

Rüdiger Safranski

Nietzsche o la filosofía como autoexperimentación

Existen juicios tan reveladores que de inmediato uno cree haber arribado a ellos por sí mismo. Así nos pasa a menudo cuando leemos a Nietzsche. En su obra, tales juicios se suceden al modo de exuberantes fuegos de artificio. Voy a escoger uno de esos hallazgos. En su libro *Humano demasiado humano* (original: *Menschliches Allzumenschliches*), Nietzsche escribe que la moral presupone la capacidad de autodividirse. Algo dentro de nosotros da órdenes a otro Algo dentro de nosotros. Existen la conciencia y un inacabable autocomentarse y autoevaluarse. Y, sin embargo, una poderosa tradición insiste en hablar del “individuo”, o sea del núcleo indivisible del ser humano. Nietzsche experimentó con la fisión nuclear del individuo, y lo hizo bajo el siguiente principio: “En la moral, el ser humano se trata a sí mismo no como individuo, sino como dividuo” (II, 76). Dado que el ser humano no constituye una unidad, puede convertirse en el escenario de una historia universal interior. Aquél que se lance a investigar esa historia universal, se convertirá quizá en aventurero y nave-

gante de ese mundo interior al que llamamos “ser humano”. Es el caso de Nietzsche.

Nietzsche sabe que entre tanto se ha vuelto imposible evitar, burlar el modo de existencia “dividual”. El camino de regreso a la unanimidad, probablemente prehistórica, de las relaciones interiores del ser humano, está clausurado. El quiebre, las zonas interiores abruptas y escarpadas, pertenecen entre tanto a la *conditio humana*. Sin embargo, Nietzsche exhorta a que cada uno haga de sí una persona completa (II, 92). En sus últimos años formuló su imperativo moral de la siguiente manera:

Tienes que erigirte en Señor de ti mismo, dominar incluso tus propias virtudes. Antiguamente esas virtudes te dominaron, pero ellas deben ser meramente herramientas entre otras herramientas. Debes lograr dominar lo que son tus facetas ventajosas y desventajosas, y aprender a dejarlas en suspenso y a volverlas a aplicar una y otra vez, según lo requiera tu objetivo más elevado. Debes aprender a comprender cuánto hay de lo perspectivico en toda apreciación de valor... (II, 20)

La relación consigo mismo (*Selbstverhältnis*) a la que aquí se apunta es una relación de soberanía, que nada tiene que ver con la moral burguesa. Esta última exige confiabilidad, constancia, predecibilidad. Nietzsche dice que la tarea suprema que cada uno puede cumplir a lo largo de su vida es la de hacerse, construirse como persona completa. Uno debe comportarse ante sí mismo del modo en que un artista se comporta ante su obra. Es que queremos ser los poetas de nuestra vida.

El poeta de su vida exige gozar de los derechos de autor sobre su obra. En los rasgos que le son decisivos y característicos, ese poeta quiere deberse a sí mismo aquello que él

es y para lo cual se ha hecho así. De ahí que no deba sorprendernos el que Nietzsche, ya desde su primera juventud, haya contemplado su vida como una biografía, como una obra cerrada en sí misma. Siendo un jovencito se narra a sí mismo la novela de su vida; se trata por cierto de una “novela de formación” (*Bildungsroman*), que opera según la fórmula “de cómo me convertí en lo que soy”.

Sin embargo, en este caso la vida se convierte en obra de arte tan sólo en la esfera de la representación, en su formulación y conformación posteriores. Esto no es suficiente para Nietzsche. La vida no debe ser meramente representada en tanto obra de arte, sino vivida como tal. Esto significa ver los instantes del vivir ya colocados sobre aquel horizonte significativo que recién la reflexión y la narración posteriores suelen otorgarles. A Nietzsche no le alcanza con producir frases dignas de ser citadas, lo que él quiere es disponer su vida de tal manera que le sirva como antecedente citable de su pensamiento. No le alcanza con meditar sobre su vida. Eso lo hace cualquiera. Él quiere llevar una vida tal que le dé sobre qué pensar. La vida como disposición experimental para pensar; el ensayismo como forma de vida.

Nietzsche piensa expresamente, enfáticamente, en primera persona de singular. Casi no hay otro filósofo —exceptuando quizá a Montaigne— que haya dicho “yo” tan a menudo.

La razón de ello es que Nietzsche sabía que él es Nietzsche. Se percibía a sí mismo como ejemplo y como experimento. Su propio yo era para él un laboratorio del futuro en el cual se efectúan peligrosos experimentos. En la última fase de su vida, la orgullosa conciencia de sí mismo prorrumpe impetuosa, desinhibida:

Conozco mi destino, y alguna vez mi nombre habrá de vincularse con el recuerdo de algo atroz, con el recuerdo de una crisis como nunca se había dado otra sobre la Tierra, de la profunda colisión de conciencias, de una decisión originada contra todo aquello en lo cual se había creído y lo cual había sido canonizado hasta entonces (VI, 365).

En los eufóricos días del último otoño, en Turín en 1888, Nietzsche consideraba atroz lo siguiente: el hecho de que él había extraído hasta las últimas y más lejanas consecuencias del descubrimiento de que Dios ha muerto.

Sus últimas cartas las firma “Dioniso contra el Crucificado”. Pero no sólo esas cartas, que serían llamadas más tarde “Notas de la locura”, terminan así. También aquella grandiosa autointerpretación escrita de su puño al final, concebida evidentemente para ser dada a conocer públicamente, el *Ecce Homo*, termina con estas palabras: “¿Se me ha entendido? ¡Dioniso contra el Crucificado!”.

Sin embargo, en el último tramo del siglo XIX la noticia de que Dios ha muerto no constituye más una novedad. Sobre todo entre los intelectuales, que son el grupo al que Nietzsche se dirige, la religión ha pasado a ser mayormente cosa del pasado. Las ciencias naturales están en franco avance. Se sigue pensando más allá del ser humano, pero no hacia lo alto, sino hacia abajo. El tema ha dejado de ser Dios para ser ahora: el mono. Dios ha perdido su competencia con respecto a la naturaleza, pero parece que perdió también toda jurisdicción respecto de la sociedad, la historia, el individuo. Nietzsche había notado, por cierto, la erosión social de la fe religiosa. ¿Cómo es posible, pues, que anunciara como algo atroz el descubrimiento de que Dios ha muerto? ¿Acaso no estaba llegando tarde con su mensaje, acaso no pretendió derribar puertas que en realidad estaban ya abiertas de par en par?

Hay dos respuestas a esta pregunta: una del campo biográfico, otra del de la historia del pensamiento.

Empecemos por la respuesta biográfica.

Nietzsche no se ha librado aún de Dios. Sigue siendo una estaca que lo tortura en carne viva. Si bien Dios hace ya un tiempo que está muerto en la conciencia pública, Nietzsche sigue sintiendo los efectos tardíos de la fe, una cierta humildad entumecida, una depreciación de la vida, por las cuales él responsabiliza la educación que recibió en la fe cristiana. Lo que Nietzsche por cierto reprocha al cristianismo es que éste debilitara la voluntad de vivir y no fuese él mismo otra cosa que un síntoma de ese debilitamiento, desde el punto de vista de la historia universal un levantamiento de los santurrones contra las estirpes fuertes.

Fueron muchos los que, larga y gustosamente, se detuvieron con sorna en ese contraste: Por un lado, Nietzsche tal como él presume de criatura de naturaleza potente, librepensador, Hombre Superior, Zaratustra, dejando fluir de su ser desmedidos torrentes de fuerza y de gozo vital, gloriándose de su gran estado de salud, con un sentido exquisito para los placeres corporales, con un rico lenguaje para ello. Alguien que canta al Gran Mediodía de la vida, en orgullosa soledad ante un público imaginario que lo escucha secretamente y embelesado... Por el otro lado, el Nietzsche achacoso, solo, a menudo bajo cielos encapotados y grises, practicando involuntariamente el ascetismo, tímido y desvalido con las mujeres, cuidándose siempre y a la defensiva, temeroso de la moral pequeñoburguesa reinante en Naumburg, asediado por una hermana intrigante de la cual no puede defenderse. La madre le envía salchichas y medias de abrigo a su "Fritz", quien está en Sils Maria manteniendo diálogos con Zaratustra. La madre desaprueba los quehaceres del hijo, lo cual a su vez

hunde a éste en profundo dolor, porque él sigue siendo un hijo de su mamá, y sigue siendo un poco el rígido y muy digno “pastorcito”, como lo bautizaron en broma a sus doce años de edad, cuando lo vieron cruzar la plaza del mercado de la ciudad, muy correcto y parsimonioso bajo la lluvia torrencial, como inculcara la escuela.

No hay duda de que este contraste existió. Nietzsche lo padeció profundamente. A fines de 1882 le escribe a Hans von Bülow:

¿Qué me importa si mis amigos afirman que éste, mi ser librepensante actual, es una decisión excéntrica, traída de los pelos, disputada y arrancada a la fuerza a mi propia naturaleza? Bien, puede ser que se trate de una ‘segunda naturaleza’, pero quiero demostrar que es recién gracias a esta segunda naturaleza, que he podido tomar realmente posesión de mi primera naturaleza (B VI, 290).

En otra carta de la misma época, Nietzsche escribe que, sin esta segunda naturaleza, él no habría podido soportar la primera, y a ella habría sucumbido (B VI, 291).

Para él la primera naturaleza es la de la impronta de moral cristiana, y más precisamente, del medio en que creció, la existencia en Naumburg. La atmósfera asfixiante, pequeñoburguesa, saturada de moralina, que lo hizo a él almidonado, supercorrecto, juicioso, mojigato, también piadoso. “Nací planta cerca de los campos de labor de Dios”, escribió a los diecinueve años de edad en un boceto autobiográfico. Es el típico alumno perfecto, confesamente capaz de compenetrarse mejor con sus profesores que con sus condiscípulos. Pero esa primera naturaleza es también su casi osmótica capacidad y también necesidad involuntaria de compadecer. Nietzsche no puede ser cruel, duro ni inescrupuloso, como bien corres-

pondería a un Hombre Superior. Es extremadamente sensible, no sólo al estado del tiempo, sino al de las personas que lo rodean. Esto arrastra complicaciones nefastas. Su madre y su hermana, debido simplemente a que no lo comprenden, suelen humillarlo, destruirlo, pero él no puede hacer otra cosa que compadecer, sentir con ellas. Nietzsche padece la desmesura de su disposición para perdonar. Le es difícilísimo mantenerse en su posición. Acaba de jurarse que no escribirá más cartas a su madre, cuando el correo vuelve a traerle el paquete de Naumburg con medias y salchichas. "Fritz" agradece, y también obedece dócilmente a la madre, quien le exige que se reconcilie con la hermana... Contra sus propios deseos, él es un genio del corazón, y la necesidad de compadecer es evidentemente parte de su primera naturaleza, de sus instintos. A diferencia de lo que él una y otra vez se dice para convencerse, la compasión no es un dogma tomado de Schopenhauer.

Es evidente que a su primera naturaleza le falta el talento de malquistarse con las personas. Deberá inventarse e inculcarse ese talento recién a través de su segunda naturaleza. Por cierto que entonces podrá practicar a lo grande la enemistad. Es notable cómo, con el fin de poderse soportar, alguien debe erigirse en el censor de toda una cultura. Y es probable que Nietzsche tuviese razón, no en todo lo que pensaba, pero sí al identificar el drama de su existencia con el drama de toda la cultura.

Arribo así a la segunda respuesta para la pregunta sobre si Nietzsche, al descubrir que Dios ha muerto, no estaba precipitándose a derribar puertas largamente abiertas.

Nietzsche diagnostica la enfermedad de la cultura una generación antes que Sigmund Freud. Su base es el miedo que se aferra a presuntas seguridades. Durante mucho tiempo el cristianismo constituyó una seguridad así. Entre tanto el

cristianismo ha perdido, esto lo ve Nietzsche, su fuerza de reaseguramiento, y por eso la gente se ha lanzado a encontrar dioses sustitutos: en el nacionalismo y en el socialismo, en la vida de trabajo febril, en la fe en el progreso técnico. Para Nietzsche todo esto transcurre en un ambiente de optimismo chato cuyo fin es poner la vida al resguardo de los grandes problemas: así se reprime la muerte, el dolor, la violencia, la falta de sentido. La cultura erige un cordón de seguridad. Se trata de una cultura a la cual Nietzsche asedia con la escéptica pregunta: esta vida que así y aquí quiere protegerse, ¿vive acaso todavía? En *Zaratustra*, Nietzsche hace que aparezca el último ser humano:

‘Hemos inventado la felicidad’, dicen los últimos seres humanos, y parpadean.

Han abandonado las regiones en las que era duro vivir, porque se necesita calor. Uno quiere al vecino y busca frotarse contra él, porque se necesita calor.

Todavía se trabaja, porque trabajar entretiene. Pero uno cuida que el entretenimiento no agreda.

¡Ningún pastor, y un rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales; quien sienta de modo diferente, se está internando voluntariamente en el manicomio.

Uno tiene su pequeño gozo para el día y su pequeño gozo para la noche, pero uno honra la salud.

‘Hemos inventado la felicidad’ dicen los últimos seres humanos y parpadean (IV, 19).

Nietzsche subraya en la dicha modesta, en este contento, aquella pusilanimidad que se lanza a buscar alivio.

Hoy día los antropólogos nos enseñan que el ser humano es defectuoso y que requiere de la cultura como protección inmunizadora contra la crueldad de la lucha por la supervi-

vencia. Nietzsche, por su parte, insiste en que esta cultura por cierto conserva la vida, pero al mismo tiempo adultera la vida verdadera. Ocurre el alivio, pero a costa de la intensidad.

Nietzsche quiere, por su parte, una intensidad aumentada; no quiere el gran desengaño, sino la santificación de la vida terrena. En este punto se diferencia su ateísmo del nihilismo moderno. El nihilismo moderno es, según él lo ve, mero desengaño. El Zarathustra de Nietzsche, por el contrario, quiere instruir en el arte de cómo se gana cuando se pierde. Todo éxtasis, toda beatitud, todas las ascensiones del sentir, esta hambre de intensidades que en otras épocas echaba mano al Más Allá, todo ello deberá en lo sucesivo concernir y atenerse a la vida inmediata y del Más Acá terreno.

Nietzsche quiere conservar para la inmanencia las fuerzas del trascender. Transgredir, manteniéndose sin embargo fiel a la Tierra: He aquí lo que Nietzsche encarga a su Hombre Superior. El Hombre Superior, tal como lo diseña Nietzsche, está libre de religión, no porque la haya perdido, sino porque la ha regresado al interior de sí mismo. Por el contrario, el nihilista de costumbre, el último ser humano, ha perdido meramente la religión, y se ha quedado atrás con la vida profanada. Nietzsche quiere salvar para el Más Acá las fuerzas redentoras, en contra de la tendencia nihilista de su profanación.

Nietzsche hizo mucho ruido a propósito de la doctrina del eterno retorno, que anunció por boca de su Zarathustra. Sin embargo, es viejísima la idea del tiempo que circula sobre sí mismo y que avanza y se agota una y otra vez en un mismo limitado "contenido". Esa idea aparece en los mitos de la India, entre los presocráticos, en las corrientes subterráneas heréticas de Occidente. En la imagen del eterno retorno suele expresarse una resignada fatiga del mundo. El accionar

circular del tiempo vacía lo que ocurre, hasta que éste pierde todo sentido. En Nietzsche esto es completamente distinto. En Nietzsche el hecho de que cada instante retorne, coloca al Aquí y Ahora en el rango de lo Eterno. El retorno no vacía, sino que, por el contrario, condensa. La idea del retorno en Nietzsche contiene este llamamiento: “¡Debes vivir el instante de manera tal, que él pueda retornar a ti sin angustia!”. En Nietzsche la idea del eterno retorno tiene menos una significación cósmico-metafísica, ni siquiera constituye en sentido estricto una idea del conocimiento o de la copia del mundo, sino que, por el contrario, es una idea de la autoformación, de la creación de sí mismo, que surge con intenciones operativas, es una idea autosugestiva. Por cierto, ése es el estilo de pensamiento de Nietzsche. Los pensamientos que se van descargando alcanzan una altura crítica existencial-pragmática; puede incluso afirmarse que son concebidos meramente en función de ese punto crítico. Nietzsche es un pragmático existencial de la metafísica. En una furia de imágenes, conjura las beatitudes en el Ahora que la perspectiva del eterno retorno le abre. A fin de quitarle a la idea del accionar circular del tiempo la carga paralizante, Nietzsche intenta pensarla en conjunto con la imagen del gran juego del mundo. Como se sabe, también el juego se basa en repeticiones, pero las vivenciamos con placer. Con la muerte de Dios se hacen evidentes, para Nietzsche, la proeza y el carácter lúdico de la existencia humana. El Hombre Superior es aquél que tiene la fuerza y la facilidad de abrirse paso hasta el juego del mundo. El trascender de Nietzsche se mueve en este sentido: hacia el juego, en tanto fundamento del ser. El Zarathustra de Nietzsche danza cuando ha alcanzado ese fundamento, danza igual que Siva, el dios de los mundos de la India.

Echemos un vistazo atrás al camino que lo condujo hasta este placer vertiginoso y deslumbrante del decir que sí, del consentir.

En 1869 Friedrich Nietzsche, entonces estudiante de filología antigua, de 25 años, es llamado a ocupar un cargo de profesor en la Universidad de Basilea, antes incluso de que hubiese culminado sus estudios. Una carrera relámpago en el mundo de la rígida filología antigua, disciplina ésta que el joven Nietzsche se recetó expresamente como dieta contra su apetito metafísico. Pero el niño prodigio de la filología antigua sigue siendo seducible por muchos otros placeres más allá del cerco de la filología. Siendo aún estudiante leyó a Schopenhauer y tras esa lectura estuvo, como él mismo informa, cierto tiempo embriagado, dando vueltas a ciegas: Había leído que el mundo que se condice con la sensatez, con el sentido histórico, con la moral, no es el mundo en sí. Por detrás o por debajo, como se quiera, brama la vida real: la voluntad.

Desde Basilea Nietzsche viaja a Tribschen, cerca de Lucerna, para visitar a Richard Wagner, quien lo recibe. Wagner acoge con agradecimiento a cada prosélito. Nietzsche opina, y también lo opina el maestro de sí mismo, que Wagner ha trasladado a la obra sonora ese universo de voluntad de Schopenhauer, ese mundo que bulle por debajo de la superficie de moral y sensatez. La lectura de Schopenhauer y la música wagneriana estimulan al flamante profesor de filología antigua a que también se atreva a incurrir él en una extravagancia temeraria. Una extravagancia que quizá no le permita, como él bien intuye, prosperar dentro del gremio académico, pero que lo aproximará a sí mismo. Se trata de una extravagancia concebida aun en el terreno de la filología, pero emprendida sin embargo en el estilo del aventurero y navegante de aquel mundo interior que se llama “ser huma-

no". En 1871 escribe *El nacimiento de la tragedia* (*Die Geburt der Tragödie*). En primera instancia el libro se muestra como una investigación sobre los fundamentos de la cultura griega, y más precisamente sobre dos aspectos de la voluntad griega de estilo: lo dionisiaco y lo apolíneo. Apolo es el dios de la forma, de la claridad, del contorno nítido, del sueño luminoso y, sobre todo, de la individualidad y la razón. La plástica, la arquitectura, el mundo de los dioses homéricos, el espíritu del epos, todo ello es apolíneo. Dioniso por su parte es el salvaje dios de la embriaguez, del sentimiento, de la desmesura y del vértigo colectivo. Sin embargo, ambos aspectos —lo dionisiaco y lo apolíneo— constituyen respuestas ante las potencias elementales de la vida. Nietzsche caracteriza esas potencias como algo atroz, cruel, como un universo de violencia, muerte y sufrimiento. Cuando la vida despierta a la conciencia, vislumbra en primera instancia un abismo. Ese horror se halla al comienzo del camino que habrá de recorrer el espíritu.

Aunque Nietzsche comienza analizando principios estéticos, muy pronto se hace evidente que la obra es una investigación metafísica de las condiciones básicas del ser humano. Dioniso y Apolo significan la oposición entre sentimiento y razón, voluntad y representación, colectividad e individualidad.

En el principio de Dioniso, Nietzsche abarca aquella vida que él puede intuir dentro de sí y que al mismo tiempo le falta, esa vida que él por tanto deberá buscar e inventar. Lo que le dificulta a Nietzsche mismo el acceso a lo dionisiaco, él lo localiza ya en la historia de la Antigüedad. Se trata del principio del conocimiento explicatorio y aclaratorio, se trata del ser humano teórico que él ha de bautizar como Sócrates. Con su libro sobre la tragedia, Nietzsche buscaba algo paradójico: Lo dionisiaco debía ser trasladado hasta donde ilumina

la luz del conocimiento, y allí ser vivido al mismo tiempo en toda su plenitud, y expresado. La obra debía ser un texto dionisiaco sobre lo dionisiaco. Más tarde, Nietzsche diría que el libro había sido escrito ciertamente para una voz cantante. A pesar de que, o justamente debido a que, la obra apareció sin embargo meramente como tratado filológico, el gremio filológico no perdonó a su antes mimado niño prodigio. El profesor Ritschl, otrora maestro y promotor de Nietzsche, sentenció: “ingeniosa charlatanería”. Y el joven Willamowitz-Möllandorf, quien habría de ser más tarde el Papa de la filología antigua, publicó en 1873 una crítica demoledora que culminaba en estas frases: “[que] el Sr. N. cumpla su palabra, tome su cetro de tirso y múdese de la India a Grecia, pero bájese de la cátedra en la cual se espera que enseñe ciencia; reúna tigres y panteras a sus rodillas, pero no la juventud filológica de Alemania”.

Nietzsche pierde de la noche a la mañana su reputación académica. Nadie se convierte impunemente en “psiconauta” –un término acuñado por Peter Sloterdijk– sobre las aguas calmas de la filología. Los estudiantes de Basilea le huyen. Como contrapartida, Wagner lo llena de elogios en su casa de Tribschen. Richard Wagner opina que ha sido muy bien retratado en la figura de Dioniso. Sin embargo, Nietzsche había querido retratarse él mismo allí también, pero tal cosa ni pasa por la cabeza del gran egómano. Nietzsche había incursionado en el poder dionisiaco de la vida, a partir de la óptica no tan arriesgada de lo estético. Pero se acabó el juego, y la cosa se pone seria, pues Nietzsche debe asumir ahora las pesadas consecuencias sociales de su conducta pública: Debe alejarse del mundo académico, para el cual él “está muerto”. Se siente incómodo en su cátedra de Basilea, cae enfermo. Pero no se dejará disuadir más de su forma de pensar. El período que va de 1874 a 1882, de *Consideraciones intempestivas* (*Unzeit-*

gemässe Betrachtungen) hasta *La gaya ciencia* (*Fröhliche Wissenschaft*), suele ser llamado la fase positivista-psicológica de la vida de Nietzsche. Se dice que Nietzsche se introdujo en un nuevo camino con sus escritos *Humano demasiado humano* (1878) (*Menschliches, Allzumenschliches*), *Aurora* (1879) (*Morgenröte*) y *La gaya ciencia* (1881) (*Fröhliche Wissenschaft*); no sólo porque aquí él pasó a preferir la forma aforística, sino porque arremete con el escarpelo racional y psicológico, contra la vida, antes celebrada dionisiacamente. ¿Se ha convertido Nietzsche en un representante de la Ilustración? ¿Ha pasado de ser Dioniso a Apolo, y luego incluso a Sócrates? Sin embargo, en los hechos, la psicología racional nietzscheana del desenmascaramiento, propia de la fase intermedia, sigue siendo una filosofía dionisiaca de la vida.

Recordemos: lo dionisiaco designa la experiencia de la potencia vital elemental, energética. Esta potencia vital es el subsuelo portador y generador de la conciencia individual, de la moral, la razón. La psicología del desenmascaramiento de Nietzsche se apoya en la filosofía vital dionisiaca, y se dirige contra las presunciones arrogantes, la autosobreestima, los autoengaños de la conciencia. ¿Acaso no se ha convertido con ello Nietzsche en un realista de la desilusión, que critica el mundo del engaño bello, de la apariencia, sus pies bien apoyados sobre el suelo de los hechos presuntamente sólidos y concretos? ¿Y acaso el dionisiaco Nietzsche no ha proclamado una y otra vez que la vida necesita del autoengaño, de la ficción, de la apariencia?

Debemos ser exactos: el psicólogo Nietzsche no reprueba la apariencia como tal, sino la falsa fe que se deposita en la apariencia. Condena que uno se oculte detrás del carácter aparente. Condena aquel autoengaño por el cual, para poder creer en los valores que uno mismo se ha construido, se los consagra e idealiza como si fueran valores y verdades absolu-

tos. El arte, por ejemplo, no debería olvidar que es algo hecho, incluso a veces mera apariencia. Esto va dirigido contra Richard Wagner. El dionisiaco Nietzsche insiste en el derecho a la vida, y en la riqueza vital que tiene la apariencia, pero sin autoengañarse. Se debe amar la apariencia por la apariencia misma. Nada que objetar a un actor, pero él no debe olvidar que es un actor. También esto va dirigido contra Wagner. Nada que objetar a la vanidosa fantasía, pero se debe seguir siendo soberano sobre la propia fuerza fantasiosa, uno no debe pretender desaparecer entre las imágenes que uno mismo ha hecho. Sólo constituye autoengaño la inconfesada voluntad de engaño, aquélla que uno mismo no puede calar. La soberanía dionisiaca se logra recién cuando se asume voluntariamente la voluntad de engaño. El psicologismo de Nietzsche quiere dotar de buena conciencia a la voluntad de apariencia. En tal sentido, el pensamiento de Nietzsche en la fase positivista-psicológica no constituye en absoluto un viraje. Sin embargo, es imposible desconocer que hubo un cambio de acentuación. Nietzsche piensa en sentido contrario a sus propias tendencias románticas, a su apego al autoencantamiento, a su voluntad de creer. En una carta de esta época habla de sí mismo como de un hombre cuyo único deseo es el perder cada día una creencia tranquilizadora: “Quizá ocurra que yo quiera ser incluso más librepensador de lo que puedo”.

En el prefacio de *Humano demasiado humano* (*Menschliches Allzumenschliches*) Nietzsche había definido las virtudes del espíritu libre, del librepensador: “Debes dominar tus aspectos favorables y los desfavorables, y aprender a entender cómo se los suspende o se los aplica, esto de acuerdo a tu propósito más elevado” (II, 20).

Cada uno debe fijarse cuáles son sus objetivos más elevados. La virtud de la autoconfiguración no puede derivarse

de un último, verdadero principio. Para Nietzsche no existe una verdad tal, sólo existen perspectivas. Por lo tanto, la verdad de este principio sólo puede ser presumida, o mejor: uno la debe hacer verdadera. El criterio para la verdad de la verdad no radica en cuánto coincida ésta con la realidad, sino en que sea poderosa. La verdad de la verdad es su poder para provocar realidad. Dice Nietzsche que para este fin puede uno también inventar mitos que nos orienten y estimulen. No son revelaciones, y carecen de autoridad trascendente. Son bocetos pragmáticos dirigidos al fin de intensificar la vida. Sin duda logra Nietzsche en sus mejores momentos una juguetera levedad del lenguaje y del pensamiento, un estado de alada liviandad que le permite danzar incluso bajo el sufrimiento y una pesada carga especulativa, logra así, “pese a todo”, una alegría, una mezcla de éxtasis y serenidad. Se alcanzan instantes desde los cuales la vida se aparece como un gran juego. Nietzsche juega también con sus perspectivas, se coloca máscaras y ensaya distintos papeles, prueba a ser librepensador, a ser el Príncipe Fuera de la Ley, a ser Zaratustra. La euforia aumenta a medida que el final se aproxima.

Pero la tragedia ya ha comenzado. Esto se manifiesta incluso en el campo de la teoría.

Como “librepensador” Nietzsche había experimentado como una liberación el hecho de que su pensamiento no estuviese fijado a una *prima causa*, esto es, a la intención de explicar el mundo en sentido reductivo a partir de un determinado punto. “El hecho de que... no pueda remitirse el tipo del ser a una *causa prima*, el que el mundo no sea una unidad, ni como conciencia sensorial, ni como ‘espíritu’, recién esto constituye la gran liberación” (VI, 97).

Pero Nietzsche no puede mantener esta libertad de la mirada, esta apertura para la abundancia de la realidad. Está a punto de perder nuevamente la lograda liberación de la fija-

ción científica, en favor de una *prima causa*. Esto ocurre a mediados de la década de los ochenta, cuando Nietzsche lucha obsesionado por una obra filosófica sistemática, la teoría de la voluntad de poderío.

Por un lado, la voluntad de poderío es idéntica al principio de la libre autoconfiguración tal como lo pregonara Zaratustra. Sin embargo, deriva en un principio metafísico de tipo biológico y naturalista, y es allí que Nietzsche cae bajo el dominio de una *prima causa*.

Funestamente, Nietzsche no pudo evitar ser un hijo de su tiempo, una época que cree con devoción en la ciencia. De ahí que cayera bajo la sugestión de las explicaciones de la vida surgidas de la fe ciega en la biología y la física. Se deja seducir por puntos de vista que cosifican al ser humano operando con esta fórmula: “el ser humano no es otra cosa que...”. El ser humano pasa a ser mero escenario de procesos de fisiología cerebral, procesos de tensiones de dinámica instintiva, procesos químicos. Se trata en este caso de una transformación que lleva hacia una perfecta imagen externa de lo humano; una imagen externa que concede a la experiencia interior de sí mismo tan sólo la validez de un epifenómeno.

Antes se había burlado de la pretensión de explicar el mundo desde un único punto; ahora él mismo prueba a hacerlo. En *Más allá del bien y del mal* (*Jenseits von Gut und Böse*), escribe Nietzsche:

Supongamos por fin que fuese posible explicar toda nuestra vida instintiva como la conformación y ramificación de una forma básica de la voluntad –a saber, de la voluntad de poderío, como mi principio afirma–; supongamos que todas las funciones orgánicas pudiesen remitirse a esta voluntad de poderío... en tal caso se habría alcanzado el derecho de determinar con toda precisión toda fuerza eficiente como: volun-

dad de poderío. El mundo visto desde dentro... sería efectivamente ‘voluntad de poderío’ y nada más que eso (V, 55).

Nietzsche se había lanzado al asalto de estos conceptos monocausales que afirman de una “X” que en realidad no es más que una “Y” y nada más que eso; una actitud ampliamente extendida en las ciencias de su época. En su opinión, esas explicaciones eran mala mitología. Sin embargo, lo que el Nietzsche de los últimos años ensambla como una filosofía metafísica de la voluntad de poderío, partiendo de algunos axiomas que toma del darwinismo biológico y de la física de su tiempo, tiene un corte similar: es una máquina de teoría. El axioma básico: la vida individual es fuerza, energía. La vida en su totalidad es un campo de fuerza donde las cantidades de energía han sido distribuidas de manera desigual. Rige el principio de la conservación de la energía, fuera de eso no existen espacios intermedios “vacíos”. Cada vez que algo avanza, hay otro algo que retrocede; un incremento de fuerza en un punto significa una disminución en el otro punto. Una fuerza vence a la otra, la incorpora, se descompone, es devorada por otra fuerza, y así sucesivamente. Aunque carente de sentido, se trata de un dinámico juego de crecimiento, elevación, sometimiento, contienda. No hay en la vida nada que tenga valor, excepto el grado de poderío, suponiendo que la vida misma sea voluntad de poderío. La moral preserva del nihilismo a aquéllos a quienes les ha ido mal.

Hasta este punto, todo parece consecuente. Pero eso es algo que se sabe de los sistemas “consecuentes”: uno extrae de ellos siempre sólo lo que previamente les ha sido colocado en forma de premisas. Lo mismo sucede con el “sistemático” Nietzsche. Descubre en la naturaleza aquellos aspectos brutales que él le ha incorporado, obedeciendo a un

sentimiento vital transitorio y al espíritu materialista propio de su época.

Sucede ahora que los sucesos de la naturaleza pueden ser percibidos, en lugar de como una lucha asesina, también como juego de fuerzas. Como nos ha enseñado precisamente Nietzsche, esto depende de la perspectiva valorativa. Ninguna es compulsiva, pero lo que importa es que se trata de una misma transgresión que hace aparecer a la vida una vez como tumulto bélico dominado por el poder, y otra vez como un juego. Se trata de una transgresión orientada hacia una visión integral de la vida. El Nietzsche de los últimos años vive en desgarradora tensión entre dos de esas visiones: entre la visión del gran juego del mundo y la del poder como *prima causa*. La diferencia entre ambas visiones es que el gran juego lo estimula para irónicamente relativizarse a sí mismo. Por su parte, la voluntad de poderío como *prima causa* lo inunda con los fantasmas de la violencia, que le sugieren frases y principios atroces. Así habla Nietzsche del partido de la vida, el cual toma en sus manos la mayor de todas las tareas, ésta es: “la cría de la humanidad en estándares superiores, incluyendo la destrucción sin miramientos de todo elemento degenerado y parasitario” (VI, 313).

Los ideólogos del nacionalsocialismo incorporarán más tarde a sus dogmas asesinos estos pronunciamientos de Nietzsche. Él, sin embargo, mantuvo todo el tiempo, mientras estuvo mentalmente lúcido, su visión del juego ironizante: “No quiero ser un santo, prefiero ser un bufón” (VI, 365). Nietzsche pelea con desesperación y hasta el final por mantener esta autodistancia juguetona. La tragedia comienza cuando pierde su existencia dividida y se precipita con cuerpo, alma y vida en las imágenes que había imaginado. El 6 de enero de 1889 le escribe a Jakob Burckhardt, su paternal amigo en Basilea:

Por último hubiera largamente preferido ser profesor en la Universidad de Basilea que ser Dios, pero no me atreví a llevar mi egoísmo privado tan lejos como para descuidar y no realizar, sólo en beneficio de ese egoísmo, la creación del mundo. Como usted ve, hay que sacrificarse, como y donde sea que uno viva (B VIII, 578).

“¡Dios está muerto!”, le había hecho gritar Nietzsche a su ser humano frenético en un capítulo famoso de su libro *La gaja ciencia (Fröhliche Wissenschaft)* (III, 481):

Lo hemos matado... ¿Pero cómo lo hicimos? ¿Cómo pudimos bebernos todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja con la cual hemos borrado el horizonte todo? ¿Qué estábamos haciendo cuando liberamos esta Tierra de la cadena que la unía al sol? ¿Y hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos precipitándonos todo el tiempo?... ¿No estamos errando como a través de una nada infinita?

Cuando Dios desaparece completamente –del espacio, de la naturaleza, de los corazones– la situación se torna desfavorable para la obligatoriedad de valores universales. Nietzsche sabe que el nihilismo les va retirando su suelo de apoyo.

No se ha vuelto más fácil creer en el ser humano, una vez que se ha perdido la fe en Dios. De algún modo hay “valores” que se mantienen vigentes, en parte suspendidos en el cielo de las ideas, en parte implícitos en las formas que asumen las vidas individuales, en parte en las instituciones. Son los valores de la libertad, la justicia, el bienestar, la solidaridad; valores que se pueden fundamentar y resumir en el concepto de la dignidad humana. Por supuesto, estos valores no se sobreentienden en la medida en que hoy día podría

parecernos. Su existencia es el resultado de una decisión, una fórmula justificatoria de la vida. Si debiésemos emitirla en su totalidad, esa fórmula sería la siguiente: La vida humana merece ser tratada con benevolencia, sin atender a la apariencia de la persona. La idea que subyace a nuestro orden social es la de que a todos se les concederá/reconocerá la dignidad humana, siendo indiferente a estos efectos lo que cada uno hubiese hecho de su vida.

Subrayo este aspecto porque sólo contra este trasfondo puede apreciarse claramente en qué medida el pensamiento de Nietzsche se opone desde el punto de vista político al consenso básico de la democracia. Esto no debería ser encubierto. No debería serlo, en primer lugar, porque el ataque de Nietzsche contra la democracia nos hace conscientes de que la idea de la dignidad humana es efectivamente sólo una idea, que en un mundo sin Dios no puede apoyarse en ninguna “naturaleza”, sino exclusivamente en una convención social. Una idea que, como toda idea, puede ser cuestionada, discutida. Nietzsche la disputa. Para él, la dignidad humana es algo que recién debe ganarse uno mismo, a través del trabajo sobre sí mismo, a través de la labor de autoconfiguración. Sólo ese autoformarse es la base del rango y de la dignidad de la persona. Aquél que no se gana la dignidad humana, no la tiene, y a ése no hay por qué concedérsela –tal es el principio fundamental de Nietzsche en este tema. Su filosofía incluye aquel concepto escandaloso de “vida que no vale para vivir” (“*lebensunwertes Leben*”). De los fuertes, de los exitosos, dice Nietzsche: Su derecho a existir, “el privilegio de la campana que resuena bien, es mil veces mayor que el de la campana discordante y resquebrajada” (V, 371), y deberíamos completar diciendo: mayor que el derecho a existir de los enfermos y débiles. El ser humano que trabaja sobre sí en el sentido de la autoconfiguración, tiene no sólo el derecho,

sino también la obligación de ser inescrupuloso. No debe dejarse rebajar y debilitar por la compasión. Honra a la humanidad en la medida en que se forme a sí mismo como personalidad, no en la medida en que ejerza la solidaridad con los muchos y demasiados. Nietzsche coloca expresamente al ser humano estético en oposición con el moral. Cuando afirma que el mundo sólo se justifica como fenómeno estético (I, 47), esto significa: El sentido del mundo radica en que la vida alcanza en algunos, logrados ejemplares, su cumbre mayor. El sentido de la historia universal no es la felicidad y bienestar de la mayor cantidad posible, sino que la vida se realice en toda su plenitud en algunos casos individuales.

La cultura de la democracia política y social, el principio del tratamiento igualitario y la igualdad, conciernen a aquél a quien con desprecio llama “último ser humano”. Nietzsche echa por la borda la ética del bienestar generalizado propia del estado socialista, porque para él esa ética está vinculada a la negación de la moral, en tanto autoconfiguración de un gran individuo.

El Estado democrático, orientado al bienestar general, la dignidad humana, la libertad, la justicia compensatoria, la protección de los débiles, etc., obstaculiza, en los ojos de Nietzsche, las posibilidades de que se desarrollen grandes personalidades; pero también lleva a que desaparezcan los restos de sentido de la historia. Por tal motivo, porque defiende ese resto de sentido en la historia, es que Nietzsche ataca la democracia y proclama que de lo que se trata es de al menos demorar la completa transformación del animal de baño democrático en una criatura bondadosa.

Lo que en todo esto se hace evidente es que Nietzsche no está en condiciones de vincular entre sí las ideas de la elevación de sí mismo, por un lado, y de la solidaridad, por el otro, o dejar siquiera que existan la una junto a la otra. Éstas

son las malas consecuencias del hecho de que él, con su crítica moral, ha subestimado el genio del cristianismo y por tanto no podía aprender algo de él en este punto. Ese genio consistió durante siglos precisamente en haber vinculado de manera muy sutil ambas opciones: la de la solidaridad y la de la elevación de uno mismo. La relación con Dios, incluso cuando se la entendía siquiera moralmente, significó una ampliación extraordinaria de lo espiritual, esa depuración espiritual hacía posible una elevación de sí mismo que sin embargo permitía seguir siendo solidario al nivel social. Porque esas elevaciones e impulsos hacia lo alto no eran considerados logros individuales, sino Gracia, y esto reducía el orgullo de tal deslinde. Además, permitió la vigencia de la elevación personal en la estructura de ambos mundos: en el *civitas dei* y en el *civitas civilis*. Se podía ser grande allá, y pequeño aquí. Aquél que aprende a vivir en ambos mundos, tiene menos dificultades para vincular entre sí los principios de la autoelevación y la solidaridad. Nietzsche fue sin embargo incapaz de unirlos, ni siquiera pudo dejarlos coexistir.

Por cierto es Nietzsche “intempestivo”, dado que se decidió en contra de la vida democrática, organizada según el principio del bienestar general. Un mundo así significaba para él el triunfo del animal de rebaño humano. Él, por su parte, quería ante todo mantener muy sólida la diferencia que había entre él y los muchos otros. Su obra es la gran confesión de ese esfuerzo. Allí está documentada la fatigosa empresa de toda su vida, por hacer de sí un gran individuo; Nietzsche quería estimular a sus lectores —a todos y a ninguno— a que lo emulasen.

Si se contempla con fascinación e incluso quizá con cierta admiración estos intentos de autoformación, estas maniobras de autoelevación en Nietzsche, y al mismo tiempo no se quiere traicionar las ideas de la democracia y la justicia, es

posible que el mismo Nietzsche hubiese considerado tal actitud como una transacción corrupta, como rasgo de indecisión, como el ominoso parpadeo de los últimos seres humanos.

Pero quizá también Nietzsche se hubiese dado entonces cuenta de que fue precisamente él quien exigió de sus lectores esa irónica salvedad: “No es necesario, ni siquiera es deseable, tomar partido... por mí. Por el contrario, la posición que guarda cierta dosis de curiosidad, como la que se tiene ante una planta exótica, cierta resistencia irónica, me parecería incomparablemente más inteligente”.

Traducción del alemán:
Raquel García,
con la colaboración de Kathia Hanza