



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

*La nueva imagen e ideal del espíritu libre
en Humano, demasiado humano vol. I*

Andrés David Montenegro Cárdenas

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2022

La nueva imagen e ideal del espíritu libre **en Humano, demasiado humano vol. I**

Andrés David Montenegro Cárdenas

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Filosofía

Director (a):

Ph.D. Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de Investigación:

Estética, Hermenéutica y Filosofía de las Ciencias Sociales

Grupo de Investigación:

Grupo Aurora

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2022

“El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo...”

Heráclito de Éfeso

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Andrés David Montenegro Cárdenas

Nombre

Fecha: 06/05/2022

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Nacional de Colombia y al departamento de Filosofía por la beca de posgrado que me fue concedida y que hizo posible esta investigación.

En segundo lugar, a mi director de tesis el Dr. Germán Meléndez, en una mano, por sus invaluable aportes en la dirección de mi trabajo de tesis y, en la otra, por su infatigable “voluntad de claridad” que hizo las veces de piedra de toque para este trabajo.

En tercer lugar, al Dr. Harol Villamil, quien, en conjunto con el Dr. Germán Meléndez, ha trabajado incansablemente por el surgimiento de nuestro incipiente grupo de investigación “Aurora”. Este trabajo le debe al Dr. Villamil un agradecimiento por el enorme material bibliográfico que puso a disposición de los demás miembros del grupo.

En lo personal, quiero agradecer de todo corazón a mis padres, a mi hermana y a mi novia — a mi familia— por todo su apoyo, tanto económico, como emocional durante este proceso.

Con este trabajo espero poder retribuir a cada uno, del particular (e indirecto) modo en que este trabajo pueda llegar a serles útil.

Resumen

En este trabajo se pretende mostrar que el problema que motiva la concepción nietzscheana de “espíritu libre”, en *Humano, demasiado humano vol. I*, aparece desde el primer numeral de la obra y resulta ser transversal a ésta. Para poder esclarecer este problema realizo un extenso comentario al primer numeral de la obra, en el cual establezco relaciones, en primer lugar, con los escritos de juventud inéditos y póstumos acerca de la filosofía en la época trágica de los griegos y con las *Consideraciones intempestivas* del autor, para poder hacer explícita la presencia de la noción de *idealización* en este numeral; posteriormente, utilizo el concepto de “idealización” para vincular a “la filosofía histórica” con “el problema de la tragedia del conocimiento”. En segundo lugar, establezco relaciones además con los numerales finales de la sección primera de *Humano, demasiado humano I*, particularmente con el último numeral de la sección primera. Este numeral, cuya redacción previa (en 1877) es el esbozo de un prefacio para la obra completa, formula “el problema de la tragedia del conocimiento” y anticipa el desarrollo que su solución —“el espíritu libre”— va a tener en la sección quinta de la obra. El resultado de esta investigación es que la imagen del “espíritu libre” ofrece una clave de lectura para la obra en su totalidad, justamente porque “el problema de la tragedia del conocimiento” es transversal a aquella. Finalmente, presento al lector una prospección del anuncio de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico a partir del “problema de la tragedia del conocimiento” y de su solución, “el espíritu libre”.

Palabras clave: *idealización, tragedia del conocimiento, espíritu libre, eterno retorno de lo idéntico.*

Abstract:

The new image and ideal of the free spirit in Human, all too human Vol. 1

This text aims to show that the problem that motivates the Nietzschean conception of "free spirit", in *Human, too human vol. I*, appears from the first numeral of the work and turns out to be transversal to it. In order to clarify this problem, I make an extensive commentary on the first number of the work, in which I establish relationships, first of all, with the unpublished and posthumous writings of youth about philosophy in the tragic age of the Greeks and with the Untimely Considerations of the author, in order to explicit the presence of the notion of idealization in this numeral; later, he used the concept of “idealization” to link “historical philosophy” with “the problem of the tragedy of knowledge”. Secondly, I also establish relationships with the final numerals of the first section of *Human, Too Human I*, particularly with the last numeral of the first section. This numeral, whose previous wording (in 1877) is the outline of a preface for the complete work, formulates "the problem of the tragedy of knowledge" and anticipates the development that its solution —"the free spirit"— will have in the fifth section of the work. The result of this research is

that the image of the "free spirit" offers a reading key for the work in its entirety, precisely because "the problem of the tragedy of knowledge" cuts across it. Finally, I present the reader a prospection of the announcement of the doctrine of the eternal recurrence of the same from the perspective of the "problem of the tragedy of knowledge" and its solution, "the free spirit".

Key words: idealization, tragedy of knowledge, free spirit, eternal recurrence of the same

Contenido

Introducción	15
1. ¿Cuál es la preocupación que motiva la concepción nietzscheana del “espíritu libre”?	25
1.1. Aclaración metodológica	25
1.1.1. La sección primera de HdH I como <i>introducción</i>	25
1.1.2. El hilo conductor de la sección primera de HdH I	29
1.2. El aspecto <i>problemático</i> de la filosofía metafísica en HdH I: el problema con el que Nietzsche inaugura el periodo dedicado a liberación del espíritu.....	32
1.2.1. La filosofía histórica como un <i>interrogante</i>	33
1.2.2. El origen nietzscheano de “la necesidad metafísica”: Metafísica como <i>idealización</i>	41
1.2.3. —Ya no hay héroes épicos, ¡Qué <i>tragedia!</i>	84
1.3. La <i>dinámica</i> en la imagen del espíritu libre	99
2. La libertad del espíritu: una autosuperación de la idealización.....	106
2.1. Una clave de lectura para la sección quinta de HdH I	107
2.2. Una <i>autosuperación</i> de la idealización	115
2.2.1. Una <i>danza</i> entre conocimiento e idealización.....	116
2.2.2. Schopenhauer como liberador del espíritu	124
2.3. Ecce Homo como piedra de toque	148
3. Conclusión	152
4. Prospección de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico.....	156
5. Bibliografía:	161

Lista de Símbolos y abreviaturas

Ediciones de escritos 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.
- KGW Nietzsche, F., Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín, etc.: Walter de Gruyter
- eKGWB *Elektronische Kritische Gesamtausgabe*. www.nietzschesource.org/#eKGWB

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.). 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.

Obras de Nietzsche

- AC El Anticristo
- Au Aurora
- CI Consideraciones intempestivas
- CP Cinco prólogos a cinco libros no escritos
- CrI Nietzsche, F., & Sánchez Pascual, A. (1998). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.

“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

CS El caminante y su sombra
 DD Ditirambos de Dionisio
 DMG El drama musical griego
 DS David Strauss. Primera consideración intempestiva
 DW La visión dionisiaca del mundo
 EA Exhortación a los alemanes
 EH Ecce Homo

“Sabio”: ¿Por qué soy tan sabio?
 “Inteligente”: ¿Por qué soy tan inteligente?
 “Libros”: ¿Por qué escribo tan buenos libros?

Se usan *en comillas* las abreviaturas del presente listado para citar las divisiones de la sección, “Libros”, las cuales llevan los títulos de los libros de Nietzsche

“Destino”: ¿Por qué soy un destino?

GT El nacimiento de la tragedia
 GT-Versuch El nacimiento de la tragedia. Ensayo de autocrítica
 HkP Homero y la filología clásica
 HL Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda Consideración Intempestiva

FIE	<i>Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas</i>
FPP	<i>Los filósofos preplatónicos</i>
FTG	<i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>
FSc	<i>La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana</i> (Cuarto de los CP)
GC	<i>La gaya ciencia</i>
GCB	<i>Broma, astucia y venganza</i>
GCP	<i>Canciones del príncipe Vogelfrei</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
HC	<i>El certamen de Homero</i> (Quinto de los CP)
HV	<i>Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva</i>
HdH I	<i>Humano, demasiado humano</i> vol. 1
HdH II	<i>Humano, demasiado humano</i> vol. 2
IM	<i>Idilios de Mesina</i>
LF	“El libro de los filósofos”. Se hace uso de este título para nombrar el libro que el joven Nietzsche proyectara como su segunda publicación después de NT.
MBM	<i>Más allá del bien y del mal.</i>
NT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner.</i>
OS	<i>Miscelánea de opiniones y sentencias</i> (segunda parte de HdH II)
PV	<i>Sobre el pathos de la verdad</i> (Primero de los CP)
SE	<i>Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva</i>
STG	<i>Sócrates y la tragedia griega</i>
ST	<i>Sócrates y la tragedia</i>
SVM	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>
VP	<i>La voluntad de poder</i>
VS	<i>El caminante y su sombra</i> (segunda parte de HdH II)
WA	<i>El caso Wagner.</i>
WB	<i>Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva</i>

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
é ù	Adición de Nietzsche
á ñ	Compleción de los editores
[]	Indicación de los editores
/	Final de línea o de verso en el manuscrito
[?]	Lectura incierta
<i>cursiva</i>	Letras espaciadas en el original y subrayadas en el manuscrito. Palabras en otros idiomas.

Nota sobre referencias:

He decidido citar siguiendo los lineamientos del manual de estilo MLA (Modern Language Association). Esta nota entonces la quiero utilizar para aclarar el modo en que he citado las obras de Nietzsche: para la citación de las obras de Nietzsche he utilizado preferentemente las traducción de las obras de Andrés Sánchez Pascual (galardonado en 1995 por sus traducciones). No obstante, como sabrá el/la lector(a), Sánchez Pascual no tradujo la totalidad de las obras de Nietzsche al español. Por lo tanto, siempre que su traducción no estuvo disponible, utilicé la traducción de las obras completas de Nietzsche publicada por la Editorial Tecnos, la cual fue aprobada por la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN) y cumple con los estándares impuestos por la edición crítica de Colli-Montinari (KGW).

La referencia a las obras de Nietzsche traducidas por Sánchez Pascual va encabezada por la abreviatura en español de la obra, seguida, en caso de existir, de las grandes subdivisiones de obra original en números romanos (Volumen, libro, tratado, etc.), seguida, a su vez, por la subdivisión más específica de la obra (ya sea un numeral, un discurso o apartado) y, finalmente, se indica el número de la página de la traducción citada. Así, por ejemplo, la cita de un pasaje perteneciente al discurso titulado “El caminante” en el libro tercero de *Así habló Zaratustra*, en la traducción de Sánchez Pascual (página 257 de la edición en cuestión), tendría la siguiente estructura: (Za III *El caminante* 257; traducción Sánchez Pascual).

En la otra mano, la referencia de las obras traducidas por la Editorial Tecnos está antecedida por la abreviatura “OC” con su correspondiente volumen en números romanos, por ejemplo, para citar un pasaje perteneciente al numeral veinte del primer volumen de *Humano, demasiado humano*, la referencia sería: (OC III: HdH I §20 85), esta manera de citar se mantiene siempre y cuando se trate de un pasaje perteneciente a la obra publicada, a los manuscritos autorizados o a sus escritos póstumos. Pero, si, en cambio, se trata de un pasaje perteneciente a un fragmento póstumo, la referencia es encabezada por la abreviatura FP, seguida del correspondiente volumen en números romanos, seguida, a su vez, por el número del fragmento según la numeración de la edición Colli-Montinari (que es la misma numeración de la edición Tecnos) y, por último, el paréntesis referencial concluye con una remisión a la página del ejemplar citado: para citar, por ejemplo, el fragmento póstumo 3[4] de 1875 se remite al lector(a) al volumen correspondiente al año en cuestión y se indica la página del libro, (FP II: 3[4] 45). No obstante, si el pasaje citado fue extraído de la correspondencia de nuestro autor, entonces la referencia va encabezada por la abreviatura CO, seguida del correspondiente volumen (ordenados por la edición Tecnos según el año en que fue escrita la carta), luego aparece el número de la carta (según la numeración de la edición Tecnos) y, finalmente, el

número de página. Para hacer referencia a la carta que Nietzsche escribió a Rohde en Basilea, durante la primavera de 1868, la referencia nos dirige primero hacia el volumen en que están ubicadas las cartas escritas durante 1868 y el número a la carta en particular, p.e, (CO II: Nr. 6 60).

Finalmente, siempre que hago un énfasis propio a algún pasaje citado, utilizo la cursiva y, en el caso de que Nietzsche haga sus propios énfasis en el pasaje en cuestión, utilizó entonces la negrilla, e indico, al final del paréntesis referencial, el uso propio de cierto énfasis: (OC III: HdH I §20 85; énfasis propio o énfasis propio en negrilla). Y, si, en cambio, sugiero alguna corrección a la traducción citada, lo indico en el texto entre corchetes y, posteriormente, lo hago explícito en el paréntesis de la referencia: (OC III: HdH I §20 85; corrección propia.)

Introducción

“Tras largos años, que sin embargo no han sido más que largas interrupciones, vuelvo a hacer también público aquello que *siempre hago* y que *siempre he hecho* para mí: pintar en la pared imágenes de nuevos *ideales*.” (FP III: 26[408] 607; énfasis propio en negrilla)

1. El origen, resultado y alcance de la investigación

El escrito que presento a continuación comenzó siendo la primera parte de una investigación más extensa. La inquietud original surgió a partir del comentario que Nietzsche escribió en la contraportada de la edición de 1882 de *La gaya ciencia* (GC): “este libro marca la conclusión de una serie de escritos por FRIEDRICH NIETZSCHE cuya meta común es la de erigir una nueva imagen e ideal del espíritu libre” (cf. Franco 2011 ix). Pues bien, según esta indicación del autor, el libro cuarto de GC es justamente el lugar en donde Nietzsche eligió consumir esa nueva imagen e ideal del espíritu libre. Debe haber, por lo tanto, una cierta continuidad entre la preocupación que motiva la aparición de la figura del espíritu libre y el anuncio de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico al final de GC, “¿Cuál es esa preocupación?” y “¿Cómo se desarrolla hasta adoptar la forma de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico?”, éstas fueron el tipo de preguntas alrededor de las cuales flotó en principio mi investigación. Sin embargo, cuando me dispuse a comenzar mi investigación, cometí un terrible, pero afortunado, error de cálculos: de la mano de Paul Franco (2011), me convencí de que aquella “serie de escritos” de la que habla Nietzsche en la contraportada de GC comenzó —y sin lugar a dudas!— con *Humano, demasiado humano vol. I* (HdH I) y, de que, en consecuencia, por mor de mis inquietudes, yo podría considerar a HdH I como un absoluto primer comienzo a partir del cual, me fuera posible seguir “escalando” —sin mayores dificultades— hasta llegar al anuncio de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico en GC. No obstante, al avanzar en mi investigación, me encontré con que la elaboración de aquella imagen comenzó un poco antes de HdH I en los escritos de Nietzsche... No en vano debemos —nosotros, los intérpretes— una difundida división de la obra de Nietzsche al comentario que Lou Salomé hizo de ésta (cf. Abbey 2000 xii), pero, en estricto sentido, demarcar tajantemente los límites entre los presuntos “periodos” del pensamiento del filósofo alemán podría poner en riesgo la pretendida unidad de la obra por parte de su autor¹ (cf. Meléndez

¹ Al respecto propongo considerar la reconstrucción que hace Meléndez de las condiciones de comprensibilidad de la obra que Nietzsche mismo les exige a sus lectores., “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.” (cf. Meléndez 2017 intr. 3). Esto lo aclara todavía más Meléndez, mediante la carta que Nietzsche escribe a su editor Ernst Wilhelm Fritzsche en agosto de 1886: ,

“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; citado en Meléndez 2017 intr. 4).

2017 3-4). —pregunté entonces, ¿Qué tanto hay que retroceder para poder ver “florecer” el pensamiento del eterno retorno de lo idéntico?!

Así pues, comencé mi investigación con HdH I y, poco a poco, me fui percatando de que la investigación me conducía, cada vez con más fuerza, a apoyar mi interpretación de HdH I en las *Consideraciones intempestivas* (CI) y en los escritos inéditos y póstumos acerca de la filosofía en la época trágica de los griegos (*La filosofía en la época trágica de los griegos* (FTG) y *Los filósofos preplatónicos* (FPP)). En este punto saltó a la vista una diferencia con otros intérpretes; por curioso que esto pueda sonar, aproximarse a HdH I a través de los textos redactados inmediatamente antes de éste, entre 1872-1876, no es la estrategia predilecta de los comentaristas de Nietzsche², antes bien, la mayoría de estos eligen otros textos para apoyar sus interpretaciones de HdH I³: una primera estrategia empleada por los intérpretes consiste en fundar sus interpretaciones de HdH I a partir de la relación que este libro guarda con los demás escritos de su “periodo medio”⁴ (*Aurora* (A) y GC) ; una segunda estrategia consiste en anticipar o contrastar las tesis de HdH I con los, así llamados, “grandes temas” de la obra de Nietzsche : “lo apolíneo y lo dionisiaco”, “la voluntad de poder”, “el super hombre”, “la díada moral entre amo y el esclavo”, (cf. Abbey 2000 xi), “el eterno retorno de lo idéntico”, etc.⁵; y, finalmente, la tercera estrategia encontrada es hacer el intento de leer HdH I de manera “autocontenida”, esto es, intentar relacionar a la obra, en lo posible, consigo misma, o, a lo sumo, con los fragmentos póstumos preparatorios para HdH I⁶. Me encontré entonces con una gran *limitación* en mi investigación: según el propio autor, el contexto adecuado para comprender el significado del anuncio de la doctrina del eterno retorno no es otro que la preocupación que motiva la aparición de la concepción nietzscheana de espíritu libre, pero esclarecer tal preocupación es un asunto suficientemente demandante.

² Dentro de los intérpretes que utilizan los textos redactados inmediatamente antes de la redacción de HdH I como apoyo principal para su interpretación (ya sea a las obras propiamente, o, a los fragmentos póstumos de la época, o bien, a la correspondencia relacionada con dichas obras), encontré los trabajos de J. Cohen (2011), Paul Franco (2007 & 2011) y D'Iorio (2016). Me refiero a: “Science, culture and free spirit” (Cohen 2011); “Nietzsche’s Enlightenment” (2011 Franco) y “Nietzsche’s Human, All Too Human and the Problem of Culture” (Franco 2007); “Nietzsche’s Journey to Sorrento” (D’Iorio 2016).

³ Ciertamente, tal y como lo puede advertir el lector, las opciones presentadas a continuación no son en lo absoluto excluyentes. De hecho, muchos intérpretes utilizan complementariamente varias de estas opciones.

⁴ Considérese en este respecto: “Nietzsche’s Middle Period” (Abbey 2000), “Nietzsche’s search for philosophy in the middle writings” (Ansell-Pearson 2018), “Nietzsche’s Post-Positivism” (Clark & Dudrick 2004), “Nietzsche’s Enlightenment” (Franco 2011) “Nietzsche’s positivism” (Hussain 2004) “Nietzsche’s Free Spirit Works” (Meyer 2019).

⁵ Ver “Humano, demasiado humano e a prefiguração da gaia ciência” (Almeida Pereira de Barros 2017), “Transformaciones de «lo dionisiaco»: un análisis sobre el giro de Nietzsche en Humano, demasiado humano” (Barelli 2017), “Entre dois Nietzsches: Ruptura e continuidade em Humano, demasiado humano I, sob o prisma do problema da cultura” (Benchimol Barros 2018), “„Chemie der Begriffe“ und „historischer Sinn“. Überlegungen zur philosophischen Begriffsbildung” (Blätter 2015), “„Von den ersten und letzten Dingen”” (Heller 1972), “The ‘great liberation’ and Nietzsche’s doctrine of health: The ‘great health’ in the prefaces to Human, All Too Human” (Faustino 2017), “Humano, demasiado humano, ultrahumano. El desafío de Nietzsche al humanismo” (Helmut Heit 2020).

⁶ En este laudable esfuerzo encuentro los libros “Nietzsche’s Human, All Too Human” (Abbey 2020), “„Von den ersten und letzten Dingen”” (Heller 1972) y “Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches” editado por Eike Brock y Jutta Georg (2020)

La lectura que hice de HdH I estuvo guiada en principio por la sugerencia que Peter Heller hace del primer numeral del libro, según la cual hay en este numeral un *programa* que va a ser ejecutado en las secciones posteriores del libro (cf. 1972 21-22). Así las cosas, mi interpretación de HdH I se concentró en principio en el primer numeral del libro, por lo cual, de manera semejante a como le ocurrió a él (cf. Heller 1972 4-5), resonó primeramente en mí, no el concepto de “cultura” (como tal vez les ocurrió a Cohen y a Franco), sino la referencia que el tema de los contrarios hace a la filosofía en la época trágica de los griegos (a la filosofía presocrática). Ciertamente, Heller ve, en este primer numeral de HdH I, una clara referencia a la filosofía de Heráclito; y, al leer una vez más el primer numeral me pregunté: ¿Por qué *solamente* a Heráclito?! —¿Incluso Sócrates! me parece a mí que está veladamente mencionado en éste. De esta manera, la “limitación” fue cambiando el “objetivo”, y, lo que en principio iba a ser una contribución a la relación entre los escritos del “periodo medio” del pensamiento de Nietzsche y Así habló Zaratustra (Za), se convirtió entonces en una investigación que relaciona HdH I con los mencionados “escritos de juventud” del autor.

No quiero confundir al lector, no considero que haya cambiado mi “tema” de investigación, simplemente hubo un *necesario* cambio de *énfasis*. Se trata de apuntar los reflectores, no directamente sobre la flor que se quiere observar, sino hacia el suelo del cual brotará. Así pues, la investigación que aquí presento es una *exégesis de HdH I*. Lo cual, al menos desde la perspectiva de la historia genética de HdH I, tiene un cierto mérito, pues, según los planes de escritura de 1876, Nietzsche tuvo la intención de escribir una serie de *Consideraciones intempestivas* (cf. FP II: 16 [10] 237), cuya *unidad* está lejos de ser *evidente* para sus lectores.

- “1. Naturaleza 1883
2. Mujer y niño 1878
3. Propiedad y trabajo 1881
4. El profesor [der Lehrer; el docente] 1882
5. Sociabilidad 1884
6. Los que viven con levedad 1880
7. Griegos
8. Espíritu libre 1877
9. Estado 1885” (FP II: 16 [11] 237)

Frente a esta lista de textos proyectados por Nietzsche en 1876, cada uno con un tema distinto y con importantes plazos de tiempo de distancia entre la redacción de uno y otro, el lector podrá pensar que estos escritos tenían un carácter “*misceláneo*”⁷, o, a lo sumo “*enciclopédico*”⁸. Más aún, este plan para un conjunto de nuevas *Consideraciones intempestivas* semeja un índice tentativo de lo que, años

⁷ No es absurdo pensar que Nietzsche pueda reunir una colección de textos fragmentarios de manera “desarticulada”. De hecho, la primera sección de *Humano, demasiado humano vol. 2* (HdH II), titulada “Miscelánea de opiniones y sentencias” sugiere que Nietzsche puede perfectamente hacerlo, ¿o sugiere lo contrario?...

⁸ Se puede hablar de “enciclopedia” y no solamente de “miscelánea”, siempre y cuando el lector le conceda al filósofo alemán que estos temas conforman la totalidad de “los temas” que, según la pretensión de reforma cultural que el autor reiteradamente expresa en sus escritos de juventud, deben ser considerados desde la perspectiva de otra época.

más tarde (en 1878), vendría a ser el contenido de HdH I; y, en efecto, el índice de HdH I parece contener una lista de temas, en principio distintos, cuyo tratamiento está separado en *secciones*. Por consiguiente, desde la perspectiva de la historia genética de HdH I, se abre entonces la pregunta por la unidad que finalmente Nietzsche le concedió a los temas que en 1876 planeó tratar de manera separada o, en otras palabras, ¿Por qué estos planes de escritura, en los que el autor proyecta la redacción de múltiples textos a lo largo de casi diez años, terminan conformando *un único libro* en 1878? ¿Qué es aquello que les confiere unidad a estas *secciones* de HdH I? —El “resultado” que la investigación ofrece es una clave para enlazar los escritos que finalmente constituyeron HdH I: se trata de presentar un extenso comentario del primer numeral de HdH I, en el que se establecen conexiones entre este numeral y los escritos de juventud mencionados, así como con los últimos numerales de la sección primera, con el propósito de hacer explícito cuál es el problema con el que Nietzsche decide comenzar HdH I, y, coordinadamente constatar y reconstruir, en el último numeral de la sección primera y a lo largo de la sección quinta de la obra, el tipo de solución que Nietzsche ofrece a este problema inaugural, a saber, su concepción de libertad del espíritu. Para, posteriormente, concluir esta investigación ofreciendo, a partir de este problema y de su solución, una clave de lectura para la totalidad de la obra.

El alcance que esta investigación finalmente logró tener, se lo presento al lector en una breve prospección del anuncio de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico: la primera parte de mi trabajo de tesis se ocupa de extraer, a partir de la sección primera de HdH I, el material para poder reconstruir el contexto que nos permite —y hasta cierto punto nos “sugiere”— hacer el intento de leer la sección quinta del libro como el lugar de HdH I en donde Nietzsche *erige* “una nueva imagen e ideal del espíritu libre” y, la segunda parte de mi trabajo de tesis, en consecuencia, se ocupa de reconstruir tal *imagen* a partir de la sección quinta. Pues bien, siendo éste el caso, nos está permitido relacionar a la sección quinta de HdH I también con el libro cuarto de GC (el lugar en donde, como vimos previamente, Nietzsche presuntamente consuma la erección de esta nueva imagen e ideal del espíritu libre). Mi argumentación en este punto, por supuesto, no se reduce a la interpretación previamente ofrecida del texto en la contraportada de la edición de 1882 de GC, antes bien, me propongo mostrar, por un lado, la resonancia de los términos “calentamiento y enfriamiento” —fundamentales para la interpretación de la sección quinta de HdH I y para el resto de esta obra; así lo confirma el propio Nietzsche en *Ecce Homo* (EH) (cf. EH *HdH* §1 89-90)— en el verso que Nietzsche le dedica al libro cuarto de GC y que hace las veces de epígrafe para éste; y, por el otro lado, que el pensamiento del eterno retorno encarna la continuidad del problema al que la liberación del espíritu arroja a la modernidad en los numerales finales de la sección primera de HdH I, a saber, la falta de *metas últimas* para la humanidad en su conjunto.

2. El problema⁹

⁹Le ruego encarecidamente al lector que considere *todo* lo que aquí se expone de manera puramente *anticipatoria* y, en consecuencia, que lo asuma como un *compromiso* de que lo anunciado aquí será desarrollado en detalle posteriormente.

El nuestro es un problema de *interpretación* que tiene que ver con una de las condiciones de *comprensibilidad* de HdH I: si alguien nos preguntase, ¿Juegan un papel importante los escritos de juventud de Nietzsche a la hora de interpretar HdH I? Casi que de manera “intuitiva” tendemos a pensar que, en efecto, los escritos de juventud *deberían* jugar un papel importante en la comprensibilidad de HdH I. Sin embargo, la cuestión se vuelve interesante cuando además nos preguntan, ¿Cuál es entonces ese papel que estos escritos juegan? En este punto debemos tener cuidado con lo que respondemos, porque, si, al aproximarnos a HdH I —tal y como lo hacen la mayoría de los comentaristas¹⁰—, enfatizamos mucho la “ruptura” que este escrito representa en el desarrollo del pensamiento de nuestro autor, podemos terminar afirmando que las diferencias entre las tesis principales presentadas en sus escritos de juventud y las que presenta en HdH I obedecen, en el fondo, a una *retractación* por parte del autor y, de esta manera, concluir entonces que, HdH I representa el “punto de partida” desde el que Nietzsche invita a sus lectores a escalar a través de su pensamiento. Pero... ¿No concedíamos hace apenas un momento que los escritos de juventud eran importantes para la comprensibilidad de HdH I?

Por supuesto que no estoy queriendo decir que quien hable de una “retractación” cae, tan solo por eso, en una flagrante contradicción. Antes bien, lo que sí estoy queriendo sugerir es que, seguramente, la “intuición” que nos lleva a concederles tal importancia a los escritos de juventud está relacionada con la insistente repetición, por parte del autor, en los prólogos de 1886 en adelante, sobre la “unidad” de su obra. Tómese, por ejemplo, el comentario que hace Nietzsche en el prólogo de *La genealogía de la moral* (GM) acerca de sus pensamientos “sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales”,

“[los pensamientos de Nietzsche acerca de nuestros prejuicios morales] tuvieron su expresión primera, [...] en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comencé en Sorrento [...]. Ocurría esto en el invierno de 1876 a 1877; los pensamientos mismos son *más antiguos*.” (GM prólogo §2 22; traducción Sánchez Pascual; énfasis propio en negrilla)

Así pues, quien habla de “retractación” a secas, ciertamente no cae en una contradicción, pero tampoco está llevando a cabo una interpretación muy fina de nuestro autor. Este me parece a mí que es el caso de la concepción nietzscheana de libertad del espíritu en HdH I: ciertamente, aun cuando mediante un riguroso examen del §34 (HdH I), logremos extraer que el espíritu libre es la solución a la tragedia en la que el conocimiento se ha convertido para el “hombre del conocimiento”¹¹ (cf. OC

¹⁰ Se puede ejemplificar esto con las introducciones de Franco (2011 1-2), D’Iorio (2016 2) & Abbey (2020 1-3).

¹¹ El término “hombre del conocimiento” (der Erkennende) es una recurrente expresión nietzscheana, utilizada para denotar una figura (de modo semejante al uso de las expresiones como “El filólogo”, “El artista”, “El espíritu libre”, etc.), a saber, la del hombre que es movido por su *deseo de conocer*. Entre los “hombres del conocimiento” el Autor establece bastantes diferencias, primeramente, podemos reconocer a “El hombre de ciencia” (wissenschaftliche Mensch) que hace referencia al docto (cf. OC I: DS §8 670) para quien el conocimiento no es su impulso más fuerte sino que éste es simplemente un medio para la fama, la fortuna, etc. (cf. MBM §6 28), en segundo lugar, encontramos al *socrático* hombre del conocimiento, aquel cuyo impulso del conocimiento es *desmesurado* y quiere *conocerlo todo* (cf. FP I: 7[125] 184), en tercer lugar, encontramos esta expresión referida también a Demócrito (cf. FP I: 3 [84] 115), quien, al igual que sus precursores domeñó

III: HdH I §34 92), no por eso logramos entender en qué sentido es la espiritualidad libre una “solución” a este “problema”, pues, el espíritu libre (como mostraré en el subcapítulo 2.2.3) es un *tipo de hombre* que ha *instrumentalizado la vida al servicio del conocimiento*, una formulación que, en ausencia de contexto, evoca una imagen muy similar a la de Sócrates o a la del docto, las dos criticadas por Nietzsche en sus escritos de juventud. Por lo tanto, antes de contentarse diciendo que nuestro autor en HdH I se *retracta* del ideal que esbozó en sus escritos de juventud, es menester percatarnos de que “el problema de la tragedia del conocimiento” surge a partir de aquel ideal de hombre del conocimiento con el que el joven Nietzsche ofrecía una respuesta a un problema latente y transversal a sus escritos de juventud, el de *la tensión entre conocimiento y vida*:

Desde el *Nacimiento de la tragedia* (NT), influido por el espíritu romántico de la metafísica de Schopenhauer y de las piezas de Richard Wagner, nuestro autor formula una *tensión* entre *conocimiento* y *vida*, la cual se puede apreciar, por ejemplo, en la caracterización que él hace del concepto de “cultura”; dice el joven Nietzsche que, “cultura” hace referencia al tipo de “*ilusión* extendida sobre las cosas” que retiene a los humanos en la existencia y que los motiva a seguir viviendo (cf. OC I: NT §18 409; énfasis propio). Esta concepción de “cultura” implica que, el *socrático desvelamiento* de aquel *velo* extendido “sobre las cosas” tiene la consecuencia de hacer la existencia *insoportable*.

Esta tensión entre *conocimiento* y *vida* vuelve a aparecer en los escritos póstumos e inéditos acerca de la filosofía en la época trágica de los griegos (FTG y FPP), así como en las CI (especialmente en la segunda *Consideración intempestiva* titulada “*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*” (HV)): por un lado, en el caso de los escritos dedicados a la filosofía en la época trágica de los griegos, de manera semejante a NT, “el impulso del conocimiento” es algo que, por la salud de la cultura, debe ser *refrenado* (cf. OC I: FTG §1 575), y, por el otro lado, en el caso de HV, el joven Nietzsche afirma que los modernos “hombres del conocimiento” —aquellos “formados históricamente”— han alcanzado, gracias a la *científica* constatación de la importancia que la *ilusión*, el *engaño* y la *injusticia*¹² han tenido para la prosperidad de los pueblos y de sus grandes individuos (cf. OC I: HV §1 698-700), un punto de vista “*suprahistórico*”. Desde el cual, ellos se ven a sí mismos, gracias a su “deseo de *conocer*”, como incapaces de experimentar alguna “*seducción* para seguir viviendo y cooperar en la Historia, por haber captado la única condición de todo acontecer, esa ceguera e injusticia en el alma del agente” (OC I: HV §1 700). En pocas palabras, el deseo de vivir requiere de unas ciertas *seducciones*, las cuales están configuradas a partir de *falsificaciones* y, en

el impulso del conocimiento en favor de la cultura griega (cf. OC I: FTG §1 575-576), y, finalmente, podemos distinguir una última acepción utilizada para referirse a aquel tipo de hombre que *genuinamente* encarna una “vida filosófica”, una vida completamente instrumentalizada para conocer (OC III: HdH I §292 196-197/ GC §249 824-825, §324 847).

¹² Con la palabra “injusticia” (Ungerechtigkeit) Nietzsche está aludiendo aquí, no a una distribución inequitativa de bienes entre miembros de una comunidad, sino al hecho de proferir juicios *viciados* o *parcializados* acerca de las cosas; en contraste con el hombre de ciencia, quién pretende ser *imparcial* en los juicios que profiere acerca de sus objetos de conocimiento. (cf. OC I: HV §1 700, §8 744)

consecuencia, quien busca “la verdad” —y, por lo tanto, expone el carácter *mendaz* de tales falsificaciones— no puede dejarse *seducir* ya por éstas.

Sin embargo, en estos escritos de juventud posteriores a NT, el “hombre del conocimiento” no aparece *solamente* como una figura *destructiva*, antes bien, en estos, el autor abre la posibilidad de que los hombres del conocimiento también puedan ser útiles para la vida y saludables para la cultura debido a la constatación histórica de que también estos *idealizan*¹³, esto es que *ocultan* el aspecto doloroso de las cosas al atribuirles un *significado* (cf. OC III: HdH I §108-§109 122-123, §217 163, §279 193). Lo cual lleva al joven Nietzsche a establecer *distinciones* entre “los hombres del conocimiento”, todos ellos son *idealizadores*, pero el tipo de *idealización* que llevan a cabo tiene implicaciones distintas para la vida de los individuos y de la cultura: la *idealización socrática*, por ejemplo, —aquella divinización del conocimiento que permite *embellecer* todos los sacrificios que comporta la búsqueda de la verdad— trajo la terrible consecuencia de que “desde Platón, el filósofo está en el exilio y conspira contra su patria” (OC I: FTG §2 577); otro ejemplo es el del tipo de *idealización* que llevan a cabo los doctos modernos, estos “hombres de ciencia”, al descubrir la importancia que han tenido la mentira en la prosperidad de los diferentes pueblos, así como en la vida de sus individuos, (cf. OC I: HV §1 698), se *consuelan* diciendo con orgullo que ellos son el último eslabón de la humanidad, los herederos finales (“epígonos”) con los que se cierra una grandísima historia (cf. OC I: HV §6 724). La consecuencia de esta *idealización* de su impotencia, de *disfrazar* cínicamente la padecida parálisis en la acción como un *final* (cf. OC I: HV §5 715-716), es que los alemanes modernos resultan incapaces de producir una cultura propia y no les queda más remedio que *imitar* culturas de antaño y extranjeras (cf. OC I: HV §10 748).

Pero, así mismo, se abre la posibilidad de *oponer* un tipo de “hombre del conocimiento” que *idealice* de manera distinta a como lo hacen Sócrates y los doctos modernos¹⁴: en FTG y FPP, frente a la

¹³ Para Nietzsche, la idealización es una práctica que tiene su origen en una determinada época de la humanidad, la época artística y metafísica (cf. OC III: HdH I §3 77). Esta práctica consiste en reinterpretar aquello que aflige a los humanos como algo que, por el contrario, los complazca —reinterpretar “lo malo” como “bueno”, “lo feo” como “bello”, “lo doloroso” como “placentero” (cf. OC III: HdH I §108 122)—, este efecto modificador que tiene la idealización sobre la manera en que sentimos un fenómeno se consigue situando al observador en una cierta perspectiva, desde la cual, se le oculte a éste aquello que antes lo afligía (cf. OC III: HdH I §279 193). Pienso que pueden ser muy ilustrativos los ejemplos que Nietzsche utiliza en el §108 de HdH I para contrastar la manera en que las artes y las religiones afrontan aquello que aflige a los hombres (*idealizándolo*), y, el modo en que lo hace la ciencia (*atendiendo a sus causas*):

“La religión y el arte (y también la filosofía metafísica) se esfuerzan en trabajar la transformación del sentimiento, en parte transformando nuestro juicio sobre las experiencias vividas (por ejemplo, con la ayuda del dicho: «Dios castiga a los que ama»), en parte despertando cierto placer en el mismo dolor o en la emoción en general (de donde arranca el arte de lo trágico).” (OC III: HdH I §108 122)

En efecto, la *idealización* no busca ocuparse de aquello que aflige a los hombres mediante la detección y eliminación de sus “causas”, sino que hace posible que los humanos *convivan* con eso que los aflige, al dotarlo de *significado*. Así, por ejemplo, un dolor físico se puede dotar de significado con la máxima religiosa “«Dios castiga a los que ama»”, y aquel dolor se convierte entonces en *amor divino*; cuánto más dolor haya más convencido estará el feligrés de que se trata de una “prueba divina”. Sin embargo, es menester prohibirle a los hombres examinen de cerca la representación de “Dios”, pues solamente desde aquella *distancia artística*, puede la representación de “Dios” *transmutar* el dolor en placer.

¹⁴ Como mostraré en el subcapítulo 1.2.3. del escrito, estas dos formas “destructivas” de *idealización* están, para Nietzsche, emparentadas y resultan ser formas *orientales* de idealizar.

imagen del hombre teórico, poseedor de un *desmedido* impulso del conocimiento, nuestro autor opone a las figuras de los filósofos presocráticos; y, en sus CI, a la idealización de los modernos hombres de ciencia opone las figuras de Schopenhauer y de Wagner (cf. EH *Intempestivas* §1 84). Estos últimos, a diferencia de los *desmesurados* buscadores de la verdad, pusieron el conocimiento al servicio de la vida (cf. OC I: FTG §1 576, HV §10 747-748/ FP I: 34 [13] 598-599 & EH *Intempestivas* §1 84).

Así pues, el joven Nietzsche *matiza* la tensión entre conocimiento y vida: Al hacer del hombre del conocimiento también un *artista*, el autor lo vuelve entonces un promotor de la vida y, en consecuencia, la crítica que se le puede realizar al socratismo y al dogmatismo no es ciertamente su enemistad con “la vida”, sino la *promoción* de una forma de vida humana *empobrecida* (cf. OC I: HV §5 717/ CrI *Sócrates* §2 54), así como de una “Pseudocultura” (cf. OC I: DS §11 682/ HV §10 744). En consecuencia, “la solución” al problema de la tensión entre conocimiento y vida que Nietzsche ofrece en estos escritos no es otra que la *imagen* de un “hombre del conocimiento” *artístico* que ponga “la búsqueda de la verdad” al servicio de las genuinas necesidades de la cultura (OC I: HV §10 748).

Sin embargo, esta “solución” se convierte, en HdH I, justamente en *el problema*: El hombre del conocimiento encuentra un cierto *consuelo* en el hecho de que ha constatado que es posible instrumentalizar el conocimiento al servicio de la vida, pero este consuelo resulta ser ilusorio, porque requiere que el hombre del conocimiento esté *engañado* (OC III: HdH I §34 92). Y él, en tanto *cognoscente*, intentará desvelar todas aquellas falsificaciones que le permiten ser útil para la vida, lo cual convierte nuevamente al conocimiento en un *enemigo* de la vida —¡un conflicto *irreconciliable* entre vida y conocimiento!—; a lo sumo, que “la búsqueda de la verdad” conduzca al hombre del conocimiento a *sacrificar* la vida por “la verdad”, exige que el conocimiento tenga que ser *idealizado*, pero el hombre del conocimiento también *falseará*¹⁵ aquella socrática representación *metafísica* de “la verdad” (¡la verdad es *divina*!) y, en consecuencia, se agudiza todavía más el conflicto entre conocimiento y vida. O, dicho de otra manera, los hombres del conocimiento, desde Sócrates, han *sacrificado* la vida y la cultura por “la verdad” y, en la modernidad, acaban *sacrificando* a la mismísima “verdad”, por “la verdad” ... —¡una ironía del destino!—. Así pues, la búsqueda de “la verdad”, en tanto *falseadora* de todas las representaciones *idealizadas*, conduce al moderno hombre del conocimiento a recapitular la perspectiva de aquellas *primitivas* épocas de la humanidad en donde no hubo *idealización* (OC III: HdH I §215-§217 161-163) (en las que el *dolor* no podía ser transmutado en un *placer*), según la cual, los *dolorosos sacrificios* que ha comportado y que comporta la búsqueda de la verdad resultan *insoportables*. La esperanza del hombre del conocimiento sería la de una nueva *idealización*, pero, en ese caso, su “impulso del conocimiento” lo conduciría a desgarrarla nuevamente, con lo cual se *desagarra* también, y sobre todo, su “esperanza” —¡un *ocaso* ineludible!—. Sumiéndose entonces el hombre del conocimiento en una *negra* perspectiva desde la cual todo, lo que mediante idealización ha florecido, lo ha hecho, gracias al conocimiento, tan solo

¹⁵ Como mostraré más adelante, en el subcapítulo 1.2.1, el término “falsear” tiene para Nietzsche, en el §1 de HdH I, un sentido muy específico, el cual lo distingue de otras posible acepciones como, por ejemplo, “falsificar”: no se trata, en efecto, de volver falsa a la premisa fundamental de toda metafísica, sino de demostrar su falsedad, y, de hacerlo según el método del “filosofar histórico” (cf. OC III: HdH I §1 75).

“para” *marchitarse* (incluido él mismo) (OC III: HdH I §33 92). Este es “el problema la *tragedia del conocimiento*”.

La solución que Nietzsche ofrece en el §34 de HdH I también es la *imagen* de un “*nuevo hombre del conocimiento*” (el espíritu libre), el cual es un tipo de hombre que, gracias a una cierta *ascesis*¹⁶ (cf. OC III: HdH I §34 92), ha podido *instrumentalizar* su vida al servicio del conocimiento (cf. OC III: HdH I §292 196) ¿Cómo?! ¿No se acerca más este nuevo hombre del conocimiento al docto o a Sócrates que al ideal de sus escritos de juventud? ¿Hay entonces una *retractación*? En efecto, si no se establece una conexión entre el ideal de los escritos de juventud y el espíritu libre, resulta incomprensible de qué manera el pensamiento de que “«La vida un medio del conocimiento»” (OC III: GC §324 847; énfasis propio) puede ser la solución al problema de la tragedia del conocimiento.

Así pues, la “tesis” que pretendo defender, en este escrito, es que el problema que motiva la concepción nietzscheana de espíritu libre en HdH I es el de “la tragedia del conocimiento” y que, para poder comprender de qué manera es el espíritu libre una “solución” a este problema es, a su vez, necesario entender que “el problema de la tragedia del conocimiento” surge a partir de aquel ideal de *hombre del conocimiento artista*. Lo cual implica que, al resolver “el problema de la tragedia del conocimiento”, Nietzsche no se está “retractando” del ideal de sus escritos de juventud (o, por lo menos, de hacerlo, no lo está haciendo a secas), sino ante todo está *refinando* la solución que ofreció al problema de la tensión entre conocimiento y vida.

3. Sobrevolando la presente investigación

La investigación que a continuación presento se divide en dos partes principales (capítulos 1 y 2), una conclusión (3) y la mencionada prospección de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico (4). Puesto que ya he presentado el resultado de la investigación (3) y el alcance de ésta (4), me concentraré ahora en presentar las dos partes principales de este escrito.

El primer capítulo de esta investigación se interroga por la preocupación que motiva la aparición de la concepción nietzscheana de espíritu libre y ofrece una respuesta: “el problema de la tragedia del conocimiento”. Este capítulo, consta de tres subcapítulos (1.1, 1.2 y 1.3): en el subcapítulo 1.1 discuto dos cuestiones metodológicas acerca de cómo responder la pregunta por el problema que está detrás del “espíritu libre”; en el subcapítulo 1.2 muestro que el primer numeral de HdH I contiene, a través de la concepción nietzscheana de *idealización* (la palabra explícitamente no aparece, pero sí la idea), una referencia al “problema de la tragedia del conocimiento” y que la solución a éste problema iba a ser parte del prefacio con el que, en 1877, Nietzsche consideró prologar su obra. Finalmente, en el subcapítulo 1.3, establezco una comparación entre la imagen del espíritu libre y las tres transformaciones del espíritu, expuestas en el primer discurso de Zaratustra. A partir de esta comparación, hago explícita cierta *dinámica* en la elaboración de la imagen del espíritu libre, pues,

¹⁶ En el subcapítulo 1.2.3. llevo a cabo una interpretación del §34 en donde resaltó que el espíritu libre es también un “asceta”, pero uno del conocimiento, que intenta *purificarse* o *depurarse* para conocer cada vez mejor.

la primera versión de esta imagen se corresponde más fácilmente con la figura del “león”, pero la versión presentada en §34 de HdH I se acerca más a la figura del “niño”.

Así pues, el segundo capítulo de esta investigación se dedica a reconstruir la *dinámica* relativa a la imagen del espíritu libre que, al final de la sección 1.3, descubrimos que se encuentra, por así decirlo, “condensada” en la sección quinta de HdH I. De manera semejante a la primera parte, la segunda está dividida en tres subcapítulos (2.1, 2.2 y 2.3): En el subcapítulo 2.1, me propongo entonces extraer una clave de interpretación para la sección quinta de HdH I a partir del §3 (HdH I). Tal clave no es otra que la de aclarar un tipo de arte que permite una cierta compatibilidad entre *idealización* y *conocimiento*, a saber, la reconstrucción de *imágenes* mediante el “sentido histórico”. Posteriormente, en el subcapítulo 2.2 ejecuto la clave de interpretación elucidada en 2.1 y obtengo como resultado que, en la sección quinta de HdH I, Nietzsche desarrolla aquella solución al “problema del conocimiento” que anticipó y bosquejó en el §34 (HdH I) (examinado en la sección 1.2.3). Esta solución no es otra que una *autosuperación de la idealización*: es decir que justamente mediante una radicalización de la *idealización* se *supera la idealización*.

Por último, en el subcapítulo 2.3, concluyo las dos partes principales de este escrito con la anticipada confrontación entre la interpretación realizada hasta ese punto y el comentario que Nietzsche hace de HdH en EH: Nietzsche utiliza dos conceptos claves para hablar de HdH en EH, por un lado, el concepto de “idealismo” (Idealismus) (cf. EH *HdH* §1 89) para hablar de aquello de lo cual se liberó él con la redacción de HdH y, por el otro lado, el de “congelamiento” (erfriert) (EH *HdH* §1 90) para referirse al particular modo en que HdH “combate” el idealismo. Ciertamente, el término “Idealismo” tendría que estar emparentado con el de “idealización”, debido a que el *calentamiento* del sentimiento es justamente el efecto que producen las imágenes *idealizadas* y, el idealismo, como acabo de decir, se “combate” *enfriándolo*. No obstante, pervive una dificultad a la hora de interpretar este comentario a HdH, la cual tiene que ver con la concepción de “combate” o “lucha” al que el término “enfriamiento” está haciendo referencia; dice Nietzsche que “Es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin pathos ni miembros dislocados, todo eso sería aún «idealismo».” (EH *HdH* §1 90), ¿Cómo en absoluto es posible una “guerra” sin “actitudes bélicas”? —Me parece que la *imagen* del espíritu libre del “presente” nos ofrece una respuesta...

1. ¿Cuál es la preocupación que motiva la concepción nietzscheana del “*espíritu libre*”?

“En todos los tiempos los *sapientísimos* han juzgado igual sobre la vida:
—no vale nada... [...] ¿Qué prueba esto? ¿Qué indica? [...]
«Aquí, en todo caso, algo tiene que estar enfermo»
— es la respuesta que nosotros damos: [...]”
(CrI. *Sócrates* §1 53; énfasis propio)

1.1. Aclaración metodológica

En primer lugar, antes de comenzar a responder la pregunta (por la preocupación que está detrás de la noción de “*espíritu libre*” en HdH I) quiero discutir algunas cuestiones metodológicas acerca de *cómo responderla*: (1) ¿Cómo aproximarnos al rol que juega la “libertad del espíritu” en una obra que no quiere ser leída fragmentariamente, pero que carece de un prólogo (o, en principio, de un texto en el que se haga explícita una visión de conjunto de la obra)? Anticipando la respuesta que va a ser presentada a continuación, mi propuesta es considerar a la sección primera de HdH I como una *introducción* para el conjunto de la obra (en virtud de ciertos *indicios*) y, por lo tanto, redimensionar la pregunta en cuestión, concentrándose en extraer la preocupación que está detrás de la libertad del espíritu solamente a partir de la sección primera de HdH I. Finalmente, utilizar el comentario que el autor hace de HdH en EH como piedra de toque para medir para calidad de la interpretación lograda.

Esto nos conduce entonces al asunto de (2) cómo abordar la sección primera de HdH I, pues, parece que caemos en el mismo problema. Tampoco contamos con muchos textos a los cuales recurrir para una visión de conjunto de la sección primera, tal vez, el más dicente sea su título, “De las primeras y las últimas cosas”, no obstante, el alcance que en principio tiene este título se reduce a una alusión al tema de la metafísica y, en la sección primera de HdH I, se puede constatar (como presentaré a continuación) la aparición de otros asuntos como, por ejemplo, el tema de “la cultura” (cf. §20-§26) y el del conflicto entre “conocimiento y vida” (cf. §29-§34).

1.1.1. La sección primera de HdH I como *introducción*

Cuando nos preguntamos por un tema particular de HdH I —una obra que, a pesar de su escritura *fragmentaria*, el propio autor, en el segundo volumen de la obra, recomienda leer *no fragmentariamente*¹⁷, “*Contra los miopes*. — ¿Pensáis que tiene que ser una obra fragmentaria porque

¹⁷ Para ampliar la discusión acerca del carácter *sistemático* que tienen aquellas obras de Nietzsche escritas de manera *fragmentaria* (Löwith no distingue, como si lo hace Abbey (cf. Abbey 2020 4-5), entre el tipo de “fragmentos” (parágrafos, sentencias, parábolas, ensayos, etc.)) recomiendo del capítulo del libro de Löwith (“Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same”) titulado “Nietzsche’s Philosophy: A System in Aphorisms” (Löwith 1997 11-21)

se os da (y tiene que darse) en fragmentos?” (OC III: HdH II §128 310)—, corremos entonces el riesgo de *malinterpretar* lo que Nietzsche quiso decir justamente por sacarlo de contexto¹⁸. Pienso entonces que la manera más exitosa de interpretar adecuadamente un concepto particular en una obra que, según su autor no es “fragmentaria”, es remitirse a algún texto del propio autor que nos ofrezca una visión de conjunto de la obra y, en él, intentar establecer cuál es el rol que juega el concepto en cuestión.

Ahora bien, como sabrá el lector, la edición original de HdH I (1878) carece de un *prólogo*, éste solamente fue añadido por Nietzsche hasta 1886, y, no se ocupa primeramente de ofrecer una visión de conjunto de esta obra en particular, sino de situar y aclarar el lugar de HdH I en el desarrollo de su pensamiento (cf. OC III: HdH I *prólogo* §1 70). Por esta razón, quiero *ensayar* una hipótesis que surgió durante las reuniones de nuestro naciente grupo de investigación (Grupo Aurora¹⁹), la cual tiene su origen en la interpretación que hace Peter Heller del primer numeral de HdH I en su extenso comentario a la sección primera de esta obra, titulado “„Von den ersten und letzten Dingen" Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche” (1972).

Heller considera que, en el primer numeral del libro, una vez que Nietzsche ha expuesto su *filosofía histórica* en contraste con la *filosofía metafísica*²⁰, pasa a enunciar la *tarea* que le compete a la filosofía histórica —llevar a cabo a una consideración histórico una lista de los objetos pertenecientes, todos ellos, al alma humana, (los cuales, para que la tarea tenga sentido, todavía tendrían que estar siendo consideradas metafísicamente por la época)—, y, el comentarista piensa que en esta lista de objetos podemos encontrar algo así como un *programa* que será ejecutado en las secciones posteriores de la obra (cf. 1972 21-22):

“Todo lo que necesitamos y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede sernos dado, es una química de las *representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos*, lo mismo que de todas esas *emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad*” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio.)

Heller ve, en esta lista, una mención explícita a cada una de las secciones posteriores de la obra. Según esta lectura, las primeras cuatro secciones del libro estarían recogidas en el análisis de “representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos” mientras que, las seis siguientes lo estarían en el análisis de “todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad”. Ahora, aun cuando Heller tenga razón, y, en efecto, sea posible encontrar, en el primer numeral de la obra, un texto que ofrezca *una visión de conjunto* del libro, el “programa” aquí presentado no resulta ser exhaustivo, debido a que, en las

¹⁸ Tómese, como un ejemplo extremo de este riesgo, aquella anécdota en la que Hitler le regala a Benito Mussolini, por su cumpleaños, las obras completas de Nietzsche.

¹⁹ Miembros del grupo.

²⁰ La filosofía histórica intenta concebir una historia de los objetos que hasta ahora han sido considerados “incondicionados” por la filosofía metafísica, y lo hace realizando una descomposición química del objeto en cuestión, a través de la cual, logra mostrar que el *elemento primario constitutivo* de tal objeto no es otro que su presunto *contrario*.

secciones siguientes de la obra, Nietzsche “ejecuta” algo más²¹ que un *análisis* de *conceptos*, *sentimientos* y *emociones*. Por lo tanto, la interpretación de Heller necesita ser complementada, y, surgió entonces, gracias a una discusión en nuestro grupo, la hipótesis de si, tal vez, no solamente el primer numeral, sino la totalidad de la sección primera del libro, dada la ausencia de un prólogo y debido a que ésta está situada al comienzo de la obra, haga las veces de una *introducción* para el conjunto de la obra.

No pretendo, ahora mismo, *demostrar* que la sección primera de HdH I sea una *introducción* para el conjunto de la obra, antes bien, quiero ofrecer algunos *indicios* de que es una hipótesis plausible. Le estoy sugiriendo al lector un experimento: ensayemos una hipótesis plausible y luego comparemos los resultados obtenidos con los comentarios que Nietzsche hace de HdH en EH.

En primer lugar, el lector puede constatar, muy rápidamente, que HdH I no está escrito al modo de una progresión lineal, no se pretende agotar un tema para pasar al siguiente; muy por el contrario, ya desde el §3 (HdH I) se anticipan temas que solamente serán tratados hasta la sección quinta de la obra, y, a lo sumo, el propio §1 (HdH I) exige ser *releído* para poder atisbar la mención que en él se hace a las demás secciones de la obra. Así pues, la primera *pista* tiene que ver entonces con *el ordenamiento* que Nietzsche hizo de sus numerales: los numerales situados al comienzo, justamente por ser el primer encuentro que un lector tiene con el tema, hacen las veces de una *introducción* para los temas que estos numerales iniciales anticipan, así como para los numerales mismos que, situados posteriormente, también se ocupen de tales temas. En efecto, si nos remontamos a la historia genética de HdH I, podemos convencernos de que los borradores del índice para HdH I reflejan una *deliberación* acerca de cuál sección debía ser la *primera*: En los fragmentos póstumos del otoño de 1877, se puede observar que la sección quinta iba a ser la *primera sección* de la obra,

- “ I. Filosofía de la cultura.
- II. Para la historia de los sentimientos morales.
- III. La vida religiosa.
- IV. Del alma de los artistas y escritores.
- V. De las primeras y últimas cosas.
- VI. El hombre en el trato.
- VII. Mujer e hijo.
- VIII. Una ojeada al Estado.
- IX. El hombre a solas consigo mismo.” (FP II: 25 [3] 375)

Lo cual resulta bastante llamativo, si se tiene en cuenta que, por la misma época, encontramos otro borrador que tiene el tema de la “Metafísica”, tal y como aparece en la obra publicada, se encuentra desarrollado en la *primera sección* de la obra,

²¹ Considérese por ejemplo, sin ir muy lejos, el §3 de HdH I. En éste numeral, Nietzsche contrasta dos culturas a partir de un criterio que permite calificar una de “superior” y otra de “inferior”, pero no hay referencia explícita a “sentimiento”, “representación o “emoción” alguna que se pretenda analizar.

“Metafis<ica>
Política Prensa Partido Sociedad
Educación Escuela Enseñanza
Cultura
Moral
Música
Discípulos
Entorno, relaciones
Autor
Arte. Genio.” (FP II: 24 [5] 371)

Quiero resaltar el hecho de que la sección dedicada a la “cultura” no está situada en el quinto lugar (como en la obra publicada), lo cual sugiere que la deliberación que estos índices reflejan tiene que ver más con cuál sección debía comenzar la obra y de manera secundaria con el lugar específico de cada una de las secciones.

En segundo lugar, quiero señalar el hecho de que no resulta accidental que la edición de 1878 careciera de un prólogo, nuestro deliberadamente eligió dejar a su obra sin prólogo: no solamente encontramos fragmentos póstumos de 1877 que contienen un borrador del prólogo para HdH I (cf. FP II: 25[2] 374), sino que además, Nietzsche prelude la edición original de la obra con dos textos, “la dedicatoria a Voltaire” y una cita de Descartes que lleva por título “En lugar de un *prefacio*” (cf. HdH I *En lugar de un prefacio* 33; traducción de Brotons Muñoz²²). Lo cual ciertamente abre la pregunta de, si realmente el autor considera un mejor texto introductorio para su obra aquella cita que el esbozo de prefacio que, él mismo, había redactado en 1877. Yo no creo que éste sea, del todo el caso. Pues, como examinaré con mayor detalle en los subcapítulos 1.2.3. y 1.3, el esbozo de prefacio de 1877 no fue desechado, antes bien, fue *incorporado* a uno de los numerales de la sección primera, a saber, el último numeral²³. Por lo tanto, desde este punto de vista, no solamente el primer numeral

²² La traducción de Tecnos no incluye estos dos textos como partes del cuerpo de la obra, sino que los tiene mencionados en un pie de página al prólogo añadido en 1886.

²³ Al final del subcapítulo 1.2.3. hago explícita la presencia del esbozo de prefacio presente en el fragmento póstumo 25[2] de 1877 en el §34 de HdH I. Y en el subcapítulo siguiente, hago un análisis (aunque ciertamente no exhaustivo) de este esbozo de prefacio. El fragmento incorporado al que estoy haciendo referencia es el siguiente, compárese con el §34 de HdH I:

“Finalmente, ya no fue capaz [Nietzsche se refiere al autor de HdH I, es decir a sí mismo en tercera persona] de limitarse a caracterizarlo públicamente, sin más, como el tipo del *espíritu libre** del *presente**; fue de su gusto entonces el asentir a la mayor osadía, dejar hablar al espíritu, e incluso atribuirle un libro. ¡Puede que el oyente de estos discursos sienta confiado su proximidad, puede que sienta cómo esa excitabilidad casi nerviosa de espíritu libre, ese rechazo a los últimos restos de imposición y moderación forzosa se hallan asociados a un alma firme, benévola y casi de buen talante, ante la que nadie tiene necesidad de andar prevenido por maldades y repentinos arrebatos! A este colega libre le faltan sobre todo el tono gruñón y el *ensañamiento**, cualidades de hombres y *perros** viejos, que han pasado mucho tiempo atados a una cadena. [...]; le basta [al espíritu libre], como el más deseable de todos los estados, ese planear libre y sin temor por encima de hombres, costumbres, leyes y valoraciones tradicionales de las cosas.” (FP II: 25 [2] 374-375)

sino también el último numeral de la sección contienen un texto que *introduce* la totalidad de la obra al lector.

Así pues, mi propuesta en este momento es la de *ensayar* la hipótesis de que la sección primera hace las veces de una *introducción* para el resto de la obra, tratar de extraer de esta sección primera cuál es la preocupación que motiva la aparición de la concepción de “espíritu libre” en HdH I y contrastar los resultados a los que lleguemos con la mirada retrospectiva que Nietzsche ofrece de sus propios escritos en *Ecce Homo* (EH).

1.1.2. El hilo conductor de la sección primera de HdH I

¿De qué manera entonces la lista de numerales §1-§34 constituyen ellos mismos *una sección* (y en particular *la sección primera* de la obra)? ¿Cuál es *el hilo conductor* con el que Nietzsche *une* estos numerales? La pregunta por este *hilo conductor* me condujo (como es de esperar) a consultar la bibliografía secundaria especializada, y, destaco de entre la bibliografía consultada dos comentarios, los cuales no sólo utilizan como insumos algunos de los numerales de esta *parte* primera de *HdH I* para investigaciones de carácter temático (esclarecer el sentido en que debe ser entendido algún concepto en particular), sino que su motivación principal es la de realizar una consideración *formal* de la primera sección de HdH I, esto es ofrecer al lector una especie de *estructura* que le indique de qué *manera* está armada la sección primera de *HdH I*. Me refiero a los comentarios que hacen Ruth Abbey (2020) y Peter Heller (1972) a esta sección primera.

Ambos comentaristas, inspirados en el primer y en el vigésimo numeral, coinciden en que la preocupación transversal de esta sección primera tiene que ver con llevar a cabo un *contraste* entre la filosofía histórica y la filosofía metafísica en el que la filosofía histórica *supera* a la metafísica (cf. OC III: HdH I §20 85). No obstante, aquello que significa “*superación de la metafísica*” es, para cada uno de estos dos intérpretes, distinto:

Por un lado, Abbey ve en esta sección de HdH I un esfuerzo por llevar a cabo una *comparación* entre la que ella denomina “la propuesta de Nietzsche” (cf. 2020 23) —la filosofía histórica— y la tradicional filosofía metafísica, en tres diferentes ámbitos: epistemológico, ético y existencial. Esto significa que, para ella, Nietzsche implícitamente se interroga acerca de, (1) ¿cuál de las dos maneras de hacer filosofía es un *mejor* camino para la consecución de *la verdad*? (2) ¿cuál para la consecución de una *buena vida*? y (3) ¿cuál para *juzgar el valor de la existencia*? (cf. 2020 25-26), y, responde el Autor que la filosofía histórica *se desempeña de mejor manera* que la filosofía metafísica en cada uno de estos puntos de comparación (cf. 2020 21), en estos tres sentidos la *supera*. Sin embargo, aun cuando la idea de Abbey sea, en principio, interesante para conseguir claridad sobre la amplitud de problemas que están articulados a la concepción que Nietzsche tiene de metafísica, lamentablemente para nosotros, la comentarista deja los puntos de comparación desconectados el uno del otro, me refiero a que no establece conexiones entre las superaciones ética, existencial y epistemológica, sino que se limita a constatar la presencia de preocupaciones no-epistemológicas en el tratamiento que el Autor hace de la metafísica en esta sección primera. La razón del enfoque que la comentarista adopta es que, seguramente para ella no es un asunto primordial establecer tales conexiones, debido a que su

interés principal parece ser el de discutir con intérpretes que hacen una lectura radicalmente *positivista* de la obra como Maudemarie Clark (1990) y Julian Young (1992), los cuales, en esta sección primera de *HdH I*, creyeron haber encontrado evidencia de que la discusión con la filosofía metafísica se reduce al aspecto *epistemológico*, y, en este sentido, para ella es suficiente decir que el *leitmotiv* de la sección primera es llevar a cabo un *contraste* entre la filosofía histórica y la filosofía metafísica, y, que tal *contraste* no se limita solamente al ámbito epistemológico, sino que se expande hacia los ámbitos *ético* y *existencial*. Sin embargo, para nosotros no.

Por el otro lado, la interpretación de Heller concibe al término *superación* en una acepción (que él mismo denomina) “dialéctica”, en el sentido de que, según Heller, la filosofía histórica no solamente lleva a cabo una *descomposición* de conceptos, sentimientos y emociones, sino que es ante todo una “doctrina de las transformaciones”, es decir, un conocimiento que muestra cómo algo *surge* a partir de su *contrario* (cf. 1972 4-6). Pues bien, Heller interpreta, en su comentario al §20 de *HdH I*, interpreta a la filosofía histórica como una *reflexión* de la conciencia intelectual sobre sí misma, y resuelve que aquella es una “inversión de la inversión” (1972 209), la cual comenzó con la filosofía metafísica y encuentra su *superación dialéctica* en la filosofía histórica:

En su interpretación del §20, Heller distingue *dos momentos de inversión* dentro de la consideración histórica del mundo, la primera inversión tiene que ver con el hecho de develar que *la metafísica* está fundada en *errores*, “el *conocimiento* se vuelca contra sí” (cf. 1972 210), configurando una especie de *momento crítico* en el que la modernidad afirma que “toda metafísica positiva es un error” (cf. OC III: *HdH I* §20 85). Este momento crítico, sin embargo, contiene dentro de sí a un *segundo momento* (o un aspecto que será explicitado posteriormente) en el que, gracias a ese falseamiento histórico, es posible reconocer que, aun cuando tales representaciones metafísicas no tienen valor epistémico para una ciencia *metafísica*, sí lo tienen para una ciencia *histórica*, pues, tales representaciones fueron el medio a través del cual la humanidad alcanzó sus mayores logros (cf. Heller 1972 211), y, por lo tanto, sirven para entender de qué manera *creció* la humanidad. La consecuencia de esta nueva concepción del conocimiento es que la desesperación (a la que arroja la concepción crítica a la modernidad) —haber vivido y vivir aún entre mentiras—, se *transforma* entonces en el sentimiento de *gratitud* de vivir aún entre ellas (cf. *Ibid.* 210-211), todavía es posible *aprender* mucho de ellas, pueden ser usadas aún como insumos para conocer. En resumen, para Heller, en su estado de “inmediatez”, la metafísica era un conocimiento *practicable* pero no *riguroso*, el segundo momento —el momento crítico— explicita la *tensión* entre la rigurosidad y la practicabilidad del conocimiento (conduce a la desesperación), y, finalmente, el término “mediado”, aquel momento en donde ocurre la *superación dialéctica de la metafísica* resulta ser aquella forma de conocimiento que extrae su deseo de vivir (su practicabilidad) de su *rigor* epistémico, la filosofía histórica.

Heller valida el uso del término “dialéctica” gracias a la relación que establece él entre la filosofía presocrática de Heráclito y el primer numeral de *HdH I*, la cual le permite interpretar el ejercicio de la filosofía histórica no solamente como un *descomponer*, sino como una “doctrina de las transformaciones” (cf. 1972 5). Ahora bien, establecer una conexión entre el comienzo de *HdH I* y el pensamiento del joven Nietzsche me parece un completo acierto por parte de Heller, pero el uso del

término “dialéctica” para referirse al surgimiento de “algo a partir de su contrario” podría, debido a la carga que tiene el concepto, conducir a erratas, justamente porque Heráclito no hace uso del término y, en consecuencia, a partir del texto mismo de Heller —y de la conexión con Heráclito— no queda explícitamente dicho en qué sentido hay que entender el término “dialéctica”²⁴. Por esta razón me parece que vale la pena intentar una interpretación de esta primera sección que no recurra a la importación, aún ambigua, de dicho término.

Muy bien, a pesar de las posibles reservas que tenga uno frente a estas dos interpretaciones, se les puede conceder a ambos comentaristas que hay suficiente evidencia textual para reconocer que, en la primera sección de HdH I, Nietzsche lleva a cabo, desde la perspectiva de la filosofía histórica, una *crítica a la filosofía metafísica*. En efecto, siguiendo a Abbey, podríamos constatar que *la metafísica* está siendo *criticada desde el punto de vista* de la filosofía histórica cuando, en los numerales §4-19 (HdH I), se pone en evidencia que los enfoques metafísicos están fundados en *falsas* representaciones, a lo sumo, de la mano de la comentarista, se puede constatar además la presencia de una crítica, desde la óptica de la *filosofía histórica*, cuando Nietzsche afirma que *la filosofía metafísica no es necesaria* para el florecimiento de una *cultura* (ibid. §23, §24, §27), ni siquiera para la vida del *filósofo* (ibid. §34). En este punto, poniendo a dialogar a Heller con Abbey, se podrían conectar las críticas “existencial” y “ética”, a partir del texto de Heller, pues, justamente hace falta haber falseado a la metafísica para poder afirmar que la vida y la cultura son posibles sin metafísica, ya que, su posibilidad no está sustentada en que las representaciones metafísicas hayan desaparecido de la vida humana, sino en el hecho de que éstas ofrecen un servicio distinto al de ser *depósitos de fe*, pueden, ciertamente ofrecer un *conocimiento* de cómo la humanidad ha prosperado, y, de esta manera resultar siendo útiles para la cultura y la vida.

Estos dos comentaristas, como he intentado mostrar (de una manera muy resumida), han realizado encomiables intentos que permiten constatar la presencia de un esfuerzo, de nuestro autor, en presentar una “superación de la metafísica” por parte de la filosofía histórica. Así pues, una vez que hemos asegurado el hecho de que, en la sección primera de HdH I, Nietzsche pretende llevar a cabo una superación de la metafísica, quiero entonces hacer el intento de explicar por qué la metafísica debe ser *todavía* algo por *superar*: en un mano, Abbey constató diferentes sentidos en los que la metafísica pretende ser superada pero no explicó *por qué* la metafísica debe ser superada y, en la otra

²⁴ En efecto, una de las posibles interpretaciones equivocadas a las que podría conducir es la siguiente: uno de los orígenes más conocidos del término es el uso que Platón hace de ésta en el libro IV de *La república*; siguiendo esta indicación, cuando a un proceso se lo califica de “dialéctico”, quiere decir entonces que es un proceso relativo al “diálogo”, a un movimiento de un concepto a otro, ya sea que se dé en el pensamiento, o, en el lenguaje (en caso de que se consideren distintos), o bien, en el mundo (cuando se presuponga que éste está atravesado por el pensamiento, o, por el lenguaje). Pero, los “desarrollos” a los que nos ha llevado la conciencia intelectual no son el resultado de un movimiento racional, sino de uno pulsional e instintivo (cf. OC III: GC §39 760/ MBM §19 41-43), lo cual, por supuesto, no quiere decir que estos últimos sean incondicionados, muy por el contrario, según Nietzsche, los instintos y los impulsos tienen historia (cf. OC III: GC §333 851/ MBM §47 79), sin embargo, la historia de la tales instintos carece de teleología “racional” alguna (cf. OC III: HdH I §238 176)

mano, Heller constata e intenta explicar, pero funda su explicación en una ambigua importación de un concepto, lo cual hace que su interpretación se termine viendo algo forzada.

Pienso aprovechar la constatación que hicieron Abbey y Heller e intentar un camino explicativo diferente al de Heller: en lugar de utilizar el primer numeral de HdH I para intentar validar la introducción del término “dialéctica”, pienso utilizar el numeral primero para dar un paso atrás e intentar responder a la pregunta por el aspecto problemático que Nietzsche *todavía* ve en la filosofía metafísica o, dicho de otra manera, un filósofo que dice, “Nosotros vemos todas las cosas con una cabeza humana y no podemos cortarla” (OC III: HdH I §9 78) o, que dice, “Ahora bien, los sistemas filosóficos sólo son completamente verdaderos para sus fundadores: para todos los filósofos posteriores, ordinariamente, cada uno de estos sistemas suele ser un gran error” (OC I: FTG *introducción* I 571), *¿Por qué* tendría él que ocuparse *todavía* de la metafísica? Me refiero puntualmente al hecho de que, en el §20 (HdH I), después de que el autor mismo afirma que, en la modernidad, se ha difundido suficientemente la creencia de “que toda metafísica positiva es un error” (OC III: HdH I §20 85), *¿Por qué* sigue siendo ésta algo por “superar”? —Ciertamente, el problema que la *ilustración* (antes de Nietzsche) vio en las representaciones metafísicas y religiosas fue el hecho de que éstas actuaban *inconscientemente* sobre la mente humana —los prejuicios como invisibles titiriteros—, por consiguiente, la *tarea ilustrada* consistió en hacerlos *conscientes* y *falsearlos* para *liberar el espíritu* (cf. Marx). Sin embargo, para Nietzsche —aún cuando él se considere un *ilustrado* más (cf. OC III: HdH I §26 88)— falsear tales representaciones no resulta ser suficiente (cf. *Ibid.* §20 85).

1.2. El aspecto *problemático* de la filosofía metafísica en HdH I: el problema con el que Nietzsche inaugura el periodo dedicado a liberación del espíritu.

Este extenso subcapítulo de mi trabajo de tesis puede ser interpretado como un comentario al primer numeral de HdH I, en el que se establecen conexiones con sus escritos de juventud y con los demás numerales de la sección primera. En éste tengo la intención de mostrar: (1) que el aspecto problemático de la metafísica tiene que ver con el uso de representaciones metafísicas para *idealizar* las consecuencias *espantosas* del conocimiento. Justamente porque, en la medida en que, el conocimiento necesita *embellecerse*, el falseamiento del presupuesto fundamental de toda metafísica —por ser un resultado del “conocimiento”— implica entonces la recaída en una representación metafísica del conocimiento que permita *embellecerlo*; (2) que la así llamada “necesidad metafísica”, no es, según Nietzsche, una *necesariedad* (Notwendigkeit) para la humanidad, sino un tipo de *idealización* entre otros, a saber, la idealización “socrática” del conocimiento —aquella que *embellece* las consecuencias *espantosas* del conocimiento—; y, finalmente, (3) que el único resultado posible de la idealización socrática no es “la tragedia del conocimiento”, sino que, en la medida en que la idealización socrática permite experimentar placer al conocer y la búsqueda de la verdad exige una *transformación* para poder acceder a ella, entonces, el proceso que conduce a la tragedia del conocimiento es *uno y el mismo* que aquel que conduce a la *transformación* del hombre del conocimiento.

Así pues, en la sección 1.2.1. voy a llevar a cabo un *primer análisis* del §1 de HdH I, en el que, me propongo mostrar que Nietzsche comienza HdH I presentando, al lector, su filosofía histórica como un *interrogante*: mediante la *anticipación* y el *bosquejo* de ciertas tesis que serán desarrolladas a cabalidad en las secciones 1.2.2. y 1.2.3., por un lado, interpretaré la seguidilla de preguntas del final del numeral como una *prolongación de la metafísica* en la filosofía histórica y, por el otro, al contexto, en el que el autor presenta, al inicio del numeral, el contraste entre el filosofar histórico y la filosofía metafísica —la forma que los problemas filosóficos han adquirido en la modernidad: la pregunta por cómo surge algo a partir de su contrario— como un *claro indicio* de que la filosofía histórica *supera la metafísica*. Así las cosas, en la sección 1.2.2. me ocuparé de aclarar el concepto de *idealización* y de mostrar que “la necesidad metafísica” es el tipo de *idealización* socrática del conocimiento que, desde Platón, han padecido los filósofos; en contraste con el tipo de *idealización* que llevaron cabo los filósofos presocráticos en la época trágica de los griegos. Para, finalmente, en la sección 1.2.3. llevar a cabo un *segundo* análisis del §1 de HdH I, en el que, por un lado, gracias a la alusión a la filosofía presocrática en el contexto del §1, establezco conexiones con el §2 de HdH I, así como con la sección segunda de HdH I para presentar a la filosofía histórica como un *materialismo* y, por el otro lado, gracias a la conexión con la idealización socrática, puedo establecer conexiones entre la seguidilla de preguntas con la que concluye el §1 de HdH I y los últimos numerales de la sección primera, para mostrar que desde el primer numeral está presente “el problema de la tragedia” y que su solución es el espíritu libre en el §34.

1.2.1. La filosofía histórica como un *interrogante*.

¿Cuál es el aspecto problemático de la metafísica que no se agota con su falseamiento? Muy bien, el lector estará de acuerdo conmigo en que podemos rastrear la intención, por parte de Nietzsche, de llevar a cabo una *falsación de la metafísica* desde el primer numeral de la obra, pues, ya desde este numeral Nietzsche nos presenta un *nuevo método filosófico*, el filosofar histórico, cuya actividad epistémica constituye una continua *falsación* del presupuesto fundamental de la filosofía metafísica, la *creencia en la existencia de contrarios*.

“Química de los conceptos y de los sentimientos. Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los aspectos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba [half sich hinweg] esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la «cosa en sí». Por contra, la filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón: según su explicación, no hay, en rigor, ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada: ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento

fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la más sutil observación le es factible todavía comprobar su existencia. Todo lo que necesitamos y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede sernos dado, es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo mismo que de todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad: ¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados? ¿Tendrán muchas ganas de proseguir tales investigaciones? A la humanidad le gusta [liebt] desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos: ¿debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?” (HdH I §1 75)

Pues bien, como dijimos previamente, en este numeral Nietzsche presenta (1) el filosofar histórico en contraste con la filosofía metafísica y (2) el programa que este “nuevo método filosófico” se propone ejecutar. Pero ahora quiero llamar la atención sobre la manera en la que Nietzsche concluye este numeral:

“¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados? ¿Tendrán muchas ganas de proseguir tales investigaciones? A la humanidad le gusta [liebt] desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos: ¿debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?” (HdH I §1 75)

En efecto, después de haber expuesto una manera alternativa de interpretar los fenómenos relativos al alma *humana* (conceptos, sentimientos y emociones) — Una que, en lugar de considerarlos “incondicionados” se pregunta, en cambio, por su “origen” y que se contrasta con las interpretaciones *metafísicamente* fundamentadas que la filosofía metafísica²⁵, la moral²⁶, la religión²⁷ y las artes²⁸ han hecho de éstos; estas interpretaciones han considerado necesario suponer a ciertos fenómenos un origen distinto al del resto de los fenómenos debido a que, según estas interpretaciones, tales fenómenos no son suficientemente explicados *causalmente*²⁹— y de proponerse llevar a cabo una

²⁵ En esta sección primera, más exactamente en numeral inmediatamente siguiente, Nietzsche afirma que el pecado que comparten todos los filósofos, no es otro que el de concebir a la experiencia humana, y en particular al pensamiento, como una *verdad eterna* (OC III: HdH I §2 76). Es decir que la filosofía metafísica ha interpretado el aparato cognoscitivo humano como algo divino.

²⁶ En la sección segunda de HdH I, Nietzsche comienza su investigación acerca del origen de los sentimientos morales mostrando que detrás de estos se encuentra el presupuesto de que el humano es *responsable* de sus acciones, o, en otras palabras, los sentimientos morales provienen del error de concebir al humano como la *primera causa* de sus acciones, como si gozaran de una voluntad *libre*. (OC III: HdH I §39 97)

²⁷ En la sección tercera, la religión cristiana, por ejemplo, ha explicado el fenómeno del ascetismo y de la santidad (esto es de la existencia de acciones no-egoístas) mediante la suposición de un cierta *inspiración divina* (OC III: HdH I §136-§141 135-141).

²⁸ Los artistas, según lo dicho por Nietzsche en la sección cuarta de HdH I, a menudo se esfuerzan por producir el engaño y el autoengaño de que el *fenómeno* de la *genialidad* tiene un origen milagroso (OC III: HdH I §161-§162 147-149).

²⁹ Un ejemplo de esa presunta incapacidad de la causalidad como modelo explicativo para los fenómenos es la interpretación que ha hecho la filosofía de Schopenhauer de los sentimientos morales, ésta los ha considerado *inexplicables causalmente*, y, por lo tanto, ha hecho de éstos la prueba fehaciente de la existencia de una *libertad de la voluntad*. En el §39 (HdH I 97) Nietzsche discute la interpretación que Schopenhauer hace del sentimiento de remordimiento. Para Schopenhauer el sentimiento de remordimiento *debe tener* un origen distinto al orden de los fenómenos en la medida en que, lo reflejado en tal sentimiento, excede el ámbito fenoménico: tal sentimiento no podría ser solamente el reflejo en la conciencia de fenómenos porque los fenómenos están

explicación histórica de aquellos fenómenos del alma humana (que, para que la tarea tenga sentido, tendrían que ser considerados por la época todavía metafísicamente), el autor sorprendentemente concluye el numeral con una seguilla de preguntas que pretenden, hasta cierto punto, problematizar la realizabilidad del proyecto que el filósofo histórico se propone poner en marcha.

¿En qué sentido problematiza Nietzsche la realizabilidad del proyecto de la filosofía histórica? El problema que se infiere a partir de las preguntas es que, en la medida en que, el filósofo histórico anticipa un resultado *espantoso* para su investigación, tal anticipación tendría que *desmotivar* al filósofo para proseguir con su investigación. En efecto, la pregunta por el origen parece ser, debido a sus fatales consecuencias, una investigación “prohibida” para la humanidad, “A la humanidad le gusta [liebt]³⁰ desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos”, y, por lo tanto, quien, en lugar de sentir una inclinación a la metafísica, decida considerar históricamente el mundo, debe estar “deshumanizado”, “¿debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?”. Así pues, Nietzsche responde de una manera bastante *irónica* a la pregunta por la motivación de los filósofos históricos, el responde que los humanos —¡en general!— se dejan *seducir* o *enamorar* de representaciones cuyo origen está *oculto* (representaciones metafísicas), y, esto resulta ser una respuesta porque, estando la humanidad (en general) enamorada de las representaciones metafísicas, el filósofo histórico (el negador de la metafísica) adquiere el aspecto de una *excepción* frente al conjunto de la humanidad, él, para poder *negarlas* o *falsearlas* en lugar de *amarlas*, debe estar *casi deshumanizado*.

Como he querido ir señalando, es posible percibir una cierta *ironía* en la respuesta que Nietzsche ofrece a la pregunta por la motivación de los filósofos históricos, pues, por un lado, presenta un posible resultado de la consideración histórica de la humanidad como una afirmación *ahistórica* acerca del carácter de la humanidad, “*toda* la humanidad es (sin importar, la época, la cultura, etc.) una *amante* de las representaciones metafísicas”; y, por el otro lado, dice Nietzsche que, según la filosofía histórica, “no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica” (OC III: HdH I §1 75) y, sin embargo, el autor se refiere a la inclinación a conocer como una “propensión opuesta” al *enamoramiento* por las representaciones metafísicas. Más aun, el uso del término “deshumanizado” quiere indicar un cierto asombro frente al *amor* por el

enteramente *condicionados* por el *principio de razón suficiente*, y, el sentimiento de remordimiento es el reflejo en la conciencia el carácter *libre* y *contradictorio* de la esencia del mundo (MVR I §55 381, §57 408, §62 432). Dice Schopenhauer que solamente cuando se ha captado que la existencia considerada por fuera de la determinación espaciotemporal de los fenómenos, justamente por estar fuera de tal determinación, es *libre* (no necesaria)—¡este mundo pudo no ser! —, se atisba entonces que todo el *sufrimiento* consubstancial a la vida es absolutamente en vano, y, por lo tanto, se tiene la *intuición* en el *sentimiento* de que este mundo no *debió ser*. Frente a esta interpretación metafísica, Nietzsche presenta en el §39 una explicación alternativa del origen de los sentimientos morales (entre ellos el remordimiento), según la cual tales sentimientos no son, por supuesto, el resultado de una conciencia del carácter libre y sufriente de la esencia del mundo en nosotros, sino la consecuencia de haber creído en una representación *falsa*, a saber, la representación de la libertad de la voluntad, a la cual se llegó debido al *olvido* de que las acciones buenas no siempre tuvieron valor moral, solamente cuando se olvida que es el carácter *útil* aquello que origina la *bondad* de una acción, puede el humano considerarse a sí mismo causa primera y suficiente de la bondad de una acción, y, hacerse *responsable* por ella.

³⁰ Me parece importante traducir la palabra “liebt” como *amor* o *enamoramiento* porque de esa manera resuena la conexión con el §3. Tal y como voy a mostrar en la segunda parte de este escrito.

conocimiento, debido al carácter destructivo de éste, pero, tal asombro está fundado en un *error*, pues, tal asombro excluye arbitrariamente la posibilidad de que el filósofo histórico esté cayendo, él mismo, en un enfoque metafísico al acometer tal falseamiento, ya que, si considerara tal posibilidad, el filósofo histórico sería tan “humano” como el resto de los *amantes* de la metafísica. Una vez que hemos constatado la presencia de una cierta ironía en la respuesta que ofrece Nietzsche a la pregunta por la motivación de los fenómenos, preguntémosnos ¿Qué es entonces aquello que, en el fondo, Nietzsche está pretendiendo *ironizar* a través de este lenguaje de *ironías*?

La seguidilla de preguntas en cuestión es una suerte de *monólogo*, en el que el filósofo histórico resulta inmerso, una vez que él ha *anticipado* el posible resultado de su filosofía. La primera pregunta que él se plantea a sí mismo es: “¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes [herrlichsten] se logran a partir de materiales viles [niedrigen], incluso menospreciados?”. Comencemos entonces aclarando la metáfora que está utilizando el autor en esta primera pregunta: La formulación de la pregunta remite a un símil con algo que ocurre en otro lugar. En aquel otro lugar “los colores *imponentes* se logran a partir de materiales *viles*”, y, según esta indicación, el resultado que ofrece la filosofía histórica es que “las cosas valoradas como superiores” tienen su *origen* en aquellas valoradas como *inferiores*³¹.

Este resultado, sin embargo, podría tener dos consecuencias, la primera sería que, en tanto “hombres del conocimiento”, los filósofos históricos radicalizaran la pregunta por el origen y la redirigieran, desde “los objetos valorados”, hacia “el valor” que a éstos se les ha concedido, ¿cuál es el *origen* del *valor* que a estas cosas “valoradas como superiores” se les ha concedido? ¿realmente son tan *valiosas* para nosotros como hasta ahora hemos supuesto que lo son? —esto es un movimiento desde la pregunta por el origen de “algo” hacia la pregunta por el origen del “valor de aquello”, con lo cual se termina cuestionando el valor que hasta ahora se le ha atribuido a tal objeto; en una palabra, llevar a cabo el tránsito de la pregunta por el *origen* de algo a la pregunta por su *valor* mediante una radicalización de la pregunta por el origen (cf. MBM §1 23)—. Y, no obstante, Nietzsche, en lugar de “proseguir” examinando los interrogantes a los que nos arroja la pregunta por el origen de las cosas, Nietzsche decide concentrarse en la segunda posible consecuencia del *rebajamiento* de lo hasta ahora valorado como superior, a saber, la *desmotivación* que surge del hecho de que “lo valorado como superior” aparezca ahora como una *sublimación* de aquello valorado como *inferior*: “¿Tendrán

³¹ Decíamos, hace un momento, que “el filosofar histórico” *falsea* las interpretaciones metafísicas que la filosofía metafísica, la religión, la moral y el arte han hecho de los fenómenos del alma humana. Pero “falsear” tiene aquí una significación precisa, no se trata en absoluto de falsificar, pero tampoco simplemente de constatar su falsedad, sino de constatarlo de un modo muy específico, a saber, mostrando que el fenómeno en cuestión se originó a partir de su presunto contrario:

“la filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrarios salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón: según su explicación, no hay, en rigor, ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada: ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la más sutil observación le es factible todavía comprobar su existencia” (OC III: HdH I §1 75)

[los filósofos históricos] muchas ganas de *proseguir* tales investigaciones?” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio.).

No me quiero detener todavía en el mecanismo a través del cual este *rebajamiento* se convierte en *desesperación* (OC III: HdH I §33 91-92) y ésta a su vez en *desmotivación* (OC III: HdH I §34 92)³². Por ahora, me parece suficiente con decir que, frente a tal rebajamiento, Nietzsche elige concentrarse en la pregunta por el posible alcance *desmotivador* que tienen las *espantosas* consecuencias del conocimiento. Justamente porque resulta tremendamente extraño, para quien ha leído los escritos de juventud del autor, que el aspecto *espantoso* de las consecuencias del conocimiento sea un obstáculo para que un filósofo “prosiga” por el camino del conocimiento. No hace falta, en efecto, remitirse anticipadamente a la solución que Nietzsche ofrece en el §34 (HdH I) al conflicto entre conocimiento y vida. De hecho, podemos encontrar evidencia en los escritos de juventud del autor de que no es, en la modernidad, la primera vez que las consecuencias del conocimiento tienen un aspecto *terrible*. Sócrates, por ejemplo, equiparó el conocimiento con la más solemne virtud y a la ignorancia con el peor de los vicios y, al mismo tiempo, propició en sí mismo y en sus interlocutores la *espantosa* conciencia de la propia ignorancia. La consecuencia del conocimiento socrático no fue otra que un “rebajamiento” (verse a sí mismos como *viciosos*) y, sin embargo, Sócrates supo *consolarse* diciendo que la conciencia de la propia ignorancia es el primer paso para la *filosofía* —¡las *espantosas* consecuencias del conocimiento no lo desmotivaron!—.

En general, la contemplación de algo espantoso solamente es una objeción para humanos primitivos —aquellos que no puedan *idealizar* tal visión—, en cambio, para los humanos de épocas *artísticas* y *metafísicas*, “lo feo”, “lo doloroso” y “lo perjudicial” es justamente el material a partir del cual, logran producir “lo bello”, “lo placentero” y “lo saludable” (cf. OC III: HdH I §108 122). Por lo tanto, las *espantosas* consecuencias que la verdad comporta pueden ser, con la *idealización apropiada*, justamente el *aliciente* que motive al humano del conocimiento a continuar por el camino del conocimiento. ¿Por qué Nietzsche formula entonces esta pregunta?

Debe ser porque, a diferencia de Sócrates, la consideración histórica del mundo lleva a cabo una falsación de “lo racional”, de “la lógica”, de “la contemplación desinteresada”, “del altruismo” y de “la verdad”. Lo cual implica que los modernos hombres del conocimiento carecen de las representaciones *metafísicas* del conocimiento con las que antaño se *idealizó* el conocimiento. De modo que, la pregunta propiamente es, en ausencia de éstas, “¿Tendrán [los filósofos históricos] muchas ganas de *proseguir* tales investigaciones?” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio.).

Sin embargo, debe haber un tono irónico porque, incluso en ese caso, Nietzsche parece conocer la respuesta. En efecto, en su segunda *Consideración intempestiva* (HV), encontramos el tipo de idealización del conocimiento al que recurren los hombres del conocimiento formados *históricamente*:

³² Volveré sobre este punto al final del subcapítulo 1.2.3. cuando tenga los elementos suficientes para enriquecer la interpretación de los numerales finales de la sección primera de HdH I.

En HV, según el breve prólogo que este escrito incluye, el joven Nietzsche quiere mostrar como una *enfermedad* aquello de lo que los alemanes modernos se sienten muy orgullosos, a saber, su “formación histórica” (cf. OC I: HV *prólogo* 696): Los alemanes modernos adquieren, gracias a su formación histórica, una cierta perspectiva desde la cual, no son el conocimiento y el sentido histórico aquello que fomenta la prosperidad de la cultura y de los individuos, sino su contrario, es decir la “atmósfera ahistórica” (cf. OC I: HV §1 700) propia de épocas más “ingenuas”:

“el estado más injusto del mundo, estrecho, desagradecido con lo pasado, ciego a los peligros, sordo a las advertencias, un pequeño torbellino viviente en un mar muerto de noche y olvido: y, sin embargo, este estado —absolutamente ahistórico, antihistórico— es la matriz, no ya de una acción injusta, sino de todas las acciones justas; y ningún artista logrará la imagen de su creación, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberla antes deseado y anhelado en tal estado ahistórico” (OC I: HV §1 700)

En efecto, como puede observar el lector en el pasaje, la implicación de este conocimiento acerca cómo ocurren los grandes acontecimientos históricos es que, los hombres del conocimiento “formados históricamente”, a causa de su conocimiento —de su conciencia *histórica*—, han quedado impedidos para participar de “la historia”,

“Cabría calificar tal punto de vista de *suprahistórico*, porque el que lo adoptara ya *no podría experimentar ninguna seducción para seguir viviendo y cooperar en la Historia*, por haber captado la única condición de todo acontecer, esa ceguera e injusticia en el alma del agente” (OC I: HV §1 700-701; énfasis propio.)

Pues bien, estos doctos consideran que su moderna formación histórica representa el *ocaso de la humanidad*, debido a que la consideración histórica del mundo continuamente *falsea* la necesaria conciencia *ahistórica* que requieren los individuos y los pueblos para vivir y prosperar (cf. OC I: HV §1 698). Sin embargo, estos doctos *embellecen* la consecuencia de su conocimiento, la *impotencia* para participar activamente en la historia de la humanidad, al reinterpretar ésta como su contrario, a saber, como una *potencia en grado sumo*, como el *poder* de poner el broche *final* a la grandiosa historia de la humanidad. En consecuencia, estos doctos se sienten *orgullosos epígonos* y herederos finales de una gran historia que acaba con ellos, se sienten, en todo caso y paradójicamente, lo suficientemente importantes y poderosos para considerarse (a pesar de su *impotencia*), no un *insignificante* punto entre puntos, sino *el punto final* (cf. *ibid.* §8 730).

La confirmación de esta interpretación la encontramos en la corrección que el joven Nietzsche hace, en HV, a la creencia que soporta el sentimiento de epígonos, de estos doctos: dice nuestro autor que el historicismo no ha considerado *históricamente* su método, es decir que aun cuando el historicismo pretenda considerarlo todo históricamente, lamentablemente no se ha examinado a *sí mismo* con aquel “lente histórico” —¡también la pregunta por el origen tiene que dirigirse reflexivamente!—, “el origen de la formación histórica —y de su intrínseca oposición radical al espíritu de una «nueva era», de una «conciencia moderna»—, este origen, a su vez, ha de ser conocido históricamente” (OC I: HV §8 731). Nietzsche mismo, en tanto alemán moderno formado históricamente, lleva a cabo este ejercicio reflexivo (que no llevó a cabo el historicismo sobre sí mismo) y obtiene como resultado que la “formación histórica” no ha hecho otra cosa que extender el sentimiento cristiano de profunda

desesperanza y de una marcada hostilidad frente a la vida, el sentimiento de epígonos no es otra cosa que una extensión en el tiempo del sentimiento de desesperanza producido por la creencia en el *juicio final* (cf. OC I: HV §8 730) y, de esta manera, revela Nietzsche que “la historia [la ciencia histórica] es todavía teología encubierta” (ibid.) y, por consiguiente, ¡enfermedad cristiana!. Sí, en efecto, por muy *contemplativos* que quieran sentirse los alemanes modernos, ellos han estado *haciendo historia*, han estado *orientalizando a Europa* (difundiendo el sentimiento de desesperanza cristiana). De modo que, según HV, la consideración docta de la historia contiene un enfoque metafísico que le ha permitido *embellecer* —aunque de una manera muy *oriental*— las *espantosas* consecuencias de su conocimiento.

En efecto, los hombres del conocimiento, desde Sócrates hasta los doctos modernos, han visto su conocimiento desde una conveniente perspectiva *artística*, en la cual su búsqueda de la verdad se les presenta *embellecida* y, ahora, el filósofo histórico —a diferencia del filósofo socrático y del docto moderno— pretende ser la *excepción*: él, al exagerar la importancia que las representaciones metafísicas han tenido para la humanidad —“La humanidad gusta [liebt] arrancarse de la cabeza las preguntas sobre el origen y los comienzos” (OC III: HdH I §1 75)—, llega a “concluir” que, frente al conjunto de la humanidad (incluidos los demás hombres del conocimiento), él es una excepción —él está “casi *deshumanizado*” (cf. ibid.), ¿se siente él entonces como una *bestia*, que atenta contra la humanidad? —No necesariamente, pues, si, como en efecto mostrará el autor en los últimos numerales de esta sección primera, el resultado último de la consideración histórica del mundo es una imagen de éste como *devenir carente de metas últimas*, en donde todo lo grande florece tan solo “para” marchitarse, (cf. OC III: HdH I §33 92), entonces hacer las veces de su *verdugo* resulta ser, por el contrario, su *redentor*³³... Y, así, el filósofo histórico termina paradójicamente produciendo una *segunda* “representación metafísica del conocimiento”, ya no se trata de una representación del conocimiento fundada en una representación de la verdad como “eterna y divina”, sino del conocimiento como el *incondicionado* enemigo de la vida y, en consecuencia, la verdad deja de ser “la primera de las cosas” y pasa a ser “la última”.

Por consiguiente, el primer numeral de HdH I presenta a la filosofía histórica como un *interrogante*, como una especie de ambigüedad que podría ser considerada, por un lado, una *prolongación* de la metafísica, como he intentado esbozar; pero, por el otro lado, como una *superación de la metafísica*, al *falsear* el presupuesto fundamental de toda metafísica. En efecto, el contexto en el que Nietzsche elige presentar el contraste entre estos dos métodos filosóficos (la filosofía metafísica y la filosofía histórica) no es otro que el de la incapacidad epistémica que tiene la filosofía metafísica para hacerse cargo de los problemas de la época, debido principalmente a la *forma* que éstos han adoptado,

“¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?” (OC III: HdH I §1 75)

³³ Esta idea será desarrollada en detalle en la sección 1.2.3.

Una forma que, como muy acertadamente señala Heller³⁴ (cf. 1972 4-5), tuvieron los problemas filosóficos en la mayor parte de la época trágica de los griegos: poder explicar los variopintos fenómenos del mundo a partir de *un mismo principio* les exigió a los filósofos presocráticos *unificar* fenómenos que, desde otros puntos de vista, fueron considerados como *contrarios*, en el sentido de *mutuamente excluyentes* (por ejemplo, lo caliente y lo frío, lo uno y lo múltiple, etc.), o, en otras palabras, demostrar aquel presentimiento según el cual “todo es uno” le demandó a estos filósofos concebir la existencia de un *hilo unificador* que *enhebrara* a lo caliente con lo frío, a la unidad con la multiplicidad, y, en general, a las parejas de *contrarios*. En fin, el contexto que Nietzsche eligió y sobre el cual quiero ahora reflexionar es el acontecimiento de que, en la modernidad, los problemas filosóficos han vuelto a asumir la forma de la pregunta por cómo surge algo a partir de su contrario, lo cual implica que, dado el presupuesto fundamental de la filosofía metafísica —la existencia de contrarios—, los problemas filosóficos de la época le demandan, a los humanos del conocimiento, una *superación de la metafísica* —una superación como la que ocurrió desde Heráclito hasta Demócrito, en donde se produjo el impresionante desarrollo de una concepción *materialista* del mundo³⁵.

Sin embargo, el hecho de que los filósofos históricos, para poder *falsear la metafísica*, tengan *necesidad* de un *enfoque metafísico* para *embellecer* las consecuencias de su conocimiento (concebirse a sí mismos como *deshumanizados*), parece indicar que, a diferencia de la época trágica de los griegos, la modernidad tiene una *socrática* necesidad de *apologizar* el conocimiento. De modo que en el §1 de HdH I hay una especie de *tensión*: el comienzo del numeral nos indica que la filosofía histórica va por el camino de la superación de la metafísica, pero, el final del numeral nos dice, por el contrario, que, también el filósofo histórico también *requiere* de enfoques metafísicos para *embellecer* la anticipación de las espantosas consecuencias de su conocimiento. ¿De qué manera se configuró esta ambivalencia? ¿Cómo y por qué “la verdad” adquirió ese rostro tan *espantoso*, que hizo de buena parte de la *filosofía* “una apología del conocimiento” (OC III: HdH I §6 78)? ¿Cuál es la relación entre *necesidad metafísica* e *idealización*?

Que exista la *necesidad* de volver una y otra vez sobre enfoques metafísicos es algo que Kant y Schopenhauer habían planteado ya bajo el rótulo de “la necesidad metafísica”, Nietzsche, por muy

³⁴ Heller pone el énfasis sobre la filosofía de Heráclito, pero yo no veo en el §1 de HdH I, tampoco en el texto de Heller, una razón para concederle tal énfasis exclusivamente a Heráclito por encima de otros enfoques materialistas presocráticos como, por ejemplo, el de Empédocles, quien fue un puente entre dos épocas (cf. OC II: FPP §14 405), o, el de Demócrito, quien fue el primer griego científico y aquel que, para el joven Nietzsche, produjo entre todos los sistemas antiguos, el más coherente (cf. Ibid. §15 409), pues, como dije, también ellos se ocuparon de resolver los dualismos que surgen cuando se pretende explicar el variopinto mundo de los fenómenos a partir de un único material (cf. *ibid.*).

³⁵ Esto será desarrollado a continuación en la sección 1.2.2. La intuición en todo caso es que Anaximandro, de manera semejante a Platón, establece una separación metafísica del mundo. Y a partir de la metafísica de Anaximandro, a diferencia de la Platón, se produce, según Nietzsche, un desarrollo materialista que una y otra vez busca unificar los contrarios, el cual comienza con Heráclito y Demócrito y que encuentra su límite en Demócrito.

sorprendente que esto suene para algunos lectores, no está del todo en desacuerdo con la existencia de aquella “necesidad metafísica” —él, en efecto, cree que es algo que hay que cortar de raíz,

“¿A qué proposición fundamental llega entonces, a través de sus penetrantes y cortantes análisis del actuar humano, uno de los más arriesgados y fríos pensadores, el autor del libro *Sobre el origen de los sentimientos morales* [Paul Reé]? «El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico». Esta proposición, templada y afilada bajo los martillazos del conocimiento histórico, quizá pueda servir algún día en el futuro como hacha para *cortar de raíz la «necesidad metafísica» de los hombres*” (OC III: HdH I §37 96; énfasis propio en negrilla)

Nietzsche cree que esta “necesidad metafísica” no ha sido considerada históricamente, pues, ciertamente, a diferencia de lo que piensa Kant, ésta *debe* tener un *origen*, y, a diferencia de lo que piensa Schopenhauer, tal origen no se puede rastrear en la experiencia humana “en general”; antes bien, para Nietzsche la pista ineludible para descubrir el origen de aquella necesidad metafísica no es otra que la filosofía de Platón (cf. MBM *prólogo* 20, §191 131). En efecto, para Nietzsche, la continua reaparición de enfoques metafísicos no es simplemente un capricho en el que casualmente concuerdan los filósofos desde Platón, muy por el contrario, hay una *necesidad* por la que los humanos del conocimiento —¡incluidos los formados históricamente!— han vuelto una y otra vez sobre estas hipótesis...

1.2.2. El origen nietzscheano de “la necesidad metafísica”: Metafísica como *idealización*

1.2.2.1. Antecedentes

¿Por qué la humanidad ha vuelto una y otra vez sobre enfoques metafísicos? ¿De qué manera llegó a estar la modernidad dominada por la “necesidad metafísica”? Pues bien, antes de comenzar a reconstruir la versión nietzscheana del término, quiero detenerme un momento en los dos referentes identificables para el caso de la filosofía de Nietzsche. En primer lugar, está el uso que Kant hace del término como una inevitable tendencia de la facultad de la razón de traspasar los límites de toda experiencia posible y a representarse conceptualmente *lo incondicionado* (cf. KrV <A308>/[B364]), y, en segundo lugar, está la *resignificación* del término que hace la filosofía pesimista de Schopenhauer, me concentraré en esta última por ser la versión que ofrece la clave para entender la concepción nietzscheana de la “necesidad metafísica”.

Para Kant, la facultad de razonar padece inevitablemente de una *necesidad metafísica* —de un *apremio* por buscar lo incondicionado—, la explicación que ofrece Kant es que el propio uso lógico de la razón conduce a la búsqueda de lo incondicionado: En la medida en que la razón busca la mayor unidad posible de los conocimientos del entendimiento, *necesita* entonces reducir tales conocimientos a la mínima cantidad de principios posibles (cf. KrV <A305>/[B361]), pero, puesto que la razón, al unificar, no se refiere propiamente a “objetos” sino que se limita a unificar las representaciones conceptuales producidas ya por el entendimiento, su *necesidad* de unificar resulta ser enteramente

subjetiva (cf. KrV <A306>/[B363]), y, en consecuencia, al no encontrar una barrera *objetiva* que limite su *apremio unificador*, la facultad de la razón ejerce *irrestrictamente su función unificadora* buscando un *único* principio que fundamente todos los conocimientos del entendimiento (un término que explique a todos los demás, pero que no sea él mismo explicado por otro término, un término *incondicionado*). En una palabra, para Kant la *necesidad metafísica* es una *exigencia subjetiva a priori* de la facultad de razonar.

En cambio, para Schopenhauer, la *necesidad metafísica* no es una exigencia subjetiva a priori, sino más bien una exigencia subjetiva *a posteriori* que *adquieren* los humanos, a diferencia de los demás animales, cuando su intelecto los confronta con el carácter finito y sufriente de toda la existencia (MVR II §17 158): En la filosofía de Schopenhauer el conocimiento nace como un medio para la conservación de la vida, pero termina *rebelándose* contra la vida, cuando logra ser consciente de la esencia íntima del mundo. Según Schopenhauer, la esencia íntima del mundo —la voluntad de vivir— *progresó* hacia la humanidad en su deseo de afirmarse en la existencia (MVR I §26 235-236, §28 244), y, en este sentido, las diferentes facultades humanas, incluido el intelecto, no fueron, en principio, otra cosa que instrumentos para la conservación de la vida (MVR I §28 252-253), sin embargo, el intelecto, ese útil espejo que es la conciencia humana, al intentar reflejar todo aquello que el cuerpo humano necesitaba para vivir, reflejó también “casi que accidentalmente” el carácter *finito y sufriente* de todo lo existente (MVR II §17 175-176), pues, para que el intelecto pudiese mantener vivos a los humanos frente a la multiplicidad de peligros que los asechan, tuvo que confrontarlos con un *espantoso y único asombro*: la anticipación de la propia muerte. En consecuencia, la vida adquiere un aspecto *fatal e injusto*, al tener como destino común e inevitable para todos los humanos *la muerte*. Sí, todos los dolores experimentados a lo largo de la vida carecen de justificación última, y, todos placeres son igualmente vanos, ningún acontecimiento es capaz de conducirnos a un destino distinto. La consideración del espantoso rostro de la existencia crea en los humanos, a diferencia de los demás animales (incapaces de anticipar su muerte), una *nueva necesidad* [Bedurfnis], la *necesidad de justificar la vida*.

“Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan. En la tranquila mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aun lo suficiente como para que al encontrarse juntos puedan asombrarse uno de otro. [...]. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*. [...]. [...], el asombro filosófico que de aquí nace esta individualmente condicionado por un desarrollo superior de la inteligencia, pero no solo por eso; sino que, sin duda, es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo.” (MVR II §17 175-176)

El comienzo de toda filosofía metafísica, dice Schopenhauer que, es la *necesidad* de *justificar la vida*: sí, la vida es *espantosa*, y, por lo tanto, requiere de una justificación que la haga soportable, en ese momento el humano se ve forzado a mirar hacia “la totalidad de la experiencia” como “un escrito en clave y a la filosofía su desciframiento” (MVR II §17 205). Pues, en ausencia de un significado para la vida, la contemplación de su espantoso rostro hubiera hecho que la humanidad, al haber anticipado su inevitable muerte, huyera de la vida más rápido que el hijo de Lessing (cf. OC I: SVM I §1 599). Es necesario que el dolor consustancial a la vida tenga una *justificación*, solamente así la vida se vuelve deseable, solamente así el dolor deja de ser una *injusticia* irreparable.

Sin embargo, la repetida confrontación con este espantoso signo de interrogación, que es la vida, lleva al humano a extraer de la experiencia inmediata de su cuerpo y de la voluntad en él (MVR I §17 183, §19 191-192, §20 194-196), por fin, una clave para llevar a cabo esa *hermenéutica* del mundo, y, explicarse a sí mismo el carácter *finito* y *sufriente* de la existencia. Y, sin embargo, al descubrir la respuesta, no encuentra consuelo alguno, antes bien, la contemplación de esa espantosa verdad lleva a los humanos a *querer negar la vida*, y hacer efectiva esa hermosa posibilidad hasta ahora dormida. La *conciencia* del espantoso rostro de la vida, dice Schopenhauer, la condensaron los humanos primeramente en las religiones más antiguas como el budismo y el brahmanismo, y, posteriormente los griegos en la filosofía: ambas captaron un *segundo* aspecto de la existencia (MVR II §17 159), uno distinto a la mera espacio-temporalidad en la que vivimos, este segundo aspecto hace referencia a la *existencia* considerada como *anterior* a las leyes de la causalidad y en general a toda determinación por parte del principio de razón suficiente, esto es la consideración de la existencia como *incondicionada* respecto de la representación subjetiva. Por fuera de las formas de la representación resulta imposible atribuirle a la existencia *necesidad* alguna, tampoco *necesidad* de existir —¿Por qué el ser y no la nada? —Por fuera de la representación subjetiva no hay *necesidad alguna* que permita responder esa pregunta... Así pues, la conciencia de este segundo aspecto de la existencia —su incondicionalidad también frente a la existencia— ha permitido el surgimiento de una *moral* que, mediante la *negación de la voluntad de vivir*, ha querido hacer efectiva *la posibilidad latente* de no-existir, de una *extinción del mundo*; aquella *moral* es justamente la *del ascetismo* (MVR I §68 494), la cual busca ante todo la *corrección moral* de un mundo que no *debió ser* (MVR II §17 190).

La respuesta de Schopenhauer me parece muy útil para entender la de Nietzsche, pues ésta resulta ser la *inversión* de aquella: mientras Schopenhauer dice que a partir de la necesidad metafísica surge el ascetismo, Nietzsche afirma, por el contrario, que es el ascetismo aquel que da origen a “la necesidad metafísica”. Sin embargo, no cualquier tipo de ascetismo sino en particular un tipo ascetismo *griego* que tuvo su primera y grandiosa expresión en la figura de Sócrates.

1.2.2.2. La humanidad primitiva: “placet aut dolet ergo est”

Para empezar, acerca de cómo responder a la pregunta por el origen de la “necesidad metafísica”, puesto que no hay en HdH I, por parte del autor, un desarrollo enfocado específica y explícitamente a presentar el proceso a partir del cual se originó “la necesidad metafísica”, pienso que podemos

aprovechar los escritos que hablen del origen y del desarrollo de la filosofía metafísica, y complementarlos con los textos de su periodo de juventud, para elucidar en qué momento preciso surge, según lo dicho por Nietzsche, la así llamada “necesidad metafísica”, teniendo en cuenta que es diferente que los pueblos adopten enfoques metafísicos a que tengan *necesidad* de éstos.

Así pues, en la primera sección de HdH I, justo después de los primeros tres numerales, se puede reconocer la intención por parte de Nietzsche de establecer una conexión entre la filosofía metafísica y la humanidad primitiva, con el propósito de mostrar al lector que la filosofía metafísica es una prolongación en el tiempo de muchos de los *errores* en los firmemente creyó la humanidad primitiva, debido a su alucinante manera de razonar. Mi intención ahora es aprovechar esta conexión que establece Nietzsche en los §4-§19 (HdH I) para empezar la reconstrucción de una historia de la metafísica que nos permita entender de qué manera se originó la así llamada “*necesidad metafísica*”. Ciertamente la conexión que establece Nietzsche en estos primeros diecinueve numerales no ofrece todos los insumos necesarios para reconstruir la historia de la metafísica que Nietzsche en mente en HdH I, pero me parece que sí ofrece las pistas adecuadas para buscar en el resto del libro y en sus escritos de juventud la información que hace falta para reconstruirla.

El punto de partida de esta reconstrucción de la historia de la metafísica tendría que ser —sin lugar a duda— el §5 (OC III: HdH I 77), por ser aquel numeral en el que Nietzsche utiliza explícitamente la expresión “*origen de la metafísica*”.

“**Mala comprensión del sueño.** — En las épocas de cultura tosca y primitiva el hombre creía conocer en el sueño un segundo mundo real, aquí está *el origen de toda metafísica*. Sin el sueño no se habría hallado ningún motivo para la división del mundo. También la descomposición en alma y cuerpo está conectada con la concepción del sueño más antigua, así como la suposición de una apariencia corporal del alma, es decir, el origen de toda creencia en espíritus, y probablemente también de la creencia en dioses. «El muerto sigue viviendo, pues al vivo se le aparece en sueños»: así se razonaba antaño, a lo largo de muchos milenios.” (HdH I 5 77; énfasis propio)

En el §5 (HdH I), Nietzsche afirma que el origen de *toda* metafísica es una mala interpretación del sueño por parte de la humanidad en sus etapas primitivas (la antigua humanidad), sin embargo, no desarrolla en ese mismo numeral la conexión entre esta mala interpretación del sueño y la adopción de enfoques metafísicos en épocas posteriores. De modo que, a continuación, voy a establecer conexiones entre estos primeros numerales de HdH I para reconstruir la conexión entre la adopción de enfoques metafísicos y la mala interpretación del sueño por parte de la humanidad primitiva.

Como lo puede apreciar el lector, en el §5, Nietzsche busca ilustrar la tesis según la cual *toda metafísica* tiene su origen en una *mal comprensión* del sueño. Según este numeral, la *mal comprensión* de la antigua humanidad consiste en que interpretaron el sueño como un *segundo mundo real*, esto es como un mundo *yuxtapuesto* y continuo al de la vigilia al cual ingresaban cuando dormían. Este segundo mundo no era, en este sentido, un “mundo *metafísico*”, por el contrario, el sueño fue considerado un mundo de la misma naturaleza que el de la vigilia, de tal manera que también la experiencia de soñar merecía el calificativo de “mundo”. Sin embargo, como anticipé, en este numeral

Nietzsche no establece una conexión entre esta *mala interpretación* del sueño y las representaciones metafísicas del mundo, en cambio, solamente hasta el §12 (HdH I) Nietzsche establece una relación entre la *confusión del sueño y la vigilia* (cf. *ibid.*) y las representaciones del mundo que configuraron los pueblos en esta etapa primitiva de la humanidad:

“*Sueño y cultura.* — La función cerebral que se ve más alterada por el sueño es la memoria: no es que se interrumpa, — sino que es reconducida a ese estado de imperfección que, en tiempos remotísimos de la humanidad, debía encontrarse en todos los hombres de día y estando despiertos. Tan caprichosa y confusa como es, confunde continuamente las cosas sobre la base de parecidos fluctuantes: y no obstante con este mismo capricho y confusión compusieron los pueblos sus mitologías, y aún hoy los viajeros no dejan de observar cuánto tiende el salvaje al olvido, y cómo su espíritu, tras un breve esfuerzo de la memoria, enseguida vacila y, por mero cansancio, pronuncia mentiras y sinsentidos. [...]” (OC III: HdH I §12 79-80)

Según el §12 (HdH I), la confusión entre sueño y vigilia (la llamada mal comprensión del sueño) es el resultado de un *funcionamiento deficitario* de la memoria, el cual llevó a estos humanos antiguos a *confundir* “continuamente las cosas sobre la base de parecidos fluctuantes” (*ibid.*). A la humanidad antigua le parecieron, gracias a su mala memoria (a su capacidad de *olvidar* detalles, de *pasarlos por alto*), suficientemente similares las representaciones oníricas y las representaciones en vigilia y por lo tanto las *confundió*.

Pues bien, para entender mejor la manera en que razonó la antigua humanidad, Nietzsche sintoniza a sus lectores con esa antigua manera de razonar a través del resquicio que, aún hoy, a los hombres modernos les queda de ésta, a saber, el sueño: “Mas en el sueño somos todos como ese salvaje; el reconocer incorrecto y el identificar erróneo son la razón del deducir incorrecto del que nos sentimos culpables en el sueño” (OC III: HdH I §12 80), también los modernos cuando dormimos tendemos a pasar por alto las diferencias y a *equiparar arbitrariamente* cosas, que estando en vigilia no igualaríamos,

“Quien por ejemplo se ciñe los pies con ligas, puede soñar perfectamente que sus pies están envueltos por dos serpientes: esto al principio es una hipótesis, pero luego una convicción, acompañada de una representación fantástica: «Estas serpientes deben ser la causa de esa sensación que yo, durmiente, siento», — así razona el espíritu del durmiente.” (OC III: HdH I §13 80)

Según el §13 de HdH I, el durmiente moderno *pasa por alto*, por ejemplo, la textura de las cuerdas que lo amarran (una diferencia que captaría sin problema alguno estando despierto), y, cree en consecuencia en la *primera hipótesis* que por motivos enteramente subjetivos se le atraviesa para explicar la sensación de asfixia en sus piernas (cf. OC III: HdH I §13 81). Pues bien, fijémonos que en esta equiparación que lleva a cabo el durmiente entre las cuerdas y las serpientes hay una especie de *inferencia invertida* según la cual, él considera a las serpientes como las *causantes* de la sensación de asfixia en sus piernas, cuando en realidad la sensación de asfixia es la *causante* de que él se haya representado a las cuerdas como serpientes. Ciertamente, el punto de Nietzsche es que la representación de las serpientes es totalmente subjetiva y arbitraria, en el sentido de que pudo haber

sido el tentáculo de un calamar gigante, o bien, una anguila o, en general, cualquier cosa capaz de apretarlo.

Así pues, en las épocas de la humanidad primitiva, las representaciones de los sentidos fueron una *explicación* de sus afecciones corporales, de modo que, cuando un hombre primitivo (o un durmiente moderno) se representa una imagen en particular (las serpientes, la anguila o el tentáculo del calamar) le está concediendo a ésta una cierta *credibilidad* por encima de otras representaciones posibles, o, en otras palabras, en ausencia del pensamiento lógico y de los demás métodos de verificación modernos, la antigua humanidad vivió en un *turbulento mar* de afecciones, en el que se representó las más alucinantes imágenes en virtud de que le concedía una *fe incondicional* a la “*primera hipótesis*” que atravesaba sus pensamientos (cf. OC III: HdH I §13 80; énfasis propio). Con esta lógica invertida —la cual se representa la causa a partir del efecto—, dice Nietzsche, que “razonan” los hombres modernos cuando duermen:

“—La perfecta claridad de todas las representaciones oníricas, que tiene como presupuesto la fe incondicional en su realidad, nos transporta a antiguos estadios de la humanidad, cuando la alucinación era muy frecuente y afectaba a comunidades enteras, a pueblos enteros. Por tanto: cuando dormimos y soñamos hacemos una vez más el trabajo de la humanidad primitiva.” (OC III: HdH I §12 80)

Esa *lógica invertida del sueño* fue la manera en la que razonó la antigua humanidad ¡también en vigilia!, y, justamente por eso interpretaron al sueño como un segundo mundo real, ambos “mundos” fueron igualmente *alucinantes*. Y, consecuencia, empieza a bosquejarse la respuesta por el origen del “mundo metafísico”, su presupuesto fue una humanidad que “razonó” en vigilia con la misma *lógica invertida* con la que “razonan” los hombres modernos cuando duermen.

Ahora bien, esta lógica invertida del sueño, dice Nietzsche que está emparentada con la manera en que también el resto de los animales se representan el mundo. En el §18 (HdH I) titulado *Preguntas fundamentales de la metafísica*, Nietzsche discute la tesis del lógico neokantiano Afrikan Alexandrovich Spir³⁶ según la cual, hay una especie de *inclinación natural* a considerar como una substancia todo objeto que se desee conocer,

“«La ley originaria y general del sujeto cognoscente consiste en la íntima necesidad de conocer todo objeto en sí, en su esencia propia, como un objeto idéntico consigo mismo, y por tanto existente por sí mismo y que permanece en el fondo siempre igual e inmutable, en breve, como una substancia.» (HdH I 18 83)

Pues bien, la corrección de Nietzsche consiste en que esa tendencia a concebir algo como *substancia* tiene un *origen*, es una *necesidad* [Not], pero no una *necesidad* [Notwendigkeit], tal y como el uso del término “ley eterna” por parte de Spir lo sugiere. Lo que me interesa señalar de la discusión con Spir es una de las premisas de la argumentación con la que Nietzsche corrige la formulación de Spir,

³⁶ Según Brotons Muñoz (1996 53 p30), el pasaje citado corresponde a una obra cuyo título es *Denken und Wirklichkeit: Erneuerung der kritischen Philosophie* y fue leída por el joven Nietzsche durante su estancia en Basilea, en el mismo año de la redacción de *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

“A nosotros seres orgánicos, en principio, de una cosa no nos interesa más que *su relación con nosotros en cuanto al placer y al dolor*. Entre los momentos en que tomamos consciencia de esta relación, o estados de la sensación, están los de reposo, de carencia de sensación: entonces el mundo y todas las cosas carecen de interés para nosotros, no advertimos ningún cambio en ellos (como hoy en día alguien muy interesado en algo no se da cuenta si alguien pasa a su lado). Para la planta, todas las cosas son habitualmente tranquilas, eternas, iguales a sí mismas. *De la época de los organismos inferiores, el hombre ha heredado la creencia en que existen cosas iguales* (sólo la experiencia desarrollada en la ciencia superior contradice esta tesis).” (OC III: HdH I §18 84; énfasis propio)

El argumento de Nietzsche es una reconstrucción hipotética de la manera en que se ha forjado la creencia en la existencias de substancias, él quiere argumentar que tal creencia tiene su origen en un *error* de interpretación que llevan a cabo, no solamente los humanos, sino todos los seres orgánicos: el punto de partida de Nietzsche es la premisa de que los seres orgánicos (plantas y animales) solamente producen representaciones cuando están en presencia de algún tipo de afectación que los estimule dolorosa o placenteramente y, en consecuencia, la representación de un objeto como *inmóvil* (el germen de la representación de algo como substancia) solamente ocurre cuando a una representación se le deja de relacionar con los estímulos de placer o dolor vigentes, es decir que la representación de algo como *inmovilidad* es sencillamente el reflejo de que aquello se ha vuelto *indiferente*; considere el lector nuestra humana representación del cielo o del suelo, estos nos parecen *quietos*, parecen ser algo así como el *a priori* de la experiencia; pero, no todos los organismos pueden representárselos de manera semejante, para un topo, por ejemplo, el suelo no está quieto, tal vez incluso ni siquiera haya “suelo”. Estas representaciones de algo como *inmóvil*, dice Nietzsche, fueron la versión embrionaria de la creencia en *substancias*.

De esta reconstrucción hipotética de Nietzsche me interesa resaltar la premisa según la cual, todos los seres orgánicos únicamente producen representaciones en presencia de las sensaciones de placer o dolor. Quiero hacer notar al lector que esta premisa ofrece una estructura general de la *representación* a la que pertenece *el razonamiento inverso de los sueños*, como un caso particular de aquella: ¿De qué manera los seres orgánicos, en general, producen representaciones? —Estos producen una representación siempre que se los estimule placentera o dolorosamente y, justamente algo semejante ocurre con la humanidad primitiva, ésta se representa *arbitrariamente* una imagen, un sonido, una textura debido a que el cuerpo padece una *afección*. De modo que, cuando Nietzsche dice que la antigua humanidad razonó con la *lógica del sueño*, está estableciendo una continuidad entre la forma de “pensar”, esto es de representarse el mundo, por parte de todos los organismos vivientes y la de los humanos antiguos, *placet aut dolet ergo est* [place o duele, luego existe], así, según Nietzsche, “pensamos” los seres orgánicos.

Así pues, el punto de partida de la historia de la metafísica que podemos extraer de los primeros numerales de HdH I es un *estado de dominio de los afectos sobre el pensamiento*, el cual la antigua humanidad tiene en común con los demás seres orgánicos, y, que llevó a aquella a “razonar” en vigilia de la misma manera en que se razona en los sueños, produciendo entonces representaciones *oníricas* estando aún en vigilia, como, por ejemplo, la creencia de que hay cosas *inmóviles* (condición necesaria para las representaciones metafísicas). Sin embargo, la *indiferencia* frente a ciertas

representaciones es condición *necesaria*, pero —de ninguna manera— es condición *suficiente* para representarse un mundo de *substancias*. Hacen falta entonces entre la antigua humanidad y los enfoques metafísicos de los filósofos algunos escalones intermedios.

1.2.2.3. El valor instrumental de la verdad: la conexión con la humanidad artística.

Volvamos entonces por un momento al modo de razonar de la antigua humanidad, decíamos que los humanos primitivos, frente a un estímulo placentero o doloroso, le dieron *credibilidad* a la *primera hipótesis* que les pasaba por la cabeza, ¿no implica esto que la humanidad hubiera *perecido* hace mucho? Lo que quiero decir es que, si cada pueblo se representa el mundo de una manera enteramente arbitraria, ciertamente todos esos pueblos hubieran perecido en medio de su *autismo*. Pienso entonces que, cuando Nietzsche dice que la *representación* es un intento de *explicar* un estímulo placentero o doloroso, pretende decir que “explicación” significa en este contexto, representarse tal estímulo de manera que la representación de éste permita *prolongar el placer* o *huir del dolor*. En efecto, Nietzsche, como vimos en el §18 (HdH I), quiere hacer de los estímulos *placenteros* y *dolorosos* algo así como “el material primario” a partir del cual los seres orgánicos elaboran representaciones, es decir que el *placer* y el *dolor* son las *motivaciones* para elaborar representaciones, o, de otra manera, los humanos antiguos aceptaron la *primera hipótesis* de *explicación* que se les atravesara por la cabeza, porque no les interesaba el *esclarecimiento del origen* del estímulo —¡no!—, muy por el contrario, los humanos primitivos *motivados únicamente* por el placer o el dolor aceptaron cualquier hipótesis, siempre que ésta prolongara el placer o desapareciera el dolor. Dicho con una terminología distinta, el interés de la antigua humanidad en sus representaciones fue *utilitario*: no hay problema en aceptar la primera hipótesis que se les venga a la cabeza siempre que ésta *prolongue* el placer o suprima el dolor. Por lo tanto, la diferencia entre *falso* y *verdadero*, entre una *representación adecuada* y una que no lo es, fueron, para la antigua humanidad, las *consecuencias útiles o perjudiciales* de las representaciones.

De esta concepción utilitarista de la verdad, en la época primitiva de la humanidad, puede encontrar testimonio el lector en uno de los escritos de juventud del autor de 1873 titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (SVM) (cf. OC I: SVM §1 601-602), pero también en la sección segunda de HdH I, particularmente en el §94, en donde Nietzsche caracteriza el paso del animal al hombre como un *refinamiento* de su *utilitarismo*. (cf. OC III: HdH I §94 113).

Ahora bien, me parece importante destacar la conexión entre la lógica del sueño y el utilitarismo de la verdad porque, realizándola, es posible advertir, en el importantísimo §3, la relación que Nietzsche quiere establecer, en estos primeros numerales, entre la época primitiva de la humanidad y las épocas metafísicas y artísticas de la humanidad. En efecto, en el §3 (HdH I), Nietzsche clasifica a los humanos de épocas metafísicas y artísticas como pertenecientes a una etapa *atrasada* de la cultura³⁷,

³⁷ El §3 es un numeral muy importante para la interpretación en curso, debido a que él anticipa y condensa la respuesta que Nietzsche va a ofrecer al problema que el plantea al final del §1. Por esta razón pienso volver a este numeral, en la segunda mitad de este escrito, y ofrecer una interpretación mucho más detallada de lo que en este momento me puede permitir. Por ahora, basta con decir que, en él, Nietzsche establece una diferencia

este atraso, propongo yo, se puede ver reflejado en el hecho de que su relación con la verdad tiene todavía mucho de *antigua humanidad*.

“*Estimación de las verdades inaparentes* [unscheinbaren] — El distintivo de una cultura superior es estimar de manera más alta las verdades pequeñas e inaparentes, descubiertas con un método riguroso, frente a los errores bienhechores y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. [...] Contra las primeras se tiene desde el primer momento el sarcasmo en los labios, como si no tuviesen los mismos derechos ante nosotros: se presentan tan modestas, sobrias, frugales (Enthaltbarkeit) e incluso aparentemente humildes, y aquellas tan bellas, brillantes, embriagadoras e incluso aportadoras de felicidad. [...]” (OC III: HdH I §3 76)

En el §3 de HdH I, tal y como puede advertir el lector, Nietzsche realiza un *contraste* entre *las verdades brillantes* y aquellas que carecen de *brillo* porque, según él, la estimación que una época tiene de alguna de éstas sirve de criterio para reconocer el *grado de desarrollo de la cultura* de dicha época: una cultura *superior estima* las verdades *carentes de brillo*, mientras que una cultura *inferior estima* las verdades *brillantes*.

Comencemos entonces aclarando cuál es el sentido del adjetivo “brillante”, ¿son acaso las verdades “brillantes” y las “carentes de brillo” *verdaderas* ambas en el mismo sentido? Nietzsche comienza caracterizando a las verdades “brillantes” como “los errores bienhechores y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos [metaphysischen und künstlerischen Zeitaltern und Menschen]”, ofreciéndonos entonces dos puntos de contraste entre las verdades “brillantes” y las “carentes de brillo”: El primero es que en las “brillantes” importan mucho *las consecuencias*, éstas son “errores *bienhechores*”, “aportadoras de *felicidad*”, mientras que en el caso de las “carentes de brillo” no hay referencia alguna a las consecuencias; el segundo punto es que el criterio por el cual tales representaciones son consideradas *verdaderas* es distinto, mientras las “carentes de brillo” son conquistadas con *certeza*, fatigosa y duraderamente, las “brillantes” son, en cambio, el resultado de haber sido *embriagado* por la *belleza* de tal o cual representación: puede observar el lector que, en el §3, el adjetivo “brillante” aparece en la misma lista de adjetivos que los atributos de “*bellas*” y “*embriagadoras*”, ahora bien, de la pertenencia a esta lista de objetos se puede inferir que el sentido en el que se está predicando el adjetivo “brillante” es el de *deslumbrar*, el de cautivar con la belleza y embriagar al observador, el de *enamorar*, y, por ende, hace referencia entonces al hecho de que son verdades *seductoras*. En síntesis, cuando una representación es considerada *verdadera* a causa de que

gradual entre las culturas, *superior e inferior*, esto es una diferencia *cuantitativa* entre éstas: una diferencia cuantitativa quiere decir que, con respecto de una *misma* escala, es posible ordenar a un elemento por encima de otro. Ahora bien, en este caso la escala tiene que ver con un *atraso* que padecen ciertos miembros de la cultura, los cuales, a pesar de los *cambios* que acontecen en el presente, siguen atados a antiguas concepciones del mundo, este carácter de *atraso* es lo que determina que las concepciones del pasado sean consideradas *inferiores*. Por supuesto considerar el pasado un *atraso* presupone una premisa adicional y es que el porvenir representa un *progreso* respecto de la etapa anterior, porque, en efecto, podría suceder que el futuro fuera un *regreso* con respecto a épocas antiguas. Esta “premisas adicional” va a ser desarrollada por Nietzsche en los §23-§26 de la sección primera de HdH I y a lo largo de la sección quinta de HdH I.

enamora y produce *consecuencias favorables* es una “verdad brillante”, mientras que si es *creída* por ser el resultado de una *investigación metódica* es una “verdad carente de brillo”.

Veamos entonces que tanto la antigua humanidad como la humanidad de épocas artísticas tienen, en esencia, una misma relación con la verdad: en primer lugar, recordemos entonces que la antigua humanidad configuró todas sus representaciones a partir de los estímulos placenteros y dolorosos que la *afectaron*, pero de entre las representaciones que produjo consideró “verdaderas” a aquellas representaciones cuyas consecuencias resultaban ser útiles, sin prestar mucha atención a su origen. De modo que, en tiempos de la humanidad primitiva, el adjetivo “verdadero” fue ante todo una *valoración*, la cual establecía una *jerarquía* entre las representaciones según las consecuencias útiles que se siguieran de éstas. En segundo lugar, la humanidad artística puede, en cambio, reconocer otras representaciones como “verdaderas” (por ejemplo, las descripciones hechas por las ciencias empíricas) pero *valora* justamente aquellas que están mediadas por una *pasión* (el amor, por ejemplo (cf. OC III: GC §7 44)) y cuyas consecuencias resultan ser *bienhechoras*³⁸. De modo que hay una *valoración* común entre la humanidad primitiva y la humanidad perteneciente a épocas artísticas, ambas valoran las representaciones, no en virtud de su capacidad de reflejar su *origen*, sino debido a las consecuencias que se deriven (o que anticipen) de la *fe* en ellas (un estímulo placentero, por un lado, o, un *profundo significado*, por el otro). En una palabra, le conceden a la verdad un *valor instrumental*. ¿Cuál es entonces el distintivo de una cultura atrasada? *Valorar instrumentalmente* a la verdad, mientras que el de una cultura *superior* es hacer de la verdad un *fin*.

No obstante, aun cuando esta valoración instrumental de la verdad pueda ser fácilmente reconocible en los poetas, en los escultores, e incluso en los religiosos, no es igualmente reconocible en los filósofos, para quienes la verdad parece ser, no el instrumento, sino el *fin*. De modo que, para el propósito de entender de qué manera también la filosofía metafísica *valora instrumentalmente* a la verdad, resulta ser muy útil el §16 porque, en él, Nietzsche nos presenta el desarrollo que ha tenido la filosofía metafísica como una *interpretación de los errores de los filósofos*, o, en otras palabras, cómo explicar el hecho de que los *grandes lógicos* den saltos ilógicos, a pesar de toda su formación y ejercitación en los razonamientos pero que, además, no bastándoles con errar, convenientemente quieran hacer pasar tales saltos por inferencias válidas. En efecto, el *leitmotiv* de los filósofos no ha sido “la verdad”, todo el lenguaje de la inferencia válida y de los métodos científicos han sido el *tiránico* medio al que los filósofos se han sometido para conseguir algo más... (cf. HdH I §6 77)

En el §16 (HdH I), titulado *Apariencia y cosa en sí*, Nietzsche presenta a la consideración histórica del mundo (la filosofía histórica) como el escalón resultante (el más alto) de una *historia de la génesis del pensamiento* que pasa por dos etapas precedentes antes de llegar a este último, dos maneras distintas de hacer filosofía metafísica (cf. OC III: 82). En la primera forma de hacer metafísica se

³⁸ Sobre la relación entre los estímulos de placer y dolor y las pasiones, veremos más adelante, que una es el *refinamiento de la otra*: la humanidad artística, en lugar de *disfrutar* con *estímulos placenteros* en el sentido sensorial del término, *disfruta* con una *espiritualización del placer y el dolor*, el estímulo *simbólico* (cf. OC III: HdH I §217 163) que les produce tal o cual representación.

trata de *interpretar correctamente* el mundo, tal y como se lleva a cabo la hermenéutica de un *cuadro* o de un texto,

“Los filósofos acostumbran a situarse ante la vida y la experiencia —ante aquello que ellos llaman el mundo de la apariencia— como ante un cuadro desplegado de una vez por todas, que muestra el mismo proceder de manera invariable y fija: este proceder, piensan, hay que interpretarlo de manera correcta, para poder extraer así una conclusión sobre el ser que ha producido ese cuadro; por tanto, sobre la cosa en sí, que es vista siempre como la razón suficiente del mundo de la apariencia.” (OC III: HdH I §16 82)

En esta primera forma de metafísica “buscar la verdad” significó, primeramente, hacer explícito *el significado* del mundo:

“Explicación pneumática de la naturaleza. — La metafísica explica la escritura de la naturaleza de un modo pneumático, tal como antaño hacían la Iglesia y sus doctores con la Biblia. Hace falta muchísima inteligencia para poder aplicar a la naturaleza la misma clase de rigurosa exégesis que han creado hoy en día los filólogos para todos los libros: con el propósito de entender *sencillamente lo que el texto quiere decir*, y no *husmear o incluso presuponer un doble sentido*. Pero tal como incluso respecto a los libros la mala exégesis no ha sido superada en absoluto, y en la sociedad más culta todavía se tropieza uno de continuo con residuos de interpretación alegórica y mística: lo mismo sucede con respecto a la naturaleza — y de manera mucho peor.” (OC III: HdH I §8 78; énfasis propio.)

Así, en las épocas que se practicó esta primera forma de metafísica, el término “conocer” significó *introducir veladamente un significado* en el mundo y luego *alegrarse* cuando posteriormente se lo “encuentra”, al mejor estilo de los perros cuando se alegran por encontrar un hueso que tiempo atrás ellos mismos habían escondido (cf. SVM §1 614). El paralelo con la antigua humanidad es notorio, mientras la antigua humanidad se *representó arbitrariamente* de manera *sensorial* el mundo (creó imágenes, sonidos, texturas, etc.), los primeros filósofos metafísicos se *representaron arbitrariamente* el *significado* del mundo, vieron un “doble sentido” donde no había razones “suficientes” o “válidas” para presuponerlo, es decir que lo *introdujeron arbitrariamente*. Ahora bien, a pesar del *provecho* que pudieron haber extraído tales épocas de sus *arbitrarias introducciones* de significado, dice Nietzsche que, esta primera forma de metafísica encontró, por así decirlo, su “límite” en la *reflexión del entendimiento sobre sí mismo*,

“el entendimiento humano ha hecho aflorar la apariencia y ha trasportado dentro de las cosas sus erróneas concepciones fundamentales. Tarde, muy tarde — él reflexiona: y ahora el mundo de la experiencia y el de la cosa en sí le parecen tan excepcionalmente diferentes y separados, que recusa la conclusión de uno a partir del otro” (OC III: HdH I §16 82-83)

En efecto, cuando tardíamente en su historia, el humano cae en cuenta de que no ha vivido en un *mundo de objetividades significativas en sí mismas*, sino que ha sido él quien *introdujo* esos *significados* —¡a este *cuadro* “lo hemos coloreado *nosotros*” (cf. OC III: HdH I § 16 83; énfasis propio)!—, entonces las representaciones del mundo se le presentan a los filósofos como enteramente *arbitrarias*, y, por consiguiente, como *objetivamente falsas*. De hecho, la moderna *falsación* de las representaciones en las que la humanidad ha vivido no se dirigió solamente a la *introducción de significado* al mundo que llevaron a cabo los precursores metafísicos de los filósofos modernos, sino

también (y no menormente) a las representaciones “sensibles” que habían sido configuradas durante épocas primitivas de la humanidad (tal y como lo señalaba Nietzsche en el §18 HdH I: desde la perspectiva de un pensador moderno, en estricto rigor, no hay “cosas” (cf. OC III: HdH I 84)). Y, en consecuencia, la reflexión del entendimiento sobre sí mismo produce que *la búsqueda de la verdad*, no se refiera más a la pregunta por el significado del mundo, sino justamente a *una falsación del mundo: a falsearlo, a despreciarlo, y, a apartarse de él* —¡del mundo de la experiencia y de la vida! —, la exigencia del *pensamiento lógico* les demanda a los filósofos dirigirse hacia la *antítesis del mendaz mundo fenoménico*, hacia la “*cosa en sí*”.

“Por el contrario, lógicos más rigurosos, tras haber establecido nítidamente el concepto de lo metafísico como el concepto de lo incondicionado, y en consecuencia también el de lo incondicionante, han puesto en tela de juicio toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que conocemos, de manera que en la apariencia no se mostraría la cosa en sí, y toda deducción de aquella a ésta debería recusarse.” (OC III: HdH I §16 82)

Sin embargo, y esto es lo importante, del hecho de que los humanos hayan introducido *errores lógicos* en las representaciones en las que han vivido no se sigue *válidamente* —¡De ninguna manera! — el hecho de que exista un *ámbito* carente de errores; en efecto, podría haber solamente *errores* y nada más que *errores*. También en esta segunda etapa, al igual que en la primera, hay una *introducción arbitraria* de una presunta *esencia del mundo*. De modo que, sí, estos “lógicos más rigurosos” dan un *gran salto ilógico*: a partir de la *falsedad* del mundo fenoménico concluyeron la existencia de un “mundo metafísico”, ¿cómo en absoluto llegaron a esa conclusión? ¿cuál es la *necesidad* que lleva inevitablemente a los *lógicos* filósofos a creer en “*mundos metafísicos*”, a pesar de no haber sido inferido estos *lógicamente*?

1.2.2.4. La época artística de la humanidad: el *tipo* de humano.

1.2.2.4.1. Kant y Anaximandro

Volviendo a la pregunta por el salto ilógico que dieron los filósofos en la segunda etapa de la metafísica, en HdH I, no hay un desarrollo explícito en el libro que muestre al lector de qué manera los filósofos dieron aquel salto ilógico; Nietzsche se limita a decir (como acabamos de ver) que, a los lógicos más rigurosos “el mundo de la experiencia y el de la cosa en sí le parecen tan excepcionalmente diferentes y separados, que recusa la conclusión de uno a partir del otro” (OC III: HdH I §16 82), y ofrece como explicación “la reflexión del entendimiento sobre sí mismo”, pero no dice mucho más acerca de ésta, ¿Quiénes son estos “lógicos más rigurosos”? ¿por qué se dio tal reflexión? ¿toda reflexión del entendimiento sobre sí mismo lleva a esta misma consecuencia?

Pues bien, a partir de la terminología empleada por Nietzsche en el §16 (HdH I) los traductores de Akal y Tecnos ven³⁹ una alusión a Kant y a Schopenhauer en esta segunda etapa de la metafísica, y

³⁹ Tanto Alfredo Brotons Muñoz (el traductor de Akal) (cf. 2014 82 pp. 22) como Marco Parmeggiani (el traductor de Tecnos) (cf. 1996 51 pp. 25, 27) en sus notas de pie de página refiere el numeral entero a dos fragmentos póstumos de finales de 1876 y del verano de 1877, (FP II: 22 [33] 311, 23 [125] 353), añadiendo la indicación de que las redacciones anteriores del §16 de HdH I se ocuparon principalmente de la filosofía

seguramente tienen razón. Entonces, ¿por qué Nietzsche no los menciona explícitamente? ¿está acaso haciendo referencia a ellos, pero no *solamente* a ellos? ¿hay alguien más a quien el autor pueda estar haciendo referencia? Ciertamente, en sus escritos de juventud de 1872 y de 1873 acerca de la filosofía en la época trágica de los griegos, titulados *los filósofos presocráticos* (FPP) y *la filosofía trágica de los griegos* (FTG) (más explícitamente en este último), Nietzsche establece una muy clara conexión entre la separación del mundo que llevan a cabo las modernas filosofías metafísicas de Kant y de Schopenhauer, y, la que realiza la antiquísima filosofía preplatónica de Anaximandro de Mileto.

Anaximandro de Mileto, dice el joven Nietzsche, es el filósofo que plantea *el problema del devenir* al comienzo del grandioso desarrollo *materialista* (cf. OC II: FPP §15 409) que tuvo lugar en la filosofía durante la época trágica de los griegos: En el §4 de FTG, Nietzsche lleva a cabo una muy interesante interpretación del icónico *fragmento 1* de Anaximandro (numerado según la canónica recopilación de Diels y Kranz⁴⁰), en la que establece una semejanza entre el significado de la lapidaria sentencia contenida en el *fragmento 1* de Anaximandro y la filosofía pesimista de Schopenhauer,

“«De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo»” (OC I: FTG §4 582)

Esta lapidaria sentencia expresa, según Nietzsche, una visión *moral* de la existencia en la que la muerte es interpretada como la *expiación* de una *injusticia* que se comete al haber nacido, de manera semejante a como ocurre con la filosofía de Schopenhauer. Pues bien, esta visión moral de la existencia, al igual que en el caso de Schopenhauer, es el corolario de una *división* del mundo en dos ámbitos *contrarios*:

“Todo lo que ha llegado a ser una vez, también perece, ya sea que pensemos en la vida humana o en el agua, o bien en el calor o en el frío: en cualquier parte en la que sean percibidas determinadas cualidades, podemos profetizar el fin de estas cualidades según una prueba abrumadora de la experiencia. Por lo tanto, un ser que posea determinadas cualidades y esté constituido por ellas nunca puede ser origen y principio de las cosas; lo que verdaderamente es, concluye Anaximandro, no puede tener cualidades determinadas, de lo contrario sería originado y tendría que perecer como todas las otras cosas. Para que el devenir no cese, el ser originario debe ser indeterminado” (FTG §4 582-583)

Como puede observar el lector, Nietzsche hace el esfuerzo por expandir el condensado razonamiento que está presente en la sentencia de Anaximandro y que fundamenta su visión moral del mundo: él, al igual que Tales, compartió una *antigua fe metafísica*, heredada de su tradición helénica (FPP §3 332), la fe en que “«todo es uno»” (FTG §3 579), en el sentido de que todo está constituido a partir de *un mismo material*. Ahora, desde el punto de vista de esta fe, el devenir resulta profundamente

Schopenhauer. Brotons Muñoz, además, piensa que el uso de la expresión de “lo incondicionado” es extraído por Nietzsche directamente de a la filosofía de Kant.

⁴⁰ Diels y Kranz recopilan cinco fragmentos probablemente auténticos de Anaximandro, y, dentro de su organización la cita en cuestión aparece ordenada como *fragmento 1*: “El principio de los seres es indefinido...y las cosas perecen en lo mismo que les dio ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.” (Diels & Kranz 2008 56)

problemático: supongamos que existe un *principio* a partir del cual surge todo lo existente, y, concedamos, como lo enseña la experiencia, que todo está en devenir. En este caso, también el principio devendría, y, en consecuencia, éste dejaría de ser, pero, si el principio desapareciera, entonces se detendría la *generación* y, al detenerse ésta, se detiene también el devenir. La conclusión de este razonamiento es que no podemos aceptar simultáneamente ambas premisas (que hay un principio de todas las cosas y que todo deviene). Sin embargo, Anaximandro de alguna manera pretende hacerlo: él no puede negar que existe el devenir, pero tampoco está dispuesto a sacrificar su *fe* en un *principio* que unifica todo lo existente, de modo que *tiene* que existir *un material eterno* que haga las veces de *principio* y esté excluido del devenir. Anaximandro entonces da un *salto ilógico* (cf. OC I: FTG §4 585) y caracteriza a este principio como *indeterminado*, en oposición a las *cualidades determinadas* que constituyen la existencia situada y concreta de los fenómenos en el devenir; pero además, no bastándole con haber dado un *salto ilógico*, utiliza la idea de lo *indeterminado* como principio para ofrecer una interpretación del devenir: si el ser en sentido absoluto es *indeterminado*, cada “determinación” es una *negación* de la “indeterminación” originaria —es decir una *injusticia cometida* contra la legislación primaria del ser, la cual dicta que “todo *tiene* que ser indeterminado”— y, en consecuencia, cada vez que la existencia situada y cualificada viola tal *mandatum*, entonces su destino ineludible *tiene* que ser la muerte, así lo determina la legislación del ser: todo lo que nace *tiene* que *expiar* su culpa *pereciendo*.

A la filosofía de Anaximandro, el joven Nietzsche la identifica no solamente con el pesimismo de Schopenhauer por sus conclusiones (cf. §FTG §4 582), sino, además, casi que equipara el *principio indeterminado* de Anaximandro con el concepto kantiano de la “cosa en sí”,

“El ser originario así llamado se eleva por encima del devenir y precisamente por eso garantiza la eternidad y el libre curso del devenir. Esta unidad última que se contiene en eso «indeterminado», la matriz de todas las cosas puede ser designada por el hombre sólo negativamente, como algo a lo que no se le puede atribuir ningún predicado tomado del mundo del devenir presente, por eso esa unidad última podría ser equivalente a la «cosa en sí» kantiana.” (FTG §4 583)

Nietzsche establece entonces una conexión entre la metafísica *preplatónica* de Anaximandro y las metafísicas modernas de Kant y de Schopenhauer, ya que en ambos sistemas filosóficos se dio un *gran salto ilógico* que culminó en una representación del objeto investigado *contraria* al mundo en devenir —la representación del objeto investigado como *substancia* (cf. HdH I §18)—.

Lo que queda claro al examinar el caso de Anaximandro es que los *saltos ilógicos* que da este filósofo están motivados por una *fe* que hereda él de su tradición helénica, la *fe* en una armonía del mundo, la cual *resuena* en el precepto compartido por todos los presocráticos, «todo es uno», con la cual buscan expresar ese carácter unitario que adquiere el mundo por haber sido configurado a partir de *un mismo material*. De modo que, para entender *cuál es la necesidad que lleva a los filósofos modernos a creer en un mundo metafísico*, podría ser una buena pista tratar de identificar una creencia que los filósofos modernos no estén dispuestos a sacrificar, como en el caso de Anaximandro. (OC I: FTG §1 575)

Sin embargo, anticipando lo que viene, hay, según Nietzsche, una grandísima diferencia entre la metafísica de Anaximandro y la metafísica de Kant: como veremos a continuación, los filósofos griegos que precedieron a Platón, no padecían de una “necesidad metafísica”, aun cuando Anaximandro haya adoptado un enfoque metafísico. La prueba de esto es que la filosofía metafísica de Anaximandro fue una posibilidad entre muchas otras maneras de hacer filosofía: después de su doctrina dualista, tuvo lugar un grandioso desarrollo *materialista*, desde Heráclito a Demócrito, el cual ensayó un tipo de *idealización* que, por el contrario, pretendía dejar atrás toda posible *contrariedad*, es decir que *embellecía* el mundo ofreciendo una imagen cada vez más *completa* de él —¡*todo* es uno!— en lugar de *ocultar* aquello que pudo afligirlos.

En efecto, hay un *enigma* en torno a la filosofía en la época trágica de los griegos, particularmente acerca de la figura de Sócrates⁴¹: En los siglos quinto y sexto, la filosofía metafísica tuvo, por así decirlo, dos desarrollos distintos. Por un lado, está la separación del mundo que estableció Anaximandro y que sirvió de base para el grandioso desarrollo *materialista* que tuvo la filosofía griega desde Heráclito hasta Demócrito (un desarrollo que buscó *unificar los términos separados* por Anaximandro, *falseando* así el presupuesto fundamental de su metafísica). Pero, por el otro lado, está la división del mundo que llevó a cabo Platón, a ésta última no la sucede un grandioso desarrollo *materialista*, en cambio, a ésta la suceden sistemas filosóficos como los de Kant y Schopenhauer, los cuales vuelven una y otra vez a *dividir* el mundo en dos. De modo que, en la filosofía griega es posible entender de qué manera *la valoración instrumental de la verdad* (el uso de la verdad para sentir *placer* o aliviar el dolor) se desdobló en dos desarrollos distintos de la filosofía metafísica, uno primero que *la supera*, y, otro que, por el contrario, siente *la necesidad* de volver una y otra vez a adoptar enfoques metafísicos.

1.2.2.4.2. La *fe* de los presocráticos

a) El tipo del filósofo

¿Por qué Anaximandro *tuvo* que mantener la *fe* en que “todo es uno”? La clave de la respuesta es que esa *fe* que dice “«todo es uno»” y “que la encontramos en todas las filosofías, junto al intento siempre renovado de expresarla mejor”, tiene su origen en “una intuición mística” (OC I: FTG 3 579). La

⁴¹ Germán Meléndez en su artículo titulado “Sócrates, el enigma de Atenas” (2006), reflexiona, a partir de los fragmentos póstumos de la época, acerca del tránsito entre los dos acercamientos que tiene el joven Nietzsche a la figura de Sócrates en su periodo de juventud: Sócrates primeramente fue concebido como la genial expresión de tendencia antidionisiaca que lapido la tragedia ática, pero posteriormente es considerado como el último filósofo preplatónico, incluido en el selecto grupo de los filósofos que han sujetado el impulso del conocimiento en favor de la cultura griega. (cf. Meléndez 2006 164). De modo que, para Nietzsche, la figura de Sócrates parece tener un carácter *ambivalente*, es, por un lado, el autor intelectual del asesinato de la tragedia ática, pero, por el otro lado, es considerado también un *genio griego*, una figura que, según Nietzsche, apunta a la mismo objetivos que la tragedia ática, “el filósofo llega como un noble amonestador que apunta al mismo objetivo, para el que en aquellos siglos nació la tragedia y al que los misterios órficos se refieren en los grotescos jeroglíficos de sus prácticas” (OC I: FTG §1 576). Pero lo que me interesa destacar, en este punto, del artículo del profesor Meléndez, es que él recoge y reconstruye algunos fragmentos póstumos en donde podemos apreciar la importancia que, según Nietzsche, tuvo para la posteridad la aparición de la figura de Sócrates: “quien logre comprender cómo el “ansia de saber” adquiere después de Sócrates una insospechable “universalidad”, logrará ver en Sócrates nada menos que “*el punto de inflexión* de la así llamada *historia universal*” (100/397).” (citado en Meléndez 2006 168; énfasis propio).

palabra “mística”, por su etimología⁴², en el contexto de la cultura griega de los siglos quinto y sexto, busca establecer una relación, o, por lo menos una resonancia, entre la *fe compartida por todos los filósofos presocráticos* y las representaciones religiosas de la cultura griega, las cuales se remontan a las muy antiguas y *fragmentarias* sentencias proferidas por el oráculo de Delfos.

Muy bien, es justamente a partir de estas fragmentarias sentencias délficas que, en FPP, Nietzsche reconstruye la historia del filósofo griego: en las primeras lecciones de FPP, antes de presentar a cada uno de los filósofos preplatónicos, nuestro autor reconstruye la historia que, según él, está condensada en la palabra “sabio” (OC II: FPP §2 327), la figura que, como él mismo afirma, es el último *antecedente* del “filósofo” —Tales de Mileto fue *sabio* y *filósofo* (cf. *ibid.*)—. Así pues, en virtud de la relación de procedencia entre la figuras del “sabio” y del “filósofo”, la historia del “sabio” es también la historia del “filósofo”.

En la segunda lección de FPP (OC II: FPP §2 331), Nietzsche establece un parentesco entre la palabras “sabiduría” y “gusto” mediante la raíz etimológica latina que ambas palabras comparten: las palabras “sabio” y “sabor” provienen de la palabra latina “sapio”, en griego “σαφιο”, la cual, según Nietzsche, significaba para los griegos primordialmente “saborear” (cf. OC II: FPP §2 331), y, por lo tanto, la palabra “sabio” estuvo, entre los griegos, primeramente referida a quién poseía, por así decirlo, *buen gusto* para algo en particular: quien no realizaba aquello que se disponía a hacer de cualquier manera, sino que era poseedor de un *arte* para su realización:

“Así, cuando los artistas son llamados σοφός (Fidias, un sabio escultor; Policeto, un sabio escultor en bronce) se está designando, según dice Aristóteles, la perfección de su arte (Nicom. Ethik, lib. VI, 7), es decir un «escultor de fino gusto», σοφός; como sapiens, superlativo. Si ahora, dice Aristóteles, llamamos a un hombre σοφός pero no respecto a alguna particularidad, sino en absoluto, resulta que la sabiduría debe ser la ciencia superior (esto significa también «universal».)” (OC II: FPP §2 331)

En efecto, el “sabio” es, según la conexión etimológica que establece Nietzsche, un *tipo de artista*, en el sentido de que, en tanto artista tiene un *gusto refinado*, pero a diferencia del artista común, el “sabio” no lo tiene referido a una cosa en particular, sino *universalmente*. ¿Cómo entonces pudieron los griegos *concebir* y *realizar* una figura que alcanza la *perfección* en *todos* los ámbitos de la vida? Según FPP, la historia que está detrás del sabio griego es la de una *unificación* de todo el material cultural heredado de los pueblos de Asia menor en una sola figura. En efecto, las *fragmentarias* sentencias proverbiales que ofrecía en sus inicios el oráculo de Delfos fueron *unificadas* por los poetas primeramente en las figuras de “héroes” y de “príncipes patriarcas”⁴³ (cf. OC II: FPP §4 335-336):

⁴² La palabra “místico” proviene de μύστικος, la cual tenía una connotación religiosa y hacía referencia a quién se encontraba *iniciado* en los *misterios* de alguna secta en particular, la palabra se utilizó para designar la pertenencia a los cultos *órficos*, *eleusinos*, *samocráticos*, *báquicos*, e incluso *pitagóricos* (cf. Álvarez de Miranda 1961 120-121).

⁴³La historia que está detrás de la generalización del *buen gusto* que ocurrió en la Grecia clásica, relata el joven Nietzsche, es la de una primera evolución artística que va desde las *fragmentarias sentencias* proverbiales que ofrecía en sus inicios el oráculo de Delfos hasta la personificación y sistematización de éstas en la Odas que cantaban los poetas (OC III: FPP §4 335-336). Ciertamente, en los poemas de Homero y de Hesíodo las sentencias délficas no aparecían recitadas fragmentariamente, sino que, por el contrario, ya estaban

cada una de estas figuras encarnaba la imagen de la *unidad de la sabiduría délfica*. Todos ellos eran *sabios* en un sentido *práctico* (en el sentido aristotélico de Φρόνησις), ellos poseían una cierta *mesura artística* para *cada* aspecto de la vida, y, precisamente en ese sentido estaban facultados para *enseñar* y *legislar*, tal y como observa Dicearco a propósito de los siete sabios “[Ni sabios ni filósofos, sino algunos expertos y legisladores]” (OC II: FPP §5 338). Así pues, todo ese “caos de formas y conceptos extranjeros, semíticos, babilónicos, lidios, egipcios” expresado en el carácter *fragmentario* en las sentencias délficas, así como en las *contradicciones* entre las teogonías hesiódicas y los misterios órficos (cf. OC II: FPP §3 332-333), fue *unificado* en la *figura* del “sabio”.

Sin embargo, aun cuando la imagen del legislador, forjada primeramente en los personajes de “héroes” y “príncipes patriarcas” (cf. *ibid.* §5 337), recoja a la mayoría de los siete sabios, tal imagen no recoge a todos ellos; no recoge, en particular, a Tales de Mileto, cuya sabiduría es *inútil* (*ibid.* §2 331). ¿Cómo entonces es que la antigua concepción de “sabiduría”, la de un *refinamiento artístico* en cada aspecto de la vida —la “buena vida” como *gusto artístico generalizado*—, se transforma entonces en la búsqueda de “la esencia y el núcleo de las cosas” (FTG §3 581)? Nietzsche afirma en FTG que el filósofo surge ante “los enormes peligros y seducciones de una sociedad secularizada”, y que su manera de enfrentar este peligro tiene que ver con *orientar* el rapsódico impulso del conocimiento hacia *lo más importante*. Detengámonos un momento en esto:

“Sólo entre los griegos el filósofo no es algo casual: cuando aparece [el filósofo] en los siglos sexto y quinto entre los enormes peligros y seducciones de una sociedad secularizada [den ungeheuren Gefahren und Verführungen der Verweltlichung], y, por así decirlo, saliendo de la caverna de Trofonio camina en medio de la exuberancia, el feliz hallazgo de las riquezas y la sensualidad de las colonias griegas, entonces presentimos que el filósofo llega como un noble amonestador que apunta al mismo objetivo, para el que en aquellos siglos nació la tragedia y al que los misterios órficos se refieren en los grotescos jeroglíficos de sus prácticas” (OC I: FTG §1 576)

En efecto, no es casual que el filósofo aparezca en medio de “los enormes peligros y seducciones” de la *secularización*. Pues, según Nietzsche, “en todas las épocas el impulso incontrolado del saber, en sí, barbariza tanto como el odio al saber” (OC I: FTG §1 575), y, lo hace porque, sin una *sujeción* de dicho impulso, “la ciencia se precipita sobre *todo* lo que es cognoscible con el ciego deseo de querer

sistematizadas mediante la personificación de algún “Héroe” (cf. *Ibid.* §4 334), o bien, como el trasfondo parabólico de algún relato (cf. *Ibid.* §4 336), el punto en todo caso es que los poetas construyeron *imágenes* a partir de las fragmentarias y proverbiales sentencias délficas, y, de esta manera los poetas griegos *unificaron* las sentencias délficas, hicieron de las máximas délficas (referidas a asuntos muy diversos) *una sola sabiduría*; primeramente las unificaron en personajes mitológicos como Quirón, el *sabio* maestro centauro de Ajax y de Beleforonte, o, como, más adelante a la figura del “príncipe patriarca” como El rey Piteo de Trecén, quien mediante su *sabiduría* logra llevar a cabo la concepción de Teseo, o bien, como Radamantis de Creta, predecesor de Minos y legislador de un excelso código de leyes. (cf. *Ibid.* §5 337).

Como puede apreciar el lector, la palabra “sabio” estuvo primeramente referida a personajes ficticios. Hubo que esperar la aparición de la figura del *sacerdote consagrado*, como es el caso de Epiménides, quien, según Nietzsche, es nombrado sabio en virtud de la *consagración* que le hace el oráculo de Delfos (*ibid.* §5 338). En esta figura posterior *la idealización* —la *personificación* de la sabiduría délfica y de las diferentes teogonías— se escapa de los relatos poéticos, ya no está referida a figuras ficticias, con Epiménides la palabra *sabio* alcanza a un humano de carne y hueso, el cual es utilizado por el oráculo de Delfos como *modelo* para el pueblo griego.

conocerlo todo sea como sea” (OC I: FTG §3 581; énfasis propio), es decir que, el impulso del conocimiento es aquel que, en ausencia de *mesura*, le da *voz* a todos los demás impulsos (cf. OC III: GC §110 796) para que, uno tras otro, conduzcan al individuo a conocer primero “esto” y luego “aquello”, sin que entre los objetos conocidos haya *unidad de estilo* alguna; con un impulso descontrolado del saber se conoce entonces de una manera “antiartística”, “bárbara”, “burda” (cf. OC I: FTG §1 575). Ahora bien, lo que la figura del “filósofo” significa para la cultura griega es que, cuando el “impulso del saber” surge en Grecia, en lugar de que éste “barbarice” a los individuos, se integra en cambio, en la figura del “filósofo”, al cumplimiento de la misma meta por la que trabajaron “la tragedia y los misterios órficos”. ¿Cómo ocurre esto?

La pista que Nietzsche ofrece es que el filósofo griego, a diferencia de los filósofos de otros pueblos, se encuentra en medio de “abundancia” y “riqueza” —como caminando en medio de la cueva de Trofonio—. ¿A qué “tesoro” hace referencia la metáfora de Nietzsche? Inmediatamente después de haber presentado el pasaje que acabamos de considerar, en el que nos habla del “peligro” frente al cual surgió “el filósofo griego”, el autor ofrece una comparación entre el juicio de la vida que profieren los filósofos griegos y el que hacen los filósofos modernos,

“El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno [as Urtheil jener Philosophen über das Leben und das Dasein überhaupt besagt so sehr viel mehr als ein modernes Urtheil], porque ellos tenían ante sí *la vida en su exuberante perfección* y porque en ellos *el sentimiento del pensador no se confundía como en nosotros con la discrepancia entre el deseo de la libertad, belleza y grandeza de la vida y el impulso hacia la verdad*, que se limita a preguntar: ¿qué valor tiene la vida en general?” (cf. OC I: FTG §1 576; énfasis propio)

En efecto, esta comparación entre “lo que dicen” los juicios sobre la vida de los filósofos griegos y de los modernos resulta muy útil para esclarecer cuál es esa “riqueza” a la que se refiere Nietzsche con la metáfora de la cueva de Trofonio, a saber, que en ellos “el impulso hacia la verdad” no se veía enfrentado a los demás impulsos, no había que *sacrificar* “la libertad”, “la belleza” o “la grandeza” por el conocimiento, en este sentido tenían “ante sí la vida en su exuberante [completitud] (Vollendung)”. Esta *completitud* alude claramente a la *generalizada medida artística* característica del “sabio” griego, pues, para poder tener un *buen gusto* referido *universalmente*, es menester no *sacrificar* cosa alguna: cuando la figura del “sabio” la encarna un “héroe” (por ejemplo, Ajax o Belefonte (cf. OC III: FPP §4 334), debemos pensar —en virtud de su título de “sabios”— que, durante sus “luchas”, ellos no solamente satisfacían los impulsos más directamente relacionados con la guerra, como “la grandeza” o “la libertad”, sino que, en general, durante tales luchas *todos* los demás impulsos del “héroe” están siendo satisfechos. Así mismo, el “filósofo” sería aquel tipo de “sabio” que en su búsqueda de la verdad, da satisfacción a *todos* sus impulsos.

¿Cómo ocurrió que “el impulso del saber”, por así decirlo, logro “recoger” a todos los demás impulsos? —Según Nietzsche, mediante una “legislación de la grandeza”:

“«Esto es grande», dice la filosofía, y con eso eleva al hombre por encima del ciego y desenfrenado deseo de su impulso cognoscitivo. A través del concepto de grandeza la filosofía reprime este impulso: y, sobre

todo, lo hace a través de aquello que considera, como algo alcanzable y alcanzado, el máximo conocimiento, el de la esencia y núcleo de las cosas.” (OC I: FTG §3 581)

—No cualquier cosa vale la pena ser *conocida*, solamente lo vale “la esencia y el núcleo de las cosas” (OC I: FTG §3 581), así, según Nietzsche, podemos imaginar que hablaron estos primeros filósofos griegos. En efecto, el *buen gusto* en el conocimiento consiste en dirigir el “impulso del saber” hacia lo digno de ser conocido —no las verdades más rigurosas, sino ante todo las “brillantes” (cf. OC III: HdH I §3 78)—, pero para hacerlo, el sabio tuvo que decidir qué es lo *digno* de conocerse, por lo tanto, nos preguntamos, ¿De dónde extrajo aquel “sabio” de Mileto, el primer “filósofo”, aquella concepción de grandeza con la que refreno el “impulso del saber”? Ciertamente la expresión “la esencia y el núcleo de las cosas” nos remite directamente al *enmascaramiento del mundo* que, según el joven Nietzsche en NT, llevaron a cabo los griegos para superar el *pesimismo* heredado de los etruscos y de otros pueblos originarios de Asia menor: en los primeros numerales de NT, el joven Nietzsche muestra de qué manera los griegos, a través de la creencia en una cierta *homogeneidad* entre los hombres y *la naturaleza* —mediante la total *antropomorfización* de la naturaleza—, pudieron hacer *disfrutables* las fuerzas de la naturaleza, que para los pueblos que los precedieron (los etruscos y otros pueblos originarios de Asia menor) fueron siempre concebidas como una terrible y opresiva *alteridad* (cf. OC I: NT §3 347-348), así lo muestra Nietzsche cuando presenta la sabiduría pesimista del sileno de Midas, heredada por los griegos de sus precursores asiáticos,

“«Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto»” (OC I: NT §3 346-347)

Los griegos, por el contrario, no vieron en las fuerzas de la naturaleza una *alteridad*, antes bien, para ellos la naturaleza era el *disfraz* del capricho y de la voluntad de los dioses olímpicos (cf. OC I: FTG §3 582), como lo muestra Sófocles en las *Traquinias* a través de la voz de Deyanira,

“Mi pretendiente fue el río Aqueloo, que tomó tres formas para preguntar a mi padre: un toro rampante, luego de una serpiente retorciéndose de colores brillantes, y de nuevo a un hombre con rostro de bueyes, y de las sombras oscuras de su barba corriente y chorros de agua cayeron hacia abajo. Tal era mi pretendiente” (Sófocles Las traquinias 243)

Nada de ríos, ni de toros, ni de serpientes, toda la naturaleza era la máscara y el engaño mediante los cuales los dioses satisfacían sus caprichos. De esta manera los griegos *hicieron hablar a la naturaleza* el mismo lenguaje que hablan los humanos, ya no era la naturaleza una alteridad temible, sino una máscara que escondía sentimientos e intenciones muy humanas (ira, amor, envidia, etc.), y, de esta manera se *sintonizaron con la naturaleza*: las enfermedades, las fieras, las catástrofes fueron ante todo un *juego* con los dioses (un regalo, un reto, una venganza, etc.). Así pues, viviendo en medio de este mundo *humanizado*, los griegos consiguieron invertir la sabiduría del sileno de Midas, “«lo peor de todo es para ellos [los griegos]; el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el que alguna vez se tenga que morir>>” (NT §3 347).

Por otro lado, en la medida en que la figura del sabio ocupa el último escalón en el desarrollo artístico que está condensado en la etimología de la palabra “sabio”, tendríamos que inferir que la forma de vida del sabio —caracterizada por una completitud en la satisfacción de sus impulsos— es el resultado último de la idealización griega, y, por lo tanto, cuando aquel sabio griego, Tales de Mileto, dirigió “el impulso de saber” hacia “la esencia y el núcleo de las cosas” no hizo otra cosa que *prolongar* la “admirable idealización” helénica (cf. OC I: FTG §1 575). En efecto, en medio de aquella “*symmakhía*” con los dioses griegos (cf. OC III: HdH I §114 128), los sabios (“héroes”, “príncipes patriarcas”, “aedos inspirados” y “sacerdotes consagrados”), alcanzaron aquella multidimensional alegría que Tales, alcanzaría con los “conceptos”: aun cuando, frente a la *antropomorfización* griega, “Tales, sin embargo, dijo: «no es el hombre, sino el agua la realidad de las cosas»” (OC I: FTG §3 580) —situando así un elemento “natural” en donde antes iba una humana voluntad atribuida a dioses olímpicos—, tal adopción de conceptos no significó un rompimiento entero con la cultura helénica. Pues, los conceptos fueron para Tales sencillamente un *lenguaje metafórico* (cf. OC I: FTG §3 581) con el que el primer filósofo expresó la armonía que percibía, “Así contempló Tales la unidad de lo que es: y como él quería comunicarse habló del agua!” (ibid.). Según lo que hemos venido interpretando, el resultado mejor logrado de la *idealización helénica* fue el sentimiento de *completitud* propio del sabio—aquel *placer multicorde* en el que no se *renuncia* a nada; la más plétórica de las riquezas—, un sentimiento de completitud que los “héroes”, los “príncipes patriarcas”, los “aedos inspirados” y los “sacerdotes consagrados” siguieron expresando a través de *juegos* con sus dioses, pero que, en cambio, “El filósofo busca que *la armonía total del mundo resuene en él* y luego trata de *expresarla* fuera de sí en conceptos” (OC I: FTG §3 581; énfasis propio).

Así pues, Anaximandro no pudo renunciar a su fe en la existencia del “principio” porque ésta estaba coordinada con un *inmenso placer*, era pues una *seductora* “verdad brillante” (OC III: HdH I §3 78), la cual, por mor del *placer* que producía, no podía ser desacreditada —*placet aut doleto ergo est*—. En consecuencia, el filósofo, entre los griegos, no fue una “casualidad”, ya que la búsqueda de la verdad les daba una satisfacción tan *global* de sus impulsos, que tal búsqueda sedujo una y otra vez a los griegos a practicarla durante generaciones. Por lo cual, no es “casual” que a Tales lo hayan sucedido, Anaximandro, Heráclito, Parménides, etc., muy por el contrario, “Existe una necesidad férrea que encadena al filósofo a una verdadera cultura” (OC I: FTG §1 578). En contraposición a la figura del “filósofo” en otros pueblos, que en ausencia del grado de *idealización* helénica, “el filósofo es un cometa imprevisible” (cf. ibid.), un caminante accidental y solitario que infunde miedo y desconfianza a su pueblo.

En este punto, creo yo que, podemos conectar con otra manera en la que, en FTG, Nietzsche establece la diferencia entre el “filósofo” griego y el “filósofo” en otros pueblos: dice Nietzsche que “fueron ellos [los griegos] los que descubrieron las *típicas* [typischen] mentes filosóficas, y toda la posteridad no ha descubierto nada esencial que se pueda añadir a esto.” (OC I: FTG §1 575). Desde luego que la palabra “típicas” no se puede interpretar simplemente como “usuales” porque, en ese caso, la figura del filósofo griego reflejaría la versión más “usual” del filósofo y, como vimos, no es el caso. Antes bien, me parece que la expresión “típicas” hace referencia a un anticipo de la palabra “tipo” (Typus) que Nietzsche va a utilizar recurrentemente en sus escritos de madurez (cf. EH *libros* §1 64,

inteligente §4 50, *Za* §1 105, §2 105): los filósofos griegos encarnaron una *forma de vida filosófica* en el sentido de que su búsqueda de la verdad les daba una satisfacción global de sus impulsos y, en consecuencia, fue una forma de vida que seducía a los griegos a que la pusieran en práctica una y otra vez durante generaciones, al punto de *tipificar* al ser humano como *El filósofo*.

b) El concepto de “incorporación”

La relación entre “placer” y “tipo” se esclarece cuando nos percatamos de que, desde sus escritos de juventud, el joven Nietzsche ha estado operando con un concepto que solamente va a adquirir una formulación explícita, en su obra publicada, hasta *Aurora* (A): el concepto de “incorporación”.

La formulación más clara del concepto de *incorporación* en la obra de Nietzsche, la encuentro yo en el §110 de GC, titulado “*El origen del conocimiento*”,

“— Durante enormes períodos de tiempo el intelecto no ha producido más que errores; algunos de ellos resultaron ser útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien llegaba a ellos, o los recibía en herencia, combatía con mayor fortuna su lucha en favor de sí mismo y de su descendencia. Esos erróneos artículos de fe, que se siguieron siempre heredando y finalmente se convirtieron casi en un componente fundamental y específico del hombre, son por ejemplo estos: que hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos, que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí. Sólo muy tardíamente surgieron quienes negaron y pusieron en duda esas proposiciones. [...] Parecía que con [la verdad] no era posible vivir, nuestro organismo estaba preparado para lo opuesto; todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos y todo tipo de sensación en general trabajaban con esos errores fundamentales *incorporados* desde muy antiguo” (OC III: GC §110 795; énfasis propio.)

Como podemos ver, el concepto de *incorporación* hace referencia al hecho de que una creencia que permite la conservación de la vida se vuelve parte *constitutiva del cuerpo*, o, en otras palabras, cuando una creencia tiene consecuencias útiles para la mayoría de individuos, es entonces practicada de generación en generación, excluyendo —ya sea con la muerte (cf. OC III: GC §111 796-797) o con el exilio (cf. OC III: GC §114-§117 798-799)— a aquellos individuos menos adaptados a su provecho, logrando así que las generaciones venideras *encarnen* cada vez más exitosamente tal creencia. De esta manera, dice Nietzsche que, ocurrió con las creencias de que “hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos”. Ahora bien, lo realmente interesante de este numeral (el §110 (GC)) es que Nietzsche lo concluye con una afirmación que, nos da a entender que el proceso de “incorporación” está lejos de haberse concluido, empero, aun en la modernidad pregunta nuestro autor, “¿Hasta qué punto soporta la verdad la incorporación? — esa es la pregunta, ese es el experimento.” (OC III: GC §110 798). Es decir que el proceso de “incorporación” no terminó con los errores bienhechores para la vida *incorporados* en las épocas primitivas de la humanidad, sino que una creencia de una época mucho posterior, la creencia en el valor de la verdad, también podría llegar a *incorporarse*.

En efecto, siguiendo el razonamiento ofrecido por Nietzsche en el §110 (GC), todas aquellas creencias que, por mor del placer y la utilidad que producen, seduzcan a ser creídas y practicadas durante generaciones, pueden llegar a *incorporarse*. Ahora, puesto que la humanidad de épocas artísticas ha

vuelto placenteras experiencias que antes eran temibles, entonces tal humanidad, al mismo tiempo que vuelve *placentero* algo que en otro tiempo fue doloroso, hace el *inconsciente e involuntario* experimento de ver “¿hasta qué punto soporta determinada creencia la *incorporación*?” Esto, me parece, es justamente lo que ocurrió con los “filósofos” en la época trágica de los griegos: Tales, al redirigir el conocimiento al “núcleo y la esencia de las cosas”, hizo de la búsqueda de la verdad una *seducción* y un *ensayo*.

Muy bien, a pesar de que hemos visto cómo surge el *filósofo como tipo*, es decir la filosofía como un *multicorde placer* el cual motiva a ponerla en práctica *una y otra vez*, no hemos visto aún, sin embargo, cómo es que la filosofía se convierte en *necesidad metafísica* o, en otras palabras, aun cuando la filosofía de Anaximandro sea metafísica, ésta resulta ser entre los griegos, solamente uno entre muchos resultados posibles del filosofar, de hecho, según Nietzsche, Heráclito y Parménides sí pudieron dejar atrás aquella dualidad metafísica de Anaximandro y *unificar los contrarios*, cada uno a su manera. Lo cual significa que entre los filósofos presocráticos no hubo *necesidad metafísica*. Pero, tal y como he venido anticipando, la historia es otra después de Sócrates: desde Platón los filósofos han vuelto a afirmar *una y otra vez* una división *metafísica del mundo* (cf. MBM prólogo 20-21, §191 131/ CrI *Sócrates* §10 60-61) ... ¿Qué ocurrió?

1.2.2.5. El Socratismo

1.2.2.5.1. Demócrito y Sócrates

Al final del grandioso desarrollo de la filosofía que según el joven Nietzsche tuvo lugar en la época trágica de los griegos, aparece la figura de Sócrates, quien, a diferencia de sus precursores, no sujetó el impulso del conocimiento en favor de la vida (cf. OC I: FTG §1 574), sino que, por el contrario, hizo de su vida un *martirio* del conocimiento, “¡Una vida dominada por el pensamiento!” (cf. OC II: FPP §17 423). Según Nietzsche, el *martirio* de Sócrates se puede observar en dos aspectos de su filosofía: por un lado, la filosofía de Sócrates, en lugar de ofrecer, como sí lo hizo la filosofía presocrática, una imagen de la totalidad (ibid. §3 582), se ocupó en cambio de “buscar a los *σοφοί* [sabios]” y someter a examen su sabiduría (cf. OC II: FPP §17 425; énfasis propio.), lo cual produjo “un resultado democrático: que los artesanos más humildes están por encima de los hombres de Estado, los oradores, y los artistas de su tiempo.” (cf. OC II: FPP §17 423), es decir que, el examen socrático de los sabios *sacrificó* a la tradición y a la cultura helénica —¡su cultura!— por *amor al conocimiento*; en contraste con los filósofos presocráticos que, como vimos, fueron ante todo *defensores de su cultura*. Por el otro lado, tal y como lo atestiguan los diálogos platónicos (de los que el joven Nietzsche es un acérrimo conocedor (cf. OC II: *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* (1871-1876) 441-537)), a pesar de los reproches que recibió por parte de sus interlocutores, Sócrates dedica la vida entera a la búsqueda de la sabiduría, esto es a buscar un *conocimiento* —¡alguno!— en la doctrina de los “sabios”. Esta *forma de vida filosófica* (la de Sócrates) se consume, según el joven Nietzsche, con el *sacrificio* de su propia vida para dejar a los griegos venideros la *imagen* del filósofo como aquel que, por el conocimiento es capaz de *dominar* todos los impulsos (cf.

ibid. §17 428-429). El resultado de este sacrificio fue una *santificación* del conocimiento, a tal punto el sacrificio de Sócrates hizo del conocimiento algo *valioso* (cf. OC III: HdH I §77 109) que, desde Platón en adelante, los filósofos han *rememorado la santificación del conocimiento* llevada a cabo por Sócrates (cf. OC III: HdH I §2 76). En una palabra, Sócrates *introdujo una nueva fe* entre los griegos, aquella expresada en “tres formas de *optimismo*” en las que “comenta Nietzsche lapidariamente, “yace la muerte de la tragedia”, a saber, ““la virtud es saber; solo se peca por ignorancia; el virtuoso es el feliz”” (Meléndez 2016 165). En una palabra, la nueva fe consiste en que el *conocimiento* es *sagrado* y la ignorancia es *diabólica* ... ¿Cómo entonces es que el grandioso desarrollo materialista de la filosofía presocrática converge en Sócrates?

Detengámonos un momento en esto, Heráclito y Parménides superan ambos el dualismo que había planteado Anaximandro entre el devenir y el principio, el uno afirmó que todo era *devenir* (cf. OC I: FTG §5 587) y el otro que solo existe el *principio* (el ser es una unidad conceptual) (cf. OC I: FTG §10 598). Ambos hicieron valer (cada uno a su manera) aquella fe metafísica auténticamente griega según la cual «todo es uno», frente al dualismo que había trazado el pensamiento de Anaximandro (vale la pena recordar, empero, que también Anaximandro buscó defender esta fe, y, justamente por defenderla frente al carácter problemático del devenir acabó estableciendo *paradójicamente* tal dualismo). Así, Nietzsche reconstruye los sistemas filosóficos de los preplatónicos queriendo mostrar, entre otras cosas, que en cada uno de estos sistemas filosóficos se conseguía una “mejor expresión” de la *fe común a todos ellos* (OC I: FTG §3 579), esto es una expresión cada vez más *lógica*, en el sentido de que intentaba resolver los problemas planteados por sus predecesores, como en una especie de *diálogo* (OC I: FTG §1 571), cuya cumbre fue el pensamiento de Demócrito,

“De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más coherente: supone en todas las cosas la más estricta necesidad. No hay ninguna repentina o extraña interrupción del curso natural. Es aquí donde se supera por primera vez la entera cosmovisión antropomórfica propia del mito y se dispone de una hipótesis utilizable de una manera rigurosamente científica. En cuanto tal, el materialismo ha sido de la mayor utilidad. Es la visión más sobria, parte de cualidades reales de la materia. no omite sin más las fuerzas simples, como ocurría con el *nous*; o con las causas finales de Aristóteles. Es una gran idea haber reducido el entero mundo del orden y la finalidad, provisto de cualidades infinitas, a manifestaciones de una fuerza completamente ordinaria.” (OC II: FPP §15 409)

Demócrito, para Nietzsche, constituye la cumbre del proyecto que comenzó con Tales de Mileto, al utilizar el lenguaje de los astrónomos y geómetras egipcios (cf. OC II: FPP §6 341) —los conceptos— para expresar la armonía de los impulsos, lograda por la *idealización helénica*, y que los griegos, en su cumbre, proyectaron una y otra vez sobre el mundo. Demócrito consuma entonces la *desantropomorfización* o *naturalización* del pensamiento griego, él eligió a la *causalidad carente de fines* (intenciones, teleología, etc.) como el punto de partida de su sistema, “los átomos flotan en el espacio vacío, en un movimiento perpetuo.” (OC II FPP §15 410), y, su materialismo consistió propiamente en reducir los diferentes fenómenos del mundo a *movimientos de ocupación-desocupación* por parte de los átomos (cf. OC II: FPP §15 411-413) (“ocupar” y “desocupar” son

* Énfasis propio.

aspectos de *un mismo movimiento*, no hay dualismo del movimiento (como en Anaxágoras)). Sin embargo, el materialismo de Demócrito, a diferencia del de sus predecesores, no va a encontrar un sucesor, pues su filosofía alcanzó a vislumbrar el problema fundamental de *todo* materialismo, cuando ésta intentó reducir también el *alma y la percepción*, el “sujeto”, a la mecánica de ocupación-desocupación. Ahí “el último eslabón se presenta como el punto de partida del que cuelga el primer eslabón de la cadena.” (ibid.): Nietzsche se sitúa desde una moderna perspectiva kantiana-schopenhaueriana, en la cual el movimiento es una *representación* [Vorstellung] del *sujeto cognoscente*, y, afirma que el pensamiento de Demócrito, al intentar reconstruir la mecánica del alma, logra atisbar la petición de principio en la que ha incurrido todo su *materialismo*: el *movimiento* (y, en general cualquier principio material) es relativo al sujeto, por ende *πρώτον ψεύδος* [el principio es *mentira*], y, por lo tanto, todo el sistema es *falso* (cf. ibid.): ¡la buscada *armonía* no estaba en el mundo!

La conexión entre el pensamiento de Demócrito y el surgimiento del socratismo no es explícita en ninguno de los textos de juventud hasta ahora considerados, sorprendentemente tampoco hay muchos fragmentos póstumos de la época que vinculen a estos dos filósofos. De hecho, Nietzsche en HdH I mira con nostalgia a Platón, cuando afirma que lo que ocurrió con los presocráticos será siempre un “secreto de taller”,

“No es ocioso preguntar si Platón, habiendo permanecido inmune al hechizo de Sócrates, no habría hallado un tipo de hombre filosófico aún más alto que para nosotros se ha perdido para siempre. Al mirar a los tiempos anteriores a él, uno tiene la impresión de hallarse en el taller de un escultor de esa clase de tipos filosóficos. Los siglos sexto y quinto parecen prometer aún más y cosas más altas de cuanto ellos mismos produjeron; pero se detuvieron en la promesa, en el anuncio. [...]: qué ocurrió en realidad, es algo que quedará para siempre como un secreto de taller.” (OC III: HdH I §261 186)

Sin embargo, pese a esta afirmación de Nietzsche, pienso que, en la sección cuarta de HdH I, Nietzsche nos ofrece una cierta clave para entender la relación entre Demócrito y Sócrates. En la sección cuarta de HdH I, como veremos a continuación, Nietzsche nos presenta la tesis de que el resultado último del desarrollo del arte no es, tal y como los románticos podrían llegar pensar, un incremento al infinito de la *idealización* y de sus maravillosos efectos, sino que, por el contrario, tal resultado último es un “ocaso del arte”.

1.2.2.5.2. El ocaso del arte en HdH I

Los efectos *embellecedores* del arte presuponen que el observador pueda creer en las representaciones que el artista pone ante sus ojos, de modo que tales efectos presuponen *ante todo* al *público adecuado*. En HdH I, Nietzsche nos presenta un aclarador ejemplo al respecto, el *tipo de la bacante*,

“*Ennoblecimiento de la realidad*.— Por el hecho de que los hombres veían en el instinto afrodisíaco una divinidad y sentían sus efectos internos con veneración y gratitud, a lo largo de los tiempos este afecto se ha ido compenetrando de ideas [Vorstellungsreihen] más elevadas y de este modo se ha ennoblecido enormemente. Así, algunos pueblos gracias a ese arte de la *idealización*, convirtieron las enfermedades en grandes fuerzas auxiliares de la cultura: los griegos, por ejemplo, que en los primeros siglos sufrían de grandes epidemias nerviosas (del tipo de la epilepsia o el baile de San Vito), formaron a partir de ellas el

espléndido *tipo de la bacante* — En efecto, los griegos nada tenían menos que una salud robusta; — su secreto fue el de adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese poder.” (OC III: HdH I § 214 161; énfasis propios.)

Como el lector puede observar, no cualquier humano puede disfrutar de las enfermedades nerviosa, sino en particular las “bacantes”, así, como no todos los “hombres del conocimiento” pueden hacer de la búsqueda de la verdad algo tan *plenamente placentero*, sino especialmente el “filósofo” griego. Las griegos, mediante la representación religiosa del “desenfreno” como “entusiasmo dionisiaco”, pudieron concederle una *lengua* a enfermedades de las que otros pueblos simplemente huían (los pueblos semitas, por ejemplo, procuraron prevenir las enfermedades nerviosas con ayunos y dietas desestimulantes, pero los griegos no, estos las invitaron a seguir, les sirvieron *vino*, e incluso les permitieron *hablar*). Esto ilustra el hecho de que, en las épocas artísticas de la humanidad, aquello que determina el carácter saludable o perjudicial de una cierta vivencia es, ante todo, la capacidad que tiene el pueblo en cuestión para *idealizarla*. ¿Pueden las fuerzas idealizadoras de una cultura *agotarse*? —Por supuesto que sí, cuando el público resulta incapaz de creer en las representaciones de los artistas.

Así lo muestra Nietzsche en uno de los numerales finales de la sección cuarta de HdH I: el lector puede constatar que, al final de la cuarta sección de HdH I, hay una seguidilla de numerales que preludian el anuncio del *ocaso del arte* —precisamente así se titula el último numeral de la sección (OC III: HdH I §223 167)—. De entre estos numerales que preludian tal anuncio quisiera detenerme en el §217, cuya intención explícita es la de presentar al lector las consecuencias de la *espiritualización del arte*, estas son la producción de dos *tipos* de humanos con los que se configura el ocaso del arte.

“Desensualización del arte superior. — Gracias al extraordinario ejercicio al que la evolución artística de la nueva música ha sometido a nuestro entendimiento, nuestros oídos se han vuelto cada vez más intelectuales. Por consiguiente, hoy soportamos intensidades sonoras mucho mayores, mucho más «ruido», porque estamos ejercitados, mejor que nuestros predecesores, a oír lo racional que hay en él. En efecto, hoy en día todos nuestros sentidos están bastante embotados porque, precisamente, siempre buscan en seguida la razón, es decir, el «esto significa» y ya no el «esto es»; [...]. Desde este punto de vista nuestro oído se ha vuelto más grosero. Además, ha sido conquistada para la música la parte fea del mundo, originariamente hostil a los sentidos; su esfera de poder para expresar sobre todo lo sublime, terrible y misterioso se ha ampliado así de manera sorprendente y nuestra música hace hablar a cosas que antes no tenían habla. De la misma manera, algunos pintores han hecho al ojo más intelectual y han superado ampliamente lo que antes se llamaba el disfrute con los colores y las formas. También en este campo, el entendimiento artístico ha conquistado esa parte del mundo que antes pasaba por fea. — ¿Cuál es la consecuencia de todo ello? Cuanto más capaces de pensamiento se vuelven la vista y el oído, tanto más se acercan al límite en que se vuelven insensibles: el disfrute se traslada al cerebro, los mismos órganos de los sentidos se embotan y se debilitan, lo simbólico va ocupando progresivamente el lugar de lo existente — y por este camino llegaremos con tanta seguridad a la barbarie cuanto por cualquier otro. Entretanto se sigue diciendo: el mundo es más feo que nunca, pero significa el mundo más bello que haya existido nunca. No obstante, cuanto más se difunda y volatilice el perfume ambarino del significado, tanto más raros serán aquellos que lo perciban: el resto terminará por quedarse con lo feo, intentando gozar de él directamente, lo que sin embargo nunca

conseguirán. Y allí la inmensa mayoría que año tras año se vuelve más incapaz de entender el significado, incluso bajo las formas de la fealdad sensible, y aprende por tanto a captar en la música, con mayor placer cada vez, el elemento feo y repugnante en sí mismo, es decir, la bajeza sensual.” (HdH I §217 162)

Antes de presentar las consecuencias de la *espiritualización del arte*⁴⁴, Nietzsche hace una descripción del proceso de espiritualización que ha venido ocurriendo al interior de la *música* y de las *artes plásticas*, en el que los sentidos, tanto de los artistas como los del público, se han estado volviendo cada vez más *intelectuales* o *espirituales* (Nietzsche utiliza estos dos términos de manera intercambiable). Para dar cuenta de este proceso, Nietzsche compara al arte en periodos antiguos de la humanidad con el arte espiritualizado: en la antigüedad, dice el autor que, el énfasis de la experiencia estética estaba en el aspecto *sensorial* de la obra de arte, esto es en el estímulo sensorial que la obra producía sobre los sentidos (colores, ritmos, texturas, etc.), así, por ejemplo, en épocas primitivas los humanos tuvieron un disfrute meramente *formal del ritmo* (cf. HdH I §215 162), mientras que en las épocas artísticas de la humanidad el énfasis tiene que ver, no con la excitación sensorial que la obra de arte produce sino con su *significado*, el placer de encontrarse con una pieza por *interpretar*.

Ahora, este cambio en las artes puede ser concebido como un *desarrollo artístico* justamente porque le permitió a la humanidad *apropiarse* del lado *feo* de la existencia y ensanchar el reino del placer humano: *desestimular* los sentidos (*desensualizar* a los humanos) les permitió a los diferentes pueblos de épocas artísticas hacer “hablar a cosas que antes no tenían habla”, todo lo feo, lo doloroso, había sido hasta entonces doloroso sin más. Pero, con la espiritualización del arte pudo *hablar*, adquirió un *significado*. Esta idea de una *espiritualización* de las artes como la actividad de dotar de *significado* a ciertas experiencias feas y dolorosas, con el fin de hacerlas bellas y placenteras, permite conectar con el ensanchamiento del concepto de arte que Nietzsche expuso en el §3 (HdH I), no solamente las artes plásticas, musicales y teatrales pueden ser consideradas *artes*, en este sentido *espiritual*, también la *metafísica* (cf. HdH I §3) y la *religión*.

a) La religión como arte

La consideración de la religión y de la metafísica como tipos de arte *espiritual* o *intelectual* es desarrollada por Nietzsche en HdH I al comienzo de la sección tercera titulada *La vida religiosa*, particularmente en los primeros tres numerales de esta sección (§108, §109 y §110). Puede corroborar el lector que estos tres primeros numerales se dedican principalmente a presentar una reflexión acerca de los efectos que tiene el *surgimiento* de la ciencia sobre la vida religiosa, en contraste con el resto de los numerales posteriores de la sección (§111-§145) en donde Nietzsche busca principalmente ofrecer una *interpretación* psicológica e *histórica* de los fenómenos de la vida religiosa.

En primer lugar, la consideración de la religión como un tipo de arte espiritual la podemos encontrar con toda claridad en el primer numeral de la sección tercera, el §108 (HdH I). Este numeral se ocupa

⁴⁴ Me refiero al primer párrafo del numeral, aquel que antecede el guión largo con el que introduce la pregunta acerca de “— ¿Cuál es la consecuencia de todo ello [de la espiritualización del arte]?”

de establecer un contraste entre los efectos que tiene surgimiento de la ciencia en dos formas de vida religiosa, por un lado, la de los líderes religiosos, y, por el otro, la de sus feligreses.

“La doble lucha contra el mal. — Cuando un mal nos golpea, se puede superar o eliminando su causa, o modificando el efecto que produce en nuestro sentimiento: es decir, invirtiendo el sentido de ese mal en un bien, cuya ventaja acaso se verá en el futuro. La religión y el arte (y también la filosofía metafísica) se esfuerzan en trabajar la transformación del sentimiento, en parte transformando nuestro juicio sobre las experiencias vividas (por ejemplo, con la ayuda del dicho: «Dios castiga a los que ama»), en parte despertando cierto placer en el mismo dolor o en la emoción en general (de donde arranca el arte de lo trágico). Cuanto más nos inclinamos por darle al mal una interpretación y una función diferentes [zurechtzulegen], menos consideraremos sus causas y lo eliminaremos; la transitoria mitigación y narcotización, que suele usarse por ejemplo para el dolor de muelas, le será suficiente incluso para los dolores más fuertes. Cuanto más se debilita el dominio de las religiones y de todo arte narcótico, con tanto más rigor se ocupan las personas de la eliminación efectiva de sus males: algo desde luego muy grave para los poetas trágicos —siempre hay menos material para la tragedia, pues el reino del destino implacable e inexorable se hace cada vez más angosto—, pero aún más para los curas; en efecto, ellos han vivido hasta ahora de la narcotización de los males humanos.” (HdH I 108 122)

En el §108 Nietzsche contrasta, las que él considera, las dos grandes maneras en que es posible que el humano afronte los *males* que lo afligen, a saber, la manera en que lo hacen las religiones y las artes, y, la manera en que lo hace la ciencia. Por un lado, la ciencia, dice Nietzsche que, pone el énfasis no en el sentimiento que producen los males (en la interpretación que hacemos de ellos), sino en eliminación de las causas “reales” de tales males. Mientras que, por el otro lado, las artes y las religiones tienen la estrategia de *enseñar* al humano a *convivir* con aquello que lo aflige, se trata entonces de *alterar el sentimiento* de aflicción que produce la vivencia en cuestión, esto es *reinterpretar* el *mal* como un *bien*. Según Nietzsche el efecto *justificador* se consigue cuando, a través de representaciones religiosas y metafísicas, se vuelve *significativo* al dolor o a la aflicción, por ejemplo, cuánto más dolorosa e insoportable es una vivencia, mayor es la *imagen de heroísmo* que puede hacerse el sufriente de él mismo. El sufrimiento entonces se mezcla con un sentimiento placentero producido por la imagen heroica, la cual se proyecta más noblemente cuánto más intenso sea dolor experimentado.

Estas dos posibilidades de afrontar los males que nos afligen se excluyen mutuamente, pues, la *reinterpretación* del mal presupone la existencia de dicho mal, mientras que la ciencia persigue la eliminación de éste. Por lo tanto, la ciencia persigue la eliminación del presupuesto necesario para poder llevar a cabo el *arte de reinterpretar* (sin *dolor* carece de sentido el *alivio*). Sin embargo, por llamativa que suene la manera de ciencia, la capacidad de afrontar los males de manera científica es una posibilidad que no siempre estuvo al alcance de los pueblos y de las épocas. Según Nietzsche, antes de los griegos y de su concepto de “Moira”, “faltó toda idea de *proceso natural*”, y, por lo tanto, toda idea de *causalidad*,

“Origen del culto religioso. — Si nos remontamos a los tiempos en los que la vida religiosa estaba en su máximo esplendor, hallamos una convicción de fondo que hoy ya no compartimos; por su causa tenemos cerradas de una vez para siempre las puertas de la vida religiosa: tiene que ver con la naturaleza y la relación

con ella. En aquellos tiempos no se sabía nada de las leyes de la naturaleza: ni en el cielo ni en la tierra existía aún necesidad alguna; una estación, la luz del sol o la lluvia podían venir o demorarse. Faltaba en general todo concepto de causalidad natural. [...] El enfermar y el morir no son procesos naturales; falta toda idea de «proceso natural» — sólo entre los antiguos griegos, en una fase muy tardía de la humanidad, comienza a asomarse el concepto de la Moira que manda sobre los dioses.” (HdH I §111 125).

Solamente hasta los griegos hubo una *legislación impersonal* por encima de voluntades caprichosas (la cual, como vimos, comenzó con Tales de Mileto), a todos los demás pueblos les estuvo vedada la posibilidad de afrontar sus aflicciones mediante la eliminación de sus causas. De modo que, antes de los griegos la vida religiosa fue para los pueblos y las épocas una *necesariedad* [Notwendig], pero desde los griegos en adelante ha sido la *posibilidad* que la humanidad, generación tras generación, ha empleado. Ahora bien, volviendo al §108 (HdH I), el surgimiento de la ciencia y de su idea de *causalidad* parece no afectar tanto a los feligreses como a los líderes religiosos, ya que, en ausencia de las interpretaciones religiosas, el humano moderno también puede afrontar sus males de manera científica, pero los líderes religiosos pierden el dominio que milenariamente han ejercido sobre la humanidad.

¿Por qué entonces la humanidad, después de los griegos, ha recurrido una y otra vez a las religiones y a las artes para afrontar sus males en lugar de “decidir” hacerlo a través de la eliminación de las causas de estos? Porque el paliativo que han ofrecido las religiones y las artes tiene, por así decirlo, un *efecto de largo plazo*, y, acá conectamos con el §109 (HdH I), pues, a medida que la capacidad interpretativa de las artes y las religiones aumenta, una porción cada vez mayor de los terrores de la vida humana se ocultan tras sus velos, y, en consecuencia, la humanidad se *deshabitúa* cada vez más al dolor que tales terrores le producen. En pocas palabras, las religiones y las artes han encerrado milenariamente a los humanos en una *burbuja* de placer ¿qué sucederá el día que *reviente*? El resultado de esta *crianza* por parte de las religiones y las artes es un tipo de humano *hipersensibilizado*, enteramente desacostumbrado al dolor y en esa medida *dependiente* de dosis *cada vez más elevadas* de paliativos artísticos, ¿qué sucederá con este tipo de humano hipersensibilizado el día en que el conocimiento *desacredite* las narcotizantes representaciones religiosas?

“Pero hoy la tragedia es la siguiente: ya no se puede creer en esos dogmas de la religión y de la metafísica, cuando uno posee en cuerpo y alma el método riguroso de la verdad; por otra parte, por la evolución de la humanidad, nos hemos vuelto tan delicados, excitables y atormentados que necesitamos [nöthig] medios de salud y consolación de una especie más elevada; de todo ello deriva el peligro de que la persona muera desangrada por las heridas que le ha infligido la verdad conocida. [...]” (HdH I 109 122).

En efecto, ante el surgimiento de la ciencia (y de la *falsación* de las representaciones religiosas y metafísicas), el humano moderno tiene que enfrentar todos los terrores hasta ahora escondidos por las religiones y las artes, y, un terror adicional, el de no tener cómo esconderlos.

b) La metafísica como arte

En estos primeros numerales de la sección tercera, Nietzsche establece en el §110 (HdH I) una conexión entre “metafísica” y “religión” que explica por qué los filósofos *necesitan* de enfoques metafísicos, a saber, porque ellos son los *hijos* de las religiones y, en la medida en que, éstas los han

“hipersensibilizado”, ya no soportan dolor alguno y, en consecuencia, están siempre prestos a representarse metafísicamente el mundo con tal *idealizarlo*:

En el §110, Nietzsche discute con sus predecesores ilustrados y con la reacción romántica acerca de cuál es el valor que le queda a la religión para el conocimiento, una vez que la ciencia ha mostrado que las representaciones religiosas están fundadas en errores. De este numeral me interesa ante todo resaltar la conexión entre religión y filosofía metafísica que Nietzsche establece para desvirtuar el argumento romántico, según el cual es posible concluir que la religión contiene a *la verdad revelada* en sentido alegórico debido a que hay una convergencia en los resultados de las diferentes filosofías y de los dogmas religiosos “atisbados” previamente.

“La verdad en la religión. — En la época de la ilustración no se hizo justicia al significado de la religión, de esto no hay duda: pero es igualmente cierto que en la reacción que siguió a la Ilustración se fue bastante más allá de la justicia, llegando a tratar a las religiones con amor e incluso enamoramiento, reconociéndoles una comprensión más profunda del mundo o incluso la más profunda; una comprensión que la ciencia sólo tendría que desvestir de sus ropajes dogmáticos para poseer entonces la «verdad» en su forma no-mítica. [...]” (OC III: HdH I §110 123-124)

Como el lector puede apreciar, Nietzsche, a diferencia de la ilustración, le va a conceder a la religión un cierto valor para el conocimiento, pero, por supuesto que no el mismo valor que le atribuyeron Schopenhauer y los románticos (el de ser portadoras de “la verdad revelada” en sentido alegórico). En efecto, que los resultados filosóficos y religiosos coincidieran se explica, no por la clarividencia religiosa, sino por la relación de *maternidad* que hay entre la religión y la filosofía metafísica, “los filósofos filosofaban de maneras muy variadas pero condicionados por la tradición de hábitos religiosos o al menos bajo la antigua y poderosa herencia de esa «necesidad metafísica» [metaphysische Bedurfins]” (OC III: HdH I §110 124), es decir que las representaciones metafísicas coinciden con las religiosas porque ambas han sido el resultado del condicionamiento por parte de la *misma necesidad* [Bedurfnis], y, por lo tanto, tampoco las representaciones de la filosofía metafísica contienen siquiera un *átomo* de verdad, “Toda filosofía que, en la oscuridad de sus últimas visiones, haga relucir una cola de cometa religioso vuelve sospechoso en sí mismo todo lo que ha expuesto como ciencia: seguramente todo será también religión, sin bien adornado como ciencia” (ibid.). Esto, sin embargo, sólo implica que las religiones (y las filosofías metafísicas) no tengan valor para el conocimiento en tanto investigadoras, pero de ninguna manera implica que carezcan de valor como *medio* para el conocimiento, antes bien, dice Nietzsche en este numeral que, una filosofía metafísica como la de Schopenhauer “puede ser muy útil para la comprensión del cristianismo y de las demás religiones”.

Nuevamente, lo que quiero resaltar de este numeral es que, en medio de la discusión con los románticos, Nietzsche nos hace explícita la conexión entre filosofía metafísica y religión, a saber, la herencia de la llamada “necesidad metafísica” [metaphysische Bedurfins]. Es decir que los filósofos han vuelto una y otra vez a adoptar enfoques *metafísicos* de explicación del mundo porque los han *necesitado*: ellos, tras haber sido criados por las religiones y las artes, se han desacostumbrado al *dolor* y, en general, a la parte *fea* de la existencia, por consiguiente, su desconocimiento del dolor los

hace en extremo sensibles a él, el más mínimo dolor los hace sentir radicalmente *insatisfechos*, de modo que, a diferencia de los griegos en su época trágica, estos segundos hijos de las artes constantemente se hallan en medio de una *escasez relativa* de representaciones artísticas (*necesidad metafísica*), y, en consecuencia, se ven forzados a producirlas.

c) La consecuencia de la espiritualización del arte

Volviendo al §217 (HdH I), “— ¿Cuál es la consecuencia de todo ello?” el mundo se ha vuelto “más feo que nunca, pero significa el mundo más bello que haya existido nunca”, y, esto va de la mano con el desarrollo en la modernidad de dos grandes *tipos* de humanos:

“cuanto más se difunda y volatilice el perfume ambarino del significado, tanto más raros serán aquellos que lo perciban: el resto terminará por quedarse con lo feo, intentando gozar de él directamente, lo que sin embargo nunca conseguirán. Y allí la inmensa mayoría que año tras año se vuelve más incapaz de entender el significado, incluso bajo las formas de la fealdad sensible, y aprende por tanto a captar en la música, con mayor placer cada vez, el elemento feo y repugnante en sí mismo, es decir, la bajeza sensual.” (OC III: HdH I §217 163)

Por un lado, en la medida en que los significados se van condensando cada vez más en las prácticas de la sociedad hasta volverse casi imperceptibles, se hace para la muchedumbre cada vez más difícil captar el significado completo de tales prácticas, y, en consecuencia, se van quedando con una versión progresivamente más *pobre* del significado de tales prácticas, pero tampoco tienen, gracias a la espiritualización de las artes durante las épocas artísticas, los sentidos *afinados* para exaltarse con las excitaciones sensoriales (tienen los católicos, por ejemplo, una justificación cada vez más pobre de por qué van a la iglesia, pero tampoco tienen la fineza auditiva para incomodarse con todo el ruido que produce la respuesta al salmo), y, en consecuencia, se obtiene como resultado una experiencia *aplanada*, carecen de sentidos *finos* y de entendimiento agudo, para este *primer gran tipo de humano* cualquier vida es buena siempre que estén suficientemente *acostumbrados* a ella, y, así la muchedumbre tiende a recapitular una segunda versión de un *tipo de humano* primitivo, un humano con una muy pobre significación del mundo, y, por lo tanto, movido principalmente por la excitaciones *sensoriales*, solamente que esta vez, a diferencia de hace 4000 años, tiene *embotados* los sentidos; este *primer tipo* de humano resultante es una especie de *coraza andante* que evita el sufrimiento porque no tiene ni *ojos* ni *cerebro* para *representárselo*, pero así mismo también evita los placeres intensos, es un humano casi *vegetal*.

Pero, por el otro lado, dice Nietzsche que se configura al mismo tiempo una *minoría culta* “que cada vez ponen más el oído en «lo que significa»”: se está produciendo paralelamente, a la recapitulación del humano primitivo, un *tipo de humano inverso* a éste, uno que en lugar de carecer cada vez más del *significado* (como la muchedumbre), por el contrario, comienza a carecer cada vez más del *significante* y tiende a vivir más enteramente entre *significados*, en una radical *espiritualización de la vida*. Este *segundo tipo de humano* es aquel al que hace referencia Nietzsche en el §109 (HdH I): un *tipo de humano* que está en riesgo de no llegar a consolidarse, pues, él *vive cada vez más entre significados* y, ante el surgimiento de la ciencia y de la consecuente desacreditación de las representaciones metafísicas y religiosas por parte de ésta, este segundo tipo de humano siente como

una mayor porción de su vida se desvanece o, en otras palabras, para quien *vive* entre significados, la desacreditación de los fundamentos de tales significados resulta ser una sentencia de muerte (su ideología política está fundada en errores, la mujer que lo inspira es una idealización, las verdades que persigue son ilusiones, y, así cada uno de los proyectos que lo ponían en movimiento carecen ahora del valor que antes les había concedido). En una palabra, el *humano simbólico* requiere de todas esas representaciones religiosas y metafísicas, sin ellas, su vida se convierte en una existencia “maldita”: una vida hipersensibilizada al dolor e incapaz de volver *significativo* a ese *extremo* dolor.

En síntesis, gracias al final de la sección cuarta de HdH I, se entiende entonces de qué manera el desarrollo del arte produce una “decadencia”: por un lado, la muchedumbre poco a poco tiende a recapitular un tipo de humano primitivo empobrecido simbólicamente, y, por el otro lado, la elite culta progresivamente se hipersensibiliza al dolor, requiriendo así cada vez de dosis más elevadas de idealización para esconder cualquier pizca de dolor en sus vidas.

1.2.2.5.3. El socratismo, un arte para esclavos

Pues bien, a partir de la exégesis del §217 y del comienzo de la sección tercera de HdH I, nos damos cuenta de que “el impulso del saber” resulta peligroso para un pueblo que ha alcanzado altísimos niveles de *idealización*. Pues, como vimos, fue justamente el “impulso del saber” aquel que condujo a Demócrito al atisbo de que la *fe* en la armonía —que los griegos mismos habían proyectado sobre el mundo, gracias a la radical antropomorfización de la naturaleza, y cuya expresión refinaron Tales y sus sucesores en el precepto de que “todo es uno”— era *falsa*. En efecto, después de Demócrito el materialismo griego no encontró sucesor, pero ¿Implica esto que tampoco “el arte griego” lo encontrará? ¿Representa Sócrates realmente una ruptura frente al arte griego? Me refiero a que, en no pocos ni marginales pasajes de NT⁴⁵, se habla de Sócrates como aquella figura con la que se detona el fin del arte griego. Pero, al menos, a mí me parece que, después de NT, Nietzsche considera a Sócrates un *artista*, ¿No fue el socratismo el tipo de *idealización* que *apremiantemente* requerían los *hipersensibilizados* griegos?

Antes de continuar por esta vía que acabo de abrir, quiero reconstruir la diferencia entre un arte para *esclavos* y un arte para *señores* que está presente en HdH I. Volvamos entonces al §214 de HdH I, en el que Nietzsche presenta una caracterización del arte, tal y como lo practicaron los griegos:

“**Ennoblecimiento de la realidad.** — Por el hecho de que los hombres veían en el instinto afrodisiaco una divinidad y sentían sus efectos internos con veneración y *gratitud* [anbetender Dankbarkeit], a lo largo de los tiempos este afecto se ha ido compenetrando de ideas más elevadas y de este modo se ha ennoblecido enormemente. Así, algunos pueblos gracias a ese arte de la *idealización*, convirtieron las enfermedades en grandes fuerzas auxiliares de la cultura: los griegos, por ejemplo, que en los primeros siglos sufrían de

⁴⁵ “He aquí la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por ella. Aunque Eurípides intente ahora consolarnos con su retractación, no lo consigue: el templo más magnífico yace en ruinas” (OC I: NT §12 384). Pues bien, la intuición que quiero resaltar aquí es que el socratismo, en tanto impulso desmedido de conocimiento, tiene “su meta está en el proceso mismo de develamiento (Enthüllung) de la verdad, no en la contemplación de la verdad en su total desnudez” (Melendez 2006 168), y, en consecuencia, en contraste con el desgarramiento dionisiaco del velo de maya, el impulso socrático se consume en el mero desgarramiento.

grandes epidemias nerviosas (del tipo de la epilepsia o el baile de San Vito), formaron a partir de ellas el espléndido tipo de la bacante — En efecto, los griegos nada tenían menos que una salud robusta; — su secreto fue el de adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese poder.” (OC III: HdH I § 214 161; énfasis propio.)

Como puede observar el lector, la caracterización del arte griego fue “adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese poder” y, al comienzo del numeral, Nietzsche caracteriza a la adoración de una divinidad como “sentir sus efectos con *veneradora gratitud*”. Esta relación de *veneradora gratitud* con “todo lo que tiene *poder*” nos permite darnos cuenta de que la cultura griega, en su época trágica (la época de Dionisio y las bacantes), estuvo fundada en una *moral de señores*.

Como sabrá el lector, en uno de los primeros numerales de la sección segunda de HdH I⁴⁶ (el famoso §45), se habla de la “gratitud” (Dankbarkeit) como un sentimiento *distintivo* del “alma de las estirpes y castas dominantes” (cf. *ibid.* §45 99).

“Dúplice prehistoria del bien y del mal. — Los conceptos de bien y mal tienen una doble prehistoria. Por un lado, en el alma de las estirpes y castas dominantes. Quien tiene el poder de compensar bien con bien, mal con mal, y además practica de hecho esta compensación, es decir, el agradecimiento y la venganza, es denominado bueno; quien no es poderoso y no puede compensar, pasa por malo. [...]. — Por otra parte, en el alma de los oprimidos e impotentes. Aquí todas las demás personas, sean nobles o humildes, son consideradas hostiles, despiadadas, rapaces, crueles, ladinas; malvado es la palabra que define al ser humano, más aún, a cualquier ser vivo que pueda pensarse, por ejemplo, un dios; humano y divino equivalen por tanto a diabólico, malvado. [...]. Cuando el estado de ánimo del individuo es de esta naturaleza [la de los oprimidos e impotentes], difícilmente puede surgir una comunidad, en todo caso la forma más primitiva de ella: de modo que en todas partes donde predomina esta concepción del bien y del mal, está cerca el ocaso de los individuos, de sus estirpes y razas. — Nuestra moralidad actual ha surgido sobre el terreno de las estirpes y castas dominantes.” (OC III: HdH I §45 99-100)

En el §45, Nietzsche presenta al lector su consideración histórica de las valoraciones morales. Según nuestro autor, las valoraciones morales tienen una *doble prehistoria*: una primera versión de la pareja “bueno” y “malo” es aquella en la que el término “bueno” es originario y el término “malo” nace como la *negación* de aquel y, una segunda versión en la que la relación de nacimiento es la *inversa*. Como podrá advertir el lector, este numeral §45 anticipa el tema principal del primer tratado de La genealogía de la moral (GM) titulado “«Bueno [Gut] y malvado [Böse]» y «bueno [Gut] y malo [schlecht]»” (GM I 34), se trata, en efecto, de establecer, a partir de su origen, una diferencia entre dos tipos de valoraciones morales, aquella en donde la palabra “malo” surge como negación de la

⁴⁶ La sección segunda de HdH I, comienza con cuatro numerales (§35-§38) añadidos posteriormente a ésta, estos cuatro numerales, según el manuscrito definitivo de HdH I, iban a constituir por sí mismos un prólogo: El título en el manuscrito definitivo de los numerales §35-§38, según la traducción de Brotons Muñoz (Akal), es “Derechos de la observación psicológica. Prefacio” (HdH I 1996 64 pp.2). Pues bien, pasando por alto estos cuatro numerales tardíamente añadidos—en los que Nietzsche resuelve que aquello que motiva al filósofo histórico a practicar la observación psicológica no es el provecho que éste extrae de sus consecuencias, sino el carácter necesario de ésta para la ciencia histórica— la sección segunda comienza con una serie de numerales (§39-§45) articulados por el propósito de ofrecer al lector una cierta idea acerca del origen de los sentimientos morales.

palabra “bueno” y que tiene su origen en el “alma de las estirpes y castas dominantes”, mientras que, la otra —en donde el término “bueno” es secundario y nace como *negación* del término “*malvado*”, se origina en el “en el alma de los oprimidos e impotentes”. Por eso para Nietzsche es muy importante enfatizar la diferencia entre “malo” [schlecht] y “malvado” [Böse], entre quien es *despreciable* o cuya vida es *indeseable* y quien tiene el deseo de hacer *daño a otros simplemente por dañarlos*.

Así pues, lo que primeramente nos interesa de este numeral es que la *gratitud* aparece como un sentimiento característico de la relación entre hombres poderosos: el poderoso es aquel que “tiene el poder de compensar bien con bien, mal con mal, y además practica de hecho esta compensación, es decir, el *agradecimiento* y la *venganza*” (OC III: HdH I §45 100; énfasis propio.). En este sentido, cuando en el §214 (HdH I) dice Nietzsche que los humanos sienten *gratitud* con el impulso afrodisíaco, esto quiere decir que los humanos sienten que éste les hace un bien y por lo tanto se lo compensan, ¿cómo se lo compensan? —Divinizándolo, tal y como lo hace Nietzsche con el enero de 1882 —el así llamado *Sanctus* Januarius (cf. OC III: GC IV *Motto* 829). Ahora bien, la estirpe *inversa*, los *impotentes* y *oprimidos* son aquellos que no pueden cobrar las ofensas ni retribuir los favores, sin embargo, según el §45 (HdH I), estos tienen, gracias a toda su impotencia, un latente, fuertísimo y venenoso *deseo de venganza* (cf. HdH I §60 105), el cual expresan al considerar el mundo entero como *malvado*⁴⁷, “malvado es la palabra que define al ser humano, más aún, a cualquier ser vivo que pueda pensarse, por ejemplo, un dios; humano y divino equivalen por tanto a diabólico, malvado.” (OC III: HdH I §45 100). En efecto, en la medida en que el mundo entero es *perjudicial*, se atiza el deseo de devolverle ese *perjuicio* al mundo. Y, justamente por esta razón, los impotentes y oprimidos, carecen precisamente, y casi en absoluto, del sentimiento de *gratitud*, pues, siendo el mundo entero *malvado*, la palabra “bueno”, referida como un acto de “gratitud” aquel que les comporte un *genuino* bien, solamente se le podría predicar a representaciones *imaginarias* —para los oprimidos, según el §45, no existe nadie a quien se le deba *gratitud* ¡el mundo entero es *malvado*!—.

Esta incapacidad para la *gratitud* es aquello que explica por qué afirma Nietzsche al final del §45 (HdH I) que,

“Cuando el estado de ánimo del individuo es de esta naturaleza [la de los oprimidos e impotentes], difícilmente puede surgir una comunidad, en todo caso la forma más primitiva de ella: de modo que en todas

⁴⁷ Esta idea de la demonización del mundo como una *venganza* contra la vida aparece con toda claridad en el libro cuarto de *La gaya ciencia*: En el §290 (GC), titulado “Una sola cosa es necesaria” Nietzsche afirma que “una sola cosa es necesaria [Not]: que el hombre alcance a estar conforme consigo — sea por medio de esta o aquella poesía, de este o aquel arte: ¡sólo entonces es soportable verlo! Quien está disconforme consigo mismo está continuamente dispuesto a vengarse por ello: nosotros seremos sus víctimas, aunque más no sea por tener que soportar siempre su feo aspecto. Porque la visión de lo feo lo vuelve a uno malo y sombrío.” (OC III: GC §290 835)

El argumento de Nietzsche es que, para quien tiene una enorme fuerza y una insaciable avidez resulta provechoso dar *estilo al propio carácter*, pero, quien, por el contrario, carece de tales atributos, conviene entonces representarse a sí mismo como una *voluntad libre*. Pues, quien, careciendo de la fuerza y la avidez requeridas, intenta sujetarse a sí mismo, termina por ejercer aquel dominio de sí que conduce al pesimismo y excita el deseo de venganza. El ejemplo con el que Nietzsche ilustra esta idea es el de Sócrates, “¡Sócrates, Sócrates ha sufrido por la vida ¡Y aún ha tomado su venganza por ello — con esa palabra velada, terrorífica, piadosa, blasfema!” (OC III: GC §340 856).

partes donde predomina esta concepción del bien y del mal, está cerca el ocaso de los individuos, de sus estirpes y razas. — Nuestra moralidad actual ha surgido sobre el terreno de las estirpes y castas dominantes”

Pues, existiendo solamente individuos que perciben el mundo como un *infierno*, el único deseo que florece es el *deseo de venganza*, en el sentido de causar un perjuicio a todo lo que los rodea, incluidos los demás individuos, es la imagen de “el más brutal bellum omnium contra omnes (guerra de todos contra todos)” (cf. OC I: SVM §1 610), un estado en el cual no se puede constituir sociedad alguna. Para que se constituya una sociedad, antes bien, es necesario que esta guerra se *sublime* y se convierta en *gratitud*, en donde la competencia se dé en términos de quién puede producir mayores bienes a los demás miembros de la comunidad,

“**Benevolencia.** — Entre las cosas pequeñas, pero infinitamente frecuentes y por tanto muy eficaces, a las que la ciencia tiene que prestar más atención que a las cosas grandes, hay que contar la benevolencia: quiero decir, esas manifestaciones de una actitud afable en los contactos humanos, esa sonrisa de los ojos, esos apretones de manos, ese agrandar del que normalmente se reviste todo acto humano. Todo maestro y todo funcionario añaden este ingrediente a sus obligaciones; es un ejercicio constante de humanidad, algo así como las olas de su luz *bajo las que todo crece*; sobre todo en los entornos más pequeños, en seno a la familia, *la vida sólo prospera y florece gracias a esa benevolencia*. La indulgencia, el cariño y la amabilidad del corazón [...] han edificado la cultura de manera mucho más efectiva que las manifestaciones más famosas de él, que se llaman compasión, caridad y sacrificio. Pero es costumbre menospreciarlas y, en verdad, hay en ellas muy poco altruismo.” (OC III: HdH I §49 101; énfasis propios.)

De modo que, hablando en estricto rigor, la *idealización* tiene dos *direcciones*, una que *ennoblece* (divinizando, santificando, etc.) aquello respecto de lo cual se tiene *gratitud* y la otra que *rebaja* (demonizando, criminalizando, etc.) eso de lo que los humanos se quieren *vengar*, y, cuando la dirección rebajadora se impone completamente es entonces imposible fundar una sociedad. Esto tiene todo el sentido en relación con el “secreto” que, según Nietzsche en el §214 (HdH I), tuvo el *progreso de la cultura griega* durante su época trágica. Tal “secreto” no fue otro que “el de adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese *poder*.” (cf. OC III: HdH I §214 161; énfasis propio.), es decir *divinizar* a todo lo que, como *ellos mismos*, tuviera *poder*. En pocas palabras, el secreto del progreso cultural de los griegos en su época clásica fue la moral de señores que *precedió* la idealización de todo cuanto, como ellos, tuviera *poder*. En efecto, esta moral de señores que tuvieron los griegos se confirma en la relación que ellos tuvieron con sus dioses,

“**Lo que no es griego en el cristianismo.** — Los griegos no veían sobre sí a los dioses homéricos como amos y a sí mismos, bajo ellos, como siervos, a la manera de los judíos. Veían en ellos algo así como la imagen reflejada de los ejemplares más conseguidos de su misma casta, es decir, un ideal, no un opuesto de su naturaleza. Uno se siente emparentado mutuamente, hay un interés recíproco, una especie de *symmakhía*. Cuando se dan unas divinidades de esta clase, el hombre piensa noblemente de sí mismo, y se coloca en la misma relación que hay entre una nobleza inferior y una superior.” (OC III: HdH I §114 128)

Los griegos no se sintieron *dominados* y *oprimidos* por sus dioses, tal relación es propia del *amo* y *el esclavo*, aquella que, según este numeral, se puede observar en el judaísmo, pero no en la religiosidad

griega. Estos últimos, por el contrario, se consideraron miembros de la misma estirpe *noble* que sus dioses, vivieron en una “*symmakhía*” con ellos, en una alianza guerrera entre *iguales*.

Pues bien, este olimpo, esta *divinización de los impulsos*, y, en general, de las *fuerzas de la naturaleza* (todo lo que tuviera poder), tiene por así decirlo un doble aspecto, por un lado, la compenetración con *ideas elevadas* a través de las cuales se *ennoblece* a las fuerzas de la naturaleza, y, por el otro lado, la producción del *tipo* de humano adecuado para que esta representación artística produzca sus efectos: la idealización de las enfermedades nerviosas como entusiasmo dionisiaco en el caso de las *bacantes* y la idealización del impulso del conocimiento como legislación sobre la grandeza en el caso del *filósofo*. Dando como resultado la cultura griega en la época trágica de los griegos. Sin embargo, la aparición de Sócrates es un *indicio* de que la historia griega estaba tomando un *nuevo rumbo*...

Sócrates fue el filósofo “griego” que, según Nietzsche, se *vengó contra la vida*. En los últimos numerales de La gaya ciencia (GC), particularmente en el §340, Nietzsche afirma que Sócrates, de quien el autor dice —“Admiro la valentía y la sabiduría [...] en todo lo que hizo, dijo — y no dijo” (OC III: GC §340 856), llevó a cabo, no obstante, en sus últimas palabras una terrible confesión,

“Ya fuera la muerte, el veneno, la piedad o la maldad — algo le soltó en ese instante la lengua y dijo: «Oh Critón, le debo un gallo a Asclepio». Esta ridícula y terrible «última palabra» quiere decir, para quien tenga oídos: «¡Oh Critón, la vida es una *enfermedad!*» ¡Es posible! Un hombre como él, que vivió alegremente y, a los ojos de todos, como un soldado, —¡era *pesimista!* ¡Sólo le había puesto buena cara a la vida y había ocultado durante toda ella su juicio último, su sentimiento más íntimo! ¡Sócrates, Sócrates ha sufrido por la vida ¡Y aún ha tomado su *venganza* por ello — con esa palabra velada, terrorífica, piadosa, blasfema! ¿Un Sócrates también tenía que vengarse? ¿Faltaba un grano de magnanimidad en su riquísima virtud? ” (OC III: GC §340 856; énfasis propios en negrilla)

En efecto, hay una *sorpresa* por parte de Nietzsche cuando constata que, también Sócrates quería, tal y como los *esclavos*, *vengarse* de la vida. Él siendo tan *sabio* y *valiente*, tan aparentemente “griego”, sintió la vida, no obstante, de manera semejante a como la sienten los semitas y los demás pueblos pesimistas de Asia menor, ¡como una *enfermedad!*, como una *cárcel* de la cual se libera uno al morir. Esta *demonización* de la vida, propia de un *esclavo*, confirma que Sócrates se sintió oprimido y dominado por la vida, de manera semejante a como los etruscos y los pueblos de Asia menor se sintieron frente a las fuerzas de la naturaleza, y cuyo pesimismo está condensado en la espantosa sabiduría del Sileno de Midas. Por lo tanto, infiere Nietzsche que la moral griega se *invirtió* y que Sócrates fue el síntoma de tal inversión (cf. CrI. *Sócrates* §2 54; traducción de Sánchez Pascual)... ¿Cómo se relaciona entonces el pensamiento de Demócrito con tal inversión?

Con Demócrito, como vimos, la *idealización materialista* vislumbro su *límite* y, sin embargo, los siglos de idealización que vivió el pueblo griego no pasaron en vano, los ciudadanos griegos — seguramente no sus esclavos, ni sus mujeres, pero al menos sí los varones que se educaban— debemos pensar, según el §217 (HdH I), se hicieron cada vez más “simbólicos”, *hipersensibilizados al dolor*, pues, al estar situados en cumbre del poderío artístico —aquella en donde *toda* la cara *fea* de la existencia se ha *embellecido*, se han, en consecuencia, *desacostumbrado* al dolor. De esta manera,

cuando el pensamiento de Demócrito no ofrece más *idealización* sino que, por el contrario, desacredita la representación en un armonía del mundo tan largamente cultivada, “el impulso del conocimiento”, tal y como ocurre en todos los pueblos en los que no se refrena (cf. OC I: FTG §1 574), tuvo que *dispersar* los demás impulsos produciendo aquella *decadencia* de la cultura griega de la que habla Nietzsche en la sección titulada “*El problema de Sócrates*” en *Crepúsculo de los ídolos* (CrI), “yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de *decaimiento*” (CrI. Sócrates §2 54) un “decaimiento” que, según Nietzsche, consistió en que “En todas partes los instintos se encontraban en *anarquía*, en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general” (CrI *Sócrates* §9 59; énfasis propio en negrilla.), frente al cual, el mérito de Sócrates consistió propiamente en darse cuenta de, que no solamente él, sino toda Grecia padecía esta misma decadencia, en una palabra, “Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él” (ibid. 58; énfasis propio.).

Por lo tanto, si previamente habíamos dicho que la “riqueza” de los griegos estuvo caracterizada por el sentimiento de *completitud* de la vida, en el sentido de una multicorde satisfacción de instintos (cf. OC I: FTG §1 576), los griegos, después de Demócrito, gracias al descontrol del impulso del conocimiento, se sintieron entonces “pobres” —¡pobres en tanto *cultura!*—. Los diferentes impulsos griegos buscaron ser saciados en todas las direcciones y por los diferentes medios posibles, y la satisfacción de un impulso implicaba el *sacrificio* de otro —¡su *insatisfacción!*—, hicieran lo que hicieran se terminaban sintiendo *relativamente pobres* y *menesterosos* los griegos. Así pues, siguiendo la indicación de CrI, en medio de toda esta *menesterosidad* griega, aparece Sócrates con un *tipo de arte nuevo* para los griegos, con un *arte para esclavos*: Sócrates *demonizó* los impulsos, cuya anarquía e insatisfacción afligía a los griegos, y produjo una representación metafísica del conocimiento con la cual *embelleció* de la pobreza. Muy bien, si el hambre es lo que nos queda — ¡Usémosla!, dijo Sócrates.

1.2.2.5.4. “El dominio de sí” como arte

Volvamos por un momento a la concepción nietzscheana de arte simbólico, aquella actividad que se dedica a hacer *soportable* cualquier vida *embelleciendo* lo feo, *santificando* lo malvado, volviendo *placentero* lo *doloroso* —¡de *idealización!*—. Ahora bien, si a la *meta* de las artes (*el embellecimiento*) se la considera desde la perspectiva del humano hipersensibilizado —un humano que, por su fragilidad, está *propenso* a adoptar una *visión pesimista del mundo*, según la cual “el dolor es mayor que el placer” y en consecuencia “reina el mal” (OC III: HdH I §28 89)—, entonces resulta *necesaria* una inmensa cantidad de *ocultamiento* para que incluso el más sufriente de los humanos, el *pesimista*, *disfrute la vida* —¡Hay que *ocultar* la vida entera!, así habla el pesimista. En efecto, para quien la vida entera resulta dolorosa, hace falta ciertamente ocultarla *completamente*, y, por lo tanto, empieza a *resonar una conexión* entre el *pesimismo* y la filosofía metafísica, pues, en todas esas representaciones metafísicas una y otra vez se desprecia el mundo del *devenir* —¡el mundo de la vida!—, en favor de *representaciones imaginarias* (las ideas, las substancias, la cosa en sí, la voluntad de vivir, etc.) (cf. GC prólogo §2 719). ¿No es este el tipo de idealización que *necesitan* los simbólicos humanos *hipersensibilizados* por la crianza de religiones y artes, *uno que les oculte la vida entera?*

Veámoslo más de cerca, al final de la sección tercera de HdH I (OC III: HdH I §137-§144 135-141), Nietzsche lleva a cabo una interpretación científica del fenómeno del ascetismo, y, muestra que en él hay una especie de *heroísmo*: el asceta, a diferencia del cristiano de a pie, no se siente acreedor *innmercido* de la *gracia* de Dios (cf. Ibid. §134 134), antes bien, él satisface su *necesidad de redención* mediante una *lucha* consigo mismo (cf. Ibid. I §141 138). El *asceta* ha aprendido a *disfrutar* del hambre, de la castidad y en general de toda la *escasez* de su situación: la *escasez* le permite excitar al extremo sus apetitos para después *demonizarlos* y *disfrutar domándolos* (cf. Ibid. I §142 140) —Se requieren monstruos para que haya héroes, y, demonios para que haya santos ...—. Cuanto mayor sea la excitación de estos demonios, más placer hay en el *dominio de sí*, y, de este modo, también practica el asceta aquel *arte* de la *reinterpretación*, “—En toda moral ascética, el hombre adora una parte de sí mismo como Dios, y a tal fin se ve obligado a convertir en diabólica la parte restante. —” (OC III: HdH I §137 136). En la psique del asceta hay entonces una especie de fragmentación de sí mismo y de tiranía entre esos fragmentos, en la que la parte tirana es *santificada* mediante la *demonización* de la parte tiranizada, es decir que el así llamado “dominio de sí” consiste propiamente en que la incontinencia de un apetito en particular es *sublimada* hasta el punto de producir el engaño, y ante todo el autoengaño, de que tal apetito tirano no es considerado, ni por su portador, ni por los espectadores, como un apetito, sino como *fe* (ibid. §143 140-141). Para llevar a cabo esta dura conquista, dice Nietzsche que, el asceta utiliza “la completa subordinación a una voluntad ajena o a leyes y rituales que lo dominen todo”, por ejemplo, “a la manera del brahmán, que no deja absolutamente nada a la propia decisión y en cada minuto se regula según una prescripción sagrada.” (ibid. §139 113). De esta manera, la *obediencia* queda transformada en *heroísmo*, también el esclavo puede ser un *héroe*: el santo *obedece* en las más extremas circunstancias, en esto consiste su heroísmo —y un heroísmo *épico*, el de aquel que lucha contra grandes monstruos—. Así pues, también aquellos *eremitas solitarios* y de *salud quebrantada* (cf. Ibid. §141 139), para quienes la vida es una *enfermedad*, pudieron hacer de ésta algo *soportable*.

Por lo tanto, muy a pesar de lo que cree Schopenhauer, el ascetismo no es el resultado de haber captado la esencia sufriente del mundo, tampoco los ascetas realizan la *posibilidad esencial* de *extinción de la voluntad de vivir*, no, lo que Nietzsche ha constatado es que el ascetismo surge de llevar una vida *menesterosa* y *dolorosa* y, que, en consecuencia, nace a partir de la artística motivación de *embellecer* la más espantosa vida o, en otras palabras, el ascetismo es un *paliativo* — ¡el más radical!— que ha sido utilizado por los humanos más sufrientes para *afirmarse* también ellos *en la existencia*⁴⁸.

⁴⁸ Puede verse formulada esta idea de manera explícita en el §27 de La gaya ciencia, “*El que renuncia*. —¿Qué hace el que renuncia? Aspira a un mundo superior, quiere volar más allá, más lejos, más alto que todos los hombres afirmativos, — se desprende de muchas cosas que dificultarían su vuelo, y algunas de ellas no le son de poco valor ni desagradables: las sacrifica a su deseo de altura. Este sacrificio, este desprendimiento es precisamente lo único visible en él: por eso se le da el nombre del que renuncia, y como tal está ante nosotros, envuelto en su capucha y como el alma de un cilicio. Pero él está satisfecho con este efecto que nos hace: quiere mantener oculto ante nosotros su deseo, su orgullo, su propósito de volar por encima nuestro. — Sí, es más astuto de lo que pensábamos, y tan cortés con nosotros — ¡este afirmador! Porque lo es, igual que nosotros, incluso al renunciar.” (OC III: GC §27 756)

Ahora, como puede advertir el lector, la similitudes entre Sócrates y el asceta cristiano son notables: En primer lugar, la refutación a los sabios, además de ser sentida por él como una misión *divina* (cf. OC II: FPP §17 424), tiene el objetivo de *atizar el deseo de saber* mediante la toma de conciencia de la propia ignorancia: por un lado, Sócrates predicó la identidad entre *ignorancia y maldad*, y, por el otro, se dedicó también a producir la conciencia de la propia ignorancia entre los atenienses, a *ensombrecerla*, tal y como hacen los sacerdotes cristianos con sus feligreses —por mi *culpa*, por mi gran *culpa*. En efecto, *la necesidad de redención cristiana* causada por el sentimiento de culpa es análoga, en este sentido, al *deseo de saber* producto de la conciencia de la propia ignorancia, en ambas circunstancias los adeptos piden a gritos una *idealización* de sus vidas debido a que se encuentran sumergidos en una vida *sombria y culposa*. ¿De dónde van a extraer estos *impíos* su idealización? Sí, en efecto, de su miseria, del propio sentimiento de culpa, es éste aquel que hace las veces de *redentor* —“Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados” (Hechos 3:19), es entonces *necesaria* la culpa para el arrepentimiento y éste para la redención, de la misma manera en que es necesaria la conciencia de la propia ignorancia para la *filosofía* y ésta, a su vez, para la *sabiduría*: La intensa *insatisfacción* de gracia divina (cristianos) o, de conocimiento (Sócrates) es aquel apetito que, por su fuerza e intensidad, permite refrenar a todos los demás, y al sujetar la vida entera por esta intensa insatisfacción, logran los feligreses *tranquilizar* su conciencia. Esto nos conecta con el segundo punto, Sócrates se presenta ante los jóvenes atenienses como la *prueba viva* de que esa vida de ignorancia se puede superar (el santo es la prueba viva de que, a pesar de la consubstancialidad del pecado en la vida humana (OC III: HdH I §141 138), se puede llevar una vida dedicada a presunta *purificación* de éste), se puede, en efecto, dedicar la vida entera a la búsqueda del conocimiento. Y, finalmente, para reprimir todos los demás instintos que pudieran obstaculizar su *misión*, al igual que lo hacen brahmán o el cristiano con sus libros sagrados, Sócrates se deja *tiranizar* por la lógica (cf. OC III: HdH I §6 78), también acá la *obediencia* se convierte en *heroísmo*, de modo que no resulta extraño entonces que la imagen del filósofo que acuña Sócrates sea la de aquel que *domina los impulsos*⁴⁹ (OC II: FPP §17 429).

Así ocurre en Grecia una *doble prehistoria moral del “valor de la verdad”*: Por un lado, los filósofos presocráticos consideraron valiosa a la verdad y la divinizaron a causa de la plenitud en la que vivían, siendo *bello*, ¡no hay mayor placer que *mirarse al espejo!* Pero, por el otro lado, Sócrates era *feo* (cf. CrI *Sócrates* §3 55; traducción Sánchez Pascual), ¿Por qué iba a querer él ver “la verdad”? Porque “su amor por la verdad” nace de la *demonización* de los instintos que lo afligen: él sintiéndose constantemente *insatisfecho*, hizo para sí una representación metafísica de aquel impulso descontrolado que lo conducía a examinar esto, después aquello, luego esto otro (y así sucesivamente, de manera *insaciablemente*). De esta manera, Sócrates pudo *embellecer* su menesterosidad —es verdad que mis impulsos gritan y lloran, pero lo hacen porque *yo los domino*, así, según Nietzsche, habló Sócrates. En su interior, se libra una batalla entre instintos con un hambre *monstruosa* en la

⁴⁹ La expresión “dominio de sí” es justamente la manera en la que Nietzsche, durante el periodo medio de su pensamiento, se refiere a la práctica que llevan a cabo los *ascetas* para poder producir sus sorprendentes actos de *abnegación* (cf. OC III: HdH I §137-138 136-137/ GC §305 801).

que, gracias a la *demonización* de aquellos, se siente el “asceta del conocimiento” como un *Odiseo* que vence cíclopes.

Así, un observador desprevenido ve en el filósofo, tal y como lo hicieron los romanos con el santo cristiano (cf. OC III: HdH I §141 139), a un *sacrificador*, a alguien que por su “conciencia intelectual” es capaz de sacrificar su cuerpo —los demás impulsos solo nos conducen a *engaños*...—, así como también a su cultura (debido a que su florecimiento está fundado en errores bienhechores), y creará, en consecuencia, que el impulso del conocimiento es un impulso de “negación de la vida” (tal y como lo hizo Schopenhauer); pero, según Nietzsche, este observador se equivoca, pues un análisis psicológico más detallado del ascetismo revela todo el disfrute épico que contiene el dominio de sí. Ahora, la pregunta que salta a la vista es, ¿y qué pasa cuando el filósofo ha falseado ya la totalidad de su vida, y ha pintado el mundo entero color “ignorancia”? ¿hacia dónde conduce este ascetismo? Una vez que el filósofo ha sacrificado su experiencia sensorial y simbólica, a éste, como a cualquier otro pesimista, no le queda otra opción que depositar sus *esperanzas* en quimeras de la imaginación, en transmundos (hacia las ideas, las substancias, la cosa en sí, la voluntad de vivir, etc.)...

Ahora bien, entender el dominio de los instintos como una forma de arte nos permite confirmar una intuición que el joven Nietzsche había *bosquejado* desde *El nacimiento de la tragedia*,

“Si hemos de admitir, así pues, que incluso antes de Sócrates actuó ya una *tendencia antidionisíaca**, que sólo en él adquiere una expresión inauditamente grandiosa: entonces no hemos de retroceder ante la cuestión siguiente, hacia dónde apunta un fenómeno como el de Sócrates: un fenómeno que, ciertamente, no estamos en condiciones, atendiendo los diálogos platónicos, de entender como un poder exclusivamente disolvente y negativo. Y aunque sea cierto que el efecto más inmediato de la pulsión socrática perseguía una descomposición de la tragedia dionisíaca, sin embargo, una profunda experiencia vital del propio Sócrates nos obliga a preguntar si entre el socratismo y el arte existe necesariamente sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un «Sócrates artístico» es en absoluto algo contradictorio en sí mismo.” (OC I: NT §13 393)

Sí, en efecto, sabemos entonces cuál fue esa tendencia *antidionisíaca*, un *descontrol* del “impulso del saber” que, en lugar de “desgarrar el velo de maya” (cf. OC I: NT §1 340), exigía *ocultar, ocultar, y, ocultar cada vez más*. Sí, en efecto, el joven Nietzsche tenía razón en esta posibilidad que planteaba, una *tendencia antidionisíaca* no es necesariamente una tendencia *antiartística*, de hecho, Sócrates fue en todo su esplendor un “«Sócrates artístico»”, el *primer* “filósofo griego” que filosofó en la *pobreza*.

1.2.2.5.5. “la necesidad metafísica”: el socratismo como moral.

Queda entonces en el ambiente una pregunta, ¿Cuál fue entonces la consecuencia del socratismo? ¿no produjo también la *idealización* socrática un *tipo de humano*? En uno de los numerales finales de la GC, el §228, Nietzsche establece una comparación entre los efectos de dos creencias, *la demonización* que las religiones orientales hicieron del egoísmo y la que hizo Sócrates de la ignorancia,

* Énfasis propio.

“*Hacer daño a la estupidez.* — Es cierto que la creencia en el carácter reprobable del egoísmo, predicada con tanta obstinación y convencimiento, ha hecho daño en su conjunto al egoísmo (¡en favor, como lo repetiré cien veces, del instinto de rebaño!), sobre todo quitándole la buena conciencia y llamando a buscar en él la fuente de toda infelicidad. «Tu egoísmo es la desgracia de tu vida» — así sonaba la prédica durante milenios [...]. — La antigüedad filosófica enseñaba en cambio otra fuente de la desgracia: a partir de Sócrates los pensadores no se cansaron de predicar: «vuestra falta de pensamiento y vuestra estupidez, vuestro ir viviendo de acuerdo con la regla, vuestra subordinación a la opinión del vecino es la razón de que alcancéis con tan poca frecuencia la felicidad, — nosotros pensadores somos, en cuanto pensadores, los más felices». No decidamos ahora si esta prédica contra la estupidez tenía a su favor mejores razones que aquella contra el egoísmo: pero lo cierto es que le quitó a la estupidez la buena conciencia: — esos filósofos le hicieron daño a la estupidez.” (OC III: GC §328 849)

Ambas creencias, en la medida en que han sido practicadas largamente, han ensayado su *incorporación* en las generaciones venideras y, sus resultados han sido la producción de *sentimientos morales* en éstas, ambas han producido *mala conciencia* hacia dos estados humanos (el egoísmo, por un lado, y, la estupidez, por el otro) —¡Así los perjudican!—. Las religiones orientales han logrado *culpabilizar* el egoísmo, a este sentimiento moral lo llama Schopenhauer “remordimiento de conciencia”, mientras que el socratismo ha logrado *culpabilizar* a la estupidez y la ignorancia, un sentimiento moral que Nietzsche llama “conciencia intelectual” (cf. OC III: HdH I §109 123/ GC §335 852). De modo que, tal y como lo hizo la *fe* helénica en una armonía del mundo, también la *fe* de la compasión y el socratismo han sido capaces de *incorporarse* en las generaciones venideras hasta el punto de producir *sentimientos*.

Así pues, podemos interpretar *la imagen del filósofo* que dejó Sócrates como el primer intento de *incorporar su manera* de creer en el valor de la verdad: Para que una creencia se incorpore, como hemos estado viendo, es necesario que ofrezca un sentimiento *placentero* a las generaciones venideras el cual incentive a éstas a darle crédito, una y otra vez, a tal representación artística. En este sentido, cuando Sócrates *demoniza* a los impulsos bajo el rótulo de “ignorancia”, movido por el descontrolado “impulso de saber”, *atiza* todavía más aquel “impulso de saber” y produce, por lo tanto, un *apremio* de conocimiento tan intenso que es capaz ahora de *disfrutar* del *placentero* sentimiento del *héroe épico* al enfrentarse a *temibles* monstruos por la *más bella de las doncellas* ¡“la verdad”! En pocas palabras, Sócrates entonces *embellece* la decadencia de la cultura griega, permitiéndole a éstos disfrutar de su *descontrolado* “impulso de saber”, se sienten estos *desmesurados* como *héroes épicos* — “su meta [la del hombre “teórico” (socrático)] está en el proceso mismo de develamiento (Enthüllung) de la verdad, no en la contemplación de la verdad en su total desnudez” (cf. Melendez 2006 168), porque es justamente en el *develamiento* en donde se puede sentir el placer *heroico* de dominar todos los demás impulsos en nombre de la verdad. De esta manera, el socratismo logra dar un primer paso en la incorporación de la fe socrática en el valor de la verdad.

Detengámonos un momento en la imagen del héroe *épico* que el filósofo socrático *representa*: Sócrates y Eurípides muy concienzudamente creyeron ser los médicos de la cultura griega (cf. OC I: ST 452-453), ellos en verdad se sintieron como los héroes que salvaban a Grecia de la ignorancia, y,

en medio de esta *ensoñación* no tuvieron reparo alguno en *sacrificar* lo que hiciera falta por el conocimiento, — Lo que no se ofrece a la vista es la *modalidad del placer* que guiaban a Sócrates y Eurípides —No, ciertamente ellos no eran *malvados* (cf. HdH I §102 118), solamente estaban *idealizando* su escases para sentir placer. Pero, un impulso del conocimiento *desmesurado*, como el socrático, conduce inevitablemente a desvelar el carácter *ilusorio* en cada uno de los ámbitos de la vida, pintando poco a poco cada uno de esos ámbitos de la vida del *negro tono* de la *ignorancia*, así, el resultado del conocimiento socrático es entonces un mundo en donde *reina el mal*, una visión pesimista del mundo propia de una moral de esclavos. Ahora bien, en medio de este *oscuro mundo mendaz* es donde, como anticipaba el §16 (HdH I), aparece la *necesidad metafísica*, pues la creencia en el valor de la verdad le obliga al filósofo a aceptar dos proposiciones mutuamente excluyentes entre ellas y, por lo tanto, no le queda otra opción que dar un *gran salto*:

La creencia en el valor de la verdad, por mor del placer que produce, implica la aceptación de dos premisas mutuamente contradictorias. Por un lado, conduce a aceptar la conclusión de que se vive en medio de la *ignorancia* —o más radicalmente como ocurre con Kant y Schopenhauer que el mundo entero es una *ilusión*—; pero, por el otro lado, la fe en el valor de “la verdad” presupone la creencia en la existencia de “la verdad”, y, puesto que la creencia en el valor de la verdad procura un inmenso placer, entonces según la manera de razonar de todo ser viviente —*placet aut dolet, ergo est*— “la verdad” *debe* existir. Por consiguiente, al igual que en el caso de Anaximandro y el problema del devenir, el filósofo socrático *debe* aceptar dos proposiciones mutuamente excluyentes, (1) que el mundo es enteramente *ilusorio* y (2) que la verdad existe —ambas creencias son necesarias para la obtención del *placer ascético* en la búsqueda de la verdad. De manera que, al filósofo socrático no le queda más remedio que dar un *salto ilógico* hacia las representaciones metafísicas, tal y como lo hizo Anaximandro hacia el *ápeiron*: el mundo es entero es *falso*, por lo tanto, *la verdad es divina* (OC III: HdH I §16 82)

Sin embargo, como dije anteriormente, el salto de Anaximandro no se convirtió en una “*necesidad metafísica*”, pero el del filósofo socrático sí. ¿Por qué? La respuesta tiene que ver con el carácter *monocorde* del impulso del conocimiento socrático, pues, mientras el impulso del conocimiento de los filósofos preplatónicos recoge todos los instintos del filósofo, el impulso del conocimiento socrático *aplasta* los demás impulsos del filósofo. La consecuencia de esto es que difícilmente “otra potencia” puede florecer. Así lo confirma la primera redacción del §262 de HdH I, un numeral dedicado a mostrar el diferente efecto que tiene haber sido *tiranzado* por “Homero, la Biblia o la ciencia” (OC III: HdH I §262 186),

“Raras veces la cadena que va de un genio a otro es una línea recta: v. g., de ninguna manera se dio algo así entre Esquilo y Sófocles. Tras Esquilo, quedaron abiertas multitud de trayectorias evolutivas; Sófocles se insertó en una de ellas. La fatalidad de todo gran talento: lo atrae todo hacía sí y lo arrasa todo en derredor suyo, como hizo Roma, hasta quedarse en un desierto. Muchas fuerzas, todavía embrionarias, quedan sofocadas de este modo. [...]El factor de sometimiento propio de las grandes potencias espirituales también es visible en este punto, pero ¿qué diferencia: tomar a Homero o a la Biblia como un poder de esta clase. El placer de la embriaguez, el placer de la astucia, de la venganza,

la envidia, el insulto, la obscenidad — todo esto fue reconocido por los griegos como algo humano, y por ello debidamente incorporado al edificio de la sociedad y las costumbres. La sabiduría de sus instituciones reside en la ausencia de separación entre bueno y malo, blanco y negro. La naturaleza, tal como ésta se muestra, no fue negada, sino sólo debidamente incorporada, circunscrita a determinados cultos y días. Esta es la raíz de toda la libertad de espíritu de la Antigüedad; para las fuerzas naturales se buscaba una *descarga medida, en lugar de una aniquilación y negación de las mismas.*” (FP II: 5 [146] 91; énfasis propio.)

Así pues, la diferencia entre ser tiranizado por Homero y por la Biblia tiene que ver con el modo en que las “potencias” dominantes *combatieron* sus opositoras, “Homero lo simplificaba todo, y por eso los más serios lucharon tanto contra él, en vano. Homero venció siempre.”, es decir que Homero *incorporó* las potencias que se le opusieron en lugar de *negarlas* y *aniquilarlas*, como lo hizo el cristianismo. Es por eso por lo que Nietzsche afirma que, aun cuando “Homero aplanó y disolvió los instintos más serios de independencia.” (cf. OC III: HdH I §262 186), toda “la libertad del espíritu de la Antigüedad” se le debe a él. En consecuencia, podemos pensar que, de manera semejante a como la crianza Homérica permitió el surgimiento de Sófocles a partir de Esquilo, es decir un surgimiento que no es una *mímesis*, así mismo, a partir de Anaximandro pudieron surgir *dos posibilidades de pensamiento*, Heráclito y Parménides⁵⁰. Cuando se conservan una multitud de potencias

⁵⁰ Aun cuando Heráclito y Parménides dicen ambos «todo es uno», esta unidad no significa lo mismo en ambos casos: La visión del mundo que tuvo Heráclito provino de su griego orgullo (cf. OC I: FTG §8 592), según Heráclito, el mundo carece de pudor, no tiene por qué ocultar cosa alguna,

“«Lo único que veo es devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de vuestra miopía y no de la esencia de las cosas, el que creáis ver tierra firme en algún lugar del mar del devenir y del perecer. Usáis los nombres de las cosas, como si tuviesen una duración constante: pero incluso el río en el que os bañáis por segunda vez ya no es el mismo río en el que lo hicisteis la primera.»” (OC I: FTG §5 585)

El mundo es, desde esta perspectiva, ciertamente una lucha entre contrarios, pero no una expiación de culpas como en la visión de Anaximandro (cf. OC I: FTG §5 586), sino que, al considerar Heráclito que tales contrarios surgen a partir de un mismo material, tal lucha queda convertida en las transformaciones del fuego, todo es rarefacción y densificación del fuego (ibid. 589), y, en consecuencia, “El mundo es el juego de Zeus o, expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, sólo en este sentido lo uno es al mismo tiempo lo múltiple.” (ibid. §6 588), de modo que, si, en efecto, el mundo es sencillamente el inocente juego del fuego consigo mismo, en tanto juego, no está exento de parámetros, estos parámetros ciertamente no hay que asemejarlos a deberes morales, sino a las caprichosas reglas que se imponen los niños a sí mismos cuando juegan y los artistas cuando crean (cf. ibid. §7 590), por consiguiente, el mundo adquiere el orgulloso aspecto de una medida discordia (cf. ibid.).

Por el otro lado, “Mientras que en cada una de las palabras de Heráclito se expresa el orgullo y la majestad de la verdad [...]: puesto junto a su contemporáneo Parménides, es la imagen contrapuesta” (OC I: FTG §9 594). Según la visión de Parménides, el mundo en efecto oculta su más grandioso secreto, “«¡No sigáis al estúpido ojo, así suena ahora su imperativo, no sigáis al oído que retumba o a la lengua, únicamente examinad con la fuerza del pensamiento!»” (ibid. §10 599), sin embargo, a pesar de trazar esa diferencia radical entre ser y apariencia sensible, “El pensamiento de Parménides no tiene nada en sí del embriagador y misterioso aroma hindú [...]: lo sorprendente en el pensamiento de Parménides durante esta época es más bien la ausencia de aroma, de color, de alma y de forma” (ibid. §11 600), en una palabra un pensamiento nada oriental, antes bien, su origen tiene que ver más con “un momento de la más pura abstracción”, un momento al que Nietzsche compara con cierta imagen de la vejez, no aquella que representa a la vejez como cansancio, sino aquella en la que hay una tranquilidad en la vejez, una especie de plenitud en donde los impulsos ya no golpean el barco de la vida como olas violentas ,

instrumentalizadas en lugar de aniquilarlas, se abre la posibilidad de, por así decirlo, “*múltiples brotes futuros*”.

Por último, que el ascetismo socrático es un *egoísmo monocorde* lo confirman de las líneas finales del §340 de la GC, “¿Un Sócrates también tenía que *vengarse*? ¿Faltaba un grano de *magnanimidad* en su riquísima virtud?” (OC III: GC §340 856-857; énfasis propio.), leídas éstas a la luz de la comparación entre “venganza” y “magnanimidad” que Nietzsche presenta en el §49 de GC:

En el §49 de la GC, Nietzsche presenta un análisis psicológico del “magnánimo” —aquel virtuoso que “perdona a su enemigo, más aún, lo bendice y lo honra.” (OC III: GC §49 764)—, y lo compara con su presunto contrario el “vengativo”. Sin muchas sorpresas, el resultado del análisis de Nietzsche es que, por supuesto, la magnanimidad no es un impulso *altruista*, de hecho, “En la magnanimidad hay el mismo grado de egoísmo que en la venganza, pero otra *calidad* de egoísmo” (ibid.; énfasis propio.) ¿Qué es lo que decide acá el grado de “calidad” del egoísmo?

“A mí [Nietzsche], el magnánimo —por lo menos esa especie de magnánimos que siempre me ha causado mayor impresión— me parece un hombre de la más extrema sed de venganza, al que se le muestra de cerca una satisfacción y la apura ya en la representación con tanta abundancia, tanto cuidado y hasta la última gota que a ese rápido desenfreno le sigue una repugnancia enormemente rápida, — entonces, se eleva «por encima de sí mismo», como se dice, y perdona a su enemigo, más aún, lo bendice y lo honra. Pero con esta violencia sobre sí mismo, con este escarnio de su impulso de venganza, hasta hace un momento tan poderoso, no hace más que ceder al *nuevo impulso* que se ha vuelto dominante en él (la repugnancia)” (OC III: GC §49 765; énfasis propio.)

Ciertamente, el magnánimo a diferencia del *vengativo*, le da cabida a más de un impulso en su acción, él satisface su deseo de venganza en su imaginación y lo satisface de una manera tan extrema que, pasa entonces a satisfacer otro impulso mediante el perdón del ofensor (el de la náusea ante su deseo de venganza). Así, el magnánimo le da cabida entonces a *dos impulsos* en su acción (a la venganza y a la náusea). Volviendo ahora a las líneas finales del §340 (GC), cuando Nietzsche, a partir de las últimas palabras de Sócrates, confirma su deseo de vengarse contra la vida, “¿Un Sócrates también tenía que vengarse?” (OC III: GC §340 856-857), confirma a la vez que su *egoísmo es de baja calidad*, que no logró consumir su deseo de venganza hasta llegar a la náusea, y, en consecuencia, ironiza

“Nadie podrá establecer cómo y cuándo le vino aquella tendencia mística a la unidad y quietud eterna; quizás se trate sólo de la concepción de un viejo que se convirtió finalmente en sedentario, al que después de la agitación de sus correrías y de haber investigado y aprendido sin cesar, se le presenta ante el alma el punto máximo y supremo, la visión de una quietud divina, la persistencia de todas las cosas dentro de una paz primordial panteísta.” (OC I: FTG §10 597)

En efecto, pienso que Nietzsche implícitamente está contrastando dos imágenes de vejez, la primera es la de quien está quieto a causa de su cansancio y la segunda es la quien está quieto a causa de su tranquilidad o de su satisfacción. Parménides tuvo la visión del mundo como una unidad conceptual lograda y completa a la que nosotros, con nuestros sentidos añadimos premisas erradas, caprichosas y sobrantes. Para Parménides no hay dos mundos, sino solamente uno, la unidad conceptual del ser, lo demás —¡todo lo demás!— es apariencia, en el sentido de fatuidad e irrealdad, “«lo que es, es; lo que no es, no es»” (OC I: FTG §11 600).

Nietzsche la “riquísima virtud” de Sócrates, “¿Faltaba un grano de magnanimidad en su riquísima virtud?” (cf. *ibid.*).

Para concluir, ¿Cómo entonces, según Nietzsche, se originó “la necesidad metafísica”? La adopción de enfoques metafísicos, como vimos con Anaximandro y el desarrollo materialista que lo sucedió, no implica la “necesidad” de recaer en éstos. Tal necesidad solamente aparece cuando, gracias a la decadencia que experimentó la cultura griega —caracterizada por una “anarquía pulsional” debido a que el *freno* del “impulso de saber” se rompió con la filosofía de Demócrito—, se le da cabida a un tipo de *idealización nueva* para los griegos, una forma de *idealización* que *embellece* la “pobreza”, el ascetismo. El cual, en el caso de los griegos (a diferencia de los pueblos semitas), se trató de un ascetismo de la razón (y no de la fe). En el placer ascético se disfruta aplastando a los demás impulsos *demonizados* en nombre de un impulso *santificado*, la consecuencia de esto, es que las potencias que se le oponen a tal *ascesis* son *negadas* y, en lo posible, *aniquiladas*. Por lo tanto, la puesta en práctica del placer ascético provoca una *mímesis* —una *repetición*— en lugar de abrir otras “maravillosas posibilidades” de pensamiento... Pero, ¿no podría la *mímesis*, justamente en tanto *prolongada repetición* que *depura* todo lo anterior, ser la puerta para una *nueva* “maravillosa posibilidad”?

1.2.3. —Ya no hay héroes épicos, ¡Qué *tragedia!*

Habiéndonos percatado del *doble origen* de la creencia en el valor de la verdad, y de la manera en que la segunda versión de ésta se convirtió en *necesidad metafísica*, podemos entonces *enriquecer* enormemente nuestra interpretación del §1 de (HdH I), al interpretar a la filosofía histórica una *radicalización* del socratismo que, sin embargo, se convierte en el algo distinto de aquel, en algo paradójicamente más cercano a la filosofía presocrática.

1.2.3.1. La hipótesis de la filosofía histórica como *materialismo*: entre Demócrito y Sócrates

Según el §1 (HdH I), en la modernidad, tal y como ocurrió con las filosofías presocráticas de Heráclito y Parménides en la época trágica de los griegos, hay una tentativa, por parte de la filosofía histórica, de dejar atrás los enfoques metafísicos, esta tentativa consiste en el continuo *falseamiento* al que la filosofía histórica somete a las interpretaciones metafísicamente fundamentadas,

“ [...], la filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón: según su explicación, no hay, en rigor, ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada: ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece

casi volatilizado y sólo a la más sutil observación le es factible todavía comprobar su existencia.” (OC III: HdH I §1 75)

Tal falseamiento se logra, como ya lo dijimos anteriormente, mediante la *corrección* del presupuesto fundamental de la filosofía metafísica: la filosofía histórica “constata” una y otra vez en casos particulares “que no se trata en absoluto de contrarios”, antes bien, ambos fenómenos están hechos a partir de *un mismo material*, cuya *densidad* ha cambiado, haciéndose algunas veces más gaseoso — más *sublime*—, como es el caso del altruismo o de la contemplación desinteresada respecto del egoísmo, pero “cualitativamente” siguen siendo *egoísmo*⁵¹. A lo sumo, el egoísmo no juega para Nietzsche un papel secundario, no es una inclinación entre otras, antes bien, el egoísmo —entendido como el *propio placer* (Lust an sich)— resulta ser, y ésta es una de las conclusiones de la sección segunda de HdH I⁵², el *material* a partir del cual están constituidas todas las vivencias humanas,

⁵¹ Heller, en su interpretación del §1 (HdH I), anticipa a partir de esta reducción, de los diferentes objetos anímicos a un mismo material, la doctrina de la voluntad de poder. (cf. Heller 1972 14-15).

⁵² Como mencionamos previamente, la sección segunda —titulada “*Para una historia de los sentimientos morales*”— comenzaba inicialmente con el §39, y tardíamente fueron añadidos los numerales §35-§38 (los cuales conforman una unidad). Pues bien, tanto en el §39 y en el último numeral de la sección, el §107, aparece formulada la misma tesis según la cual,

“Todo es necesidad —esto dice el nuevo conocimiento; y él mismo es necesidad. Todo es inocencia: y el conocimiento es la vía para comprender esta inocencia.” (OC III: HdH I §107 121).

“—Nadie es responsable de las propias acciones, ni del propio ser; juzgar equivale a ser injustos. Y también vale para cuando el individuo se juzga a sí mismo. La proposición es meridiana como la luz del sol y, sin embargo, aquí todos quieren volverse hacia las sombras y la mentira: por temor a las consecuencias.” (OC III: HdH I §39 98)

Que esta tesis tiene una importancia central se puede comprobar además a partir del título de la sección, pues una sección titulada “*Para una historia de los sentimientos morales*” debe ocuparse de presentar al lector unas consideraciones que hagan las veces de insumos para lo que sería una posterior redacción de una historia de los sentimientos morales. Y, si por historia, tal y como lo sugiere el §1 (HdH I), entendemos el tipo de aproximación que busca responder a la pregunta por el origen de algún o algunos fenómenos en cuestión, entonces las consideraciones presentadas en la sección segunda deberían permitirnos formular, aunque sea de manera tentativa, ciertas hipótesis acerca del origen de los sentimientos morales. ¿Qué tipo de origen le podemos atribuir a “los sentimientos morales” según lo expuesto en la sección segunda? Esta sección, como veremos a continuación, va conduciendo al lector a considerar seriamente la hipótesis de que todos los sentimientos y las acciones humanas son suficientemente explicados por las motivaciones primitivas de prolongar el propio placer o huir del propio dolor (las motivaciones “egoístas”), y, retraducir así todos los sentimientos y las acciones humanas al ámbito del mecanismo causal, para concluir finalmente, en el último numeral de la sección, con la tesis de la totalidad irresponsabilidad.

Quiero dirigirme primeramente a los numerales que preceden al último numeral de la sección (§107), pues en estos numerales (§99-§106) es en donde aparece formulada la tesis de que el propio placer es el material a partir del cual están hechas todos los sentimientos y las acciones humanas, pero que se puede rastrear a lo largo de la sección segunda: los §39-§45 se ocupan de los sentimientos morales en general y los presentan como el reflejo formas de vida distintas (no me refiero solamente a la moralidad que florece entre señores y aquella que lo hace entre esclavos, sino a que la moralidad tiene condiciones cognitivas de las que los humanos primitivos carecían (cf. OC III: HdH I §43)). Ahora bien los §46-§59 se ocupan de la compasión (§46-§50) y del engaño (§51-§59), se encargan de comprobar que son la compasión y la promesa son las maneras en que humanos con buena memoria e imaginación (cf. OC III: HdH I §59 77) sacan provecho de las circunstancias.

Con el §60 se suspende el tratamiento que se venía haciendo de la compasión y del engaño, y los numerales poco a poco, marcadamente desde el §66, comienzan a preparar el terreno para el tema de la justicia, queriendo mostrar primeramente que los humanos, al haber emitido juicios, a través de los cuales se ha querido atribuir un reproche (cf. OC III: HdH I §66-§70 107-108, §81 110, §85 111) o un elogio (cf. *ibid.* §71-§80 108-110, §82-§84 111) a individuo alguno, han venido cometiendo una injusticia, pues dichos juicios están

incluidas sus presuntos *contrarios*, las acciones *morales*, en virtud del kantiano contraste, que por cierto también hereda Schopenhauer, entre una acción hecha por *deber* y otra motivada por el *querer* (cf. KrP <30>[15] 16).

Así pues, resulta particularmente llamativo, teniendo en mente el materialismo presocrático, que la filosofía histórica resulte siendo un *materialismo* que lo reduce todo al *propio placer*. Pero, más curioso aún que, sin justificación alguna, los objetos predilectos de investigación de la filosofía histórica resulten ser aquellos pertenecientes al alma humana (conceptos, sentimientos y emociones) (cf. OC III: HdH I §1 75). En efecto, el término “filosofar histórico” hace referencia a un *método*, a una manera de considerar los fenómenos —la pregunta por el origen de estos—, y, por lo tanto, no está en principio limitado a fenómenos del alma humana (conceptos, sentimientos y emociones). Sin embargo, Nietzsche, aparentemente sin mayor justificación, hace de los fenómenos del alma humana su objeto predilecto de estudio, y, presenta a su filosofía histórica específicamente como una *psicología materialista*.

Pues bien, a partir del paralelo con la época trágica de los griegos, podemos ensayar la hipótesis de que, tal vez, Nietzsche pretende retomar la tarea en el punto en el que la dejó Demócrito, pues, como vimos, fueron justamente los fenómenos relativos al alma humana aquellos que hicieron las veces de un *límite* para la capacidad explicativa del *materialismo* presocrático (el problema de todo materialismo es el hecho de que el *material primario* a partir del cual se pretende explicar los fenómenos es una *representación del sujeto* —como lo muestran las modernas filosofías de Kant y Schopenhauer—, y, por lo tanto, cuando se intenta explicar al sujeto a partir de este *material primario*

necesariamente viciados o parcializados, en el sentido de que tienen en cuenta solamente el punto de vista de quien los emite. Lo cual le permite a Nietzsche reflexionar sobre el acto mismo de juzgar y develar entonces que, no se juzga para “corregir”, casi que de modo “altruista” a otro, sino que hay un placer egoísta (un provecho personal), tanto en el acto de juzgar (cf. §90-§98 112-116), así como en el de ser juzgado (cf. ibid. §50 101-102, §89 111-112). Esto significa que “El hombre moral”, aquel que juzga y es juzgado como moralmente “bueno”, está movido por las mismas motivaciones que “el hombre físico”, “«El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico».” (OC III: HdH I §37 97).

Pero, además, no solamente el humano moral es tan “animal” como los demás humanos, sino que el humano inmoral, el presuntamente malvado, es igualmente movido por el propio placer, es un error atribuirle maldad —el deseo puro de perjudicar a otro—, “El «causar dolor en sí» no existe, salvo en la mente de los filósofos” (OC III: HdH I §99 116), todo el perjuicio causado a otros es, o, un medio, o bien, una consecuencia indirecta de la búsqueda del propio placer (cf. ibid.), y, por lo tanto, desde este punto de vista, son igualmente elogiados o reprochables, no solamente el humano moral y el físico, sino también el malvado, el inmoral, o, en otras palabras, es erróneo considerar la existencia de acciones malas (cf. ibid. §99-§105 116-120), pues, “haga lo que haga, el hombre siempre hace el bien; es decir, lo que le parece bueno (útil), según el nivel de su entendimiento y el grado que en cada ocasión alcanza su racionalidad.” (ibid. §102 118), y, justamente en esto consiste su total inocencia frente a la acusación de una presunta perfidia o maldad en sus actos, en estar siendo enteramente determinado por el mecanismo del placer, “estos dos puntos de vista bastan para explicar todas las malas acciones que el hombre comete contra el hombre: se quiere nuestro placer o se quiere alejar el dolor” (ibid.) un mecanismo que, no solamente nivela a los humanos entre ellos —incluso al filósofo metafísico (“El engaño del agente sobre sí mismo, la suposición de la voluntad libre, pertenece también a este mecanismo calculable.” (OC III: HdH I §106 120)—, sino que a lo sumo retraduce a los humanos al ámbito de la naturaleza, “esa naturaleza que con el placer domina al mundo entero” (cf. ibid. §292 197). En una palabra, ¿cuál ha sido el origen de los sentimientos morales, y, en general de todos los sentimientos y todas las acciones humanas? —el propio placer. —responde Nietzsche.

se cae en cuenta de que se ha incurrido en una *petición de principio*). En pocas palabras, mi propuesta en este momento es la de interpretar a la filosofía histórica como una *psicología materialista*, la cual intenta corregir la *psicología socrática del alma humana* que los filósofos han venido heredando.

Esta propuesta de interpretación se puede considerar en principio plausible, no solamente a partir del paralelo que Nietzsche sugiere entre la modernidad y la época trágica de los griegos, sino que también ésta encuentra sustento en el numeral inmediatamente siguiente al §1 (HdH I),

“Defecto hereditario de los filósofos. — Todos los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, «el hombre» flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine, como una medida segura de las cosas. [...] No quieren enterarse de que el hombre ha devenido, de que también **la facultad de conocimiento ha devenido**; mientras que algunos de ellos incluso fabrican el mundo entero hilándolo a partir de esta facultad de conocimiento. [...]” (OC III: HdH I §2 76; énfasis propio en negrilla.)

Ciertamente, el *defecto hereditario de los filósofos* (considerar al humano como una verdad eterna) ha sido posible gracias a que los filósofos comparten la *fe incondicional* en que hay algo en “el humano” que *no cambia*, a saber, su “*facultad de conocimiento*”. Ahora bien, la consideración de la facultad cognoscitiva como *incondicionada* es un presupuesto que *debe tener* su origen en el socratismo, pues, apenas unos años antes de Sócrates, Demócrito hizo el intento de *explicar* la facultad cognoscitiva, esto es de considerarla ¡el *explanandum!*, en lugar de considerarla, como todos los filósofos posteriores a Sócrates, el *explanans* predilecto... En pocas palabras, la filosofía ha puesto en práctica, durante dos mil años, una psicología metafísica derivada del socratismo que ha considerado a la facultad del conocimiento, gracias a la heredada y socrática creencia en su valor, el término incondicionado a partir del cual se ofrecen explicaciones —“el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí” (MBM prólogo 21)—, y, la filosofía histórica de Nietzsche (su *psicología materialista*) pretende corregir tales interpretaciones. Así pues, la hipótesis en cuestión está tratando de sugerir que, en el §1 de HdH I, Nietzsche está, por así decirlo, “tomando el camino que no pudo tomar Platón” (cf. OC III HdH I §261 186), pero que en todo caso no hubiera podido tomar ya que, esta interpretación materialista del alma humana es algo que “sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede sernos dado” (OC III: HdH I §1 75) —¡los griegos necesitaban a su Sócrates!

Sin embargo, contra esta hipótesis hay que decir que, ciertamente, no es claro que Nietzsche se considere más sucesor de Demócrito que de Sócrates, pues, aun cuando se conceda que Nietzsche pretende llevar a cabo una explicación *materialista* del alma humana (reducirla a *un mismo material*), las preguntas finales del §1 de HdH I, como vimos apuntan en otra dirección. Éstas, tal y como anticipamos previamente, apuntan al hecho de que, para *soportar* los resultados últimos de sus investigaciones, el filósofo histórico requiere de cierta *poesía* al interior de su conocimiento, se necesita de una *idealización* que *embellezca* las espantosas consecuencias de su conocimiento, de manera tal que la anticipación de éstas no resulten ser una objeción para la motivación del filósofo histórico. Pero, la filosofía que ha *embellecido* todos los *sacrificios* que comporta el conocimiento,

disfrazándolos de *batallas épicas* en las que *heroicamente* triunfa el filósofo sobre temibles monstruos, no ha sido otra que el socratismo (el conocimiento entre los presocráticos no *sacrificaba* cosa alguna). De modo que, en este primer numeral de HdH I, dicho con un *símil*, Nietzsche presenta al filósofo histórico como un argonauta que navega entre *Demócrito* y *Sócrates*, por un lado, quiere ocuparse del problema que dejó planteado la filosofía de Demócrito al materialismo —la explicación *materialista* del alma humana, un problema que no encontró “sucesor” en Grecia, porque simplemente ¡No lo podía encontrar!—; pero, por el otro lado, asumir este reto, implica no detenerse ante las espantosas consecuencias del conocimiento, y, para esto es *necesario*, al menos en principio, una *socrática idealización* que embellezca las espantosas consecuencias anticipadas.

No obstante no se puede *mezclar* tan fácilmente al materialismo y al socratismo, pues, llevar a cabo una *idealización socrática* del conocimiento es justamente la *antítesis* de una *reducción materialista* del alma humana, ya que, el socratismo es ante todo una *evasión* del problema que planteó Demócrito —volver al *explanandum* el *explanans* predilecto,

“Hasta ahora la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad en cuanto que *negaba* [Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit *hinweg*; la filosofía metafísica se ha *apartado*, hasta ahora, de esa dificultad] la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la «cosa en sí».” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio en la corrección sugerida al traductor.)

A lo sumo, como vimos, resulta complicado juntar a la filosofía presocrática y la socrática, pues están enmarcadas en dos maneras *contrarias* de sentir el mundo, por un lado, la filosofía presocrática está coordinada con una *moral de señores* mientras que, por el otro lado, la filosofía de Sócrates lo está con una *moral de esclavos*. ¿Se entiende entonces la *tensión* que tuvo que soportar alguien tan *aristocrático* como Platón en el alma (cf. MBM §190 130)? ¿Cómo resuelve Nietzsche esta tensión?

1.2.3.2. ¡“Todo lo que necesitamos”!

La clave de la solución que ofrece Nietzsche a esta tensión en la que se encuentra su filosofía histórica no es otra que aquella “hipérbole” con la que Nietzsche presenta a sus lectores el programa que pretende llevar a cabo su *psicología materialista*, “Todo lo que necesitamos”,

“—*Todo lo que necesitamos*, y que sólo al nivel actual de las ciencias particulares puede dársenos, es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo mismo que de todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad: ¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados? ¿Tendrán muchas ganas de proseguir tales investigaciones? A la humanidad le gusta desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos: ¿debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?” (HdH I §1 75; énfasis propio)

¿En qué sentido esta presunta hipóbole es la clave de la solución a la tensión en la que Nietzsche presenta a la filosofía histórica (entre Demócrito y Sócrates)? —Tal vez, no es del todo una

exageración por parte del autor el uso de la palabra “Todo”; quizás, por paradójico que suene, hace falta *idealizar* para poder dejar atrás la *idealización*. Veámoslo en detalle:

1.2.3.2.1. —No épico, sino trágico

Para empezar, como el lector puede observar, Nietzsche decide cerrar la presentación del programa de su psicología materialista, no con el signo de puntuación con el que usualmente se concluye una larga lista de elementos hilados por comas (un punto final), sino sorpresivamente con ¡dos puntos!, es decir que el autor da a entender que él considera que, el programa (recién presentado) merece una explicación y que aquello que sucede a los dos puntos (la seguidilla de preguntas), tendría que ser la explicación del programa. Así pues, ¿en qué sentido el programa de la filosofía histórica requiere de una explicación? y ¿En qué medida las preguntas siguientes constituyen tal explicación?

La primera de estas preguntas, “¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes [herrlichsten] se logran a partir de materiales viles [niedrigen], incluso menospreciados?” (OC III: HdH I §1 75), como vimos previamente, nos sitúa en la anticipación de la presunta conclusión del proyecto que Nietzsche va a poner en marcha: una vez que se ha *llevado a término* la investigación de la filosofía histórica, pregunta él, ¿Qué pasaría si el resultado es *espantoso*? ¿espantoso cómo? Si los resultados de la consideración histórica del mundo producen un efecto nivelador —también los enfoques materialistas tienen un efecto *nivelador*, debido a que *reducir todo a un mismo material* es, en cierto sentido, poner todo a un *mismo nivel*; pero, en particular, ¿qué pasaría si esta nivelación de la filosofía histórica conduce a un resultado similar al que condujo la filosofía de Sócrates en la antigua Grecia, a un *rebajamiento* de lo *elevado* (a una nivelación por lo *bajo*)?

Así pues, la posibilidad que está siendo considerada en la primera pregunta es entonces el hecho de que la consideración histórica del mundo conduzca a una *devaluación* de todos los sentimientos, conceptos y emociones que durante milenios se han *ennoblecido* (hacen falta varias generaciones para *ennoblecer* impulsos (cf. OC III: §214 161)), con lo cual se hace explícito que la filosofía histórica, al igual que la socrática, realiza sacrificios —en nombre de la verdad— ... un rasgo que ciertamente no estaba presente en la filosofía *presocrática*, pues, en esta última, todos los impulsos estaban recogidos en el impulso del conocimiento, no se *sacrificaba* nada por el conocimiento.

Esta primera pregunta se interroga entonces por la actitud que el filósofo histórico asume frente a la anticipación de los *sacrificios* que comporta su filosofía, se siente él como en una especie de segundo y más radical socratismo, en el que su filosofía ciertamente implica el sacrificio de todo lo que su cultura ha logrado *ennoblecer*, incluyendo, a diferencia del socratismo, aquellas representaciones que el filósofo valora (las de “lo verdadero”, “lo lógico”, “lo racional”, “la contemplación desinteresada” (cf. OC III: HdH I §1 75)). Para expresar en una imagen aquello que esta pregunta representa, después de lo dicho previamente acerca del filosofar histórico y su falseamiento de la metafísica: se siente el filósofo histórico, con la anticipación del rebajamiento al que conduce su filosofía, como quien, estando en una *nube* con Heráclito, Empédocles y Demócrito, saltase de ésta para excavar junto con Sócrates —¡cual topos!— hacia mundos cada vez más *oscuros*.

Así pues, esta primera pregunta ilumina por qué el programa requiere de una explicación: en el programa de la filosofía histórica, como he intentado mostrar, resuena aquel materialismo presocrático en el que se superan los dualismos metafísicos, pero, en la medida en que, de manera semejante al socratismo, la ejecución del programa conduce al *sacrificio* de “las cosas valoradas como superiores”, resuena entonces además aquel placer ascético que se obtiene al dominarse a sí mismo en nombre de “la verdad”. En efecto, la filosofía histórica no se puede proponer la falsación de las interpretaciones metafísicamente fundamentadas de los fenómenos del alma humana, al mismo tiempo que *idealiza* su facultad cognoscitiva.

Ahora bien, la segunda pregunta, “¿Tendrán muchas ganas [los filósofos históricos] de *proseguir* tales investigaciones?” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio.) nos confirma la interpretación de la primera, pues, la palabra “proseguir” contiene una velada alusión al socratismo. Recordemos que, desde Sócrates, las consecuencias espantosas del conocimiento no han sido un problema para los hombres del conocimiento. Pero, al parecer, esta pregunta vuelve a cobrar sentido cuando se falsean las representaciones que valoran los filósofos (“lo verdadero”, “lo lógico”, etc.). Si la investigación comenzó con una *idealización* del conocimiento mediante una representación metafísica de éste, ¿podrá “proseguir” en ausencia de tal representación?

Ciertamente, a partir de lo dicho en la sección 1.2.2., las “filosofías socráticas” se pueden formular, como aquellas filosofías que llevan a cabo un *continuo desvelamiento* de las diferentes dimensiones de la vida, extrayendo de este desvelamiento un placer ascético-heroico, por el cual terminan “infiriendo” una representación *metafísica* de la verdad (tal representación metafísica de la verdad no es otra cosa que una *apología* del conocimiento). La filosofía histórica, en cambio, constata los errores presentes en aquellas “verdades metafísicas” con las que los filósofos socráticos *idealizaron* el conocimiento, extrayendo entonces una concepción de “las verdades” como “errores”. Sin embargo, por extraño que suene, también este falseamiento de la metafísica conduce a un enfoque metafísico, pues, los filósofos históricos infieren, a partir de su consideración histórica del mundo, una representación metafísica, no primeramente de “la verdad”, sino del “error”, éste parece ser, según el resultado de la consideración histórica del mundo, *la condición de posibilidad* para toda vida (cf. OC III: HdH I §31-§33 90) —sin la ilusión no es posible “la vida” y, por lo tanto, el conocimiento resulta ser, en este sentido, un *enemigo* de “la vida”. Y, así, los filósofos históricos son conducidos a una *segunda* “representación metafísica del conocimiento”, la de “el conocimiento” como el *fin de la humanidad*: El conocimiento... —no importa ¿cuándo? ¿de qué manera? ¿en qué condiciones?— es *incondicionalmente* “enemigo de la vida”⁵³.

Esto, como se ve, no es un detalle menor, pues, el *tipo de heroísmo* de los cognoscentes ha sufrido una *transformación*: el heroísmo *épico* se convierte entonces en heroísmo *trágico*. —los filósofos históricos no se sienten como aquellos héroes homéricos que triunfan contra enormes monstruos, no se sienten ciertamente como Sócrates y Eurípides, cuando creyendo que, mediante la búsqueda de la

⁵³ En contraste con esta manera de concebir “el conocimiento” —como *incondicional* enemigo de la vida—, se puede recordar el final del §110 de GC, “¿Hasta qué punto soporta la verdad la incorporación? — esa es la pregunta, ese es el experimento.” (OC III: GC §110 798)

verdad combatían el gigantesco peligro que amenazaba a Atenas (*la ignorancia*), *sacrificaron* a los *mendaces* “sabios” (cf. OC I: ST 452-453). Muy, por el contrario, la hazaña *heroica* de los filósofos históricos consiste en *perseguir la verdad* a sabiendas de que ésta los conduce a su *ocaso*⁵⁴.

De modo que la pregunta por la motivación de los filósofos históricos, debe ser leída con un tono *irónico*. Pues, de lo contrario, la estaría planteando porque el hombre del conocimiento, al falsear las representaciones metafísicas del conocimiento, recapitularía al “hombre primitivo” y, por lo tanto, el aspecto espantoso de las consecuencias, volvería a ser, para ellos, en ese caso, un *freno* o un *lastre*. Sin embargo, como vemos, la filosofía histórica conduce a otra forma de representarse *metafísicamente* el conocimiento: en la medida en que la ciencia histórica hace conscientes a los hombres del conocimiento del *inestimable* valor de la mentira, la convierte entonces en *la condición necesaria de toda vida posible*. En una palabra, ¡la idealización socrática del conocimiento no es la única posible! La radicalización del socratismo —el *desvelamiento* de las representaciones socráticas del conocimiento— conduce a una nueva forma de *idealización del conocimiento*, a saber, la del héroe trágico del conocimiento.

1.2.3.2.2. De la épica a la tragedia

Ciertamente queremos ver más de cerca esta transición del heroísmo épico al trágico, de la representación metafísica de la verdad como “eterna” y “divina” (y, por consiguiente, del conocimiento como la *meta más elevada* a la que un humano puede aspirar), a la representación metafísica del conocimiento como *el fin de la humanidad*. Este tránsito se puede apreciar al final de la primera sección de HdH I, en los numerales §31-§33, aquellos que preceden al último numeral de la sección.

Que los filósofos históricos se conciban a sí mismos como héroes trágicos —como aquellas *valientes* rarezas “deshumanizadas” que persiguen la verdad a sabiendas de sus fatales consecuencias— permite establecer un diálogo entre los numerales §1 y §34, es decir entre el primer numeral de la sección primera y el último numeral de dicha sección: El §34 (HdH I) comienza situándonos en el resultado que acabamos de extraer del §1, a saber, la filosofía histórica como *tragedia*. Comprendámoslo mejor:

“*Para tranquilizar*. — ¿Pero nuestra filosofía no se vuelve así una *tragedia*? ¿La verdad no se convierte en enemiga de la vida y del bien? Parece que una pregunta nos viene a los labios y sin embargo no quiere ser formulada: ¿se puede permanecer conscientemente en la no-verdad? ¿y si tiene que ser así, no es

⁵⁴ En el libro cuarto de la GC, Nietzsche, repetidamente habla de la importancia del *heroísmo* en el conocimiento (cf. OC III: GC §283 832, §292 836 §318 845-846, §333 851, §337 853), principalmente porque los héroes son aquellos que, frente a la visión de lo doloroso y espantoso, en lugar de huir, tienen sus mejores momentos (cf. OC III: GC §318 846). Pues bien, a pesar de todas las menciones al *héroe* y al *heroísmo*, la única figura con la que, en todo el libro cuarto Nietzsche ilustra el heroísmo, no es la *imagen* de Aquiles u de Odiseo (héroes *épicas*) sino la de *Prometeo* (cf. OC III: GC §300 839), quien, a sabiendas de la venganza y el poder de Zeus, decide *valientemente* engañarlo y robar el fuego del Olimpo para dar un regalo a los hombres, y, termina él mismo *condenándose* al castigo de Zeus, a saber, que un buitre le picotee el hígado por toda la eternidad. En efecto, lo propiamente *heroico* de la hazaña de Prometeo fue el deseo de *rebelarse* aun sabiendo que esto lo conduciría a su ocaso (cf. OC III: GC §135 225).

preferible la muerte? Pues el deber ya no existe; la moral, en cuanto era un deber, ha sido aniquilada por nuestra manera de considerar las cosas, igual que ha sido aniquilada la religión. El conocimiento sólo puede dejar subsistir como motivos el placer y el dolor, la utilidad y el perjuicio: pero ¿cómo se ajustarán estos motivos con el sentido de la verdad? También ellos están en contacto con errores (en la medida en que, como se ha dicho, inclinación y aversión, con sus mediciones muy injustas, determinan esencialmente nuestro placer y dolor). Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad; el individuo no puede sacarla fuera de este pozo sin sentir una profunda antipatía, por razones de las más profundas, hacia su pasado, sin hallar insulsos sus motivos presentes, como el del honor, y sin contraponer burla y desprecio a las pasiones que empujan hacia el porvenir y la felicidad futura.” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propio.)

¿Por qué una tragedia? Los tres numerales que anteceden al §34 (HdH I), §31-§33, tienen todos ellos una intención común, la de mostrar de qué manera el filósofo histórico, en tanto filósofo socrático (incondicional valorador de la verdad), cae en la *desesperación* a causa de su conocimiento, y, al final del §33 (HdH I), Nietzsche nos ofrece la clave de cómo la desesperación, causada por el conocimiento histórico, se convierte en una *tragedia*:

La filosofía histórica, al haber reducido todas las representaciones hasta ahora valoradas como superiores a medios a través de los cuales los individuos han *gozado de la existencia y de sí mismos* (al haberlos reducido a *motivaciones egoístas*⁵⁵), ha enseñado entonces la importancia que tiene todo aquello, hasta ahora *menospreciado* por el socratismo (“lo ilógico”, “lo irracional”, “el error”, etc. (cf. OC III: HdH I §1 75)), para la conservación y el progreso de la vida humana,

“Entre las cosas que pueden llevar a la desesperación a un pensador está el conocimiento de que lo ilógico es necesario para los hombres y que de lo ilógico nace mucho bien. Está clavado tan sólidamente en las pasiones, en el lenguaje, el arte, la religión y en general en todo aquello que confiere valor a la vida, que no puede ser extirpado sin dañar de manera irreparable esas bellas cosas” (cf. OC III: HdH I §31 90),

En efecto, los *errores* en los que la humanidad ha creído milenariamente, han sido (según la manera de razonar de la antigua humanidad) errores creídos a causa del placer que promueven, primeramente como *falsificaciones sensoriales* y, más tarde, como *intelectuales* (simbólicas), configurado así aquellas *ilusiones* que, de múltiples maneras, retienen a los humanos en la vida, a saber, *la cultura* (cf. OC I: NT §18 409): desde el punto de vista de la filosofía histórica, cada vez se ha ido *apretando más fuertemente el nudo entre mentira y vida*.

Así pues, en la medida en que han sido los errores y las ilusiones aquello que ha retenido a los humanos en la vida, se infiere entonces que “Todos los juicios de valor sobre la vida se han desarrollado de manera ilógica, luego son injustos” (OC III: HdH I §32 90). En efecto,

“El error acerca de la vida es necesario para la vida. — Toda fe en el valor y la dignidad de la vida se basa en un pensamiento impuro [unreinem Denken]; sólo es posible porque el sentimiento de participación

⁵⁵ Ver de nuevo subcapítulo 1.2.3.1.

en la vida universal y el sufrimiento de la humanidad se ha desarrollado muy débilmente en el individuo. [...]” (OC III: HdH I §33 91)

Ciertamente, todos los juicios que afirman que la vida es valiosa y digna de ser vivida están fundados en un *pensamiento viciado* [unreinem Denken], a saber, la *estrechez* de miras de quien juzga respecto a la humanidad en su conjunto:

“la mayor parte de los hombres soportan la vida sin protestar demasiado, y por tanto creen en el valor de la existencia, pero precisamente porque cada uno se quiere y se afirma sólo a sí mismo. [...]Por tanto, para el hombre común y ordinario, el valor de la vida se basa exclusivamente en el hecho de que él se considera más importante que el mundo” (OC III: HdH I §33 91)

Incluso, dice Nietzsche en este numeral que, las *excepciones*, aquellos “raros hombres que piensan en general más allá de sí mismos, toman en consideración, no esa vida universal, sino partes restringidas de la misma.” (OC III: HdH I §33 91), así, por ejemplo,

“Si se sabe dirigir la atención sobre todo [...] a los grandes talentos y a las almas puras, y se considera su surgimiento como el fin de toda la evolución universal, y se regocija uno ante su obrar, entonces se puede creer en el valor de la vida porque precisamente se pasa por alto a los demás hombres: por tanto, se piensa de manera impura. Y del mismo modo, si se toma en consideración a todos los hombres, pero en ellos se admite una única clase de impulsos, los menos egoístas, y se los santifica, frente a los otros impulsos, también en este caso puede esperarse algo de la humanidad en conjunto y creer por tanto en el valor de la vida: por tanto, también en este caso por *impureza del pensamiento*.” (OC III: HdH I §33 91; énfasis propio)

En pocas palabras, el §33 (HdH I) nos dice que todo juicio afirmativo sobre el valor de la vida está fundado en proyectar sobre el mundo una mirada *estrecha* (parcial, viciada, etc.), una que *oculte* ciertas cosas y resalte otras y, por lo tanto, tal y como decía Nietzsche en el §32 (HdH I), estos juicios afirmativos son siempre *injustos* (viciados).

“En cambio, *quien* fuera capaz de participar de ello [de la vida universal de la humanidad], se vería obligado a *desesperar* del valor de la vida; si consiguiese abrazar y sentir en sí mismo la conciencia entera de la humanidad, se derrumbaría maldiciendo la existencia, — pues la humanidad en su conjunto no tiene metas, y, por tanto, el hombre, al considerar globalmente su camino, puede hallar en ella, no su consolación y su sostén, sino su desesperación. Si él, en todo lo que hace, tiene puesta la mente en la carencia última de finalidad de los hombres, su propio actuar asume ante sus ojos el carácter del derroche. Pero sentirse tan derrochado [vergeudet] como humanidad (y no sólo como individuo) al igual que vemos una flor derrochada en la naturaleza, es un sentimiento por encima de todos los sentimientos. — Pero ¿quién es capaz de ello? Sin duda sólo un poeta: y los poetas saben siempre consolarse.” (cf. OC III: HdH I §33 91-92; énfasis propios.)

Para empezar, en la medida en que se habla en el pasaje de un “camino” de la humanidad, se debe entonces interpretar a la “vida universal de la humanidad” de manera *dinámica*, es decir como la *historia* o el *devenir* de la humanidad y, por consiguiente, el pronombre “quien” tendría que estar haciendo referencia a los humanos que pueden proyectar una consideración histórica sobre el mundo,

los hombres del conocimiento históricamente formados —*quien* pueda hacerlo, dice Nietzsche que, se encontrará entonces con la *desesperación*, pues, tal consideración global de la historia de la humanidad le permite darse cuenta de que ésta carece de una *teleología*, que la humanidad carece de *metas últimas* y, por ende, tanto sus actos individuales, así como los del resto de la humanidad son completamente *en vano*: los logros de la humanidad se vuelven semejantes a la *belleza* de las flores en la naturaleza, florecen bellamente sin ningún propósito ulterior, simplemente “para” marchitarse...

Ahora bien, si el mundo carece de una *meta última*, ¿cómo es entonces la trayectoria que describe el “camino” de la humanidad? Para entender en qué consiste el sinsentido que contemplan los filósofos históricos, consideremos el escenario al que los conduce su filosofía histórica,

“el deber ya no existe; la moral, en cuanto era un deber, ha sido aniquilada por nuestra manera de considerar las cosas, igual que ha sido aniquilada la religión. *El conocimiento sólo puede dejar subsistir como motivos el placer y el dolor, la utilidad y el perjuicio*” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propio.)

Al haber falseado las representaciones metafísicas, se le ha *deslegitimado* a las “cosas superiores” su *título de nobleza* y, por lo tanto, todo *deber*, fundado sobre la valoración de éstas, ha sido aniquilado. El resultado de esta *feral matanza* no es otro que un empobrecimiento de los *motivos* por los que actúan los humanos, pues el conocimiento solo puede permitir que subsistan los más *primitivos* motivos, de modo que, como lo pensó Goethe, el desarrollo de las artes parece tener una trayectoria circular en la que se tiende a recapitular a la humanidad primitiva (cf. OC III: HdH I §221 166). En efecto, el conocimiento como *meta* solo pudo surgir en épocas artísticas de la humanidad, pero la búsqueda de éste, en la medida en que desacredita *la fe y la moral*, sólo permite la subsistencia de las más *primitivas* motivaciones (el placer y el provecho) y, debido a que las motivaciones primitivas no permiten apropiaciones *simbólicas* de la cara *fea* de la existencia (y, por lo tanto, tampoco de *tipos* de individuos) la historia humana adquiere entonces una *trayectoria circular*, un *recapitado* aplanamiento (simplificación) de la vida humana, “de modo que el hombre proviene del mono y volverá al mono” (cf. OC III: HdH I §247 179).

Así pues, la “desesperación” del filósofo histórico consiste en que los logros de la humanidad, al carecer de un propósito ulterior, son, por así decirlo, alegres, pero *efímeras*, casualidades que, frente al surgimiento de la ciencia histórica, se van *diluyendo* en el río del devenir, para abrirle paso a una recapitulación de aquellas primitivas épocas en las que la humanidad careció de *idealización*... Incluso en el caso de que, después de su caída, la humanidad volviera a florecer, en la medida en que el “progreso” de los pueblos está imbricado con el desarrollo de *idealizaciones*, el *filósofo*, en tanto falseador de *idealizaciones*, está condenado entonces a ser un *enemigo* de sí mismo y de la cultura.

¿Se “desmotiva” entonces el filósofo histórico (cf. OC III: HdH I §1 75)? Nietzsche nos ofrece la clave de esta respuesta al final del §33 (HdH I): “— Pero ¿*quién* es capaz de ello? Sin duda sólo un *poeta*: y los poetas saben siempre consolarse.” (OC III: HdH I §33 92; énfasis propio). En efecto, al final del numeral §33 (HdH I) aparece la confirmación de que también el filósofo histórico es un “poeta”, y, que, en tanto poeta, sabrá hacer uso de las artes, es decir de la *idealización*, para

consolarse. Pensemos por un momento, ¿Cómo podría el *poético* filósofo histórico *embellecer* el hecho de que la vida es un continuo acontecer sin sentido último, en donde todo lo que acontece es absolutamente *en vano*? ¿No haría falta *reinterpretar* el conocimiento acerca del conjunto de la humanidad como su “final” y poner el *freno*, de una vez por todas, a la *espantosa rueda* del devenir?

Ciertamente, como recordaremos, ésta es la manera en que, según el joven Nietzsche en su segunda *Consideración intempestiva* (HV), se interpretan a sí mismos los doctos formados históricamente: ellos se consideran, a causa de su formación histórica, *el ocaso de la humanidad* (cf. OC I: HV §1 700). Según el *prólogo* a este escrito de juventud, los doctos modernos sienten con un *orgullo* (cf. OC I: HV *prólogo* 696) su “formación histórica”, “a pesar” de que ésta los conduzca hacia su ocaso.

Lo cual establece una marcada diferencia entre el pesimismo docto y aquel pesimismo al que conduce la filosofía histórica en HdH I: A diferencia de estos *orgullosos herederos de una grandísima historia*, los filósofos históricos, teniendo en frente la imagen de los grandes logros de la humanidad como un *desperdicio* de esfuerzos y de sufrimientos humanos, se ven conducidos a una hostilidad hacia todas aquellas fuerzas que, hasta ahora, han conservado de la vida, esto es hacia “todo lo pasado”—todo lo que antaño fue considerado *valioso y motor* de la humanidad, es considerado ahora por los filósofos históricos como *tentaciones y engaños* que ataron a los humanos antiguos a una vida en la que todo es “en vano”, una perspectiva semejante a la que presenta la filosofía de Schopenhauer (cf. MVR I §63 451-453). A lo sumo, en la medida en que ellos reconocen en su propia persona y en su conocimiento todas esas *engañosas tentaciones* que lo atan a la vida, Nietzsche se pregunta: “¿se puede permanecer conscientemente en la no-verdad? ¿y si tiene que ser así, no es preferible la muerte?” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propios.)...

En síntesis, en la medida en que la conclusión última de la consideración histórica del mundo es que “Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad”, lo cual crea una *tensión insoportable* al interior del hombre del conocimiento, entonces

“el individuo no puede sacarla [a la vida humana] fuera de este pozo sin sentir una profunda antipatía, por razones de las más profundas, hacia su *pasado*, sin hallar insulsos sus motivos presentes, como el del honor, y sin contraponer burla y desprecio a las pasiones que empujan hacia el porvenir y la felicidad futura.” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propio.)

En efecto, la consideración histórica del mundo conduce a los filósofos históricos a apreciar la *insignificancia* de toda acción humana, razón por la cual la historia humana adquiere la imagen de un *sin-sentido* (de un trayectoria circular). Frente a esta *desesperación*, el filósofo histórico *demoniza* entonces a las fuerzas conservadoras de la vida justamente ¡por retenerlo en esta *absurda* vida! Esta demonización, a su vez, configura una *tensión interna* tan extrema que al filósofo histórico se le antojan inferencias como: “la ilusión y el engaño *han sido* los medios a través de los cuales, *hasta ahora* los pueblos han prosperado” *ergo* “la ilusión y el engaño *son y serán* los medios *necesarios* para que cualquier pueblo progrese” (“A la humanidad le gusta [liebt] desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio)). Pues, a partir, de estas inferencias puede interpretar a su conocimiento como un “final” y frenar, al fin, la espantosa rueda

del devenir: ser el héroe trágico, al que se le *revela* el carácter maligno del mundo, y que, por consiguiente, lo “salva”, extinguiéndolo. Por consiguiente, aquel perjuicio contra sí mismo, que representa la continua falsación de las necesarias *falsificaciones* que él necesita para afirmar la vida queda sublimado como *valentía*, dándole un nuevo significado a aquella expresión con la que los ascetas han exhortado al “dominio de sí”: ¡Véncete a ti mismo!⁵⁶

1.2.3.2.3. De la tragedia a la libertad del espíritu

Sin embargo, frente al pesimismo en el que se hunde el *poético héroe trágico* del conocimiento, Nietzsche presenta una respuesta alternativa, otro humano del conocimiento que también continúa por el camino del conocimiento, pero no hace de su filosofía una *tragedia*. Y, así en la segunda mitad del §34 (HdH I), aparece la figura del *espíritu libre* como *alternativa* al héroe trágico frente a las *espantosas* consecuencias del conocimiento. Veámoslo en detalle,

“¿Es verdad que sólo quedaría una manera de pensar que llevara consigo como resultado personal la *desesperación*, y como resultado teórico una filosofía de la destrucción?” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propio.)

O, en otras palabras, ¿es acaso el único resultado posible de la filosofía histórica aquellas consecuencias *desesperantes* del conocimiento junto con la *idealización trágica* y su entera *negación* de sí mismo, del pasado, y, en general, de la humanidad en conjunto? La respuesta de Nietzsche es —¡NO!, es, en efecto, posible *pensar* en un resultado *alternativo*,

“— Creo que la decisión acerca del efecto del conocimiento viene dada por el temperamento de la persona: podría imaginar [denken], tan bien como ese efecto descrito y posible en ciertas naturalezas particulares, otro *diferente*, gracias al cual naciera una vida mucho más sencilla, mucho más *pura* de afectos que la actual, de manera que, en principio, aún tendrían fuerza los antiguos motivos del tumultuoso [heftigeren] desear, a causa de un antiguo hábito hereditario, pero poco a poco se debilitarían bajo el influjo del conocimiento *purificador*. Por último, se viviría entre los hombres y consigo mismo como en la naturaleza, sin elogio, sin reproches ni apasionamiento, apacentándose, como de un espectáculo, de muchas cosas que hasta ahora sólo podían ser temidas.” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propios negrilla)

En la parte restante del §34, como puede observar el lector, Nietzsche nos ofrece una *alternativa* al carácter trágico que tiene la filosofía. Nietzsche “podría pensar” un resultado *distinto*, a saber, una vida *purificada mediante el conocimiento* de “los antiguos motivos del tumultuoso [heftigeren] desear”:

Muy bien, quiero resaltar primeramente el repetido uso del término *purificación*, un concepto que, en este pasaje, adquiere su sentido particular a partir del contexto, el cual no es otro que el de la *producción de una nueva forma de vida*, una que resulte de ese proceso de *purificación*. Por lo tanto, el concepto de *purificación* —en relación con el conocimiento— debe significar algo así como *deshacerse* o *desprenderse* de todo aquello que le impida conocer; un uso muy similar al que, según

⁵⁶ Revisar la secciones 1.2.2.5.3 y 1.2.2.5.4 de este trabajo.

Foucault en la primera de sus lecciones de 1982⁵⁷, tuvieron los conceptos de “*épiméleia*”, al ser proferido por Sócrates (cf. Foucault 1987 34), y, el de *ascesis* durante la Edad Media (cf. ibid. 34, 38). En efecto, la contemplación de “la verdad” (sea lo que sea que esta palabra signifique en cada época particular) exige una preparación por parte del sujeto, un “*trabajo* que el sujeto realiza sobre sí mismo para convertirse al fin en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de *ascesis*” (cf. Foucault 1987 39; énfasis propio.), y, me parece que Nietzsche está jugando en el §34 con una idea similar, la vida resultante de haber realizado un *trabajo* preparatorio para ser *capaz* de contemplar la verdad.

Pienso además que Foucault utiliza la palabra “trabajo” de manera no accidental, ya que ésta le permite establecer una conexión etimológica con la palabra *ascesis*: la palabra *ascesis* proviene de la palabra ἄσκειν [askein], utilizada, antiguamente en Grecia, para denotar un *trabajo físico* o una *ejercitación* del cuerpo, y, que es apropiada por el cristianismo, durante la Edad Media, para denotar el trabajo de *purificación* que debe llevar a cabo el feligrés para conseguir la santidad, de modo que, quien practica el *ascetismo cristiano*, se *purifica* entonces de todas sus inclinaciones pecaminosas y obtiene como resultado una *transformación de su ser*; algo similar ocurre en el §34, en donde Nietzsche quiere *purificarse* de las motivaciones del *violento desear* justamente para poder “conocer”, y, por consiguiente, este humano del conocimiento *alternativo* no es el *opuesto* del ascético héroe del conocimiento, muy por el contrario, es el resultado ulterior del ascetismo del conocimiento.

Esta interpretación se confirma cuando Nietzsche enuncia la condición de posibilidad que hace falta para que la filosofía histórica *no* se convierta en una tragedia,

“Por supuesto, como se ha dicho, para ello [para no convertir nuestra filosofía en tragedia] haría falta un buen *temperamento*, un alma sólida, templada y en el fondo alegre, un estado de ánimo que no necesitase estar en guardia [auf der Hut zu sein] contra perfidias y explosiones [Ausbrüchen] repentinas, y que en sus manifestaciones no tuviese nada de tono gruñón y de obstinación, — esas conocidas cualidades fastidiosas de perros y hombres viejos, que han estado *atados a sus cadenas* mucho tiempo.” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propios.)

Para obtener un *efecto distinto* a la tragedia del conocimiento se necesita entonces de un buen temperamento, el cual, según este pasaje, significa ser poseedor de un cierto tipo de *alma* ¿cuál? un alma *sólida, templada y alegre*. Muy bien, los dos primeros adjetivos parecen querer establecer un contraste con la *volatilidad* del *violento desear* que hasta ahora ha caracterizado a la humanidad de épocas artísticas; pero, el tercer adjetivo “alegre” resuena en una dirección distinta: puesto que, según Nietzsche, quien ha estado *atado a sus cadenas* por largo tiempo tiene, a causa de esta esclavitud, un *tono gruñón* en sus manifestaciones vitales, se requiere entonces, para que el alma de un individuo

⁵⁷ El libro al que me refiero es la compilación de ocho lecciones y un anexo de una cátedra titulada *Historia de los sistemas del pensamiento* que Foucault dictó en 1982 que han sido recogidos bajo el título de *Hermenéutica del sujeto*. La primera de éstas se titula *Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo*, y, se ocupa, a grandes rasgos, de mostrar a la búsqueda de la verdad como una *praxis ética* (en lugar de teórica) en la que se busca producir la transformación del sujeto.

sea “alegre” que éste no esté encadenado a “sus cadenas”. ¿Cuáles son entonces esas cadenas a las que se refiere Nietzsche? Ciertamente se refiere a las ataduras que se impone a sí mismo quien practica el *dominio de sí*, pues el estado de ánimo que produce aquel *tono gruñón* es el de quien necesita *guardarse de arrebatos repentinos* [plötzlichen Ausbrüchen]: Recordemos que el dominio de sí, propio de los ascetas, es la forma de arte que emplean los humanos más sufrientes, es un *embellecimiento de la escases*, se trata de sentirse poderoso al obligarse a pasar necesidades, cuánto más fuerte el arrebato controlado, más poderoso y más heroico se siente el asceta, y, en consecuencia, se trata de estar en *guardia* y *dominar* todo posible *arrebato* que ponga en riesgo la tiranía de la “*fe*” (en el caso de los cristianos) o de la “*razón*” (en el caso de Sócrates), se trata entonces de *encadenarse* y no permitirse “ningún aleteo libre”⁵⁸ de los impulsos.

Sin embargo, a la hora de interpretar la *libertad* de este nuevo humano del conocimiento es muy importante hacer énfasis en la romana diferencia entre *ingenui* y *liberti*, entre el *niño* de cuna noble que *nació libre*, y, quien, habiendo sido esclavo, logró conseguir su libertad. Pues, tal y como vimos, este humano del conocimiento libre es el resultado de una ascesis del conocimiento, y, por lo tanto, es un *liberto*, un humano *liberado*. Esto lo confirma Nietzsche cuando, hacia el final del §34, caracteriza en qué consiste la alegría de este nuevo humano,

“En cambio, un hombre, del que se *han caído las habituales ataduras de la vida* hasta tal punto de que ya no vive más que para conocer cada vez mejor, tiene que poder *renunciar* sin envidia ni fastidio a muchas cosas, más aún, a casi todo lo que tiene valor para los otros hombres; tiene que bastarle, como el estado más deseable, ese libre e impertérrito planear por encima de hombres, costumbres, leyes y de las valoraciones tradicionales de las cosas.” (OC III: HdH I §34 92; énfasis propios)

Así pues, quien se ha *liberado de sus cadenas de esclavo*, puede, al igual que lo hace *el* asceta (el héroe trágico), *renunciar a casi todo lo que para los otros hombres tiene valor*, solamente que, a diferencia de aquel, este nuevo humano *liberado* lo hace “sin envidia ni fastidio”, no tiene entonces que *idealizar* la *renuncia*, con una actitud *combativa* como el *heroísmo*, pues a él no lo aflige renunciar, siempre y cuando tal renuncia le permita *conocer*. En una palabra, la alternativa de Nietzsche al *héroe trágico* es el *humano liberado*.

Ahora bien, que este *humano liberado* es el mismísimo *espíritu libre* se confirma a partir del *esbozo de prefacio* que Nietzsche escribió para HdH I en el otoño de 1877 (muy cerca de la publicación de HdH I),

⁵⁸ En el libro cuarto de la GC, Nietzsche define el dominio de sí justamente como una *desconfianza* o una *precaución* frente a todos los posibles *arrebatos* que puedan afectar la tiranización que éste ha hecho de los impulsos,

“Cualquier cosa que desde entonces le llegue a conmovier, atraer, seducir, impulsar, del interior o del exterior — siempre le parecerá a este ser irritable como si su dominio de sí estuviera en peligro: no puede confiarse ya a ningún instinto, a ningún aleteo libre sino que está constantemente con un gesto defensivo, armado contra sí mismo, con mirada aguda y desconfiada, guardián eterno de la fortaleza en la que él mismo se ha transformado.” (OC III: GC §305 842).

“Finalmente, ya no fue capaz [Nietzsche se refiere al autor de HdH I, es decir a sí mismo en tercera persona] de limitarse a caracterizarlo públicamente, sin más, como el tipo del *espíritu libre* del *presente*; fue de su gusto entonces el asentir a la mayor osadía, dejar hablar al espíritu, e incluso atribuirle un libro. ¡Puede que el oyente de estos discursos sienta confiado su proximidad, puede que sienta cómo esa excitabilidad casi nerviosa de espíritu libre, ese rechazo a los últimos restos de imposición y moderación forzosa se hallan asociados a un alma firme, benévola y casi de buen talante, ante la que nadie tiene necesidad de andar prevenido por maldades y repentinos arrebatos! A este colega libre le faltan sobre todo el tono gruñón y el ensañamiento, cualidades de hombres y perros viejos, que han pasado mucho tiempo atados a una cadena. [...] le basta [al espíritu libre], como el más deseable de todos los estados, ese planear libre y sin temor por encima de hombres, costumbres, leyes y valoraciones tradicionales de las cosas.” (FP II: 25 [2] 374-375; énfasis propio en negrilla)

Este esbozo de prefacio, me parece que, confirma el hecho de que el humano liberado del §34 (HdH I) es el mismísimo *espíritu libre*, precisamente porque contiene casi el mismo texto que describe al humano liberado del §34 pero referido textual y explícitamente al *espíritu libre*. Pero, a lo sumo, que Nietzsche haya considerado utilizar la descripción del §34 como parte del *prefacio* de la obra me parece un indicio además de que el §34 ofrece una respuesta a un problema que atraviesa la obra en conjunto. Por consiguiente, se entiende de manera muy esquemática por qué razón dice Nietzsche en el §1 que, “todo lo que *necesitamos*” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio) es seguir adelante por el camino del conocimiento, porque, si se hace parte de aquellos *espíritus liberados*, entonces se obtiene *lo único* que estos espíritus liberados *necesitan*.

1.3. La *dinámica* en la imagen del espíritu libre

En este subcapítulo final quiero hacer el intento de establecer una relación entre las figuras del héroe trágico y del espíritu libre de HdH I y las tres transformaciones del espíritu que Nietzsche expone en el famoso primer discurso de Zarathustra, titulado *De las tres transformaciones*, en el que los comentaristas están de acuerdo en que hay una alegoría del desarrollo del pensamiento de Nietzsche⁵⁹. Mi intención en este subcapítulo es hacer explícita una cierta *dinámica* en la elaboración de la imagen del espíritu libre, debido a que, en una primera versión (atribuible a la imagen esbozada por Nietzsche en sus escritos de juventud⁶⁰) se corresponde con la figura del “león”, pero la de HdH I se acerca más a la figura del “niño”.

Quiero comenzar por resaltar la relación que Nietzsche establece entre la figura del camello y la del asceta a través del concepto de *renunciamento*: “Hermanos míos ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que *renuncia a todo* y es respetuosa?” (Za I *De las tres transformaciones* 54; énfasis propio.). ¿Cómo podría tener sentido la expresión “renunciar a todo”? Pues, por ejemplo, en el caso de las religiones, todo sacrificio implica una *renuncia*, el objeto

⁵⁹ Con respecto a la mirada sinóptica que este primer discurso ofrece al desarrollo del pensamiento del autor pueden consultarse los trabajos de Duhamel (1986 15-19), Meléndez (2017 219), Burnham & Jesinghausen (2010 28) y Meier (2016 27-28).

⁶⁰ En este subcapítulo se ofrecerá una primera aproximación a esta tesis, pero la argumentación más fuerte que ofrece este escrito en favor de ésta aparecerá en la sección 2.2.2.3.

sacrificado es siempre un objeto al cual el religioso renuncia, pero lo hace con un *propósito* o con una *meta*, la de persuadir u homenajear a un dios; pero, en este caso, para que sea posible “renunciar a *todo*”, tal renunciador no puede tener una *meta* distinta a “renunciar”. Esto ciertamente evoca la filosofía de Sócrates, cuyo propósito no es la contemplación de la verdad desnuda, sino ante todo *desvelar*, *desvelar* y *desvelar* (porque en el desvelamiento yace el gozo heroico). Claramente, esta intrigante expresión, la del renunciamiento como meta, solo es comprensible cuando el renunciamiento es el estímulo *placentero* y no el medio para acceder a éste. Por lo tanto, esta expresión solo tiene sentido desde el punto de vista del ascetismo⁶¹.

Pues bien, habiendo esclarecido esta conexión quiero ahora detenerme en el momento en el que este espíritu de renuncia se *transforma* en *león*,

“Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, de carga, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas. ¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, *héroes*?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.” (AZ I *De las tres transformaciones* 53; énfasis propio en negrilla)

Así pues, el espíritu de renuncia es un espíritu que ha hecho de las más pesadas cargas un placer, un “regocijo de la fortaleza”, y lo ha hecho a través de atribuirle un cierto *heroísmo* al acto de cargar y, en esa medida, busca cargas cada vez más *pesadas* para seguir disfrutando de ese *gozo heroico*. Ahora bien, ¿Qué es lo más pesado? ¿Cuál es el monstruo más grande que un héroe *épico* querría vencer? Nietzsche ofrece una lista de posibles candidatos, los cuales podrían ser considerados el *peso más pesado*⁶²,

“¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia *tontería* para burlarse de la propia *sabiduría*?

¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? ¿Subir a altas montañas para tentar al tentador?

¿O acaso es: alimentarse de las bellotas y de la hierba del *conocimiento* y sufrir hambre en el alma por amor a la verdad?

⁶¹ La confirmación de esta conexión entre ascetismo y la renuncia como meta la podemos encontrar en el libro cuarto de la GC, cuando Nietzsche contrasta a las morales “cuya esencia es la negación misma y la renuncia de sí” (OC III: GC §304 841), con las morales que, por el contrario, “me impulsan a hacer algo y a volver a hacerlo, de la mañana a la noche, y durante la noche a soñar con ello, y a no pensar en ninguna otra cosa más que en: ¡hacerlo bien, tan bien como sólo a mí me es posible!” (ibid.), y, expresa su afinidad con estas últimas y su desprecio por las primeras, “—En el fondo me repugnan todas esas morales que dicen: «¡No hagas esto! ¡Renuncia! ¡Refrénate!» — quiero en cambio a aquellas morales que me impulsan a hacer algo [...]” (ibid.). En efecto, aun cuando las diferentes religiones y morales han exigido *sacrificios*, aquellas en la que el sacrificio se vuelve *renuncia* son las morales y las religiones *ascéticas*, las del *renunciamiento*, a diferencia de aquellas que sacrifican con un propósito distinto a la renuncia misma, como la de Epicuro (cf. OC III: GC §306 841-842), “Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse” (OC III: GC §307 842).

⁶² Este es justamente el título del §341 de GC, el numeral en el que Nietzsche anuncia la doctrina del eterno retorno de lo idéntico.

¿O acaso es: estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores y hacer amistad con sordos, que nunca oyen lo que tú quieres?

¿O acaso es: sumergirse en agua sucia cuando ella es el agua de la *verdad* y no apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos?

¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo?
” (AZ I *De las tres transformaciones* 53-54; énfasis propios)

En todos estos candidatos está presente la idea de hacerse daño a sí mismo como el más grande monstruo que tiene que enfrentar el héroe, en unos casos, por amor al conocimiento, y, en otros, por desprecio a la compasión por parte de los demás; en una palabra, enterrarse a sí mismo la espada por la verdad o por no caer en la compasión. La más difícil de las hazañas épicas es entonces encaminarse hacia su propio *ocaso*, la hazaña *trágica* y, en consecuencia, se confirma que el héroe trágico no es sino la *radicalización* del héroe épico. Pues bien, a partir de lo que hemos visto, se puede bosquejar una conexión entre la “búsqueda de la verdad” y el “desprecio por la compasión”, ya que la búsqueda de la verdad de la filosofía histórica en el §1 de HdH I sitúa al filósofo histórico en una *solitaria* perspectiva pesimista del mundo, ¡lejos la compasión de los demás! (pues el resto de la humanidad está *enamorada* de los enfoques metafísicos (cf. OC III: HdH I §1 75, §3 77))—. Esta *solitaria* perspectiva en la que se *renuncia* a todo lo que los demás hombres valoran suele ser representada por Nietzsche con la imagen del *desierto*, haciendo resonar a sus *ascéticos habitantes*: “para la soledad y el desierto [los ascetas] se prescriben un enemigo vivo [la demonización de sus impulsos]” (cf. OC III: HdH I §141 138).

Así pues, quien se ha internado en lo más profundo de su *desierto* “por amor a la verdad” —por el placer de renunciar—, encontrando *consuelo* solamente en el *solitario* gozo ascético (en lugar de hacerlo en la compasión de los otros), dice Nietzsche que, en esta soledad, padece una *transformación*, “en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación” (AZ I *De las tres transformaciones* 54),

“Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su *desierto*. Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto.” (AZ I *De las tres transformaciones* 54; énfasis propios)

Pues bien, aun cuando el espíritu se ha transformado en león, éste todavía continúa en el “desierto”, es decir que se trata todavía de un *renunciador*, de alguien que, al igual que el “camello”, se *desprende* de las cosas *valoradas como superiores* y abraza a la *pobreza* y a la *soledad*, pero, a diferencia del camello, el motor del león no es “el regocijo de su fuerza” sino el deseo de “conquistar su *libertad* como se conquista una presa”,

“Aquí [el espíritu convertido en león] busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? «Tú debes» se llama el gran dragón.” (AZ I *De las tres transformaciones* 54)

En pocas palabras, se trata de un cambio de *actitud* en su renuncia, ya no se trata de una actitud *venerativa*, sino *combativa*. ¿Cuál es entonces la presa del león? No es otra que aquello que el camello había venerado, el camello mediante la idea del *deber* había podido gozar de su fuerza, pero ahora el león quiere *ensañarse* con el deber. En este sentido no queda claro que se pueda equiparar sin más al “espíritu libre” de HdH I con el “león” (aun cuando el león sea un buscador de “libertad”), pues aquel espíritu libre es alguien que renuncia “sin envidia ni fastidio”, sin ser el *enemigo*, el *contendiente*, el *contrario* de aquello respecto de lo cual se renuncia. Para poder entender un poco mejor la relación entre las figuras reconstruidas en mi interpretación (el héroe trágico y el espíritu libre) y las transformaciones del espíritu presentadas en el primer discurso de Zaratustra, quiero seguir la sugerencia del profesor Germán Meléndez y relacionar a la figura del león con la de aquel espíritu que ha pasado mucho tiempo encadenado presentada en el esbozo de prefacio de 1877,

“Finalmente, ya no fue capaz [Nietzsche se refiere al autor de HdH I, es decir a sí mismo en tercera persona] de limitarse a caracterizarlo públicamente, sin más, como el tipo del *espíritu libre* del *presente*; fue de su gusto entonces el asentir a la mayor osadía, dejar hablar al espíritu, e incluso atribuirle un libro. ¡Puede que el oyente de estos discursos sienta confiado su proximidad, puede que sienta cómo esa excitabilidad casi nerviosa de espíritu libre, ese rechazo a los últimos restos de imposición y moderación forzosa se hallan asociados a un alma firme, benévola y casi de buen talante, ante la que nadie tiene necesidad de andar prevenido por maldades y repentinos arrebatos! A este colega libre le faltan sobre todo el tono gruñón y el *ensañamiento*, cualidades de hombres y *perros* viejos, que han pasado mucho tiempo atados a una cadena. [...]; le basta [al espíritu libre], como el más deseable de todos los estados, ese planear libre y sin temor por encima de hombres, costumbres, leyes y valoraciones tradicionales de las cosas.” (FP II: 25 [2] 374-375; énfasis propios en negrilla)

Como puede observar el lector, el espíritu que ha pasado tiempo *atado a sus cadenas* (el cual, como vimos antes, es el asceta) tiene debido a su esclavitud, un *tono gruñón* y el deseo de *ensañarse*, esto de es *atacar* y de acometer un *daño*, así actúan los esclavos y los perros de guardia, ellos *muerden* a aquel que los tenía encadenados. En cambio, el espíritu libre del *presente* se acerca a un *pájaro* que le basta con “ese planear libre y sin temor por encima de hombres, costumbres, leyes y valoraciones tradicionales de las cosas”.

Ahora bien, está claro que, si se liberara al perro de guardia, éste se *ensañaría* con lo que lo hubiera retenido, de modo que hay que volver sobre la diferencia entre *liberti* e *ingenui*, pues, “el espíritu libre del presente”, gracias a la superación de la actitud *combativa*, no solamente es libre en el sentido de un *liberti*, sino además en el de un *ingenui*. El león en su desierto, por otro lado, es simplemente un *liberti*: es aquel perro de guardia que se ha soltado de la cadena y se *ensaña* contra aquello que lo había encadenado (el gran Dragón). Y, por lo tanto, el tránsito del camello al león es un poco menos esquemático de lo que en principio se puede pensar: el camello *adora o ama* aquello que valora como superior y renuncia a todo por *amarrarse* más a eso, sin embargo, el placer en la renuncia produce un cambio en la manera de sentir del camello: el camello, por mor del placer en la renuncia, tiene que renunciar también a su *deber*, esto es a aquello con lo que ha *embellecido* sus *renuncias* y, así, el camello se queda solamente con la *carga* de sus *sacrificios*, como *pesadas cadenas* de las cuales quiere ahora escapar. De modo que la figura del “león” tiene entonces dos momentos: la del perro

encadenado que quiere romper con sus cadenas (la transformación asociada a la máxima renuncia del camello) y la del perro suelto que ataca con saña a aquello que lo encadenó (cuando el león quiere ser “señor de su desierto”). Y, finalmente, después de que el espíritu haya atacado con *saña* a aquello que lo aprisionaba, gracias al *olvido*, este espíritu liberado alcanza otra forma de *libertad*, la de los *ingenui*, y se convierte en *niño*.

“Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.” (AZ I *De las tres transformaciones del espíritu* 67)

La imagen del niño es entonces mucho más similar a la del espíritu libre del *presente* que la del león, esto, en principio, tiene sentido justamente porque también se trata de una forma de “libertad”, la de quien nace *libre*. Pues bien, hasta ahora, en HdH I, hemos comprendido de qué manera el camello se convierte en un perro encadenado (el tránsito del héroe épico al héroe trágico), aquel, que por “amor a la verdad” se convierte en *enemigo* de todas las fuerzas conservadoras de la vida y quiere hacer de su conocimiento un *final* para la rueda del devenir. Sin embargo, Nietzsche, en el §34 de HdH I, da un salto y pasa del perro encadenado al espíritu *ingenui*: hacen falta, en el §34, la liberación de sus cadenas y el ataque con saña al deber (lo que he llamado, el segundo momento del león), y, posteriormente, *el olvido* (el momento intermedio entre la libertad del *liberti* y la del *ingenui*).

Lo cual ciertamente no significa que HdH I carezca de esfuerzos en esa dirección, pues, el numeral §34 no es el único lugar en donde aparece una mención explícita a la figura del espíritu libre, antes bien, pienso que el esbozo de prefacio antes mencionado nos ofrece una primera clave de lectura para aproximarnos a la sección quinta de HdH I, en cuyos primeros numerales aparece la segunda y —la más explícita— caracterización del espíritu libre en la obra.

En el segundo numeral de la sección quinta de HdH I, §225, titulado “*Espíritu libre, concepto relativo*.”, Nietzsche presenta al lector una muy explícita caracterización del espíritu libre,

“— Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus sometidos [gebunden] la regla: ellos le recriminan que sus libres principios derivan de la manía de llamar la atención, o incluso que parecen revelar acciones libres, es decir, acciones incompatibles con la moral sometida” (OC III: HdH I §225 170).

Como puede apreciar el lector, la caracterización del espíritu libre se hace a través de un *contraste* con los espíritus *atados* [gebunden], él es libre en el sentido de que su pensamiento está *desatado* de la determinación que normalmente ejercen los “orígenes” sobre el pensamiento de los individuos, una determinación que *ata* el espíritu de estos a “su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época”. Ahora bien, en la medida en que, según la perspectiva de la filosofía histórica, también la libertad del espíritu *debe* tener un “origen” (cf. OC III: HdH I §1 75), entonces el *desatamiento* del espíritu tendría que significar, no que la manera de pensar del espíritu libre carezca de “origen”, sino que tal “origen”, puesto que no se puede vincular con su época, tendría

que poderse vincular, no obstante, con alguna otra época. Y, por lo tanto, el espíritu *desatado* es un espíritu *intempestivo*⁶³.

Muy bien, que este espíritu desatado es un espíritu *combatiivo*, se infiere de los numerales circundantes al §225: el §224, el primer numeral de la sección quinta, presenta al lector un *conocimiento histórico* acerca de las dos condiciones bajo las cuales las culturas han *progresado espiritualmente*, por un lado, la solidez de una fe compartida por los miembros de un pueblo, pero, por el otro lado, la *herida* que el espíritu libre le causa a la fe compartida, con la cual se posibilita una modificación —un cambio— en dicha fe,

“Ennoblecimiento a través de la degeneración. —De la historia se puede aprender que en un pueblo se conserva mejor esa estirpe en la que la mayor parte de los individuos posee un intenso sentimiento de comunidad, como consecuencia de la igualdad de sus principios habituales e indiscutibles, por tanto, como consecuencia de su fe común. [...]. El peligro de estas comunidades fuertes, basadas en individuos llenos de carácter y de igual naturaleza, es la progresiva idiotización, aumentada poco a poco por la herencia, que como una sombra acompaña a toda estabilidad. *El progreso espiritual** de esas comunidades depende de los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas. Son innumerables los individuos de este tipo que, por debilidad, perecen sin ejercitar un influjo bastante observable: pero en general, sobre todo cuando tienen descendientes, ellos debilitan el elemento estable de una comunidad y de vez en cuando producen en él una herida. Justo en este punto herido y debilitado es inoculado, por así decirlo, algo nuevo en toda la comunidad; y ella debe ser en conjunto tan fuerte como para poder acoger en su sangre y asimilar este elemento nuevo.” (OC III: HdH I §224 169)

Tal y como lo advierte el título, el *progreso* de las culturas no requiere simplemente de una *fe* compartida y *prolongada* generación tras generación, justamente porque la prolongada creencia en una *misma* fe común difícilmente explica la aparición de elementos nuevos en la cultura, de modo que hacen falta entonces *individuos desatados* de esa fe común que *lastimen parcialmente* a ésta, que «luchen contra su época» (cf. OC I: HV §6 725). En pocas palabras, el punto de partida de la sección quinta es la tesis según la cual, las culturas, para *progresar espiritualmente*⁶⁴, requieren de dos condiciones, por un lado, de una fuerte fe común entre los individuos, y, por el otro lado, de las *heridas* que individuos moralmente *desatados* le provoquen a la fe común. A partir del rol que han tenido los espíritus libres en el progreso espiritual de las culturas se puede inferir que han sido espíritus *combatiivos*, en el sentido de que producen una *herida* a la fe común, “él [el espíritu libre] exige razones, los demás fe” (cf. OC III: HdH I §225 170).

Más aún, la actitud *combatiiva* de los espíritus libres también se puede inferir del origen que Nietzsche les atribuye a estos: la manera en la que Nietzsche presenta el origen del *espíritu libre* es

⁶³ La confirmación de esta interpretación me parece que se puede extraer de la historia genética de HdH I, pues, tal y como vimos anteriormente, HdH I fue el libro que resultó de un plan de escritura que quería llevar a cabo una serie de “consideraciones intempestivas” sobre múltiples asuntos. (cf. FP II: 1ª 16 [10] 237)

* Énfasis propio.

⁶⁴ Tal vez, el progreso en otros ámbitos, no necesariamente relacionados con el progreso espiritual, como, por ejemplo, el progreso militar, no requiera de estas mismas condiciones.

enmarcándolo como un *caso particular* del *genio*, para, después, hacer una aplicación de las condiciones de posibilidad del genio al caso particular de la libertad del espíritu (cf. OC III HdH I §231 173),

“El nacimiento del genio. — El ingenio con el que el prisionero busca los medios para liberarse, la manera en que aprovecha, con la máxima paciencia y sangre fría, cualquier ventaja mínima, puede enseñar los instrumentos de los que a veces se sirve la naturaleza para crear al genio —término que ruego se entienda sin ninguna connotación mitológica o religiosa—: ella lo encierra en un calabozo y estimula hasta el extremo su deseo de libertad. [...] —Ya hemos dicho que una mutilación, una atrofia, un grave defecto en un órgano a menudo dan ocasión a otro órgano de desarrollarse extraordinariamente bien, al tener que cumplir con su función y además con otra. De aquí se explica el origen de muchos talentos brillantes. — Aplíquese estas indicaciones generales sobre el nacimiento del genio al caso particular del nacimiento de un espíritu completamente libre.” (OC III: HdH I §231 173)

El genio nace entonces cuando un individuo *siente* su vida, o por lo menos cierto ámbito de ésta, como una *prisión*, y, tal *sentimiento de encierro* estimula al *extremo* su deseo de escapar: en particular, para el caso del espíritu libre, él, en tanto que se *desprende* de la fe común, tendría que percibir los *lazos* de la fe común de su pueblo, estamento o época como *cadena*s y, en consecuencia, no podrían sino estimular “las pasiones de la envidia, el odio y la competitividad” (cf. OC III: HdH I §233 173), aquellas pasiones que maltratan y torturan a los humanos y los llevan “al extremo, uno contra otro, pueblo contra pueblo, y, durante siglos” (cf. *ibid.*), para que, al fin, “quizá arda de repente la luz del genio” (cf. *Ibid.*). De modo que, el origen de la libertad del espíritu, la genialidad, nos confirma que la libertad del espíritu se origina en una *inflamación* de pasiones destructivas y combativas, el genio puede nacer solamente cuando, para algún individuo, la vida resulta en extremo insoportable y no perece a causa de esto (cf. *ibid.* §224 169).

En contraste con el combativo espíritu libre de los primeros numerales de la sección quinta, al final de la sección, en el penúltimo numeral, Nietzsche nos ofrece una imagen distinta del espíritu libre,

“Precaución de los espíritus libres. — Las personas de espíritu libre, que viven únicamente para el conocimiento, hallarán bien pronto el haber alcanzado el fin exterior de su vida, su posición definitiva con respecto a la sociedad y al Estado, y se darán por satisfechos fácilmente, por ejemplo, con un pequeño empleo o una fortuna que baste para su subsistencia; porque arreglarán de tal manera su modo de vida, que un gran cambio de los bienes externos e incluso una subversión de las instituciones políticas no afectarían a su vida. En todas estas cosas emplean la menor energía posible, para sumergirse con toda la fuerza acumulada y, por así decirlo, de un solo y gran aliento, en el elemento del conocimiento. Pueden así tener la esperanza de bucear en profundidad y hasta de llegar a ver el fondo. [...] — Hay en su modo de vivir y pensar un *heroísmo refinado*, que desdeña ofrecerse a la gran veneración de las masas como hace su hermano más grosero, y suele ir por el mundo, y salir de él, silencioso. Sean cuales sean los laberintos que haya recorrido, las rocas entre las cuales su torrente se haya abierto paso tortuosamente algunas veces — si consigue salir a la luz, entonces avanza claro, ligero y rápido casi *sin ruido* por su camino, dejando que los rayos de sol jugueteen hasta en los más profundo de sí.” (OC III: HdH I §291 196; énfasis propio en negrilla)

Esta imagen del espíritu libre, a diferencia de la del §225 (HdH I), es la de un espíritu que no tiene interés alguno en *dirigirse* a su época, ni con *encomios*, ni con *críticas*, tras su escape de los *tortuosos laberintos* de los que surgió (como todo *genio* (cf. OC III: HdH I §231 173)), “avanza claro, ligero y rápido casi sin ruido por su camino” (OC III: HdH I §291 196), es decir que su época casi ni se percata de su existencia. De hecho, la preocupación de este espíritu no es en modo alguno, la de Sócrates o la de Eurípides cuando acusaron a la ignorancia de ser el mal que azotaba a Atenas, muy por el contrario, él parece no vivir para *reformular* la sociedad sino para continuar por “su camino”. ¿Cuál es ese? —El del conocimiento, “Las personas de espíritu libre, que viven únicamente para el conocimiento” (ibid.)

Esta segunda imagen del espíritu libre sí se parece aquel “libre camarada” (FP II: 25 [2] 374-375) que retrata Nietzsche en el esbozo de prefacio de 1877 y en el §34 (HdH I), aquel que “le basta, como el más deseable de todos los estados, ese planear libre y sin temor por encima de hombres, costumbres, leyes y valoraciones tradicionales de las cosas.” (cf. ibid. /OC III: HdH I §34 92).

Por consiguiente, a partir del esbozo de prefacio de 1877, se infiere que la sección quinta de HdH I tiene un movimiento que comienza con la imagen del espíritu libre, que en contraste con la del “presente”, la voy a llamar “del *pasado*” (de lo que hasta ahora han sido los espíritus libres) y llega a esbozar la imagen del “espíritu libre del presente” (FP II: 25 [2] 374-375), el cual, a pesar de no «luchar contra su época», no ha perdido su heroísmo, “Hay en su modo de vivir y pensar un heroísmo refinado”, el heroísmo de continuar por *su camino*, el camino del conocimiento. A lo sumo, esta diferencia entre el espíritu libre del pasado y el del *presente* explica, entre otras cosas, por qué para Nietzsche es posible referirse a Sócrates en HdH I como un *espíritu libre*, “*Jantipa*. — Sócrates encontró la mujer que le hacía falta — pero no la habría buscado si antes la hubiese conocido mejor: ni siquiera el heroísmo de ese *espíritu libre* se habría atrevido a ir tan lejos. [...]” (OC III: HdH I §433 223; énfasis propio). —sin dos imágenes del espíritu libre o sin un dinamismo en ésta, Nietzsche no se hubiera podido referir a Sócrates, debido a su falta de valor para la verdad, como un “espíritu libre”.

2. La libertad del espíritu: una autosuperación de la idealización

“— ¡Ay, amigos! ¡Tenemos que superar también a los *griegos!*”

(OC III: GC §340 857)

La conclusión del primer capítulo de este trabajo es que, por un lado, el resultado último de la consideración histórica del mundo —la falta de metas últimas de la historia humana— conduce al hombre del conocimiento a una *tensión interna consigo mismo*, desde la cual su vida se vuelve tan insoportable que él *exagera* los resultados de su observación histórica, al punto de concluir que el conocimiento es *incondicionalmente* un *enemigo* de “la vida” —de su *insoportable* vida—, con el

inconsciente propósito de *embellecer* aquella *tensión interna* como *heroísmo trágico del conocimiento*. En una palabra, siempre que un hombre del conocimiento históricamente formado idealice, su imagen no será otra que la de un *héroe trágico del conocimiento*...la consecuencia de esto es que los modernos hombres del conocimiento deseen beber —¡de un solo sorbo!— su *cicuta*.

Pero, por el otro lado, Nietzsche presenta una “alternativa” a este *héroe trágico del conocimiento*, el “espíritu libre”, quien, a través de una “ascesis del conocimiento”, se *transforma* y, por lo tanto, *siente* las consecuencias del conocimiento de un modo distinto al *héroe trágico*. Ahora, hemos constatado además que este *héroe trágico* adquirió, gracias a su *desespero*, una actitud *combativa* frente a las fuerzas conservadoras de la vida y que, por lo tanto, se lo puede relacionar con la imagen del espíritu libre que “lucha contra su época” (presentada al comienzo de la sección quinta de HdH I), pero no con la del “espíritu libre” que vive solamente para conocer (presentada al final de dicha sección). Por consiguiente, ¿cómo exactamente es que Nietzsche desarrolla esta *transformación*?

2.1. Una clave de lectura para la sección quinta de HdH I

Para empezar, la tarea que ahora nos compete, a partir de lo dicho, es la de encontrar una forma de aproximarnos a la sección quinta de HdH I, tal que ilumine cuál es el tránsito de la imagen del espíritu libre del “pasado” a la imagen del espíritu libre del “presente”.

Mi propuesta en este momento es que dicha clave de lectura la podemos extraer del §3 de HdH I, no solamente porque el uso de los términos “cultura superior” e “inferior” remitan al lector a la sección quinta, sino principalmente porque, como veremos a continuación, al final del §3 Nietzsche establece la conexión entre la época artística (y metafísica) de la humanidad —aquella caracterizada por practicar el arte como idealización⁶⁵— y la incipiente época científica, en la que se valoran las verdades que no *embellecen*.

El §3 de HdH I titulado *Estimación de las verdades carentes de brillo*, quiero recordar al lector, es aquel numeral en el que Nietzsche afirma que el criterio para distinguir el grado de desarrollo de una cultura es el tipo de verdades que son objeto de *estimación*: en caso de que sean estimadas las verdades *brillantes*, se trata entonces de una cultura atrasada, debido a la relación que hay entre las verdades brillantes y el concepto de “verdad” utilitarista que tuvo la humanidad primitiva⁶⁶; mientras que, si aquello que se estima son las verdades carentes de brillo, se trata, por el contrario, de una cultura que ha *progresado* hasta hacerse *científica*. Ahora bien, después de que Nietzsche ha expuesto este criterio y ha anunciado que la humanidad tiende poco a poco a la cientifización de la cultura, hacia el final del §3, aparece la conexión entre las dos épocas previamente contrastadas: Nietzsche concluye el §3 ofreciendo una explicación de por qué “los veneradores de las *formas*” (pertenecientes aún a épocas artísticas y metafísicas de la humanidad) se oponen e intentan impedir el florecimiento de esta nueva época científica, tal explicación concluye de la siguiente manera:

⁶⁵ En contraste con las épocas primitivas de la humanidad, en donde el disfrute artístico fue puramente *formal*: el color por el color, el ritmo por el ritmo. (cf. OC III: HdH I §215 161-162, §217 162-163).

⁶⁶ En caso de que esta interpretación le suene extraña al lector(a), lo remito a la sección 1.2.2.3 de este escrito.

“sólo porque no pueden ver [los veneradores de las formas] cómo el reino de la *belleza interior y espiritual* se hace más profundo y amplio continuamente y hasta qué punto la mirada llena de espíritu puede *valer* hoy para todos nosotros más que la estructura más bella o la obra de arquitectura más sublime.” (cf. OC III: HdH I §3 77; énfasis propios)

De modo que, el origen de la incipiente época científica, según Nietzsche, no es otro que un *cambio de gusto*, el surgimiento de una *nueva “belleza”* que, a la luz de los criterios de antaño, resulta imperceptible, pero que, no obstante, puede llegar a ser apreciada por *nuevos criterios*. Sin embargo, ¿no resulta esto en cierto modo *incompatible* con la estimación de las verdades carentes de brillo? Pues, cuando se estima a estas verdades, la verificación de una representación debe estar en función de la rigurosidad del método con el cual se adquirió la representación en cuestión, en contraste, de quien *verifica* una representación por haberse dejado seducir por la *belleza* de ésta (esto es, por el contrario, propio de épocas artísticas y metafísicas). Por supuesto, no estoy queriendo decir que en una “cultura superior” no se pueda hablar de “belleza”, pero el contexto en el que Nietzsche habla de “belleza”, al final del §3, es el de un *contraste* entre dos objetos *valorados* por su *belleza*, uno, por los criterios de antaño, “la estructura más bella o la obra de arquitectura más sublime”, y, el otro, por los nuevos criterios, “la mirada llena de espíritu”; cuando, como recordará el lector, aquello *valorado* por la “cultura superior” debería ser la rigurosidad metódica y no una “nueva forma de «belleza»”.

Frente a esta tensión puede haber varias posibilidades de interpretación, la primera es que Nietzsche está cayendo en una flagrante *contradicción*, la segunda es que he malinterpretado el pasaje y no existe *tensión* alguna entre la valoración de la “belleza interior” y la valoración de las verdades *no-bellas*, o bien, la tercera posibilidad (y la que trataré de defender) es que Nietzsche tenga en mente un tránsito de la valoración de “la belleza interior” hacia la valoración de las verdades *no-bellas*. Veámoslo más detenidamente:

Volvamos entonces de nuevo al comienzo del §3 (HdH I), una vez que Nietzsche ha establecido el contraste entre la estimación de las verdades brillantes y de las que carecen de brillo, y que ha empleado esta distinción como el criterio para indicar el grado de desarrollo de una cultura, pasa entonces a utilizar tal criterio para interpretar la secularización en la modernidad como un *progreso*, que poco a poco se irá consumando,

“Poco a poco, no sólo el individuo, sino toda la humanidad será *elevada* a esta virilidad, cuando se habitúe por fin a estimar superiormente los conocimientos sólidos y duraderos, y haya perdido toda fe en la inspiración y en la revelación milagrosa de verdades.” (OC III: HdH I §3 77; énfasis propio)

Sin embargo, dice él que este progreso no es bien recibido por todos, justamente porque no a todos les parece que la secularización sea, en efecto, un *progreso*: “los veneradores de las *formas* [Die Verehrer der Formen] con su criterio de lo bello y sublime, tendrán al principio buenas razones para burlarse de esa estimación por las verdades inaparentes y del espíritu científico cuando comience a dominar” (OC III: HdH I §3 77). ¿Quiénes son estos opositores, los así llamados “veneradores de las *formas*”? A partir del criterio con el que estos veneradores valoran, el de “lo bello y lo sublime”, se

puede afirmar que aquello que veneran (las “formas”) resulta ser venerado justamente por su *belleza* y *sublimidad*. Y, en la medida en que el sentimiento que suscita una *imagen bella*, en tanto bella, no es otro que el del enamoramiento, entonces esta “veneración” tendría que interpretarse como el estado de sometimiento en el que se encuentra el amante respecto de su deseo por el objeto amado, y, en consecuencia, los “veneradores de las formas” son hombres pertenecientes a las épocas artísticas y metafísicas de la humanidad, aquellas en que la *belleza* de una representación es lo suficientemente *irresistible* como para que los humanos le concedan, en virtud de su *belleza*, una *fe incondicional*.

Ahora bien, teniendo en cuenta que los “veneradores de las formas” pertenecen a las épocas artísticas de la humanidad (aquellas que embellecen la cara fea de la existencia dotándola de *significado*), resulta muy llamativo entonces el uso de la palabra “forma”, en el sentido en el que Nietzsche lo está empleando en el pasaje:

“— Por supuesto, los veneradores de las *formas* [Formen] con su criterio de lo bello y sublime, tendrán al principio buenas razones para burlarse de esa estimación por las verdades inaparentes y del espíritu científico cuando comience a dominar: pero sólo porque, o bien sus ojos no se han abierto todavía al *atractivo* [der Reiz] de la *forma* [Form] más *sencilla*, o bien los hombres educados en ese espíritu no se sentirán aún, por mucho tiempo, íntima y plenamente compenetrados con él, de manera que no harán más que remedar *formas* [Formen] antiguas sin darse cuenta (y esto bastante mal, como hace quien ya no le importa mucho una cosa).” (OC III: HdH I §3 77; énfasis propios)

Como acabo de mencionar, hay una particularidad interesante en el hecho de que Nietzsche utilice la palabra “Form”. La versión latina de la palabra “εἶδος”, resignificada sustancialmente por Platón —antes de Platón, la palabra “εἶδος”, proveniente de “εἶδω”, hacía referencia entre los griegos al aspecto *exterior* de las cosas (lo que se ofrece a los *ojos*), pero, desde Platón, se utiliza para designar el aspecto *inteligible* de las cosas, lo que no se ofrece a los ojos, sino al “alma”. Lo que quiero decir es que, las épocas artísticas de la humanidad son épocas en las cuales, por mor del embellecimiento, se destacó el ámbito *inteligible* de las cosas por encima de su *apariencia sensible* (cf. OC III: HdH I §217 163) y, sin embargo, el *filólogo* Nietzsche se está refiriendo al objeto venerado por humanos artísticos con la palabra “Form”, en lugar de usar la palabra germana “Idee” que es la heredera de la resignificación platónica de “εἶδος”.

Muy bien, como puede observar el lector, el uso de la palabra en el pasaje apoya la distinción previamente expuesta, pues, la objeción de los veneradores de las formas presupone que, a diferencia de Platón, los ojos de estos veneradores se quedan en la superficie, prestando atención únicamente al *aspecto exterior* de los modernos hombres de conocimiento (los doctos), sus ojos se fijan en cómo los doctos remedan torpemente *formas* de antaño. De hecho, esta interpretación que ofrezco en este momento está inspirada en una de las críticas que el joven Nietzsche les hace también a los doctos en su segunda *Consideración intempestiva* (HV), una crítica que justamente tiene que ver con la incapacidad que tienen los alemanes doctos de *exteriorizar* su *conocimiento*, de que el *contenido* determine la *forma*,

“El saber, absorbido en demasía, sin hambre, más aún, contrariando la necesidad, ahora ya no obra como motivo transformador que tiende hacia *afuera*, sino que permanece oculto en cierto caótico mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la «interioridad» que le es peculiar y propia. Se dice entonces que se tiene el contenido y que sólo falla la *forma* [Form]; pero en toda cosa viva es éste un contraste de todo punto improcedente. Nuestra formación moderna no es una cosa viva precisamente porque no se la concibe sin este contraste, lo que equivale a decir que no es una formación de verdad, sino tan sólo una especie de saber en torno a la formación, no se pasa en ella más allá del pensamiento de formación, más allá del sentimiento de formación, no se concreta en ella ninguna decisión de formación. Entonces, aquello que verdaderamente es motivo y que se manifiesta *exteriormente* como acción muchas veces no significa apenas más que un convencionalismo indiferente, una pobre *imitación*, cuando no una torpe mueca.” (OC I: HV §4 712; énfasis propios)

Se entiende ahora la objeción que Nietzsche le está atribuyendo a los “veneradores de las formas”, es muy semejante a la que él hizo a los doctos alemanes en su periodo de juventud: Los humanos formados históricamente, a diferencia de los filósofos preplatónicos, no son humanos hechos “de una sola pieza” (cf. OC I: FTG §1 575), estos científicos no logran *exteriorizar* su conocimiento, éste permanece siendo un *caótico contenido interior* (muchas concepciones del mundo acumuladas enciclopédicamente), el cual no logra *expresarse* en el *aspecto exterior* del docto; más aún, a tal punto llega la escisión entre la interioridad y el aspecto exterior del docto que, el joven Nietzsche, utilizando los criterios de un griego —¡criterios de *antaño!*—, los compara con “enciclopedias andantes”,

“enciclopedias andantes, que es como nos calificaría tal vez un antiguo griego que se extraviase en nuestra época. Pues bien, en las enciclopedias todo valor se circunscribe a lo que está en sus páginas, a su *contenido*, no a lo que está inscrito en la portada o es tapa y envoltura; en consecuencia, toda la formación moderna es, esencialmente, *interior: por fuera* el encuadernador ha puesto algo así como: «Manual de formación interior para bárbaros exteriores».” (OC I: HV §4 712; énfasis propios)

Así pues, se puede advertir entonces una cierta ironía en el uso de la palabra *forma*, la cual consiste en que los presuntos humanos *simbólicos*, aquellos que han *significado* el mundo para *embellecerlo*, son, a pesar de esto, *amantes tiranizados* por el aspecto exterior que ofrecen las “cosas”. Sin embargo, hay que tener cuidado con el alcance de esta ironía, pues, ciertamente estos veneradores no pueden venerar *el aspecto exterior* de todas las cosas, porque en ese caso no habrían podido *idealizar* cosa alguna, de modo que esta ironía tiene que estar referida a ciertas *formas* particulares. ¿Cuáles? En el pasaje, la palabra *forma* está referida al aspecto exterior de los humanos del conocimiento, a la *imagen* que estos ofrecen, tal *imagen* provoca en los veneradores un sentimiento de *náusea* y, por ende, una acción de rechazo (una actitud muy *primitiva*). De modo que, Nietzsche le está señalando, con esta ironía, una cierta *incoherencia* a los “veneradores de las formas”, ellos, en tanto *artistas*, no deberían juzgar la imagen del docto con base en su *apariencia sensible*, sino a partir de su *significado* (cf. OC III: HdH I §217 163).

En efecto, de manera semejante a como vimos en el final de la cuarta sección de HdH I (§217 HdH I), también acá —en el §3 (HdH I)— el desarrollo de las artes implica *espiritualizarlas* (junto con los sentidos),

“así como nuestras artes se hacen cada vez más *intelectuales*, nuestros sentidos más *espirituales* y como, por ejemplo, ahora se juzga de manera enteramente diferente a hace cien años lo que suena bien sensorialmente” (OC III: HdH I §3 77; énfasis propios)

Pero, no solamente a las artes y a los sentidos, sino que,

“también las *formas de nuestra vida* se hacen cada vez más *espirituales*, acaso más *feas* a los ojos de épocas más antiguas, pero sólo porque no pueden ver cómo el reino de la *belleza interior* y espiritual se hace más profundo y amplio continuamente, y hasta qué punto la mirada llena de espíritu puede valer hoy para todos nosotros más que la estructura más bella o la obra de arquitectura más sublime” (OC III: HdH I §3 77; énfasis propios)

De modo que, el hecho de que los hombres del conocimiento le resulten *atractivos* a Nietzsche, a pesar de su terrible apariencia, no es un *indicio* de una tendencia “*antiartística*”, antes bien, es, por el contrario, un indicio de que se ha *radicalizado* el proceso de *espiritualización* que han venido llevando a cabo las artes para ensanchar el reino del placer humano, pues, al desarrollo artístico vigente, le falta todavía *embellecer* el aspecto exterior de los doctos.

Sin embargo, hay todavía una dificultad relativa a la interpretación de este pasaje, tiene que ver con el hecho de que, según Nietzsche, la humanidad desde tiempo atrás ya había producido *imágenes intelectuales* o *simbólicas* de los humanos, no me refiero solamente a los griegos y a la *imagen* que sus filósofos acuñaron, sino también a la imagen intelectual del “santo”, que semitas, romanos, e incluso los románticos alemanes modernos “contemplaron” y que *cautivó* a toda Europa (cf. MBM §47 83),

“No lo que el santo es, sino lo que el santo *significa* a los ojos de los no-santos, le proporciona su valor histórico universal. Por el hecho de que con respecto a él se equivocasen, se interpretasen mal sus estados de ánimo y se mantuviesen lo más posible separados de todos los demás, como algo absolutamente incomparable y extrañamente sobrehumano.” (OC III: HdH I §143 140; énfasis propio.)

En efecto, Nietzsche vuelve sobre esta misma idea y de manera muy aclaradora en la sección tercera, titulada el ser religioso, de *Más allá del bien y del mal* (MBM): “Hasta ahora los hombres más poderosos han venido inclinándose siempre con respeto ante el santo” (MBM §51 83), muy a pesar de su “su apariencia frágil y miserable” (cf. *ibid.*), los “más poderosos” (los romanos, por ejemplo) han terminado por arrodillarse ante él, ¿Por qué? —porque hasta ahora se lo ha *malinterpretado*, se le ha atribuido un *significado* a su debilidad, ésta es el resultado de una tremenda *fuerza* de la voluntad, a causa de conocer un enemigo oculto, uno de fuerza tan temible que motivó al asceta a sacrificarlo todo,

“tal monstruosidad de negación, de anti-naturaleza, no será deseada en vano, así se decían, haciéndose preguntas. ¿Acaso hay un motivo para hacer eso, un peligro muy grande, que el asceta conoce más cerca, gracias a sus secretos consoladores y visitantes? En suma, los poderosos del mundo aprendían un nuevo temor en presencia del santo, atisbaban un nuevo poder, un enemigo extraño, todavía no sojuzgado” (MBM §51 83)

Lo que estoy queriendo decir es que, si la humanidad de épocas artísticas y metafísicas pudo *embellecer* el aspecto del santo, ¿Por qué no hacen lo mismo con los doctos? —La razón es que, en la modernidad, gracias a la formación histórica de la época, los humanos ya no cuentan con la fe en aquellas representaciones religiosas (cf. OC III: HdH I §20 85, §109 122) a partir de las cuales, fue posible para los artistas de los tiempos de antaño, idealizar la figura del santo. De modo que, la falsación de la metafísica conduce hacia un segundo predominio de la *sensibilidad* (como en las épocas primitivas de la humanidad), en donde el feo aspecto exterior de las cosas resulta suficiente para aborrecerlas.

Así pues, teniendo en cuenta la interpretación que acabo de sugerir de la palabra “forma”, al final del §3, Nietzsche presenta la valoración de “la interioridad del docto”, de “la mirada llena de espíritu”, no como la *negación* de la época artística, sino como el *reencause* de la modernidad hacia el arte. Y, por lo tanto, se entiende entonces el sentido de los calificativos «inferior» y «superior» referidos a la cultura: en la medida en que los humanos modernos ya no creen en las *embellecedoras* representaciones metafísicas de antaño, los criterios de lo bello y de lo sublime se han convertido en un *retorno* a la prioridad de lo *sensible*, “aquella seriedad de lo simbólico se ha convertido en signo característico de la cultura inferior” (OC III: HdH I §3 77); mientras que, los nuevos criterios, que sí están coordinados con un *embellecimiento* de la imagen del docto, tendrían que ser un *indicio* de que, aun cuando las representaciones metafísicas hayan sido falseadas, todavía es posible el arte.

Esto no resulta ser un detalle menor, pues como recordará el lector, el concepto de cultura hace referencia al tipo de ilusión a partir de la cual una tradición afirma la existencia de sus individuos (cf. OC I: NT §18 409) y, en ese sentido toda cultura es, según el joven Nietzsche, una cultura *artística*. Más aun, los signos de un *progreso* en la cultura son aquellos que indiquen un incremento en el poderío artístico de la época, un ensanchamiento del reino del placer humano al extender un velo cada vez más amplio sobre la cara fea de la existencia.

Un argumento en favor de esta interpretación es el hecho de que en la sección quinta de HdH I, titulada “*Signos de cultura superior e inferior*” [Anzeichen höherer und niederer Cultur], el término “signo de cultura superior” aparezca solamente hasta el §274 (pasada la mitad de la sección) y haga referencia a la capacidad de *pintar* la *imagen* de una época, un pueblo o un humano a partir de las propias vivencias, ciertamente de elaborar una imagen *intelectual* de aquellos (una capacidad *artístico-simbólica*),

“**Una parte de nosotros mismos como objeto artístico.** —Es un signo de cultura superior el mantener a propósito y esbozar una *imagen* fiel de ciertas fases de la evolución, que las personas mediocres [geringeren Menschen] atraviesan casi sin darse cuenta y borran luego de la pizarra de su alma: porque

éste es el tipo superior de pintura que sólo unos pocos comprenden. A tal fin es necesario aislar artificialmente esas fases. Los estudios históricos generan las capacidades necesarias para esta pintura, porque continuamente nos estimulan, con ocasión de una parte de la historia, de la vida de un pueblo — o de un hombre, a representarnos un horizonte de pensamientos completamente determinado, una fuerza determinada de sentimientos, el predominio de unos y el retraerse de otros. En esto, en saber⁶⁷ [kann] reconstruir rápidamente a partir de motivaciones [Anlässen] dadas esos sistemas de pensamientos y sentimientos, como a partir de algunas columnas y de restos de muros que han quedado en pie la imagen de un templo, consiste el sentido histórico. El resultado más inmediato es que concebimos a nuestros semejantes como esa clase de sistemas completamente determinados y como representantes de distintas culturas, es decir, como necesarios pero cambiantes. Y, además: que en nuestra propia evolución podemos separar las partes y representarlas individualmente.” (OC III: HdH I §274 191; énfasis propios)

El §274 es un numeral muy interesante porque relaciona a los estudios históricos, aquellos responsables de la falsación de la metafísica con el desarrollo de una *rara* capacidad *artística*, la del *sentido histórico*. En efecto, este numeral nos dice que, aunque todas las personas atraviesan ciertas “fases de evolución”, solamente algunas, gracias al ejercicio en los estudios históricos, logran *pintar una imagen* de estas fases por las que atravesaron. De modo que esta capacidad prueba que, también los humanos formados históricamente son capaces de un cierto tipo nuevo de arte. Ahora bien, para entender mejor en qué consiste esta capacidad es menester volver dos numerales atrás y entender a qué “fases” hace referencia Nietzsche cuando dice él, a propósito de éstas, que los humanos mediocres las atraviesan casi sin darse cuenta.

En el §272 (HdH I), titulado *Anillos anuales de la cultura individual* [Jahresringe der individuellen Cultur], Nietzsche muestra que la apropiación y el desarrollo de la cultura en los individuos tiene una expansión similar a la que se presenta en los anillos anuales de un árbol: los árboles, en el interior de su tronco, conservan el registro de todos sus periodos de crecimiento como una sucesión de anillos, en la cual el siguiente anillo contiene completamente al anterior y así progresivamente. Pues bien, dice Nietzsche que algo similar ocurre con los humanos, pues, gracias a la educación⁶⁸, los humanos

⁶⁷ Dado que el verbo que aparece en el original es “kann” la traducción más adecuada no es la de un “saber”, sino la de una “capacidad”.

⁶⁸ El lector puede constatar que en el §262 (HdH I) Nietzsche introduce el tema de la educación, haciendo hincapié en el hecho de que no resulta ser indiferente haber sido educado por Homero, o por la biblia, o bien por la ciencia (cf. OC III: HdH I §262 186), y, desde este numeral hasta el §271, el tema de la educación es latente, así, por ejemplo, en los §270 y §271, Nietzsche muestra dos resultados importantísimos en los que la educación científica de la modernidad (la formación histórica) ha aventajado a otro tipo de formaciones, el logro (aunque no completo) del las artes de leer (cf. ibid. §270 189) y de razonar (cf. ibid. §271 189). Ahora bien, el §272 (HdH I) no establece una diferencia entre las formaciones de distintos pueblos, sino que contrasta el progreso que pueden lograr ciertos individuos excepcionales respecto de los demás sobre el entendido de que todos los individuos recapitulan las fases por las que ha atravesado su cultura, pero a estos individuos excepcionales les sobra todavía mucha *energía expansiva* una vez han recapitulado el estado actual de su cultura, y, por lo tanto, estos pueden adelantarse. Pero, ¿cómo recapitulan los individuos las fases de su cultura más rápidamente que sus predecesores? Esto no está dicho explícitamente en el §272 (HdH I), pero dado el contexto tendría que ser mediante la educación, entendida ésta no solamente como la transmisión de conceptos sino además como cierta adecuación fisiológica y cultural de las generaciones venideras a las creencias que triunfaron en el pasado (cf. ibid §262 186).

pueden *recapitular* muy rápidamente siglos enteros de desarrollo cultural. Así, por ejemplo, a la sociedad occidental le tomó alrededor de 500 años dejar atrás su etapa de fanatismo religioso (la Edad Media) y pasar a brotes de ciencia todavía metafísicos (las llamadas ciencias empíricas que consideraron al mundo como una realidad en sí y para sí misma —realismo ingenuo—), mientras que, a un adolescente moderno, le toma apenas cinco años recorrer estos pasos,

“Actualmente, comienzan por entrar en la cultura como niños llenos de sentimientos religiosos, que alcanzan quizá en el décimo año su máxima intensidad; pasan luego a formas más débiles (panteísmo) mientras se van acercando a la ciencia; superan del todo a Dios, la inmortalidad y cosas parecidas, pero siguen sometidas a los encantos de la filosofía metafísica. También ésta termina por perder credibilidad ante su vista; el arte en cambio parece prometer siempre más, de modo que durante cierto tiempo la metafísica persiste y sobrevive a duras penas, en cuanto que se ha transformado en arte o en un estado de ánimo de transfiguración artística. Pero el sentido científico se hace siempre más imperioso y empuja a la persona a las ciencias naturales y a la historia, y en especial a los métodos de conocimiento más rigurosos, mientras que al arte le toca cada vez una importancia más tenue y modesta. Todo esto suele desarrollarse hoy durante los primeros treinta años de una persona. Es la recapitulación de una tarea en la que ha estado esforzándose quizá la humanidad durante treinta mil años.” (OC III: HdH I §272 190)

De esta forma los humanos preservamos, gracias a la educación, nuestra “cultura”: cada individuo debe recapitular las fases que su cultura ha atravesado a lo largo de su historia —si pudiéramos cortar el alma humana con un hacha, seguro encontraríamos anillos anuales de la cultura, de manera análoga a los anillos anuales de los árboles que son testimonio de sus periodos de crecimiento.

Volviendo entonces al §274 (HdH I), vemos que todos los individuos, siempre que estos pertenezcan a una cultura, recapitulan a lo largo de sus vidas las fases anteriores de aquella; empero, no por haber experimentado sentimientos religiosos, como el remordimiento, son capaces todos ellos de reconstruir, a partir de él, una imagen sinóptica de la Edad Media o de la figura del santo. Antes bien, en la medida en que son los “estudios históricos” (OC III: HdH I §274 191) aquellos que “generan las capacidades necesarias para esta pintura” (ibid.), solamente una época que haya profundizado su formación históricamente es *capaz* de producir semejantes pinturas. Muy bien, tal capacidad (el *sentido histórico*) consiste en utilizar una vivencia como *ocasión* [Anläßen] para *reconstruir* la imagen de un humano, un pueblo o una época de antaño, ¡no de cualquier manera!, sino como “*sistemas de pensamientos y sentimientos*” (OC III: HdH I §274 191; énfasis propio), lo cual implica concebir a los objetos representados como *suficientemente determinados*, pero al mismo tiempo como una *posibilidad* entre otras,

“El resultado más inmediato es que concebimos a nuestros semejantes como esa clase de sistemas completamente determinados y como representantes de distintas culturas, es decir, como necesarios pero cambiantes. Y, además: que en nuestra propia evolución podemos separar las partes y representarlas individualmente.” (OC III: HdH I §274 191)

O, dicho de otra manera, hay muchas formas de *concebir* a “nuestros semejantes”, podríamos, por ejemplo, concebirlos como *caprichosas* voluntades, o bien, como casos particulares del concepto de “humano”. Pero, Nietzsche, al reconstruir su imagen (refiérase a un gran humano en particular, o, a

los individuos de una época pasada), mediante el *sentido histórico*, se los representa como un “*sistema*”: los está concibiendo entonces como el resultado *necesario* de unas ciertas premisas tomadas como *axiomas*; sin embargo, puesto que las premisas, que se consideran *axiomas*, varían según la *fase de la cultura* que se esté teniendo en cuenta, entonces cada una de estas imágenes resulta ser una posibilidad entre muchas otras, consiguiendo así “aislar artificialmente” en *imágenes* aquellas fases de la cultura que el individuo moderno superó, como un *todo*, durante su vida y sobre las que ahora vuelve *analíticamente* la mirada.

Despunta entonces una diferencia radical entre las *imágenes* producidas mediante la *idealización* (como la malinterpretación que hicieron los poderosos del “santo” o la imagen del filósofo que acuñó Sócrates) y las que produce el *sentido histórico*: por un lado, en las imágenes idealizadas se consigue el embellecimiento mediante el *ocultamiento* de lo *feo*, por ejemplo, en la idealización del santo, se reinterpretó su aspecto *débil y miserable* como el resultado de una *fortaleza de la voluntad*, a causa de estar en *posesión* de una riqueza secreta; mientras que, por el otro lado, en la reconstrucción del *sentido histórico* se trata, no de ocultar, sino de *completar*, de añadir más información y producir así una imagen sinóptica que, por así decirlo, *contextualice* al objeto en cuestión. En pocas palabras, se trata de la elaboración de una imagen que, en caso de que también ésta pueda ser considerada un “ocultamiento”, lo haga, sin embargo, de una manera mucho más refinada: exponiendo con mayor *claridad y completitud* la cara fea de la existencia.

Por lo tanto, la clave de lectura que se infiere a partir del §3 (HdH I) es la de enlazar los numerales de la sección quinta de HdH I con el propósito de enriquecer la interpretación del “sentido histórico” (la primera mención de un “indicio de cultura superior”) como una “capacidad artística”, esto es como un *refinamiento* de la *idealización* y, por lo tanto, al conocimiento como un reencauce de la modernidad al arte. Pero, siendo este el caso, ¿cómo entonces se supera *la idealización*?

2.2. Una *autosuperación* de la idealización

En este extenso subcapítulo tengo la intención de utilizar la clave de lectura recién extraída en 2.1. para presentar al lector(a) una interpretación de la sección quinta de HdH I como el lugar de la obra, en donde ocurre la *autosuperación* de la idealización anunciada desde el §34 (HdH I). Mi trabajo interpretativo en este subcapítulo consiste en mostrar que (1) la construcción de imágenes que se lleva a cabo mediante “el sentido histórico” implica una compatibilidad entre conocimiento e idealización (sección 2.2.1.1); que (2) la compatibilidad entre conocimiento e idealización es un asunto transversal a la sección quinta de HdH I (sección 2.2.1.2); y que (3) la solución al problema de la compatibilidad entre estas dos “potencias” —la danza entre conocimiento e idealización (subcapítulo 2.2.1)— contiene la referencia a un proceso de liberación del espíritu que comenzó en la obras de juventud de nuestro autor gracias a la filosofía de Schopenhauer (subcapítulo 2.2.2.), un proceso de liberación del espíritu que se consuma en el último numeral de la sección quinta de HdH I y que muestra de qué

manera el resultado global de la danza entre conocimiento e idealización es la *transformación* del hombre del conocimiento.

2.2.1. Una *danza* entre conocimiento e idealización

2.2.1.1. ¿Son excluyentes “conocer” e “idealizar”?

El hecho de que en la sección quinta de HdH I el término “sentido histórico” solo aparezca literalmente una vez, en el §274, no implica, sin embargo, que en esta sección no se diga nada más acerca de esta capacidad de *reconstruir imágenes* en los demás numerales, mucho menos que sea un concepto marginal⁶⁹ para el autor.

Algunos numerales atrás, en el §261, titulado “*Los tiranos del espíritu*”, Nietzsche presenta a los pensadores griegos anteriores a Sócrates como un *tipo* de *humanos* para los cuales «la búsqueda de la verdad» procuró un placer desconocido por otros pueblos, “Quizá nunca fue tan grande en el mundo la felicidad que deriva de la convicción de estar en posesión de la verdad” (OC III: HdH I §261 184). Entonces, tal y como vimos en la sección 1.2.2.4. de este escrito, debido al enorme placer que el conocimiento producía en estos griegos, ellos fueron incapaces de resistirse a dedicar su vida a la búsqueda de la verdad —*la vida para conocer*— haciendo efectiva, de esta manera, una “*posibilidad de vida filosófica*” (cf. *ibid.* 185); ahora bien, poseer la verdad sea tan *satisfactorio* trae consigo un cierto “costo”, pues, también “nunca fue tan grande en el mundo [...] la dureza, la soberbia, la tiranía y la maldad de una convicción así” (cf. *ibid.* 184). Ciertamente, el gozo de estar en posesión de la verdad va de la mano con el deseo de poseerla exclusiva y eternamente, lo cual se vuelve problemático cuando hay muchos pretendientes para “la verdad”, cada uno queriendo ser el señor absoluto de ésta, se vive entonces en una permanente confrontación entre *tiranos*, “Estos numerosos y pequeños tiranos habrían querido comerse vivos; en ellos no quedaba ya ninguna chispa de amor ni tampoco alegría por sus propios conocimientos.” (cf. *ibid.*). De hecho, dice Nietzsche a propósito de estos pensadores que, “El dicho de que los tiranos suelen morir asesinados y que su descendencia tiene una vida breve, vale en

⁶⁹ Un argumento en favor de la importancia de este término es que, es posible corroborar la aparición del término a lo largo de toda la obra del Autor; voy a presentar rápidamente algunos ejemplos: en NT, el joven Nietzsche lo utiliza para referirse a la *docta* capacidad de captar “la estricta causalidad psicológica” (cf. OC I: NT §23 431) de hombres de épocas pasadas; en HV aparece como una virtud y una enfermedad de la modernidad, como la capacidad de *atraer y apropiarse* de “todo lo pasado, tanto propio como muy ajeno, transformándolo, por decirlo así, en sangre” (cf. OC I: HV §1 699); en HdH II, aparece como la capacidad *docta par excellence*, aquella intuición de “rastreador” que le impide a los doctos modernos apropiarse del pasado de la forma gloriosa en que lo hicieron épocas precedentes (cf. OC III: HdH II § 83 778); en GC, al final de la obra, Nietzsche vuelve sobre aquella ambivalencia del “sentido histórico”, entre una virtud y un enfermedad, lo caracteriza como aquello que, o, echa a perder la humanidad, o bien, es posible criar a partir de él una “humanidad futura” que pueda reunir, gracias a él, en un único sentimiento todo el pasado (cf. OC III: GC §337 855); en MBM, habla de él como “la capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano” (MBM §224 179), a partir de esta capacidad es que en “alma moderna” existe una “mezcolanza” de “cada forma y de cada modo de vivir, de culturas que antes se hallaban duramente yuxtapuestas” (*ibid.* 180).

general también para los tiranos del espíritu” (OC III: HdH I §261 185), ya que éstos tuvieron una historia espiritual violenta y fugaz que acaba con la aparición del socratismo (cf. *ibid.*). Pues bien, lo que me interesa resaltar de este extenso numeral, cuyo título he glosado someramente, es que, una vez Nietzsche ha concluido su presentación de estos pensadores como “tiranos del espíritu”, él afirma que los historiadores griegos que, después de Sócrates, intentaron recopilar las vidas y las obras de los grandes hombres del pasado —el autor menciona principalmente a Aristóteles—, por diligentes que estos historiadores hayan sido, para el filósofo alemán, todos ellos carecieron de la capacidad para *reconstruir las imágenes* de los filósofos presocráticos (de los *tiranos del espíritu*),

“esta capacidad [la de reconstruir las figuras de los filósofos presocráticos] es rara, les faltó incluso a los griegos posteriores que se ocuparon del estudio de la filosofía del pasado; Aristóteles, especialmente, parece no tener ojos en la cara cuando tiene enfrente a esos filósofos.” (cf. OC III: HdH I §261 186)

En cambio, quien, como el propio Nietzsche (según vimos en FTG), cuenta con la capacidad de reconstruir la imagen de estos filósofos,

“tiene la impresión de hallarse en el taller de un escultor de esa clase de tipos filosóficos. Los siglos sexto y quinto parecen prometer aún más y cosas más altas de cuanto ellos mismos produjeron; pero se detuvieron en la promesa, en el anuncio. Y acaso no haya pérdida más grave que la pérdida de un tipo, de una nueva, altísima *posibilidad de vida filosófica* aún por descubrir. [...]. Todos los filósofos, desde Tales a Demócrito, me parecen extremadamente difíciles de conocer: pero quien consiga reconstruir esas figuras, caminará entre las creaciones [Gebilden] del tipo más poderoso y puros.” (cf. OC III: HdH I §261 185-186)

Detengámonos un momento en esto, ¿Es la capacidad de producir imágenes de humanos, pueblos y épocas del pasado exactamente lo mismo que estar en posesión del sentido histórico? La respuesta, como ya dijimos antes, es no. El propio Nietzsche, en los primeros numerales de la sección segunda de HdH I, muestra de qué manera, él mismo, en sus escritos de juventud, produjo también imágenes *idealizadas* de grandes hombres del pasado e incompatibles con las exigencias de “la ciencia [histórica]” (OC III: HdH I §37 95); así lo atestigua, la corrección que Nietzsche hace a la construcción de imágenes que él mismo llevó a cabo de los héroes de Plutarco (cf. *ibid.* §36 95) en HV:

En HV, a diferencia de la enciclopédica acumulación de conocimientos que llevan a cabo los doctos formados históricamente, el joven Nietzsche presenta una manera alternativa de relacionarse con la historia, una que esté al servicio de “la vida”: utilizarla para producir una *imagen heroica* de los grandes hombres del pasado que sí pueda servir de *inspiración* para las hazañas por acometer en el “presente”,

“Y cuando pedís biografías, que no sean de esas que dicen: «Señor fulano de tal y su época», sino biografías en cuya portada tendría que estar inscrita esta leyenda: «Uno que luchó contra su época». Saciad vuestras almas leyendo a Plutarco y, creyendo en sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos. Con un centenar de tales seres humanos educados de forma no-moderna, esto es, convertidos en maduros y habituados a lo heroico, ha de reducirse ahora a eterno silencio toda la ruidosa pseudoformación de esta época.» (OC I: HV §6 725).

Como podemos advertir, hay en esta manera de construir imágenes una cierta *idealización*, pues, se trata de *cambiar el efecto en el sentimiento* que produce la historia (aquel cristiano *sentimiento* de *desesperanza*) por un *sentimiento de inspiración*, a partir de una *reinterpretación* del conocimiento acerca de la vida de tal cual o tal hombre (cf. OC III: HdH I §108 122), más específicamente, de reinterpretar la lista de vivencias recopiladas en la biografía del “Señor fulano de tal” como la imagen de alguien que «luchó contra su época».

Ahora bien, la insatisfacción, por parte del propio autor, frente a esta manera de producir *imágenes* se puede corroborar al comienzo de la sección segunda de HdH I, en uno de los cuatro numerales añadidos tardíamente a esta sección⁷⁰, el §36:

“Cuando se imita con entusiasmo a los héroes de Plutarco y se siente repugnancia en indagar y poner bajo sospecha los motivos de su actuar, se beneficia con ello, no la verdad, sino el bienestar de la sociedad humana: el error psicológico y en general la oscuridad en este campo hacen progresar a la humanidad, mientras el conocimiento de la verdad acaso gane más fuerza estimulante con una hipótesis como la que La Rochefoucauld antepuso a la primera edición de sus *Sentences et maximes morales*: «Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut» [“lo que el mundo llama virtud no es de ordinario más que un fantasma formado por nuestras pasiones, al que se le da un nombre honesto para hacer lo que se quiera” (La Rochefoucauld 1984 I 5)]” (OC III: HdH I §36 95)

Quiero enfatizar entonces en el hecho de que el reparo de Nietzsche consiste en la *actitud* que se tiene frente a los héroes de Plutarco. Pues, es posible tener dos actitudes frente a la imagen de estos héroes, por un lado, *imitarlos entusiastamente* (inspiradamente) o, por el otro lado, “indagar y poner bajo sospecha los motivos de su actuar” y, en efecto, el §36 nos lleva a pensar que Nietzsche, en HdH I, se decanta por la segunda alternativa. Pero, quiero preguntar al lector(a), ¿hasta qué punto considera él(ella) que ésta es una disyunción *excluyente*? Volvamos entonces al §261 de HdH I y destaquemos dos palabras que me parecen claves para entender lo que Nietzsche tiene en mente,

“Todos los filósofos, desde Tales a Demócrito, me parecen extremadamente difíciles de *conocer* [erkennbar]: pero quien consiga reconstruir esas figuras [Gestalten nachzuschaffen], caminará entre las *creaciones* [Gebilden] del tipo más *poderoso* [mächtigstem] y puros.” (OC III: HdH I §261 185-186; énfasis propio)

En este pasaje Nietzsche está equiparando el “conocimiento” acerca de los filósofos presocráticos con la “recreación de sus *imágenes*” y añade que tales imágenes tienen el rasgo de ser “poderosas”. Pues bien, ¿en qué sentido es una imagen *poderosa*? —Tendría que ser porque es capaz de ejercer *poder* sobre algo. ¿Sobre qué? —Sin duda alguna, en la medida en que se trata de una *imagen* [Gebilden], ésta solamente podría ejercer poder sobre su observador y, en consecuencia, aparecen *juntas* las dos actitudes que, en el §36 (HdH I) parecieran ser *disyuntas*: las *imágenes reconstruidas*

⁷⁰ Como ya lo he indicado previamente, estos numerales añadidos tardíamente a la sección segunda de HdH I están, todos ellos (§35-§38), dedicados a considerar cuál es la motivación del filósofo histórico para practicar la observación psicológica.

de los presocráticos están coordinadas con un conocimiento acerca de éstos y, al mismo tiempo, ejercen un poder sobre el observador. Ciertamente el hecho de que se utilice el término “conocimiento” para referirse a una reconstrucción de imágenes hace resonar inmediatamente la recreación de éstas como *sistemas* y, por lo tanto, también al “sentido histórico” (cf. HdH I §274 191), pero de qué manera es el “conocimiento” acerca de los grandes hombres —su observación psicológica— compatible con el rasgo de que las imágenes resultantes ejerzan poder sobre el hombre del conocimiento... ¿no es ésta una capacidad propia de las imágenes *idealizadas*?

2.2.1.2. La compatibilidad entre conocer e idealizar es tema de la sección quinta de HdH I

Esta compatibilidad entre conocimiento e idealización no es una preocupación que yo esté introduciendo artificialmente en el texto, antes bien, Nietzsche dedica el §278 (también en la sección quinta de HdH I y situado muy cerca del §274) a bosquejar una “solución” a la tensión entre estas dos actitudes frente a las representaciones, *conocerlas* “o” dejarse *enamorar* por éstas,

“*Símil de la danza*. — Hoy en día hay que considerar como un *signo decisivo de gran cultura* el que uno posea esa fuerza y flexibilidad necesarias como para ser, unas veces, tan puros y rigurosos en el conocer como, en otros momentos, capaces también de dejarle, por así decirlo, *cien pasos de ventaja* a la poesía, la religión y la metafísica, comprendiendo su *poder y belleza*. Una posición entre instancias tan distintas es muy difícil, porque la ciencia presiona por el absoluto dominio de su método, y si no aceptamos esta presión, surge el peligro contrario de un estado de vacilación continua, entre diferentes impulsos. Entretanto: para abrir al menos un vislumbre sobre la solución de esta dificultad con un *símil*, podríamos recordar que la *danza* no es lo mismo que un fatigado vacilar de un lado a otro entre distintos impulsos.” (OC III: HdH I §278 192; énfasis propios)

En el §278 se trata ciertamente de contrastar dos imágenes que representan la relación entre conocimiento e idealización, por un lado, la de la danza (un *vaivén estilizado*: el vals, por ejemplo) y, por el otro lado, la de una *torpe vacilación de un lado al otro* (de un *impulso* a otro) —pienso en el tambaleo de un *ebrio*—, con el propósito de ilustrar mediante la comparación de tales imágenes las dos posibles maneras de hacer “compatibles” el impulso a conocer de manera rigurosa y el dejarse enamorarse por las representaciones. Es decir que la brusca “alternancia” entre éstas no es la única manera de hacerlas compatibles, hay ciertamente la posibilidad de convertir su *discordia* en *armonía*⁷¹.

En primer lugar, quiero resaltar el hecho de que esta danza entre enamoramiento y rigurosidad científica es, según este numeral, el “signo decisivo de gran cultura” y, por consiguiente, en tanto “decisivo”, tendría que estar relacionado con los demás indicios de cultura superior, como lo es, en particular, estar en posesión del sentido histórico (cf. OC III: HdH I §274 191).

⁷¹ A Nietzsche no le es ajena la idea de que el resultado global de sucesivas luchas pueda configurar, a pesar del carácter discordante de los impulsos en pugna, una cierta *armonía*. Ésta es justamente la interpretación que él, en FTG, ofrece de la Eris de Hesíodo para interpretar el modo en que la doctrina de Heráclito concibe la unidad de los contrarios. (cf. OC I: FTG §5 587)

En segundo lugar, quiero enfatizar en que esta danza es caracterizada, en este numeral, como “la solución de esta dificultad”. ¿De cuál? —“Una posición entre instancias tan distintas [en una mano, ser “tan puros y rigurosos en el conocer” y, en la otra, “dejarle, por así decirlo, cien pasos de ventaja a la poesía, la religión y la metafísica, comprendiendo su poder y belleza”] es muy *difícil*” (cf. *ibid.* §278 192; énfasis propio), es decir que, la imagen de aquella *danza* (entre *conocer* y permitir que *bellas* representaciones ejerzan su *poder*) resulta ilustrar la “solución” a la “dificultad” relativa a la compatibilidad entre las “instancias tan distintas”, que son “*conocer*” y “*dejarse enamorar*”.

Ahora bien, que la segunda instancia de esta danza, “dejarle, por así decirlo, cien pasos de ventaja a la poesía, la religión y la metafísica, comprendiendo su poder y belleza” hace referencia a la *idealización*, lo podemos confirmar en el numeral *inmediatamente siguiente*. Pues, “dejarle cien pasos de ventaja” a algo implica situarse *detrás* de aquello que se pretende observar, mirándolo desde la lejanía, justamente porque, como es bien sabido por los artistas, es necesaria una “cierta distancia” para que las imágenes produzcan sus efectos: en la falta de claridad y distorsión es aquello en lo que reside la potencia embriagadora de las imágenes, su *idealización*.

“*Del aligeramiento de la vida.* — Uno de los medios principales para aligerar la propia vida es el de *idealizar* todos los fenómenos; pero debemos aclarar bien a partir de la pintura *qué significa idealizar*. El pintor exige que el espectador no mire con demasiada precisión y agudeza, le obliga a ponerse a *cierta distancia* para que mire desde allí; necesita suponer una *distancia* determinada del espectador respecto del cuadro”(cf. OC III: HdH I §279 193; énfasis propios).

De modo que, como decíamos previamente, *idealizar* significa situar al observador en una perspectiva, desde la cual la imagen consigue enamorarle, espantarlo, inspirarlo, desesperarlo, etc., todo con el propósito de *ocultar* aquello que lo aflige, esto es de *aligerarle la vida* (hacérsela *soportable*). Ahora, esta “perspectiva adecuada” es caracterizada como un mirar desde una “cierta distancia”, con el fin de que “el espectador no mire con demasiada precisión y agudeza”; esto es justamente aquello que le exige Nietzsche al hombre del conocimiento en el §278: que unas veces pueda “mirar de cerca” (observación psicológica), pero que otras, pueda “mirar de lejos” a la religión, a la metafísica y al arte, desde una distancia a partir de la cual, éstas resulten *bellas* y puedan, en consecuencia, ejercer su *poder*.

Haber constatado la presencia de este problema a partir de un numeral de dedicado a su solución, me condujo a percatarme de que, si bien no exactamente la misma preocupación, sí hay una preocupación directamente relacionada a la de la incompatibilidad entre *idealización* y *conocimiento* presente desde el comienzo de la sección quinta de HdH I: las condiciones del progreso espiritual de las culturas (la fe compartida y la libertad del espíritu (cf. OC III: HdH I §224 169)) nacen en las épocas *artísticas* de la humanidad, por lo tanto, el tránsito hacia una *época científica* se convierte entonces en una especie de “atasco cultural”, pero, por el otro lado, las épocas *artísticas recalientan* tanto a la humanidad que, debido a esta “hiper-excitación” del sentimiento, la vida se vuelve *insoportable* y *enloquecedora* (cf. OC III: HdH I §244 178). Por consiguiente, para que una época progrese son necesarios, tanto, el *calor* que produce la *idealización artística*, así como, también el *enfriamiento* propio de la ciencia (cf. OC III: HdH I §251 181). Veámoslo más detenidamente:

Como recordara el lector(a), la sección quinta de HdH I comienza presentando dos condiciones bajo las cuales las culturas han progresado espiritualmente, por un lado, una sólida fe compartida por la mayoría de los miembros de la comunidad y, por el otro lado, la existencia de individuos *desatados* de esta fe común que, por el contrario, la perjudiquen *parcialmente* (cf. OC III: HdH I §224 169), esta es la *herida* que los *espíritus libres* le propician a esta fe común, mediante su exigencia de “razones” (cf. OC III: §225 170). Estas dos condiciones, como puede corroborar el lector(a), aun cuando actúen en direcciones contrarias no representan un *problema* para el progreso espiritual de las culturas, justamente porque, tal y como aclara Nietzsche, el influjo de los espíritus libres se trata de “un debilitamiento parcial” (cf. OC III HdH I §224 169), no *total*, a través del cual puedan abrirse nuevas posibilidades y, por lo tanto, estas dos condiciones solamente configuran un problema hasta el §234 en donde se afirma que no cualquier época es susceptible de producir genios (y, por lo tanto, *espíritus libres* (OC III: HdH I §231 173), sino solamente aquella que aun preserve el gusto por la mentira —las épocas artísticas de la humanidad.

“Valor de la mitad del camino. — Quizá la producción del genio sólo esté reservada a un periodo limitado de la humanidad. [...] Quizá la humanidad se esté acercando más a sus verdaderos fines hacia la mitad de su camino, en la edad media de su existencia, más que en el final. Por ejemplo, las fuerzas que determinan el arte podrían incluso agotarse; el placer de la mentira, de lo indefinido, de lo simbólico, de la embriaguez, del éxtasis, podría llegar a ser despreciado. Más aún, en cuanto la vida haya sido ordenada en un Estado perfecto, ya no se podrá sacar del presente ningún tema poético, y sólo los hombres atrasados desearán una irrealidad poética. Ellos mirarían entonces atrás con nostalgia, hacia los tiempos del Estado imperfecto, de la sociedad semibárbara, hacia nuestros tiempos.” (OC III: HdH I §234 175)

Es decir que “avanzar” hacia un “Estado perfecto” en donde pueda ser despreciado “el placer de la mentira, de lo indefinido, de lo simbólico, de la embriaguez, del éxtasis”, trae consigo la lamentable consecuencia de un estancamiento de la cultura, pues, el espíritu libre, en tanto caso particular del genio, requiere de épocas “semibárbaras” para poder surgir. A lo sumo, este problema se radicaliza en el §236 (HdH I), en el cual Nietzsche afirma que la tarea de la época es dejar atrás aquellas épocas de la cultura necesarias para el florecimiento, no solamente de la libertad del espíritu, sino, incluso con más fuerza, de la fe común.

“Las zonas de la cultura. — Haciendo una comparación, se puede decir que las épocas de la cultura se corresponden a distintas franjas climáticas. [...] En comparación con la zona templada de la cultura, hacia la que tenemos *la tarea de pasar*, la precedente da la impresión general de un clima tropical.” (OC III: HdH I § 236 175; énfasis propio)

Para entender mejor el problema, detengámonos un momento en el símil,

“Contrastes violentos, bruscas transiciones del día a la noche, colores cálidos y luminosos, veneración de todo lo repentino, misterioso y terrible, irrupción violenta de huracanes, y por todas partes el derrochado brotar de las cornucopias de la naturaleza; por el contrario, en nuestra cultura, un cielo claro pero no brillante, un aire puro y bastante constante, acritud, incluso frío: así se contraponen las dos zonas. Cuando allí vemos cómo las pasiones más furiosas son partidas y abatidas por las fuerzas inmensas de las

concepciones metafísicas, es como si ante nuestros ojos unos feroces tigres tropicales fuesen estrangulados en las espirales de monstruosas serpientes” (OC III: HdH I §236 175)

A diferencia de las épocas artísticas y metafísicas, en la modernidad, “acontecimientos de esta clase faltan en nuestro clima espiritual, nuestra fantasía es moderada, y ni siquiera en *sueño* nos hacemos una idea de lo que los pueblos antiguos veían despiertos.” (ibid.; énfasis propio). De esta manera vemos como Nietzsche, mediante este símil con las franjas climáticas, abarca en un mismo clima dos épocas que, desde otros puntos de vista, tendrían que estar separadas: la que, por un lado, hemos denominado “la época artística y metafísica de la humanidad” y “la humanidad primitiva”; estas dos épocas pertenecen, pese a todas sus diferencias, a la franja climática *tropical* de la cultura porque, en ambas, prevalece la *lógica del sueño* (cf. OC III: HdH I §13 80), es decir que es el *sentimiento* (más específicamente, la intensidad del sentimiento) aquello que *acredita* las representaciones, gracias a la imperante *mala memoria* de estas épocas (cf. ibid. §12 79). Debido al modo de razonar, propio de una memoria deficitaria, las diferentes representaciones del mundo no estuvieron, en estas épocas, necesariamente conectadas entre sí, siendo susceptibles de ocurrir cambios abruptos en las representaciones del mundo, tan pronto como ocurra un cambio brusco en el sentimiento: por ejemplo, podemos pensar que drásticos cambios del miedo al éxtasis en el sentimiento, conducen a que las representaciones del mundo adquieran la apariencia de “Contrastes violentos, bruscas transiciones del día a la noche” y, entonces, pareciera como si una representación del mundo, debido a la brusquedad de su aparición *aplastara violentamente* a la anterior, como en una especie de *competencia por aparecer*. Pienso que un ejemplo extraído de HdH I puede ser la *poderosa concepción metafísica cristiana* (cf. OC III: HdH I §26 89) —la creencia en que hay un Dios que actúa *desinteresadamente* (cf. OC III: HdH I §132 133)—, ésta, junto con su consubstancial *sentimiento de culpa*, *aplastaron* todas las intensas pasiones *egoístas* que antaño movieron a la humanidad: el apetito sexual, la sed de venganza, etc., “feroces tigres tropicales estrangulados en las espirales de monstruosas serpientes” (OC III: HdH I § 236 175). Lo anterior se contrasta, con la manera en que estas “mismas representaciones” aparecen en los climas templados de la cultura, pues, como vimos en las secciones segunda y tercera de HdH I, para un *psicólogo* formado históricamente, las acciones “desinteresadas” no representan cambios abruptos frente a las “egoístas”, sino que, por el contrario, son también acciones egoístas, se puede trazar una *historia* entre las representaciones, en lugar de la *discontinuidad* con la que en las épocas tropicales se presentaron.

Este numeral presenta entonces el problema de que las dos condiciones bajo las cuales han progresado las culturas, la fe compartida y la libertad del espíritu, provienen ambas de la *vespertina* zona tropical de la cultura. Y, por consiguiente, surgen entonces varias preocupaciones relacionadas con este tránsito hacia el clima templado de la cultura que Nietzsche hace explícitas su lector: (1) ¿Es necesario llevar a cabo este tránsito? Que la zona tropical de la cultura resulta insostenible a largo plazo nos lo dice explícitamente Nietzsche en la sección quinta de HdH I, algunos numerales después del §236,

“*En la vecindad de la locura*. — La suma de los sentimientos, los conocimientos, las experiencias, es decir, la carga total de la cultura se ha vuelto tan grande que hoy el peligro general es la sobreexcitación de las

fuerzas nerviosas e intelectuales; más aún, las clases cultas de los países europeos están completamente neuróticas, y casi todas sus familias más importantes se han acercado mucho, en alguno de sus miembros, a la locura. Es verdad que hoy se intenta de todas las maneras posibles favorecer la *salud*; pero sigue siendo necesario sobre todo *disminuir esa tensión del sentimiento, esa oprimente carga de la cultura*: aunque hubiese que obtenerlo a costa de grandes pérdidas, se abriría espacio a la esperanza de un nuevo renacimiento. Al cristianismo, a los filósofos, a los poetas, a los músicos, les debemos una sobreabundancia de sentimientos profundamente excitantes: para que no nos asfixien tenemos que volver a despertar el espíritu de la ciencia, que en conjunto vuelve bastante *fríos y escépticos, y sobre todo enfría el ardor torrencial de la fe en verdades últimas y definitivas*, que a causa del cristianismo ha llegado a ser tan salvaje.” (OC III: HdH I §244 178; énfasis propios.)

Pero, entonces, (2) ¿no implicaría esta necesidad de enfriamiento la fatal consecuencia de que la humanidad tenga que sacrificar su capacidad artística y vuelva a recapitular poco a poco el *primitivo* “sensualismo”?

“Trayectoria circular de la humanidad. — Quizá toda la humanidad sea sólo una fase en la evolución de una determinada especie animal, de duración limitada: de modo que el hombre proviene del mono y volverá al mono, mientras no habrá nadie que se interese por este sorprendente final de la comedia.” (OC III: HdH I §247 179)

En efecto, el otro extremo, el del total enfriamiento, también resulta ser problemático, porque el calor que ofrecen las representaciones artísticas no es algo de lo que la humanidad pueda prescindir para *progresar* (como vimos a lo largo de los subcapítulos 1.2.2 y 1.2.3). Por lo tanto, desde el punto de vista del progreso espiritual de la cultura moderna, resulta necesario una cierta compatibilidad entre arte y ciencia que Nietzsche expresa en el §251,

“Porvenir de la ciencia. — La ciencia proporciona mucha alegría al que trabaja e investiga en ella, pero muy poca en cambio a quien aprende sus resultados. Como de todos modos todas las verdades importantes de la ciencia se volverán poco a poco ordinarias y comunes, disminuirá también esa poca cantidad de placer; así como desde hace tiempo hemos dejado de experimentar placer en aprender la admirable tabla de multiplicar. Ahora bien, si la ciencia por sí misma procura cada vez menos alegría y en cambio quita cada vez más alegría al poner bajo sospecha el lado consolador de la metafísica, de la religión y del arte, se agotará esa fuente de placer a la que el hombre debe casi toda su humanidad. Una cultura superior debe por tanto dar al hombre un *doble cerebro*, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia y la otra para sentir la no-ciencia; adyacentes, sin interferencias mutuas, separables y cerrables; es *una exigencia de salud. En una zona estará la fuente de energía, en la otra el regulador*: el calor será suministrado por ilusiones, parcialidades, pasiones, y con la ayuda del conocimiento científico se prevendrán las malas y peligrosas consecuencias de un *sobrecalentamiento*.” (OC III: HdH I §251 181; énfasis propios)

Como puede observar el lector(a), en el §251 (HdH I), Nietzsche ofrece una respuesta al problema que formuló en el §236 (HdH I): avanzar hacia la zona templada de la cultura no significa dejar atrás el arte, muy por el contrario, exige poder *estabilizar* los efectos perjudiciales del arte mediante la ciencia, lo cual, por supuesto, implica no dejar que se extinga el arte, pues, quedarse solamente con la ciencia, en la medida en que ésta “quita cada vez más alegría al poner bajo sospecha el lado

consolador de la metafísica, de la religión y del arte”, tendrá entonces como resultado el agotamiento de “ esa fuente de placer a la que el hombre debe casi toda su humanidad”.

Hemos visto entonces que el §3 de HdH I, mediante la referencia al “sentido histórico” (OC III: HdH I §274 191) —aquella capacidad artística que es *signo de una cultura superior*—, el cual es caracterizado en el §261 como una compatibilidad entre ciencia y arte, nos invita a leer la sección quinta de HdH I buscando comprender el tipo de relación entre conocimiento e idealización que es necesaria para el surgimiento de una cultura superior. Y la respuesta que Nietzsche ofrece a esta “incompatibilidad” no es ciertamente la equiparación *dialéctica* entre arte y conocimiento, muy por el contrario, él exige que el humano perteneciente a esta cultura superior tenga un “doble cerebro, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia y la otra para sentir la no-ciencia” y, por lo tanto, al no mezclarlos, el autor expresa su compatibilidad como una *danza*, en la que, en un momento se «mira desde lejos», en el siguiente se «mira de cerca», y así sucesivamente...

2.2.2. Schopenhauer como liberador del espíritu

Una vez que se ha sugerido fuertemente que el asunto de la compatibilidad entre arte y ciencia es uno transversal de la sección quinta de HdH I, quiero detenerme entonces en la solución que Nietzsche presenta, en el §278, a su presunta incompatibilidad: en esta danza entre idealización y conocimiento, «el paso» o «la instancia» de la “idealización” es caracterizada por Nietzsche como un *retroceso*: es el «paso hacia atrás» de este vals, retroceder a una distancia desde la cual, el observador no ve con claridad al objeto y, en consecuencia, la imagen es capaz de producir efectos sobre el sentimiento del observador. Pues bien, es justamente este *retroceso* aquella “tarea” que, según el autor, le compete al ilustrado hombre del conocimiento después de haber falseado la metafísica:

“Retroceder algunos escalones. — Un grado muy alto de formación se alcanza sin duda cuando el hombre supera las ideas y los miedos supersticiosos y religiosos y, por ejemplo, ya no cree en los *queridos angelitos* o en el *pecado original*, y ha olvidado el *discurso de salvación de las almas*: llegado a este grado de liberación, tiene aún que superar [überwinden], con un gran esfuerzo de discernimiento, la metafísica. Pero luego es necesario un *movimiento de retroceso*: tiene que concebir una justificación histórica, así como psicológica, para esas representaciones, tiene que conocer cómo de *ahí* ha recibido la humanidad el máximo incentivo, y cómo, *sin este movimiento de retroceso, nos privaríamos de los mejores logros de la humanidad hasta ahora.* — Con respecto a la metafísica filosófica veo ahora que son muchos los que han alcanzado la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero aún son pocos los que retroceden algunos escalones; pues ciertamente se debe mirar más allá del último escalón de la escalera, pero no hay que querer detenerse en él. Los más *ilustrados* sólo llegan tan lejos como para liberarse de la metafísica y mirar atrás, con superioridad, hacia ella: sin embargo, también aquí, como en el hipódromo, es necesario girar al final de la pista.” (OC III: HdH I §20 85; énfasis propios en negrilla)

Volvemos entonces a la primera sección de HdH I, recordemos que los numerales §4-§19 (HdH I) se pueden relacionar a partir de la intención común de presentar al lector los “errores” sobre los cuales están fundados los enfoques metafísicos. Pues bien, una vez que Nietzsche ha mostrado tales errores, presenta seguidamente este numeral (§20) en el que afirma que, después de haber alcanzado

“la meta negativa” (OC III: HdH I §20 85), ésta es la constatación de que “toda metafísica positiva es un error” (ibid.), a los hombres formados históricamente les corresponde una particular tarea — una que, al menos a los oídos de un lector desprevenido, tendría que sonar bastante paradójica, la de *retroceder algunos escalones*...

El §20 comienza caracterizando el proceso de secularización o cientifización que se experimenta en la modernidad, esto es que “el hombre supera las ideas y los miedos supersticiosos y religiosos”, como un grado alto de “formación” y de “liberación”. En primer lugar, quiero mostrar que estos dos conceptos apuntan ambos hacia el tema de la “cultura”: el término “formación”, por un lado, sin duda alguna evoca los escritos de juventud de Nietzsche, en donde, el autor utiliza la estrecha relación que él ve entre “cultura” y “formación” para criticar a la moderna “formación histórica” por ser una *falsa formación*, en virtud de la relación que, según él, guarda una *verdadera* formación con “la cultura”,

“Quien quiera anhelar y promover la cultura de un pueblo ha de anhelar y promover esa unidad superior y cooperar en la destrucción del moderno prurito de formación [Gebildetheit] en favor de una formación verdadera, ha de atreverse a reflexionar sobre la manera de restaurar la salud de un pueblo afectada por la historia y sobre la forma de hacer que este pueblo recupere sus instintos y, así, su sinceridad.” (OC I: HV §4 713)

Y, por el otro lado, el término “liberación”, como acabamos de ver, también nos conecta con el tema de “la cultura”, pues una de las dos condiciones bajo las cuales las culturas han progresado es justamente la *liberación* del espíritu (cf. OC III: HdH I §224-§225, 169-170).

Por consiguiente, el §20 (HdH I) comienza diciendo que, pese a todas las dudas que se puedan arrojar sobre el futuro de la *escéptica y científica* sociedad moderna (cf. OC III: HdH I §21-§22, 85-86), para ésta es, en efecto, *posible* encaminarse hacia una nueva cultura (cf. OC III: HdH I §24 87). A lo sumo, ya lo está haciendo (cf. OC III: HdH I §23 86-87).

Pues bien, a los modernos hombres del conocimiento —cuya secularizada sociedad está encaminada hacia el florecimiento de una gran cultura— la tarea que, según Nietzsche, les compete ahora es la de *retroceder algunos escalones*. Quiero detenerme un momento en esto:

“Pero luego es necesario un *movimiento de retroceso*: tiene que concebir una justificación histórica, así como psicológica, para esas representaciones, tiene que conocer cómo de ahí ha recibido la humanidad el máximo incentivo, y cómo, sin este movimiento de retroceso, nos privaríamos de los mejores logros de la humanidad hasta ahora.” (OC III: HdH I §20 85)

El propósito del “movimiento de retroceso” no es simplemente, como lo sugiere Heller en su comentario al §20 (1972 210), el de “revalorar” las representaciones falseadas por la ilustración mediante la concepción de “una justificación histórica, así como psicológica” de éstas. Antes bien, el adverbio “ahí” no me parece que se esté refiriendo a tales representaciones —si así fuera, Nietzsche hubiera usado un pronombre—, sino al “movimiento de retroceso”, la prueba de esto es que aquello sin lo cual nos privaríamos de “los mejores logros de la humanidad hasta ahora” es justamente “el movimiento de retroceso” y no las representaciones falseadas por la ilustración. En pocas palabras,

Nietzsche está diciendo que el hombre del conocimiento debe retroceder y “mirar de lejos” las representaciones que él mismo ha falseado, porque, al mirarlas en conjunto, al concebir “una justificación histórica, así como psicológica” de éstas, puede entonces comprender el valor de los “movimientos de retroceso”, de cómo estos han sido los artífices de “los mejores logros de la humanidad hasta ahora”.

De modo que el propósito del “movimiento de retroceso” no es simplemente un nuevo conocimiento acerca de las representaciones previamente falseadas, en cambio, es también y sobre todo un conocimiento acerca de cómo la humanidad ha progresado a través de “movimientos de retroceso”. Esto, como lo puede atisbar el lector(a), permite vislumbrar una conexión con la sección quinta de HdH I porque en ésta se caracteriza al “genio” como aquel que *retrocede* para después dar un *gran salto* (OC III: HdH I §272 190-191).

Una vez bosquejado el propósito del “movimiento de retroceso”, pasemos entonces a entender qué significa en el §20 “*retroceder*”. En el §20 no hay una caracterización explícita de lo que significa retroceder —salvo por el símil en la oración final del numeral (el cual, en tanto, símil tampoco es *explícito*; es, también “algo” por interpretar)—. Por lo tanto, quiero sugerir al lector que Nietzsche espera que el sentido específico del concepto de “retroceso” sea captado, por sus lectores, con la ayuda de un numeral sucesivo, a partir del §26, titulado “*La reacción como progreso*”.

“La reacción como progreso: [...]. Pero también en nuestro siglo [al igual que ocurrió con la reforma luterana durante el renacimiento] la metafísica de Schopenhauer ha demostrado que ni siquiera hoy el espíritu científico es bastante fuerte: así, en la doctrina de este filósofo, toda la visión *crisiano-medieval* del mundo y del hombre, a pesar de la destrucción de todos los dogmas cristianos acontecida ya desde hace mucho, ha podido celebrar una vez más su *resurrección*. En su doctrina resuena mucha ciencia, pero no es ella la que predomina sino la vieja y tan conocida «necesidad metafísica». Es cierto que una de las ventajas más grandes e inestimables que sacamos de Schopenhauer es que obliga a nuestra forma de sentir a volver transitoriamente a concepciones del mundo y del hombre más antiguas y potentes, a las que ningún otro camino nos llevaría con tanta facilidad. La ganancia para la historia y la justicia es enorme: creo que hoy, sin la ayuda de Schopenhauer, a nadie le resultaría tan fácil hacer justicia al cristianismo y a sus afines asiáticos; lo que sería imposible si se quisiera hacer partiendo del terreno del cristianismo aún existente. Sólo tras este gran éxito de la justicia, sólo tras haber corregido [en un punto tan esencial (en la traducción de Tecnos falta: in einem so wesentlichen Punkte)] la concepción histórica que traía consigo la época de la Ilustración, será lícito llevar de nuevo adelante la bandera de la *Ilustración*. [...]” (OC III: HdH I §26 88; énfasis propios)

Más allá del título del §26, encuentro dos indicios de que Nietzsche quiere establecer un diálogo entre estos dos numerales: (1) Comencemos entonces resaltando el puente que Nietzsche quiere establecer entre los §20 y §26 través de los conceptos de “retroceso” y de “ilustración”: En el §20, decía Nietzsche que, eran justamente a los “más ilustrados” (OC III: HdH I §20 85) a quienes les hacía falta *retroceder algunos escalones* para poder consumir la superación de la metafísica, y, ahora, en el §26 dice él que, la *regresión* del sentimiento a la que induce la filosofía de Schopenhauer es precisamente aquello que posibilita “llevar de nuevo adelante la bandera de la Ilustración” (ibid. §26 88). Desde este punto de vista, el *retroceso* del que hablan los §20 y §26 resulta ser el mismo, aquel

que hace falta para consumir la meta *ilustrada*, lo cual implica la paradójica consecuencia de que, para poder superar la metafísica, hay que *recaer* en ella.

Además, (2) hay también una cierta resonancia en la manera de ilustrar el *progreso* y el *retroceso* en ambos numerales: en el §20, el autor decide utilizar el ejemplo del *descrédito* de las representaciones *cristiano-medievales* de “los queridos angelitos”, “el pecado original” y “el discurso de salvación de las almas” para ilustrar el moderno proceso de secularización (que está siendo concebido acá como un *progreso*) y, precisamente, esas mismas representaciones, las “cristiano-medievales” (cf. OC III: HdH I §26 88), son las que en, el §26 (HdH I), vuelven a la vida en la modernidad gracias a la filosofía metafísica de Schopenhauer.

En el §26 (HdH I), como su título lo anticipa, Nietzsche tiene la intención de mostrar de qué manera la *reaccionaria* filosofía de Schopenhauer —aquella que *regresa* “nuestra forma de sentir a concepciones del mundo y del hombre más antiguas y *potentes*” (OC III: HdH I §26 88; énfasis propios), puede ser utilizada, por la filosofía histórica, para *progresar*.

Entonces, ¿De qué manera *retroceder* es justamente aquello que hace falta para *progresar*? La respuesta de Nietzsche es clara, pero también está bastante condensada: el *retroceso* que produce la filosofía de Schopenhauer le permite a la filosofía histórica “hacer justicia al cristianismo y a sus afines asiáticos”, lo cual resulta en una enorme “ganancia para la historia y la justicia”, pues “Sólo tras este gran éxito de la justicia, sólo tras haber corregido [en un punto tan esencial] la concepción histórica que traía consigo la época de la Ilustración, será lícito llevar de nuevo adelante la bandera de la Ilustración” (cf. OC III: HdH I §26 88).

En primer lugar, en el §26 (HdH I), Nietzsche le atribuye a la filosofía de Schopenhauer la misma “tarea” que atribuirá al *arte* (con lo cual resuena aquella compatibilidad entre *ciencia* y *arte*), en los primeros numerales de la sección cuarta de HdH I,

“El arte como conjurador de muertos. — El arte cumple la tarea, entre otras, de conservar, de *volver a darle un poco de color incluso a concepciones apagadas y palidecidas*; al asumir esta tarea establece un vínculo entre épocas diferentes y resucita sus espíritus. Lo que nace de este modo es en verdad sólo una apariencia de vida, como entre tumbas, o como cuando en sueños vuelven seres queridos fallecidos, pero, al menos durante algunos momentos, el viejo sentimiento vuelve a despertar y el corazón late a un ritmo ya olvidado.” (OC III: HdH I §147 143; énfasis propio)

En otras palabras, para una época en donde las representaciones religiosas y metafísicas han sido desacreditadas (cf. OC III: HdH I §20 85), al arte le corresponde la tarea de “conservar [...] concepciones apagadas”, mediante la resurrección momentánea de éstas, con lo cual se produce, así mismo, un *regreso* al “viejo sentimiento”, trayendo como consecuencia un *calentamiento* en los individuos (cf. OC III: HdH I §251 181). Pues bien, lo que dice Nietzsche en el §26 es que, para el caso de la modernidad, esta *artística* “tarea” la cumple nada más y nada menos que la filosofía metafísica de Schopenhauer. De modo que, en términos de la danza entre *idealización* y *conocimiento*, el “paso hacia atrás” que, según el autor, debe dar la modernidad no es otro que volver a *calentarse* con la ayuda de la filosofía de Schopenhauer.

Quiero ahora seguir la pista que Nietzsche nos ofrece en el §26 (HdH I), es decir reconstruir el retroceso del sentimiento al que induce la filosofía de Schopenhauer y mostrar de qué manera tal retroceso permite llevar a cabo una *corrección esencial* de la consideración histórica del mundo.

2.2.2.1. Dos posibles lecturas de Schopenhauer: Hartmann & Nietzsche

En su segunda consideración intempestiva (HV), el joven Nietzsche nos presenta un clarísimo ejemplo del influjo que tiene la filosofía de Schopenhauer en un moderno hombre del conocimiento, a saber, el pensamiento de Eduard von Hartmann⁷²:

Al final de HV, en el penúltimo párrafo del escrito (§9), el joven Nietzsche comienza presentando al lector una cierta tensión en la que viven los humanos formados históricamente, “Junto al orgullo del ser humano moderno está su *ironía* sobre sí mismo” (OC I: HV §9 735), pues, como vimos, el sentimiento de *orgullo* es el resultado de una *idealización* de la *impotente* perspectiva suprahistórica, la cual, según el §9 de HV, no logra ocultar del todo aquel “*temor* de que no pueda [el ser humano moderno] preservar para el futuro absolutamente nada de las esperanzas y fuerzas de su juventud” (cf. *ibid.*). En pocas palabras, el sentimiento de orgullo esconde un temor, que sin embargo no puede ser ocultado del todo. Justamente, en la latente conciencia de aquel temor, reside la “*ironía*” sobre sí mismos que acompaña al orgullo de los doctos. Pues bien, tras este párrafo introductorio, el autor se va a ocupar de considerar la pregunta por el rumbo hacia el que conduce aquella “*ironía*”. —Nos ha conducido hacia el *cinismo*, dice Nietzsche. Un cinismo del cual la filosofía de Hartmann es su más claro expositora:

“Aquí y allá se va aún más lejos llegando hasta el *cinismo*, justificando la marcha de la Historia, y aun de toda la evolución del mundo para el estricto uso del ser humano moderno [...]. En el bienestar de tal cinismo se refugia quien no puede aguantar en la ironía; por lo demás, este último decenio le ofrece de regalo una invención de las más hermosas, una frase redonda y plena para la formulación de ese cinismo: define su forma de vivir actual y por completo desenfadada como «la entrega total de la personalidad al proceso del universo»⁷³” (cf. OC I: HV §9 735)

¿En qué consiste este “cinismo”? —En acallar una cierta vergüenza, a causa de ser “la generación más impotente” (aquella vergüenza que suscita la ironía sobre sí mismos), mediante la ensoñación que ofrece la radicalización de la creencia en que la modernidad es la meta de la historia universal, “¿Herederos de los griegos y los romanos?, ¿del cristianismo? Todo esto parece no tener importancia alguna para los cínicos; [...] ¡herederos del proceso del universo!, ¡cúspide y meta del proceso del universo!” (cf. OC I: HV §9 735): con Hartmann la humanidad moderna no solamente se siente la

⁷² Eduard von Hartmann fue un *filósofo pesimista alemán* de finales del siglo XIX (contemporáneo de Nietzsche), heredero del idealismo alemán, particularmente de la filosofía de Schopenhauer. Hartmann considera su filosofía como una *corrección* del schopenhauerismo, pues, según él la ciega la voluntad de vivir nunca puede llegar a ser *consciente*, y, en esa medida, la *extinción* de la voluntad de vivir no se puede realizar mediante el ascetismo, como lo propone el schopenhauerismo (cf. Fazio 2018 209-211), sino mediante un *agotamiento* y un *envejecimiento cultural* (cf. OC I: HV §9 737).

⁷³ Ésta como lo indica Llinares (el traductor de Tecnos) en una nota al pie, es una cita textual de “Hartmann, E. von, Philosophie des Unbewussten, 4. ed., Berlín, 1872, p. 748.”

meta de la historia humana, sino del “devenir” (ibid. 736) en su conjunto, “Nunca antes, ni aun en sueños, *voló* tan lejos la consideración de la Historia; pues ahora resulta que la Historia de la humanidad no es sino la continuación de la Historia de los animales y las plantas” (ibid.; énfasis propio.):

“Para expresar secamente lo que Hartmann nos manifiesta desde el trípode envuelto en vaho de la ironía inconsciente, habría que decir que nos declara que nuestra época debe ser justamente tal como es, si la humanidad ha de llegar a cansarse en verdad de esta existencia; tesis a la cual asentimos sin reservas” (OC I: HV §9 736-737)

En pocas palabras, el cinismo consiste en decir: No hay de qué avergonzarse, la extinción es el destino ineludible, no solamente de la humanidad, sino que del devenir en su conjunto y, la humanidad consume, actuando de la lamentable manera en que lo hace ahora, el destino global del mundo. Por lo tanto, —¡sigamos como venimos! ¡cansémonos “en verdad de esta existencia”!, dice Hartmann.

La filosofía de Hartmann, heredera de la filosofía de Schopenhauer, también cree que la existencia es *irracional* y que, por lo tanto, el conocimiento, en tanto *racionalizador*, conduce a una redención de todos los dolores que provoca la ciega voluntad de vivir, mediante su *extinción*. Pero, a diferencia de Schopenhauer, Hartmann cree que esta meta se alcanza, no *individualmente* como ascetas, sino cuando el “asco de todo lo existente”(cf. OC I: HV §9 737) se haya difundido al *conjunto* de la humanidad y, para esto, es *menester* que vivamos justamente del modo en que lo hacemos. En una palabra, la idea de Hartmann es que el universo progresa hacia su extinción, por ende, al vivir de la manera *vespertina* y *epigónica* en la que vive ahora la modernidad, ésta se está haciendo partícipe del “proceso del universo” (OC I: HV §9 735),

“«Así que ¡a progresar sin desmayos dentro del proceso del universo como trabajadores en la viña del señor, pues únicamente el proceso puede conducir a la redención! ».

¡La viña del señor! ¡El proceso! ¡A la redención! ¡Quién no ve y oye en esto la formación histórica que no conoce más que la palabra «devenir», deliberadamente disfrazada de monstruo paródico, y decir, a través de la máscara grotesca, las cosas más traviesas a propósito de sí misma!” (OC I: HV §9 737)

Así pues, en el caso de Hartmann se puede observar cuál es el influjo de la filosofía de Schopenhauer sobre la consideración histórica del mundo, ésta produce un *enmascaramiento del devenir*, hace de éste un “monstruo paródico”, uno que dice: —deja que las cosas fluyan tal y como lo hacen actualmente, porque es *natural*, ¡“*laisser aller*”! (cf. MBM 188 126); la *meta* del universo es su extinción y la modernidad se integra perfectamente a ésta, al vivir esta vida *nauseabunda*, al “cansarse en verdad de esta existencia” (OC I: HV §9 737). Esta *poderosa* idea, la de interpretar la “extinción” como “redención” ciertamente no nació con la moderna formación histórica, antes bien, nace en las religiones orientales, particularmente en el cristianismo y en el budismo. Son, en efecto, las orientales ideas del “juicio final” (cf. ibid. §8 730) y del “nirvana” (cf. OC III: GC prólogo §2 719) aquellas que están escondidas detrás de la máscara de “formación histórica” y de “la palabra

«devenir»”. —En esta concepción del mundo está contenida la imagen del filósofo como *héroe trágico*: a la *irracional* existencia hay que redimirla, al *extinguirla*.

Sin embargo, y este es el punto clave, aun cuando Hartmann también es un hombre del conocimiento moderno, cuya manera de sentir ha retrocedido, gracias a la filosofía de Schopenhauer, él, empero, no consiguió corregir la consideración histórica del mundo, muy por el contrario, “Nunca antes, ni aun en sueños, *voló* tan lejos la consideración de la Historia” (OC I: HV §8 735; énfasis propio), nunca había estado tan equivocada...

Debe haber, por lo tanto, si nos tomamos muy en serio la indicación del §26 (HdH I), otra manera de leer a Schopenhauer, una que sí permita llevar a cabo una *corrección* de la consideración histórica del mundo. En efecto, a partir de la filosofía de Schopenhauer es posible representarse *otra “meta”* para el conjunto de la humanidad (alternativa a la *oriental extinción del mundo*), a saber, la *producción del genio*:

Una vez que Nietzsche ha concluido la exposición del cinismo de la época (representado por la filosofía de Hartmann), Nietzsche pasa a ironizar, a partir de lo dicho, el halago que “Cierta buen inglés”⁷⁴ (OC I: HV §9 738) hace a los alemanes en medio de su crítica,

“según su explicación [la de Walter Bahegot; aquel “buen inglés”] nos aproximamos [los alemanes modernos] a «ese estado ideal en que el género humano hará su Historia en forma consciente»: sin embargo, al parecer estamos aún bastante lejos de aquel estado, acaso aún más ideal, en que la humanidad leerá el libro de Hartmann en forma consciente. [...] Pero el mundo tiene que progresar, *ese estado ideal no se puede alcanzar soñando, sino que hay que luchar por él, conquistarlo*, y sólo a través de la serenidad se llega a la redención, a la redención de esa equívoca seriedad de lechuzas. Serán los tiempos en que los humanos, sabiamente, se abstendrán de todas las construcciones acerca del proceso del universo e incluso de la Historia del género humano, en que considerarán, no ya a las masas, sino de nuevo a los individuos que forman una especie de puentes tendidos sobre el pavoroso río del devenir. Estos individuos, lejos de continuar un proceso, *se desenvuelven en un plano de simultaneidad intemporal en virtud de la Historia* que hace posible tal cooperación y viven como *la república de los seres humanos geniales* de que habla *Schopenhauer*; un gigante llama al otro a través de los desoladores intervalos de los tiempos y por encima de la petulante algarazca de los enanos que corretean a sus pies se continúa el elevado coloquio de los espíritus.” (OC I: HV §9 738; énfasis propios)

La burla del joven Nietzsche consiste en que Bahegot afirma que los alemanes ya están en camino a “ese estado ideal en que el género humano hará su Historia en forma consciente” y, Nietzsche agrega —pero, ¡qué lejos estamos!, pues, hasta ahora, los alemanes modernos solamente “sueñan” con la ilusiones de Hartmann, y, “ese estado ideal no se puede alcanzar soñando, sino que hay que *luchar* por él” (énfasis propio). Con lo cual se corrobora, dicho sea de paso y anticipando lo que viene, la actitud *combativa*, por parte del joven Nietzsche, frente a su época.

⁷⁴ Según Hollingdale (1997 262), el traductor de la edición de Cambridge, se trata del periodista y politólogo británico Walter Bahegot (1826-1877).

Ahora bien, en este momento quiero resaltar la imagen que el joven Nietzsche ofrece de ese “estado ideal”, una imagen que, al igual que “la meta” de Hartmann, proviene de la filosofía de Schopenhauer: la imagen de “la república de los seres humanos geniales”. Esta idea resalta el aspecto de la filosofía de Schopenhauer que Hartmann pretendió “corregir”, el joven Nietzsche quiere quitar todo el énfasis que Hartmann le dio a “las masas” en la realización de la “meta de la humanidad” y, por el contrario, vuelve a hacer del “individuo” —del “*gran individuo*”— la *meta* de la cultura. Ciertamente, la idea de la república de los genios, como podemos ver en el pasaje, también presupone una imagen *espantosa* del devenir,

“Serán los tiempos en que los humanos, sabiamente, se abstendrán de todas las construcciones acerca del proceso del universo e incluso de la Historia del género humano, en que considerarán, no ya a las masas, sino de nuevo a los individuos que forman una especie de puentes tendidos sobre el *pavoroso* río del devenir” (OC I: HV §9 738; énfasis propio)

En efecto, estos individuos no se dejan arrastrar y disolver por el “río” del devenir, sino que utilizan la ciencia histórica para que “un gigante [llame] al otro a través de los desoladores intervalos de los tiempos”. ¿De qué manera ocurre esto? —Es claro que no cualquier forma de hacer historia permite un “diálogo” entre genios: unos párrafos antes, en el §2 (HV), Nietzsche habla de una cierta concepción de la historia, de una “concepción monumental del pasado” (OC I: HV §2 704), aquella concepción que tienen todos los *grandes* hombres, “Pertenece la Historia ante todo al individuo activo y poderoso, a aquel que sostiene una magna *lucha*, necesita modelos, maestros, confortadores, y no puede encontrarlos entre sus compañeros ni en el presente.” (ibid. 703; énfasis propio). Como vemos, los grandes hombres conciben su pasado como un *luminoso* mar de “grandes hombres” a los cuales pueden usar como *modelos* e *inspiraciones* para sus grandes hazañas. En otras palabras, la república de los humanos geniales es un “olimpio” de *imágenes* de grandes hombres a la que, quien posee y ejerce una “concepción monumental” del pasado, puede acceder y ser *inspirado* por tales imágenes. De este modo puede hablar Nietzsche de una “simultaneidad intemporal” entre los individuos *geniales*.

Ahora bien, que esta república de los genios hace referencia a la capacidad de producir *imágenes* de grandes humanos de épocas pasadas se puede confirmar en FTG, allí el joven Nietzsche menciona la misma idea *schopenhaueriana* de “la República de los hombres geniales”, pero referida al “diálogo” que tuvieron los filósofos preplatónicos en la época trágica de los griegos,

“Todos ellos [los filósofos preplatónicos] poseían la virtuosa energía de los antiguos, mediante la cual superaron a todos los que vinieron después, para encontrar su propia forma y de elaborarla a través de metamorfosis de la manera más refinada y grande. De hecho, no tuvieron enfrente ninguna moda que les ayudase y les facilitase las cosas. De este modo, formaron juntos aquello que Schopenhauer ha llamado la *República de los hombres geniales*, en contraposición a la república de los eruditos: a través de desolados intervalos de tiempo, un gigante llama a otro gigante y este coloquio entre espíritus elevados continúa sin preocuparse de enanos petulantes y ruidosos, que se arrastran bajo ellos.

—De este diálogo entre espíritus superiores, me he propuesto contar lo que puede ser escuchado y comprendido por nuestra época moderna” (OC I: FTG §1 575; énfasis propio)

Esto se confirma en el §261 de HdH I, “todos los filósofos, desde Tales a Demócrito, me parecen extremadamente difíciles de conocer: pero quien consiga reconstruir esas figuras, caminará entre las creaciones del tipo más poderoso y puro.”(cf. OC III: HdH I §261 185). El joven Nietzsche, al *reconstruir* las imágenes de los filósofos preplatónicos en FTG, camina en medio de aquella república de los genios. Y, en la medida en que, como vimos en la sección 2.2.1.1., tales imágenes ejercen poder sobre él, entonces también el joven Nietzsche deseó pertenecer a este “olimpio” de grandes hombres,

“En general no gana ningún salario, como no sea la fama, esto es, la perspectiva de ocupar un sitio de honor en el templo de la historia, en donde podrá, a su vez, brindar enseñanza, confortación y advertencia a la posteridad. Pues su mandamiento reza: lo que haya podido dar una mayor dimensión y una realización más hermosa al concepto de «ser humano» ha de tener una *existencia eterna*, para poder seguir haciéndolo *eternamente*. Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman *una cadena*, que en ellos perdura a través de los milenios un plano estelar de humanidad, que lo supremo de tal momento, caducado hace ya mucho tiempo, continúa siendo para mí algo vivo, claro y grande: he aquí la idea subyacente a *la fe en la humanidad*, idea que se corresponde con la exigencia de una historia monumental. [...]. En esta forma más transfigurada la fama es ciertamente algo más que el más exquisito bocado de nuestro amor propio, como la llamará *Schopenhauer*, es la fe en la afinidad y continuidad de lo grande de todos los tiempos, *una protesta contra el cambio de las generaciones y contra la transitoriedad*.” (OC I: HV §2 703-704; énfasis propios)

Así pues, se puede formular la alternativa que el joven Nietzsche extrae de la filosofía de Schopenhauer: frente al “pavoroso río del devenir”, es posible inspirarse mediante la idea de una «eternización de la grandeza» —pensar ésta como una *cadena* que mantiene atados a los genios y no los deja disolverse en el “pavoroso río del devenir”—, configurando así “una *protesta* contra el cambio de las generaciones y contra la transitoriedad” (énfasis propio). En una palabra, es posible *luchar* de otra manera en contra del “devenir”, no es necesario “extinguirse”, se puede ser *grande*.

Hemos mostrado entonces que es posible otra lectura de Schopenhauer (diferente a la de Hartmann) y, que el joven Nietzsche lleva a cabo tal lectura. Pero hace falta mostrar de qué manera esta lectura ofrece en HdH I una *corrección* para la consideración histórica del mundo.

La clave de esta corrección tiene que ver con una cierta “clave hermenéutica”, un cambio en la manera de leer las doctrinas y los testimonios de los grandes hombres que está coordinada con la inspiración que produce la idea de “La república de los genios”: quien, cree y aspira en la idea de “eternizar la grandeza”, lee los testimonios de los grandes hombres con la intención, no de reconstruir sus doctrinas (como lo hizo Hartmann a propósito de la filosofía de Schopenhauer), sino de esbozar una *imagen* del autor a partir de su doctrina y de sus anécdotas (“Y cuando pedís biografías, que no sean de esas que dicen: «Señor fulano de tal y su época», sino biografías en cuya portada tendría que estar inscrita esta leyenda: «Uno que luchó contra su época».” (OC I: HV §6 725)):

“los sistemas filosóficos sólo son completamente verdaderos para sus fundadores: para todos los filósofos posteriores, ordinariamente, cada uno de estos sistemas suele ser un gran error [...]. Por eso, muchos hombres desapruban a todos los filósofos, porque su fin no es el suyo; se trata de aquellos

que vivieron hace tiempo. Quien por el contrario disfruta de los *grandes hombres* en general, disfruta también de tales sistemas, aunque sean completamente erróneos: sin embargo, éstos tienen en sí un punto que es completamente irrefutable, un talante y un colorido personales, podemos servirnos de ellos para obtener *la imagen del filósofo*” (OC I: FTG *introducción* 1 571; énfasis propios)

A lo sumo, según la mirada retrospectiva que hace Nietzsche de sus consideraciones intempestivas en *Ecce Homo* (EH),

“—En la *tercera* y en la *cuarta Intempestivas* son confrontadas, como señales hacia un concepto superior de cultura, hacia la restauración del concepto de «cultura», dos *imágenes* del más duro *egoísmo*, de la más dura cría de un ego, tipos intempestivos *par excellence*, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba Reich, «cultura», «cristianismo», «Bismarck», «éxito», — Schopenhauer y Wagner o, en una sola palabra, Nietzsche ...” (EH *Intempestivas* §1 84; énfasis propios)

Nietzsche no solamente esbozó la *imagen* de los filósofos preplatónicos en FTG y FPP, sino también, en la tercera y cuarta *Consideraciones intempestivas* esbozo “imágenes”, las de Schopenhauer y de Wagner, respectivamente. Ciertamente, con la reconstrucción de estas imágenes no pretendió el autor llevar a cabo una *observación psicológica* de los susodichos,

“En el fondo yo quería, con estos escritos, hacer otra cosa completamente distinta que psicología: en ellos intentaba expresarse por vez primera un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de la cría de un ego” (EH *Intempestivas* §3 87)

Estas imágenes, como se ve en el pasaje, hicieron las veces de un *lenguaje* para expresar “un problema de educación sin igual”. ¿Cuál? —Estas imágenes fueron “dos imágenes del más duro *egoísmo*, de la más dura cría de un ego, tipos intempestivos *par excellence*, llenos de soberano *desprecio* por todo lo que a su alrededor se llamaba Reich, «cultura», «cristianismo», «Bismarck», «éxito)” (EH *Intempestivas* §1 84; énfasis propio). Ciertamente, aquello que *enamora* al joven Nietzsche de Schopenhauer, según su tercera consideración intempestiva (SE), titulada “*Schopenhauer como educador*”, fue el hecho de estar buscando un “maestro” y que, Schopenhauer, en medio de la docta modernidad, representaba un *modelo a seguir* en el asunto de la *autocrianza*:

“Si quiero describir el acontecimiento que fue para mí esa primera mirada que lancé a los escritos de Schopenhauer, entonces he de estar autorizado a detenerme un poco en una representación que, en mi juventud, fue tan frecuente y tan acuciante como casi ninguna otra. Cuando en épocas anteriores me entregaba a mis deseos con todo el placer de mi corazón, me imaginaba que el destino me ahorraría el horrible esfuerzo y la horrible obligación de educarme a mí mismo, gracias a lo siguiente: a que, a su debido tiempo, encontraría de educador a un filósofo, a un verdadero filósofo, a quién podríamos obedecer sin ulteriores vacilaciones por tener más confianza en él que en nosotros mismos” (OC I: SE §2 752)

En efecto, fue Schopenhauer el maestro filósofo que el joven Nietzsche estaba buscando,

“Schopenhauer es honesto porque se habla a sí mismo y porque escribe para sí mismo, es sereno, porque mediante el pensamiento ha vencido lo más difícil, y es constante, porque tiene la obligación de ser así. [...]. Y quien haya sentido en alguna ocasión lo que puede significar en nuestra híbrida humanidad; del presente el hecho de encontrar de una vez un ser natural íntegro, afinado, pendiente de sus propios goznes y con amplia movilidad, imparcial y sin trabas, comprenderá mi felicidad y mi admiración cuando encontré a Schopenhauer: tuve el presentimiento de que en él había encontrado a ese educador y filósofo que yo andaba buscando durante tanto tiempo.” (OC III: SE §2 758)

Pero, tal hallazgo comportaba una cierta dificultad, el hecho de que, de Schopenhauer, solamente se tuviera disponible su obra —en lugar de su persona—,

“Ciertamente, sólo en forma de libro: y eso fue un defecto grande. Tanto más me esforcé entonces por ver a través del libro y por imaginarme a la persona viva cuyo gran testamento tenía que leer, una persona que prometía hacer herederos suyos sólo a quienes quisieran y pudieran ser más que sus meros lectores: a saber, a sus hijos y discípulos.” (OC III: SE §2 758)

Con lo cual se confirma que Nietzsche leyó a Schopenhauer, buscando reconstruir aquella imagen de grandeza que muy rápidamente atisbó en él, y que el influjo de Schopenhauer sobre Nietzsche fue, en efecto, no el de un maestro doctrinal, sino el de *una imagen a seguir* —ofreció una *imagen inspiradora*—,

“A mí al menos me sucede que, desde que conocí a esta alma libérrima y poderosísima [Schopenhauer], he de decir lo que él dice de Plutarco: «me bastó con que le diera una mirada para que me creciese una pierna o un ala»” (OC I: SE §2 756)

¿Cuál fue la inspiración que Schopenhauer infundió Nietzsche? La respuesta a esta pregunta la encontramos en uno de los fragmentos póstumos de la primavera-verano de 1874, aquellos fragmentos preparatorios para la redacción de SE,

“Schopenhauer nos ha recordado algo que nosotros casi habíamos olvidado y que en todo caso queríamos olvidar: que la vida del individuo no puede tener su sentido siendo histórica, desapareciendo en la especie y en las configuraciones grandes y cambiantes de la nación, el Estado y la sociedad, y en las más pequeñas formaciones de la comunidad y de la familia. Quien sólo es histórico, no ha comprendido la lección de la vida y tendrá que aprenderla de nuevo. Al hombre le gustaría mucho facilitarse las cosas y creer que ha hecho lo suficiente por la existencia, por el hecho de que se preocupa de los grandes barcos y permanece siempre sobre la superficie. No quiere descender a las profundidades. Pero estas generalidades *te alejan de ti mismo*, aunque se presenten bajo el nombre de iglesias y ciencias” (FP I: 34 [32] 603; énfasis propios)

En efecto, es justamente ese ideal de autenticidad en medio del *pavoroso río del devenir*, con el que nuestro autor decide introducir a sus lectores a su tercera *Consideración intempestiva* (SE),

“El ser humano que no quiera formar parte de la masa sólo necesita dejar de ser cómodo consigo mismo; que siga el dictado de su propia conciencia, que le está gritando: «¡sé tú mismo! Tú no eres

nada de lo que ahora haces, nada de lo que ahora opinas, nada de lo que ahora deseas» (OC I: SE §1 749-750)

En resumen, podemos pensar que el joven Nietzsche leyó a Schopenhauer de una manera muy particular, él reinterpreto la schopenhaueriana idea de “La república de los grandes hombres” como una solución alternativa a la imagen del pavoroso río del devenir, o, en otras palabras, Nietzsche interpretó a la *imagen* misma de Schopenhauer como *solución* al problema que la *doctrina pesimista* de Schopenhauer plantea sobre la existencia.

Ahora bien, la elaboración de imágenes por parte del joven Nietzsche no se detiene con las de Schopenhauer, Wagner y los filósofos preplatónicos, antes bien, él refleja esta clave de interpretación sobre sí mismo —Cuando el joven Nietzsche elaboró tales imágenes, en realidad, confiesa él que estaba elaborando su propia imagen:

“«Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer: *únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer*; es por eso por lo que yo le debo la mayor gratitud. Pero por lo general, no me parece que es tan importante —como hoy se cree— que se investigue con exactitud a cualquier filósofo y que se saque a la luz lo que él ha enseñado propiamente, en el más riguroso sentido de la palabra, y lo que no ha enseñado: tal conocimiento no es en todo caso apropiado para hombres que buscan una filosofía para su vida, y no un nuevo saber erudito para su memoria: y finalmente me parece inverosímil que algo así pueda ser realmente investigado»” (FP I: 34 [13] 598; énfasis propio)

El joven Nietzsche, como se ve en este fragmento póstumo de 1874, era perfectamente consciente de que aquellas *imágenes* no ofrecían conocimiento “objetivo” de los grandes hombres representados, sino, que eran medios para que el intérprete se viera a sí mismo reflejado a través de estos, “—Schopenhauer y Wagner o, en una sola palabra, Nietzsche ...” (EH *intempestivas* §1 84). De modo que, si se concede que el “conocimiento de sí” hace parte de la realización del ideal de autenticidad “¡sé tú mismo!”, entonces, al esbozar las imágenes de estos *tipos auto-criados* (auténticos), el propio Nietzsche estaba realizando el ideal de autenticidad, al “conocerse a sí mismo” a través de las imágenes de los grandes hombres. Y llegamos entonces a la corrección de la consideración histórica que Nietzsche le hace a su época al final de su segunda consideración intempestiva,

“¿Y cómo podremos alcanzar esta meta [encaminarse hacia el florecimiento de una cultura “alemana”]?, preguntarán. El dios délfico os exhorta con su sentencia en el mismo comienzo de vuestra caminata rumbo a esta meta: «*Conócete a ti mismo*». [...]. Hubo siglos en que los griegos se hallaban expuestos a un peligro semejante al que hoy nos acecha, el de quedar barridos por la marea de lo extraño y lo pasado, por la «historia». Nunca vivieron en orgullosa inaccesibilidad: más bien su «formación» fue durante largo tiempo un caos de formas y conceptos extranjeros, semíticos, babilónicos, lidios, egipcios, y su religión, una verdadera pugna de las divinidades de todo el Oriente. [...]. Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el *caos* recapacitando, de acuerdo con la máxima délfica, sobre, sí mismos, esto es, sobré sus genuinas necesidades, y desechando las necesidades aparentes.” (cf. OC I: HV §10 748; énfasis propio)

Los griegos tuvieron una concepción monumental de la historia, no “objetiva”, ellos utilizaron la historia para reflejar sus auténticas necesidades y lograr grandes hazañas y, en consecuencia, hacia esa relación quiere el joven Nietzsche exhortar a su época: es menester reconocer que cuando los doctos proyectan su mirada sobre el pasado, están mirando un *espejo*, el cual ciertamente puede reflejar una *imagen insoportable* de sí mismos —la de continuadores del cristianismo; la cual los lleva a esconderse detrás del velo de la “objetividad”—, pero, el reconocimiento de ser continuadores del cristianismo inmediatamente *desacredita* las representaciones cristianas fatalistas, pues, en la medida en que las representaciones cristianas son “ilusiones”, entonces también en la modernidad sigue existiendo aquel saludable y bienhechor “gusto por la mentira” y la modernidad, por lo tanto, resulta ser, desde el punto de vista «*suprahistórico*», una época repleta de futuro.

En síntesis, frente a la lectura que hace Hartmann de Schopenhauer, se puede extraer de él una inspiración para llevar a cabo un *ideal de autenticidad*, a través del cual, el conocimiento histórico, al reconocer su falta de “objetividad”, permita entonces un “conocimiento de sí mismo” —al ver “las propias necesidades” reflejadas en las imágenes que se elaboran a través de aquel—. De esta manera pueden los hombres modernos empezar a actuar, no de manera alienada por concepciones y maneras de antaño, sino en pro de sus “propias necesidades” —de su “autocrianza”—, tal y como lo hizo Schopenhauer.

2.2.2.2. La imagen del espíritu libre del “presente”

Se entiende entonces por qué “Las cuatro *Intempestivas* son *íntegramente belicosas*” (EH *intempestivas* §1 83; énfasis propio en negrilla), éstas, en conjunto, confrontan a la *imagen* del moderno hombre del conocimiento, la de aquel *oriental héroe trágico* que hace de su conocimiento histórico la *redentora extinción* del mundo, con la imagen del *genio*, aquel que concibe el pasado de manera *monumental* y extrae de éste los sentimientos que lo impulsan a «luchar contra su época» y, reorientarla así, hacia la “salud” de la “cultura”.

En la sección quinta de HdH I, aparecen nuevamente con mucha fuerza los conceptos de “genio” y de “cultura”, haciendo resonar, en los lectores, sus escritos de juventud. Sin embargo, la manera en que Nietzsche se relaciona con estos dos conceptos ha cambiado, ya no se trata de *imitar entusiásticamente* a los grandes hombres para reorientar la modernidad hacia una “verdadera cultura”, sino que, en la sección quinta de HdH I, Nietzsche parece tener otros propósitos, lejos de exhortar el lector hacia una *reforma* de la época —como sí lo hizo en sus escritos de juventud—, parece querer interpretar su época *correctamente*: como vimos, él ofrece un conocimiento acerca de las *condiciones* bajo las cuales las *culturas* han progresado (§224-§233), luego problematiza la posibilidad de progreso de la modernidad (§234-§236, §240-§247) a partir de éstas, y después presenta una posibilidad de progreso para la modernidad (§251). Creando así, el contexto suficiente para empezar a hablar de “indicios de cultura superior” en el §274, es decir de aquellos *indicios* de que, en efecto, la modernidad está *progresando*.

Este cambio de actitud se puede observar con claridad en su tratamiento de la figura del “genio”, a diferencia de lo que hizo el joven Nietzsche en SE con la figura Schopenhauer —presentar el aspecto *milagroso* del genio—,

“Pero es un *milagro* y en absoluto una cosa menor el hecho de que fuera creciendo hasta alcanzar este ejemplo humano [Schopenhauer]: pues le amenazaban tanto en el exterior como en su interior los peligros más descomunales, unos peligros que hubieran aplastado o destrozado a cualquier criatura más débil.” (OC I: SE §3 759)

En HdH I, por el contrario, Nietzsche presenta una imagen del genio que, en lugar de resaltar sus triunfos, pretende hacer explícito su *origen* (cf. OC III: HdH I §230-§235 172-175).

Ahora bien, aun cuando sean los numerales §230-§235 (HdH I) aquellos en los que muy explícitamente Nietzsche se ocupa del origen del genio, no son, sin embargo, los únicos. En efecto, como veremos más adelante, en los numerales §230-§235 se habla de la condición de posibilidad del “genio”, la cual no es otra que sufrir de una enorme *tensión interior* (cf. OC III: HdH I §231 173), pero no se ha dicho cosa alguna, sin embargo, acerca de las condiciones suficientes. ¿Cómo es que, en efecto, el *sufriente* se convierte en “genio”? Nietzsche, como voy a mostrar a continuación, se reserva el resto de la explicación del origen del genio para los numerales §272 y §273⁷⁵. Solamente hasta el §272, el autor aclara cuál es el *mecanismo* a partir del cual se producen las *geniales innovaciones*: los genios llevan a cabo varios “movimientos regresivos” a partir de los cuales, por así decirlo, toman el suficiente impulso para dar un gran salto (cf. OC III: HdH I §273 191). Esto es *anticipar* el camino que el resto de su época va a intentar seguir por generaciones.

En primer lugar podemos confirmar que Nietzsche habla de “grandeza” en términos de “anticipación”, gracias al §269 (un numeral preparatorio para el §272):

“*Un cuarto de hora antes.* — A veces encontramos a alguien que, con sus opiniones, se sitúa por encima de su tiempo, pero sólo como para anticipar las opiniones vulgares del próximo decenio. Posee la opinión pública antes de que sea pública, es decir: ha caído un cuarto de hora antes en los brazos de una opinión que merece hacerse vulgar. Pero su fama suele ser mucho más ruidosa que la fama de los hombres *realmente grandes y superiores*” (OC III: HdH I §269 189; énfasis propio)

La diferencia entre el “falso” y el “verdadero” genio⁷⁶ radica entonces, en un primer momento, en la *cantidad* de tiempo anticipada, el “falso genio” anticipa muy poco, solamente alcanza a anticipar “quince minutos”, mientras que el gran hombre lo hace “cien años” (OC III: HdH I §272 190). Pero

⁷⁵ En este punto quiero recordar al lector que son diferentes los términos “constatar” y “explicar”. Pues, se puede asegurar el hecho de que Nietzsche vuelve sobre el asunto del origen del genio sin necesidad de estar en posesión de la explicación.

⁷⁶ Como se puede confirmar en la sección cuarta de HdH I, Nietzsche habla de “grandeza” y de “genialidad” como términos intercambiables:

“*La seriedad del oficio.* — ¡No habléis sólo de dotes naturales, de talentos innatos! Se pueden citar grandes hombres de toda clase que eran poco dotados. Pero adquirieron *grandeza*, llegaron a ser «genios» (como se dice), gracias a cualidades de cuya carencia, si se es consciente, a nadie le gusta hablar” (OC III: HdH I §163 149; énfasis propios).

esta diferencia *cuantitativa* se vuelve *cualitativa* cuando la cantidad de tiempo anticipada altera también el tipo de objeto anticipado, el “falso genio” anticipa algo fácilmente accesible para sus contemporáneos, “las opiniones vulgares del próximo decenio”, mientras que, debido a la enorme distancia en el tiempo, el “verdadero genio” anticipa algo incomprensible para su época. Por eso, la fama de aquel “suele ser mucho más ruidosa”, mientras que podemos pensar que el genio es un heraldo de algo para lo que todavía *no hay oídos* (cf. *Za prólogo* §5 40; traducción Sánchez Pascual).

Volvamos entonces al §272 de HdH I, aquel numeral titulado *Anillos anuales de la cultura individual*. En el que, como vimos previamente, el autor presenta la vida de los individuos culturizados como la recapitulación de las fases por las que ha atravesado su respectiva cultura. Pues bien, en este numeral, Nietzsche no se limita a presentar una hipótesis ontológica sobre el carácter histórico de la espiritualidad de los individuos culturizados, en cambio, en la primera mitad del numeral (no examinada hasta ahora) utiliza esta hipótesis para presentar la *imagen del genio como anticipador*,

“Anillos anuales de la cultura individual. — La fortaleza y la debilidad de la productividad intelectual no dependen tanto de los dones naturales heredados como, en bastante mayor medida, del grado de *elasticidad* [Spannkraft] que ha sido transmitido junto a ellos. En el primer solsticio de su vida, la mayor parte de los jóvenes cultos de treinta años se vuelven atrás y desde entonces no tienen más ganas de *nuevos giros* intelectuales. Por tanto, para salvaguardar una cultura que crece cada vez más se necesita en seguida una nueva generación, que a su vez no va mucho más allá: pues para recuperar la cultura del padre el hijo necesita utilizar toda la energía heredada que el padre mismo poseía en el momento en que lo generó; con el pequeño excedente que le queda, él va más allá (puesto que se recorre el mismo camino por segunda vez, se avanza de manera un poco más rápida; para aprender lo que sabía el padre el hijo no consume exactamente la misma energía). Las personas dotadas de gran elasticidad, por ejemplo, Goethe, avanzan tanto como apenas consiguen hacerlo cuatro generaciones seguidas; ellas avanzan demasiado deprisa, de modo que los demás sólo las alcanzan un siglo después, y a lo mejor ni siquiera de manera completa, pues las frecuentes interrupciones debilitan la acabada homogeneidad de la cultura y la coherencia de la evolución.” (OC III: HdH I §272 190)

El §272 comienza hablándonos acerca de cierto riesgo que corre el progreso espiritual de las culturas debido al modo en que éstas se preservan: el acervo cultural se preserva gracias a que los individuos recapitulan, “En el primer solsticio de su vida”, las fases por las que ha atravesado su cultura, pero esto comporta el riesgo de que, durante esta recapitulación, los individuos agoten por completo su energía. En efecto, dice Nietzsche que, después de recapitular las fases por las que ha atravesado su cultura, “los jóvenes cultos [...] no tienen ganas de *nuevos giros espirituales*” (ibid.; énfasis propio). ¿Hay entonces, después de la recapitulación inicial de las fases por las que ha atravesado la cultura, “nuevos giros espirituales”? —Tendría que haberlos, pues la respuesta que Nietzsche ofrece a este problema del agotamiento es un cierto tipo de fuerza, *la fuerza de tensión* o de *rebote* [Spannkraft]: aquel fenómeno que ocurre con los resortes o con los arcos, en donde se aplica una fuerza en una dirección inicial y esa fuerza, en lugar de extinguirse, se ve, por el contrario, amplificada en la dirección contraria. De modo que, si no se vuelve a *retroceder*, entonces la energía acumulada en el

primer retroceso, en efecto, se va a agotar. Por consiguiente, cuando la energía se está agotando, es menester, como en el hipódromo, “*girar* al final de la pista” (OC III: HdH I §20 85; énfasis propio).

Por lo tanto, la pregunta inmediata es por la condición bajo la cual es posible un segundo, o incluso un tercer “movimiento de retroceso”. La respuesta no se hace esperar y aparece en el numeral inmediatamente siguiente, el §273 (HdH I):

“*Ir hacia atrás, no quedarse atrás.* — Quien en la actualidad aún comienza su desarrollo partiendo de los sentimientos religiosos y a lo mejor luego durante mucho tiempo sigue viviendo en la metafísica y en el arte, desde luego *retrocede* así bastante y comienza su carrera con los demás hombres modernos en condiciones desfavorables: aparentemente pierde espacio y tiempo. Pero por el hecho de haberse detenido en esas regiones donde brotan el ardor y la energía y donde el poder fluye continuamente como un arroyo volcánico de una fuente inagotable, y a condición de que se haya alejado en el momento justo de esas regiones, él avanza luego con mucha más velocidad, tiene alas en los pies, su pecho ha aprendido a respirar, de manera más calmada amplia y constante. *Él había retrocedido sólo para tener el espacio suficiente como para dar el salto:* de modo que en este ir hacia atrás podría haber incluso algo de terrible y amenazador.” (OC III: HdH I §273 190-191; énfasis propios)

El §273 nos aclara que la recapitulación descrita previamente en el §272 (HdH I) no ocurre de igual manera en todos los individuos, hay unos ciertos individuos que se *retrasan* respecto de los demás durante la recapitulación de las fases de la cultura, lo cual, sin embargo, no significa que se hayan «quedado atrás» —estancados e inertes en el pasado—, sino que, en cambio, *sorpresivamente se mueven* «hacia atrás». Para comprender esta diferencia, pienso que una de las redacciones previas del §272 (HdH I) del verano de 1877 puede ser muy iluminadora,

“La persona bien capacitada experimenta en varias ocasiones el estado de *madurez*, en la medida en que vivencia diversas culturas y, al comprender y captar cada una de ellas, alcanza un punto álgido; y así es como una persona puede presentir en sí misma el contenido de siglos enteros: porque el camino que recorre a través de las diversas culturas es el mismo que realizan varias generaciones una tras otra. — Por eso pasa ella también en *varias ocasiones* por el estado de *inmadurez*, de perfecto florecimiento, de excesiva maduración: *recorre toda esta serie de niveles, quizá primero como persona religiosa, luego como artística y finalmente científica.*” (FP II: 23 [145] 357; énfasis propio en negrilla)

Así pues, lo que nos está diciendo Nietzsche es que, no para todas las personas significa exactamente lo mismo “*recapitular* las fases de su cultura”, ya que, a partir de este pasaje, podemos imaginar que la diferencia tiene que ver con el hecho de que, para algunos pocos, la “época religiosa”, por ejemplo, no consiste solamente en gastar tiempo y esfuerzo para aprender ciertos dogmas de la religión, sino que hay quienes *miran hacia atrás* y proyectan una mirada *religiosa* sobre los pueblos que los precedieron: imaginémonos el caso de quien ha sido criado en el cristianismo, éste, al volver la vista atrás, calificará a los demás pueblos como “pecadores” o “herejes” a causa de sus distintos credos y, sin embargo, no verá a todos los pueblos igualmente “pecadores” o “heréticos”, él establecerá entonces, al mirar hacia el pasado, una *jerarquía* entre los diferentes pueblos y épocas según su cercanía o lejanía con la doctrina cristiana. Este individuo se queda entonces *retrasado* en la perspectiva religiosa. Pero, con el tiempo, tal vez, atisbe (como lo hizo el renacimiento) que se trata

de diferentes maneras de referirse a “la divinidad”, esto es que incluso la “ciencia” es una manera de conocer la obra de “Dios”, o incluso, de conocer a “Dios” mismo (cf. OC III: GC §37 760). En este punto, imagino que la *madurez* de la “época religiosa” tendría que permitir el tránsito hacia la *inmadurez* de una “«época metafísica»” (cf. OC III: HdH I §272 191). Ahora bien, desde la perspectiva de una época metafísica, nuestro moderno hombre en cuestión seguramente valorará de modo distinto a los pueblos y a las épocas pasadas, respecto de cómo lo hizo cuando volvió la vista atrás con una “mirada religiosa”: los griegos, por ejemplo, ya no serán, respecto de los santos medievales, meramente unos *paganos lujuriosos*, sino que, por el contrario, serán sus más *refinados precursores*, *invirtiendo* así el orden en la jerarquía previamente establecida, *volviendo la mirada una vez más* a los griegos y a los medievales, pero esta vez con una perspectiva “«metafísica»”.

En cambio, en el caso de la gran mayoría, podemos pensar que, continuamente acumulan y añaden creencias de una manera *ecléctica*. Así imagino yo que ocurre con el médico que todavía cree en el dios cristiano, él seguramente ha matizado sus creencias pueriles en pro de lograr una compatibilidad con los saberes que adquirió en la universidad y es justamente este ejercicio de acumular dogmas al modo de una *enciclopedia*, uniéndolos de la manera más ecléctica, aquel que deja exhausto al médico cristiano después de haber *memorizado* milenios de cultura.

De modo que, según la *calidad* de la recapitulación en cuestión, se pueden distinguir dos tipos de unidad cultural en el alma de los individuos, una unidad *ecléctica* (al modo de un *collage*), y, otra, en la que dos maneras de valorar se han enfrentado y, ha logrado surgir, pese a toda su *discordia*, una cierta *armonía*:

Esta interpretación se ve respaldada por la caracterización de la cultura como *unificación* de potencias *contrarias* que Nietzsche ofrece tres numerales más adelante, en el §276 (HdH I),

“Microcosmos y macrocosmos de la cultura. — Los mejores descubrimientos de la cultura los hace el hombre dentro de sí mismo, cuando halla activos en su interior dos poderes heterogéneos. Suponiendo que *uno alimente tanto amor, por las artes plásticas o la música, como por el espíritu científico*, y que considere imposible eliminar esta *contradicción*, suprimiendo uno de los dos poderes y liberando totalmente al otro: no le queda más que *crearse por sí mismo un edificio de cultura tan grande que ambos poderes puedan habitar en él aunque sea en los extremos opuestos*, siendo alojados entre ellos otros poderes mediadores y conciliadores, equipados con una fuerza preponderante para allanar en caso de necesidad el conflicto que pudiese estallar. [...]Pues dondequiera que se ha desplegado la gran arquitectura de la cultura, su misión ha consistido en obligar a que *concurden* los poderes en *conflicto mutuo*, mediante una coalición hegemónica de los otros poderes menos incompatibles, sin por ello oprimirlos ni encadenarlos.” (OC III: HdH I §276 192; énfasis propios)

Cuando el potencial genio, estando en presencia de una *contradicción* entre dos maneras de valorar, resulta incapaz de renunciar a alguna de ellas, aparece entonces, a partir de la *tensión interna* que él vive, “lo nuevo”, una “concordia” entre éstas, en la que dos “potencias”, previamente *disarmónicas*, ahora *armonizan*. Nietzsche nos presenta el ejemplo de la tensión entre “arte” y “ciencia”, el cual ciertamente nos conduce hacia el propio Nietzsche, y más específicamente a su periodo de juventud:

el joven Nietzsche, en tanto *docto*⁷⁷, no podía renunciar al conocimiento (a la rigurosidad filológica y a su sentido histórico), no obstante, este joven docto tampoco podía dejarse diluir en el «pavoroso río del devenir» (cf. OC I: HV §2 704), como les ocurría a sus coetáneos, él simplemente tampoco podía renunciar a la “eternización de la grandeza”, aun cuando, para su época estaba suficientemente difundida ya la creencia de que “toda metafísica positiva es un error” (cf. OC III: HdH I §20 85). Pues bien, como vimos anteriormente, es justamente gracias a esa *tensión* que surge aquella maravillosa reinterpretación de la máxima délfica, «conócete a ti mismo».

En efecto, poder utilizar el “sentido histórico” para “«conocerse a sí mismo»” (cf. FP I: 34 [13] 598) es, según Nietzsche, una posibilidad hasta ahora cerrada para los demás doctos de la época: en *Más allá del bien y del mal* (MBM), particularmente en la sección titulada *Nosotros los doctos*, dice Nietzsche que el asunto en el cual los doctos pierden su *fineza y su rigor investigativos* no es otro que el del “conocimiento de sí”, “[al docto] Le cuesta reflexionar sobre «sí mismo» y no raras veces yerra al hacerlo; fácilmente se confunde a sí mismo con otros, se equivoca en lo referente a sus propias necesidades, y esto es lo *único* en que se muestra burdo y negligente.” (cf. MBM §207 155; énfasis propio)

Así pues, volviendo nuevamente a la sección quinta de HdH I, quien es capaz de mirar hacia atrás, puede llegar a vivir en su interior la *tensión* que sufrieron los pueblos en los momentos en los que estaba surgiendo una nueva forma de valorar,

“La voz de la historia. — En general la historia parece ofrecer, acerca de la producción del genio, esta enseñanza: ¡maltratad y atormentad a los hombres —así le grita a las pasiones de la envidia, el odio y la competitividad— llevadlos al extremo, uno contra otro, pueblo contra pueblo, y hacedlo durante siglos! Entonces quizá arda de repente la luz del genio, como a partir de una chispa encendida por *la tremenda energía acumulada* de ese modo: entonces la voluntad, como un caballo que se encabrita bajo las espuelas del jinete, se desbocará y saltará a otro dominio. [...]” (OC III: HdH I §231 173; énfasis propio)

En efecto, dice Nietzsche en el §231 que es la *intensificación* de las pasiones (cf. OC III: HdH I §230 173) resultante de la centenaria confrontación entre pueblos aquella que, quizás, enciende “la luz del genio” —el origen del genio—. Pero, ¿Dónde podría acumularse esta energía en un mundo que simplemente deviene? Hacen falta entonces *almas*, en las que, gracias a su inmersión en la cultura, el pasado —junto con todas sus *tensiones*— no pase simplemente “en vano”, sino que deje, por así decirlo, una huella anímica en su espectador y, de esta manera, las luchas entre pueblos puedan *acumular energía*⁷⁸. De modo que, a este individuo, al no poder renunciar a ninguna de las dos partes

⁷⁷ “Mi listeza es haber sido muchas cosas y en muchos lugares, para poder llegar a ser una única cosa. Por cierto, tiempo tuve que ser también un docto.” (cf. EH intempestivas §3 88)

⁷⁸ Esta es justamente la manera en la que, Nietzsche en el libro cuarto de la GC, habla de los espíritus y de los sentimientos elevados, como aquellos en los que está comprimida y es sentida unitariamente una enorme densidad histórica. En esto consiste su esperanza en el libro cuarto, en que algún día aquel sentimiento, en el que se comprime toda la aflicción y toda la felicidad de la historia humana, sea, por así decirlo, el “carácter”, de la humanidad:

en tensión, “no le queda más que crearse por sí mismo un edificio de cultura tan grande que ambos poderes puedan habitar en él” (OC III: HdH I §276 192), “aunque sea en los extremos opuestos” (ibid.), esto es, según lo dicho, en “dos cámaras cerebrales distintas” (cf. OC III: HdH I §251 181).

De modo que incluir la filosofía de Schopenhauer en la “formación” de los humanos modernos resulta tremendamente valioso, pues, es gracias a ésta que la moderna forma de sentir puede *retrasarse* y quedarse así, por algún tiempo, a pesar del ambiente y de las exigencias diarias de la época, en aquellas “regiones donde brotan el ardor y la energía y donde el poder fluye continuamente como un arroyo volcánico de una fuente inagotable” (cf. OC III: HdH I §273 191) —pues, en efecto, este “retroceso” no ocurre *innatamente* sino que requiere del estímulo apropiado.

Así pues, como vimos en el caso del joven Nietzsche, la tensión entre conocimiento y arte permite la apertura de una posibilidad para la época —la de utilizar su conocimiento histórico para conocer sus “genuinas necesidades” (cf. OC I: HV §10 748)— y, de esta manera, aquel que retrocedió se convierte en un *heraldo* o un *anticipador* de una posibilidad que, a la época le puede tomar incluso “cuatro generaciones” alcanzarla (cf. OC III: HdH I §272 190), —como ocurre, según Nietzsche, con el legado de Goethe, “a grandes rasgos, se puede afirmar que Goethe aún no ha producido su influjo y que su tiempo aún está por venir.” (cf. OC III: §221 166)—, pero una posibilidad que no le es ajena a la época, sino que brota de la tensión producida por la *intelección* de la propia historia.

Por consiguiente, nos damos cuenta de que este cambio de actitud hacia los grandes hombres está coordinado con un *cambio en su imagen*: la imagen del “genio” que exhortaba a imitarlo era la de aquel “que luchó contra su época”. Esto se puede corroborar en los fragmentos de la primavera-verano de 1874, en donde el joven Nietzsche caracteriza a la figura de Schopenhauer como *genio* y como *espíritu libre*,

“Comienzo.

Hay que considerar precisamente este problema de una manera más detallada: ¿cómo soportó Schopenhauer su época sin hacer nunca ningún intento de ser su *reformador*? ¿Y no han debilitado su imagen de la vida las debilidades de la época moderna? Contra 1) Él es el destructor que libera. El *espíritu libre*. Contra 2) Él se empeña como *genio* contra la debilidad de la época, y así conoce la naturaleza en toda su fuerza.” (FP I: 34[43] 605; énfasis propio.)

Como se puede observar, en este fragmento póstumo preparatorio para SE, a juzgar por el título, Nietzsche pretendía introducir al lector mediante dos preguntas, las cuales, juntas, producen una

“quien sabe sentir la historia de los hombres en su conjunto como su propia historia experimenta, en una enorme generalización, toda esa aflicción del enfermo que piensa en la salud, del anciano que piensa en el sueño de la juventud del amante al que le ha sido arrebatada su amada, del mártir que sucumbe a su ideal, del héroe en la noche tras la batalla que no ha decidido nada pero le ha dejado heridas y la pérdida del amigo —; [...]tomar todo esto en un alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad: tener por fin todo esto en una sola alma y concentrarlo en un sentimiento:— ¡esto tendría que dar por resultado una felicidad que hasta ahora el hombre aún no había conocido, — una felicidad de dios [...] ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces — humanidad!” (cf. OC III: GC §337 854)

incógnita alrededor de la figura de Schopenhauer que yo he formulado en una sola pregunta: ¿Cómo tuvo Schopenhauer, viviendo en la *debilitadora* modernidad, la *fuerza* para *soportar* su época sin intentar “reformularla”? —No pudo, responde Nietzsche: Schopenhauer soportó su época precisamente porque intentó “reformularla” y, en efecto, la *combatió* en dos frentes, *destruyó* para *liberar* (espíritu libre) y *luchó* contra la debilidad de su época (genio)... Schopenhauer, un espíritu *atrasado* (cf. OC III: HdH I §26 88), fue para el joven Nietzsche un ¡“espíritu libre”!

En contraste con la imagen de aquel que “luchó contra su época”, está la imagen que resulta de investigar el origen del “genio”, a saber, la imagen del “anticipador” —del heraldo de posibilidades que, por su lejanía, resultan incomprensibles para su época—. Éste es también un *espíritu intempestivo*, pero, a diferencia del espíritu libre de antaño su perspectiva no es la de una manera *antigua* de valorar, el espíritu libre del “presente”, en cambio, arroja una mirada desde el *futuro*.

2.2.2.3. La vida un medio para el conocimiento

No obstante, este cambio de actitud frente a los grandes hombres está coordinado, no solamente con una *nueva imagen*, sino además con “la tragedia del conocimiento”. Pues, quien ha llevado a cabo una observación psicológica de los héroes de Plutarco (cf. OC III: HdH I. §36 95) y, en consecuencia, se ha percatado de que los “genios” no son “milagrosos” (cf. *ibid.* §162-§163 148-149), sino que han devenido del mismo suelo histórico que “los demás humanos” y así mismo se diluirán en él, se vuelve entonces incapaz de creer en aquella “República de los hombre geniales” de la que hablaba Schopenhauer (cf. OC I: HV §9 738/ FTG §1 575). En efecto, aquel que ha *naturalizado* también la figura del “genio”, no puede considerar más a estos como “la meta última” de la cultura. Antes bien, cae en cuenta que su fe en la figura del “genio” había sido el producto de un *error*:

“Si se sabe dirigir la atención sobre todo a las excepciones, es decir, a los grandes talentos y a las almas puras, y se considera su surgimiento como el fin de toda la evolución universal, y se regocija uno ante su obrar, entonces se puede creer en el valor de la vida porque precisamente se pasa por alto a los demás hombres: por tanto, se piensa de manera impura.” (OC III: HdH I §33 91)

Sin embargo, por oscuro que sea vea el panorama en el §33 de HdH I, ésta no es la única consecuencia que puede seguirse de la filosofía histórica (cf. OC III: HdH I §34 92). Antes bien, en el último numeral de la sección quinta de HdH I, titulado “*¡Adelante!*”, Nietzsche ofrece una exposición, algo condensada, del tránsito del espíritu libre de antaño hacia el espíritu libre del “presente”. Mirémoslo en detalle:

El §292 (HdH I) comienza presentando a sus lectores una *inversión* de la relación con la verdad respecto de la que el joven Nietzsche presentó en sus consideraciones intempestivas. En aquellas, como recordara el lector(a), Nietzsche *utilizó* la figura de Schopenhauer para «conocerse a sí mismo» (cf. FP I: 34 [13] 598), pero, ahora, en el §292 de HdH I, el autor ha *invertido* esta relación:

“*¡Adelante!* — ¡Y así adelante por la vía de la sabiduría, con buen paso y buena confianza! ¡Seas como seas, *sírvete de ti mismo como fuente de experiencia!* Deshazte del malcontento sobre tu ser,

perdónate tu propio yo, porque en cualquier caso *tienes en ti una escalera* con cien escalones, por los cuales puedes *subir al conocimiento*.” (OC III: HdH I §292 196; énfasis propios)

Esta inversión consiste en darle valor a la vida, el valor de un *instrumento* para conocer, frente al carácter *absurdo* y *vano* que la filosofía histórica arrojó sobre la existencia. ¿Cómo ocurre esta *inversión*?

“*Retrocede*, siguiendo los pasos con los que la humanidad hizo su doloroso y gran camino por el desierto del pasado: aprenderás así, de la manera más escrupulosa, hacia dónde toda la humanidad futura ni puede ni *debe* volver. Y mientras con todas tus fuerzas querrás prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir, *tu misma vida adquirirá el valor de un instrumento y medio para el conocimiento*. Tendrás que apañártelas para conseguir que todo lo que hayas vivido: los ensayos, los caminos equivocados, los errores, las ilusiones, las pasiones, tu amor y tu esperanza, desemboquen en tu objetivo sin dejar restos. Este objetivo es el de convertirte tú mismo *en una cadena necesaria de anillos de la cultura* y concluir a partir de esta necesidad la necesidad del camino de la cultura universal.” (OC III: HdH I §292 197; énfasis propios)

Propongo entonces mirar detalladamente los pasos que conducen a esta inversión, para poder extraer la suficiente información, de modo comprendamos mejor cómo se da esta inversión.

a) “conócete a ti mismo” y “conocimiento de las condiciones de la cultura”

“*Retrocede*, siguiendo los pasos con los que la humanidad hizo su doloroso y gran camino por el desierto del pasado: aprenderás así, de la manera más escrupulosa, hacia dónde toda la humanidad futura ni puede ni *debe* volver.” (OC III: HdH I §292 197; énfasis propios)

Como puede apreciar el lector, la *inversión* de la relación con la verdad ocurre como resultado de un proceso que comienza con un *retroceso*: cuando el joven Nietzsche *regresa* su mirada, gracias a la filosofía de Schopenhauer, hacia los grandes hombres del pasado, se encuentra con que la consideración histórica que él ha hecho de ellos no ha sido “objetiva”, muy por el contrario, a través de las imágenes de éstos, el autor confiesa haberse “conocido a sí mismo” (cf. FP I: 34 [13] 598). Pero, ciertamente la expresión “conocerse a sí mismo” significa algo radicalmente distinto para un humano formado históricamente que para un griego antiguo, pues, aquel, a diferencia de éste, es capaz de percibir toda la densidad histórica presente en sí mismo, lo cual, en la terminología de HdH I, equivale a decir que, el individuo históricamente formado, al “conocerse a sí mismo”, se hace consciente de las diferentes etapas de la cultura que él ha recapitulado a lo largo de su vida (cf. OC III: HdH I §272 190), aquellas “que las personas mediocres atraviesan casi sin darse cuenta y borran luego de la pizarra de su alma” (OC III: HdH I §274 191). Por lo tanto, para los hombres del conocimiento formados históricamente se desdibuja la línea entre “conocerse a sí mismos” y “conocer las fases por las que ha atravesado la cultura”. Estos pueden reconocer fases pasadas de la cultura en ellos mismos.

Así pues, el conocimiento *histórico* acerca de cómo las culturas progresan y con el cual Nietzsche abre la sección quinta (cf. OC III: HdH I §224 169) tuvo que ser conseguido de esta manera, instrumentalizando su propia vida para conocer, esto lo prueba el hecho de que, tal conocimiento de

las condiciones de la cultura presupone un conocimiento acerca del origen del genio y, por lo tanto, una cambio de actitud con respecto de las imágenes de los grandes hombres: al intentar “conocerse a sí mismo” a través de ellos, acabo *conociéndolos a ellos* a través de sí mismo, gracias a su “sentido histórico”. En una palabra, cuando el moderno hombre del conocimiento mira dentro de sí, contempla de qué manera sus vivencias *reflejan* las fases de la cultura, de modo que, al “conocerse”, acaba obteniendo un conocimiento de su cultura.

b) El valor del “movimiento de retroceso”

Ahora, el conocimiento de las condiciones de la cultura tiene por resultado un cambio en la valoración del “retroceso” (OC III: HdH I §20 85). El cual presupone un cambio en la concepción de “temporalidad” coordinado, a su vez, con un cambio de actitud hacia el “devenir”. Veámoslo en detalle:

El progreso de las culturas requiere de dos condiciones, la presencia de una fe común y de libertad del espíritu frente a ésta (cf. OC III: HdH I §224-§225 169-171). Ahora, la segunda de tales condiciones “el espíritu libre”, en tanto tipo particular de “genio”, requiere de un “movimiento de retroceso”, lo cual, sin embargo, no *valoriza* inmediatamente al “movimiento de retroceso”. Pues, ¿Qué valor tendría algo que contribuye a “la vida”, cuando las fuerzas que conservan la vida son sentidas con antipatía (cf. OC III: HdH I §34 92)? En efecto, para poder valorizar “el movimiento de retroceso” es menester que se haga explícito un cambio de concepción en la “temporalidad”: Volvamos un momento, por ejemplo, a aquella idea que el joven Nietzsche extrae de la filosofía de Schopenhauer, la posibilidad del genio como meta de la cultura. Ésta idea ciertamente, como vimos, presupone una concepción medieval del mundo —aquella que enmascara el devenir como un “pavoroso río” (cf. OC I: HV §9 738)—, no obstante, a pesar de que el miedo frente al devenir es un requisito para la idea del “genio como meta de la cultura”, ningún pensador medieval hizo efectiva tal posibilidad. Se *necesitó*, en efecto, de una especie de *superposición temporal* en la que, desde los ojos de una cultura futura científica, gracias a la tensión entre la formación histórica y el miedo al devenir, surja aquella idea de “la genialidad como meta de la cultura”. Por consiguiente, aun cuando esta idea fuera una posibilidad latente para todos los pueblos que miraron con espanto al devenir, solamente una época que pudiera arrojar una mirada psicológica detrás de las doctrinas de los filósofos podía concebir tal idea.

Esto implica que la humanidad, mediante la cultura, ha venido configurando una temporalidad distinta a la del sentido común, una concepción en la que las posibilidades de una época solamente se pueden hacer efectivas por una época posterior, la cual, en cierto sentido, “vuelve” al fértil suelo de épocas pasadas. De modo que las “posibilidades” que ofrecen las épocas no son, por así decirlo, “disyuntas”, no son “alternativas” que se hundan para siempre en el incesante río del devenir una vez que se ha hecho efectiva alguna. Así pues, quien, como Nietzsche, mira con anhelo una posibilidad presuntamente ahogada en el río del devenir,

“Los siglos sexto y quinto *parecen prometer aún más* y cosas más altas de cuanto ellos mismos produjeron; pero se detuvieron en la promesa, en el anuncio. Y acaso no haya pérdida más grave que

la pérdida de un tipo, de una nueva, altísima *posibilidad de vida filosófica*” (OC III: HdH I §261 185; énfasis propio)

Puede tener la *esperanza* que, desde la óptica de una época futura, pueda hacerse efectiva tal posibilidad y, en consecuencia, intenta con todas sus fuerzas “prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir” (OC III: HdH I §292 191); o, en otras palabras, constatar que la humanidad, para progresar espiritualmente, ha configurado una concepción de la temporalidad en la que se “retrocede”, cambia la imagen del devenir. Ya no es aquel río turbio en donde todo se hunde fatalmente, sino que es un suelo fértil del cual pueden brotar magníficas posibilidades desde la perspectiva de épocas futuras.

Ahora bien, “*mientras con todas tus fuerzas querrás prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir, tu misma vida adquirirá el valor de un instrumento y medio para el conocimiento.*” (OC III: HdH I §292 197; énfasis propio). Es decir que, al mismo tiempo que se intenta “prever el futuro” debido a la *esperanza* que comporta esta nueva noción de “temporalidad”, ocurre una *transformación* en el hombre del conocimiento, él hace de su vida un *instrumento* del conocimiento. En efecto, para poder “prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir”, (ibid.) es necesario hacer de tal futuro “la conclusión” de una serie de premisas, esto es “convertirte tú mismo *en una cadena necesaria de anillos de la cultura* y concluir a partir de esta necesidad la necesidad del camino de la cultura universal.” (OC III: HdH I §292 197; énfasis propio). Por consiguiente, toda ese enorme cúmulo de “sin-sentido” llamado “historia” es organizado por el filósofo para deducir el futuro, pero, en la medida, en que el filósofo histórico accede a este conocimiento al verlo reflejado en sus propias vivencias, él mismo *ordena* su propia vida en función de las conexiones que le demanda el conocimiento de la cultura, convirtiéndose así en un *medio* para el conocimiento. (cf. OC III: HdH I §292 197). Lo cual implica que “todo lo que hayas vivido: los ensayos, los caminos equivocados, los errores, las ilusiones, las pasiones, tu amor y tu esperanza” (OC III: HdH I §292 197) sirven ahora como *insumos* para conocer el futuro de la cultura. En consecuencia, todo lo antes producía *antipatía*, ahora produce *gratitud*,

“¿No han crecido justamente en ese terreno que a veces te disgusta tanto, en ese terreno del pensamiento impuro, los frutos más bellos de la vieja cultura? Debemos haber amado la religión y el arte como a una madre y a una nodriza, — en caso contrario no podremos hacernos sabios.” (OC III: HdH I §292 197)

Ciertamente, sin esta *instrumentalización* de la vida al conocimiento, no tendrían valor alguno todas las cosas que han contribuido a los mayores logros de la humanidad. Pues, sin tal instrumentalización, las fuerzas conservadoras de la vida son sentidas únicamente con *antipatía* (OC III: HdH I §34 92). Hace falta entonces la *científica imagen* del “genio” que, a pesar de toda su científicidad, *ejerza poder sobre* el filósofo histórico—gracias al cambio de concepción en la temporalidad que implican “los movimientos de retroceso”—, que le dé *esperanza*, y que, en consecuencia, lo lleve a encadenar las fases de la cultura —a retroceder y a darles una visión de conjunto a las imágenes del sentido histórico— para intentar *prever* lo que está por venir. Justamente porque, al *ensoñarse* de esta forma,

vuelve placenteras las fuerzas conservadoras de la vida —todas éstas sirven ahora como *insumos para conocer*—, aquellas por las que antes solamente sentía antipatía.

En consecuencia, el moderno hombre del conocimiento vive en una *danza entre conocimiento e idealización* porque, el conocimiento histórico (acerca del origen del “genio”) que, por un lado, le presenta a la historia de la humanidad como un rutilante *sinsentido* es el mismo que, por el otro lado, le da *esperanza* y lo motiva a *instrumentalizar* su vida al servicio del conocimiento, desde esta *instrumentalización* el resultado de la historia humana como un rutilante *sinsentido* deja de ser *desesperante*. En pocas palabras, el resultado global de esta danza entre *idealización y conocimiento*, de esta mezcla entre el *calor y frío* no es otro que el del *atemperamiento* del hombre del conocimiento (OC III: HdH I §34 92).

Por último, se ve entonces claramente que, en HdH I, Nietzsche consuma la *imagen del espíritu libre* que había esbozado previamente en sus consideraciones intempestivas: El conocimiento de los grandes hombres, adquirido al perseguir aquel ideal de autenticidad, resulta ser una tesis ambivalente. Pues, por un lado, conduce al filósofo histórico a la imagen de la historia humana como un *sinsentido*, pero, por el otro lado, lo conduce hacia la imagen de la historia humana como un *suelo fértil* del cual pueden florecer las más bellas posibilidades. Ahora bien, en la medida en que esta *idealización* conduce a una *instrumentalización* de la vida al *conocimiento*, entonces, cuando el conocimiento desgarrar una vez más las esperanzas del filósofo histórico, aquel espantoso resultado del conocimiento ha dejado de serlo, sencillamente porque el hombre del conocimiento es ahora alguien a quien le basta solamente con conocer cada vez mejor (OC III: HdH I §34 92) y, en consecuencia, es suficiente con que un conocimiento sea adquirido rigurosamente, ya que es todo lo que este *nuevo hombre del conocimiento necesita*. Por lo tanto, “¡adelante! por la vía de la sabiduría” (OC III: HdH I §292 197), pues “Todo lo que necesitamos” (cf. *ibid.* §1 75) es llevar a cabo una consideración histórica del mundo.

c) El placer de conocer

Finalmente, no me parece en absoluto accidental que Nietzsche concluya el §292 con el tema del *placer*,

“¿Crees tú que una vida con una meta así es demasiado penosa y carente de toda comodidad? Entonces aún no has aprendido que ninguna miel es más dulce que la del conocimiento, y que incluso las nubes colgantes en el cielo de la aflicción te servirán de ubres de las que ordeñar la leche de tu deleite. Sólo cuando venga la vejez, te darás cuenta cómo escuchaste la voz de la naturaleza, de esa naturaleza que con *el placer domina al mundo entero*” (OC III: HdH I §292 197; énfasis propio)

Pues, al haber disuelto la tensión entre conocimiento y vida, mediante la *instrumentalización* de la vida al conocimiento, se abre la posibilidad de que esta vida al servicio del conocimiento —*¡la vida filosófica!*— se ponga práctica una y otra vez, integrándose así a “esa naturaleza que con el placer domina al mundo entero”, lo cual implica que, de manera semejante a todos los *placenteros* errores de épocas artísticas y metafísicas, también la búsqueda del conocimiento puede llegar a *incorporarse* y producir así un *tipo*, un *nuevo humano del conocimiento*,

“Éxito secundario. — Quien quiere seriamente llegar a ser libre, pierde al mismo tiempo, sin esfuerzo alguno, la inclinación hacia los defectos y vicios; también la rabia y el fastidio lo afectan cada vez de manera más ocasional. Su voluntad nada desea con más insistencia que el conocimiento y los medios para ello, es decir: el estado duradero en el que pueda conocer de manera más diligente.” (OC III: HdH I §288 195)

Como el lector puede observar en este numeral, el éxito *secundario* hace referencia a algo que ocurrió de manera no-intencionada, accidental: quien persigue el conocimiento, también persigue *indirectamente* “el estado duradero en el que pueda conocer de manera más diligente” (ibid.), es decir que, el placer relacionado con la búsqueda del conocimiento, motiva a dejar a atrás “sin esfuerzo” — sin pretenderlo— todo aquello que obstaculiza la investigación,

“La ciencia no tiene en consideración los fines últimos, como tampoco lo hace la naturaleza, e igual que ésta produce a veces cosas del más alto finalismo sin haberlas querido, así también la ciencia, que es una imitación de la naturaleza en los conceptos, promueve a veces y de diversas maneras, la utilidad y el bienestar de los hombres y consigue lo conveniente, — pero, del mismo modo, *sin haberlo querido.*” (OC III: HdH I §38 96; énfasis propio).

2.3. Ecce Homo como piedra de toque

Como anticipé en la discusión metodológica, la idea es utilizar el comentario retrospectivo que Nietzsche escribió de HdH en *Ecce Homo* (EH) como piedra de toque para comprobar que la interpretación presentada previamente sea correcta. Ahora bien, la idea es que, si la interpretación es correcta, los términos tienen que resonar y además tiene que ser posible iluminar el muy condensado comentario a HdH que el Autor nos presenta en EH.

En EH Nietzsche tiene una muy particular manera de presentar a sus lectores un comentario aclaratorio de sus textos, se trata de interpretar sus escritos a partir del significado que estos tuvieron, por un lado, para él, en el momento de su redacción —le permiten mostrar quién fue él—, y, por el otro, para el desarrollo de su pensamiento —cómo llegó a ser lo que es—. El comentario a HdH está dividido en seis numerales, de los cuales, desde el segundo hasta el último numeral, todos ellos comparten una estructura común: el hecho de que la narración de las vivencias del Autor, posteriores al festival de Bayreuth (durante el año de 1876) sea *el hilo conductor* de estos numerales, debido a que, con base en estas vivencias, Nietzsche realiza apuntes, comentarios y aclaraciones acerca de los propósitos, el contenido y la forma de HdH. El primer numeral, en la otra mano, tiene una estructura distinta, no pretende explicar ciertos rasgos del libro a partir de las vivencias del Autor durante el año de 1876, sino que, en cambio, ofrece una respuesta a la pregunta por la importancia que tuvo el libro para el desarrollo de su pensamiento, o, en otras palabras, los numerales §2-§6 ofrecen una aclaración de HdH al situar su historia genética entre 1876 y 1877 (el festival de Bayreuth y el viaje a Sorrento), mientras que el §1 ofrece una explicación de HdH al enmarcarlo en el conjunto del desarrollo de su pensamiento, cuál fue el aporte que la redacción de HdH ofreció al desarrollo del pensamiento del

autor. Así las cosas, el §1 debería contener a los numerales §2-§6 —aunque lo haga de una manera muy condensada—, y, por lo tanto, me concentraré en el primer numeral, apoyándome en los demás.

El comentario a HdH I comienza con la siguiente afirmación, “Humano, demasiado humano es el monumento de una crisis” (EH *Humano, demasiado humano* §1 89), una “crisis” que, en virtud del contexto, debe hacer referencia al *forzoso* rompimiento que, en 1876, tuvo Nietzsche con varias cosas que lo apartaban de “sí mismo”, “llamase Wagner o se llamase cátedra de Basilea.” (ibid. §3 92). Pues bien, dice Nietzsche que la ruptura con las cosas que lo alejaban de su “tarea” (cf. ibid.) se da, en principio, por la *nauseabunda* recepción que tuvo la obra de Wagner en el festival de Bayreuth —¡y que el compositor mismo *consintió!*— (cf. ibid. §2 91), pero, aquella ruptura solamente se consuma hasta que, las fuertes migrañas y los problemas de visión obligan a Nietzsche a alejarse tajantemente de Wagner y de su cátedra en la universidad de Basilea,

“vino en mi ayuda de una manera que no puedo admirar bastante, y justo en el momento preciso, aquella mala herencia de mi padre, [...]La enfermedad me sacó con lentitud de todo aquello: [...]. La enfermedad me proporcionó asimismo un derecho a dar completamente la vuelta a todos mis hábitos” (EH *Humano, demasiado humano* §4 93)

En una palabra, al *enfermarse*, y verse, en consecuencia, privado de la movilidad y de la lectura, Nietzsche pudo renunciar sin problemas a la filología, a Wagner y, en general a todo aquello que, según él, lo alejaba de su *auténtica* “tarea” (cf. EH *Humano, demasiado humano* §4 93-94).

Desde este punto de vista, la redacción de HdH podría ser interpretado como *idealización*, como un *embellecimiento* de su enfermedad y, por consiguiente, el autor estaría cayendo en una flagrante contradicción cuando seguidamente a la primera afirmación dice, acerca de HdH, que,

“es un libro para espíritus libres: casi cada una de sus frases expresa una victoria — con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza. No pertenece a ella el *idealismo*: el título dice «donde vosotros veis cosas ideales, veo yo — ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas!» ... Yo conozco mejor al hombre ... La expresión «espíritu libre» quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu devenido libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí.” (EH *Humano, demasiado humano* §1 89; énfasis propio.)

Veamos esto más de cerca: ¿qué significa “idealismo”? —significa ver “cosas ideales” en lugar de ver “cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas”, y, Nietzsche ofrece ejemplos de estos “ideales”,

“Un error detrás del otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado — se *congela* ... Aquí, por ejemplo, se congela «el genio»; un rincón más allá se congela «el santo»; bajo un grueso témpano se congela «el héroe»; al final se congela «la fe», la denominada «convicción», también la «compasión» se enfría considerablemente — casi en todas partes se congela «la cosa en sí» ...” (EH *Humano, demasiado humano* §1 90; énfasis propio)

El hecho de que los *ideales* no se combatan *refutándolos*, sino *enfriándolos*, nos confirma que estamos hablando de aquellas representaciones de épocas artísticas y metafísicas que producían *calor* (cf. OC III: HdH I §251 181), es decir aquellas representaciones *idealizadas* que buscaban provocar

sentimientos inspiradores, atemorizantes, etc., con el propósito de ensanchar el reino del placer humano. En pocas palabras, el término “ideal” está haciendo referencia a una *imagen* que se elaboró mediante la *idealización*. Así pues, en la medida en la que Nietzsche no caiga en una suerte de realismo ingenuo —y como lo vimos en el §3 de HdH I, en su crítica a los veneradores de las “formas”, no lo hace—, él debe entonces aceptar que, por mucho que *conozca*, no puede, sin embargo, escapar del “mundo como representación” (cf. OC II: FPP §15 413), y, por consiguiente, “ver cosas humanas” debe significar *elaborar imágenes sin idealizar*.

Pues bien, si, como recordará el lector, la representación (cf. OC III: HdH I §13 80) y la significación (cf. §217 163) humanas se desarrollaron, según Nietzsche, con el propósito de ensanchar el reino del placer humano y de promover la vida, se entiende entonces la dificultad del asunto: elaborar imágenes no-idealizadas, de ser posible, pone en riesgo el placer humano, y, por consiguiente, a la vida. Justamente en ese momento destella la maravillosa idea nietzscheana de que, “detrás” de toda la *idealización* humana, la “naturaleza que con el placer domina al mundo entero” (cf. OC III: HdH I §292 197) ha estado, por así decirlo, *moviendo los hilos*: cuando decíamos que los artistas *indirectamente* y *sin pretenderlo* habían estado produciendo *tipos de humanos*, hablábamos de una especie de arte de “segundo orden” —la idealización ha sido el medio artístico a través del cual también la naturaleza ha *creado*—: A través del placer, los organismos se han visto motivados a creer y practicar ciertas creencias, hasta que, después de una milenaria repetición, éstas se ven *incorporadas* —¡así *crea* “la naturaleza”!—; a lo sumo, es precisamente de esta manera que, el *fogoso* impulso del conocimiento puede llegar a *enfriar*, porque cuanto más intenso e inagotable se vuelve el placer que proporciona el conocimiento, tanto más se consume la *indirecta* y “accidental” *incorporación* de aquel estado anímico *sobrio, templado y modesto* (cf. OC III: HdH I §3 71), aquel que, desde el punto de vista de “lo que la humanidad ha sido” (cf. *ibid.* §1 75, §3 78), resulta ser *necesario* para conocer.

En otras palabras, cuando Nietzsche, gracias a la pregunta y a la respuesta por el origen de los grandes hombres, abre los ojos a la posibilidad del ideal de una vida filosófica y, puesto que esta *esperanza* le exige “prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir” (OC III: HdH I §292 197), pero esta anticipación le exige, a su vez, *retroceder* con una “mirada científica” hacia el pasado —esto es hilarlo, a través de sí mismo, como “una cadena necesaria de anillos de la cultura” (*ibid.*)— para “concluir a partir de esta necesidad la necesidad del camino de la cultura universal.” (*ibid.*), entonces, al mismo tiempo, que se persigue aquel nuevo ideal, los antiguos ideales (“el genio”, “el héroe”, “el santo”, “la compasión”, etc.), en tanto imágenes *idealizadas* cuyos efectos obstaculizan el conocimiento, resultan *congeladas*, pues, tal congelamiento es justamente aquello que hace falta para perseguir el nuevo ideal y, sin embargo, a través de este *congelamiento*, el estado templado y modesto que se requiere para conocer se va convirtiendo así en su *temperamento*. Entonces, “sin quererlo”, resulta el hombre del conocimiento haciendo de su vida un instrumento para conocer —haciendo indirectamente *efectivo* su ideal, el de la posibilidad de una genuina vida filosófica: para quien ha puesto la vida al servicio del conocimiento, las verdades *estimadas* son aquellas que se han conseguido con rigurosidad metódica, no importa que sean *feas, dolorosas, perjudiciales, duras, insignificantes, desidealizadas*...

Hay todavía un segundo aspecto del *enfriamiento* que quiero considerar, se trata del *tipo* de “guerra” que, según Nietzsche, HdH representa,

“Si se mira con mayor atención [al autor de HdH], se descubre un espíritu inmisericorde que conoce todos los escondites en que el ideal tiene su casa, — en que tiene sus mazmorras y, por así decirlo, su última seguridad. Una antorcha en las manos, la cual no da en absoluto una luz «vacilante», es lanzada, con una claridad incisiva, para que lo ilumine, a ese inframundo del ideal. Es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin pathos ni miembros dislocados, todo eso sería aún «idealismo».” (EH *Humano, demasiado humano* §1 89-90)

Como puede apreciar el lector, Nietzsche está distinguiendo dos formas de *combatir*, una, la más tradicional, en la que están presentes las “actitudes bélicas”, y, otra que carece de éstas: “sin pólvora y sin humo”. Esto claramente nos conecta con la diferencia entre el espíritu libre del “pasado” y el espíritu libre del “presente” que bosquejamos a partir del prefacio de 1877 de HdH I (FP II: 25 [2] 374-375),

“Finalmente, ya no fue capaz [Nietzsche se refiere al autor de HdH I; es decir a sí mismo en tercera persona] de limitarse a caracterizarlo públicamente, sin más, como el tipo del *espíritu libre del presente*; fue de su gusto entonces el asentir a la mayor osadía, dejar hablar al espíritu, e incluso atribuirle un libro. ¡Puede que el oyente de estos discursos sienta confiado su proximidad, puede que sienta cómo esa excitabilidad casi nerviosa de espíritu libre, ese rechazo a los últimos restos de imposición y moderación forzosa se hallan asociados a un alma firme, benévola y casi de buen talante, ante la que nadie tiene necesidad de andar prevenido por maldades y repentinos arrebatos! A este colega libre le faltan sobre todo el tono gruñón y el ensañamiento, cualidades de hombres y perros viejos, que han pasado mucho tiempo atados a una cadena. [...]; le basta [al espíritu libre], como el más deseable de todos los estados, ese planear libre y sin temor por encima de hombres, costumbres, leyes y valoraciones tradicionales de las cosas.” (FP II: 25 [2] 374-375; énfasis propios)

El espíritu libre del pasado, aquel que “luchó contra su época”, se asemeja a un *perro encadenado* — recordemos que de la excitación del deseo de libertad que producen los calabozos nacen todos los genios y, por ende, también, en particular el espíritu libre (OC III: HdH I §231 173)—, el cual, al *liberarse muerde con saña* —¡cual *león!*— aquello que hasta ahora lo había sujetado. Pero, “el espíritu libre del presente” aunque, (en tanto *espíritu libre*) también *luche* contra su época, lo hace, sin embargo, de un modo distinto: él, mediante la observación psicológica, desarticula todos aquellos dispositivos conceptuales (las representaciones metafísicas mediante las cuales se *idealizan* ciertos fenómenos) con los que todavía la humanidad quiere prolongar una cultura artística y metafísica atrasada, y, al hacerlo, en medio de ese espantoso *enmascaramiento del devenir* —en el que todas las cosas resultan ser absolutamente “en vano”—, él, debido a que las utiliza como insumos para el conocimiento, las dota entonces nuevamente de sentido, ya que las encadena a una nueva meta, la meta de producir un nuevo *tipo de hombre del conocimiento* —aquel que no quiere otra cosa que usarlas nuevamente para conocer—. Y en consecuencia, el *enfriamiento* es un tipo de lucha en el que no hay “actitudes bélicas”, porque, al *enfriar* tales representaciones, no pretende en modo alguno

“perjudicarlas”, antes bien las dota nuevamente de sentido, se paga “bien con bien” (OC III: HdH I §45 99), se trata de aquel *refinamiento* de la venganza llamado *gratitud* (ibid. §44 99).

En pocas palabras, Nietzsche nos dice que HdH es el testimonio de cómo él mismo afrontó su crisis, no la *embelleció*, sino la uso para *transformarse*: el placer que produce encaminarse a una genuina posibilidad de vida filosófica, condujo a Nietzsche, cada vez más, a extraer placer de conocer rigurosamente —esto es querer verlo todo con *claridad* (en lugar de *ocultar*)—, y, al volverse predominante en él aquel placer que se extrae del rigor metódico, paradójicamente, se consuma entonces la posibilidad de vida filosófica perseguida inicialmente, y, en consecuencia, aquel héroe trágico se *libera* entonces —“sin quererlo”— de “la necesidad metafísica”, esto es de la *idealización*.

3. Conclusión

Para concluir, quiero comenzar recapitulando la interpretación que hace Heller de la lista de objetos por analizar químicamente en el §1 de HdH I:

“Todo lo que necesitamos y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede ser dado, es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo mismo que de todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad” (OC III: HdH I §1 75)

Como recordará el lector, según Heller (cf. 1972 21-22), en esta lista Nietzsche presenta un *programa*, en el que se hace mención a las partes posteriores de la obra, y que además va a ser ejecutado en éstas. Frente a esta visión de conjunto de la obra que Heller extrae del primer numeral, yo quiero concluir este trabajo *complementándola* en un respecto, y, *distanciándome* de ésta en otro.

En primer lugar, a la interpretación de Heller habíamos puesto la objeción de que el programa no es *exhaustivo*, en el sentido de que, aun cuando, en las secciones posteriores de la obra, Nietzsche ofrezca un *análisis químico* de *conceptos y sentimientos religiosos, metafísicos, morales y estéticos*, así como de las *emociones vivenciadas* en el trato con los hombres, con la familia, con el Estado y en la soledad, estos análisis no son, sin embargo, lo *único* que él hace en dichas secciones. No obstante, como anticipé, esta objeción se puede debilitar, si el lector se toma muy en serio la “hipérbole” con la que Nietzsche introduce esta lista de objetos por analizar químicamente, según la cual “*Todo lo que necesitamos*” (OC III: HdH I §1 75; énfasis propio) es llevar a cabo estos análisis.

Sin embargo, en la primera parte de este escrito, vimos de que manera la seguidilla de preguntas con las que concluye el primer numeral de HdH I puede ser interpretada como una posible objeción a esta “hipérbole”, pues, en la medida en que el conocimiento, desde Sócrates, ha implicado e implica sacrificios, entonces es, en efecto, necesario que el hombre del conocimiento *idealice*, no obstante, en la medida en que el conocimiento, en tanto *desvelador*, se vuelve contra las propias *idealizaciones*, el hombre del conocimiento, lejos de requerir solamente “conocer, conocer y conocer”, para poder seguir por el camino del conocimiento, tiene que, por el contrario, *idealizar*, pues ha desacreditado la representación de “la verdad” con la que se motivaba para “buscar la verdad”, y, cae entonces en

la representación metafísica de “la verdad” como un *final para la humanidad*, a través de la cual, elabora una imagen *idealizada* de sí mismo como un *héroe trágico*.

No obstante, al final de la primera parte y en la segunda de este escrito, vimos que esta objeción a la empresa de la filosofía histórica no procede, porque la búsqueda de la verdad *transforma* al hombre de conocimiento, lo *atempera*: “Todo lo que necesitamos” es llevar a cabo este análisis químico de todos los fenómenos *idealizados* porque, al hacerlo, se empieza a configurar, a través de sí mismo, la *imagen* del pasado como “una cadena necesaria de anillos de la cultura” (OC III: HdH I §292 197), mediante la cual es posible que este hombre del conocimiento, necesitado todavía de *esperanzas*, atisbe “la necesidad del camino de la cultura universal.” (ibid.), y, disfrute así del *placer* y del *calor* de la *idealización a través* del conocimiento, pero, simultáneamente, “*sin haberlo querido*” (ibid. 196), en la medida en que, para conocer, es necesario un cierto estado anímico propicio para el conocimiento (cf. ibid. §288 195), aquel estado cada vez más *depurado* del influjo de los *afectos* (cf. ibid. §34 92), —por mor del *placer* que produce— tiende a volverse cada vez más duradero en el hombre del conocimiento, produciendo así un *enfriamiento* cada vez más prolongado de éste, o, en otras palabras, el conocimiento, en su necesidad de *desvelar* y de *velar* configura una *danza* entre *calentamiento* y *enfriamiento* (cf. ibid. §278 192) cuyo resultado global es el *atemperamiento* del hombre del conocimiento,

“en principio, aún tendrían fuerza los antiguos motivos del tumultuoso [heftigeren] desear, a causa de un antiguo hábito hereditario, pero poco a poco se debilitarían bajo el influjo del conocimiento purificador. Por último, se viviría entre los hombres y consigo mismo como en la naturaleza, sin elogio, sin reproches ni apasionamiento” (OC III: HdH I §34 92)

En efecto, a medida que se ensancha aquel estado anímico necesario para conocer, el hombre del conocimiento va prestando cada vez menos atención a sus esperanzas idealizadas y cada vez más a la rigurosidad metódica con la que busca el conocimiento. En una palabra, “todo lo que necesitamos” es conocer porque mediante el conocimiento se *transforma* el hombre del conocimiento en alguien que solamente necesita conocer.

Por lo tanto, si se lee aquella lista de objetos por analizar, de la mano con la “hipérbole” que la precede, se está haciendo mención no solamente a los análisis químicos sino también (aunque de manera tremendamente *condensada*) a la *transformación* de sí mismo a la que conduce el conocimiento.

En la otra mano, quiero *distanciarme* de la propuesta de Heller en lo siguiente: La interpretación presentada a lo largo de este escrito —la cual ubica la formulación del problema que está detrás de la concepción nietzscheana de espíritu libre (junto con el bosquejo de su solución) en la sección primera de la obra, y, que además sitúa en la sección quinta el desarrollo de la solución a este problema, formulado en la sección primera— no puede aceptar la partición de la obra que Heller extrae de la lista de objetos, no puede dejar en grupos distintos a las secciones primera y quinta de HdH I, ya que, en una, está la formulación del problema y, en la otra, el desarrollo de la solución.

Según Heller, Nietzsche divide su obra a partir del tipo de objetos por analizar, primero “conceptos y sentimientos morales, religiosos y estéticos”, y, después, “todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad”, así, en la medida en que la mención a “la cultura” se hace respecto del segundo grupo de objetos, la sección quinta de la obra queda entonces, según el comentarista, en un grupo distinto que la primera. Ahora, esta manera en la que Heller interpreta la mención de “la cultura” me parece errada, primeramente, porque como recordará el lector, Nietzsche planeó invertir las secciones dedicadas a la cultura y a la metafísica, sin que eso hubiera implicado un cambio adicional en la estructura de la obra,

- “ I. Filosofía de la cultura.
- II. Para la historia de los sentimientos morales.
- III. La vida religiosa.
- IV. Del alma de los artistas y escritores.
- V. De las primeras y últimas cosas.
- VI. El hombre en el trato.
- VII. Mujer e hijo.
- VIII. Una ojeada al Estado.
- IX. El hombre a solas consigo mismo.” (FP II: 25 [3] 375)

Y, en segundo lugar, porque la sección dedicada a “la cultura” está en quinta posición, no propiamente porque esté emparentada más estrechamente con las secciones sexta, séptima, octava y novena, sino porque está en la *mitad de la obra*:

La interpretación que llevamos a cabo a lo largo de este escrito nos ofrece cierto material para poder imaginar por qué Nietzsche deliberó acerca de cuál sección *debía* introducir el lector a su obra; pues, por un lado, aquello que abre el problema del conocimiento como *tragedia* es justamente la *ilustrada* pretensión de una radical búsqueda del conocimiento —una *verdadera* búsqueda del conocimiento, una que no esté tal y como ocurre con la filosofía metafísica) todavía bajo el influjo de la religión (cf. OC III: HdH I §110 124)) —una búsqueda del conocimiento que valientemente saque a la luz los prejuicios más profundamente ocultos: en primer lugar, el prejuicio fundamental de los metafísicos, pero, en segundo y más importante lugar, el de los propios ilustrados modernos hombres del conocimiento. Y, en consecuencia, la exposición de una radical búsqueda de la verdad (la de la filosofía histórica) *tendría* que introducir la obra. Pero, por el otro lado, si descontamos la tardía inclusión del esbozo de prefacio (FP II: 25 [2] 374-375), que todavía a mediados de 1877 no estaba incluido en la sección primera, entonces la clave de lectura de la obra aparecía hasta la sección quinta, solamente hasta la sección quinta era posible entender hacia dónde conducen aquellos *análisis químicos* de *sentimientos, conceptos y emociones* presentes en las demás secciones. Por lo tanto, la sección quinta parece tener una cierta prioridad lógica sobre las demás secciones, incluso sobre la primera sección, en donde también se ofrece una explicación histórica de la metafísica (§4-§19). Por consiguiente, resulta entonces comprensible que Nietzsche hubiera *adecuado* la sección dedicada a la metafísica para que pudiera hacer las veces de una sección introductoria para la obra, mediante la inclusión del esbozo de prefacio (FP II: 25 [2] 374-375), en el último numeral de tal sección.

Ciertamente, que la sección quinta tiene una *prioridad lógica* sobre el resto de las secciones es algo que se puede comprender a partir de la reconstrucción que hicimos de ésta:

Para empezar la sección quinta es el lugar en donde ocurre el entronque entre la imagen del espíritu libre que el autor había bosquejado en sus *escritos de juventud* —con la pretensión de *imitarlo*— y la imagen del espíritu libre del “presente” (cf. FP II: 25 [2] 374) que se elabora *performativamente*, al *conocer* aquellos grandes hombres que anteriormente el joven profesor de filología quiso imitar. Como vimos, es a través de la pretensión de *imitar* a los grandes hombres que Nietzsche llega —en nombre del ideal de autenticidad— a poner en práctica la máxima délfica “conócete a ti mismo”, pero, al poner en práctica esta máxima, siendo poseedor del “*sentido histórico*”, se accede entonces a un conocimiento de las “fases por las que ha atravesado la cultura”, en lugar de a una psicología empirista o una “fenomenología” mística (como fue el caso de Schopenhauer (cf. MVR §17-§18 183)). Entonces, al acceder a este conocimiento, a través de sí mismo, la relación con el conocimiento se invierte respecto de la que promulgo en sus escritos de juventud, y, ahora la vida queda convertida en un medio para el conocimiento.

Esta idea, la de la vida como un medio para el conocimiento, abre la posibilidad de acceder a un conocimiento acerca de las fases por las que ha atravesado la cultura (religión (sección tercera), metafísica (sección primera), arte (sección cuarta) (cf. OC III: HdH I §272 190) —todas estas etapas constituyen la época *moral* de la humanidad (sección segunda) porque, en todas ellas, se cree incondicionalmente en el *valor* de aquello que han divinizado, llámese “Dios”, “cosa en sí” o “genio”). Sin embargo, acceder a este conocimiento de las fases por las que ha atravesado su cultura comporta un peligro, a saber, que la vida cotidiana del hombre del conocimiento sea *insoportable*.

Ciertamente, hasta ahora, inspirados solamente por los numerales finales de la primera sección, hemos considerado el efecto más radical del perjuicio que la instrumentalización de la vida le produce al hombre del conocimiento, esta es la confrontación con la *absurdez* de la existencia (OC III: HdH I §33 91-92), pero, tal confrontación no es sino la consumación del peligro de que la vida, por mor del conocimiento, se vuelva *insoportable*: mucho antes de que el hombre del conocimiento se vea confrontado con la absurdez de la existencia, podemos pensar que la *cotidianidad* del hombre del conocimiento comienza a volverse *invivable* desde que él *instrumentaliza* su vida al servicio del conocimiento, esto debido a que “*Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad*” (ibid. §34 92; énfasis propio). Pues, quien instrumentaliza su vida al servicio del conocimiento, ya no vive su vida, por así decirlo, “en primer plano”, sino que, está inclinado a llevar a cabo un *análisis químico* también de su vivencias en el *trato con otros hombres* (sección sexta), en *sus relaciones familiares* (sección séptima), en su relación con la *vida política* (sección octava), e incluso *consigo mismo* (sección novena); y, puesto que “*Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad*” (ibid.), el conocimiento tiende a disolver también la *cotidianidad* del hombre del conocimiento, dejándolo solamente con su conocimiento, pero, cuando también disuelve el propio impulso del conocimiento —al falsear todo *deber* (cf. OC III: HdH I §34 92)—, queda entonces el hombre del conocimiento en medio de “la nada”.

Así pues, aquella inversión de la relación con “la verdad” —la vida como un medio para el conocimiento— es el presupuesto lógico tanto del conocimiento de las fases de la cultura (metafísica, moral, religión y arte), así como del peligro que enfrenta en el hombre del conocimiento, a saber, que las diferentes dimensiones de su vida (el trato con otros hombres, la familia, su vida civil, y, su relación consigo mismo), en la medida en que todas ellas están “profundamente sumergida en la no-verdad” (cf. OC III: HdH I §34 92), se disuelvan, gracias a la mirada analítica que el hombre del conocimiento arroja sobre éstas. En consecuencia, puesto que es posible distinguir entre estas dos dimensiones de la vida del hombre del conocimiento, por un lado, las fases de la cultura que él durante su vida ha recapitulado, y, por el otro, los ámbitos de su cotidianidad, tiene sentido entonces situar aquella sección que presenta la instrumentalización de la vida al servicio del conocimiento como un atalaya que “mira hacia ambos lados”, y, en consecuencia, la razón que en principio presionaba para ubicar a la sección dedicada a la cultura como la sección introductoria, podemos pensar que se fue convirtiendo en una razón para ubicarla en *la mitad de la obra*, ofreciendo la clave de lectura para ambos grupos, por un lado, hacia las fases de la cultura, mostrando el conocimiento de éstas al que, a partir de sí mismo, el hombre del conocimiento pudo acceder; y, por el otro lado, hacia los ámbitos de su propia vida, permitiéndole ver al lector de qué manera es posible *desprenderse alegremente* de los velos que presuntamente hacen posible “*la amistad*” (cf. OC III: HdH I §376 212), de los extravíos que implican el cuidado de la *familia* (cf. ibid. §436 224), del partidismo y patriotismo consubstanciales a la *política* (cf. ibid. §481 242), e, incluso del valor que supuestamente tiene la *firmeza del propio carácter* (cf. ibid. §629-637 266-271).

Por lo tanto, quiero afirmar entonces que la lista del primer numeral no es *exhaustiva* en otro respecto, a pesar de que aparezca la palabra “cultura”, ésta, sin embargo, no hace mención a la sección quinta, porque en ésta se ofrece principalmente una explicación histórica del espíritu libre y de la cultura, y, no de las *vivencias* que tiene el espíritu libre al estar inmerso en la cultura (esto parece más bien desarrollarse en las cuatro secciones siguientes). Pero, ciertamente, alguien, leyendo con atención, puede objetarme que en la afirmación “todo lo que necesitamos” hay una *muy velada* mención a la sección quinta, si es que —como he dicho— hay que leer el programa a la luz de tal afirmación, “—¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción? —bien, tanto mejor.” (MBM §22 48).

4. Prospección de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico.

No quiero despedirme sin ofrecer al lector una muy breve prospección de la doctrina del eterno retorno a partir de lo dicho: pretendo mostrar la clave, a partir de lo dicho, para interpretar al pensamiento del eterno retorno, no solamente como un pensamiento *confirmador* de que el hombre del conocimiento se ha *transformado*, sino al pensamiento mismo como agente *transformador*.

Volvamos un momento a EH, allí, como acabamos de ver, Nietzsche utiliza el concepto de “enfriamiento” para comentar HdH, en virtud de la relación entre “calentamiento” e “idealización” y “enfriamiento” y “conocimiento” que nuestro autor establece en la sección quinta de HdH I. Pues

bien, en el brevísimo comentario a GC que hay en EH, el filósofo alemán vuelve a recurrir, aunque ciertamente de una manera no tan explícita al tema del “calentamiento” y del “enfriamiento”. En efecto, en EH, Nietzsche utiliza el verso que Nietzsche dedica a libro cuarto de GC (el Sanctus Januarius) para “revelar suficientemente” el punto de vista desde el cual está escrita la obra en su conjunto:

“Unos versos que expresan la gratitud por el más prodigioso mes de enero que yo he vivido -el libro entero es regalo suyo- revelan suficientemente la profundidad desde la que aquí se ha vuelto *gaya* la «ciencia»:

Oh tú, que con dardo de *fuego*
el *hielo* de mi alma has roto,
para que ahora ésta con estruendo
se lance al mar de su esperanza suprema:
cada vez más luminosa y más sana,

libre en la obligación más afectuosa -
¡así es como ella ensalza tus prodigios,
bellísimo Enero!” (EH GC §1 101; traducción de Sánchez Pascual; Énfasis propio en negrilla)

Como se ve en el pasaje, Nietzsche afirma que aquel prodigioso mes de enero le regaló el libro en su totalidad (incluido el pensamiento del eterno retorno de lo idéntico). Ahora bien, en el verso que nuestro autor dedica a aquel enero, él alaba aquel mes por haberlo *descongelado*, cuando previamente había dicho, en el comentario a HdH, que el *congelamiento* era un mérito en el desarrollo de su pensamiento (con éste se “liberó del idealismo”). Y este *descongelamiento* está caracterizado acá como la recuperación de su “suprema esperanza”. Pues bien, como recordará el lector, el resultado último de la consideración histórica del mundo, en HdH I, es la tragedia del conocimiento, aquella en la que el hombre del conocimiento pierde todas sus esperanzas, pero que, indirectamente, se terminan cumpliendo porque, durante su investigación, el hombre del conocimiento *goza* de una *transformación*. Sin embargo, hay en GC una diferencia con respecto a HdH I: en esta obra, el resultado último de la consideración histórica del mundo —la *absurdez* de la historia humana—es *disfrutable* por el hombre del conocimiento porque éste, gracias a su transformación, le basta simplemente con conocer cada vez mejor; mientras que, en GC, de la más radical forma de la *absurdez* de la historia humana brota una *esperanza*:

Como recordará el lector, al final de la sección primera de HdH I, Nietzsche nos ofrece el resultado al cual es conducido el moderno hombre del conocimiento por su consideración histórica del mundo: el falseamiento de las diferentes representaciones metafísicas a través de las cuales se *idealizaban* ciertos fenómenos (la genialidad, la santidad, el heroísmo, etc.), confronta a este hombre del conocimiento con la *absurdez* de la existencia humana —la falta de metas de la historia humana—,

“quien fuera capaz de participar de ello, se vería obligado a desesperar del valor de la vida; si consiguiese abrazar y sentir en sí mismo la conciencia entera de la humanidad, se derrumbaría maldiciendo la existencia, — pues la humanidad en su conjunto no tiene metas, y por tanto, el hombre, al considerar globalmente su camino, puede hallar en ella, no su consolación y su sostén, sino su

desesperación. Si él, en todo lo que hace, tiene puesta la mente en la carencia última de finalidad de los hombres, su propio actuar asume ante sus ojos el carácter del derroche.” (OC III: HdH I §33 91)

Este resultado de la consideración histórica del mundo según el cual, todo acontece absolutamente *en vano*, es radicalizado, en el famoso fragmento póstumo de Lenzer Heide de 1887, y presentado como el pensamiento del “«el eterno retorno»”,

“La *duración*, acompañada de un «en vano», sin meta ni fin, es el pensamiento más paralizante, en especial cuando además se comprende que uno está siendo burlado y sin embargo no tiene el poder de no dejarse burlar.

6.

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retomando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: «el eterno retorno». Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente! Forma europea del budismo: la energía del saber y de la fuerza nos obliga a una creencia tal. Es la más científica de todas las hipótesis posibles. Negamos los fines últimos: si la existencia tuviera uno tendría que haberse alcanzado.” (FP IV: 5[71] 165-166)

Para empezar, que el pensamiento del eterno retorno es la hipótesis resultante de la consideración histórica del mundo lo confirma el hecho de que Nietzsche caracterice a este pensamiento como “la más científica de todas las hipótesis posibles”. Esto se corresponde con nuestra interpretación de los últimos numerales de la sección primera de HdH I, pues, según ésta, Nietzsche extrae la falta de sentido de la historia del *efecto destructivo que tiene el conocimiento*: El conocimiento, en tanto *idealización desveladora*, falsea las representaciones metafísicas a partir de las cuales es posible *idealizar*, y, sin la capacidad de idealizar, la humanidad presuntamente recapitula una etapa anterior de la cultura —su época primitiva—, “El conocimiento sólo puede dejar subsistir como motivos el placer y el dolor, la utilidad y el perjuicio” (OC III: HdH I §34 92). En efecto, hablando en términos generales, un movimiento solo puede carecer de sentido cuando conduce nuevamente hacia el punto inicial, porque, en cualquier otro caso, su sentido estaría dado por el punto final hacia el que condujo. De modo que, como anticipábamos antes, la falta de sentido hace referencia en todo caso a una trayectoria circular de la historia humana.

En consecuencia, si tenemos en cuenta que Nietzsche consideró históricamente el mundo, en principio, con el propósito de “prever cómo será anudado una vez más el nudo del porvenir” (ibid. §292 197), entonces el resultado obtenido —“la más científica de todas las hipótesis posibles”—, a saber, la total falta de sentido de la historia humana con su consubstancial *regreso* al instante que acaece (cf. AZ III *De la visión y el enigma* 264), ¿no resulta ser entonces una radical frustración de la *esperanza* que puso en marcha al conocimiento? —Ciertamente, según el §33 de HdH I, este resultado conduce a la desesperación, y, en consecuencia a la *schopenhaueriana* idealización del conocimiento como *tragedia*; pero, según el §34, este resultado es solamente uno entre otros posibles, uno que supone el hecho de que el hombre del conocimiento permanece siendo exactamente *el mismo*, antes y después de la consideración histórica del mundo. Pero, quien, como vimos ha experimentado una

transformación al mismo tiempo que conocía —ha *instrumentalizado* su vida al servicio del conocimiento— puede entonces aceptar este resultado último en virtud de la rigurosidad metódica con la que se obtuvo, en lugar de *idealizarlo*. Desde el punto de vista de HdH I, el pensamiento del eterno retorno se presenta como una *pedra de toque* para *confirmar* si el hombre del conocimiento es todavía un *idealista*.

No obstante, en el §341 de GC hay un aspecto *novedoso*, en éste Nietzsche afirma que el pensamiento del eterno retorno no se reduce a una mera *confirmación*, “Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te *transformaría*, tal como eres, y quizás te destruiría” (OC III: GC §341 857; énfasis propio). Tal pensamiento es además ¡el agente *transformador*!: cuando, en el §341, Nietzsche relata que un demonio le anuncia que “El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo — y tú con él, mota de polvo del polvo” (ibid.), el autor entonces nos presenta seguidamente dos actitudes posibles frente a tal anuncio, por un lado, echarse “al suelo y [castañetear] los dientes y [maldecir] al demonio que así hablaba” (ibid.), y, por el otro lado, agradecer al demonio por su mensaje. Ahora bien, aquello que abre la posibilidad de *agradecer* al demonio por dicho anuncio es haber “vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»” (ibid.). Por consiguiente, ¿Cuál podría ser aquel “instante formidable” al que se refiere Nietzsche? —A partir del uso de los términos “dios” y “divino”, pero además teniendo en cuenta la vecindad de los numerales, podemos pensar que se trata de aquel “sentimiento divino” del §337 (GC),

“quien sabe sentir la historia de los hombres en su conjunto como su propia historia experimenta, en una enorme generalización, [...]. tomar todo esto en un alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad: tener por fin todo esto en una sola alma y concentrarlo en un sentimiento: — ¡esto tendría que dar por resultado una felicidad que hasta ahora el hombre aún no había conocido, — una felicidad de *dios* [...] ¡Este sentimiento *divino* se llamaría entonces — humanidad!” (OC III: GC §337 854; énfasis propio)

En efecto, “quien sabe sentir la historia de los hombres en su conjunto *como su propia historia*” (énfasis propio), tendría que ser quien ha conocido “la historia de los hombres” a *través de sí mismo*, es decir *el espíritu libre* de HdH I. Ahora bien, el resultado de esta consideración histórica del mundo, como acabamos de ver, es justamente la falta de sentido último de la historia humana —una trayectoria circular que se expresa con el pensamiento del eterno retorno—. Sin embargo, en el §337 de GC se habla de este resultado como “una felicidad de dios”, en lugar de serlo de una “desesperación” sin igual como en el §33 de HdH I. Yo propongo que el pensamiento del eterno retorno tiene *dos aspectos*, por un lado, semánticamente expresa la carencia de metas últimas de la humanidad, *pero*, por el otro lado, al mismo tiempo que expresa la banalidad de la historia humana, también *encadena* todo el *sin-sentido* llamado “historia” al propósito de conocer o, en otras palabras, el *teorema* de que la historia humana en conjunto carece de sentido, al ser ésta precisamente “la más científica de todas las hipótesis posibles”, presupone el *ordenamiento* de todo lo que ha acontecido, “lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad”, todo esto ha servido *para* “conocer”.

Ahora, puesto que este ordenamiento ocurre en *una* [sola] alma (cf. OC III HdH I §337 854), permite que el hombre del conocimiento se sienta como un “dios” cuando conoce —ha ordenado todo el sentido llamado “historia” al mostrar su falta de sentido—, y, de esta manera, el pensamiento del eterno retorno no sirve solamente de piedra de toque o de confirmación, sino además es un pensamiento *transformador*, ya que, incluso “la más científica de todas las hipótesis posibles” —aquella que produce una imagen *desidealizada* del mundo— resulta ser, pese a toda su *cientificidad* (o más bien, ¡gracias a ésta!), una inmensa fuente de *placer*, la cual, de manera semejante a todo placer, invita una y mil veces a *repetir* —¡Se ha vuelto a *calentar* el *frío* hombre del conocimiento!—... Y, en consecuencia, pudiendo extraer *placer* de la imagen más *desidealizada* del mundo —la más científica—, “la ciencia” entonces se ha vuelto “*gaya*” (cf. EH GC §1 101), y, siendo tan *placentera* el hombre del conocimiento puede gritar “¡*Da capo!*” (cf. MBM §56 87), ante el anuncio de la doctrina del eterno retorno de lo idéntico.

En efecto, dos numerales antes del anuncio de la doctrina del eterno retorno en GC, Nietzsche plantea el problema de que este *placentero sentimiento* al que alude el §337, tal vez, pueda sentirse una *única vez*: “¡pero lo que se nos desvela, se nos desvela una sola vez! — Los griegos rogaban: «¡Todo lo bello, dos y tres veces!»” (OC III: GC §339 856), asumiendo entonces que este sentimiento divino fuera “irrepetible” —que quien ordena el mundo entero solamente puede disfrutar de esto una *única vez*— ¿no desearía el hombre del conocimiento con todas sus fuerzas “[tener] que retornar eternamente” (AZ III *De la visión y el enigma* 231)? —¡Se ha vuelto a *calentar* el *frío* hombre del conocimiento!—

5. Bibliografía:

- Abbey, R. (2000). *Nietzsche's Middle Period*. Oxford: Oxford University Press.
- Abbey, R. (2020). *Nietzsche's Human, All Too Human*. Great Britain: Edinburgh University Press Ltd .
- Ansell-Pearson, K. (2018). *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*. London: Bloomsbury Publishing .
- Barelli, M. (2017). Transformaciones de “lo dionisiaco”: un análisis sobre el giro de Nietzsche en Humano, demasiado. *Diánoia; volumen LXII, número 78*, 47-73.
- Barros, M. B. (2018). Entre dois Nietzsches: Ruptura e continuidade em Humano, demasiado humano I, sob o prisma do problema da cultura. *Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v.9, no. 1*, 56-81.
- Barros, R. d. (2017). Humano, demasiado humano e a prefiguração da gaia ciência. *Estudos Nietzsche, Espírito Santo, Volumen 9, No. 2*, 8-19.
- Blättler, C. (2015). „Chemie der Begriffe“ und „historischer Sinn“. berlegungen zur philosophischen Begriffsbildung. *Ber. Wissenschaftsgesch.* 38, 153-169.
- Brock, E., & Georg, J. (2020). *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. Berlin: De Gruyter.
- Clark, M., & Dudrick, D. (2004). Nietzsche's Post-Positivism. *European Journal of Philosophy*, 369-385.
- Cohen, J. (2009). *Science, Culture, and Free Spirit: A Study of Nietzsche's "Human, All-Too"*. New York: Humanity books.

- D'iorio, P. (2016). *Nietzsche's Journey to Sorrento*. United states of America: University of Chicago Press.
- Faustino, M. (2017). The 'great liberation' and Nietzsche's doctrine of health: The 'great health' in the prefaces to *Human, All Too Human*. *Estudios Nietzsche, Espíritu Santo*, v. 9, n. 2, 20-39.
- Franco, P. (2011). *Nietzsche's Enlightenment: the free-spirit trilogy of the middle period*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heit, H. (2020). Humano, demasiado humano, ultrahumano: El desafío de Nietzsche al humanismo. *Cuestiones de Filosofía*, 99-125.
- Heller, P. (1972). „Von den ersten und letzten Dingen" *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hussain, N. (2004). Nietzsche's positivism. *European Journal of Philosophy*, 326-368.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; traducción de Mario Caimi.
- Meléndez, G. (2017). "ES NUESTRO FUTURO EL QUE DA A NUESTRO HOY LA REGLA". *Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de Doctor en Filosofía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Meyer, M. (2019). *Nietzsche's Free Spirit Works*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miranda, Á. Á. (1961). *Religiones Místicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza; traducción Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo*. Madrid: Alianza; traducción Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza; traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza; traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. (2007). *Untimely meditations*. Cambridge: Cambridge University Press; traducción de R. J. Hollingdale.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. 2*. España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. IV*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos Póstumos. Vol. 1*. España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. 3*. España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). David Strauss, el confesor y escritor. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. 1* (págs. 627-686). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). El nacimiento de la tragedia. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. 1* (págs. 323-437). España: Editorial Tecnos.

- Nietzsche, F. (2011). La filosofía en la época trágica de los griegos. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. I* (págs. 571-604). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Richard Wagner en Bayreuth. En F. Nietzsche, *Richard Wagner en Bayreuth* (págs. 807-855). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Schopenhauer como educador. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. I* (págs. 749-797). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. I* (págs. 609-617). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Sócrates y la tragedia. En Nietzsche, *Obras completas. Vol. I* (págs. 450-460). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). Los filósofos preplatónicos. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol 2* (págs. 315-428). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Aurora. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. 3* (págs. 469-649). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Humano, demasiado humano. Vol. 1. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. 3* (págs. 69-272). España : Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Humano, demasiado humano. Vol. 2. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. 3* (págs. 275-371). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. 3* (págs. 705-895). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (s.f.). De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En F. Nietzsche, *Obras completas. Vol. I*.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación Vol. I*. Ciudad de México: FCE traducción: Roberto R. Aramayo.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación. Vol. II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; traducción de Roberto R. Aramayo.
- Young, J. (1992). *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Camdrige University Press.