tampoco huelgue destacar que, tal y como ocurrirá en lo sucesivo con otros tantos de sus atisbos auto-exegéticos, Nietzsche ya no se disuadirá de lo que aquí llega a avistar retrospectivamente a propósito de *SE*. Al contrario. La última mirada retrospectiva que Nietzsche alcanza a lanzar en 1888 al conjunto de sus escritos –en esa singular autobiografía que es su *Ecce homo (EH)*– discurrirá aún dentro del amplio horizonte que le han abierto tales atisbos. Allí, en efecto, en la sección especialmente dedicada a sus *Consideraciones intempestivas* se encuentra la siguiente elaboración de su anterior constatación:

El escrito “Wagner en Bayreuth” es una visión de mi futuro; en “Schopenhauer como educador”, en cambio, se encuentra inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*. Ante todo, mi *juramento*... *Lo que hoy yo soy, donde hoy estoy* – en una altura en la que ya no hablo en palabras, sino en rayos – ¡oh, qué tan lejos de ello todavía me hallaba yo entonces! – ¡Pero

⁴⁶ “En punto a la relación que mantiene el arte con la verdad adquirí la más temprana seriedad y aún hoy me hallo en una santa consternación ante esta escisión. Mi primer libro le fue consagrado [...]” (FP IV, 16[40].7, 682 / KSA 13, 500).

veía tierra, – en ningún momento me engañé acerca de camino, mar, peligro – y éxito! ¡La gran calma en el prometer, este feliz mirar allende que se interna en un futuro que no ha de quedarse solo en una promesa. –⁴⁷ (OC IV, *EH* “Intempestivas” §3, 824 / KSA 6, 320)

Las *Intempestivas* no solo anticipan la meta, sino también el camino. No solo columbran a gran distancia *lo que* Nietzsche devendría, sino asimismo vislumbran *cómo*. No se fijan tan solo un propósito, narran de antemano la historia de su cumplimiento.

6.5. La inversión de los valores y su preparación en el filósofo

Después de la culminación de *Za IV* (abril de 1885) Nietzsche logra finalmente acometer a cabalidad el proyecto de reeditar y prologar sus anteriores escritos.⁴⁸ Hay, en efecto, en los fragmentos póstumos de primavera de 1885 (KSA 11, 423ss.) rastros no solo de una revisión, sino de una cierta reelaboración de sus escritos anteriores (Brusotti, 1992, 10; véase FP III, 719s. / KSA 11, 34[3.4.6], 424s.).⁴⁹ También se encuentran diseminados en los póstumos de esta época algunos aportes sobresalientes a su progresiva identificación de lo más constante y determinante en su pensamiento. Sobresale en este último sentido un largo fragmento póstumo (véase FP III, 34[176], 752ss. / KSA 11, 478ss.)⁵⁰ del que quisiera ahora

⁴⁷ Téngase presente el énfasis que el autor coloca en el verbo “ver” (“veía tierra”) en el muy específico sentido contextual de “tener una visión (*Vision*)”, esto es, de comparecer ante una aparición, necesariamente espectral, fantasmagórica, de lo futuro. Al cabo del tiempo, Nietzsche descubre que sus escritos juveniles, y no solo ellos, son, en este sentido, visiones o, si se quiere, predicciones.

⁴⁸ En carta del 15 de agosto de 1885 a su hermana Elizabeth, Nietzsche manifiesta que “lo que ahora se hace necesario” es “publicar sus anteriores escritos *nuevamente y esencialmente modificados*” (CO V, Nr. 621, 91 / KSB 7, 81).

⁴⁹ En el verano de 1885 Nietzsche inicia la revisión de *Humano demasiado humano (HdH)*. Sin embargo, en diciembre del mismo año, Nietzsche desiste de ella (véase Brusotti, 1992, p. 10). Finalmente decide entonces sumar a materiales preexistentes el material acumulado en estos meses y conjugarlos con miras a la publicación de una nueva obra que Nietzsche concluye en julio y publica en agosto de 1886 con el título de *Más allá de bien y del mal* (CBT, pp. 613 y 640). Concluido el trabajo en *MBM*, Nietzsche no regresará a la idea anterior de una revisión detenida de sus obras publicadas. Haciendo excepción de las más recientes –*Así habló Zaratustra* (1883-1885) y *Más allá del bien y del mal* (1886)– Nietzsche abriga ahora la intención de reeditarlas sin mayores modificaciones, pero se mantiene en el propósito de escribir para ellas nuevos prólogos.

⁵⁰ Son muchos los fragmentos de esta época que reelaboran de una u otra manera las ideas planteadas en el fragmento 34[176]: véase 34[178.234], 35[9.18.22.25.47.72.73], 36[16.17], 37[8], 38[13]. Véase en particular

valerme como de un mirador desde el cual otear estas nuevas aproximaciones. En él se reencuentra parte esencial de lo que hasta aquí hemos visto a Nietzsche constatar acerca de lo que ha sido su más vieja pre preocupación. En él se refiere Nietzsche, en pretérito, a su sostenida reflexión en torno a “los medios para hacer al hombre más fuerte y más profundo de lo que ha sido hasta ahora”⁵¹ y a su consabida constatación de que la moral existente, la moral del rebaño, la moral de la igualdad y la compasión, resulta no solo inútil sino francamente contraproducente para tal efecto. La moral que se ha hecho, y aún se hace, necesaria para que “la planta hombre crezca con fuerza y belleza sumas” (479 / 752; véase 34[146], 469; 746) resulta ser, antes bien, una moral contraria, una moral de “propósitos inversos” que, hasta ahora, ha sido difamada.

Preparar una inversión de los valores (*Umkehrung der Werthe*) en una determinada especie fuerte de seres humanos y desencadenar entre ellos una cantidad de instintos refrenados y calumniados: reflexionando sobre ello, llegué a ponderar (*erwog ich*) qué especie de ser humano ha trabajado ya involuntariamente y en absoluto para la tarea así planteada. (FP III, 34[176], 752 / KSA 11, 479)

Nietzsche adoptará la fórmula “inversión de los valores” como uno de los lemas preferidos para la enunciación de *la tarea* a la que, a su juicio, todos sus escritos se han consagrado.⁵² La tarea es aquí, más exactamente, la *preparación* de una inversión de los valores. Ella ha de tener lugar “en una determinada fuerte especie de hombre”. La pregunta que Nietzsche dice haberse planteado en conexión con dicha preparación es la pregunta por *otra* especie de seres, a saber, por el tipo de seres humanos de los que pueda decirse que ya han trabajado en absoluto (*überhaupt*) para la tarea de preparar la mencionada inversión valorativa.⁵³ La preparación de la inversión de los valores se encuentra, pues, alimentada por

37[8] (una interpretación de este fragmento en Meléndez 2002, 31-35). Este fragmento es, sin duda, una nueva versión del fragmento 34[176].

⁵¹ En el fragmento 34[178] (FP III, 753 / KSA 11, 480), separado del que arriba comento por un solo fragmento, Nietzsche habla de: “Mi atenta mirada (*Augenmerk*) hacia los puntos de la historia en los que los grandes hombres emergen”.

⁵² La fórmula había aparecido por vez primera en los póstumos de verano-otoño de 1884 como subtítulo para el título “Filosofía del eterno retorno” (FP III, 26[259], 582 / KSA 11, 218).

⁵³ Nietzsche aplicará el apelativo de “espíritus libres” a los primeros seres, es decir, a los hombres *preparatorios* y *colaboradores* de la inversión de los valores. En el fragmento 37[8] se encuentra la siguiente versión de las

una reflexión histórica sobre los hombres del pasado que se pudiesen concebir como hombres *preparatorios* de la inversión. Al mirar hacia atrás en su obra, Nietzsche se descubre y declara en 34[176] como un persistente buscador de este último tipo de hombres. Nietzsche informa haberlos buscado entre los pesimistas⁵⁴ (p.e. Schopenhauer), los artistas (p. ej. Byron) y los filólogos e historiadores.⁵⁵ Concluye el fragmento incluyéndose de la siguiente manera, también en pretérito, dentro de dichos hombres preparatorios: “Esta entera forma de pensar⁵⁶ la llamé en mí mismo la filosofía de Dioniso” (480 / 753).

líneas que arriba he citado: “Preparar una *inversión de los valores* para una cierta especie fuerte de seres humanos y para este fin desencadenar en ellos lentamente y con previsión una cantidad de impulsos refrenados y difamados: quien sobre ello reflexiona pertenece a nosotros, a los espíritus libres – ciertamente, a una especie más nueva de “espíritus libres” que la existente hasta ahora: pues esta deseó más o menos lo contrario.” He subrayado lo que Nietzsche ha modificado en comparación con 34[176]. Compárese estos dos fragmentos con el impactante aforismo *MBM* § 44 con el cual culmina la segunda sección de *MBM* dedicada justamente al “espíritu libre”.

⁵⁴ Un comentario especial merece nuevamente el pesimismo. En los fragmentos póstumos de la primavera de 1884 se encuentran algunos apuntes sobre él que resultan reveladores (véase 25[10.16.102.159]). Se encuentra, en particular, la idea de que Nietzsche mismo buscaba de tiempo atrás la forma más extrema de pesimismo (véase FP III, 25[101], 473 / KSA 11, 37: “he buscado esta forma extrema en grado sumo de la negación del mundo”). Esta idea se encuentra desarrollada en uno de los principales fragmentos retrospectivos de la primavera de 1885: “Amigos míos, ¿en qué he estado ocupado desde hace muchos años? He procurado pensar el pesimismo en profundidad [...]” (FP III, 34[204], 759 / KSA 11, 489s.). Este fragmento es, a su vez, una versión previa de *MBM* §56. Se encuentra expuesta en él la idea de que “la profundización del pesimismo” constituye una clave para la detección de un desarrollo continuo en la obra de Nietzsche (véase Meléndez 2004). Se encuentra también en él la idea de que el pensamiento del eterno retorno constituye la “expresión máxima del pesimismo”. “Que la forma *más extremada* del pesimismo, el verdadero nihilismo, viniese al mundo, sería quizá el indicio de un crecimiento crucial y esencialísimo, de una transición hacia nuevas condiciones de existencia. *Esto lo he entendido yo.*” (FP IV, 10 [22], 306 / KSA 12, 468). La “forma más extrema del nihilismo” es el pensamiento del eterno retorno (FP IV, 5[71] § 6, 165 / KSA 12, 213).

⁵⁵ Al pensar en filólogos e historiadores, Nietzsche piensa específicamente en los descubridores y conquistadores del mundo antiguo en cuanto mundo en el que llegó a existir alguna vez una moral distinta a la presente y en la que el hombre llegó, de hecho, a ser más fuerte, malvado y profundo. Destaca además que la tentación que la Antigüedad ejerce constituye “probablemente la más fina e imperceptible de todas las tentaciones” (FP III, 34[176], 753 / KSA 11, 480).

⁵⁶ No es claro a qué se refiere Nietzsche con *esta* entera forma de pensar. Posiblemente se refiera en general a la forma de pensar respectivamente requerida en los hombres preparatorios en cuanto tales. La mención de

En lo que respecta a la llamada “filosofía de Dioniso”,⁵⁷ ella hará luego aparición en uno de los más acabados borradores para el prólogo a la segunda edición de *HdHI*. Nietzsche cuenta que, durante la redacción de este libro, cuando él comenzaba a estudiar la regla (*die Regel*) “hombre” (¿el hombre como patrón de medida?), llegó a toparse con:

espíritus extraños y nada inofensivos, a veces incluso espíritus *muuy* libres, – sobre todo uno [...] nada menos que el mismísimo dios Dioniso: – el mismo a quien yo había ofrecido en años muchos más jóvenes un devoto e inocente sacrificio. Quizá encuentre yo alguna vez nuevamente suficiente ocio y tranquilidad para narrarle a mis amigos todo lo que he retenido (*behalten habe*) de la filosofía del dios Dioniso [...] (FP III, 41[9], 877s. / KSA 11, 685)⁵⁸

Como bien se ve, Nietzsche está dispuesto a hablar de la filosofía de Dioniso (como, en general, de su filosofía) no solo como cosa del pasado (remontándose nuevamente hasta su primera obra publicada) sino también como cosa del presente y del futuro. En sus apuntes de la época se encuentra, en efecto, a la filosofía de Dioniso en otro más de los muchos títulos tentativos que Nietzsche ensayaba para la obra que debía suceder a *Za* (34[182], 483 / 754; véase 34[181.213], 482, 494 / 754, 761).⁵⁹ La mirada retrospectiva de Nietzsche se convierte

Dionisio parece aludir, sin embargo, a su propio descubrimiento de la Antigüedad como filólogo clásico (y, por tanto, también historiador) que él fuera.

⁵⁷ Sobre la estrecha relación entre filosofía y libertad de espíritu, véase FP III, 16[14], 347s. / KSA 10, 503 Nietzsche comenta sobre la superación de los ideales representados en *SE* por el filósofo, el artista y el santo, Para el caso del filósofo Nietzsche comenta: “En lugar del filósofo puse yo el espíritu libre [...] el *redentor de la moral*”. Hacia el final del fragmento Nietzsche cita *SE*: “Solo cuando en el presente nacimiento o en uno venidero hayamos sido aceptados en aquellas sublimes órdenes de los filósofos, de los artistas y de los santos, nos estará dada una nueva meta de nuestro amor y nuestro odio – *por lo pronto tenemos nosotros nuestra tarea*” (OC I, *SE* § 5, 779 / KSA 1, 383).

⁵⁸ El fragmento citado retiene hacia el final la caracterización de la filosofía de Dioniso que anteriormente había introducido en el fragmento KSA 11, 34[176]. “Se ve que a esta especie de divinidad y de filosofar le hace falta algo de vergüenza. Así, ya de inmediato en nuestra primera conversación, me dijo él: ‘amo al hombre condicionalmente [...] Medito frecuentemente cómo impulsarlo aún hacia adelante y hacerlo más fuerte, malvado, profundo de lo que es [...] también más bello.’” (686 / 878)

⁵⁹ Son, por lo demás, muchos los fragmentos en los que Nietzsche se muestra dispuesto (ya desde 1883) a introducir, sin aludir a Dioniso, la palabra “filosofía” en los títulos o subtítulos del libro que podría seguir al *Zaratustra*. Buen número de ellos, como veíamos, anuncian “la filosofía del eterno retorno”. Otros hacen

así una vez más en una visión prospectiva: lo que aquella descubre como constante en su pasado pasa a ser proyectado por esta como tarea futura. La primera se irá concentrando en la redacción pendiente de los prólogos. La segunda se lanza al tanteo de títulos para su obra futura. La reedición de sus primeras obras y la elaboración de los respectivos prólogos se van perfilando como un acto por medio del cual Nietzsche busca ambientar no solo el relanzamiento de su obra anterior, sino el lanzamiento de su filosofía futura.

Quisiera insistir aún en el sugerido papel del filósofo como hombre preparatorio de una inversión de los valores: una vieja idea como pronto se verá. Siguiendo nuevamente el hilo conductor de los títulos tentativos, quisiera devolverme un año hacia atrás para comentar uno de los títulos contemplados por Nietzsche en la primavera de 1884.

Sabiduría y amor a la sabiduría.

Indicaciones para una filosofía del futuro.

De

Friedrich Nietzsche.

(FP III, 25[490], 537 / KSA 11, 142)⁶⁰

referencia más amplia a una “filosofía del futuro” (FP, III, 14[1], 329 / KSA 10, 475; FP III, 25[238], 497 / KSA 11, 74) o también, luego, como subtítulo (y al parecer con mayor reserva), a un “preludio a una filosofía del futuro” (y FP III, 35[84], 793; 36 [1.6], 795 y 796; 41[1], 869 / KSA 11, 547, 549, 551, 669. Este último terminará siendo efectivamente el subtítulo de su próximo libro, *Más allá del bien y del mal*. Todo esto guarda entera consonancia con el hecho, anteriormente resaltado, según el cual *Za* se había convertido para Nietzsche en el prólogo de su filosofía; a la vez que los escritos anteriores se convertían, a su turno, en prólogo de *Za*. La relevancia que la concepción nietzscheana de la filosofía tiene para sus consideraciones retro-prospectivas de 1883-1885 explica la importante presencia de la misma en *MBM* y la posibilidad que esta presencia abre para la comparación con un gran período anterior de reflexión metafilosófica en la obra de Nietzsche: el período de 1872-1873 consagrado a su proyecto de un “libro de los filósofos”.

⁶⁰ Este fragmento coincide totalmente con el fragmento 25[500] (145 / 538), excepto que en este último aparece “Prolegomena” en lugar de “Indicaciones” y aparece, además, la solitaria expresión “Amor fati” bajo el título, haciéndose con ello una llamativa sugerencia acerca de la relación (¿identidad?) entre el amor a la sabiduría y el amor al destino.

Con base en la más simple lectura del título,⁶¹ es claro que Nietzsche desea iluminar su concepción de la filosofía apelando a la conexión etimológica entre filosofía y sabiduría.⁶² Nietzsche piensa la filosofía como amor a la sabiduría.⁶³ El título nos remite a los orígenes de la filosofía: cuando ella guardaba relación con un tipo pretérito de saber (*sophia*) distinto del que luego vino a imperar como ciencia (*episteme*). ¿Sería este un libro de carácter histórico en el que su autor se propondría pasar revista de los *orígenes* de la filosofía (véase 26[153.160], 189, 191; 565, 566)? Apuntando en una dirección distinta, el subtítulo presenta el libro como *prolegomena*, como prólogo, para una filosofía del *futuro* (véase n. 60).

Con el fin de incursionar más confiadamente en lo que Nietzsche pudo haber tenido en mente en 1884 al planear, durante un breve tiempo al menos, un libro con el citado título, conviene examinar un fragmento vecino en el tiempo (verano-otoño 1884), en el cual se encuentra el borrador de una introducción para él (26[75]). Su lectura hace visible, primero, el nexo que une al libro planeado con el fragmento 34[176], a saber, con el registro de la constante preocupación nietzscheana por las condiciones que hacen posible un “hombre más fuerte y más profundo de lo que lo ha sido hasta ahora”.

Para la introducción.

§1. La más difícil y más alta figura del hombre se logra con máxima infrecuencia: así, la historia de la filosofía muestra una sobreabundancia de malogrados, de casos desdichados, y un avance extremadamente lento [...] Ella es una historia pavorosa – la historia del hombre más alto, del *sabio* –. Lo más estropeado es justamente la memoria de los

⁶¹ FP III, 25[490], 537 / KSA 11, 142 contiene una versión ligeramente distinta (y anterior) del mismo título. En lugar de “Prolegomena” se encuentra “Indicaciones” (*Fingerzeige*). “Filosofía del futuro” aparecía ya como título en FP III, 14[1], 329 / KSA 10, 475.

⁶² El joven Nietzsche, por cierto, había anteriormente explorado esta conexión durante su primera época de profesor de filología (véase FPP) y había llegado incluso, en su momento, a esbozar títulos para un libro sobre los filósofos griegos en los que el concepto de sabiduría llegó a ocupar también un primer plano (véase FP I, 19[85], 344 / KSA 7, 448; 21[5], 396 / 524; FP II, 6[4.5] 105s. / KSA 8, 97s.).

⁶³ “*Filosofía como amor a la sabiduría*. Arriba hacia el sabio como el más dichoso, poderoso que justifica *todo devenir* y lo quiere de nuevo – no amor a los hombres o a los dioses, o a la verdad, sino amor a un estado a *un sentimiento espiritual y sensible de plenitud*: un afirmar y aprobar desde un sentimiento de poder formador. La gran distinción. ¡**verdadero amor!**” (FP III, 25[451], 531 / KSA 11, 133). Esta descripción del estado propio de la sabiduría permite comprender la presencia de la expresión “*amor fati*” en el fragmento 25[500] (538 / 145).

grandes, pues los medio-logrados y malogrados los desconocen y triunfan sobre aquellos con sus “éxitos”. Cada vez que se muestra “el efecto” [“*die Wirkung*”: en el sentido, quizá, de “la recepción” que la posteridad hace del sabio, G. M.], aparece una masa de plebe en el escenario; que los pequeños y los pobres de espíritu también hablen es un terrible tormento auditivo para aquel que con espanto sabe *que el destino de la humanidad yace en el logro de su tipo más alto*. – Yo he meditado, desde la más tierna edad, sobre las condiciones de existencia del sabio;⁶⁴ y no quiero callar mi alegre convicción de que él es ahora nuevamente posible en Europa – quizá solo por un breve tiempo.

§2 ¿Qué tiene que confluir en el sabio? Entonces se comprende por qué se malogra tan fácilmente, independientemente de las circunstancias externas.

§3 *El mundo de las opiniones* – hasta ahora se ha pasado por alto qué tan profundamente penetra en las cosas el valorar:⁶⁵ cómo estamos inmersos en un mundo auto-creado⁶⁶ y cómo también en nuestras percepciones sensoriales yacen aún valores morales [...]. (FP III, 26[75], 553 / KSA 11, 168)

Para la adecuada comprensión de este texto es importante anotar que ya en 1872 y 1873, durante la época anterior a la preparación de sus *Consideraciones Intempestivas* (publicadas entre 1873-1876), Nietzsche dedicó buena parte de su tiempo a un escrutinio histórico de la figura del filósofo pre-platónico como modelo de lo que en aquella época su pensamiento tematiza bajo el apelativo del “gran hombre” (véase OC I, *FTG*, 571 / KSA 1, 802, z. 6). Sin poder allegar en este lugar (por falta de espacio) la debida evidencia, permítaseme afirmar que las apreciaciones que Nietzsche introduce en el numeral §1 del texto citado se fundan, de hecho, sobre este trabajo previo. Nietzsche mismo da la impresión

⁶⁴ Poco después de este fragmento se encuentra el siguiente: “Condiciones del sabio. Uno tiene que *desprenderse* de la sociedad mediante una *culpa* de todo tipo.” Esta es justamente una de las condiciones que hace que el sabio frecuentemente fracase. Para que no se malogre se haría necesaria en el sabio, en conformidad con lo expuesto al comienzo del presente capítulo, alguna doctrina de la inocencia del devenir.

⁶⁵ ¿Hay aquí, acaso, una remisión a la sabiduría de los estoicos y los escépticos antiguos referente al papel que ellos le otorgaban a los juicios de valor?

⁶⁶ Véase 25[434], 528 / 127: “El mundo existente entero es un *producto de nuestras valoraciones* – a saber, de las que han permanecido iguales. –”. Compárese, a propósito de la filosofía como antropomorfización, el fragmento 25[445], 530 / 131s.: “*Intro-ducimos el hombre* – eso es todo, creamos constantemente este mundo antropomorfizado”.

de acreditar tales apreciaciones por remisión a dicho precedente: “Yo he meditado, desde la más tierna edad, sobre las condiciones de existencia del sabio”. En el fragmento citado Nietzsche se muestra, en efecto, dispuesto a hablar del sabio como “el hombre más alto” y se muestra además dispuesto a afirmar, con base en el conocimiento de las mencionadas condiciones, que este hombre, “es ahora nuevamente posible en Europa”, aunque sea por un breve lapso. A *preparar* el advenimiento de estos nuevos sabios estaría probablemente dedicado el libro de cuya introducción él elabora aquí un borrador.

Como parte de los prolegómenos constitutivos de este trabajo preparatorio Nietzsche propone en §2 un examen de las condiciones “internas” que deberían actualmente confluir para su aparición. Parece que Nietzsche estuviera proponiendo aquí una versión, actualizada a la fecha, de su anterior estudio sobre “las condiciones de existencia del sabio”. Aquellas que él otrora examinara dentro del período presocrático de la filosofía griega. El numeral §3 muestra seguidamente, al parecer, cómo nuestras valoraciones lo penetran todo y cómo, por tanto, una futura inversión de los valores tendría que producir –tal es la tácita implicación– una radical transfiguración del mundo (véase OC IV, *Za* I, “De las mil y Una metas”, 104s. / KSA 4, 74ss.). Vale la pena acudir en este punto a una nueva nota promisorio. En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche publicaba ya la siguiente apreciación acerca del inmenso poder de transvaloración que se conjuraba en los primeros filósofos (poder que aún podría conjurarse en los futuros).

Pensemos en el ojo del filósofo descansando sobre la existencia: él quiere fijar de nuevo su valor. Pues este ha sido el singular trabajo de todos los grandes pensadores: ser legisladores de la medida, la moneda y el peso de las cosas. (OC I, *SE*, §3, 765 / KSA 1, 360)

Retomando ahora el hilo de la progresiva revisión de sus escritos anteriores, el fragmento 26[75] permite aventurar la rápida conjetura de que Nietzsche ha estado también releendo o, cuando menos, rememorando sus escritos (véase *FPP*, *FTG*) y sus apuntes inéditos (véase *v. g.* FP I, 325-391 / KSA 7, 417-520) sobre los filósofos pre-platónicos.⁶⁷

⁶⁷ Así lo insinúan los fragmentos 26[64.66.67]. Estos fragmentos se encuentran poco antes de la “introducción” y hablan de Anaximandro, Heráclito, Pitágoras, Anaxágoras, Sócrates. Un año después, en junio-julio de 1885,

Estos escritos se hallaban, ciertamente, bajo el signo de la pregunta por “las condiciones de existencia del sabio” y también, como ya lo hemos visto a propósito de *SE*, bajo el signo de la firme convicción de que la meta de la humanidad, de la cultura y de la naturaleza yace en la procreación del genio: una convicción homologable a la idea, presente en 26[75], de que el destino de la humanidad yace en el logro de su tipo más alto: léase, el sabio.

Para mayor sustento de lo anterior puede acudirse a un fragmento que encontramos en los papeles póstumos de Nietzsche, a medio camino entre el título (*Sabiduría y amor a la sabiduría. Prolegomena para una filosofía del futuro*) y la introducción que venía recién comentando (26[75]).

Los grandes filósofos son raramente logrados. ¡Qué son, pues, este Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! ¡Qué pobres, qué unilaterales! [...] El conocimiento de los grandes filósofos me ha educado: hay más que venerar en Heráclito Empédocles Parménides Anaxágoras Demócrito; ellos son *más plenos*. (FP III, 26[3], 543 / KSA 11, 151)⁶⁸

Nietzsche habla aquí en pretérito de su educación consistente en el esfuerzo por determinar y *crear* las condiciones que hacen posible al sabio. Se refiere a la educación asociada a su tentativa de narrar la historia de los grandes filósofos presocráticos. Así las cosas, resulta claro que el libro proyectado con el título “Sabiduría y amor a la sabiduría” sería, o contendría, una actualizada “reedición” del contenido de sus escritos juveniles inéditos.

Quizá no necesite explayarme más sobre este caso en mi tentativa de hacer evidente cómo la mirada retrospectiva que Nietzsche lanza en 1883-1885 hacia su obra ya publicada se desdobra en una correspondiente mirada prospectiva hacia su obra futura.

Ahora bien, entre el título y la introducción mencionados (y no a mucha distancia del fragmento recién citado, 26[3]) se encuentra un muy revelador fragmento con el cual podemos cerrar el presente capítulo. En dicho fragmento aparece nuevamente la referencia a la sabiduría como parte de uno más de los títulos con los que Nietzsche constantemente tantea. El resto del fragmento en cuestión (en el que se resume el contenido de la obra

Nietzsche repasa nuevamente sus escritos juveniles sobre los filósofos preplatónicos. Esta vez, sin embargo, recoge de ellos un importante atisbo que dejará luego consignado en *MBM* §211.

⁶⁸ “Todos los sistemas filosóficos están superados; los griegos resplandecen en un brillo mayor que nunca, especialmente los griegos antes de Sócrates” (26[43], 548 / 159). Véase 26[64], 551 / 165.

titulada) contiene tres momentos que acusan un muy valioso claro y estrecho paralelismo con el muy célebre discurso de Zaratustra “De las tres transformaciones” (OC IV, *Za I*, 83s. / KSA 4, 29s.).⁶⁹

El camino de la sabiduría.

Indicaciones sobre la superación de la moral.

La primera marcha. Venerar (y obedecer y *aprender*) mejor que nadie. Reunir en sí mismo todo lo venerable y hacerlo luchar entre sí. Cargar con todo lo pesado. Ascetismo del espíritu – Valentía Tiempo de la comunidad.

La segunda marcha. Destrozar el corazón que venera (cuando se *está más firmemente atado*) El espíritu libre, independencia. Tiempo del desierto. Crítica de todo lo venerado el (idealización de lo no venerado), intento de valoraciones inversas.

La tercera marcha. Gran decisión acerca de si se es apto para una posición positiva, para el afirmar. Ningún hombre, ningún dios *sobre* mí. El instinto del creador que sabe *dónde* poner la mano. La gran responsabilidad y la inocencia. (Para tener alegría en algo tiene uno que aprobarlo *todo*.). Darse el derecho para actuar. (FP III, 26[47], 548 / KSA 11, 159s.)

Existen en la obra de Nietzsche indicios indiscutibles (que no resulta del caso compilar en este lugar) de que este “camino de la sabiduría” no es otro que el camino, en parte ya seguido, en parte quizá aún tan solo proyectado, por el propio Nietzsche. Tampoco es este el momento pertinente para una exégesis detallada del texto reproducido. Lo importante en este lugar es corroborar que este fragmento guarda una filiación no solo nominal con la obra proyectada que veníamos comentando (*Sabiduría y amor a la sabiduría*). Así lo sugiere el fragmento 26[48] que inmediatamente sigue a la exposición de las tres estaciones que conforman “el camino a la sabiduría”. El fragmento 26[48] comienza con una paráfrasis de estos tres momentos (548s. / 160) a la cual sigue la observación de que solo pocos llegan al tercero, dado que la mayoría de ellos sucumbe en el segundo. Se ve que el interés es aquí, como en el fragmento 26[75] (en el que se nos ofrecía un esbozo de la introducción de la obra proyectada), el de destacar la infrecuencia con la que se logra al sabio y señalar la correspondiente “sobreabundancia de los malogrados”. ¡Entre los cuales

⁶⁹ Compárese 25[484], 536 /140s. Lo que en el fragmento 26[47] se caracteriza como “*El camino hacia la sabiduría*”, aparece aquí, en el fragmento 25[484], subsumido bajo el apelativo de “*Los caminos de la libertad*”.

Nietzsche está dispuesto a incluir, nada menos, a los filósofos modernos Kant, Hegel, Schopenhauer y Spinoza!

Se llega, pues, a la conclusión de que en la obra proyectada Nietzsche tendría que sacar conjuntamente a la luz las condiciones que habrían hecho posible la existencia del sabio entre los presocráticos, las condiciones que lo harían (al menos temporalmente) posible en un futuro previsible y los pasos que le han hecho a él mismo transitar su propio camino hacia la sabiduría. El pasado se convierte en clave para descifrar y anticipar el futuro: el de la humanidad y el suyo propio. La historia, también la historia de la filosofía, era desde un principio, para el joven filólogo alemán, por así decirlo, un asunto personal.

6.6. Epílogo⁷⁰

Si se buscara un conspicuo motivo de recuerdo en la vida y obra de Nietzsche, ello bien podría ser, a ojos de él mismo, su insistente concitación a la humanidad a entregarse a un excepcional acto de profunda recapacitación. Así define él, en el último año de vida lúcida, su misión:

Mi tarea de preparar un instante de suprema recapacitación de la humanidad,⁷¹ un *gran mediodía*, en el cual mire *hacia atrás y hacia delante* [énfasis agregado, G. M.], en el cual se sustrae del dominio del azar y de los sacerdotes y se plantea por vez primera, *como un todo*, la pregunta del ¿por qué?, del ¿para qué? [...] (OC IV, *EH*, “Au”, §2, 831 / KSA 6, 330)

Quien aquí toma la palabra no ha hecho hasta ahora, por el contrario, cosa distinta a *recapacitar*, como un filósofo y eremita por instinto, que encontró su provecho al margen, por fuera, en la paciencia, en la dilación, en el rezago [...] como un espíritu de ave profética que *mira hacia atrás* cuando narra lo que vendrá [...]. (FP IV, 11[411].3, 489 / KSA 13, 190)

Lo que Nietzsche narra en su obra *y encarna* en su persona es una tragedia o, más exactamente, el anuncio de una. *Incipit tragoedia*, escribe Nietzsche, anunciando la aparición

⁷⁰ En esta sección retomo la idea arriba planteada en p. 166 y reproduzco con algunos recortes y modificaciones lo expuesto en Meléndez, 2001, pp. 12ss. (“Presentación”).

⁷¹ “*Inversión de todos los valores*: esta es mi fórmula para un acto de suprema auto-recapacitación del hombre que se ha hecho en mí carne y espíritu.” (OC IV, *EH*, “Destino”, §1, 853 / KSA 6, 365).

de su *Zaratuſtra* (OC III, *GC* §342, 857 / KSA 3, 571).⁷² Su trabajo de filósofo ha de concebirſelo, en efecto, como la representación, en el aparente aislamiento del individuo, de un drama que Nietzsche vive como universal. Se trata de la conmoción de un imperio poderoso y milenario. Se trata del drama de la supreſión de la moral a manos de la moral misma.

Ahora bien, lo que tras la forma de esta sorprendente auto-contradicción Nietzsche descubre como el verdadero objeto de representación dramática no es, en última instancia, según él, otra cosa que “la ley de la vida”, “la ley de la ‘auto-superación’ *necesaria* que existe en la esencia de la vida” (OC IV, *GM* III §27, 559 / KSA 5, 410). ¿Hay un acontecer más universal que el así descrito? El destino trágico de la moral constituye, en todo caso, su más reciente puesta en escena y el destino de Nietzsche es tan solo su condensación individual.

Aflora aquí la idea de que la grandeza de un individuo radica en un máximo acto de responsabilidad y entereza consistente en asumirse como compendio *vivo* de la humanidad. No fue Nietzsche quizá el único ni el primero en acogerse a una definición semejante de lo que debía ser el más encumbrado proceso de *formación* posible de un individuo: recorrer por cuenta propia el largo camino seguido por la humanidad. Distintivo es, sin embargo, su intento de *narrar* su historia como tragedia y, más aún, de *vivirla* como tal en carne propia. Más que narrar, Nietzsche *personifica*. Su obra es, por ello, en más de un sentido, dramática. En ella se desdibuja la diferencia entre el autor, el actor y los personajes representados. Vida, obra e historia forman en Nietzsche una unidad.

Vuelve sobre tus pasos, pisando las huellas dejadas por la humanidad en su penosa gran marcha por el desierto del pasado: así aprenderás de la manera más cierta adónde toda humanidad futura ni puede ni le está permitido encaminarse de nuevo. Y al querer con todas tus fuerzas atisbar de antemano cómo se atará el nudo del futuro, tu propia vida cobra el valor de un instrumento y medio de conocimiento. Tienes en tu mano lograr que todas tus vivencias: las tentativas, yerros, faltas, ilusiones, pasiones, tu amor y tu esperanza, sean absorbidos sin residuos por tu meta. Esta meta es la de convertirse uno mismo en una cadena necesaria de eslabones culturales y deducir de esta necesidad la necesidad en la marcha de la cultura universal. (OC III, *HdH* I.1, §292, 197 / KSA 2, 236)

⁷² Véase OC IV, *CrI*, 635 / KSA 6, 81: “(“Mundo”, “Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; punto álgido de la humanidad; *INCIPIT ZARATUSTR*A)”.

Capítulo 7

La inocencia del devenir propio

7.1. Introducción

La fórmula “inocencia del devenir” puede ser incluida dentro del marcado círculo de consignas que Nietzsche acuña con el propósito de identificar y caracterizar la tarea a la que ha estado consagrada de comienzo a fin su obra entera (véase 6.2). Tal y como lo he sostenido respecto a las demás, también sostendré que la fórmula “inocencia del devenir” emerge y subsiste en estrecha vinculación con la tentativa del autor de ganar, para sí y sus lectores, una privilegiada panorámica de lo que finalmente se deja entrever como lo más crucial y más persistente desde la primera hasta la más reciente de sus obras publicadas. El lema aparece por vez primera al comienzo de un conjunto de apuntes sobre *NT* alojados en los fragmentos póstumos de primavera-verano de 1883 (FP III, 7[7], 174ss. / KSA 10, 237ss.; véase antes p. 224). Surge él entonces aproximadamente en la misma época en la que emergen los demás lemas que hasta aquí hemos dilucidado (véase antes cap. 6 notas 3, 4, 5, 6 y 7), esto es, en la época en que Nietzsche acaricia la idea de una reedición de sus obras anteriores a *Za*, de una correspondiente redacción de nuevos prólogos para ellas y de una consecuente apreciación retrospectiva de las mismas. Por otro lado, en favor de su múltiple filiación con los demás lemas, puede aducirse además que en el año de su aparición (1883) el lema de “la inocencia del devenir” figura como título tentativo de uno de los proyectos literarios del autor (FP III, 8[26], 240 / KSA 10, 343; véase antes la p. 229). Esto último guarda conformidad con el carácter retro-pro-spectivo de las demás enunciaciones coetáneas de lo más constante y central en su pensamiento (véase antes n. 16, p. 31).¹

Ya al comienzo del capítulo anterior había hecho aparición esta fórmula (6.2) en el contexto de nuestra exploración de los vestigios que, en los años que preceden

¹ Puede, por ello, sorprender el hecho de que, a diferencia de las demás fórmulas, la expresión “inocencia del devenir” no haga presencia en los prólogos de 1886 y que, aunque se la encuentra en varios fragmentos póstumos asociados al trabajo de redacción de *Za* (véase FP III, 16[49], 354 / KSA, 10, 514; 16[84].20, 362 / 528, z.21; 21[3].14, 410 / 599, z. 18), ella tampoco haga aparición expresa ni en *Za* ni luego en *MBM*. De hecho, en lo que atañe a la obra publicada, la fórmula “inocencia del devenir” solo aparece tardíamente en *El crepúsculo de los ídolos* (1888), en los dos últimos apartados de la sección titulada “Los cuatro grandes errores” (véase más adelante la sección 7.3).

inmediatamente a la redacción de los prólogos de 1886, Nietzsche ha dejado en sus fragmentos póstumos de una relectura del conjunto de sus escritos (cap. 6). Concluida dicha exploración, quisiera ocuparme en el presente capítulo de la temática de la inocencia del devenir con mayor detenimiento del que era relevante en ese contexto. Hay para ello motivo suficiente por el carácter de “importantísimo punto de vista” que Nietzsche entonces le atribuye (p. 227), así como por la índole de “tesis fundamentales” (*Grundsätze*), o “principios” (p. 227), que consecuentemente le otorga a los grandes atisbos que la adopción de aquel punto de vista posibilita. Con base en un análisis ampliado del mencionado fragmento póstumo de 1883 (véase sección 7.2) y en un análisis escrupuloso de las dos secciones mencionadas de *El crepúsculo de los ídolos* (véase sección 7.3), intentaré precisar el sentido, la orientación, que Nietzsche le confiere a su doctrina de la “inocencia del devenir”. Ella se encamina hacia una radical negación del concepto de *responsabilidad* que, según él, moral y religión han logrado convertir en una imposición milenaria. Seguidamente, partiendo de un resumen de los primeros capítulos del presente trabajo, me propongo mostrar cómo el gran peligro que su filosofía dice asumir valerosa y ejemplarmente no es otro, según los prólogos de 1886, que el peligro de asumir “la responsabilidad más propia” (7.4.1). *Esta* es justamente la peligrosa responsabilidad de la que el hombre cobardemente huye en dirección hacia la responsabilidad *moral*. En medio de la tensión que este movimiento en direcciones opuestas crea, el concepto de responsabilidad cae en una necesaria ambigüedad y Nietzsche mismo, con ello, en el inevitable riesgo de que se lo confunda con otro gran “redentor del mundo”, con otro de los hombres dispuestos, por así decirlo, a cargarlo todo. Con la ayuda de *MBM* §212 y §213, textos casi coetáneos de los prólogos de 1886, intentamos darle mayor contorno y nitidez a la responsabilidad nietzscheana, la cual adquiere para su orgulloso dueño el carácter supremo de “*medida de valor*” (antes de que, en *EH Pr* §3, lo viniera a ocupar de forma complementaria el coraje de la verdad; véase antes la sección 1.5). El intento de esclarecer el concepto nietzscheano de responsabilidad con el correspondiente recurso a un concepto *compatible* de “necesariedad” desemboca, para concluir, en la enunciación de otro de los grandes lemas del pensamiento de Nietzsche: *amor fati* (7.4.2).

La conexión que en este capítulo intento establecer entre la problemática de la inocencia del devenir y la tarea que Nietzsche intenta absolver con los prólogos de 1886

podría resultar más clara y plausible si se tiene presente lo siguiente. Nietzsche aborda en *Ecce homo* la pregunta “¿quién soy yo?” y, también en primera persona, la pregunta acerca de “cómo uno deviene lo que uno es”. Ya antes él se había planteado periódicamente estas preguntas tanto en sus cuadernos inéditos como en sus obras publicadas. En reiterados y dispersos tanteos bio-doxográficos, Nietzsche venía esbozando los lineamientos básicos para una narración de su propia historia. En ellos no se limita, sin embargo, a poner periódicamente al día el *contenido* de tal historia. Nietzsche se ve impelido a replantearse la *forma* misma de concebirla y narrarla.² A medida que su pensamiento avanza hacia una más clara identificación de su tarea y hacia una consumación más decidida de la misma (como inversión de los valores, como auto-superación de la moral, como respectivo restablecimiento de la inocencia del devenir), Nietzsche tiene que ir afinando, esto es, tiene que ir “desmoralizando” cada vez más radicalmente, la forma de concebir el devenir en general y, por ende, la forma de concebir y narrar el suyo propio. Ahora bien, tal y como su colapso mental es el punto de llegada fáctico de su devenir intelectual, *Ecce homo* es *de facto* el punto final de los repetidos tanteos tendientes a exponer *su* devenir en consonancia con *su* concepción del devenir en general. Este escrito, en el que tampoco se menciona la doctrina de la inocencia del devenir, tendría, no obstante, que guardar congruencia con lo que *El crepúsculo de los ídolos* (*CrI*), muy poco antes, expone sobre ella.³ Por su parte, los prólogos

² Véase antes p. 2, n. 3.

³ Después de escribir el 26 de agosto de 1888 el último esquema existente para una obra con el título *La voluntad de poder. Ensayo de una inversión de todos los valores*, Nietzsche termina decidiéndose por la publicación de una filosofía ‘*in nuce*’, la cual quedará consignada en libro como *El crepúsculo de los ídolos* (CBT, p. 701). Las cartas del 9 de septiembre de 1888 a Carl Fuchs y del 12 de septiembre a Köselitz dejan, conjuntamente, testimonio de que Nietzsche logró concluir en unas pocas semanas, anteriores a ellas, la composición de *CrI* (véase CO IV, Nr. 1104 y Nr. 1105, 244 y 246 / KSB 8, 414 y 417: el libro al que se refieren estas cartas como *Ociosidad de un psicólogo* no es otro que el que finalmente se publicará como *El crepúsculo de los ídolos*). Según él mismo lo reporta, dedica parte de su tiempo del mes de septiembre de 1888 a la corrección del *Druckbogen* (pliego de impreso) de *CrI* (véase OC IV, *EH*, “*CrI*”, §3, 847 / KSA 6, 356; también CBT, p. 705), mientras trabaja en el primero de cuatro libros que debían constituir la obra ahora proyectada con el título de *Inversión de todos los valores*. Este primer libro vendría a ser *El Anticristo*, el cual queda concluido el 30 de septiembre (KSA 15, 177). Ya el 3 de septiembre habría quedado escrito el prólogo del mismo (CBT, p. 701). En carta a Köselitz del 30 de octubre de 1888 se encuentra la primera mención de *Ecce homo* (véase KSA 15, 180). En ella dice Nietzsche haber iniciado el trabajo en *EH* el 15 de octubre de 1888, el día de su cumpleaños

que Nietzsche redacta en 1886 –prólogos que acertadamente se han descrito, en su conjunto, como un “proto-*Ecce homo*” (véase Scheier, 1990, p. viii)– tendrían asimismo que acogerse tácitamente a las exigencias de lo que ya entonces había aflorado en sus fragmentos póstumos como constitutivo de dicha doctrina. Tácitamente: pues no hay en ellos mención de la doctrina del devenir (véase p. 255, n. 1).

7.2. La primera presentación de la inocencia del devenir

7.2.1. La demostración de la inocencia del devenir y sus dificultades

Regresemos entonces al pasaje que contiene la primera aparición del lema de la “inocencia del devenir” en lo que se conserva de la obra de Nietzsche. Ella tiene lugar, como se mencionó (véase pp. 224 y 255), en un largo fragmento póstumo de 1883 titulado *Discursos a mis amigos*, cuyas primeras líneas me permito citar nuevamente (véase arriba p. 222).

Me he esforzado siempre por demostrarme la *inocencia* del devenir: y probablemente quería de esta manera adquirir el sentimiento de la total “irresponsabilidad” (*Unverantwortlichkeit*) – hacerme independiente de elogio y censura, de todo hoy y otrora: a fin de perseguir metas (*Ziele*) referentes al futuro de la humanidad.

La primera solución (*Lösung*) fue para mí la *justificación* estética de la existencia. Entretanto: ¡el “justificar” mismo no debería ser necesario! La moral pertenece al reino del fenómeno.

La segunda solución fue para mí la ausencia de valor objetiva de todos los conceptos de *culpa* y el reconocimiento del carácter subjetivo, *necesariamente* injusto e ilógico de toda vida.

La tercera solución fue para mí la *negación* de todas las finalidades (*Zwecke*) y el reconocimiento de la *incognoscibilidad* de las causalidades. (FP III, 7[7], 174s. / KSA 10, 238s.)

De este inicio del fragmento 7[7] existe una versión posterior (junio-julio de 1885) que también quisiera volver a citar (véase antes p. 224), aunque ahora sin omitir parte alguna:

(véase CO VI, Nr. 1137, 281 / KSB 8, 462). En carta a Georg Naumann del 6 de noviembre y en carta a Köselitz del 13 de noviembre de 1888, Nietzsche fija como fecha de culminación de *EH* el 3 de noviembre (CO VI, Nr. 1139 y Nr. 1142, 283 y 285 / KSB 8, 464 y 467; también CBT, p. 709).

¡Cuánto tiempo ha pasado hasta ahora desde que por mí mismo he estado empeñado en demostrar la perfecta *inocencia* del devenir! ¡Y qué extraños caminos he transitado ya en ello! Una vez me pareció la solución (*Lösung*) correcta que yo decretara: “como algo de la especie de una obra de arte, la existencia no se encuentra en absoluto bajo la *jurisdictio* [jurisdicción] de la moral; por el contrario, la moral misma pertenece al reino del fenómeno”. En otra ocasión dije: todos los conceptos de culpa son objetivamente carentes de valor por completo; pero subjetivamente toda vida es necesariamente injusta e ilógica. En una tercera ocasión logré para mí la negación de todas las finalidades (*Zwecke*) y sentí (*empfund*) la incognoscibilidad de las conexiones causales. Y ¿para qué todo esto? ¿No era para crearme a mí mismo el sentimiento de total irresponsabilidad – para ponerme por fuera de todo elogio y censura, independiente de todo ayer y hoy, para correr tras de mi meta (*Ziel*) a mi manera? – (FP III, 36[10], 797 / KSA 11, 553)

La idea básica que cada uno de estos dos fragmentos presenta puede plantearse de la siguiente manera. Hay algo por lo que Nietzsche dice “siempre” haberse esforzado, algo que en ellos logra detectar y caracterizar unificada y sucintamente como el esfuerzo por demostrar (*beweisen*) la inocencia del devenir. Esta constatación acerca de la naturaleza y la persistencia de su esfuerzo le plantea la pregunta por el “para qué” –por la finalidad o por el fin, diríase, al menos en un primer momento– de su empeño. La respuesta a esta pregunta no es una respuesta simple. La respuesta discierne un “para qué” último y dos intermedios. O, en orden inverso, un “para qué” inmediato y dos ulteriores a los que podríamos discernir y nombrar respectivamente como intermedio y remoto (o lejano). El inmediato es la adquisición o creación del sentimiento de total irresponsabilidad. El intermedio es la liberación de todo elogio y censura y de todo ayer y hoy. El remoto aparece multiplicado en el primer fragmento como “metas referentes al futuro de la humanidad”, mientras que en el segundo queda singular, aunque aún muy vagamente identificado como “mi meta”.

En el esfuerzo de pensar y redactar adecuadamente las líneas precedentes surge una primera dificultad. Se podría estar naturalmente inclinado a concebir cada uno de estos “para qué” como una finalidad. Pero ocurriría entonces que una de las premisas de la demostración –la premisa de la “negación de todas las finalidades”– nos crearía un obvio conflicto. El contenido mismo de la demostración (en su tercera y última versión) nos obligaría a revocar de inmediato la tentación de concebir y reformular los “para qué” de la misma (incluida “mi meta”) como finalidades. Veamos. La conjetura que Nietzsche ofrece en respuesta a la

pregunta expresa acerca del “para qué” de sus tentativas de demostración de la inocencia del devenir, las presenta a todas como encaminadas hacia una *meta*. Pero ¿no se aludía implícitamente también a toda *meta* cuando se hablaba de “la negación de toda finalidad”? La dificultad auto-referencial que aquí asoma se hace más patente si a la pregunta por el “para qué” se la entiende, sin más, como pregunta por la finalidad y si, entonces, a la pregunta por el “para qué”, convertida en la pregunta por la finalidad de la demostración de la inocencia del devenir, se la entiende como una que incluye necesariamente la pregunta por la finalidad de las premisas requeridas por dicha demostración. Estos supuestos nos llevarían a la cuestionable pregunta por la *finalidad* de la negación de toda *finalidad*. Así, la doctrina de la inocencia del devenir cuestionaría el concepto de finalidad, pero la exposición que Nietzsche haría del para qué de este cuestionamiento en su pensamiento terminaría recurriendo a este mismo concepto de finalidad. El devenir de la doctrina de la inocencia del devenir en el pensamiento de Nietzsche constituiría para él mismo una muy notable excepción de tal doctrina.

Ahora bien, lo anterior genera una implícita exhortación a pensar en la respuesta a la pregunta por el “para qué” en forma distinta a como pensamos en una finalidad. A fin de determinar cómo sería entonces posible pensar la respuesta, sería, sin embargo, necesario determinar qué es lo que la “negación de todas las finalidades” propiamente deniega en ellas. Sería necesario –en virtud del alcance auto-referencial de la demostración– entrar a conocer el sentido que en el contexto de la demostración habría que otorgarle a una de sus premisas. Ello permitiría comprender entonces, por ejemplo, cómo es que a la dirección remota que toma su empeño por demostrar la inocencia se la puede caracterizar como una “meta” sin que se la tuviese que pensar a la vez como una finalidad.

En el capítulo anterior, nuestra primera aproximación a los dos fragmentos citados se había concentrado mayormente en descifrar, con la ayuda de otros textos circunvecinos, a qué meta se refiere exactamente el autor cuando la nombra simplemente como “mi meta” y concluía que ella es la producción del superhombre (véase 228s.).⁴ Podemos ahora proseguir

⁴ Sobre la equiparación de las “metas referentes al futuro de la humanidad” (7[7]) y “mi meta” (36[10]), véase antes pp. 224ss. A propósito de lo que el fragmento FP III, 7[21] 178s. / KSA 10, 244s. podía revelarnos acerca de esta meta, mi aproximación anterior ha hecho una incursión en lo que los dos textos citados presentan como la tercera solución al problema de la inocencia del devenir (véase pp. 227ss.).

la exploración iniciada y preguntarnos por los otros dos elementos de su respuesta a la pregunta por el “para qué”. En lo que respecta a aquel que he nombrado como el “para qué” inmediato, la respuesta a la pregunta es, en ambos fragmentos, esencialmente la misma y es, en ambos casos, introducida en tono conjetural: el primer fragmento la introduce con un “probablemente” mientras que el segundo la enuncia encerrándola en signos de interrogación. El texto nos da así, conjeturalmente, a entender que la demostración de la inocencia del devenir podría haber apuntado en dirección hacia la adquisición o creación del “sentimiento de total ‘irresponsabilidad’”. “Creación”, valga decirlo, especifica significativamente el modo de “adquisición”. En cualquier caso, el texto deja asimismo insinuado que este sentimiento de irresponsabilidad resulta necesario (es, por así decir, requisito) para la persecución de la meta (la producción del superhombre). Pues, de lo contrario, el sentimiento de responsabilidad inhibiría la persecución de la misma, siendo él, en este caso, un sentimiento de responsabilidad por la orientación palmariamente contraria a la moral que toma el movimiento dirigido a la meta de la producción del superhombre.

Pero, ¿cómo es que la demostración de la inocencia del devenir lograría crear el necesario (requerido) sentimiento? Se ha de asumir, según creo, que la demostración de la inocencia del devenir ha de llevar primeramente a la admisión del *juicio* que ocupa el lugar de conclusión de la misma (v. g. el juicio “el devenir es completamente inocente” o “todo es inocente”) y que el asentimiento a dicho juicio tendría que llevar consecuentemente al *sentimiento* de irresponsabilidad. Es claro que la presunción de tal conexión entre juicio y sentimiento⁵ supone que la inocencia (*Un-schuld*: ausencia de culpa) a la que el juicio asiente es la misma irresponsabilidad (*Un-verantwortlichkeit*: ausencia de responsabilidad) que el sentimiento por su parte experimenta. La única diferencia que los dos textos parecen querer destacar entre uno y otro reside en el hecho de que la inocencia que es objeto de demostración es la inocencia del devenir en general y la irresponsabilidad que finalmente se llega a sentir es la irresponsabilidad del *propio* devenir, o si se quiere, la propia irresponsabilidad. El autor

⁵ Véase FP II, 5[25], 600 / KSA 9, 186; y OC III, *Au* §35, 508 / KSA 2, 43s. Este aforismo §35 de *Au* sobre “Sentimiento y su proveniencia de juicios” ha de ser leído en el contexto de la crítica a la moral de la culpa que Nietzsche lanza ya en las primeras páginas de esta obra (v. g. *Au* §9, 494 / 24). Véase especialmente *Au* §13 (“Para la nueva educación del género humano”), en el cual se habla explícitamente de “inocencia” (496 / 26, z. 10)

presume que el “para qué” inmediato de sus diferentes tentativas de demostrar la inocencia del devenir está en “crearme a mí mismo (*mir selber ... zu schaffen*) el sentimiento de total irresponsabilidad” para poder “correr tras mi meta a mi manera”. Supongo que el fuerte hincapié en la primera persona (particularmente, el uso del dativo: *mir selber*, “para mí mismo”) subraya no solo el hecho de que se trata de *su* sentimiento de la irresponsabilidad, sino también el hecho de que se trata del sentimiento de *su* irresponsabilidad.

Pese a su gran concisión a este respecto, los dos fragmentos no dejan de describir el efecto subsiguiente que, a su turno, la adquisición de dicho sentimiento tendría que producir: tendría que darle al autor la independencia respecto de “elogio y censura” y asimismo respecto de “todo hoy y ayer”. Como el resto de los dos fragmentos lo sugieren y como el curso de nuestras anteriores indagaciones permite aseverarlo (p. 211ss.), esta independencia de elogio y censura no es otra que la independencia respecto de la *moral* (como Nietzsche la entiende) y respecto del presente y del pasado (muy posiblemente en la justa medida en que se hallan, de hecho, conjuntamente dominados por el imperio de aquella). Moral es “la tónica del elogiar y censurar” (véase p. 211). El sentimiento en cuestión haría posible, pues, la liberación de la moral, la cual es simultáneamente la liberación hacia el *futuro* (en un sentido cargado de este término) de la humanidad. Este es, a propósito, un futuro que, como por contexto se lo sobreentiende, no es simplemente el futuro de “la humanidad”, sino primeramente el futuro mismo de Nietzsche. He hablado ya suficientemente de esta “generalización”. Lo que ambos fragmentos callan es que la meta que define dicho futuro de la humanidad es una meta que Nietzsche no solo identifica en este momento de su pensamiento como (auto-) superación de la moral (véase p. 210), sino, más aún, como cabal superación de la humanidad del hombre en el superhombre (véase pp. 226 y 228s.). Quizá, por ello, en el fragmento 36[10] prefiere hablar luego de *su* meta en lugar de hablar de las “metas que se refieren al futuro de la humanidad”.

La idea básica que cada uno de los dos fragmentos citados plantea se halla en la constatación de que la persecución de la meta de Nietzsche —¡una meta posible para la humanidad!— requiere y ha requerido de la demostración de la inocencia (*Un-schuld*) del devenir y de la consecuente liberación de la moral, entendida esta última como un sistema de valoración constituido por juicios de elogio y censura que suponen en el elogiado o censurado

responsabilidad o culpa (*Schuld*).⁶ Es, sin embargo, para Nietzsche igualmente importante destacar en estos dos fragmentos que su empeño por una demostración de la inocencia del devenir ha sido una larga constante en su pensamiento (véase p. 223). Se trataría, en efecto, de un mismo empeño que persiste a lo largo de tres diferentes tentativas en las que Nietzsche periodiza aquí el desarrollo de su pensamiento: la tentativa de una “justificación” estética (léase: amoral o inmoral) de la existencia (asumida en *NT*); la tentativa de una crítica frontal de la presunta objetividad de los conceptos de culpa y responsabilidad subyacentes a la moral (crítica presente en *HdH I* y apoyada en cierto concepto de “necesariedad”, véase p. 217); la tentativa de “la *negación* de las finalidades y la captación de la *incognoscibilidad* de las causalidades” (tentativa decididamente emprendida durante el trabajo de preparación de *Au*⁷). Esta es, sin duda, una interesante periodización de su pensamiento en tres fases que han de concebirse no como tres momentos de ruptura, sino, por el contrario, como tres fases sucesivamente orientadas hacia una misma meta y empeñadas en una consecución, cada vez más cabal, del “medio” (el término es mío) necesario para promoverla.

No puede ser aquí, empero, mi propósito detallar cada una de estas fases con miras a una narración de la historia del pensamiento de Nietzsche como la historia del regreso a la inocencia del devenir a partir de su crítica de la moral o de su inversión de los valores. De hecho, más adelante me ocuparé tan solo de la forma que la tercera de ellas adopta en la única versión publicada que Nietzsche llegó a presentar explícitamente de su doctrina de la inocencia del devenir (véase 7.3). Lo que sí quisiera inferir y destacar de forma explícita y rotunda es que el pensamiento de Nietzsche termina concibiéndose a sí mismo como un pensamiento eminentemente preparatorio (véase 6.5): como esfuerzo constante de crear las condiciones necesarias para el advenimiento de un futuro lejano.

Por lo demás, quisiera detenerme ahora en una nueva dificultad, la cual, como la anteriormente expuesta, también se hace patente tan pronto se advierte que ciertos conceptos

⁶ Esta misma es, a propósito, la concepción de la moral con la que opera Nietzsche en su obra más sostenida y madura sobre la moral, a saber, la *Genealogía de la moral* (especialmente en *GM II*).

⁷ Esta tentativa la asume Nietzsche durante la época del desarrollo de su concepto del “sentimiento de impotencia” como sentimiento originario de los enjuiciamientos morales de elogio y censura. Véase KSA 9, 1[44.45.49.66.70.112.125.126.127], 3[36.48.91.120], 5[5.43.44.45.46.47], 6[120.144.152.254.262.292.343.361.362]. También *Au* §103, 541s. / KSA 2, 91s., además Brusotti (1997, p. 33ss).

y juicios, que la constante tentativa de demostración de la inocencia del devenir se ha visto compelida a rechazar en virtud de sus premisas, reaparecen extrañamente en la presentación que Nietzsche mismo hace de dicha tentativa con el fin de hacer(se) comprensible la naturaleza y la persistencia de la misma. Al hablar aquí de la “demostración” de la inocencia del devenir, me refiero al conjunto articulado de afirmaciones que o bien demuestran la tesis (conclusión) de la inocencia del devenir (v. g. “el devenir es inocente” o “todo es inocente”), o bien se derivan como consecuencias (corolarios) de la tesis demostrada. Más adelante mostraré que a este mismo conjunto de afirmaciones Nietzsche lo designa como “doctrina” de la inocencia del devenir (véase p. 274). Quisiera, en otras palabras, plantear una nueva dificultad relacionada con la aplicación auto-referencial de la demostración o doctrina de la inocencia del devenir: relacionada con la (in-) congruencia que con ella guarda la escueta narrativa que Nietzsche nos ofrece acerca del triple curso que tomó su tentativa. ¿Puede decirse que el curso seguido por Nietzsche ha quedado adecuadamente descrito como un conjunto de pasos en los que rige la inocencia?

Comencemos por comentar que el juicio (la tesis) de la inocencia del devenir y el correspondiente sentimiento de inocencia están conectados entre sí, al parecer, por un nexo que uno inmediatamente estaría tentado a calificar como causal e instrumental: el primero (el juicio) obra, como medio requerido, como condición necesaria, para la consecución del segundo y solo puede obrar como tal por operar como causa necesaria que condiciona su surgimiento. Respecto a este nexo cabe de inmediato recordar que la doctrina de la inocencia del devenir estipula explícitamente “la incognoscibilidad de las conexiones causales”. ¿No contradice entonces esta importante premisa de la demostración toda pretensión de conocimiento en torno a la existencia de un nexo causal entre juicio y sentimiento? La respuesta a esta pregunta depende, claro está, de la significación que le otorguemos a la premisa de “la incognoscibilidad de las conexiones causales”.

En su contexto demostrativo, tanto la premisa de la incognoscibilidad de las causas como la premisa de la negación de las finalidades deben ser comprendidas en su estricta significación relevante para la tentativa de una liberación de la moral. En ese contexto, estas dos premisas deben ayudar, recuérdese, a sustentar la tesis de que “no *ha habido* acciones morales” y, más aún, la tesis de que “toda moral es *imposible: así como toda acción moral*” (FP III, 7[21], 178 / KSA 10, 244). Debemos, pues, preguntarnos qué significan la

incognoscibilidad (de las causas) y la negación (de las finalidades) en su pertinencia para una demostración de la inexistencia e imposibilidad de la *acción* moral. Ellas resultan, pues, pertinentes en la medida en que a la acción moral (moralmente evaluable) se la conciba como el tipo de acción que tiene su *causa* en el tipo de finalidad que, más exactamente, creemos detectar como “intención”. La incognoscibilidad alude entonces específicamente a la de las causas de la acción moral y la negación específicamente a la de las intenciones como presuntas causas de la acción moral.

Así las cosas, resulta ahora oportuno regresar al llamativo tono conjetural en que Nietzsche formula su respuesta a la pregunta por el “para qué” de sus esfuerzos demostrativos (véase p. 261). El tono de su respuesta lleva a pensar que Nietzsche quizá no cree que la adquisición o creación del sentimiento de inocencia se le haya planteado originalmente a él como una intención, como una finalidad hecha consciente, la cual hubiese entonces dado deliberadamente lugar a un subsiguiente esfuerzo, igualmente consciente y lúcido, de demostrar justamente el juicio que pudiese, a su turno, dar indefectiblemente lugar a tal sentimiento. Si lo creyera, no se explicaría entonces por qué dice, en tono presuntivo, que él “probablemente quería” adquirir el sentimiento en cuestión. El querer que asociamos con la presencia de una intención consciente y deliberada no tiene este carácter conjetural. Ni tiene el carácter de un “querer” acerca del cual no podemos *saber*, a ciencia cierta, si lo tenemos o no y acerca del cual, a lo sumo, podemos conjeturar que lo tenemos con base en indicios que se encuentran más allá de la simple conciencia innegable que yo pudiese tener de mis intenciones o propósitos. Ni tiene el carácter de un “querer” acerca del cual, aún en caso de sermos conscientes, no supiéramos si es él realmente el que, como causa, produce lo que la acción realiza. No se podría decir, así pues, que la creación del sentimiento de irresponsabilidad hubiese sido para Nietzsche una meta en el sentido de una meta intencional que, en su presunto carácter de una finalidad conscientemente anticipada, es causa de correspondientes acciones. ¿Lo habría sido acaso en este sentido la meta a la que el segundo fragmento citado se refiere como mi meta, la producción del superhombre, y lo habrían sido aquellas a las que el primero se refiere como “metas referentes al futuro de la humanidad”?⁸

⁸ La pregunta resulta tanto más oportuna puesto que, en un fragmento vecino al primero de los dos citados, Nietzsche afirma: “No *hay* finalmente ninguna meta ya” (6[3], 170 / 232, z. 8). Mientras que en otro, aún más cercano, se lee: “Vieja meta: la generación (*Erzeugung*) de hombres *superiores*, la utilización de masas de

7.2.2. Aparente origen de la demostración por semejanza con la razón práctica

Planteadas estas dificultades, quisiera desarrollar a continuación algunas consideraciones que se desprenden del hecho de que a la inocencia del devenir se la presente en los dos fragmentos citados como algo que el autor se ha empeñado en *demostrar* (*beweisen*) y que, más exactamente, parten de la impresión de que en dicha presentación el proceder demostrativo semeja al tipo de razonamiento que la tradición ha catalogado como *análisis*.

En este sentido, el análisis es el tipo de razonamiento que tiene como punto de partida aquello que se quiere demostrar. Tiene inicialmente conocimiento de lo que se quiere probar antes de que luego se llegue eventualmente a tomar conocimiento de lo que permite demostrarlo. El análisis tiene, en otras palabras, conocimiento inicial de la conclusión hacia la cual él debe encaminarse. Con la mira puesta desde un principio en la conclusión, el análisis se esfuerza por descubrir las premisas que harían posible demostrarla.⁹ Esto es lo que en el marco de una caracterización del razonamiento analítico suele denominarse como un *problema*. Podría resultar llamativo a este respecto el uso del término “solución” (*Lösung*) con el que los dos fragmentos se refieren indudablemente a las tres tentativas sucesivas de demostración que Nietzsche dice haber emprendido.

De este tipo de razonamiento (anteriormente utilizado de forma sistemática por la geometría), Aristóteles encontraba ya una clara aplicación en el ámbito de la razón práctica. Se trata del tipo de razonamiento práctico que formalmente subyace a lo que él, por otra parte, identifica en su *Ética a Nicómaco* como “deliberación”.

Pero no deliberamos (*βουλευόμεθα*) sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico deliberará sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante ese, y este a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la

hombres como medio para ello” (7[1], 173 / 235, z. 8s.). Tal parece que el término “meta” tendría que ser interpretado (como el de responsabilidad) de diferentes maneras.

⁹ En ello se diferencia el proceder analítico del proceder “sintético”, el cual avanza en dirección inversa: parte de las premisas hacia la conclusión sin tener conocimiento previo de esta última.

causa primera, que es la última que se encuentra. El que delibera parece, en efecto, que investiga y *analiza* de la manera que hemos dicho [...] – sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación (βούλευσις), por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación; y lo último en el *análisis* es lo primero en la génesis. (EN III, 1112b11-24; énfasis agregado)

Con la ayuda de este *locus classicus*, podría realizarse el intento de concebir el problema de la demostración de la inocencia del devenir como un problema de carácter analítico. Podría, sin embargo, realizarse asimismo el intento complementario de concebir como un “problema” más abarcador la tentativa de Nietzsche de alcanzar “mi”(su) meta. El problema de la inocencia del devenir quedaría así inscrito dentro del problema más comprensivo de la producción del superhombre. Se podría asumir entonces, en consecuencia, que la creación del sentimiento de total “irresponsabilidad” y la previa demostración de (el juicio de) la inocencia del devenir constituyen dos eslabones sucesivos en la cadena *regresiva* de un razonamiento analítico y de carácter práctico (deliberativo) que tendría como punto de partida la meta de Nietzsche (fijada entonces a la manera de un propósito expreso), como paso subsiguiente la búsqueda de los medios requeridos para alcanzarla y como punto de llegada el reconocimiento de la necesidad de emprender un esfuerzo tendiente a la demostración de la inocencia del devenir. Esta demostración exigiría, a su turno, el desarrollo de un nuevo razonamiento analítico (teóricamente analítico, por así distinguirlo) encaminado al descubrimiento de las premisas que permitirían sustentar el juicio (la conclusión) de la inocencia del devenir. Así pues, las tres soluciones propuestas corresponderían a tres distintos puntos de llegada, esto es, a tres diferentes conjuntos de premisas constitutivas de la mentada demostración. El tercero de ellos, por ejemplo, incluiría como premisas la negación de toda finalidad (“no hay finalidades”) y la incognoscibilidad de las causas (“no se pueden conocer las causas”). Pues bien, si asumiéramos todo lo anterior, diríase entonces que la pregunta por el “para qué” de “todo ello” (36[11]) encontraría para Nietzsche respuesta en la identificación memoriosa del abarcador *problema* de orden práctico dentro del cual se encuentra inscrito el problema teórico de la búsqueda de una demostración de la inocencia del devenir.

Pero, ¿sugiere acaso Nietzsche que este problema práctico habría sido un problema al que él se hubiese enfrentado realmente de forma *deliberada* (conscientemente razonada).

Si así fuera, el Nietzsche de 1883 estaría pretendiendo que a sus observaciones retrospectivas se las interprete literalmente como fiel rememoración de las deliberaciones y razonamientos que él habría otrora realizado. De lo que se trataría sería de reproducir en su concatenación los pensamientos que entonces habría efectivamente albergado y encadenado. Pero se tiene, antes bien, la impresión de que Nietzsche no puede estarse refiriendo a una historia de su pensamiento tal que hubiese que entenderla como el desarrollo de los conscientes y deliberados razonamientos prácticos que analíticamente habría hilvanado con miras a la consecución de una meta que inicialmente se hubiese *propuesto* con igual conciencia. ¿No nos hemos encontrado ya en los prólogos de 1886 con la reiterada afirmación del autor, según la cual él no era inicialmente consciente de la meta hacia la cual, no obstante, ya desde un comienzo involuntariamente se dirigía? ¿No nos ha dicho, por ejemplo, que solo tarde se le ha revelado al espíritu libre el enigma de su “desasimiento”, el por qué de su aislamiento y de sus renunciaciones (OC III, *HdH* I, Pr §6, 73 / KSA 2, 20)? ¿No nos ha dicho que “nuestra determinación dispone de nosotros aún cuando todavía no la conocemos” y que su tarea ejerce sobre él su “secreta violencia y necesidad” aún antes de que se la haya puesto en la mira y se sepa siquiera su nombre (§7, 73 / 21)?

Solo tarde y en retrospectiva puede, pues, Nietzsche presentar su propio devenir como el planteamiento y la resolución de un problema al que ya de antaño se enfrentaba *como si* se tratase de un problema al cual se le hubiese presentado su meta como punto de partida de un razonamiento regresivo. Solo el Nietzsche posterior (v. g. el de 1883 o el de 1885) ha llegado a visualizarlo y a formularlo retroactivamente a semejanza de un razonamiento analítico. En rigor, Nietzsche estaría entonces presentándonos el desarrollo de su pensamiento *como si* se hubiese tratado, de tiempo atrás, de un esfuerzo deliberado y deliberativo en busca de medios idóneos para un fin predeterminado. “Como si”: pues Nietzsche mismo sabe que dicho fin distaba de presentársele como tal en un comienzo. Distaba de presentársele como una *finalidad*, esto es, como un intencionado *propósito*. ¿Por qué, entonces, optaría Nietzsche por esta extraña forma de exponer su desarrollo como pensador? ¿Por qué reconstruirlo apelando analógicamente a la forma de un tipo de razonamiento que como tal (razonamiento) solo resulta estrictamente concebible si toma como su efectivo punto de partida la consciente anticipación del fin propuesto?

Se plantea aquí la pregunta por la forma que tiene Nietzsche de relatar la historia de su(s) pensamiento(s). Si bien es cierto que a su uso de los términos “finalidad” y “meta” se le puede atribuir una significación distinta a la acostumbrada (v. g. un nuevo y aceptable sentido nietzscheano a diferencia de un criticable y caduco sentido tradicional) a fin de salvar contradicciones, también es cierto que el Nietzsche de 1883 acude analógicamente, en su retrospectiva de la doctrina de la inocencia del devenir, a una imagen tradicional del uso deliberativo de la razón. En esta última la razón es principio de la acción, y la agencia de la razón es rasgo distintivo de las acciones dignas de elogio o censura. Por medio de la analogía Nietzsche pareciera insinuar que a su vida la conduce, después de todo, algo así como una “gran razón” (OC IV, *Za* I.4, “De los despreciadores del cuerpo”, 89 / KSA 4, 39, z.14). Sin embargo, la asombrosa inconsciencia y la “secreta violencia y necesidad” (*Gewalt und Nothwendigkeit*) con la que ella obra logra librar a Nietzsche de la responsabilidad que subyace a toda moral del elogio y la censura.

7. 3. La doctrina de la inocencia del devenir en el *Crepúsculo de los ídolos*

No contamos tan solo con textos *inéditos* sobre la inocencia del devenir. Nietzsche también se refiere expresamente a ella en su obra *publicada*. Ello ocurre en dos numerales (§7 y §8) con los que concluye la sección titulada “Los cuatro grandes errores” en *El crepúsculo de los ídolos* (1888). Mediante un examen contextualizado de ellos, me propongo determinar con mayor claridad la significación y el alcance de la fórmula nietzscheana de la inocencia del devenir.

Ya los dos fragmentos póstumos de 1883 y 1885 arriba citados hacían pensar que la tesis de la inocencia del devenir tiene un carácter eminentemente polémico. La simple presencia de la palabra *Un-schuld* (inocencia) denota en alemán que la tesis que con su ayuda se enuncia es eminentemente una tesis crítica, negativa, esencialmente encaminada hacia la superación de la moral. Con ella se trata de liberar al devenir de la culpa (*Schuld*) que la moral le ha intro-yectado. Los fragmentos ponían también de presente que la demostración de la inocencia del devenir busca no solo denegarle al concepto de culpa todo fundamento objetivo, sino denegárselo también a otros conceptos sobre los cuales aquel se encuentra fundado, por ejemplo: responsabilidad y finalidad. Significativamente, los dos fragmentos póstumos hablan no del concepto de culpa en singular, sino textualmente de “todos los conceptos de culpa” en plural (*alle Schuld-begriffe*).

Aunque posteriores, los mencionados numerales *CrI*, “Errores”, §7 y §8 se mantienen, como se verá más adelante, en esta misma orientación crítico-negativa. Con la expectativa de encontrar mayor información de la obtenida hasta aquí, me dirijo a ellos con la siguiente pregunta: ¿qué es, más ampliamente, si cabe determinarlo, todo aquello *contra* lo cual se dirige, según ellos, la tesis de la inocencia del devenir? ¿Podemos hablar entonces no simplemente de una tesis, sino de un conjunto de tesis conexas a las cuales se pudiese concebir conjuntamente como una doctrina? ¿Qué es todo aquello que ella *deniega*? También me encamino a *CrI* con la expectativa de encontrar eventualmente alguna formulación positiva de la tesis de la inocencia (*Un-schuld*) del devenir que pudiese complementar la enunciación puramente negativa de la misma.

7.3.1. “Nuestra doctrina”: inocencia *contra* responsabilidad

Adopto aquí una aproximación en orden inverso a los numerales §7 y §8, y también a los demás numerales que integran la sección que ellos culminan. Comienzo entonces por comentar la primera oración del numeral octavo con el que Nietzsche cierra en *CrI* su exposición de “Los cuatro grandes errores”. “¿Qué puede ser únicamente *nuestra* doctrina?” (OC IV, *CrI*, “Errores”, §8, 645 / KSA 6, 96), se pregunta Nietzsche. El énfasis que el autor coloca sobre el pronombre personal (“*nuestra*”) invita de inmediato a realizar una primera e imprescindible contextualización de la respuesta que se dispone a ofrecer. Si se lanza una mirada en derredor, se descubre rápidamente, hacia el final del numeral anterior (“Errores”, §7), que “*nuestra* doctrina”, por cuyo contenido se pregunta, no es otra que la de “nosotros, immoralistas” (§7, 644 / 96, z.2). A los immoralistas se los encuentra aquí mismo descritos como los que “hemos ingresado en el movimiento *inverso*” (96, z.1). ¿Cuál es el movimiento que identifica a este “nosotros”? Es ahora el uso del artículo determinado –“el” movimiento *inverso*– el que nos obliga nuevamente a lanzar en el texto una mirada en derredor en busca de aquel otro movimiento respecto del cual este movimiento, el de los immoralistas, se define como el *inverso*.¹⁰ Se trata, de hecho, de un movimiento que ha sido ya profusamente

¹⁰ Puede hallarse previamente (pp. 230ss.) una caracterización anterior del movimiento y del contra-movimiento a los que aquí (*CrI* §7) Nietzsche se refiere. Sin embargo, allí el contra-movimiento aparece orientado hacia la lejana meta del superhombre, mientras que aquí (en *CrI*) aparecerá más enfáticamente orientado hacia el restablecimiento de la inocencia del devenir. En el pasaje que allí (pp. 230ss.) analizábamos (FP III, 7[21], 178 / KSA 10, 244), Nietzsche no hablaba literalmente del “movimiento inverso”, sino de “*un* movimiento” y “el

caracterizado desde el comienzo de la sección como el movimiento en el que, precisamente, entran en connivencia los cuatro grandes errores que los numerales anteriores se han encargado de exponer antes de confluir en la conclusión que el §8 de “Errores” busca extraer de su presentación. Este movimiento “porta el nombre de “religión, de “moral”” (“Errores”, §1, 640 / 88, z.9; también §2, 640 / 89, z.8; §6, 642 / 94, z.2; §6, 643 / 94, z.2; §6, 644 / 95, z.3).

A este movimiento conformado por moral y religión se lo describe finalmente, al comienzo de §7, según la finalidad (*Zweck*) a la que sistemáticamente se dirigen sus cuatro errores. Este es un movimiento que tiene como finalidad “hacer a la humanidad ‘responsable’” (§7, 644 / 95, z.13s.): “responsable” no en un sentido cualquiera, sino en el sentido particular que los teólogos, dice Nietzsche, le dan a esta palabra (z.12). En *este* sentido, hacer responsable al hombre es, como lo especifica §7, lo mismo que hacerlo *culpable*, en cuanto, juzgable, condenable y castigable. Se trata, a saber, de la responsabilidad y de la culpa que se le atribuye a los hombres en virtud de su presunta posesión de una “voluntad libre” (§7, 644 / 95, z.11ss.). El §7 de “Errores” está dedicado, por cierto, como su título lo indica, a este “*Error de la voluntad libre*” (644 / 95, z.10), el cuarto de “Los cuatro grandes errores” en el que convergen los análisis que Nietzsche ha dedicado previamente a los otros tres. Valga decir que, si bien §7 se ocupa de mostrar cuál es la finalidad hacia la cual se orienta la errónea suposición de una voluntad libre, este apartado no se ocupa de mostrar las razones que Nietzsche ofrece para concebirla como un error. Dando, antes bien, por sentado que se trata de un error –lo cual se infiere ya de los anteriores numerales (particularmente: §3, 641s. / 91, z. 1ss.)– todo lo que él se propone en el primer párrafo de §7 es identificar un decisivo componente de lo que él en términos generales llama la “*psicología del error*” (§6, 644 / 95, z. 4s.; véase §5, 642s. / 93: “*Explicación psicológica [...]*”) y de lo que en este momento no es otra cosa que la psicología del error de la voluntad

otro movimiento”. Véase, no obstante, el uso de la expresión “movimiento *inverso*” en FP IV, 5[98], 173 / KSA 12, 225. En este fragmento el movimiento inverso aparece orientado hacia la obtención del “máximo esplendor y poderío” (z. 17) del hombre. Esta última expresión (“máximo esplendor y poderío”) aparece en un importante pasaje de la obra publicada, a saber, en el prólogo a *GM*. “¿Sería la moral culpable de que un máximo poderío y esplendor del tipo hombre, en sí mismo posible, nunca fuese alcanzado?” (OC IV, *GM* Pr §6, 458/ KSA 5, 253).

libre. Un componente decisivo de dicha psicología es, precisamente, la determinación de la finalidad hacia la cual apunta la adopción de tal error. Esta finalidad es la de hacer responsable a la humanidad. Nietzsche habla también, por tanto, de “la psicología de todo hacer-responsable” (§7, 644 / 95, z. 15s.). Sin embargo, va un paso más allá en la determinación de la finalidad del error en cuestión cuando, en su descripción del “instinto” (*Instinkt*) que busca satisfacción en el cumplimiento de dicha finalidad, aloja una caracterización más incisiva de esta última. Nietzsche sostiene que allí donde se buscan responsabilidades suele ser el “instinto del *querer-castigar* y *querer-juzgar*” el que allí busca satisfacción (z. 17s.).¹¹ “Los hombres fueron pensados como ‘libres’ para poder ser juzgados, para poder ser castigados – para poder llegar a ser *culpables* [...]” (644 / 95, z. 27ss.).

En una de las cruciales caracterizaciones del movimiento cuya “psicología” se ha propuesto revelar sucintamente, Nietzsche lo presenta como un movimiento que con su introducción del concepto de “voluntad libre” y de los conceptos correlativos de responsabilidad y *culpa* (*schuldig*: “culpable”; 644 / 95, z. 22 y 28) “ha despojado al devenir de su inocencia” (§7, 644 / 95, z. 19).¹² Lo define, pues, en suma, como un movimiento tendiente a introducir la culpa allí donde originalmente se hallaba ausente. Así como la caracterización del movimiento de nosotros, los in-moralistas, como “movimiento *inverso*” supone la existencia de un movimiento previo, a saber, el de la moral y la religión, así la caracterización de este último lo presenta como un movimiento tendiente a establecer un estado de cosas inverso a otro estado de cosas más originario: el de la *Un-schuld* (inocencia). Esta caracterización del movimiento de la religión y la moral como aquel que “ha despojado al devenir de su inocencia” anticipa claramente la inminente aparición de la expresión “inocencia del devenir”. Poco más adelante se lo describe, en efecto, de forma más decidida y emblemática como el movimiento que aún continúa “contaminando por completo la inocencia del devenir mediante ‘castigo’ y ‘culpa’” (645 / 96, z. 8s.). Esta es la primera (y

¹¹ La presencia del concepto de “instinto” busca aquí posiblemente evitar que a la finalidad en cuestión se la conciba como intención o propósito (*Absicht*) consciente.

¹² Con la aparición del término “devenir” se produce una ostensible generalización. *CrI* §7 venía hablando de la responsabilización de la *humanidad*. Ahora se tiene como contrapartida la inocencia del *devenir*. Es en el segundo párrafo de *CrI* §7 donde se produce de forma más clara y sostenida esta generalización (véase adelante p. 279).

penúltima) aparición de la expresión “inocencia del devenir” en la obra publicada de Nietzsche. La expresión “inocencia del devenir” se presta aquí no solo para caracterizar por medio de una sola expresión lo que ha sido objeto de una misma contaminación promovida con una pluralidad de medios: con una pluralidad de conceptos tales como libertad, voluntad, responsabilidad, culpa (para nombrar aquí tan solo los que figuran en §7). La expresión “inocencia del devenir” se presta asimismo para caracterizar indirectamente al “movimiento *inverso*”,¹³ al de “nosotros, los inmoralistas” en términos de aquello mismo que este otro movimiento busca inversamente descontaminar o “purificar” (*reinigen*; §7, 644 / 96, z. 5). La descontaminación, esto es, la exculpación, consiste en la negación de todos aquellos conceptos. Es precisamente aquí que Nietzsche se refiere explícitamente al “movimiento *inverso*” como un movimiento consistente en “extraer otra vez (*wieder*) del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo” (644 / 96, z. 2s.).¹⁴

La pregunta con la que inicia el §8 de “Errores”, la pregunta por lo que “únicamente puede ser *nuestra* doctrina” ha de ser entonces interpretada como la pregunta por lo que únicamente puede integrar una doctrina que cabe designar, pues, como “la doctrina de la inocencia del devenir”. Ella constituye, en efecto, como lo ratifica el final del mismo §8, una doctrina con la cual “la inocencia del devenir otra vez (*wieder*) se reestablece” (§8, 645 / 97, z. 4s.). Así lo plantea la segunda y última mención de “la inocencia del devenir” en la obra publicada de Nietzsche.

¹³ La expresión “movimiento *inverso*” (*umgekehrte Bewegung*) aparece por vez primera en los escritos de Nietzsche en otoño de 1880 en FP III, 6[31], 609 / KSA 9, 200. Ya en este texto el “sentimiento de irresponsabilidad” (z. 27s.) queda incluido dentro de las características sobresalientes de dicho movimiento (junto con “un ensayar y experimentar” y “el placer de la anarquía”). Muy significativa es también la aparición de la expresión “movimiento *inverso*” hacia el final de GM II §20. Este movimiento parece allí orientado hacia el surgimiento de “una especie de *segunda inocencia*” (OC IV, GM II §20, 508 / KSA 5, 330).

¹⁴ Ha de llamar nuevamente la atención el hecho de que no se hable simplemente de la inocencia de la *humanidad*, sino que se aluda a la inocencia del *mundo* entero. En CrI §3 se encuentra un paso preparatorio de esta extrapolación. Allí se habla, en efecto, de cómo nosotros “habíamos *creado* al mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntades, como un mundo de espíritus. Obraba aquí la más vieja y prolongada psicología [...]: todo acontecer era para ella un hacer y todo hacer el efecto de una voluntad” (§3, 641 / 91, z. 12ss.). Véase la anterior n. 12 sobre la generalización que introduce el término “devenir” en la expresión “inocencia del devenir”.

A la luz de las consideraciones sobre la inocencia del devenir expuestas en la sección anterior (7.2), se puede intentar comprender este restablecimiento de la inocencia del devenir como un restablecimiento que depende de la demostración de una tesis que defiende que “el devenir es inocente”, que “no hay culpa en el devenir” (véase p. 264). Si se la puede comprender de esta manera, se puede, asimismo, proponer que se entienda por “doctrina” de la inocencia del devenir el conjunto de afirmaciones asociadas a dicha tesis: bien porque algunas de aquellas son equivalentes a esta, bien porque algunas otras le sirven de fundamento, bien porque esta le sirve de fundamento a otras tantas.

7.3.2. Alcance crítico de la doctrina: el *sujeto* de la responsabilidad

Una vez así identificada y contextualizada la doctrina de la inocencia del devenir con base en la pregunta que al comienzo del §8 de “Errores” inquiriere por su contenido (véase pp. 270ss.), es tiempo ya de examinar lo que Nietzsche ofrece como respuesta a ella.¹⁵

¿Qué puede ser únicamente *nuestra* doctrina? – Que al ser humano Nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados ni *él mismo* (– el sinsentido de la idea que aquí por último se rechaza ha sido enseñado como “libertad inteligible” por Kant, quizá también ya por Platón). *Nadie* es responsable de que él exista en absoluto, de que él esté constituido así y así, de que él se encuentre bajo estas circunstancias, en este entorno. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo aquello que fue y que será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él *no* se hace el ensayo de alcanzar un “ideal de hombre” o un “ideal de felicidad” o un “ideal de moralidad”, – es absurdo querer *descargar* su ser en una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto “finalidad”: en la realidad *falta* la finalidad... Uno es necesario, uno es un pedazo de fatalidad, uno pertenece al todo, uno *es* en el todo, – no hay Nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir,

¹⁵ Cabe interponer aún una breve nota a propósito de la pregunta que encabeza el numeral §8. La forma en que Nietzsche plantea su pregunta por lo que *únicamente* puede integrar la doctrina sugiere que hay cosas que podríamos estar muy tentados a incluir dentro de ella, pero que, no obstante, en rigor, hemos de excluir. “Únicamente”: ello sugiere que, en relación con lo que se quisiese en principio dejar incluido en ella, la admisión de lo que a la postre ha de integrarla resulta ser fuertemente restrictiva y excluyente. De hecho, es más lo que la exposición de la doctrina en §8 críticamente excluye que lo que positivamente incluye. Como se vio, ya los numerales anteriores de “Los cuatro errores” se venían ocupando ampliamente de lo primero. La pregunta con la que inicia §8 expresa, con todo, su particular interés por lo segundo.

comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* – Que no se haga ya responsable a Nadie, que no sea permitido atribuir el modo de ser (*die Art des Seins*) a una *causa prima*, que el mundo no es una unidad, ni como *sensorium* ni como “espíritu”, *esto apenas es la gran liberación*, – apenas con esto queda restablecida (*wieder hergestellt*) la *inocencia* del devenir... El concepto “Dios” ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos (*leugnen*) a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: apenas *con esto* redimimos al mundo. – (OC IV, *CrI*, “Errores”, §8, 645 / KSA 6, 96s.)

Aunque no faltan en §8 algunas reveladoras formulaciones positivas de “*nuestra doctrina*” (v. g. “Uno es necesario, uno es un pedazo de fatalidad, uno pertenece al todo, uno *es en el todo*”), a las que he de regresar más adelante (véase pp. 294ss.), quisiera detenerme inicialmente en las abundantes formulaciones negativas que hacen presencia en el texto citado. El texto abunda, en efecto, en negaciones tales como “*nadie...*”, “*ni... ni...*”, “*no... no...*”, “*negamos... negamos...*”, “*no hay nada...*”. A lo largo de estas reiteradas negaciones, el texto (re-) introduce un listado de los conceptos que la doctrina de la inocencia del devenir impugna como carentes de toda referencia objetiva y deja así registro de las presuntas realidades que ella, como doctrina del “movimiento *inverso*” (inverso de moral y religión), termina por denegar. Ellos(as) son, en orden de aparición: libertad (645 / 96, z. 16), responsabilidad (96, z. 17, 32 y 97; 97 z. 7), voluntad (96, z. 22) intención (z. 22), juicio y condena (de nuestro ser: z. 30s.), *causa prima* (97, z. 2), unidad del mundo (z. 3), Dios (z. 7).¹⁶ Todos estos conceptos conforman conjuntamente lo que, de mi parte, calificaría como un “sistema”, como un conjunto concatenado de nociones con el cual se introduce la responsabilidad y la culpa¹⁷ tanto en la humanidad como en el mundo (véase notas 12 y 14).

Hacia el final de §8, Nietzsche comenta que nuestra emancipación de todos aquellos conceptos constituye “*la gran liberación*” con la cual se ha de lograr el re-establecimiento de la “*inocencia del devenir*” (§8, 645 / 97, z. 4s.). Esta liberación corresponde, nada menos,

¹⁶ Los numerales anteriores de “Errores” venían enunciando una crítica al uso difamatorio no solo de estos conceptos (“voluntad libre”: §1, 640 / 89, z. 1s.; libertad y responsabilidad: §3, 641 / 90, z. 24; voluntad: §3, 640 / 90, z. 28 y 91 z.1, 2, 14, 16, 20; culpa: §6, 643 / 94, z. 20), sino de otros tantos conceptos eminentes de la tradición filosófica (una tradición moral y religiosa, por ende) tales como, “conciencia”, “yo”, “motivo”, “pensamiento”, “espíritu”, “sujeto”, “agente”, “cosa” (véase *CrI*, “Errores”, §3, 641s. / 90s.; también “pecado” y “castigo”: §6, 643 / 94, z.8 y 11).

¹⁷ Brilla por su ausencia en *CrI* §8 una mención expresa del concepto de “culpa” (*Schuld*).

a la redención del mundo (z. 8). Nietzsche busca, pues, en el lema de la “inocencia del devenir” una fórmula con la cual destacar la unidad que subyace a lo que él caracteriza como la “doctrina” del “movimiento *inverso*”: una unidad que constituye, por lo visto, la necesaria contrapartida de la unidad y sistematicidad históricamente subyacente al movimiento promovido por la moral y la religión. Ya así lo insinuaba §7 (véase antes p. 272s.) respecto de los conceptos que vienen luego a figurar como los primeramente retomados en §8: voluntad libre o libertad de la voluntad (véase §7, 644 / 95, z. 10, 11, 20, 21, 23, 27, 29), responsabilidad (644 / 95, z. 13s., 15s., 20), intención (z. 20). El §7 de “Errores” era categórico en postular que es “para la finalidad del castigo, es decir, del *querer-encontrar-culpable (Schuldig-finden-wollens)*” (644 / 96, z. 22s.) que la moral y la religión inventan esta pluralidad de conceptos a los que allí se reúne, significativamente, bajo el apelativo de “la doctrina de la voluntad” (*die Lehre vom Willen*: 644 / 96, z. 21).

Tras resumir de esta manera el contenido (negativo) de la doctrina de la inocencia del devenir con base en una mirada abarcadora de la extensa cita y tras sugerir el papel que le corresponde como culminación de los numerales anteriores, procedo seguidamente a una exégesis de la primera enunciación que Nietzsche hace del contenido de “*nuestra doctrina*”. “Que Nadie *da* al ser humano sus propiedades” (645 / 96 z. 12s.). Hay en esta cláusula un doble énfasis. Se hace énfasis en el pronombre indefinido “Nadie” (*Niemand*), en mayúscula,¹⁸ y se hace énfasis en el verbo “*da*” (*gibt*), en cursiva. Detengámonos en el primero. Como sujeto de la oración el pronombre indefinido alude a aquello cuya inocencia la doctrina busca reestablecer. Ofrece, por así decirlo, una determinación inicial de la extensión, o alcance crítico, de la doctrina. El autor opta sopesadamente por “Nadie” en lugar de “nada” en el momento de determinar dicho alcance. El pronombre indefinido “nadie”, como se sabe, hace referencia a personas a diferencia de cosas. El énfasis estaría puesto entonces en el hecho de que ninguna *persona* (o nada a lo que se le pudiese atribuir un carácter personal) *da* al ser humano sus propiedades. Sin apelar a información adicional, sería entonces plausible creer que el autor se propone sencillamente reportar que, al pasar revista por todo aquello a lo que se le puede atribuir el carácter de una persona (o de algo personal), terminó constatando que nada de ello *da* al ser humano sus propiedades. El resto de la oración

¹⁸ Al pronombre *niemand* Nietzsche le da nuevamente en el numeral §8 énfasis colocándolo en mayúscula (645 / 96, z. 32).

dentro de la cual se encuentra contenida la cláusula citada parece corroborar esta forma de interpretar el énfasis. “Nadie”: “ni Dios, ni sociedad, ni padres ni antepasados ni *él mismo*” (645 / 96).

Pero una necesaria lectura contextual de la cláusula y de la oración que nos hallamos interpretando conduce a una forma distinta de entender el énfasis que Nietzsche pone en la palabra “Nadie”. Tal y como se lo ha recién interpretado, él aludiría al hecho de que ninguna *persona* da al ser humano sus propiedades. Podría ahora, sin embargo, entenderse, de forma más compleja e inusitada, como haciendo hincapié en el hecho de que nada de lo que (al menos en principio) se quisiese decir que *da* al ser humano sus propiedades posee realmente los atributos que suelen adjudicársele a toda *persona*. No hay nada en absoluto que los posea. Pero ¿cómo podría el texto sugerir algo semejante sin que aparezca siquiera una precisión preliminar respecto de cuáles serían los presuntos y aquí denegados atributos de la persona en cuanto tal? A ello se podría intentar responder inicialmente destacando que el atributo del *dar* (dar a los hombres sus propiedades) estaría quizá condensando, en una sola palabra, los atributos de lo personal. Se podría, en tal caso, intentar aducir que es justamente el *dar* (en un sentido activo-personal) a diferencia del mero recibir (en sentido pasivo-impersonal) lo que distingue a una persona de una cosa. Se podría agregar, en virtud de un uso *recursivo* de esta idea, que es, ante todo, el darse *ella misma* y el darse *a ella misma* sus propiedades (a diferencia del mero recibirlas de algo *otro*) lo que finalmente distingue a la persona de la cosa. Esto es justamente lo que el numeral anterior (“Errores” §7) se hallaba planteando sin acudir entonces, como ahora lo hago, al concepto de persona y sin acudir a un recargado significado del verbo “dar”. Planteaba implícitamente, sin embargo, que la característica esencial de la persona reside en la libre voluntad: una libertad que, según Nietzsche, se le ha atribuido erróneamente con el fin de hacerla como tal esencialmente responsable y culpable.

En su enunciación pormenorizada de todo a lo que el pronombre “Nadie” se refiere negativamente, Nietzsche hace un énfasis adicional en el hecho de que *ni él mismo*, el hombre, puede *darse a sí mismo* sus propiedades. Este énfasis se explica quizá por el hecho de que, una vez que se han excluido como posibles dadores o donantes todos los demás poderes personales, restaría aún, con particular firmeza, como un último reducto, la autonomía del hombre entendida como facultad de darse a sí mismo sus propiedades. Pero a esta posibilidad se la rechaza también y con particular hincapié. Los numerales anteriores lo

hacen comprensible. A partir del §3 de “Errores” se va haciendo claro que es con base en la “doctrina de la voluntad” del *hombre*, con base en su conjunto concatenado de falsas nociones (véase p. 275. .

El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres “hechos interiores” (*seine drei “innere Tatsachen”*), aquello en lo que más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, – extrajo primeramente al concepto de ser del concepto de yo, puso a las “cosas” como entes (*als seiend*), según su imagen, según su concepto del yo como causa [...] La cosa misma, digámoslo de nuevo, el concepto de cosa, un reflejo simplemente de la creencia en el yo como causa... (“Errores”, §3, 641 / 91)

Ahora bien, es justamente en el momento en que el §8 de “Errores” hace hincapié en (la voluntad de) el hombre (“ni *él mismo*” se da a sí mismo sus propiedades) que Nietzsche introduce en un paréntesis la referencia a la libertad, más exactamente, a la “libertad inteligible” de Kant, como el sinsentido que se rechaza en el final de la citada enumeración de posibles donantes. Esta es una libertad, quiero decir, un concepto de libertad, que Nietzsche se encuentra, a propósito, muy dispuesto a atribuirle a otros grandes filósofos (comenzando con Platón). Esta referencia a la libertad deja aún más en claro que el apartado anterior sobre el “*Error de la voluntad libre*” (§7, 644 / 95, z. 10, 11, 27) hace realmente parte central (como ya se lo viene sugiriendo, véase p. 276) de la doctrina que §8 convierte expresamente en su tema como doctrina de la inocencia del devenir.

Por si ello fuera todavía necesario, la oración que sigue en §8 se encarga de remitir explícitamente al numeral anterior: remite a su tratamiento previo de la temática de la responsabilidad. “*Nadie (Niemand)* es responsable de que él [el ser humano, G. M.] exista en absoluto, de que él esté constituido así y así, de que él se encuentre bajo estas circunstancias, en este entorno” (645 / 96). Esta oración inicia con reiterado hincapié en “*Nadie*” (“*Niemand*”: ahora en cursiva).¹⁹ La inmediata referencia a la temática de la responsabilidad

¹⁹ ¿Por qué optaba Nietzsche por darle originalmente énfasis a “Nadie” mediante el uso de la mayúscula y no, como aquí, mediante el uso de la cursiva? El alemán suele colocar en mayúscula no solo los nombres propios (como ocurre en español), sino también los sustantivos. Solo puedo conjeturar que con el uso de la mayúscula para el pronombre alemán “*Niemand*” Nietzsche se propone insinuar que a aquello que presuntamente da sus propiedades al hombre suele dársele (en virtud de este don de *dar*) no solo el carácter de algo personal, sino de algo (más básicamente) *sustantivo*: algo que tiene el carácter de un sujeto de predicaciones.

invita a aplicar nueva y más decididamente la lectura previa de §7 a la comprensión del alcance de la doctrina de la inocencia del devenir. Invita a una más cabal identificación de lo que denota el pronombre indefinido que sirve de sujeto en las dos primeras oraciones que la enuncian. Pues, así como el sentido del concepto de responsabilidad fija a su vez el sentido del concepto de persona que subyace al énfasis que se le da a dicho pronombre en cuanto pronombre personal, así también la correspondiente manera de desglosar la extensión que se le ha de adjudicar a dicho concepto se encuentra también determinada por la extensión que a él puntualmente se le ha dado en el §7. El comienzo de §8 no se ha referido solamente a la presunta responsabilidad del *hombre* (respecto de sus mismas propiedades). Se refiere también a la igualmente inaceptada responsabilidad de Dios, la sociedad, los antepasados. Esta amplitud en el alcance crítico de la doctrina de la inocencia del devenir guarda correspondencia con lo expuesto en el segundo y último párrafo de §7. En él, Nietzsche se refiere al hecho de que moral y religión han intentado introducir “los conceptos de culpa y castigo” –y con ellos, por ende, el concepto de responsabilidad como su presupuesto– no solo en la humanidad sino en el *mundo*, concebido entonces en su conjunto como un “orden ético” (644 / 96, z. 7s.). Lo anterior se colige, en efecto, de la descripción del “movimiento *inverso*” como el intento de expulsar “otra vez” dichos conceptos con el fin de “purificar”, descontaminar, *a la psicología, a la historia, a la naturaleza*. No en vano, Nietzsche nos recuerda al final de §7 que el cristianismo encierra toda una *metafísica* (una “metafísica del verdugo”: §7, 645 / 96, z. 9s.): metafísica como ontología, diríase; metafísica como doctrina de lo que es en su generalidad (véase nuevamente §3, 641 / 91, citado en p. 278). Es en este contexto inmediato, en el segundo párrafo de §7, que la expresión “inocencia del devenir” aparece por vez primera en su obra publicada. Este contexto determina así la extensión universal de lo que en ella denota el vocablo “devenir”

7.3.3. Alcance crítico de la doctrina: el *objeto* de la responsabilidad

Con todo, el principal interés de la segunda enunciación de la doctrina (“*Nadie* es responsable de que él exista en absoluto, [etc.]”) ya no recae en una especificación del alcance de la doctrina de la inocencia del devenir mediante una enumeración de lo que encierra el sujeto de la oración. Más allá de la identidad de sus dos sujetos gramaticales (“*Nadie*”), la segunda oración presenta una reveladora paráfrasis de lo que la primera predicaba de dicho sujeto común: una paráfrasis que esclarece grandemente el sentido de la primera. El “dar” de

la primera (un “dar” que interpretábamos como atributo esencial que se le adjudica a la persona) se corresponde con el “ser responsable” de la segunda. De esta manera, la doctrina comienza declarando la inocencia de todo aquello a lo que moral y religión han querido atribuirle erróneamente un carácter *personal* en virtud de la (presunta) “responsabilidad” que subyace a dicho “dar”. La paráfrasis involucra, sin embargo, no solo al verbo, sino a sus complementos. Las dos oraciones detallan qué es aquello *de lo que* las presuntas entidades personales tendrían que ser responsables y culpables. Delimitan lo que aquí podríamos llamar el *objeto* de la responsabilidad y la culpa que se le atribuye al hombre (y que desde él se proyecta hacia las cosas y el mundo). La primera oración definía este objeto como las propiedades del hombre. A ello parece referirse también, mediante una paráfrasis, la segunda oración cuando afirma que *Nadie* es responsable de que el hombre “esté constituido de tal o cual manera”. Pero a diferencia de la primera oración (la cual culmina en una mayor especificación de lo que se encuentra contenido en el sujeto “Nadie”), la segunda culmina en una mayor especificación de lo que cae dentro del objeto de la presunta responsabilidad de dicho sujeto. La segunda oración va en ello más allá de la estricta paráfrasis de la primera. Se nos dice no solo que Nadie es responsable de las propiedades o la constitución del hombre (de su ser-así-y-así), sino que Nadie es responsable de su existencia (de su *Da-sein* a diferencia de su *So-sein*). Se agrega además que tampoco Nadie lo es ni de las condiciones ni del entorno que lo rodean. Nietzsche no solo se preocupa por determinar el alcance de “nuestra doctrina” en el sentido de determinar qué es todo aquello que queda según ella eximido de responsabilidad alguna. Se preocupa además por determinar qué es aquello *de lo que* se ha querido juzgar a todo ello como responsable.

A fin de comprender este otro componente de la doctrina de la inocencia del devenir se hace necesario emprender nuevamente una lectura regresiva, la cual nos remonta esta vez más allá (más atrás) de §7 en la secuencia de los numerales que exponen “Los cuatro grandes errores”. Al emprender esta lectura, resulta imperativo partir ahora, por tarde, de la crucial constatación de que toda tentativa de “hacer-responsable” (§7, 644 / 95, z. 15s.), de responsabilizar, se ha tenido que valer de la imprescindible tentativa de determinar *causas*. Toda tentativa de fijar un responsable supone necesariamente la tentativa de identificarlo como causante. Es así como el *Error de la voluntad libre* (§7), sobre el cual se funda directamente la tentativa de hacer responsable al hombre (y, en general, al mundo como

“orden ético”), es, de hecho, un error que se funda en los otros tres grandes errores explorados en esta sección de *CrI*, cada uno de los cuales está expresamente definido como un cierto error en la determinación de las causas: el *Error de la confusión de causa y consecuencia* (§1 y §2), el *Error de una falsa causalidad* (§3) y el *Error de la causa imaginaria* (§4). Es así como ya en §3 puede retrospectivamente constatarse que la tentativa de responsabilizar es la tentativa no solo de encontrar algo a lo que se pueda pensar como libre, sino asimismo como causa (véase 641 / 90, z. 23s.).²⁰ Esta tentativa de buscar en el responsable la causa parte de buscar en un “agente” (*Thäter*; §3, 641 / 91, z. 17) –en el “sujeto” (z. 18) de un hacer o actuar (*Thun*; z. 16) – la causa de los actos de los cuales se lo juzga como responsable.²¹ Aquello a lo que se identifica en calidad de tal es “la voluntad como causa” (641 / 90, z. 28) y, junto con ella, “la conciencia como causa” (§3, 641 / 90, z. 29), “el yo (el “sujeto”) como causa” (641/ 90, z. 30; también 641 / 91, z. 23 y 642 / 91, z. 26), “el error del espíritu como causa” (642 / 91, z. 31).²² “Todo hacer/actuar” (del hombre) es interpretado como “consecuencia de una voluntad” (*Folge eines Willens*; 641 / 91, z. 16) a la que se piensa, a la vez, como conciencia, yo, espíritu (*Geist*; también, mente e intelecto). La voluntad, el espíritu, el yo: estos son, recuérdese, los tres “hechos interiores” (641 / 91, z. 19s.; también arriba p. 278) que el hombre proyecta hacia afuera para *crear* al mundo como un mundo de causas (z. 13s.). En esta falsa identificación de la voluntad como causa se encuentra, a propósito, el *Error de una falsa causalidad* que da su certero título al apartado §3.²³

²⁰ Si a nuestros “motivos” conscientes de una acción no los concibiéramos como “causas”, entonces no podríamos concebirnos como libres *para* realizarla ni podríamos concebirnos como responsables *por* ella (véase 641 / 90, z. 23s.).

²¹ Es así como, consecuentemente, “la psicología de todo hacer responsable” (§7, 644 / 95, z. 15s.) contiene para él, como indispensable requerimiento, una psicología, una explicación psicológica (*Psychologische Erklärung*; §5, 642 / 93, z. 2), que debe permitir entender cómo opera lo que Nietzsche denomina como “impulso de la causa” o “impulso causal” (*Ursachentrieb*; §4, 642 / 92, z. 8 y z. 19; §5, 643 / 93, z. 13) en conjunción con el “instinto de *querer-castigar-y-juzgar*” (644 / 95, z. 17s.).

²² Asimismo: “la conciencia como causa” (§3, 641 / 90, z. 29), “el yo (el sujeto) como causa”.

²³ Respecto de la importancia de la idea de la voluntad como causa en el pensamiento de Nietzsche, véase su *propio* intento de proponer un cierto concepto de voluntad como voluntad eficiente (*wirkend*) en OC IV, *MBM* §36, 322 / KSA 5, 55, z. 12ss. Este es uno de los más célebres pasajes de los que Nietzsche se sirve en su obra publicada para introducir el concepto de voluntad de poder.

El “hacer” o “actuar” (del hombre): esto sería entonces aquello de lo que se hace responsable a un agente (humano): aquello que es directamente objeto de su responsabilidad. Pero, tal y como el numeral siguiente (§4) se afana por precisarlo, no es propiamente para el actuar o el hacer en general que la religión y la moral se preocupan en última instancia por buscar causa y responsable. La precisión se encuentra en la segunda parte del §4 de “Errores” después de un pertinente preliminar en el que se expone el tercero de “los cuatro grandes errores”, el *Error de las causas imaginarias*. “Las representaciones que un determinado estado anímico (*Befinden*) produjo fueron mal interpretadas como causa de las mismas” (642 / 92, z. 14s.).²⁴ Así nos resume Nietzsche el tercer error, destacando de inmediato que este fenómeno típico de nuestra vida onírica hace también parte de nuestra vigilia. “De hecho, lo hacemos igualmente estando despiertos” (z. 15s.). Es enseguida, en el momento de introducir el ejemplo de cómo este mismo error tiene sorprendentemente lugar en la vigilia, cuando Nietzsche introduce tácitamente su importante precisión acerca de lo que para moral y religión es prioritariamente objeto de responsabilidad en su tentativa de proponer lo que para ellas es causa. Moral y religión buscan, en el fondo, no la causa del *actuar* en general, sino una “explicación” (“*Erklärung*”; §6, 643 / 94, z. 4, 22); las comillas son de Nietzsche), una causa, *de lo que* él cuidadosamente designa como “*unangenehme Allgemeingefühle*” y como “*angenehme Allgemeingefühle*”: como “sentimientos generales de *desagrado*” y “sentimientos generales de *agrado*” (§6, 643 / 94, z. 4 y z. 22; también *Allgemeingefühle*; §4, 6452 / 92, z. 17s.).²⁵ Me veo compelido a decir que estos sentimientos constituyen, según Nietzsche, lo que es principalmente objeto de responsabilidad (y objeto de explicación: *explanandum*) para moral y religión, por el hecho de que el numeral §6 pronto nos llevará a aplicar o trasponer explícitamente a estas dos (a moral y religión) lo aquí expuesto en numeral

²⁴ Este tercero de los grandes errores constituye realmente una forma particular en que se produce el primero (y más general) de los grandes errores, a saber, el error de “*confundir la consecuencia con la causa*” (§1, 639 / 88, z. 5). El ejemplo paradigmático de este tercer error se da en la vida onírica. Se da cuando a una determinada sensación, causada por un evento externo al sueño (p. ej. la lejana detonación de un cañón), le antepone imaginariamente en él, como causa, lo que dicha sensación en realidad ha generado oníricamente como una subsecuente representación (asociación) concomitante.

²⁵ Al comienzo de §4, Nietzsche hablaba de “sensación” (*Empfindung*; z. 2 y 6) y luego de “estado de ánimo” (mi traducción de *Befinden*; z. 14). Luego, en §6, hablará de *Grundgefühl*, de “sentimiento básico” o “sentimiento fundamental” (véase 644 / 95, z. 1).

§4. Así lo exige ya, en efecto, el título mismo de §6: *El campo entero de la moral y religión cae bajo este concepto de las causas imaginarias* (643 / 94, z. 2ss.).

He aquí, pues, lo que Nietzsche tiene que decirnos en un primer momento acerca de tales “sentimientos generales”.

La mayoría de nuestros sentimientos generales – toda clase de inhibición, presión, explosión en el juego y contrajuego de los órganos, así como en la especificidad del estado del *nervus sympathicus* – excitan nuestro impulso causal: queremos tener una *razón* (*Grund*: un fundamento) para encontrarnos *así y así* – para encontrarnos mal o para encontrarnos bien. No nos basta nunca con constatar simple y llanamente el hecho de *que* nos encontramos así y así: solo admitimos este hecho – nos hacemos *conscientes* de él –, *si* le hemos dado una especie de motivación. (§4, 642 / 92)²⁶

Este pasaje parece querer llamar la atención sobre la especificidad de nuestra forma fundamental de reaccionar ante nuestros sentimientos generales. Su especificidad sale a relucir en el contraste que el autor establece con otra posible forma de reaccionar (o, si se quiere, de no reaccionar) ante ellos. Esta otra forma posible sería la de un simple “constatar” (*feststellen*), un simple tomar conciencia de, la existencia de tales sentimientos. Ocurre, sin embargo, que no nos conformamos con la constatación del hecho, del “*que...*” (*dass ...*), sino que de inmediato nos preguntamos por su “por qué”, por su causa, a la cual aquí Nietzsche alude, llamativamente en cursiva, no con el término *Ursache* (hasta aquí reiteradamente usado por el autor), sino con el término *Grund*, “razón” o “fundamento”, queriendo introducir con él un determinado acento (la palabra va en cursiva) sobre el cual el texto, sin embargo, no se pronuncia. La especificidad de nuestra forma de reaccionar aparece destacada en el pasaje de manera tal –esto es lo que quisiera sugerir– que esta contrastada descripción de la misma despierta cierta extrañeza y suscita, con su ayuda, cierta pregunta acerca de esta generalizada reacción (a la cual se ha descrito como excitación del “impulso causal”). La

²⁶ Me llevaría muy lejos entrar a exponer en este lugar el “*Error de las causas imaginarias*” (*CrI*, “Errores”, §4). Este error hace comprensible la determinación del preciso momento en que nuestro estado anímico (*Befinden*) aflora a la conciencia como el momento en que ya se le ha encontrado una motivación. Esto tiene que ver con el papel que juega el primer error (tomar el efecto por la causa) en este tercer error por medio del cual colocamos como motivo de un evento lo que originalmente es tan solo una representación causada por dicho evento.

pregunta es: ¿por qué *nos* preguntamos con cierto apremio por la causa de nuestros sentimientos generales?²⁷ ¿Cuál es la causa de que tales sentimientos activen nuestro impulso causal? Aunque, como ya lo he anticipado, *la moral y la religión* se concentrarán en la búsqueda de una causa para los sentimientos generales, valga destacar que el pasaje citado nos presenta dicha búsqueda como una a la que *todos nosotros* estamos ya en principio compelidos.

Además de ambientar la pregunta por el por qué de nuestra pregunta por el por qué de nuestros sentimientos generales, el pasaje citado pareciera querer proponer también el comienzo de una respuesta. “La mayoría de nuestros sentimientos generales [...] excita nuestro impulso causal (*Ursachentrieb*)” (642 / 92, z.16ss.). Más que ofrecernos una respuesta cabal, esta afirmación replantea realmente la pregunta en el vocabulario psicofisiológico (y en el correspondiente modelo explicativo) de un tipo de estímulo²⁸ que en virtud de sus características produce la inexorable excitación de un cierto impulso. Esta reformulación allana el camino para el trabajo que seguidamente realizará el numeral §5, el cual lleva el muy dicente título: *Explicación psicológica de ello* (§5, / 93, z. 2). ¿Explicación de qué? El uso del pronombre (“ello”) da claramente a entender que lo que con él se denota ya ha sido previamente introducido en el texto. Según lo expuesto, se trataría entonces, para Nietzsche, de esbozar una *explicación psicológica* de nuestro apremiante impulso generalizado hacia la explicación de los sentimientos generales. Se trataría, pues, como ya se lo empezaba a prever, de la explicación de una explicación. Lo que §5 aporta viene a ser una muy fundamental explicación acerca de cómo el mencionado impulso causal está “condicionado y excitado por el sentimiento de temor” (*Furchtgefühl*; §5, 643 / 93, z. 14). Antes de ofrecer su explicación de la explicación moral de los sentimientos generales,

²⁷ Esta es una manera de enunciar, para el caso en cuestión, la pregunta (que Schopenhauer consideraba ilícita) acerca de la “razón” sobre la cual se funda el universalísimo “principio de razón suficiente”.

²⁸ De hecho, la oración recién citada contiene, en las líneas omitidas por el corchete, una enumeración de los estados fisiológicos correlacionados con nuestros “sentimientos generales” (véase cita en p. 283). Un fragmento póstumo evidentemente asociado a la sección de *CrI* que venimos comentando (y titulado *El inmoralista*) habla de “causas imaginarias para sentimientos generales *fisiológicos*” (FP IV, 19[9] / KSA 13, 546; énfasis agregado).

Nietzsche encuentra necesario anteponerle una muy fundamental explicación psicológica del impulso causal en general.

¿Cómo es que el impulso causal se encuentra condicionado por el sentimiento de temor? La explicación parte de que el sentimiento de temor excita un “primer instinto” (*der erste Instinkt*; z. 6), al cual Nietzsche describe negativamente como un instinto tendiente a “suprimir” (*wegzuschaffen*; z. 7) los “estados dolorosos” alojados en el sentimiento de temor. Nietzsche describe inicialmente estos estados como “el peligro, la intranquilidad, la preocupación” (z. 5). Sin embargo, él sugiere aquí, así sea muy de pasada, una correspondiente descripción positiva de este “primer instinto”. Sugiere que este mismo es un instinto tendiente a producir “un sentimiento de poder” (*ein Gefühl der Macht*; z. 4).²⁹ Ahora bien, pensando ya en la naturaleza específica del impulso causal que dicho sentimiento de temor excita en virtud de estos estados constitutivos que lo integran, Nietzsche opta por una caracterización más determinada de los referidos estados en términos de un “sentimiento de

²⁹ Esta sugerencia, aquí fugaz, constituye, sin embargo, una muy importante indicación a la luz de las anteriores constataciones acerca del papel que desde 1880 jugara en el pensamiento de Nietzsche el “sentimiento de poder”. Esta noción adquiere desde entonces un inmenso potencial heurístico para un ambicioso estudio de la historia de la cultura (véase *Au* §23 y §113; también p. 198). Recuérdese, asimismo, que dentro de este marco juega un papel determinante el hecho de que al sentimiento de impotencia (en el que el anhelo del sentimiento de poder se incubaba) se lo conciba como sentimiento de *temor* y que a este sentimiento se lo conciba como móvil decisivo de las acciones de los hombres e incluso como fundamento de la moralidad (véase p. 195). La psicología que Nietzsche aplica sumariamente a su explicación del impulso causal es una psicología que ya él ha venido ejercitando de tiempo atrás. Es sabido también que *El crepúsculo de los ídolos* contiene un compendio de su filosofía (*Auszug*; FP IV, 19[3.5], 712 / KSA 13, 542s.) y que a dicho compendio pensó seriamente en titularlo “Ociosidad de un psicólogo” (19[6], 712 / 543) o en subtitularlo “O cómo un psicólogo plantea preguntas” (FP IV, 22[6], 743 / KSA 134, 586). En su correspondencia Nietzsche se refiere también a *CrI* como “una introducción global a mi filosofía” (*Gesamt-einführung in meiner Philosophie*; CO VI, Nr. 1104, 244 / KSB 8, 414, z. 23) o como un “resumen de mis más esenciales *heterodoxias* filosóficas” (Nr. 1105, 246 / 417, z. 34s.). Sobre la relación que este “compendio” o “introducción global” guarda con su frustrado proyecto de una obra con el título de *La voluntad de poder*, véase lo que Montinari comenta en KSA 14, 397s. Para la comprensión de lo que Nietzsche entiende como ociosidad en el título citado, léase: “Todas estas cosas [las que compondrían *CrI*, G. M.] solo son, en lo principal, descansos (*Erholungen*) de un *asunto principal*: este último se llama *Inversión de todos los valores*” (CO VI, 248, Nr. 1107, / KSB 8, 420. z. 35s.). “También este escrito – el título lo delata – es ante todo un solaz (*Erholung*), una mancha de sol, un salto lateral a la ociosidad de un psicólogo”. El título al que se hace referencia es justamente “Ociosidad de un psicólogo”.

lo extraño, nuevo, no vivido” (z. 24) o en términos de lo que igualmente podría llamarse, en una (reveladora) palabra, un sentimiento de lo *desconocido* (*das Unbekannte*; z. 3, 5, 11). Puede decirse entonces que el sentimiento de temor excita un “primer instinto” al cual ahora podemos caracterizar como un instinto tendiente a suprimir el sentimiento doloroso de lo desconocido. Esto permite ahora entender cómo al impulso causal se lo ha de concebir como la forma que adquiere aquel primer instinto cuando, impelido a transmutar el sentimiento de temor (impotencia) en un sentimiento de poder, intenta “retrotraer lo desconocido a algo conocido” (z. 2s.). Por medio de la reducción que el instinto causal lleva a cabo en este preciso sentido, se le busca, pues, a lo desconocido no una causa cualquiera, por así decirlo, sino una causa que tenga, hasta donde sea posible, el carácter de lo (más) *acostumbrado*.³⁰ Ello permite darle el carácter “tranquilizante, liberador, aliviador” de lo familiar, lo viejo, lo ya vivido.

Consecuencia: una clase de establecimiento de causas predomina cada vez más, se condensa en un *sistema* y emerge finalmente como *dominante*, esto es, simplemente excluyente de otras causas y explicaciones. – El banquero piensa inmediatamente en el “negocio”, el cristiano en el “pecado”, la muchacha en su amor. (643 / 93; énfasis agregado en “*sistema*”)

Por medio de este ejercicio (fuertemente compendiado) de explicación de la explicación, Nietzsche deja ya tácitamente insinuado que nuestra particular tentativa de explicar los llamados “sentimientos generales” de agrado y desagrado se encuentra condicionada (excitada) tanto por el profundo sentimiento de temor o de extrañeza con el que ellos vienen para nosotros originalmente asociados como por la subsecuente necesidad de reducir lo temible y extraño a lo conocido y acostumbrado. Queda asimismo insinuado que a esta necesidad se le busca dar sistemáticamente satisfacción mediante una respuesta dominante a la pregunta por la *razón* de dichos sentimientos generales.

En el §6 de “Errores”, Nietzsche se encarga de presentar esquemáticamente la respuesta que moral y religión dan a *esta* pregunta. Moral y religión plantean, por un lado, que los sentimientos generales de *agrado* se explican por las buenas acciones (acciones que

³⁰ Sobre la relación entre temor, costumbre y moralidad, véase antes pp. 197s. y 214ss.; y sobre la pregunta “por qué” en conexión con lo anterior, véase especialmente p. 215. No cabe aquí detenerse en la relación implícita que se establece entre conocimiento causal y costumbre en Nietzsche.

desembocan en un resultado afortunado) y por la conciencia (*Bewusstsein*), la “buena conciencia” (*gutes Gewissen*) asociada a ellas. Tales acciones se explicarían, a su vez, porque emanan de las virtudes, v. g. las virtudes cristianas de “la fe, el amor, la esperanza” (§6, 644 / 94, z. 31): todas ellas entendidas como diferentes formas que adopta “la confianza en Dios” (*Gottvertrauen*; 643 / 94, z. 23; también 644 / 95, z. 2). Moral y religión plantean, por otro lado, que los sentimientos generales de *desagrado* se explican como resultado de acciones reprobables (acciones que desembocan en un resultado desafortunado) y de un correspondiente sentimiento de “pecaminosidad”. Plantean, más aún, que aquellos sentimientos de desagrado se explican como “un pago por algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber *sido*” (§6, 643 / 94, z. 11s.). Que se hable aquí de lo que no “deberíamos” haber hecho y no “deberíamos” haber *sido* supone que tiene que existir un responsable no solo de nuestras acciones, sino de nuestra constitución y de nuestro *ser* (como razón de ser de nuestras acciones). Esta forma de plantear el asunto da, dicho sea de paso, una indicación acerca de cómo la moral y la religión llegan a convertir a la existencia y a la constitución del hombre en *objeto* de responsabilidad, y, asimismo, da una indicación acerca de lo que en último término motiva la inclusión de la responsabilidad por ellas dentro del alcance crítico de la doctrina de la inocencia del devenir (véase §8, 645 / 96, z. 17s.).³¹

Estas explicaciones constituyen, según Nietzsche, una crasa inversión de la relación de causa y efecto: lo que es efecto es confundido y erróneamente intercambiado (*wird verwechselt*; 644 / 95, z. 5s.) con lo que es su causa. Nietzsche da un ejemplo de esta constatación general apelando al caso de la relación entre la virtud cristiana de la esperanza como confianza en Dios y el respectivo sentimiento general de agrado (que aquella esperanza y confianza supuestamente explican).

Todas estas presuntas explicaciones son en verdad estados *consecuentes* (*Folgezustände*) y traducciones, por así decirlo, de sentimientos de placer o displacer en un falso dialecto: uno se encuentra en estado de esperanza, *porque* el sentimiento fisiológico fundamental es nuevamente fuerte y pleno; uno confía en Dios *porque* el sentimiento de plenitud y fuerza le da a uno calma. (§6, 644 / 94s.)

³¹ La doctrina de la inocencia del devenir expuesta en el §8 de “Errores” se pronunciará expresamente en contra de todo enjuiciamiento de nuestro ser: “[...] no hay Nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser (*Sein*), pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo...” (§8, 645 / 96, z. 29ss.).

Llama la atención que, en esta recapitulación de su denuncia del error que subyace a la concepción moral y religiosa del origen de nuestros sentimientos generales, Nietzsche describa el ejemplo de uno de ellos con el título alternativo de “sentimiento fisiológico fundamental” (644 / 95, z. 1). Mediante este título se nos sugiere que la verdadera explicación de dicho sentimiento habría que buscarla, en primer lugar, en algún fundamento fisiológico. Ya anteriormente se nos había hablado de la “buena conciencia” como “un estado fisiológico” semejante a la buena digestión (643s. / 94, z. 25) y se nos hablaba del sentimiento de pecaminosidad como un sentimiento que moral y religión le endilgan a un “malestar fisiológico” (643 / 94, z. 9). Previamente se nos hablaba en términos más generales de un proceder presuntamente moral por medio del cual los “estados fisiológicos de penuria” (*physiologische Nothstände*; z. 20s.) son interpretados (*ausgelegt*; z. 22) “con la ayuda de otros estados de penuria” (z. 21).³² A esto último es a lo que alude el pasaje citado cuando sostiene que los sentimientos morales, tales como la buena conciencia o como el sentimiento de pecado, son realmente *traducciones* (interpretaciones) a “un falso dialecto” (el lenguaje de la moral) de sentimientos (fisiológicos) de placer y displacer.

Con todo, la exposición que Nietzsche hace de la respuesta que la moral y la religión dan a la pregunta por la causa o razón de los sentimientos generales (caracterizados como sentimientos fisiológicos fundamentales) no se limita a lo que encontramos en el §6 de “Errores”. Solo a partir de aquí, ciertamente, se la reconoce como respuesta a tal pregunta. Sin embargo, en las previas elucidaciones sobre los grandes errores que integran la doctrina con la que se hace responsable al hombre y al mundo –“la doctrina de la voluntad”– ya se venía exponiendo parte de dicha respuesta, solo que sin que se la hubiera todavía identificado como tal.

Hay, por cierto, un (solo) pasaje más en la obra publicada de Nietzsche en el que aparece la expresión “sentimientos generales” (*Allgemeingefühle*) y que me permito citar en este punto, dada la feliz circunstancia de que en él encontramos claramente explicitada la idea de que los mencionados errores que integran la doctrina de la voluntad hacen, en efecto,

³² En el §4 de “Errores”, en la primera mención de “los sentimientos generales”, se los describía como “todo tipo de inhibición, tensión, explosión en el juego y contrajuego de los órganos, así como, en particular, el estado del *nervus sympathicus*” (642 / 92, z. 17ss.)

parte de la antedicha respuesta: son parte de una “*psicología* imaginaria” con la que se (mal) “interpretan” (léase aquí: “explican”) tales sentimientos.

Ni la moral, ni la religión se tocan en el cristianismo con algún punto de la realidad. Puras *causas* imaginarias (“Dios”, “alma”, “yo”, “espíritu”, “la voluntad libre” – o también la no libre); puros efectos imaginarios (“pecado”, “redención”, “gracia”, “castigo”, “perdón de los pecados”). Un comercio entre seres imaginarios (“Dios” “espíritus” “almas”); una ciencia imaginaria de la *naturaleza* (antropocéntrica, total falta del concepto de causas naturales); un *psicología* imaginaria (puros auto-malentendidos, interpretaciones (*Interpretationen*) de sentimientos generales de agrado o desagrado, por ejemplo, de los estados del *nervus sympathicus*, con ayuda del lenguaje de signos (*Zeichensprache*) de la idiosincrasia religioso-moral, – “arrepentimiento”, “remordimiento de conciencia”, “tentación del demonio”, “la cercanía de Dios”); una *teleología* imaginaria (“el reino de Dios”, “el Juicio Final”, “la vida eterna” [...]) La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los sentimientos de placer es la *causa* de aquella ficticia moral y religión: una preponderancia semejante aporta, sin embargo, la fórmula de la *décadence*. (OC IV, AC §15, 715 / KSA 6, 181s.)

“Pecado” y “castigo” son efectos imaginarios a los cuales se hace referencia en el §6 de “Errores” (643 / 94, z. 8, 11, 20). Por medio de los procedimientos interpretativos de moral y religión los sentimientos generales, como se ha visto, son concebidos falsamente como efectos de nuestras acciones en cuanto morales o inmorales (y no como efectos de cierta condición fisiológica). Interpretamos entonces moralmente nuestro sentimiento general como efecto (imaginario) de un “pecado” y lo interpretamos como un correspondiente “castigo”. A fin de concebirlas como tales, hemos de explicarnos, a su turno, tales acciones como emanación de nuestra libre voluntad, de modo que podamos atribuirnos responsabilidad sobre ellas. Pues bien, ya en el §3 de “Errores” habían aparecido conjuntamente los conceptos de “yo” (§3, 641 / 90, z. 25, etc.), “espíritu” (641 / 90, z. 29, etc.), “voluntad” (641 / 90, z. 18, etc.; también §1, 640 / 89, z. 1s.) como aquellos que hacían posible dicha responsabilización. De hecho, tanto lo que Nietzsche condensa al máximo en AC §15 como lo que él compendia en “Los cuatro grandes errores” en *CrI*, había aparecido

antes, en forma expandida, en La genealogía de la moral.³³ Es más, permítaseme expresar en este lugar mi opinión, según la cual, el célebre problema del sentido que Nietzsche plantea al final de GM III no es en el fondo más que una cierta formulación de la problemática de la explicación (del “por qué” como “para qué”) de los sentimientos generales de desagrado.

Si se hace abstracción del ideal ascético: entonces el hombre, el *animal* hombre, no tuvo hasta ahora ningún sentido. Su existencia en la tierra no alojaba ninguna meta; “¿para qué el hombre en absoluto?” – era una pregunta sin respuesta.” (OC IV, GM III §28, 560 / KSA 5, 411)

³³ El primer tratado de GM es una “psicología del cristianismo” y el segundo es una “psicología de la “mala conciencia” (OC IV, “Libros”, “GM”, 845 / KSA 6, 352) y los tres tratados son “tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una inversión de todos los valores” (845 / 353). En particular, el tercer tratado de la *Genealogía* (y aún más específicamente: GM III §11ss.) nos ofrece una minuciosa aplicación de aquella psicología que AC §15 resume en sus grandes líneas. Lo único que podría hacer que ello se perdiese por un momento de vista es el recurso deliberado de Nietzsche a toda una pluralidad de apelativos para nombrar lo que CrI y AC reúnen bajo una sola expresión como “sentimientos generales”. De hecho, las numerosas ocasiones en que ello ocurre convierten a GM III §11ss. en una invaluable fuente para comprender lo que dicha expresión denota. En GM III §11 se encuentra una primera y muy dicente alusión a tales sentimientos cuando se habla del “profundo desazón respecto de sí, de la tierra, de toda vida” (*tieffen Verdruss*; OC IV, GM III §11, 528 / KSA 5, 362, z. 27s.). Véase en los numerales siguientes los apelativos con los que Nietzsche se refiere una y otra vez a los “sentimientos generales de desagrado”: inhibición, cansancio, hastío, tristeza, malhumor, sufrimiento, displacer, depresión, pesadez, asco, náusea, dolor, miseria: *eine partielle physiologische Hemmung* (§13, 530 / 366, z. 5; §17, 537 / 377, z. 32), *Physiologisch-Gehemmten* (§17, 538 / 378, z. 6 y 12s.), *Überdrusse am Leben* (§13, 530 / 366, z. 19), *Ermüdung* (§13, 530 / 366, z. 5 y 19s.; §17, 537 / 377, z. 31; 538 / 378, z. 21; §25, 554 / 403, z. 15), *Müdigkeit* (§13, 531 / 367, z. 17; §17, 537 / 378, z. 3; §20, 546 / 390, z. 14), *tiefe Traurigkeit* (§14, 532 / 368, z. 25), *schwarze Traurigkeit* (§17, 537 / 377, z. 31), *langsame Traurigkeit* (§20, 545 / 388, z. 18), *Sich-Schlecht-Befinden* (§15, 535 / 374, z. 25s.), *physiologische Verstimmung* (§ 16, 536 / 376, z. 14), *Leiden* (§17, 537 / 377, z. 14 y 21; §20, 541 / 388s.), *ein leidendes Dasein* (§18, 541 / 382, z. 14s.), *Leidende (passim)*, *die Unlust des Leidenden* (§17, 537 / 377, z. 15), *Unlustgefühl* (§17, 538 / 378, z. 31 y 33s.) *dominierende Unlust* (§17, 538 / 379, z. 7), *dumpfe Unlust* (§18, 542 / 384, z. 4s., §19, 385, z. 1), *Unlust* (§19, 542 / 385, z. 1; §20, 544 / 388, z. 9; 546 / 390, z. 19s.), *tiefe Depression* (§17, 537 / 377, z. 30s.), *tiefe physiologische Depression* (539 / 379, z. 27s.), *Depressions-Zustände* (§18, 540 / 382, z. 12s.), *Depression* (541 / 383, z. 5 y 25s.; §20, 545 / 389, Z.1; 546 / 390, z. 13; §21, 547 / 391, z. 32), *Schwere* (§17, 537 / 378, z. 3; §20, 546 / 390, z. 14), *Ekel* (§13, 531 / 367, z. 16), *grosser Ekel* (§19, 543 / 385, z. 30), *zögerndes Elend* (§20, 545 / 388, z. 19), *Schwächegefühl* (§18, 542 / 384, z. 5), *Schmerz (passim)*, etc.

Esta pregunta por el sentido del hombre es, como se ve, una pregunta que bien puede asumirse como la pregunta por su meta (o por su finalidad, como pudiera también querer decirse). Pero, antes de regresar al lugar que ocupa la temática de la “finalidad” del hombre dentro de la doctrina de la inocencia del devenir, quisiera permanecer en la problemática de la equivocación de causa y efecto para comentar la formulación general de la misma que Nietzsche había ofrecido de entrada en el §2 de “Errores”. La crítica a esta “fórmula general” –crítica como inversión de la equivocación tal y como se la enuncia en dicha fórmula– constituye, en sus palabras, nada menos que “el *primer* ejemplo de mi ‘inversión de todos los valores’” (640 / 89, z. 14).

“La fórmula más general” sobre la que se funda toda religión y moral se encuentra, según él, en el siguiente imperativo: “¡Haz esto y esto y deja de hacer esto y esto – así serás feliz! En caso contrario...” (z. 9s.). Según ella, la felicidad del hombre se fundaría en la realización u omisión de las acciones que la moral y la religión prescriben y proscriben. Nietzsche sostiene que las acciones de un hombre “dichoso” (*ein “Glücklicher”*) –esto es, de un hombre que por suerte “ha salido” bien (*ein wohlgerathener Mensch*), no de uno que presuntamente se haya hecho él mismo bueno– corresponden, por el contrario, a las que un hombre *tiene que* realizar u omitir instintiva y necesariamente en virtud del “orden que él fisiológicamente representa” (z. 17). Este es un orden que garantiza la “seguridad de los instintos” (641 / 90, z. 4s.). Nietzsche opone entonces a la fórmula de toda religión y moral la siguiente fórmula aplicada a este caso (al del hombre feliz): “su virtud es la *consecuencia* de su felicidad” (640 / 89, z. 19s.). Comprendida como la fuente inexorable de las acciones del hombre feliz, la virtud no viene a ser en realidad otra cosa que un estado fisiológico, al cual nuestro autor describe aquí como una “lentificación del metabolismo” (*Verlangsamung des Stoffwechsels*; z. 21s.). Un análisis análogo aplica para el caso del hombre desdichado. El vicio es la consecuencia de la desdicha. El vicio es la *consecuencia* de la degeneración fisiológica propia de “una vida empobrecida”, de “una extenuación hereditaria” (640 / 90, z.1). Si el orden fisiológico del hombre feliz representaba, por un lado, “la seguridad de los instintos”, el hombre desdichado y vicioso representa, por el otro, un desorden fisiológico consistente en la “degeneración de los instintos”, en la “disgregación de la voluntad” (641 / 90, z. 6). Con ello se define casi “lo malo” (*das Schlechte*), dice Nietzsche (z. 6s.). Con ello

se define casi (agregaría de mi parte) lo que Nietzsche entiende en sus últimos años por decadencia.

Es posible concluir ya la presente sección con una respuesta lo suficientemente respaldada a sus inquietudes iniciales. Indiqué que Nietzsche no solo se preocupa en el §8 de “Errores” por determinar el alcance de la doctrina del devenir en el sentido de determinar qué es todo lo que, según ella, queda eximido de responsabilidad alguna, sino también en el sentido de determinar qué es aquello *de lo que* se ha querido juzgar a todo ello como responsable y para lo cual, por ende, no cabría buscar ya más culpable alguno véase p. 280s.). No solo se preocupa, dije, por negar lo que moral y religión han querido convertir en *sujeto* de responsabilidad, sino también por lo que han querido convertir en *objeto* de la misma. Ahora sabemos que dicho objeto (aquello *de lo que* prioritariamente ellas buscan causa y responsable) son los sentimientos generales de agrado y desagrado. Buscan con ello, en el fondo, al responsable de la dicha y la desdicha (entendidas como respectiva preponderancia de unos sentimientos generales sobre otros: OC IV §15, 715 / KSA 6, 182, z. 5s.). Pero no existe un responsable de una u otra en el sentido de un agente que libremente se haga meritorio o culpable de tales sentimientos y tales estados a causa de sus acciones morales o inmorales. Virtud y vicio son realmente *consecuencia*, no causa, de dicha y desdicha.

7.3.4. Fatalidad y negación de las finalidades

En el primer capítulo del presente trabajo he indicado que el “*primer* ejemplo de la inversión de todos los valores”, que recién he expuesto con base en *CrI*, “Errores”, §2, constituye la inversión de uno de los principios del socratismo, a saber, aquel según el cual la virtud hace al hombre feliz.³⁴ Ahora es posible advertir claramente de qué manera este segundo principio se inscribe firmemente dentro de “la fórmula más general de toda religión y moral” cuya inversión Nietzsche se encuentra prioritariamente interesado en promocionar como parte esencial de su movimiento inverso hacia la restitución de la inocencia del devenir.

No tendría entonces por qué resultar extraño si a nombre del autor se interpreta la crítica al socratismo³⁵ como parte de la “primera inversión de todos los valores” (OC IV, *CrI*,

³⁴ He indicado también cómo Nietzsche invierte en *EH Pr* otro de los dos grandes principios del intelectualismo socrático: aquel según el cual “el conocimiento es el fundamento de la virtud” (véase p. 62).

³⁵ La importancia que Nietzsche le adjudica en su último año de lucidez a esta crítica sale a relucir en el hecho de que en *El crepúsculo de los ídolos* dedica a “El problema de Sócrates” toda una sección en la que la “anarquía

“Antiguos”, §5, 690 / KSA 6, 160, z. 25s.) que él dice haber adelantado ya en su primera obra: *El nacimiento de la tragedia*. Tampoco tendría que extrañar si la interpretamos también como parte de su primera solución a la tentativa de demostrar la inocencia del devenir (véase p. 224), una solución que Nietzsche sugiere haber propuesto ya en NT. No obstante, la tentativa que Nietzsche compendia en “Los cuatro grandes errores” de *CrI* parece ser, en conjunto, más bien una última versión de la tercera solución de la que nos hablan los dos fragmentos póstumos relativos a la inocencia del devenir comentados en las secciones 6.2 y 7.2. “La tercera solución era para mí la *negación* de todas las finalidades (*Zwecke*) y el reconocimiento de la *incognoscibilidad* de las causalidades (*Causalitäten*)” (FP III, 7[7], 175 / KSA 10, 238, z. 12ss.; también 36[10], 797 / KSA 11, 553, z. 18s.). Solo que quizá resulta impropio seguir hablando en *CrI*, sin más, de una *incognoscibilidad* de las causalidades. Pues, como lo hemos visto, la profusa exposición de “Los cuatro grandes errores” no da realmente muestra de agnosticismo en su denuncia de estos errores como atinentes todos a una u otra *falsa* causalidad. Nietzsche propone en *CrI* una “razón *reestablecida*” (*wiederhergestellte Vernunft*; §2, 640 / 89, z. 26) que restaure las conexiones causa-efecto que la moral y la religión invirtieron en su orden al confundir el efecto con la causa. Esta corrección, mediante la inversión, supone la constatación positiva de un orden causal originario que ha sido falsamente trastocado.

En lo que concierne a “la *negación* de todas las finalidades”, podría también decirse que Nietzsche se acoge aún a ella en su presentación de la doctrina de la inocencia del devenir en *CrI*. Es cierto que no hemos visto hasta aquí a Nietzsche mencionar en “Errores” a la finalidad como una de las presuntas realidades que termina por denegar o al concepto de finalidad como uno de los conceptos que denuncia como carentes de toda referencia objetiva (véase nuestro listado de tales conceptos en p. 275). Es más, la única aparición del concepto de finalidad en nuestra presentación de *CrI* (p. 271s.) ha tenido, hasta ahora, lugar en conexión con el sorpresivo uso positivo que Nietzsche hace del mismo en su referencia a la finalidad que, según él, han perseguido moral y religión en su exitosa “responsabilización” de la humanidad (§7, 644 / 95, z. 13s.; también z. 22: *Zweck der Strafe*, ‘finalidad del castigo’). Sin embargo, una vez que ha dejado previamente sentada al comienzo de §8 su

en los instintos” del filósofo ateniense aparece como indicio de decadencia en él (OC IV, “Sócrates”, §4, 627 / KSA 6, 69, z. 13) y como explicación de su forma de vida, su doctrina y su influencia.

decidida negación del presunto sujeto y objeto de responsabilidad (véase las secciones 7.3.2 y 7.3.3), Nietzsche procede a dejar clara y firmemente sentada su negación de todas las finalidades.

La fatalidad de su ser [el del hombre, G. M.] no puede ser desligada de la fatalidad de todo aquello que fue y que será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad (*Zweck*), con él *no* se hace el ensayo de alcanzar un “ideal de hombre” o un “ideal de felicidad” o un “ideal de moralidad”, – es absurdo querer *descargar* (*abwälzen*) su ser (*Wesen*) en una finalidad (*Zweck*) cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto “finalidad”: en la realidad *falta* la finalidad... Uno es necesario (*nothwendig*), uno es un pedazo de fatalidad (*Verhängnis*), uno pertenece al todo, uno *es* en el todo, – no hay Nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* (*CrI*, “Errores”, §8, 645 / KSA 6, 96)³⁶

Estas son las únicas referencias a la negación de las finalidades en “Errores”. Ellas se encuentran conjugadas con (o mejor, encuadradas dentro de) las únicas (referencias a la “fatalidad de todo”).³⁷ Esta última es, por cierto, a la vez, la única referencia en §8 a un aspecto positivo de la doctrina de la inocencia del devenir en medio de las enunciaciones críticas que tanto abundan en este numeral (véase p. 275) como, asimismo, en esta sección entera de *CrI* (“Errores”).

Es preciso, antes que nada, subrayar que, en conformidad con la evidente omnipresencia de la problemática de la causalidad en “Errores”, la finalidad es introducida en el pasaje citado como una presunta causa respecto de la cual el ser del hombre pudiera concebirse como “la consecuencia” (*die Folge*). Ella aparece mencionada junto con otras dos presuntas causas del ser del hombre: “una intención (*Absicht*) propia, una voluntad (*Wille*)”. A estas dos ya se las había explícitamente involucrado en el numeral anterior con la iniciativa de responsabilizar e inculpar a la humanidad. “Se ha desprovisto al devenir de su inocencia

³⁶ Justamente en el umbral del pasaje que a continuación cito había dejado yo previamente mi lectura lineal del §8 de “Errores” con el propósito de iluminarla adecuadamente mediante una lectura regresiva que nos remontó a los numerales anteriores de “Los cuatro grandes errores” (véase sección 7.3.3).

³⁷ Nietzsche hace unas pocas alusiones sueltas a la fatalidad en: *muss* en §2, 640 / 89, z. 15 (palabra resaltada por Nietzsche en el original: “*tiene que*”, “*ha de*”); *nothwendig* en 641 / 90, z. 8; *musste* en §7, 644 / 95, z. 29 (resaltada en el original: “*tuvo que*”).

cuando a algún ser-así-y-así se lo retrotrae a voluntad, a intenciones (*Absichten*), a actos de responsabilidad [...]” (§7, 644 / 95, z. 18ss.). Este “retrotraer” no es otro que el transmutar lo que es causa (el “ser-así”) en efecto y, más exactamente, en efecto de algo a lo cual se pueda juzgar como responsable. Ello es, por antonomasia, la voluntad libre. A ella, en las dos líneas recién citadas, se le atribuye implícitamente como rasgo fundamental el de producir “actos” motivados por una “intención”. No se trata, claro está, de dos entidades (voluntad e intención) que pudiesen operar alternativamente como causas independientes. Se trata de precisar, por así decirlo, qué es lo que *en* lo que llamamos “voluntad” estaría operando en última instancia como causa. Pues bien, lo que en §8 podría estar luciendo luego como una tercera entidad sobre la cual se descarga la responsabilidad por el “ser-así”, a saber, la “finalidad”, no es tampoco, por idénticas consideraciones, algo así como una tercera causa alternativa. Se trata de un nuevo apelativo para aquello que estaría presuntamente operando en la voluntad como causa responsabilizable. Lo que en la voluntad obraría causalmente como intención o propósito (*Ab-sicht*: como visión anticipada, como imaginaria representación previa, de la meta a la que dicha visión apunta a distancia) estaría obrando, a la vez, como finalidad (en cuanto *meta* pre-vista a la que apunta el respectivo acto). Se trata de dos apelativos que hacen hincapié en dos aspectos distintos de una misma denotación.

El contexto anterior le da al concepto de finalidad una significación más delimitada de la que se podría querer adjudicarle por fuera de él. No se habla aquí simple y llanamente de “finalidad” como de aquello *hacia lo cual* se pudiera decir que se *dirige* ordenadamente un cierto movimiento. No se habla aquí, por tanto, de “finalidad” en un sentido amplio que pudiese incluir aquello que *involuntariamente* constituye el punto de llegada hacia el cual se dirige (“apunta”) un movimiento. Pues, como tal, este punto de llegada no puede cumplir con el papel de causa del movimiento.

Hay incluso un apelativo más al que Nietzsche acude en el pasaje que comenté más atrás para identificar aquello que la doctrina de la inocencia del devenir debe poder expungar. Me refiero al término “ideal” del que Nietzsche se vale para nombrar algunas de las *finalidades* concretas con las cuales se ha querido buscar ya no al responsable de tales o cuales acciones, sino, más exactamente, al responsable del *ser* (*Wesen*) del hombre. Estas muy determinantes finalidades serían, según §8, “un ‘ideal de hombre’, o un ‘ideal de felicidad’, o un ‘ideal de moralidad’” que se quisiera alcanzar con el ser del hombre. No se

trata aquí tampoco, creo, de tres ideales distintos, sino de un solo ideal nombrado con la ayuda de tres conceptos hasta ahora indisolublemente entreverados entre sí. Se alude a un ideal de felicidad humana históricamente equiparado con un ideal de hombre como ser moral. Entendido como una finalidad, este ideal se refiere, pues, a una *meta* del hombre con miras a la cual *alguien se propusiera* (voluntariamente) hacer algo de él: *alguien*, esto es, Dios, o la sociedad, o sus padres y antepasados, o *él mismo* (véase antes p. 279). Pero, así como “no existe *Nadie* que *de* al hombre sus propiedades”, no existe tampoco *ideal* alguno en el sentido de algo que alguien se pudiese proponer sustrayéndose –¡o sustrayendo!– al hombre de la realidad entendida como la fatalidad de todo lo que es y será.

Como si se tratase del verdadero cimiento de su doctrina de la inocencia del devenir, Nietzsche postula, sin preámbulo alguno, esta “fatalidad de todo aquello que fue y que será”. Sobre el trasfondo de esta fatalidad *omni*-abarcadora (que incluye, por ende, también la fatalidad del ser del hombre), voluntad, intención, finalidad se revelan como principios causales ilusoriamente desligados (abstraídos) de la fatalidad, esto es, de la totalidad concebida como encadenamiento enteramente regido por la necesidad. Pero, el desligamiento *no* es, por principio, *posible*. Concebir al ser del hombre como consecuencia de una voluntad (como acción causada por propósitos y finalidades), y, por tanto, como resultado de un (imposible) desligamiento previo respecto de “la fatalidad de todo aquello que fue”, es concebir a la forma de ser (*die Art des Seins*) como retrotraible a una *causa prima* (645 / 97, z. 1s.).

Ha de ser evidente a estas alturas que con la adopción de este concepto de fatalidad Nietzsche fija tajantemente su posición en la controversia en torno a la vieja antinomia entre necesidad y libertad (de la voluntad).³⁸ Fija la posición que le permite (¿o le compele?) a

³⁸ Sin mencionar el concepto de fatalidad, Nietzsche había realizado, tiempo atrás, una crítica al concepto de voluntad libre fundada en el cuestionamiento de la ilusoria *separación* de la voluntad de una concatenación (*Zusammenhang*) de la que realmente es parte inextricable. En *HdH* I, en su primera parte, “De las primeras y las últimas cosas”, Nietzsche incluye, hacia el final de un apartado con el título *Cuestiones fundamentales de la metafísica*, la siguiente observación sobre la voluntad libre: “aún hoy creemos en el fondo que todos nuestros sentimientos y acciones serían actos de la voluntad libre; cuando el individuo que siente se observa a sí mismo, toma a cada sensación, cada transformación por algo *aislado*, esto es, incondicionado, sustraído de todo encadenamiento (*Zusammenhangloses*): emerge de nosotros sin conexión con algo anterior o posterior. Tenemos hambre, pero no pensamos originalmente que el organismo quiere conservarse, sino que aquel

impulsar el movimiento inverso al de una moral fundada sobre el concepto de libre voluntad.³⁹ En efecto, al comentar la aparición en 1883 de la fórmula de “la inocencia del devenir” en los fragmentos póstumos de Nietzsche⁴⁰ se había hallado un revelador pasaje en el que la negación de las finalidades se conjugaba con una enfática proclamación de la necesidad (Nothwendigkeit: léase también “fatalidad”) que todo lo abarca sin dejar “nada más” por fuera.

Importantísimo punto de vista: *obtener la inocencia del devenir por el hecho de que uno excluye las finalidades (Zwecke)*. Necesidad, causalidad – ¡nada más! ¡Y designar como mendacidad todo aquel hablar de “finalidad” allí donde lo que hay es siempre un resultado necesario (*nothwendiges Resultat*)! [...]. (FP III, 7[21], 178 / KSA 10, 245; citado antes en p. 227)

Esta negación de las finalidades, apoyada así en el carácter universal de la necesidad, soporta, por su parte, ciertas “**tesis fundamentales**”: “no *ha habido* acciones morales. Y toda moral es *imposible: tanto como toda acción moral*” (178 / 244, z. 28ss.; véase antes p. 227). Estas dos formulaciones negativas de las tesis fundamentales del movimiento inverso vienen, sin embargo, precedidas, como se recordará, por una crucial

sentimiento se hace sentir *sin fundamento y finalidad*, se aísla y se tiene por *voluntario (willkürlich)*” (OC III, *HdH* I.1, §18, 84, KSA 2, 39s.). El ataque frontal que *HdH* emprende contra la metafísica está desde un comienzo orientado a socavar el concepto de voluntad con el que la moral y a la religión quieren hacer al hombre responsable.

³⁹ El concepto nietzscheano de fatalidad no resulta, sin embargo, incompatible con todo concepto imaginable de libertad (ni con todo concepto imaginable de responsabilidad). Véase, por ejemplo, para no ir más lejos, *CrI*, “Errores”, §2: “Todo lo *bueno* es instinto – y, consecuentemente, fácil, necesario, libre (*nothwendig, frei*)” (641 / 90, z. 7ss.).

⁴⁰ En este pasaje Nietzsche distingue tres tentativas suyas de demostrar(se) la inocencia del devenir. Es en la descripción de la tercera de ellas que Nietzsche menciona a la “*negación* de las finalidades”. Pero ya en la enunciación de la segunda hace presencia el concepto de necesidad: “La segunda solución fue para mí la objetiva ausencia de valor de todos los conceptos de *culpa* y el reconocimiento del carácter subjetivo, *necesariamente* injusto e ilógico, de toda vida” (FP III, 7[7], 175 / KSA 10, 238). Recuérdese, a propósito de esta presencia de la necesidad en la segunda solución, la mención que Nietzsche hace de “la *necesaria* injusticia” en *HdH* I Pr, §6 (OC III, 73 / KSA, 20, z. 22; también antes pp. 151ss.). Sobre el carácter necesariamente ilógico e injusto de la vida, véase *Lo ilógico: necesario (Das Unlogische nothwendig)* y *Ser injusto: necesario (Ungerechtsein nothwendig)* en OC III, *HdH* I.1 §32 y §33, 90ss. / KSA 2, 51ss.

determinación positiva del mismo: se trata de un movimiento tendiente a la producción del superhombre entendida como nueva meta de la humanidad (véase p. 226). No es este, empero, el lugar para detenerse en una presentación pormenorizada de la problemática del destino, o la problemática de la necesidad o fatalidad, en la obra de Nietzsche. Como en el caso de otras temáticas centrales de su pensamiento, mi interés no es otro, en el presente trabajo, que el de determinar el lugar que a aquella le corresponde en conexión con la exposición de los grandes lemas con los que nuestro autor intenta apresar la unidad y continuidad de su pensamiento a partir de su trabajo en lo que vendría a conformar el conjunto de prólogos de 1886.⁴¹

7.4. “La gran responsabilidad y la inocencia”

Previamente se destacaba como llamativo el hecho de que la *expresión* “inocencia del devenir” no haga presencia en los prólogos de 1886, como sí lo hacen otros lemas acuñados por Nietzsche en un momento de recapitación sobre su obra y con un propósito de reproyección de la misma que comparte con ellos (véase n. 1, p. 255). Se sugería, no obstante, que la preocupación a la que Nietzsche alude con dicha expresión tendría que estar jugando un papel tácito pero determinante en los prólogos (véase p. 258). Con el fin de darle sustento a esta idea, procedo a resumir en lo que sigue *cómo* Nietzsche cree, según ellos, haber dado ejecución a aquello que solo retrospectivamente lograra entrever como la tarea a la que su obra entera desde un principio se dirigía (7.4.1). ¿Cómo cree haberla puesto en ejecución? “Inocentemente”: esta tendría que ser tácita, ya que no expresamente, la respuesta. Surge, sin embargo, una dificultad. La inocencia, la irresponsabilidad, con la que Nietzsche necesariamente ha puesto en obra su tarea tendría que ser compatible con el hecho de que a dicha tarea se la entienda explícitamente en los prólogos como “la responsabilidad más propia” (7.4.2). Tampoco la tentativa de 1886 pareciera encontrarse, en efecto, exenta de un recurso, aparentemente contradictorio, a uno de los conceptos *contra* los cuales se dirige la doctrina de la inocencia del devenir: el concepto de responsabilidad. ¿Cómo habría que

⁴¹ En el presente trabajo he destacado la presencia del tema de la necesidad *en* los escritos de Nietzsche y he aludido a la insistencia del autor en presentar tanto su pensamiento como su propio devenir como algo en lo que la necesidad o el destino se encuentran en obra. Véase antes pp. 4ss., 27, 148, 254, 268. Sobre la conexión entre el “nuevo evangelio” (“Todo es necesario”) y la temática de la inocencia del devenir, véase p. 217 (a propósito de OC III, *HdH* I.1 §107, 121 / KSA 2, 105).

entender entonces la exigida compatibilidad entre responsabilidad e irresponsabilidad? Como unidad de necesidad y libertad, de fatalidad y responsabilidad: unidad que Nietzsche busca apresar en su fórmula del *amor fati*.

7.4.1. “La responsabilidad más propia” en los prólogos de 1886

Nietzsche, recuérdese,⁴² comienza por reproducir en *HdH* Pr §1 el juicio que los lectores hipotéticos de sus obras se han hecho de lo que es “común y distintivo” en todas ellas (p. 69). Se trata, en el fondo, del juicio ponderado que él mismo se ha hecho al releerlas con el propósito de reeditarlas. Los lectores a los que aquí se da voz contemplan en ellas cómo su autor se ejercita desde siempre como “abogado del diablo” y como “acusador de Dios” y alcanzan a percibir en ello (casi) una exhortación a la inversión de las valoraciones, la cual compromete peligrosamente a aquello que hasta el presente ha venido contando como el bien y el mal supremos (véase p. 97). Tal y como se lleva a cabo en los escritos de Nietzsche, este constante ejercicio en la inversión de los valores genera en sus hipotéticos buenos lectores “una especie de aversión y desconfianza hacia la moral”, la cual ha de entenderse, asimismo, como eco de la “profunda sospecha” en la cual el autor y su obra han estado originalmente imbuidos.

Una vez enunciado este común denominador de sus escritos, el prólogo a *HdH* I abandona la rápida y global anticipación de la problemática de sus escritos y procede, enseguida, a mencionar un decisivo efecto que la profunda sospecha y la correspondiente “alteridad de la mirada” que los atraviesa han indefectiblemente provocado ya no (¿solo?) sobre sus lectores, sino sobre el autor mismo: a saber, “los escalofríos y angustias del aislamiento” (OC III, *HdHI*, Pr §1, 69 / KSA 2, 13). Sin embargo, más que interesarle en sí misma esta consecuencia de la honda sospecha nietzscheana, el prólogo a *HdH* I se concentra, en el resto de su primer apartado, en una caracterización de los recursos a los que el autor hubo de echar mano para mitigarla. Nietzsche reporta que, a fin de soportar los embates de la profunda soledad ocasionada por la igualmente profunda desconfianza ante la moral,⁴³ tuvo que recurrir nada menos que al autoengaño y, más exactamente, a la ilusión de una falsa

⁴² En los párrafos que inmediatamente siguen, presento un resumen de los tres primeros capítulos del presente trabajo.

⁴³ El prólogo a *Aurora* vuelve a referirse a esta soledad (*allein*; *Au* Pr §1, 484 / KSA 3, 11, z. 19; *Einsamkeit*; Pr §2, 484 / 12, z.3) y a las ficciones requeridas para encontrarle un alivio temporal (Pr §4, 487s. / 16, z. 12ss.).

“afinidad e igualdad” con los grandes “ídolos” de su juventud: Schopenhauer y Wagner. Lo que Nietzsche, al fin y al cabo, buscaba con esta falsa proximidad era satisfacer la perentoria necesidad de creer “que *no* era el único en ser de este modo, en *ver* de este modo” (70 / 14).

También el prólogo a *NT* (“Ensayo de una autocrítica”), en el paso del numeral §5 al numeral §6, se encarga de describir y explicar de la siguiente manera la auto-tergiversación a la que el autor cree haber inicialmente sucumbido:⁴⁴

[...] ¿cómo? ¿habría de ser la moral [...] el peligro de los peligros⁴⁵? ... *Contra* la moral, pues, se volcó entonces, con este libro cuestionable, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una fundamental contradocina y contravaloración de la vida, una puramente artística, una *anticristiana*. ¿Cómo denominarla? Como filólogo y hombre de palabras la bauticé, no sin alguna libertad – pues ¿quién sabría el nombre del Anticristo? – con el nombre de un dios griego: la llamé la *dionisiaca*. – (OC I, *NT* Pr §5, 333s. / KSA 1, 19)

¿Se entiende qué tarea fue la que osé ya tocar con este libro? ... ¡Cuánto lamento que yo no tuviera entonces aún el coraje (¿o la inmodestia?) de permitirme también, en cada respecto, un *lenguaje propio* para intuiciones y osadías tan propias, – que yo intentara expresar arduamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, las cuales contrariaban radicalmente tanto el espíritu de Kant y Schopenhauer como su gusto! (§6, 334 / 19)

¿Se entiende, pues, qué tarea fue la que el autor se atrevió a tocar en este libro? Se la habrá entendido, claro está, cuando se haya entendido cuál es realmente la tarea consistente en “inventar” una contradocina y contravaloración de la vida resueltamente contraria a la valoración moral de la misma.⁴⁶ Aquella es una tarea que Nietzsche caracterizará como

⁴⁴ Véase antes n. 3, p. 106.

⁴⁵ Así volverá a calificar Nietzsche a la moral en el prólogo a *La genealogía de la moral* (*Gefahr der Gefahren*; OC IV, *GM* Pr §6, 458 / KSA 5, 253, z. 31s.). Sobre la presencia del peligro que deriva de enfrentar a la moral como dicho “peligro de los peligros”, véase antes p. 69ss. a propósito de *HdH* I Pr.

⁴⁶ “Se ve: es todo un manojo de pesadas preguntas con el que este libro se ha cargado, – ¡agreguemos aún a él su pregunta más pesada (*seine schwerste Frage*)! ¿Qué significa, vista bajo la óptica de la vida, – la moral? ...” (*NT* Pr §4, 332 / KSA 1, 17). Esta es la pregunta que el prólogo le atribuye a *NT* al final de un numeral (el cuarto) inicialmente dedicado a la pregunta “¿qué es dionisiaco?” (§4, 331 / 15, z. 19). Esta última pregunta por lo dionisiaco se convierte muy pronto, en este numeral, en la pregunta por “*el ansia de lo horrendo*” (*Verlangen*

inversión de todos los valores y esta es una contradicción que, como también se evidenció, el autor llegará a designar como su doctrina de la inocencia del devenir. Ahora bien, así como acordemente se lograra comprender el peligro que representa para alguien como Nietzsche abrigar la profunda sospecha de que la moral constituye “el peligro de los peligros”, asimismo se lograría comprender cuánto coraje, cuánta osadía, se haría necesaria para asumir esta tarea sin atenuantes, v. g. sin el citado atenuante de las fórmulas schopenhauerianas y kantianas. ¿Cuál es entonces el peligro de descubrir en la moral el peligro de los peligros? A juzgar por el texto citado, dicho peligro residiría en el hecho de que la toma de conciencia de la peligrosidad de las valoraciones morales tendría que estar fundada en una correlativa valoración contraria, “extraña y nueva”, in-moral, tanto de la vida (hasta ahora moralmente valorada) como de la moral misma. He aquí el peligro: el peligro de la toma de conciencia acerca de la radical alteridad, extrañeza y novedad, de la propia forma de valorar (a la cual Nietzsche bautiza como “dionisiaca”). Este tiene que ser, en efecto, el peligro en cuestión, pues, se toma precisamente como signo de la falta de coraje, el hecho de que se intente formular dicha valoración en un lenguaje tal que permita ocultar y refrenar lo temible de su novedad y extrañeza. ¿Cuál sería, a su vez, entonces el peligro que asoma en el reconocimiento de dicha alteridad? El peligro reside en el extremo aislamiento, en la extrema soledad que la alteridad radical, la extrañeza y la novedad, comportan. Pero si la conciencia que se adquiere en virtud de la atrevida valoración de la moral misma es la conciencia de la más profunda soledad: ¿cómo se entiende, si cabe aún preguntarlo, el peligro que ella representa? ¿Cómo se entiende que la soledad sea un *mal* del cual un espíritu, caracterizado por la “alteridad de la mirada”, se vea tentado a *huir* a falta del requerido coraje?

El prólogo a *HdH II* alude nuevamente a la falta de coraje⁴⁷ y menciona la “modestia prematura” conducente a una “equiparación con aquellos a los que no pertenecemos” (OC III, *HdH II*, Pr §4, 277 / KSA 2, 373, z. 27). Esta es una equiparación que podemos comparar

nach dem Hässlichen), por el ansia de “lo temible, malvado, enigmático, destructor, fatal que yace sobre el fundamento de la existencia” (332 / 16, z. 1ss.), y, en los griegos más antiguos, por la “voluntad de lo trágico” (z. 22), por aquello que ya Pr §1 había caracterizado como su “pesimismo de la *fortaleza*” (§1, 329 / 12, z. 12s.), en fin, por “el fenómeno de lo dionisiaco” (z. 22) a partir del cual nació la tragedia.

⁴⁷ Véase *HdH II* Pr §3, 277 / KSA 2, 372, z. 22s.: “lo femenino” del “pesimismo romántico” (por oposición al coraje del pesimismo de Nietzsche: §7, 279 / 377, z. 2). Sobre el pesimismo romántico, véase antes p. 114s.

y asociar directamente con el temeroso ocultamiento del carácter francamente inmoral de la forma nietzscheana de valorar. A dicha equiparación, a su correspondiente autotergiversación, se la presenta en *HdH II Pr* como una personal medida de protección contra la “dureza de la responsabilidad más propia” (277 / 373, z. 30). Con este concepto de *responsabilidad* se introduce una reveladora descripción de lo que en la soledad o el aislamiento puede hacerse insoportable (véase pp. 107s. y 113). En ella quisiera concentrarme en lo que sigue. Es ella una descripción que adquiere una gran significación a la luz de lo que en las secciones anteriores hemos expuesto acerca de la doctrina de la inocencia del devenir y su tentativa de liberar al hombre de la responsabilidad moral.

Resulta claro, entonces, que lo insoportable en la soledad de Nietzsche es el temor, la falta de coraje, para asumir por sí solo la plena y dura responsabilidad por lo que gradualmente va reconociéndose como lo más nuevo y extraño y como lo más propio e indelegable. El prólogo a *HdH II* no deja ninguna duda acerca de lo que en último término constituye lo más propio. Al remontarse al momento en que el autor abandonara la falsa compañía de Schopenhauer y Wagner para recaer más profundamente en la soledad que había buscado rehuir, Nietzsche lo define retrospectivamente como el momento del reencuentro de su camino hacia *sí* mismo y a este lo identifica de inmediato con el camino hacia *su tarea* (277 / 373, z. 21s.; también antes p. 114). Lo que le es más propio, al punto de ser indiscernible de sí mismo, es la tarea que descubre como propia. En conformidad, el prólogo a *HdH II* identifica a la tarea propia como lo que es objeto de evasión: ella es un tirano que toma venganza “por todo intento que hacemos de eludirlo o escapar a él” (277 / 373). Por su parte, el prólogo a *HdH I* caracterizaba consecuentemente la tentativa de evadir el aislamiento no solo como tentativa de abandonar el camino hacia la propia tarea, sino como tentativa de buscar descanso de sí mismo mediante el temporal olvido de sí (Pr §1, 70 / KSA 2, 14).

El peligro se encuentra en la dureza de asumir como indelegable la responsabilidad de “devenir uno mismo” y en la correspondiente dureza de la conciencia progresiva de que se es inconfundiblemente único. El temor asociado a este peligro es el temor hacia la propia individualidad (véase antes pp. 103ss.). La tentativa que Nietzsche realiza en *EH* de presentarse a sí mismo como inconfundible es, pues, ella misma una muestra del coraje hacia lo prohibido, hacia la verdad, que él ya celebra en sus prólogos como destacada e inequívoca señal de identidad (*EH Pr* §3, 782 / KSA 6, 259, z. 11). Lo es también allí, por ello, el acto

inicial de auto-exposición por medio del cual se identifica como filósofo, como “discípulo del filósofo Dioniso” (Pr §2, 782 / 258, z. 2), como fiel devoto de la filosofía “tal y como hasta ahora la he entendido y vivido”, a saber, como “búsqueda de todo lo extraño y cuestionable de la existencia” (§3, 782 / 258), la filosofía vivida como “pesimismo de la fortaleza”. También lo es, como enseguida se lo ratificará, la contundente declaración inicial de la grandeza de su tarea y de su propia implícita grandeza por oposición a la pequeñez de sus contemporáneos (Pr §1, 781 / 257). La grandeza es, en su alteridad y extrañeza, lo temible por excelencia. Grandeza, en suma, equiparable a la amplitud con la que logra extenderse y tensarse el arco de la gran responsabilidad.

7.4.2. *Amor fati*: la amplitud de la responsabilidad como medida de la grandeza

Todas estas formas de redescubrir el peligro, a las que se ha visto a Nietzsche acudir en sus prólogos, guardan, en efecto, correspondencia con aquella que lo describía como el peligro de asumir la responsabilidad más propia. Así lo comprueba, con particular contundencia, el aforismo *MBM* §212, el cual me permito excepcionalmente citar casi en su integridad. En él se resume, nada menos, la imagen que Nietzsche tiene de sí mismo como filósofo en el año de 1886.

Me quiere parecer cada vez más que el filósofo, como un hombre *necesario* (*nothwendiger*) del mañana y pasado mañana, se ha encontrado y se *tuvo* que encontrar siempre en contradicción con su hoy: su enemigo fue siempre el ideal de hoy. Hasta ahora, aquellos extraordinarios promotores del hombre, a quienes se llama filósofos, y quienes rara vez se sintieron ellos mismos como amigos de la sabiduría, sino, antes bien, como locos y desagradables bufones y como peligrosos signos de interrogación –, encontraron su tarea, su dura, involuntaria, indelegable tarea y, al fin, la grandeza de su tarea, en ser la mala conciencia de su tiempo. Al colocarle precisamente a las *virtudes de la época* el cuchillo vivisector sobre el pecho, delataron lo que era su secreto propio: saber de una *nueva* grandeza del hombre, de un nuevo camino intransitado hacia su engrandecimiento. Cada vez destaparon cuánta hipocresía, comodidad, cuánto dejarse-llevar, dejarse-caer, cuánta mentira, se hallaba escondida bajo el tipo mejor venerado de su moralidad coetánea, cuánta virtud había *sobrevivido*; cada vez decían ellos: “tenemos que ir hacia allá, hacia allá afuera, donde hoy *vosotros* menos os encontráis en casa”. Ante un mundo de las “ideas modernas”, que cada quien quiere confinar a un rincón y a una “especialidad”, un filósofo, en caso de que hoy pudiesen existir filósofos, estaría forzado a poner la grandeza del hombre en su

amplitud y multiplicidad, en su entereza en lo múltiple: él determinaría incluso valor y jerarquía de acuerdo a qué tantas cosas y qué tan diversas uno solo [*Einer*: un solo hombre] pudiera cargar y hacerse de ellas cargo, a qué tan *ampliamente* alguien pudiera tender su responsabilidad. Hoy el gusto de la época y la virtud de la época debilita y diluye la voluntad, nada es más contemporáneo que la debilidad de la voluntad: por tanto, en el ideal del filósofo, justamente la fuerza de la voluntad, la dureza y capacidad para largas decisiones, tiene que pertenecer al concepto de “grandeza”; con tan buen derecho como la doctrina inversa y el ideal de una humanidad tonta, abdicante, humilde, altruista (*selbstlose*) fue lo adecuado para una época inversa, para una época que, al igual que el siglo XVI, sufriera de su represada energía de la voluntad y de las aguas más salvajes y los torrentes más tormentosos del egoísmo (*Selbstsucht*). En tiempos de Sócrates, entre solo hombres del instinto cansado, entre viejos atenienses conservadores, quienes se dejaban llevar – “hacia la felicidad”, como decían, hacia el goce, como lo hacían – y quienes, al dejarse llevar, todavía ponían en su boca las viejas palabras ostentosas a las que, desde hacía largo tiempo, la vida ya no les daba más derecho, la *ironía* era quizá necesaria para la grandeza del alma, aquella maliciosa seguridad socrática del viejo médico y plebeyo que sin miramientos cortaba en la propia carne así como en la carne y corazón del “noble”, con una mirada que, muy comprensiblemente, decía: “¡no os escondáis de mí!”. Hoy, a la inversa, cuando en Europa solo el animal de rebaño recibe honras y las reparte, cuando la “igualdad de los derechos” fácilmente podría convertirse en la igualdad en la injusticia: quiero decir, en la lucha común contra todo lo raro, extraño, privilegiado del hombre superior, del alma superior, de la responsabilidad superior, del deber superior, del pleno poder y señorío creador – hoy pertenece el ser-noble, el querer-ser-para-sí, el poder-ser-de-otra-manera, el estar-solo, el tener-que-vivir-por-cuenta propia, al concepto de “grandeza” [...] (OC IV, *MBM* §212, 378s. / *KSA* 146s.)

Hay en este preñado aforismo mucho más de lo que podemos oportunamente comentar en el cierre de esta sección y de este capítulo. Lo que en este lugar resulta estrictamente pertinente es la presencia de un concepto amoral de responsabilidad y la importante constatación de que él viene a hacer parte integral del concepto nietzscheano de la grandeza del hombre y asimismo del gran filósofo como “legislador de la grandeza”.⁴⁸ Sin

⁴⁸ Véase una primera y sorprendente referencia al filósofo como “legislador de la grandeza” en FP I, 19[83], 343s. / *KSA* 7, 447s.

embargo, dicha pertinencia solo queda garantizada en la medida en que sea posible asegurar que la responsabilidad de la que nos habla *MBM* §212 es la misma responsabilidad que anteriormente se identificó y reidentificó como “la responsabilidad más propia”.

Esta última es una responsabilidad que Nietzsche se atribuye (véase antes pp. 107 y 113). Sin embargo, él mismo se declara dispuesto a extenderse al “espíritu libre” en virtud de una primera “generalización” de acuerdo con la cual lo que él denomina como “el espíritu libre” no es más que una proyección futura de sí mismo en términos de un hombre venidero (p. 117). A su vez, el espíritu libre, al que Nietzsche presta su voz, se encuentra muy dispuesto a realizar una segunda generalización (p. 156s.).

“Tal y como a mí me ha ido, se dice él [el espíritu libre, G. M.], tiene que irle a cada cual en quien una *tarea* quiere hacerse cuerpo y ‘venir al mundo’”. La fuerza y necesidad secreta de esta tarea regirán bajo y en sus destinos individuales como un embarazo inconsciente – mucho antes de que él se haya planteado incluso esta tarea y sepa su nombre. Nuestra destinación (*Bestimmung*) dispone de nosotros, aún cuando todavía no la conocemos; es el futuro el que le da a nuestro hoy la regla. (*HdH* I, Pr §7, 73 / *KSA* 2, 21; citado antes en p. 156)

Así pues, “la responsabilidad más propia” tendría que coincidir con la responsabilidad de todo hombre en el cual, como en el caso mismo de Nietzsche, se prepare la gestación y el nacimiento de una *tarea* (véase p. 156). Ahora bien, esta responsabilidad es, como se venía ya indicando, la responsabilidad por la tarea que solo retrospectivamente se descubre como la tarea propia. Tal y como la presenta la cita anterior, ella no puede ser concebida como una responsabilidad moral. Pues se trata de la responsabilidad por una tarea a la que aquí expresamente se describe en su carácter involuntario de “fuerza y necesidad secreta”, en su carácter de destinación de la cual no se tiene conciencia o conocimiento previo. No disponemos de dicha tarea. Esto quiere decir: no disponemos libremente de ella a la manera como una presunta voluntad libre dispone de sus objetos. Diríase, por el contrario, como el autor efectivamente lo plantea, que ella, antes bien, “dispone de nosotros”. No se trata aquí, en suma, del tipo de tarea que un sujeto agente, concebido como un “yo” consciente, se plantease voluntariamente como intención, como propósito, en fin, como finalidad que se anticipa.

Ahora bien, ¿cuál es, por su parte, la responsabilidad de la que nos habla *MBM* §212? Comenzaré por indicar que, en la primera y más reveladora aparición de la palabra “responsabilidad” en *MBM* §212, Nietzsche no nos habla, al menos no directamente, ni de su responsabilidad propia, ni de la responsabilidad del espíritu *libre* ni de la responsabilidad de quienes, como aquel y este, asumen una tarea. Nietzsche nos habla de una responsabilidad cuya *amplitud* o *extensión* ha de servirle al filósofo de mañana y de pasado mañana como el patrón de medida requerido para medir la amplitud (*Umfänglichkeit*) y la multiplicidad del hombre mismo y para determinar, con ello, su grandeza. ¿Qué tan *ampliamente* podría uno solo (*Einer*) extender o tensar su responsabilidad (*Verantwortlichkeit*)? He aquí, nada menos, el patrón de valor y jerarquía con el cual dicho filósofo mide “la grandeza del hombre” (378 / 146, z. 10s.) o, para ser más exactos, con el cual fija “una *nueva* grandeza del hombre” (378 / 145, z. 32 y 146, z. 1).⁴⁹ Pero, por importante que ella sea, mi pregunta no es, en este lugar, la pregunta por lo que constituye para Nietzsche la grandeza del hombre, v. g. su “entereza en lo múltiple”, sino la pregunta aquí preliminar, pero estrictamente revelante, acerca de lo que define la amplitud de la (nueva) responsabilidad y de lo que correspondientemente define tal responsabilidad.

Lo único que en el contexto inmediato de *MBM* §212 nos sugiere el comienzo de una respuesta a estas preguntas es la remisión al concepto de fortaleza de la voluntad. Nos sugiere que la amplitud de la responsabilidad es proporcional a la fortaleza de la voluntad (*Stärke des Willens*), entendida como “dureza y capacidad para largas decisiones” (378 / 146, z. 18s.). La extensión (la amplitud) de la responsabilidad queda así asociada a la extensión (al “largo”) de las decisiones. Ahora, lo que finalmente haya que entender por “largas decisiones” (*lange Entschliessungen*), en el obvio sentido corriente de decisiones *temporalmente* extendidas, es algo que el contexto inmediato no hace explícito.

⁴⁹ Es notable el paralelismo entre estas líneas de *MBM* § 212 y las líneas en las que *EH* Pr §3 introduce el coraje de la verdad como “el auténtico patrón de valor” (véase antes sección 1.5). Este paralelismo podría llevar a sospechar que, así como el coraje de la verdad es, en primer lugar, el coraje que el autor mismo se atribuye en virtud de la filosofía como él la ha concebido, vivido, así también la amplitud de la responsabilidad podría ser tácitamente, en primera instancia, la del autor mismo como filósofo de mañana y pasado mañana. En uno y otro caso el patrón de valor lo fijaría él en virtud de quien él es.

Con el fin de esclarecerlo quisiera apelar (así pueda parecer, en un primer momento, algo forzado y extraviado) a un término con el que en el pasaje largamente citado se hace referencia a la mencionada extensión o amplitud y que hasta aquí he dejado pasar desapercibido. En el momento de proponer, a nombre del filósofo de mañana y de pasado mañana, la amplitud de la responsabilidad como patrón de medida de la grandeza del hombre, Nietzsche pregunta qué tan ampliamente podría alguien *tender* su responsabilidad. El término que recién he traducido como “tender” es el verbo alemán *spannen*, el cual, a diferencia de los demás que hubiese podido elegir aquí el autor, suele significar también “tensar” como efecto concomitante del tender, extender, ampliar, alargar, etc. En esta significación, el término *spannen* podría estar perfectamente aludiendo al vasto y decisivo marco en el que Nietzsche se ha esforzado cuidadosamente por inscribir, en su prólogo a *MBM*, la tarea que se propone absolver con su obra (quizá no solo la prologada). Me refiero a la “espléndida *tensión* (*Spannung*) del espíritu” que, según el autor, se ha llegado a crear en Europa (*MBM* Pr, 296 / KSA 6, 12, z. 34s.; énfasis agregado) en virtud de la lucha sostenida contra el dogmatismo, al cual él muy ampliamente concibe como el error que se aloja en el platonismo y el cristianismo: “el peor, el más prolongado, el más peligroso de todos los errores” (295 / 12, z. 16). Este error corresponde –lo diré en una injustamente breve interpolación– a “la invención del espíritu puro y del bien en sí” (z. 18), invención con la cual se ha llegado a denegar “lo *perspectivístico* como condición fundamental de la vida” y se ha llegado así a producir la cabal inversión de la verdad: a ella, dice Nietzsche, el dogmatismo la ha hecho “parar sobre la cabeza” (*auf den Kopf stellen*: 295 / 12, z. 24).⁵⁰ Es la decisiva lucha contra esta invención –la tentativa de hacer reversible la mencionada inversión de la verdad– la que ha terminado creando, como lo escuchábamos, una “espléndida tensión”. Ha “criado en grande” (*grossgezüchtet*) una enorme “fuerza” (*Kraft*) que se viene heredando y acumulando en aquellos “*cuya tarea es la vigilia misma*” (z. 21s.), por oposición al sueño opresivo, a la pesadilla (*Alpdruck*; z. 19), del dogmatismo. La gran magnitud de esta tensión guarda proporción con el hecho de que el dogmatismo ha sido una “presión de milenios” (*Druck von*

⁵⁰ A propósito de la relación que arriba me estoy disponiendo a establecer entre la amplitud (*Umfänglichkeit*) de la responsabilidad (como patrón de valor y criterio de jerarquía) y “la amplitud (*Umfänglichkeit*) de la perspectiva”, el lector atento podrá anticipar que la lucha que Nietzsche describe en *MBM* Pr es, para él, la lucha entre la estrechez del dogmatismo y la amplitud de horizontes que el perspectivismo se esfuerza por abrir.

Jahrtausenden; 296 / 12, z. 33) y la filosofía de los dogmáticos (“ojalá solo”) “una promesa allende los milenios” (295 / 12, z. 4).

En una referencia, asimismo callada, al arma del dios Apolo (tal y como Heráclito se refiriera también a ella en uno de sus más conocidos fragmentos), Nietzsche compara la fuerza que la lucha genera con la tensión de un arco (296 / 13, z. 2, 5, 15). La compara también, en un símil más contemporáneo, con la fuerza represada en la pólvora (z. 10). Sin atender, por así decirlo, a la armonía oculta que se esconde en esta explosiva tensión, el hombre europeo la experimenta como un “estado de penuria” (*Nothstand*; z. 4), como un estado de extrema urgencia o necesidad, en fin, como un peligro que se ha de evadir a toda costa. El hombre europeo realiza, por ello, desesperados intentos de “distensionar el arco” (z. 5). Nietzsche culmina su prólogo estableciendo el marcado contraste entre este “hombre europeo” y “nosotros los *buenos europeos*” (z. 13). Es de todosconocido este uso de la primera persona plural al que recurre el autor. Nietzsche se refiere expresamente a “nosotros, espíritus libres, *muy* libres” (z. 13). He aquí lo que los distingue: “¡nosotros la tenemos aún, la entera penuria del espíritu y la entera tensión de su arco! Y quizá también la flecha, la tarea, ¿quién sabe?, la *meta*.....” (z. 13ss.; los largos puntos suspensivos son originales de Nietzsche).

Tenemos ya en este final de tensión y suspenso lo que necesitamos para determinar cómo ha de entenderse y cómo ha de medirse la extensión (el “largo”) de aquellas “largas decisiones” que en *MBM* §212 definen, por un lado, “la fortaleza de la voluntad” y, por otro, fijan la responsabilidad cuya amplitud se convierte para el filósofo nada menos que en el patrón de valor de la grandeza del hombre. Las *largas* decisiones lo son en la medida en que ellas tienen lugar en función de una meta *lejana*. ¿Qué tan *lejos* (*weit*) podría uno tensar (*spannen*) su voluntad y, con ello, su responsabilidad? Tan lejos como ello resulte ser no solo necesario, sino posible en conformidad con la distancia a la que se encuentre la *meta* hacia la que apunta el arco. Esta es una distancia, una lejanía, que se mide en tiempo, en tiempo futuro, no (simplemente) en siglos o milenios, sino en términos de la alteridad (extrañeza, novedad, alteración) del futuro. A la responsabilidad, así entendida, según su amplitud, Nietzsche la identificará en *La genealogía de la moral* como la privilegiada *responsabilidad* (*Verantwortlichkeit*; la cursiva es de Nietzsche; OC IV, *GM* II §2, 486 / KSA 5, 294, z. 19) del “*individuo soberano*” (293, z. 21), al cual allí célebremente describe como “el hombre de

la voluntad propia, independiente, larga, que tiene *permitido prometer*” (486 / 293, z. 24s.). La larga voluntad de las largas decisiones es, pues, la voluntad de las largas promesas, esto es, de las promesas de un hombre “quien, como un soberano, promete pesada, difícil, rara, lentamente”. El hombre que se *distingue* (*auszeichnet*; 294, z. 11) por *esta* capacidad de prometer (o, “moralmente” hablando, por tal *permiso* para prometer) es, por lo demás, un hombre dotado de una respectiva “conciencia” (*Bewusstsein*; z. 26ss.) de sí mismo.⁵¹

El hombre “libre”, el detentor de una larga inquebrantable voluntad, tiene en esta posesión también su *medida de valor* (*Werthmaass*): mirando desde sí hacia los demás, él aprecia o desprecia, honra o deshonra [...] El orgulloso saber acerca del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia (*Bewusstsein*) de esta rara libertad, de este poder sobre sí mismo y sobre el destino se ha hundido en él hasta su más abisal profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: – ¿cómo lo llamará él a este instinto dominante, suponiendo que él necesitara para sí mismo una palabra para ello? Pero, no cabe duda: este hombre soberano la llamaría su *conciencia* (*Gewissen*)... (486 / 294)

“Responsabilidad”, claro está, es el otro nombre para esta *conciencia* (*Gewissen*), a la que mal se haría en discernir, a diferencia de *Bewusstsein*, llamándola (conciencia) *moral*. Responsabilidad es “la conciencia (*Bewusstsein*) genuina de poder y libertad” (486 / 293, z. 28), el “orgulloso saber acerca del [...] poder sobre sí mismo y el destino”, en la medida en que indefectiblemente deriva en una igualmente orgullosa relación de *deuda* consigo mismo o de *empeño*, si se me permite la expresión. Podría tratar de definírsela en el presente contexto como un (*com-*) *prometerse* (con) lo que uno ha genuina y justamente probado *poder* llegar futuramente a ser (véase antes 202s.). Esta responsabilidad es la contraparte de la *justa* conciencia de sí. Podemos ya colegir cuál es la responsabilidad que, en su amplitud superlativa, ha de servir al filósofo de *MBM* §212 como patrón de medida de la grandeza del hombre.

¿Es esta responsabilidad la misma de la que hablaban los prólogos de 1886 con el superlativo “la responsabilidad más propia” (*HdH* II, Pr §3)? No cabe ahora duda. De hecho,

⁵¹ Es un hombre dotado de la “conciencia genuina de poder y libertad” (z. 28), dotado de un “saber” sobre su “superioridad” (z. 32) y sobre la confianza, temor (*Furcht*) y respeto (*Ehrfurcht*) que él “mercidamente” infunde en los demás (486 / 294s.). Es, además, un hombre poseído por un correspondiente sentimiento general o global: “un sentimiento de la plenitud del hombre en absoluto” (z. 29).

al final de nuestra rápida excursión en el prólogo a *MBM* se estaba ya en plena capacidad de identificarla como tal. Se sabía ya que “la responsabilidad más propia” no era otra que la del mismo Nietzsche y se constataba que la amplitud de aquella responsabilidad canónica y modélica para el filósofo de *MBM* no era otra que la amplitud con la cual “los espíritus muy libres” tensan peligrosamente su arco hacia la alejada meta que quizá ya tenían. Y bien, como ya se lo ha reiterado (véase p. 305s.), el apelativo “espíritus libres” (y, por ende, el superlativo “espíritus muy libres”) no es más que una apremiada designación por medio de la cual Nietzsche ha convertido el soberbio y perturbador “yo” de la primera persona singular en el más modesto y más tranquilizante plural: “nosotros, los espíritus libres”. La responsabilidad que el filósofo asume como patrón de jerarquía, como canon de la grandeza del hombre, es la misma que el individuo soberano, el hombre “libre”, acoge como su medida de valor. Una y otra corresponden a la responsabilidad que Nietzsche mismo, espíritu libre y filósofo en uno, ha convertido en patrón de valor, tras haberla asumido personalmente en virtud de su (también “canónico”) coraje hacia la verdad, hacia sí mismo, en fin, de su coraje hacia la peligrosa tarea en la que él mismo fatal y orgullosamente deviene.

Al final de su impactante presentación del filósofo como el más sorprendente heredero del ideal ascético en *GM III*, Nietzsche se pregunta:

¿Hay hoy ya suficiente orgullo, atrevimiento, coraje, auto-certeza, voluntad de espíritu, voluntad de responsabilidad, *libertad de la voluntad*, de modo que en adelante “el filósofo” sea realmente posible sobre la tierra? (*GM III* §10, 527 / *KSA* 5, 361)

Hace parte esencial de su autoconciencia el que Nietzsche se conciba como la prueba solitaria que permite ofrecer una primera respuesta positiva a esta inquietante pregunta. Él mismo es, claro está, “el filósofo del mañana y pasado mañana”, el “extraordinario promotor del hombre” que “finalmente ha encontrado *la grandeza* de su tarea” (énfasis agregado) al convertirse en “la mala conciencia (*schlechtes Gewissen*) de su tiempo”, al convertir la amplitud de su responsabilidad, es decir, su propia “amplitud y multiplicidad”, en el patrón de valor (de valía y valentía) con el cual se haría necesario en adelante medir la *grandeza* del hombre. Él mismo es, pues, el filósofo que “sabe de una *nueva* grandeza del hombre”.⁵² Y lo

⁵² En otro trabajo (Meléndez, 2001), he realizado una exploración del concepto nietzscheano de la grandeza del hombre: exploración con la que bien podría darse cierre al presente trabajo. Allí me he ocupado del lugar que

sabe, como todo lo que sabe, por haberla *experimentado* personalmente, en carne y sangre propia.

Este experimento, como se sabe, requería de una verdadera ampliación de la perspectiva y de los horizontes (cap. 4) y, con ello, un *verdadero* sentimiento de poder (cap. 5), de una *nueva* conciencia y dominio de sí (caps. 3 y 4), de un nuevo conocimiento y cuidado de sí. Requería, en fin, de una nueva filosofía que, junto con la perspectiva de una verdad formal y sustantivamente distinta, estableciese una nueva “legislación de la grandeza”.

[...] y el filósofo delatará algo de su propio ideal cuando decrete: “debe ser el más grande aquel que pueda ser el más solitario, el más escondido, el más divergente, el hombre más allá del bien y del mal, el amo y señor de sus virtudes, el super-rico de voluntad; esto justamente debe llamarse *grandeza*: poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno.” Y valga nuevamente la pregunta: ¿es hoy – grandeza *posible*? (OC IV, MBM §212, 379 / KSA 147)

Así concluye *MBM* § 212. Así concluye su penetrante retrato (y tácito auto-retrato) del gran filósofo. Con su grandilocuencia podríamos concluir también nosotros el presente capítulo y el presente trabajo.

Pero la correspondiente sección de *MBM* (“Nosotros los doctos”) –en la que Nietzsche escenifica un entreverado contrapunto entre doctos y filósofos (pretendidos y genuinos)– no concluye con dicho apartado (§212) su semblanza del filósofo. Antes de darla por concluida, al comienzo del numeral siguiente (§213), este sí el último de la sección, Nietzsche juzga aún oportuno enfrentar algunas de las falsas “opiniones populares” que existen acerca del filósofo (§213, 379 / 147, z. 26s.). Falsas son ellas porque, como se nos explica, “todo mundo habla hoy en día de cosas respecto de las cuales no *puede* tener ninguna experiencia” (379 / 147) y esto último viene a ser cierto, antes que nada, respecto de “los filósofos y los estados filosóficos”. “Malamente se puede aprender lo que es un filósofo, porque no es posible enseñarlo: uno lo tiene que ‘saber’, por experiencia, – o se debe tener el orgullo de *no* saberlo” (379 / 147). Nos volvemos a encontrar aquí, por cierto, con uno de los pensamientos recurrentes del autor en torno a la fatal incomprensión de la que es objeto

en el gran hombre tiene, para Nietzsche, “la entereza en lo múltiple” a la que se alude en *MBM* §212. Sobre *MBM* § 212, véase allí p. 226s.

por cuenta de la generalizada *pequeñez* de sus contemporáneos (véase antes p. 32; también *EH Pr*, §1). Ya al comienzo de este trabajo se había topado con la misma explicación de este hecho inexorable: nadie puede “saber” de “aquello para lo cual no se tiene acceso a partir de la vivencia” (véase p. 35).

Como “ejemplo” (§213, 379 / 147) del craso desconocimiento de “los filósofos y los estados filosóficos”, Nietzsche considera la forma en que “todo mundo” se muestra, por simple inexperiencia, incapaz de comprender “la coexistencia genuinamente filosófica” que tiene lugar entre una “espiritualidad audaz y desenfadada (*kühne ausgelassene Geistigkeit*)” (que corre prestamente) y una “rigurosidad y necesidad dialéctica (*dialektische Strenge und Nothwendigkeit*)” (que no da un solo paso en falso). Por una parte, Nietzsche se muestra, sin embargo, interesado, en subrayar que “todo mundo” incluye aquí particularmente a “la gran mayoría de pensadores y doctos”, en cuya falsa opinión termina concentrándose. Prosigue así, a propósito, el contrapunto entre doctos y filósofos que abarca por entero esta sección de *MBM* (“Nosotros los doctos”). Por otra parte, Nietzsche se concentra enseguida en examinar la inexperta manera que tienen pensadores y doctos de representarse dicha “necesidad”. Esta falsa representación alcanza a explicar por sí sola la generalizada incapacidad para comprender cómo es que tal necesidad puede coexistir en el filósofo con cierto alegre y campante desenfado del espíritu. El examen de este ejemplo prueba ser casualmente una forma pertinente de concluir la presente sección sobre la responsabilidad del filósofo y de concluir el presente capítulo consagrado a la inocencia (irresponsabilidad) del devenir. Resulta pertinente dado que permite reparar en un aspecto ejemplar del “nuevo evangelio” con el que Nietzsche oponía a la moral su (contra-) movimiento encaminado hacia la reinstauración de una “*segunda inocencia*” (*GM II* §20, 508 / *KSA 5*, 330) y animado por la doble consigna: “Todo es necesidad [...] Todo es inocencia” (*HdHI.1* §107, 121 / *KSA 2*, 105; véase antes p. 217). Me refiero al aspecto ligero y alegre que adquiere el *pensar* bajo el signo de la nueva inocencia (un signo distinto, si se me permite, al signo de Saturno).

Ellos [“la gran mayoría de los pensadores y los doctos”, G. M.] se representan toda necesidad (*Nothwendigkeit*) como “penuria” (*Noth*),⁵³ como un penoso tener-que-

⁵³ Sobre la forma en que el hombre europeo experimenta la “tensión” como un “estado de urgencia”, como un estado de extrema necesidad, véase antes p. 308.

concluir⁵⁴ y estar-compelido; y el pensamiento mismo se les representa como algo lento, vacilante, casi como una penalidad (*Mühsal*) y con suficiente frecuencia como “digno del *sudor* de los nobles”⁵⁵ – ¡pero de ninguna manera como algo ligero, divino e íntimamente emparentado con la danza, la insolencia!⁵⁶ “Pensar” y “tomar en serio” una cosa, “tomarse la pena” con ella – todo esto se co-pertenece en ellos: solo así lo han “vivenciado” –. Puede que los artistas tengan aquí un olfato más fino: ellos, quienes demasiado bien saben que, justamente cuando ya no hacen nada “a arbitrio” y todo lo hacen necesariamente (*nothwendig*), su sentimiento de libertad, finura, pleno poder, de creativo poner, disponer, formar, llega hasta su cumbre, – en suma, que necesidad y “libertad de la voluntad” entonces son una y la misma cosa en ellos. (§213, 379 / 148)

Estas líneas se refieren específicamente a la necesidad que, como en todo, rige también en el pensar del filósofo, así como en el propio pensar de Nietzsche. Presenta primero la opinión falsa y generalizada que existe sobre dicha necesidad (“necesidad como penuria”, como penalidad, seriedad, sudor) y procede inmediatamente a refutarla con una sorprendente caracterización de la necesidad como ligereza solo aparentemente opuesta a la rigurosidad y necesidad lógica. La rectificación revela lo que Nietzsche piensa acerca de dos cruciales aspectos de *su* forma de pensar. Revela que su pensamiento al respecto se funda en una toma de distancia de dos viejas dicotomías. Su pensamiento se coloca, por un lado, más allá de la dicotomía entre arte y pensamiento, entre arte y filosofía.⁵⁷ (Redefine

⁵⁴ *Folgen-müssen*. En p. 63, n. 59, he comentado sobre el significado del verbo *folgen* (seguir). En el presente pasaje se habla de la necesidad lógica con la que en el pensamiento una cosa se *sigue* de otra o con la que el pensamiento sigue de una cosa a otra. Por tanto, opto aquí por traducir *Folgen-müssen* como “tener-que-concluir” en el sentido lógico de “tener-que-inferir”.

⁵⁵ Véase OC IV, 379, n. 92.

⁵⁶ *Übermuth*. La actual versión *online* del diccionario *Duden* (alemán-alemán) trae hoy las siguientes dos connotaciones de la palabra *Übermut* (que traduzco): “1. desenfadada alegría (*ausgelassene Fröhlichkeit*) que se traduce en un comportamiento de ligereza, imprudencia (*in leichtsinnigem, mutwilligem Verhalten*) 2. (en creciente desuso) sobreestimación de sí mismo en detrimento de otros” (<http://www.duden.de/>). El diccionario alemán-español de Luis Tolhausen (1889) traduce *Übermuth* como: “arrogancia, insolencia, soberbia, altanería”.

⁵⁷ De ella he de ocuparme en otro lugar. El joven Nietzsche tomaba distancia de esta dicotomía al caracterizar expresamente a la filosofía como un “centauro” entre arte y ciencia. Sobre la primera tentativa que el joven Nietzsche decididamente realiza en dirección hacia una superación de la dicotomía entre arte y filosofía me

correspondientemente, por tanto, la relación que la filosofía guarda con la ciencia.) Se coloca, por otro lado, más allá de la dicotomía entre necesidad y libertad, entre necesidad y responsabilidad.

Recuérdese ahora cómo, por un lado, Nietzsche mismo interpretaba su triple esfuerzo por obtener la demostración de la inocencia del devenir como una repetida tentativa de adquirir para sí “el sentimiento de la total ‘irresponsabilidad’” (véase pp. 258 y 259s.).

extenderé en un trabajo que ha de seguir al presente. No obstante, quisiera dejar esquemáticamente registrados en esta nota algunos lineamientos básicos de esta primera tentativa. Inmediatamente después de la publicación de *NT*, Nietzsche concibe como “[m]i tarea (*Aufgabe*)” la de “comprender *la interna cohesión (inneren Zusammenhang)* y *la necesidad (Nothwendigkeit) de toda verdadera cultura*” (FP I, 19[33], 331 / KSA 7, 426). Este esfuerzo de comprensión debía desembocar, en la práctica, en una *praxis* terapéutica de protección y sanación de la cultura: una *praxis* tendiente al mantenimiento o reestablecimiento de la *unidad* de la cultura, entendida justamente como relación de cohesión y mutua necesidad entre los poderes que la conforman (principalmente, para Nietzsche: entre arte y ciencia y entre arte y filosofía). El mayor peligro para la unidad de la cultura lo constituye entonces, para el joven Nietzsche, lo que él denomina “el impulso ilimitado de conocimiento”. La más importante tarea terapéutica es, en conformidad, la *sujeción* del impulso ilimitado de conocimiento. “Si alguna vez hemos de alcanzar todavía una cultura, son entonces necesarias fuerzas artísticas inauditas a fin de quebrar el impulso irrestricto de conocimiento, a fin de producir nuevamente una unidad (*Einheit*). *La más alta dignidad del filósofo se muestra aquí donde él concentra (concentriert) al impulso ilimitado de conocimiento, lo sujeta en aras de la unidad (zur Einheit bändigt).* / Así se debe comprender a los más antiguos filósofos griegos; ellos sujetan (*bändigen*) el impulso de conocimiento” (19[27], 330 / 424). El filósofo obra, pues, como médico de la cultura. La anterior cita lleva, sin embargo, a pensar que la filosofía realiza su tarea terapéutica en colaboración con las “fuerzas artísticas”. Son múltiples los fragmentos póstumos de este período que así lo corroboran. Compárese, por ejemplo, el siguiente texto, ubicado en un lugar vecino en el mismo cuaderno: “El filósofo debe *conocer lo que es necesario*, y el artista debe *crearlo*” (19[23], 329 / 423). La tarea descrita exige, por ende, una labor conjunta entre filosofía y arte. La parte teórica y la parte práctica de la medicina o terapéutica de la cultura quedan acordemente repartidas entre una y otro. Pero Nietzsche habla, más integralmente, de “una especie completamente nueva del *artista-filósofo*” (19[39], 333 / 431), cuyo modelo se hallaría en el filósofo preplatónico. “[En] los sistemas filosóficos de los griegos más antiguos. / Se manifiesta el mismo mundo que creó la tragedia. / Aquí comprendemos la unidad de la filosofía y del arte para la finalidad de la cultura / El concepto estético de lo grande y sublime: educar para él es la tarea. La cultura: dependiente de la forma como uno defina “lo grande” (19[51], 336 / 436). Adviértase cómo en el joven Nietzsche se prefigura la concepción del filósofo que recién le hemos visto exponer arriba en *MBM* §212: “Con la filosofía se halla vinculada una *legislación de la grandeza (Gesetzgebung der Grösse)*, un ‘dar nombre’: ‘esto es grande’ dice él [¿el filósofo? G. M.] y con ello eleva (*erhebt*) al hombre” (19[83], 344 / 447).

Recuérdese cómo llegamos a corroborar ampliamente esta forma de interpretar la doctrina de la inocencia del devenir con base en un análisis de *CrI*, “Errores” (véase sección 7.3). Recuérdese cómo, por otro lado, Nietzsche en su descripción de las tres marchas que integran “El camino hacia la sabiduría” (FP III, 26[47], 548 / KSA 11, 159s.) –marchas que constituyen una llamativa variante posterior de “Las tres transformaciones del espíritu” (véase antes p. 252; también OC IV, *Za*, 83s. / KSA 4, 29s.) – mencionaba como parte de la tercera de ellas lo siguiente:

La tercera marcha. Gran decisión acerca de si se es apto para una posición positiva, para el afirmar. Ningún hombre, ningún dios *sobre* mí. El instinto del creador que sabe *dónde* poner la mano. La gran responsabilidad y la inocencia. (A fin de tener alegría en algo, se tiene que consentirlo *Todo*). Darse el derecho para actuar.⁵⁸ (FP III, 26[47], 548 / KSA 11, 160; citado antes en p. 252)

Es claro. La sorpresiva unidad de (gran) responsabilidad e inocencia en la que desemboca esta “tercera marcha”, en la que desemboca el decurso entero del pensamiento de Nietzsche (y en la que concluye también mi presente trabajo), corresponde a la citada unidad de necesidad y “libertad de la voluntad” (correlato de la unidad entre pensamiento y arte).

Tras declarar la unidad de responsabilidad e inocencia, el fragmento citado introduce un paréntesis en el cual se hace referencia a una alegría que en el actual contexto se está obligado a identificar con la “espiritualidad audaz y serena” (véase p. 312) y con la ligereza del pensamiento “alegre y desenfadado” (véase n. 56, p. 313). Ahora bien, esta alegría propia de la tercera marcha emana de una necesaria actitud subyacente: la de “consentirlo *Todo*” (*Alles gutheissen*; literalmente, la actitud de “nombrarlo” y declararlo Todo bueno). En cuanto sentimiento, tal alegría es simplemente la cara positiva del sentimiento global, finalmente adquirido, de la *Un-schuld* (lat. *in-nocentia*) de todo concebido como devenir. Es el lado positivo de una actitud que nada juzga ni condena en virtud del reconocimiento de la “fatalidad de todo lo que fue y lo que será” (*CrI*, “Errores”, §8, 645 / KSA 6, 96, z. 20s.).

⁵⁸ Se puede establecer una estrecha relación entre esta frase conclusiva (“Darse el derecho para actuar”) y un importante resultado de la revisión de sus anteriores escritos que Nietzsche realiza en invierno de 1882-1883 (véase antes p. 219, n. 1). Nietzsche piensa entonces que con sus escritos anteriores: “me gané el derecho de *crear*” (FP III, 6[1], 179 / KSA 10, 232, z. 24).

Uno es necesario (*nothwendig*), uno es un pedazo de fatalidad (*Verhängnis*), uno pertenece al todo, uno *es* en el todo, – no hay Nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* (CrI, “Errores”, §8, 645 / KSA 6, 96)

Tras el sentimiento de ligera y alegre inocencia que de allí emana se alcanza a presentir otro de los grandes lemas de su filosofía:

Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati*: que uno no quiera que nada sea distinto, ni hacia adelante, ni hacia atrás ni en toda eternidad. Lo necesario: no simplemente soportarlo, menos aún encubrirlo – todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario –, sino amarlo... (OC IV, *EH*, “Inteligente”, §10, / KSA 6, 297)

En esta fórmula, en la que de tal manera se unen el pasado y el futuro, el lector alcanzará a entrever, como en ninguna otra, que es justamente bajo el signo del amor al destino que la retrospección en el uno es la prospección en el otro.

Capítulo 8

Conclusiones

He tomado como punto de partida del presente trabajo la pregunta por las condiciones que, después de la publicación del *Zarathustra*, Nietzsche identifica y promueve como necesarias para la comprensión del conjunto de sus escritos. Se constataba inicialmente la presencia de dos condiciones fundamentales que él establece e intenta propiciar en el momento de preparar y consumir la redacción de los prólogos tardíos para sus escritos anteriores a *Za*. Nietzsche considera, por un lado, que un buen lector comprenderá tanto mejor su obra cuanto mejor logre ponerla en adecuada relación con la vida del autor. Considera, por otro lado, que, tanto su obra como su vida serán mejor comprendidas en la medida en que se las logre concebir como un “desarrollo continuo y necesario”: como un *destino*, para utilizar la contundente expresión del autor.

Se trata, en realidad, de dos aspectos de una misma condición a la cual podríamos describir de forma sencilla como la condición de que *no* se aisle, de que *no* se separe, lo que, en su opinión, se encuentra no solo indisolublemente relacionado sino inextricablemente integrado. Vida y obra conforman cada una por su parte y, más aún, conforman conjuntamente entre sí, una integridad. Ahora, tras el recorrido realizado en este trabajo, se comprende, en efecto, que la reflexión sobre esta condición básica que Nietzsche identifica y promueve como indispensable para la comprensión de sus escritos no constituye ella misma un filosofema aparte, elucubrado acaso en un momento aislado, menos aún, una meditación marginal de carácter exclusivamente hermenéutico que el autor hubiese improvisado *ad hoc* bajo el crítico agobio de un sentimiento episódico de soledad e incompreensión. Se trata, por el contrario, como lo muestra este trabajo, de una pieza doctrinal importante y bien articulada que guarda la más estrecha y persistente imbricación con una, al menos, de las grandes constantes de su pensamiento: la idea de que “todo es necesidad” de que “todo se encuentra en el flujo [...] *en la corriente*: tras una meta” (*HdH* I.2 §107, 121 / *KSA* 2, 105), la idea de que “*nada hay por fuera del todo*” (*CrI*, “Errores” §8, 645 / *KSA* 6, 96). Pensar algo por fuera de este todo sería errar su sentido. Es más, desear que algo fuese distinto en vida u obra, desear que algo en absoluto ocurriese de otra manera, significaría para el autor mismo renegar de todo. La crítica de un pensamiento y deseo semejante es, según la doctrina

de la inocencia del devenir, como ya lo sabemos, parte indisociable de la actitud crítica del autor respecto de lo que él discierne como “la moral”.

Sobre la importancia de la primera de las dos condiciones mencionadas y sobre la íntima conexión en la que ella se encuentra con el centro mismo de su persistente tarea crítica, el prólogo de 1885 a *MBM* realiza uno de los más categóricos pronunciamientos. Nietzsche cataloga allí a “la invención del espíritu puro y del bien en sí” nada menos que como “el peor, más largo y más peligroso de todos los errores” y, al denunciarla como invención del “dogmatismo”, no duda en hacer allí de inmediato explícitas las consecuencias que la impugnación de la presunta pureza de aquel conlleva para la recta comprensión de este. El dogmatismo no puede ser él mismo comprendido, claro está, como emanación alguna del espíritu puro cuya existencia él falsamente proclama. No hay tal. Para no ir más lejos, las grandes construcciones de los filósofos dogmáticos han de ser comprendidas, en consecuencia, como “una osada generalización de hechos muy estrechos, muy personales, muy humanos-demasiado-humanos” (*MBM* Pr, 295 / KSA 5, 12). El dogmatismo, se nos dice, busca ocultarse esta verdad al negar, es más, al colocar cabeza abajo, “lo *perspectivístico*, la condición fundamental de la vida”. El dogmatismo se niega justamente a aceptar que el espíritu, esto es, el pensamiento, se encuentra férreamente condicionado por la meta hacia la cual se orienta (y por el horizonte que correspondientemente le abre) el más dominante de los impulsos, el más acucioso de los apremios, que respectivamente impera de antemano sobre su vida entera ... no a la inversa. El espíritu no vuela, pues, con la presunta libertad con la que, por otra parte, la moral cree que voluntariamente se producen las buenas acciones en aras del “lo bueno en sí”. Los primeros numerales de *MBM* constituyen, por cierto, una sucesiva aproximación a la tesis, según la cual, “los impulsos fundamentales del hombre” son el verdadero genio inspirador de la filosofía. No es un presunto impulso puro de conocimiento, ni tampoco la filosofía concebida como directa emanación suya, lo que nos impulsa. Ella es la impulsada y “ejercitada” (*getrieben*) por cada impulso fundamental que llega a dominar sobre los demás impulsos.

No hay [...] absolutamente nada impersonal en el filósofo; y, en especial, su moral da testimonio decidido y decisorio de *quién es él* – esto es, de en qué jerarquía se encuentran dispuestos los impulsos más íntimos de su naturaleza. (*MBM* §6 300 / KSA 5, 20).

En virtud de lo que más arriba hemos expuesto, creo que es lícito reconocer aquí la presencia de lo que Nietzsche priorizara en *CrI* como el “*primer* ejemplo de mi ‘inversión de todos los valores’” (*CrI* “Errores” §2, 640 / KSA 6, 89). La exigencia de que a la obra de un filósofo, también a la suya propia, se la lea en conexión con la pregunta acerca de *quién es él* no es, pues, una condición que Nietzsche se imponga marginalmente a sí mismo y le imponga circunstancialmente a sus lectores. Ella misma es ya subrepticamente el resultado de una *primera* inversión de los valores. Es un contenido central de su pensamiento y no solo una condición formal para la comprensión del mismo. Ella misma es ya un resultado de la ejecución de la tarea cuya decisiva comprensión ella se propone promover. De igual manera, puede decirse que la idea de que la vida y la obra del filósofo se encuentran en una relación de mutuo develamiento es un pensamiento que deriva del positivo reconocimiento de lo perspectivístico como “condición fundamental de la vida” y constituye en ello un arma que hace arte y parte de la crucial lucha contra el dogmatismo y la invención platónico-cristiana del espíritu puro. En la develación que Nietzsche hace del enigma del porqué de su “gran desasimiento”, recuérdese, el reconocimiento de lo perspectivístico ofrece la clave: “Debías aprender a comprender lo perspectivístico en cada valoración [...] y todo lo que pertenece a lo perspectivístico [...] Debías aprender a comprender la *necesaria* injusticia en todo pro y contra [...]” (*HdH* I Pr §6, 73 / KSA 2, 20). Lo que nuestro trabajo introducía en su punto de partida como una condición de comprensibilidad de la obra de Nietzsche resulta ser un punto de llegada hacia el cual el autor, por su lado, ha estado inadvertidamente encaminado en el curso de su obra. Tampoco los prólogos de Nietzsche, claro, se entienden cabalmente sin la lectura integral de las obras prologadas. Los prólogos tienen, también en el caso de nuestro autor, un inevitable carácter anticipatorio: uno, eso sí, que en su caso excepcionalmente conservan sus obras prologadas. Toda la obra de Nietzsche se concibe como un tenso preludio.

La inmensa importancia de la segunda de las condiciones arriba mencionadas creo haberla dejado ya lo suficientemente sugerida al final del último capítulo. La comprensión tanto de su obra como de su vida como un solo desarrollo continuo y necesario no solo es en Nietzsche una determinante consecuencia auto-referencial de su crítica de la moral sino el correlato personal de su “amor al destino” (*amor fati*) entendido como el signo más franco

de su malcomprendida grandeza.¹ En sustento de la importancia que Nietzsche le otorga a esta segunda condición no quisiera, sin embargo, limitarme aquí a recordar el hecho de que tanto las líneas iniciales del primero de los prólogos de 1886 (*HdH I Pr*) como las líneas iniciales del prólogo a *EH* se concentran en facilitar dicha condición. En uno y otro, Nietzsche comienza por colocar su obra entera bajo el santo y seña de la inversión de todos los valores. Quisiera agregar aquí, empero, el testimonio que él cree aún necesario sumar en su prólogo de 1887 a *GM*. Nietzsche hace aquí memoria del invierno de 1876-1877 en el que diez años atrás había hecho un alto, como lo hace un caminante, dice, para sobrevolar entonces con una mirada panorámica (*überschauen*) “la tierra amplia y peligrosa a través de la cual mi espíritu había hasta aquel entonces peregrinado” (*GM Pr* §2 454 / KSA 5, 248). Se refiere expresamente al periodo de incubación de *HdH* en Sorrento. Los pensamientos sobre el origen de la moral a los que entonces y allí daba una primera expresión eran, como se afana en precisarlo, pensamientos de vieja data, no intelecciones de última hora. Nietzsche expresa además la presunción de que tales pensamientos han surgido desde un principio en él “no de manera aislada, no de manera esporádica, sino de una raíz común [...] tal y como únicamente corresponde a un filósofo” (454 / 248):

No tenemos ningún derecho a existir *aisladamente* en respecto alguno: no nos está permitido ni errar aisladamente, ni toparnos aisladamente con la verdad. Antes bien, con la *necesariedad* (*Nothwendigkeit*) con la que un árbol da sus frutos, crecen de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros Sies y Noes y nuestros “si esto es así” y “¿es esto, sí o no, así?” (454 / 248).

Nietzsche menciona, poco más adelante, que ya a la edad de trece años se había ocupado del problema del *origen* del mal y señala que esta precoz exploración genealógica lo había llevado a identificar a Dios como “el *padre* del mal”. Lo que *así* lo quería y lo exigía en él, dice, era su “A priori”, su “‘A priori’ nuevo, inmoral, al menos immoralista”, al cual, como si se tratase de un enigmático “imperativo categórico” (las comillas son de Nietzsche), él le hubo luego “prestado cada vez más oído y no solo oído” (*Pr* §3 455 / 249). De este

¹ Sería necesario hacer más explícita en otro lugar la forma en que la mirada retrospectiva que Nietzsche lanza sobre su obra se encuentra condicionada por el pensamiento del “amor al destino”: “Quiero aprender siempre más a ver lo necesario en las cosas como lo bello [...] *Amor fati*: sea ello en adelante mi amor” (*GC IV* §276, 827 / KSA 3, 521).

testimonio de sí solo quisiera comentar en este instante conclusivo que la expresión “a priori” no solo posee entre los filósofos la significación de lo que en nosotros rige como un principio (aquí un imperativo) “anterior a” toda aprehensión y validación del mismo a partir de la experiencia (antes incluso de toda captación consciente del mismo) sino asimismo la connotación de lo que en cuanto principio (imperativo) tiene la validez de lo *necesario*.

Quisiera todavía desovillar una tercera condición necesaria para la comprensión de la obra de Nietzsche en su conjunto. Se trata, por así decirlo, de cierta aplicación del mismo imperativo *a priori* de “integridad” que subyace a las dos anteriores. La dilucidación de esta tercera condición, que no me había tomado hasta aquí el trabajo de formular abiertamente como tal, surge de la constatación de que las condiciones que los prólogos de Nietzsche intentan crear para la comprensión de su obra y vida son condiciones que análogamente sus escritos, ya no sus prólogos, intentan generar con miras a resolver el enigma consistente en identificar y comprender el acontecer decisivo en la historia del hombre (cf. 6.6) ... como si se tratase, en el fondo, de un mismo enigma. Bien lo sabíamos de boca suya y bien lo sabemos tras haberlo verificado (véase particularmente cap. 5): también Nietzsche generaliza osadamente su suerte a partir de “hechos muy personales”. Su suerte, piensa, es la de los espíritus libres y, más exactamente, la de todo aquel “en quien una *tarea* quiere hacerse cuerpo” (*HdH* I Pr §7, 73 / KSA 2, 21): una tarea y una respectiva suerte que trascienden lo meramente individual, quiero decir, lo único como lo aislado (*das Einzelne*). Nietzsche hace un uso enfático del término “tarea”: se refiere a una *gran* tarea en el sentido arriba esclarecido de una *gran responsabilidad*: la de plantearle a la humanidad un problema y una correspondiente exigencia o, como él también lo enuncia, la de *ser* él mismo dicho problema y dicha exigencia Nietzsche lo/la nombra de diversas maneras: el problema de la jerarquía y la exigencia de la inversión de los valores, por ejemplo; el problema del valor de la verdad y la exigencia del coraje hacia la verdad, por ejemplo. En cualquier caso lo que con ello se reclama de la humanidad es, nada menos, que redefine su meta.

Pues bien, los escritos de Nietzsche solo podrían entenderse cabalmente bajo la condición de que se los intente leer no llanamente como ocultos ensayos bio-doxográficos sino como los reiterados avances de un esfuerzo por promover la tarea de una “suprema recapacitación de la humanidad”. Y es esta una tarea que exigiría el esfuerzo por comprender

la *necesidad/ necesidad* que rige la historia de la humanidad.² En el destino personal de nuestro autor se pone en juego, en otras palabras, el destino de la humanidad. Así lo proclama él al comienzo de la sección final de *EH*, complejamente titulada “¿Por qué soy un destino?”. Allí, en efecto, reencontramos la siguiente fórmula que el autor nos ofrece, no para que intentemos comprender *aisladamente* quién es él realmente, sino para establecer la imbricación entre uno y otro destino: “*Inversión de todos los valores*: esta es mi fórmula para un acto de suprema auto-recapitación del hombre que se ha hecho en mí carne y espíritu.” (OC IV, *EH*, “Destino”, §1, 853 / KSA 6, 365; cf. arriba, p. 253). A dicho acto de auto-conocimiento de sumo carácter decisivo (“práctico”) se ha referido él anteriormente con estas reveladoras palabras:

 Mi tarea de preparar un instante de suprema recapitación de la humanidad, un gran mediodía, desde el cual mira hacia atrás y hacia delante, desde el cual sale del dominio del azar y de los sacerdotes y se plantea por vez primera, como un todo, la pregunta del ¿por qué?, del ¿para qué?³ – esta tarea se sigue, con toda necesidad (*mit Nothwendigkeit*), de la comprensión (*Einsicht*) de que la humanidad no se encuentra por sí sola por el buen camino, de que ella no se encuentra en absoluto divinamente gobernada, de que, antes bien, precisamente bajo sus más sagrados conceptos valorativos, lo que ha obrado seductoramente ha sido el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de la decadencia. La pregunta por el origen de los valores morales es, por ello, para mí una pregunta de primer rango, porque condiciona el futuro de la humanidad. (*EH* “Au”, §2, 831 / KSA 6, 330)

² Léase, por ejemplo, lo que Nietzsche escribe en uno de los múltiples borradores para el prólogo de su abandonada “obra capital”, *La voluntad de poder*. “Lo que narro es la historia de los próximos dos siglos. D escribo lo que viene, lo que no puede venir ya de otra manera: el *advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser ya narrada, pues la necesidad [*Nothwendigkeit*] misma está aquí en obra. Este futuro habla ya a través de un centenar de signos, este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir están aguzados ya todos los oídos. Desde hace ya mucho tiempo, con una tensión torturante que crece de decenio en decenio, toda nuestra cultura europea se mueve como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que quiere llegar *al final*, que ya no recapita, que tiene miedo de recapitar” (FP IV, 11[411], 489 / KSA 13, 189). Cf. 11[119], 400s. / KSA 13, 56).

³ Paradójicamente, esta pregunta por el por qué y para qué conduce en Nietzsche a la conclusión provisional de que la historia actual de la humanidad conduce al nihilismo, esto es, en la ausencia de toda respuesta a dicha pregunta.

La tarea de preparar a la humanidad para la gran exigencia de la inversión de los valores es la misma tarea de prepararla para el descrito “instante de suprema recapacitación”. Pero más allá de sugerir de esta y de otras maneras que la tarea de la inversión de los valores ha de comprenderse no como una simple exigencia de origen y de orden personal sino asimismo como una necesidad histórica en el amplio sentido de la expresión, el presente trabajo no se ha ocupado de indagar mayormente en las razones que podrían asistir a Nietzsche en su evidente pretensión de concebir y presentar su propia historia como una en la que logra encarnar el ensayo de una auto-recapacitación y auto-superación del *hombre*. *Ecce homo*: he ahí a Nietzsche, al hombre. Pero ¿qué es el hombre? Esta pregunta ha sido tradicionalmente parte de la pregunta “¿quién soy yo?”. ¿Cuál es la respuesta que Nietzsche ofrece a aquella? Ello tendría que ser asunto de un trabajo con una proyección más ambiciosa y un volumen más extenso.

Algo se ha anticipado ya. El hombre es el animal que mide y que *se* mide. Es el medidor de todo lo “grande” y lo “pequeño”, lo “alto” y lo “bajo”, lo “amplio” y lo “estrecho”, en el hombre mismo. La diferencia determinante entre un tipo de hombre y otro reside en su forma de medir y de medirse. El patrón de medida es para Nietzsche el del gran hombre. Entiende por tal justamente el tipo de hombre capaz de introducir su propia moneda, sus propios pesos y medidas y capaz de tomarse a *sí* mismo *en esta capacidad* como el patrón de medida: capaz de tomar, por ende, a su más propia virtud como la medida del valor, llámesela el coraje hacia la verdad, la honestidad, el conocimiento y dominio de sí o, más extrañamente, “la virtud que hace regalos”. (OC IV, *Za*, 114ss./ KSA 4, 978ss.). Nietzsche ha estudiado a este tipo de hombre y su virtud o, al menos, en rigor, ha estudiado al “hombre preparatorio” de este hombre quizá hasta ahora inédito. Lo hallaba inicialmente, por ejemplo, en el filósofo de la antigüedad (véase arriba, pp. 247ss.). En este tipo hombre ha buscado él el espejo que le permita reconocerse a sí mismo en su semejanza y, sobre todo, en su diferencia. En él ha encontrado también el espejo que tendría que permitirle a los más idóneos de sus lectores reconocerse en su semejanza y diferencia con el autor. Este reconocimiento debería tener, según Nietzsche, el carácter de una crucial “decisión” respecto del propio futuro y también respecto del futuro de la humanidad.

OBRAS CITADAS

Obras de Nietzsche

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en alemán

- Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlín, etc.: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter. KSA.
- Nietzsche, F., Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín, etc.: Walter de Gruyter. KGW.
- Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1986). *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Berlín, etc.: Walter de Gruyter. KSB.
- Nietzsche, F., Mette, H. J., Koch, K., & Schlechta, K. (1994). *Frühe Schriften*, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. BAW.
- Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe*. Ed. Paolo D'Iorio. Web. 24 de julio de 2017. <http://www.nietzschesource.org/> . eKGWB.

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español

- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Aspiunza, J. (2011). *Obras completas*. Madrid: Tecnos. OC.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2011). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos. OC I.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2013). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos. OC II.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2014). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos. OC III.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K., Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. (2016). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos. OC IV.
- Nietzsche, F., & Sánchez Meca, D., et. al., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche

- (2006-2010). *Fragmentos póstumos* (2 ed ed.). Madrid: Tecnos. FP.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Santiago Guervós, L. E. d. (2007). *Fragmentos póstumos. Volumen I, (1869-1874)*. Madrid: Tecnos. FP I.
- Nietzsche, F., Barrios Casares, M., Aspiunza, J., & Sánchez Meca, D. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II, (1875-1882)*. Madrid: Tecnos. FP II.
- Nietzsche, F., Conill Sancho, J., & Sánchez Meca, D. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. III, (1882-1885)*. Madrid: Tecnos. FP III.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Vermal, J. L. (2006). *Fragmentos póstumos. Vol.IV, (1885-1889)*. Madrid: Tecnos. FP IV.
- Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005-2012). *Correspondencia*. Madrid: Trotta. CO.
- Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005). *Correspondencia I: Junio 1850-Abril 1869*. Madrid: Trotta. CO I.
- Nietzsche, F., Romero Cuevas, J. M., & Parmeggiani, M. (2007). *Correspondencia II: Abril 1869-Diciembre 1874*. Madrid: Trotta. CO II.
- Nietzsche, F., & Rubio, A. (2009). *Correspondencia III: Enero 1875-Diciembre 1879*. Madrid: Trotta. CO III.
- Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2010). *Correspondencia IV: Enero 1880-Diciembre 1884*. Madrid: Trotta. CO IV.
- Nietzsche, F., & Vermal, J. L. (2011). *Correspondencia V: Enero 1885 - Octubre 1887*. Madrid: Trotta. CO V.
- Nietzsche, F., Santiago Guervós, L. E. d., & Llinares Chover, J. B. (2012). *Correspondencia VI: Octubre 1887-enero 1889*. Madrid: Trotta. CO VI.

Literatura secundaria

- Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and responsibility. A study in Greek values*. Oxford: Clarendon Press.
- Ansell-Pearson, K. (2013). Holding onto the sublime: on Nietzsche's early unfashionable project. En: Gemes, K., & Richardson, J. (2013). *The Oxford Handbook to Nietzsche*, 226-251.

- Agamben, Giorgio. (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Aristóteles, Araujo, M., & Marias, J. (1970). *Ética a Nicómaco* (reimp. de la 1a. ed.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Babbich, B., Bergoffen, D., Brobjer, T. H., Conway, D., Crowley, B., Domino, B., Higgins, K. M. (2003). *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benders, R. J. (2000). *Friedrich Nietzsche Chronik in Bildern und Texten*. München: Dt. Taschenbuch-Verl. u.a.
- Borsche, T., Gerratana, F., & Venturelli, A. (Eds.). (1994). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Brobjer, T. H. (2008). *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Brobjer, T. H. (2010). The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking. *The Journal of Nietzsche Studies* 39(1): 12-29.
- Brusotti, M. (1992). *Friedrich Nietzsche: Tentativo di autocritica: 1886–1887*. Introduzione e Traduzione. Genova: Il Melangolo.
- Brusotti, M. (1994). Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880–1881. En: Borsche, T., Gerratana, F., & Venturelli, A. (Eds.). (1994). 435-460.
- Brusotti, M. (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. (Dissertation), Walter De Gruyter.
- Burnett Junior, H. M. (2008). *Cinco prefacios para cinco livros escritos: Nietzsche: uma autobiografia filosofica*. Belo Horizonte: Tessitura Editora.
- Campioni, Giuliano. (2000). Freigeist. En: Ottmann, H. (2000). 235-7.
- Crowley, B. "Index to Animals in Nietzsche's Corpus". En: Babbich, B., et al. (2003), 329-360.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke: Hermeneutik: Wahrheit und Methode.-1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gemes, K., & Richardson, J. (2013). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.

- Grimm, J., & Grimm, W. *Deutsches Wörterbuch*. online <http://woerterbuchnetz.de> .
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche* (3.Aufl ed.). Pfullingen: Neske. Vol. 1
- Hunt, L. H. (1991). *Nietzsche and the origin of virtue*. London, New York: Routledge.
- Janz, C. P. (1978). *Friedrich Nietzsche Biographie in drei Bänden*. München, Wien: Hanser.
- Janz, C. P. (1985). *Friedrich Nietzsche. 2, Los diez años de Basilea 1869/1879*. Madrid: Alianza Editorial.
- Janz, C. P. (1985). *Friedrich Nietzsche. 3: Los diez años del filósofo errante. Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. C. García Gual. Madrid: Alianza.
- Lozano-Vásquez, Andrea y Germán Meléndez. (Comps.). (2016). *Convertir la vida en arte. Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Meléndez, Germán A. (1992). Los fragmentos póstumos de 1884-1888. En: *A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra*. Bogotá: Grupo Editorial Norma. 65-97.
- Meléndez, G. (1996). “El nacimiento de la tragedia” como introducción a la filosofía posterior de Nietzsche. *Ideas y Valores*; Vol. 45, núm. 102: 54-73.
- Meléndez, G. (2000). La justificación estética del mal en el joven Nietzsche. *Ideas y Valores* (116): 102-118.
- Meléndez, G. (2001). El hombre y el estilo: (su) unidad y su grandeza en Nietzsche. En: Meléndez G. (Comp.). (2001) *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 215-234. Traducción al portugués: Homem e estilo. *Cadernos Nietzsche* (Sao Paulo, Brasil) *II* (2001): 13-39 y en: Marton, S. (Org.). (2006). *Nietzsche abaixo do Equador*. Sao Paulo: Discurso editorial. 39-64.
- Meléndez, G. (2002). La crítica de la moral como inversión de los valores. En: Rujana Quintero, M. (2002). *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad: el diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 19-40.
- Meléndez, G. (2003). Arte, verdad y moral en Nietzsche. En: Hoyos, L. E. (Ed.). (2003). *Lecciones de Filosofía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 285-308.

- Meléndez, G. (2004). L'approfondissement du pessimisme comme clé de la formation de la pensée de Nietzsche. En: D'Iorio, P. y Ponton, O. (Eds.). (2004). *Nietzsche et la philosophie de l'esprit libre*. Paris: Editions Rue d'Ulm. 61-78.
- Meléndez, G. (2009). A inocência do devir nos prologos de 1886. En: Lins, D. (Ed.). (2009). *O devir criança do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Univesitária. 34-52.
- Meléndez, G. (2011a). Primeros revuelos en la escuela de la sospecha. El ingreso a la obra de Nietzsche desde el prólogo a "Humano demasiado humano". *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas* (9): 15-34. Publicado en portugués: Primeiras reviravoltas na escola da suspeita. En: da Silva Junior, I. (Ed.). (2011). *Filosofia e cultura. Festschrift em Homenagem a Scarlett Marton*". Sao Paulo: Editora Barcarolla. 137-64.
- Meléndez, G. (2011b). Filosofia e interpretacao no pensamento do joven Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 28: 157-81.
- Meléndez, G. (2016a). Filosofia como "auto-confesión de su autor". En: Lozano-Vásquez, A. y Meléndez G. (Comps.). (2016). 279-310.
- Meléndez, G. (2016b). Discurso filosófico y forma de vida según Pierre Hadot. En: Lozano-Vásquez, A. y Meléndez G. (Comps.). (2016). 33-52.
- Mette, H. J. (1987). Friedrich Nietzsche und der "Grossgesinnte" der aristotelischen Ethik. *Antike und Abendland*, 33(1), 90.
- Montinari, M. (1982). *Nietzsche lesen*. Berlin u.a.: de Gruyter.
- Nightingale, A. W. (2004). *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: Theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olivieri, F., Eggers Lan, C., & Cordero, N. (1979). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Ottmann, H. (2000). *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart u.a.: Metzler.
- Platón, Gómez Cardó, P., & Zaragoza, J. (1992). *Diálogos. VII, Dudosos; Apócrifos; Cartas*. Madrid: Gredos.
- Rethy, R. A. (1976). The Descartes Motto to the First Edition of "Menschliches, Allzumenschliches". *Nietzsche-Studien* 5: 288-297.
- Schacht, R. (1995). Nietzsche's Nietzsche: the prefaces of 1885-1888. En: Schacht, R. *Making sense of Nietzsche: reflections timely and untimely*. Chicago: University of Illinois Press. 243-265.

- Scheier, Claus-Artur. (1990). "Einleitung. Ecce auctor: Die Vorreden von 1886". En: *Friedrich Nietzsche. Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. vii-cxxv.
- Schmitthenner, F. (1834). *Kurzes deutsches Wörterbuch für Etymologie*. Darmstadt: Verlag von Friedrich Metz.
- Simonis, L. (2002). Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen. *Nietzsche-Studien 31*: 57-74.
- Sommer, A. U. (2013). *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Berlin u.a.: de Gruyter.
- Stegmaier, W. (2007). Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32.2*: 107-119.
- Stegmaier, W. (2008). Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1). *Nietzsche-Studien 32*: 62-114.
- Tolhausen, Louis. (1888-1889). *Nuevo Diccionario Español Alemán y Alemán Español*. Leipzig: Tauchnitz. 2 vols.