

Una lectura de la segunda consideración intempestiva de Nietzsche

Luis Antonio
Restrepo

En octubre de 1888, escribía Nietzsche en *Ecce Homo*: "La segunda Intempestiva (1874) descubre lo que hay de peligroso, corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: —la vida enferma de este engranaje y de este mecanismo deshumanizados, enferma de la 'impersonalidad' del trabajador, de la falsa economía de la 'división del trabajo'. Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: —el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza* ... En este tratado el 'sentido histórico' del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia". (1)

Al mirar retrospectivamente su obra, Nietzsche señala como fundamentales estos dos aspectos, que en última instancia están estrechamente ligados. Si Nietzsche reconoce la permanencia de estos dos problemas es porque existen a través de toda su obra, de la cual *Ecce Homo* es un balance, una constante reflexión.

De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida ocupa un lugar central en la etapa de la vida de Nietzsche dedicada a la "Crítica de la noción de cultura", de acuerdo a la periodización que del pensamiento de Nietzsche hace Pierre Klossowski. Nietzsche había publicado a principios de 1872 *El nacimiento de la tragedia*. Ese mismo año redactó y pronunció cinco conferencias sobre la educación y la cultura, a las que dio por título: *Sobre el porvenir de nuestros institutos de enseñanza*. En 1873 comienza la redacción de sus *Consideraciones intempestivas* y publica la primera de ellas, *David Strauss, el confesional y el escritor*. En 1874 publica la segunda, sobre la historia, y escribe la tercera, *Schopenhauer como educador*. Finalmente en 1876 escribe la cuarta y última de sus *Intempestivas*, *Richard Wagner en Bayreuth*. Habría que agregar dos escritos póstumos, esenciales para la comprensión del pensamiento de Nietzsche en esa época: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, de 1873, y *Nosotros los filólogos*, escrito entre 1874 y 1875.

1. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, 1976. pp. 73-4.

En el Prefacio a la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, escrito en 1886, Nietzsche hace un enjuiciamiento retrospectivo de las obras escritas antes de dicho libro, que si bien hay que tomar con beneficio de inventario en varios aspectos, ilumina en forma insuperable la significación de esos escritos, así como la distancia que Nietzsche había tomado respecto a ellos. Téngase en cuenta que el Nietzsche de 1886 había ya formulado su doctrina del *Eterno retorno* y escribía desde la óptica de *Zaratustra*. Dice Nietzsche en el Prefacio atrás citado: "... todos mis escritos, con una sola excepción, es verdad, deben ser fechados con retraso: no hablan más que de lo que yo dejo tras de mí; algunos, como, por ejemplo, las tres primeras 'Consideraciones intempestivas', se remontan aún más atrás, más allá del período de incubación de un libro publicado anteriormente (me refiero a 'El origen de la tragedia', un lector sutil no podrá desconocerlo). Esta explosión irritada contra el falso patriotismo alemán, contra el relajamiento y la deformación del lenguaje en el envejecido David Strauss, un sentimiento que provocó la primera 'Intempestiva', me alivió de ciertos pensamientos de largo tiempo antes, cuando yo, siendo estudiante, vivía en medio de la cultura alemana, de la cultura de los filisteos (yo reivindico la paternidad de esta expresión 'filisteo de la cultura', de la que ya se usa y abusa hoy día); y lo que yo digo allí contra la 'enfermedad histórica' lo he expresado como alguien que hubiese aprendido a curarse lenta y penosamente y que no tiene en modo alguno la intención de renunciar en adelante al 'historicismo' por haber sufrido con él durante mucho tiempo. Cuando, luego, en la tercera 'Consideración intempestiva', quise expresar la veneración que me inspiraba mi primero y único educador, el 'gran' Arturo Schopenhauer —lo volvería a hacer ahora, más reciamente y de una manera más personal—, me encontraba ya, por mi parte, en pleno escepticismo y en completa descomposición moral, es decir, tan ocupado en la crítica como en la profundización de todo pesimismo: no creía ya 'en nada', como dice el pueblo, ni siquiera en Schopenhauer; y en esta época fue en la que nació una memoria, secreta hasta aquí, 'sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral'".



(2) Nietzsche concluye su recapitulación de las obras de ese período, insistiendo en que su *Intempestiva* sobre Wagner, "en honor de Wagner", son sus propias palabras, implicaba una separación de su viejo maestro. En este punto es difícil estar de acuerdo con el Nietzsche de 1886; por muy finalmente que se la lea, sólo se capta entusiasmo y veneración... y sin embargo, poco después de escribirla, Nietzsche empieza a distanciarse de los wagnerianos y de Wagner mismo. Es más, sin que pueda preverse a través de la lectura sucesiva del conjunto de obras que constituyen este período, a finales de 1876 se produce una profunda crisis en la vida de Nietzsche y en su pensamiento. Solicita licencia por enfermedad en la universidad de Basilea y empieza a redactar los primeros aforismos de *Humano demasiado humano*. El mismo Nietzsche llamó a este momento de su vida en el Prefacio de 1886 a la primera parte de *Humano demasiado humano*, como de enfermedad y curación: "Y, hablando seriamente: es una 'cura' a fondo contra todo pesimismo (el cáncer, como es sabido, de los viejos idealistas y héroes de la mentira) caer enfermo a la manera de esos espíritus libres, seguir enfermo un buen trecho y luego lentamente recobrar la salud (quiero decir, una mejor salud). Hay una ciencia en el vivir, que consiste en administrarse la salud en pequeñas dosis". (3)

Efectivamente, cuando en 1878 aparece la primera parte de *Humano demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. "Monumento de una crisis" como lo llamó el mismo Nietzsche en *Ecce Homo*. se percibe claramente que con el advenimiento de Nietzsche como espíritu libre ha logrado la curación de su crisis, aunque su salud física haya empeorado. Según Nietzsche el espíritu libre se caracteriza por vivir "sin estar ya encadenado por el amor o por el odio, sin Sí y sin No". (4) Sea como sea, la lectura de *Humano demasiado*

humano permite ver sin dificultad que se había producido una inmensa ruptura en el pensamiento de Nietzsche. La Doctora Elizabeth Förster Nietzsche insiste en que se trata de una ruptura sólo en apariencia y que en el fondo hay continuidad entre el Nietzsche de las *Intempestivas* y el Nietzsche de *Humano, demasiado humano*; pero aunque sea casi superfluo criticar la hagiografía de Nietzsche compuesta por su hermana y los asesores de ésta en el archivo Nietzsche de Weimar, se puede aducir una prueba de gran valor: la reacción del círculo de Wagner frente a este libro, personificada en Cosima Wagner. Decía ésta en una carta escrita precisamente a la hermana de Nietzsche: "El libro de tu hermano me ha colmado de disgusto; sé que cuando escribió todas estas cosas intelectualmente tan insignificantes y moralmente tan deplorables, él estaba enfermo... al autor de esta obra yo no lo conozco, en cambio a tu hermano, que nos ha dado tantas cosas maravillosas, lo conozco y lo amo y sigue viviendo en mí... con todas sus opiniones (por ejemplo también acerca de los hebreos) él se está metiendo entre una porción de gentes muy bien organizadas... pueda la traición aportar buenos frutos a su autor". (5) Dicho sea de paso, la alusión a los hebreos se refiere a ciertos coqueteos de Nietzsche con el antisemitismo de Wag-

intenta fundar una especie de "claustró libre". En *La vida de Federico Nietzsche* de Daniel Halévy, (Emecé Editores, 1943, p. 177 y ss.), se encuentra una buena información sobre la von Meysemburg y su "grupo de Sorrento". Sin embargo, en una carta de Nietzsche a su hermana, de enero de 1877, se percibe su escepticismo expectante sobre la viabilidad del proyecto: "La 'escuela de los educadores' —llamada también monasterio moderno, colonia ideal, *université libre*— se halla en el aire, quién sabe qué ocurrirá. En espíritu te hemos nombrado ya jefe de todos los asuntos económicos de un establecimiento de cuarenta personas. Ante todo, tienes que aprender italiano". F. Nietzsche, *Correspondencia*, Obras completas, Aguilar, 1963, tomo V, p. 539. Otro era el destino de Nietzsche: habría de jugar su gran Juego de Abalorios en los hotelitos de tercera de Suiza e Italia.

5. Citado por Mazzino Montinari, *Nietzsche*, Los hombres de la historia, Nº 22, Centro editor de América Latina, 1968, p. 128.

ner y de sus seguidores. En *Ecce Homo* Nietzsche esboza un cuadro sobre el ambiente reinante en el Bayreuth que él frecuentaba: "Pienso que yo conozco al wagnerismo, he 'vivido' tres generaciones de ellos, desde el difunto Breudel, que confundía Wagner con Hegel, hasta los idealistas de las *Hojas de Bayreuth* que confundían a Wagner consigo mismos... No faltaba entre ellos ningún engendro, ni siquiera el antisemita". (6)

Nos es necesario indicar, aunque sea esquemáticamente, la dimensión de la ruptura de 1876, para poder ubicar correctamente la lectura de la *Intempestiva* sobre la historia, evitando hasta donde sea posible las extrapolaciones, las tentadoras lecturas retrospectivas, (7) así como la imagen de definitivas de las ideas de Nietzsche, en su *Segunda intempestiva*, imagen que puede producirse involuntariamente, como consecuencia de la concentración sobre el tema objeto de este escrito.

2

Sin la pretensión de hacer una biografía intelectual, nos permitiremos hacer algunas observaciones sobre la formación de Nietzsche.

Estudiante de teología de la Universidad de Bonn, Nietzsche con la ayuda de la *Vida de Jesús* de David Strauss y de sus estudios históricos sobre el cristianismo, se decide a abandonar la teología a fines de 1865. En una carta a su hermana Elizabeth, ese mismo año, hace explícita su posición frente a la religión: "He aquí cómo se separan los caminos de los hombres, si deseas el reposo del alma y la felicidad, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces

6. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, 1976, p. 81.

7. Al hacer uso de las autointerpretaciones que Nietzsche hacía de sus obras, adherimos a la tesis de Löwith: "La vuelta de Nietzsche sobre sus escritos de juventud no es un simple retorno; es una continuidad orientada hacia la superación de sí mismo, un devenir más radical... es una continuidad en el sentido de mayor intensidad". Karl Löwith, *Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme* en Nietzsche aujourd'hui, tomo 2, Collection Bibliothèque 10/18, p. 228.

2. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Obras Completas, Aguilar, 1966, tomo I, p. 465.

3. Ibid., p. 256.

4. Ibid. En esta época Nietzsche concibe el proyecto de abandonar la docencia. A fines de 1876 reside en Sorrento. Con Malwida von Meysemburg

busca".⁽⁸⁾ Tras esta formulación retórica y fría, estaba un proceso de distanciamiento con el cristianismo, que venía de tiempo atrás. El joven Nietzsche, absorbido por los estudios filológicos que acababa de iniciar en Leipzig, no parece haber profundizado en esta época en sus relaciones con el cristianismo.

Una carta a su amigo Carl Von Gerdorff, de mediados de 1866, permite captar algunos rasgos de la vida de Nietzsche en la universidad. Hace referencia a sus estudios sobre Teognis, cita respetuosamente a su profesor Ristchel, al que había seguido desde Bonn; algunas líneas las dedica a los comentarios de política, refiriéndose a la agudización de la crisis franco-alemana con el entusiasmo patriótico típico del estudiante alemán de aquella época: "... abriguemos la esperanza de que los dos tengamos el honor de ser alcanzados por una bala francesa en el campo de batalla".⁽⁹⁾ La lectura de otras cartas de la misma época, dejan ver a un estudiante dedicado, amigo de los paseos solitarios, amante de la música de Schumann y lector de Schopenhauer. Nietzsche había leído *El mundo como voluntad y representación* a fines de 1865. El mismo describió más adelante la impresión que le produjo la lectura de esta obra de Schopenhauer: "No sé qué demonios me susurró entonces al oído: llévate ese libro a tu casa. Lo cual sucedió en todo caso, contra mi costumbre de no apresurarme en la compra de los libros. Una vez llegado a casa me arrojé con el adquirido tesoro sobre el sofá, y comencé a dejar que sobre mí ejerciera su efecto aquel enérgico genio sombrío; a cada línea gritaba renuncia, negación, resignación; veía aquí un espejo en el cual podía descubrir el mundo, la vida, mi ánimo en una terrible grandiosidad. Aquí veía la enfermedad y la curación, el infierno y el paraíso. Me atrapó violentamente la necesidad de autoconocimiento, más aún, de autocorrosión; testimonios de ese desconcierto son todavía hoy, para mí, las inquietas y melancólicas páginas de mi diario con

sus vanas autoacusaciones y la desesperada ilusión de santificación y transformación de todo el núcleo de mi ser. Al llevar ante el tribunal de un sombrío autodesprecio todas mis cualidades y aspiraciones, fui amargo, injusto y desenfrenado en el odio en contra de mí mismo. Ni siquiera faltaron torturas corporales. Así me obligué durante catorce días seguidos a acostarme no antes de las dos de la madrugada y a levantarme a las seis en punto. Se adueñó de mí una excitación nerviosa, y quién sabe hasta qué punto de locura hubiera llegado si las seducciones de la vida, de la vanidad y de la constricción de un estudio regular no hubiera actuado como contrapeso".⁽¹⁰⁾ He aquí el testimonio de una experiencia religiosa, vivida hasta el paroxismo por el joven estudiante que poco antes había abandonado la fe cristiana sin mayores tropiezos, para seguir el camino de la "verdad". Aunque intelectualmente transfigurada, esta misma pasión se expresará en la escritura de *El nacimiento de la tragedia*. Más adelante, en su *Intempestiva* sobre Schopenhauer no se traslucirá en lo más mínimo el rastro de esta crisis, sino que la imagen del maestro como educador, como liberador intelectual, como el pensador solitario e independiente, el antifilisteo, constituirán la trama de la obra. De la intensidad de ese conocimiento Nietzsche dirá: "Le comprendí como si hubiera escrito para mí".

En noviembre de 1868 conoció a Wagner. Pleno de entusiasmo relata a su amigo Erwin Rhode los pormenores de ese encuentro decisivo. Más allá de los detalles se percibe que el punto de unión se hizo a través del común interés por Schopenhauer: "Mantuve con él una conversación sobre Schopenhauer y ya puedes comprender qué placer fue para mí oírle hablar de él con calor indescriptible, contándome lo que le debe y que es el único filósofo que ha conocido la esencia de la música"⁽¹¹⁾ Un año después le dice a Von Gerdorff: que en Wagner había encontrado la imagen de lo que Schopenhauer

llamaba genio; la seducción se había consumado.

Schopenhauer y Wagner se habían convertido, pues, en el doble fundamento del pensamiento de Nietzsche. El joven filólogo imbuido del espíritu helenizante que impregnaba la cultura alemana de la primera mitad del siglo XIX y que se había manifestado en su forma más alta en Goethe y Hölderlin, estaba preparado para acometer la tarea de elaboración de su obra sobre la tragedia griega.

En su *Ensayo de autocrítica*, escrito en 1886, como prólogo a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, en forma cuidadosa y a veces despiadada sopesa los valores y los defectos de su viejo escrito. Se lamenta por haber ahogado su propia voz al utilizar formulaciones de Schopenhauer, cuando no por echar a perder la significación de sus tesis más personales, al tratar de hacerlas compatibles, a cualquier precio, con las de su maestro. Para Schopenhauer, dice Nietzsche en su autocrítica, el espíritu trágico conduce a la resignación, mientras que: "¡Oh, de qué modo tan distinto me hablaba Dionisos a mí ¡Oh, cuán lejos de mí se hallaba entonces todo ese resignacionismo!"⁽¹²⁾

Nietzsche reniega de sus vanas esperanzas en la música alemana, es decir, en Wagner; opone el origen romántico de la música del autor de Tristán e Isolda al origen dionisiaco de la nueva música, de la verdadera música del porvenir, de la que él era el herald.

En verdad, *El nacimiento de la tragedia*, a pesar de toda la carga de wagnerismo, un poco forzado, a pesar de la tiranía de las categorías filosóficas de Schopenhauer y hasta de la presencia subrepticia de la dialéctica de Hegel, a pesar de todo esto, es la expresión de una voz que habla por primera vez, y que al pesimismo de Schopenhauer, negador de la vida, opone la justificación de la vida, en cuanto fenómeno estético, en cuanto afirmación trágica, en cuanto éxtasis dionisiaco. No se equivocaba Nietzsche cuando reivindicaba como las dos grandes innovaciones de su libro: "... La comprensión

8. Citado por Mazzino Montinari, op. cit., p. 120.

9. F. Nietzsche, *Correspondencia*, Obras Completas, Aguilar, 1963, tomo V, p. 473.

10. Citado en Revista Eco, tomo XIX, 5-6-7, Bogotá sept., oct., nov. 1969, pp. 500-1.

11. F. Nietzsche, *Correspondencia*, Obras Completas, Aguilar, 1963, tomo V, p. 484.

12. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, 1973, p. 34.

del fenómeno dionisiaco en los griegos: el libro ofrece la primera psicología del mismo, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo. Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *decadent* típico. 'Racionalidad' contra instinto".⁽¹³⁾ Sí, la racionalidad como potencia que socaba la vida: he aquí el hilo conductor que conduce de *El nacimiento de la tragedia* a la *Intempestiva* sobre la historia. Aunque en esta última el *pathos* dionisiaco está refrenado al máximo, mas no ausente.

Si en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche creyó ver en la música de Wagner el principio renovador del "espíritu alemán", si creyó que Wagner le trazaba a la cultura alemana el camino a la recuperación de su "patria mítica", su pensamiento se alejó rápidamente del culto al germanismo. Sin duda la influencia del historiador Jacob Burckhardt, su colega en la universidad de Basilea, fue decisiva para el desmoronamiento de las ilusiones nacionalistas de Nietzsche. Burckhardt, influido por la filosofía de Schopenhauer, estudioso apasionado de la cultura griega y del Renacimiento italiano, opuesto a la filosofía de la historia de Hegel y escéptico con respecto al Estado y a las grandes naciones de su época, dictaba sus cursos sobre el *Estudio de la historia* desde hacía varios años en la universidad de Basilea. Nietzsche empezó a asistir a las conferencias de Burckhardt a finales de 1870 y muy pronto se estableció una relación personal, constante pero compleja, en la medida en que la ferviente veneración del discípulo por el maestro fue siempre correspondida con un aprecio distanciado y solícito. Valga la pena recordar en honor del maestro, que una vez conocida por él la obra sobre la tragedia griega del discípulo, la incorporó a su curso sobre la cultura griega.

Cuando Nietzsche escribe su primera *Intempestiva*, el autor de *La vieja y la nueva fe*, el envejecido Strauss, no es más que el pretexto, pues la crítica se dirige directamente a la cultura alemana. Nietzsche sostiene que la victoria alemana sobre Francia no permite

deducir que Alemania sea una cultura superior, pues "las cualidades morales de una severa disciplina y de una sumisa obediencia no tienen nada que ver con la cultura"⁽¹⁴⁾ Para Nietzsche la cultura es la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. El pueblo alemán carece de cultura —aunque tenga ciencia— pues vive en la más caótica confusión de estilos. El filisteo de la cultura es la personificación de este estado de cosas.

Nietzsche define al filisteo como el hombre satisfecho, que no busca porque cree que ya ha encontrado. El filisteísmo es, en una palabra, la "deificación de la vida diaria"; la promoción de lo inmediato al rango de realidad es su característica. El filisteo es un hombre "actual".

Uno de los momentos más significativos de esta *Intempestiva*, más inactual, para usar el término acuñado por Nietzsche, es el análisis de la actitud del filisteo frente al arte: "Desgraciado el artista que tomase en serio su actividad, del arte que se mostrase exigente y lesionase sus intereses, sus rentas, sus hábitos —es decir, todo lo que el filisteo toma en serio—, y semejante arte le haría desviar la mirada como si se encontrase en presencia de algo impúdico, y, con aires de guardián de la castidad, prohibiría a la virtud que contemplase este arte, porque a la virtud hay que protegerla".⁽¹⁵⁾

El filisteo sólo admite el arte cuando es imitación. Por eso le exige al artista que imite la realidad, ya que sólo aprecia "la copia minuciosa o la fidelidad fotográfica. lo cual es su propia glorificación, pues la "realidad" siempre está de acuerdo con el filisteo. Típico de la posición filisteas es la valoración de la imitación de los clásicos. Sí, al filisteo le encanta "edificarse" de vez en cuando con la lectura de los clásicos, entendiendo por "clásica" la obra monumental del pasado, pensada como algo solemne y muerto. El amor filisteo a los clásicos tiene una ventaja suplementaria: "favorece la reputación del filisteo co-

mo árbitro del gusto tradicional". Nietzsche se pregunta por el verdadero sentido de lo clásico y responde que a los que llamamos clásicos "... eran buscadores y buscaban con fe y perseverancia lo que los filisteos creían haber encontrado ya". Por lo tanto, venerar a los clásicos no puede ser otra cosa que "continuar su obra en el mismo espíritu que ellos y con el mismo fervor y no cansarse nunca de investigar".⁽¹⁶⁾

En la tercera *Intempestiva*, sobre Schopenhauer como educador, Nietzsche vuelve sobre este tema. Esta vez es el profesor, como manifestación del filisteísmo, el objeto de su crítica: "Pero 'la verdad' que nuestros profesores tienen siempre en la boca parece en realidad un ser mucho menos exigente, un ser del que no hay que temer ni desorden ni infracción al orden establecido; aparece como una criatura bonachona y amiga de las comodidades, que da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de no causar a nadie la menor molestia, pues no es, después de todo, más que la 'ciencia pura'".⁽¹⁷⁾ En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche formula una dicotomía que mantendrá a través de toda su obra: el profesor como lo contrario del educador. Este último sólo es aquél que nos libera. La crítica del filisteo también atañe al problema del *Sentido histórico*. Se tiende, dice Nietzsche, a comprenderlo todo desde este punto de vista. Se reduce la filosofía a historia de la filosofía y de este modo la filosofía deja de ser un problema para convertirse en una constatación de "hechos". Es un excelente método para que la filosofía no turbe la tranquilidad del filisteo, del hombre satisfecho, que tan rigurosamente separa lo fútil de lo serio, "entendiendo por esto último sus negocios, su posición, y sus hijos". En fin, concluye Nietzsche, por la historia entendida como la entiende el filisteo, éste se salva del *entusiasmo*, "pues ya no era la historia, como pensó Goethe la que provocaba el entusiasmo".

Un año antes, Nietzsche se había referido a las relaciones de la

13. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, 1976, p. 68.

14. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesional y el escritor*, Obras Completas, Aguilar, 1966, tomo I, p. 15.

15. Ibid., p. 19.

16. Ibid., p. 17.

17. F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas: Schopenhauer, educador*, Obras Completas, Aguilar, 1966, tomo I, p. 111.

historia con la filosofía, en sus conferencias *Sobre el porvenir de nuestros institutos de enseñanza*. Afirma Nietzsche: "Así, en lugar de una interpretación profunda de los problemas eternamente iguales, ha intervenido lentamente una lenta valoración histórica o incluso una investigación filológica: ahora se trata de establecer qué ha pensado o no pensado tal o cual filósofo, de ver si tal o cual escrito puede atribuírsele con razón, o bien si hay que preferir tal o cual variante. En los seminarios filosóficos de nuestras universidades, se estimula hoy a nuestros estudiantes a sentir semejante interés neutral por la filosofía".⁽¹⁸⁾

Desde nuestra perspectiva le damos toda la razón a Nietzsche, pues una concepción de la historia de la filosofía de este tipo esteriliza la filosofía. Pero habría que agregar algo: si se entiende por historia una disciplina interpretativa y que reflexione constantemente sobre sus propios métodos, las relaciones entre filosofía e historia se plantean necesariamente en otro terreno y se hace posible una historia de la filosofía que no se haga a costa de la filosofía y de la historia misma.⁽¹⁹⁾

Queremos llamar la atención sobre la frase inicial del texto que estamos comentando, pues nos introduce más de lleno en la concepción de la historia de Nietzsche. El empieza afirmando, "... en lugar de una interpretación profunda de los problemas eternamente

te iguales...". Aquí se nos muestra Nietzsche como un Schopenhaueriano estricto. Colli comenta que: "... estas conferencias son el testimonio más ortodoxamente schopenhaueriano, si bien por la mediación de Burkhardt, que Nietzsche nos ha dejado".⁽²⁰⁾ Efectivamente, cuando se lee la frase de Nietzsche se piensa inmediatamente en la formulación del concepto de historia que hace Burkhardt en su introducción a *Reflexiones sobre la historia universal*. Después de haber expuesto y rechazado la concepción hegeliana de la historia, Burkhardt concluye con estas palabras: "Nosotros tomamos como punto de partida el único centro permanente y posible para nosotros: el hombre que padece, aspira y actúa; el hombre tal como es, como ha sido siempre y siempre será"⁽²¹⁾

Ahora bien, la adhesión de Nietzsche a la filosofía de Schopenhauer, en estas conferencias, se manifiesta no sólo en el ahistoricismo radical, sino también en la aceptación, sin matices, de la metafísica del arte y de la exaltación del genio schopenhaueriano. Sin embargo, esta actitud es extraña, pues Nietzsche, apasionado seguidor de Schopenhauer en esta etapa de su vida, fue capaz, como lo muestra Colli, de transformar el elemento doctrinal y personal de la *Intempestiva* dedicada a su maestro, en el ideal genérico del filósofo;⁽²²⁾ y en su *Intempestiva* sobre la historia, como lo veremos más adelante, su punto de vista no es el de un schopenhaueriano de estricta observancia.

3

En las primeras páginas de la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche se refiere al significado que para él tiene la palabra *intempestiva*: "Esta consideración es también intempestiva, porque yo trato de interpretar como un mal, como una enfermedad, como un vicio, algo de lo que nuestra época está orgullosa con justo título —su cultura histórica,

porque llego hasta creer que todos nosotros sufrimos de una consunción histórica y que todos debíamos reconocerlo".⁽²³⁾ Más adelante precisa el sentido de lo *intempestivo*: "... obrar de una manera inactual, es decir contraria a los tiempos y por lo mismo sobre los tiempos y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro". Para Nietzsche lo intempestivo es lo no *histórico*, si se entiende por "histórico" lo inmediato a su tiempo, lo "actual" en el sentido filisteísta de la palabra. Ser intempestivo no significa para Nietzsche volverse al pasado, puesto que para él lo intempestivo es también la negación de las llamadas verdades eternas. Lo que estamos diciendo no es incompatible con la referencia constante de Nietzsche al mundo griego antiguo. No, Nietzsche no era un romántico, como tampoco lo había sido Hölderlin; para él la confrontación del presente con el mundo griego tenía una connotación profundamente crítica. En *Nosotros los filólogos* decía: "Pero lo que no se ha de agotar es la acomodación, siempre nueva, de cada tiempo a la antigüedad, el medirse por ella". Así pues ser intempestivo es ser crítico. Consideramos que así debe leerse en la tercera *Intempestiva* el texto en que Nietzsche se refiere a la relación del artista y el filósofo con su tiempo: "A veces parece que el artista y en particular el filósofo, no son más que un 'accidente' en su época, que no entran en ella sino como eremitas o como viajeros extraviados o rezagados".⁽²⁴⁾ El artista y el filósofo se distancian de lo actual y por esto aparecen como inactuales, en la medida en que son los trabajadores de la crítica.

Nietzsche va a hablar, sobre los *estudios históricos* como un inactual, como un *intempestivo*, pues la historia está al orden del día en la Europa de su tiempo, particularmente en esa Alemania que unificada como nación tardíamente, necesitó de la historia para desper-

18. F. Nietzsche. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Marginales, Tusquets editor, 1977, p. 169. Preferimos la traducción literal, pues *institutos de enseñanza* permite cubrir todo el sistema educativo, que es a lo que se refiere Nietzsche.

19. En un artículo titulado *Vivir la Historia*, Lucien Febvre critica el respeto pueril y devoto por el 'hecho', que domina, muchas veces, a los historiadores: "No hay ninguna providencia que proporcione al historiador hechos brutos, hechos dotados de una existencia real perfectamente definida, simple, irreductible... En tal medida que, para aceptar la lección de los hechos, tenemos perfecto derecho a reclamar que se nos asocie primero al trabajo crítico que sirvió para preparar el encadenamiento de los hechos en el espíritu de quien los invoca". Lucien Febvre, *Combates por la historia*. Ariel, 1975, pp. 43-4.

20. Giorgio Colli, en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 13.

21. Jacob Burkhardt, *Reflexiones sobre la historia Universal*, Fondo de cultura económica, 1961, p. 46.

22. Cf. Giorgio Colli, en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 15.

23. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas; De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Obras Completas, Aguilar, 1966, tomo I, p. 54.

24. F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas: Schopenhauer, educador*, Obras Completas, Aguilar, 1963, tomo I, p. 141.

tar su sentimiento nacional y luego para consolidarlo. Es la Alemania de Hegel, de Mommsen y de Rank. Recuértese la oficialización de Hegel y la promoción de Rank a la categoría de "historiador del Reich".

Indudablemente Nietzsche está dominado por el ahistoricismo radical de Schopenhauer, pero en la segunda *Intempestiva* va a "circunscribir y desviar" la posición de su maestro.⁽²⁵⁾ Para Schopenhauer la historia no era siquiera un problema, simplemente no existía: "Los acontecimientos exteriores son simples configuraciones del mundo de los fenómenos... carecen directamente de realidad y de significado propio y sólo los poseen indirectamente, por la relación que guardan con la voluntad del individuo".⁽²⁶⁾ Estrictamente hablando, para Schopenhauer no tiene sentido hablar de una disciplina histórica; en su obra se percibe claramente esto, cuando se observa que volcó todo su interés sobre las ciencias naturales, quizás con muy poca fortuna. Vistas las cosas así, Burckhardt es schopenhaueriano pero en una forma sutilmente restringida. ¿Hasta qué punto el partir de Schopenhauer ayudó a Nietzsche a distanciarse críticamente de la dominación del *sentido histórico* triunfante en su época? A cien años de distancia no parece que haya nada reivindicable en el ahistoricismo de Schopenhauer, pero también hemos perdido la confianza en las filosofías de la historia reinantes en aquel entonces; sus ideas ejes: el evolucionismo y el finalismo no nos convencen. Hemos perdido la fe en el "sentido histórico", sin por eso volver a los sueños de la *Voluntad*. Quizás por esto tenga sentido volver a leer la segunda *Intempestiva* de Nietzsche.

La segunda *Intempestiva* comienza con un texto de Goethe y el subsiguiente comentario de Nietzsche. Se podría decir que estamos, por adelantado, ante lo que posteriormente será el método de trabajo característico de Nietzsche: el aforismo y su interpretación.⁽²⁷⁾

Nietzsche cita a Goethe: "*Por lo demás, yo detesto todo lo que no hace más que instruirme, sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente*". (El subrayado es nuestro). El comentario de Nietzsche es el que sigue: "Con estas palabras de Goethe, como con un ceterum censeo valientemente expresado, podría empezar nuestra consideración sobre el valor y el no valor de los estudios históricos. En ella expondremos por qué la enseñanza, sin vivificación, por qué la ciencia que paraliza la actividad, por qué la historia, superfluidad preciosa del conocimiento y artículo de lujo, debe ser, según las palabras de Goethe, objeto de odio, pues actualmente carecemos de lo más necesario, ya que lo superfluo es enemigo de lo necesario. En verdad que tenemos necesidad de la historia, pero esta necesidad es de otra clase que la que siente el ocioso paseante en el jardín de la ciencia, cualquiera que sea el desdén que éste muestre, desde lo alto de su grandeza, sobre nuestras necesidades y nuestros hábitos rudos y sin gracia. Esto significa que tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar, y no para desviarnos negligentemente de la vida y de la acción, o acaso para adornar una vida egoísta y una conducta cobarde y perversa. Queremos servir a la historia solamente en cuanto ella sirve a la vida. Pero hay una manera de considerar la historia en virtud de la cual la vida se depaupera y degenera. Es un fenómeno cuyo conocimiento actualmente es tan necesario como doloroso. Y es preciso conocerlo según los síntomas que reviste en nuestro tiempo".⁽²⁸⁾

do' por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación, y para realizarla se necesita un arte de la misma... Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada —y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten 'legibles'—, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso no 'hombre moderno': el rumiar". F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, 1972, p. 26.

28. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* Obras Completas, Aguilar, 1966, tomo I, p. 53.

Comentar este hermoso texto de Nietzsche sería empresa irrisoria, pues en él se condensa el sentido entero de su *Intempestiva*. No sin razón decía Thomas Mann, refiriéndose a esta obra: "El admirable ensayo es en el fondo una grandiosa variación del tema de Hamlet de que los frescos colores de la decisión, son agostados por la palidez del pensamiento".⁽²⁹⁾

Por nuestra parte sólo quisiéramos hacer una indicación: este texto remite en forma alusiva a algunos temas fundamentales de *El nacimiento de la tragedia*: la acción prometética, la productividad de los actos, la idea del socratismo como enemistad con la vida, punto de partida de la crítica del hombre teórico, en general, y, en particular, en el contexto de la decadencia de la cultura griega. Un texto de dicha obra ayuda a establecer la conexión con el comentario de Goethe que venimos tratando: "El hombre alejandrino que en el fondo es un bibliotecario y un corrector que se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y de las erratas de imprenta".⁽³⁰⁾

Para empezar a hablar de la historia, Nietzsche introduce, en una forma inquietante y provocadora, dos temas: el *olvido* y el *instante*. En primer lugar expone la forma como son vividos por el animal, el hombre y el niño. En cuanto al primero dice: "no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de aquí para allá, corre, descansa y vuelve a correr, y así desde la mañana hasta la noche, un día y otro, ligado inmediatamente a sus placeres y dolores, clavado al momento presente, sin demostrar melancolía ni aburrimiento".⁽³¹⁾ El niño "no tiene aún nada qué lamentar del pasado", por lo tanto vive en una venturosa inocencia; sin embargo, "harto pronto tendrá que salir del olvido. Entonces empieza a comprender la palabra 'era', esa palabra puen-

29. Thomas Mann, *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, Revista Eco, tomo X/6, abril 1965, p. 606.

30. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, 1973, p. 150.

31. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y los inconvenientes...* (edición citada), p. 54.

25. Cf., Giorgio Colli, en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 14.

26. Citado por Georg Lukacs, *El asalto a la razón*, 1968, p. 188.

27. "Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya 'descifra-

te, con la que la lucha, el sufrimiento y la mortificación se acercan al hombre, para recordarle lo que su existencia es en el fondo: un imperfecto que nunca deja de ser imperfecto". El niño se ha hecho hombre y como tal se dobla bajo el peso cada vez mayor del pasado. "Haga lo que haga, bien eche a correr, bien apresure el paso, la cadena corre con él. Es asombroso: ahí está el momento, y en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Antes la nada, después igualmente la nada. Pero el momento vuelve, para turbar el momento del reposo que va a llegar". Nietzsche señala que es propio del hombre no poder aprender a olvidar, es más, aunque lo desee no puede olvidar, el hombre necesariamente recuerda. Es cierto que la muerte trae el olvido, ese olvido tantas veces deseado, pero también es cierto que se lleva con ella el presente y la vida. La existencia se concibe, pues, como "la sucesión ininterrumpida de momentos pasados, una cosa que vive de negarse a sí misma, de destruirse a sí misma, de contradecirse perpetuamente".⁽³²⁾

Luego Nietzsche pone en relación "el poder de olvidar" con la *dicha* y con la *acción*. Porque si bien es lo propio del hombre el recordar, hay instantes en los que olvida. En relación a lo primero Nietzsche dice: "Pero tanto las grandes dichas como las pequeñas, son siempre creadas por una cosa: el poder de olvidar, o, para expresarme en el lenguaje de los sabios, la facultad de sentir, abstracción hecha de toda idea histórica, durante toda la duración de la dicha". Nietzsche entonces hace esta formulación: "El que no sabe dormirse en el dintel del instante, olvidando todo el pasado; el que no sabe erigirse como el genio de la victoria, sin vértigo y sin miedo, no sabrá nunca lo que es la felicidad, y, lo que es peor, no hará nunca felices a los demás".⁽³³⁾ Si un hombre estuviera absolutamente desprovisto de la facultad de olvidar, si estuviera condenado a ver en todas las cosas el *devenir*, no podría creer en sí mismo, en su propio ser, pues, vería todas las cosas "agitándose en una serie de puntos movidizos, se perdería en este mal del devenir". Nietzsche

muestra cómo toda acción exige el olvido, por lo que es absolutamente imposible vivir sin olvidar. Termina su reflexión sobre la oposición del recuerdo (*lo histórico*) y el olvido (*lo no histórico*), con estas palabras: "Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización".

Este célebre pasaje ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Es apenas lógico, por cuanto salta a la vista que rebasa los límites de la temática explícita de esta obra. Hemos elegido dos de ellas, pues las consideramos inmensamente ricas en su significación.

Giorgio Colli, en su obra, *Después de Nietzsche*, interpreta este pasaje así: "En la experiencia amorosa, la magia de la mirada, su turbadora instantaneidad, el abrir y cerrarse de un abismo, es un fenómeno puramente cognoscitivo, que está, sin embargo, en el umbral de lo que ya no es representación. El estremecimiento liberador y exaltante de la mirada fue celebrado por Platón, por Goethe y por Wagner en contextos que van más allá de la esfera estrictamente erótica. La revelación del instante estremece el corazón del hombre; pero esto no es más que el último momento, la aparición de la individualización, en la estructura corpórea del hombre, de un conocimiento anómalo".⁽³⁴⁾

Quisiéramos agregar que sin oponernos a la interpretación que del texto de Nietzsche hace Colli, se podría insistir en el significado de la "esfera erótica" de la *dicha*, pues Nietzsche estableció una relación profunda entre la *vida* y el erotismo. Cuando se preguntaba por el significado de los *misterios* griegos, planteaba que lo fundamental del instinto helénico había sido su "voluntad de vida". Con respecto a la significación profunda de los *misterios*, insistía en que ellos los griegos buscaban: "La vida eterna, el eterno retorno de la vida, el futuro prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y el cambio... Por ello el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el auténtico

sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua... Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida".⁽³⁵⁾

A este respecto es bueno recordar que Schopenhauer y el Wagner de *Tristán e Isolda* fueron para Nietzsche un impulso hacia la captación de la significación del erotismo en su relación con la vida. Thomas Mann sostiene que a través de sus dos maestros Nietzsche recibió la influencia del romanticismo alemán, y que él mismo fue un lector del Novalis de los *Himnos a la Noche*. En este contexto cultural se acercó a los temas místico-eróticos de la noche y del amor como aniquilación del yo. Thomas Mann recuerda que el sistema filosófico de Schopenhauer es en lo fundamental erótico; así mismo señala como el *Tristán* está saturado con el mismo tema. Refiriéndose a Wagner dice: "Y esta mítica equiparación del deseo sexual al dulce y fatal principio creador del mundo que turbó por vez primera el claro cielo del espacio infinito, es algo tan schopenhaueriano que la negativa de los expertos a verlo parece obstinación".⁽³⁶⁾

Otra interpretación del pasaje de la segunda *Intempestiva* es la de Pierre Klossowski. Para este autor la denuncia que hace Nietzsche de la hipertrofia del sentido histórico es un problema más bien circunstancial, pues la introducción en la *Intempestiva* sobre la historia de las nociones de olvido, dicha, instante y querer, conduce directamente a la concepción del saber como *gaya scienza*, primer peldaño hacia la formulación de la doctrina del eterno retorno. Según Klossowski, a partir de su segunda *Intempestiva*, Nietzsche "desacredita el 'sentido histórico' del pasado, con el pretexto de liberar al presente, cuando es aparentemente por una noción positiva de *olvido*, en realidad por un recuerdo *inconsciente*, como él busca restablecer, en el terreno de la cultura, un con-

32. Ibid.

33. Ibid., p. 55.

34. Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, Anagrama, 1978, p. 48.

35. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, 1973, pp. 134-5.

36. Thomas Mann, *Freud, Goethe, Wagner, Tolstoi*, Poseidón, 1944, pp. 187-8.

tacto lo más inmediato posible con el más lejano pasado".⁽³⁷⁾ La "nostalgia" de Nietzsche por el mundo griego y su exigencia de que se lo tomara como modelo para contraponerlo al mundo "actual", "implica una concepción de la historia antihegeliana, según la cual el mundo no marcha hacia la salvación final, sino que se encuentra a cada instante de su historia acabado y terminado".⁽³⁸⁾ Queremos insistir en este punto, la "vuelta" al mundo antiguo de Nietzsche es una idea que se articula profundamente con su concepción del eterno retorno; si no se tiene en cuenta lo anterior se simplifica el *helenismo* de Nietzsche, se lo reduce, como decíamos más atrás, a un simple *romanticismo histórico*. La concepción del eterno retorno, que Nietzsche llamaba su *doctrina*, puede parecernos escandalosa, incómoda, desconcertante, lo que se quiera, pero sin ella la filosofía de Nietzsche pierde su verdadera significación. Esta es la gran enseñanza que se puede sacar del libro de Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*; a él remitimos a quien quiera profundizar en este tema.

Volviendo al desarrollo de la segunda *Intempestiva* podemos observar cómo Nietzsche se sostiene en una tensa posición frente a la disciplina histórica. Considera que el punto de vista histórico tanto como el punto de vista no histórico son necesarios para la vida. En primer lugar plantea la necesidad de reflexionar sobre un problema: "Los límites en que el pasado debe ser olvidado so pena de convertirse en el sepulchro del presente". Nietzsche afirma que las naturalezas más formidables se reconocen por su capacidad de asimilar el pasado; lo que no pueden asimilar lo olvidan, es decir, lo dejan atrás y siguen adelante; esta es la facultad de sentir no históricamente, facultad primordial para la vida. No es muy difícil darse cuenta en quién estaba pensando Nietzsche cuando se refería a esas "naturalezas formidables"... Goethe no es puesto casualmente a la cabeza de esta obra.

Ahora bien. Nietzsche comprende que el elemento *no histórico* no

puede dominar completamente, esto sería la naturaleza o la muerte. Por eso dice: "A decir verdad, el hombre no es hombre hasta que no llega, pensando repensando, comparando, separando, reuniendo, a restringir ese elemento no histórico".⁽³⁹⁾ Entonces, agrega Nietzsche, el hombre adquiere la capacidad de utilizar lo que ha pasado, es decir, de transformar los acontecimientos en historia. Pero el punto de partida sigue siendo para Nietzsche el elemento *no histórico*. La precondition de la acción creadora es lo no histórico, ya se trate de un individuo o de un pueblo. Esta concepción funda la interpretación nietzscheana de la grandeza griega. En otra parte de esta *Intempestiva* dice al respecto: "Aquel pequeño pueblo que todos conocemos y que pertenece a un pasado demasiado lejano de nosotros —me refiero al pueblo griego— supo conservar rudamente, en el período de su apogeo, un sentimiento no histórico".⁽⁴⁰⁾

Nietzsche insiste en que la historia debe estar sometida a la vida, de ahí que no pueda ser una ciencia pura. La historia como ciencia pura conspiraría contra la vida: "Sería para la humanidad una especie de balance y conclusión de la vida... Cuando la historia toma un predominio demasiado grande, la vida se disgrega y cae y, en fin de cuentas, la historia misma sufre de esta decadencia".⁽⁴¹⁾

Aquí estamos, con esta alusión a la ciencia, en el núcleo mismo de la segunda *Intempestiva*. Al comenzar esta lectura habíamos mostrado cómo Nietzsche, al hacer la autointerpretación de ella en el *Ecce Homo*, consideraba como un problema fundamental de su *Intempestiva*, el de la ciencia. Pues bien, hemos visto cómo hasta aquí Nietzsche se ha mantenido en el terreno de la crítica al *sentido histórico* y sólo ha rozado la problemática de la ciencia. Más adelante se refiere, no a la ciencia misma, sino a las concepciones que

sobre el quehacer de la ciencia dominaban en su época.⁽⁴²⁾

Al finalizar esta *Intempestiva*, Nietzsche se plantea el problema de las relaciones entre la vida y la ciencia en una forma general: "¿Debe dominar la vida al conocimiento y a la ciencia, o bien es la ciencia la que debe dominar la vida? ¿Cuál de estas dos potencias es superior y determinante? Nadie dudará de que la vida es la potencia superior y dominante, pues el conocimiento, al destruir la vida, se destruiría a sí mismo. El conocimiento presupone la vida por lo que tiene el mismo interés por conservar la vida, que el que tiene todo ser en su propia continuación".⁽⁴³⁾

Aunque esta reflexión sobre las relaciones entre la ciencia y la vida es una constante en la obra de Nietzsche, en esta segunda *Intempestiva*, por efecto del carácter aún incipiente del pensamiento de Nietzsche, sus formulaciones son a veces excesivamente generales. Sin embargo, la crítica de la ciencia por Nietzsche, se había iniciado en ese texto que él llamó "secreto": Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral, redactado en 1873. En él, con la quiebra de la "fe" en la relación sujeto-objeto se esboza lo que alguna vez llamó Jean Wahl la "filosofía de superfi-

42. La posición de Nietzsche sobre la ciencia se modifica en un doble sentido a partir de *Humano, demasiado humano*. En primer lugar, en cuanto "espíritu libre", reivindica la ciencia, es más, se asume como científico; sin embargo, es preciso darle la razón a Fink cuando afirma que "Tomando las cosas con rigor, no se trata de ninguna de las ciencias positivas, sino más bien de un tipo general, caracterizado de manera poco concreta, del preguntar y del investigar crítico, Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica". Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, 1969, p. 63. Pero, por otro lado, Nietzsche, rebasa esta posición y entra a polemizar con las ciencias, en el propio terreno de éstas, el de sus conceptos. En los escritos póstumos de 1800 a 1882, por ejemplo, Nietzsche critica el concepto de causalidad, ley natural, etc. Pero ni es el momento ni nos consideramos competentes para abocar este problema.

43. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* (edición citada) p. 99.

37. Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Gallimard, 1963, p. 14.

38. Ibid., p. 18.

39. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* (edición citada) p. 56.

40. Ibid., p. 68.

41. Ibid., p. 59.

cie" de Nietzsche. Pero sólo más tarde, a partir de la crisis de 1876, Nietzsche empieza a sacar las consecuencias: no hay *esencia*, no hay fondo; el "psicólogo" descubre que tras la máscara, que presumiblemente debe ocultar la identidad, hay otras máscaras, que en última instancia lo que se encuentra tras las máscaras es la falta de *identidad*. Y en cualquier sentido en que se hable es preciso afirmar que no hay fenómenos, sino interpretaciones de los fenómenos; entiéndase bien, no multiplicidad de interpretaciones sobre un fenómeno, sino interpretaciones. ¿Y la "verdad"? Si por verdad se entiende la interpretación adecuada a un "objeto", Nietzsche responde que no existe. Pero si se quiere seguir hablando de "verdad", habrá qué decir que la interpretación más fuerte, más llena de consecuencias en favor de la vida, esa sería la "verdadera". Ahora bien, las interpretaciones son eficaces, actúan en favor o en contra de la vida y eso es lo que le interesa a Nietzsche: los efectos de las interpretaciones. No el ser mismo del *bien* y del *mal*, sino los efectos de estas concepciones en cuanto valores que actúan en la cultura. Es en estos términos como Nietzsche enfrentó el cristianismo: es una "mentira", no porque dios no exista, sino porque es una *interpretación* reactiva, enemiga de la vida. Y en cuanto a su doctrina, la del *eterno retorno*, ¿acaso es una verdad científicamente demostrable? Nietzsche, es cierto, se desgarró profundamente pensando este problema, pero nos atrevemos a correr el riesgo de citar una de sus interpretaciones sobre la significación del *eterno retorno* —conscientes de lo peligroso de sostener una tesis a partir de una cita aislada—, pero con la esperanza de plantear, por lo menos una "pista": "Aun si la repetición cíclica no fuera más que una verosimilitud o una probabilidad, el pensamiento de una probabilidad puede conmovernos y volvernos a plasmar. ¡Qué efectos no ha producido la posibilidad de la condenación eterna!". (44)

4

"La historia pertenece a un ser vivo bajo tres aspectos: le pertenece porque es activo y aspira,

porque conserva y venera, porque sufre y tiene necesidad de consuelo. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia, si es lícito distinguir, en el estudio de la historia, un punto de vista "monumental", un punto de vista "anticuario" y un punto de vista "crítico" (45). Así comienza Nietzsche su análisis de las tres formas de hacer historia. Se trata de colocarlas en la balanza para ver en qué pueden ser favorables a la vida y en qué no, pues, "el crítico sin angustia, el anticuario sin piedad, el que conoce lo sublime sin poder realizarlo: he aquí plantas que se han hecho extranjeras en su suelo nativo y que, a causa de ello, han degenerado y se han convertido en cizaña". (46).

Si la historia *monumental* favorece la confianza en que si lo grande fue posible en el pasado, lo será también en el presente y en el futuro, si en manos de naturalezas artísticas y activas puede convertirse en un acicate para la creación y la acción, en general su efecto es negativo pues genera todo tipo de analogías engañosas y permite todo tipo de falsas generalizaciones, es más, "... períodos enteros son olvidados, menospreciados, se les deja correr como un gran río gris del cual emergen únicamente algunos hechos semejantes a islotes engalanados". (47) Quizás no se encuentre una percepción equivalente sobre el "hecho histórico" sino en el Marx de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

La historia *monumental* procede como si su divisa fuese la de "Dejad a los muertos que entierran a los vivos". Para ejemplificar esta frase Nietzsche se refiere al papel de la historia *monumental* del arte, ligando así, implícitamente, su crítica de la historia monumental con la de la actitud filisteísta ante lo clásico, de la *Primera intempestiva*. Pide Nietzsche que se piense en las consecuencias de una historia de arte hecha a partir de la concepción monumental

de la historia, cuando quienes la hacen son personas "antiartísticas o dotadas de un temperamento artísticamente débil". Estas gentes, agrega Nietzsche, dirigirán la historia monumental contra los artistas verdaderamente creadores del presente, les cerrarán el camino, o, al menos, tratarán de hacerlo; esto pasa necesariamente cuando "se comienza a bailar celosamente alrededor de un glorioso monumento del pasado". Los que así danzan son los monopolizadores del "buen gusto", que siempre están enfrentando las grandes obras del pasado a las de los que en el presente luchan y trabajan, "... pues siempre el creador se ha encontrado en desventaja frente a aquel que no hacía más que mirar sin poner él mismo la mano en la masa". Nietzsche denuncia lo que se oculta tras la llamada concepción monumental del arte: a sus cultores, so pretexto de la veneración del arte clásico, les falta la capacidad para relacionarse con el arte que aún no es monumental, es decir, con el arte contemporáneo, pues, dice Nietzsche, les falta "... en primer lugar, la necesidad; en segundo lugar, la vocación; en tercer lugar, precisamente la autoridad de la historia. Por el contrario, su instinto les enseña que se puede matar el arte por el arte". (48)

Con respecto a la segunda forma de hacer historia, la *anticuaria*, Nietzsche tiene muy pocas simpatías. El anticuario, en cuanto hombre sin aspiraciones y sin angustia, es definido en los siguientes términos: "... quiere conformarse con lo convenido, con lo que la rutina ha admirado en todo tiempo". (49) Y más adelante señala las consecuencias de esta posición ante el pasado, consecuencias teóricas, pero también políticas "El patrimonio de los antepasados en un alma de esta especie recibe una nueva interpretación de la propiedad, pues ahora él es el propietario. Lo pequeño, restringido, envejecido, dispuesto a caer hecho polvo, trae su carácter de dignidad, de intangibilidad, del hecho de que el alma conservadora y veneradora del hombre anticuario se transporta allí y allí elige su domicilio"; según Nietzsche, si el "aire vivificante del presente" no anima a la

Obras Completas, Aguilar, 1967, tomo II, p. 301.

45. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* (Edición citada), p. 59.

46. Ibid.

47. Ibid., p. 63.

48. Ibid.

49. Ibid., p. 64.

44. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos, contemporáneos de la Goya ciencia*.

historia anticuaria, "la piedad nos seca, el hábito pedantesco adquirido se prolonga y gira... Se asiste entonces al espectáculo repugnante de una sed ciega de colección, de una acumulación infatigable de los vestigios de otros tiempos. El hombre se encierra en una atmósfera de vetustez... A veces cae tan bajo que termina por verse satisfecho de cualquier cocina y llega a alimentarse con gusto del polvo y de las bagatelas bibliográficas".⁽⁵⁰⁾

Sí, para Nietzsche son muchas las desventajas de la actitud *anticuaria* ante la historia; pero él por su formación filológica, por sus estudios históricos, por su relación con Burckhard, comprendía que el trabajo sobre los documentos es esencial para el desarrollo de las investigaciones históricas; eso sí, con la condición de que la investigación erudita esté animada por el *aire vivificante del presente*.

La tercera forma de hacer historia, la forma *crítica*, es necesaria pues "para poder vivir el hombre debe poseer la fuerza de romper un pasado y de aniquilarlo, y es preciso que emplee esta fuerza de cuando en cuando"⁽⁵¹⁾ La historia *crítica*, que juzga y condena, es, para Nietzsche, una parálisis momentánea de esa necesidad de *olvido*, de la que hablaba al principio de esta *Intempestiva*. Hay momentos en que es ineludible no darse cuenta "de cuán injusta es la existencia de una cosa, por ejemplo, de un privilegio, de una dinastía; de darse cuenta de hasta qué punto esta cosa merece desaparecer". Pero, para Nietzsche, éste es un proceso peligroso, ya que los hombres del presente somos "los extremos de generaciones anteriores" y, en última instancia, el resultado de los errores, de esas generaciones que nos han precedido. Por el hecho de criticar el pasado no nos desprendemos de él: "En el mejor de los casos llegamos a un conflicto entre nuestra naturaleza transmitida y heredada y nuestro conocimiento". Aunque parecería que Nietzsche considera imposible que una generación dada se libere de la carga del pasado por el camino de la crítica, que es lo contrario del olvido, su argumentación da un viraje y pasa a plantear que en la lucha con el pa-

sado es posible crear "un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de suerte que la primera decae y cae". Según Nietzsche es como si quisiéramos atribuirnos a *posteriori* un pasado en oposición a aquél de que realmente procedemos. Pero es difícil fijar un límite al proceso de negación, a la crítica del pasado, de donde se desprende el peligro de la crítica, ya que "la segunda naturaleza es casi siempre más débil que la primera".

Hemos tratado de estar lo más cerca posible del estilo de Nietzsche, pues su análisis de la historia crítica es muy matizado, se podría decir que oscilante, y en la conclusión se puede observar el trabajo con los matices, tan propio de Nietzsche: "... para los que luchan, para los que sirven a la historia crítica hay un consuelo especial, a saber: que la primera naturaleza fue ella también en otro tiempo, una segunda naturaleza, y que toda segunda naturaleza victoriosa se convierte en una primera naturaleza". Sin lugar a dudas estamos frente a un texto que merece una reflexión seria.

5

Nietzsche comienza su crítica de la *objetividad* en estos términos: "Los historiadores ingenuos llaman objetividad al hábito de medir las acciones pasadas por las opiniones corrientes en el momento en que ellos escriben. Allí es donde encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad actual. Por el contrario llaman subjetividad a toda forma de escribir historia que no considera como canónicas estas opiniones populares".⁽⁵²⁾

Señala Nietzsche cómo se cree erróneamente que la imagen de las cosas exteriores en el espíritu del historiador reproduce la esencia de ellas. En realidad se interpreta, quiérase o no, muchas veces se interpreta desde los propios prejuicios, desde "la actualidad", y se cree, sin embargo, que se es objetivo; de esta manera se llega a identificar objetividad y neutralidad: "Se llega hasta creer que aquel a quien un momento del pasado 'no concierne' para nada, es

precisamente el llamado a presentar ese momento". Implícita está, en esta concepción, otra identificación, la de objetividad y justicia. Por eso Nietzsche opone a esta idea de justicia un nuevo principio, el de que únicamente la fuerza preponderante puede juzgar: "El pasado no debe ser interpretado más que por un presente más fuerte que él; sólo la más fuerte tensión de nuestras facultades interiores os hará adivinar lo que es grande. ¡Lo igual por lo igual! De lo contrario rebajaréis el pasado a vuestro nivel".⁽⁵³⁾ Y este presente más fuerte interpreta el pasado en favor del porvenir. No se crea que es un recurso retórico de Nietzsche el hablar del porvenir, como sí es muy frecuente en otros autores. No, para Nietzsche el efecto de la crítica, en la medida en que ésta es capaz de poner en cuestión "la realidad", lo que él llama lo "actual", es promover el porvenir, pues se basa en la confianza de que conmoviendo el presente se puede influir en la dirección del futuro. Así dice: "Cuando detrás del instinto histórico, no actúa un instinto constructivo, cuando no se destruye ni se descombra para que un porvenir ya vivo en la esperanza construya su vivienda en el suelo descombrado, cuando sólo reina la justicia el instinto creador se debilita y se abate".⁽⁵⁴⁾

La noción nietzscheana de "instinto constructivo" está en conexión directa con su concepción del arte; de ahí que postule que "a los efectos de la historia —es preciso oponer— los efectos del arte". A su vez, la idea de arte está ligada en Nietzsche —particularmente en el contexto de las *Consideraciones Intempestivas*— a la idea de *ilusión*. En la obra de que nos ocupamos Nietzsche define la *ilusión* como el poder que rodea a la vida de "una atmósfera, de una aureola misteriosa". La *ilusión* es equivalente al concepto de lo *no histórico*. Esta concepción tiene su fundamento en el escrito de 1873, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. En este sorprendente análisis sobre la naturaleza del lenguaje y sus relaciones con la "realidad", Nietzsche afirma que "... entre dos esferas absolutamente distintas como son la

50. Ibid., p. 65.

51. Ibid.

52. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* (edición citada) p. 76.

53. Ibid., p. 78.

54. Ibid., p. 79.

del sujeto y el objeto, no hay causalidad, no hay ley, no hay expresión, sino a lo sumo un proceso estético; es decir, una transmisión interpretativa, una traducción balbuceante en un lenguaje completamente distinto, para la cual se necesita, en todo caso, una esfera media, un intermedio de libre invención poética".⁽⁵⁵⁾ Se ponen pues en conexión la idea de interpretación e invención poética y la de instinto constructivo. Más adelante, en este mismo texto póstumo, Nietzsche dice: "Cuando el hombre intuitivo, como sucedía en la antigua Grecia, sabe luchar y vencer, crea una cultura y consolida el dominio del arte sobre la vida; una vida de esta índole va siempre acompañada de aquella simulación artística, de aquella negación de toda miseria, de aquel esplendor de las intuiciones metafóricas y, en general, de aquella inmediatividad de la ilusión".⁽⁵⁶⁾

Para Nietzsche el mito, la religión y el arte están referidos —en esta época— a su ideal del mundo griego presocrático. Sin embargo, sus planteamientos pretenden una validez general, aunque el lector es llevado, dada la intensidad del estilo de Nietzsche, a identificar necesariamente ese mundo originario con la imagen nietzscheana de la hélade. Refiriéndose al tipo de tiempo propio de los pueblos que viven inmersos en el mito, Nietzsche afirma que es una temporalidad que se asemeja sobre todo al *ensueño*. Observemos cómo al poner un ejemplo, Nietzsche, con el poder de su estilo, nos sumerge en la atmósfera mítica: "Cuando cada árbol sabe hablar con una ninfa o cuando un dios puede seducir a una virgen disfrazado con la piel de un animal, cuando una multitud puede ver a la diosa Atenea acompañando a Pisístrato en una hermosa carroza, por la plaza de Atenas —y así lo creía el honrado ateniense—, entonces todo es posible en cualquier momento, y la naturaleza entera pulula alrededor del hombre como si sólo fuese la máscara de los dioses, que se divirtiesen en engañar al hombre con toda clase de disfraces".⁽⁵⁷⁾

Nietzsche, en su segunda *Intempestiva*, sostiene, en coherencia con su concepción de la *ilusión*, que una religión es destruida cuando se la somete al saber histórico. Recuérdese que en *El nacimiento de la tragedia* había expuesto la tesis de los efectos destructivos de la "racionalidad" sobre la cultura y el arte griegos. Sin lugar a dudas desde esta perspectiva Nietzsche asume la actitud —a primera vista desconcertante— de atacar a "la nueva teología" que a mediados del siglo pasado empezaba a aplicar el método histórico al estudio del cristianismo. Según Nietzsche, las consecuencias eran nefastas: "Lo que ha sucedido con el cristianismo, a saber, que por la influencia del tratamiento histórico ha ido empalideciendo y haciéndose antinatural, hasta que por fin se ha disuelto en una pura ciencia sobre el cristianismo, y, por lo tanto, ha muerto, puede suceder, con tal método, con todo lo que posee la vida".⁽⁵⁸⁾

Decíamos más arriba que esta posición sólo es desconcertante en apariencia, pasamos ahora a demostrarlo. Nietzsche no era creyente, por lo menos desde su época de estudiante de teología en Bonn. Sin embargo es un hecho que en el momento en que escribió su *Intempestiva* sobre la historia, aún no había descubierto en el cristianismo a su enemigo, lo veía aún bajo la forma de una concepción mítica. Lo podía pensar como *ilusión* al servicio de la vida. Simplemente Nietzsche se encontraba aún en las antípodas de su posición posterior. Además, no se puede descontar la influencia directa de Schopenhauer en esta hostilidad a los teólogos liberales. Es suficiente, creemos, para sustentar lo anterior, citar la opinión de Schopenhauer sobre este tema: "pero, ¿acaso saben esos señores qué es lo que está sucediendo en nuestros días? Los tiempos de largo tiempo atrás profetizados han comenzado ya: la iglesia vacila, se estremece con tanta fuerza que cabe preguntarse si volverá a encontrar el centro de gravedad, pues la fe se ha perdido... El número de aquéllos a quienes un cierto grado y volumen de conocimientos incapacita para tener fe ha crecido de un modo alarmante. Así lo ates-

tigua la difusión general del obtuso racionalismo, que muestra cada vez más ancha su cara de bulldog. Se dispone a medir tranquilamente con su vara de sastre los profundos misterios del cristianismo... Y así como al ganar terreno la pobreza y el abandono, aparecen en la aldea los lobos, en las circunstancias actuales comienza a alzar la cabeza el materialismo, siempre al acecho y se abre paso con su secuela, el bestialismo (al que ciertas gentes llaman humanismo)".⁽⁵⁹⁾

Ciertamente Nietzsche nunca parece haber estado interesado en el "ateísmo religioso" de su maestro, pero sí lo estaba con respecto a la lucha de Schopenhauer contra el racionalismo, las ideas liberales y el socialismo. Por eso no es una defensa del cristianismo, sino su deseo de atacar las ideas liberales lo que lo lleva a inmiscuirse en este debate de teólogos; más le hubiera valido mantener el "silencio hostil" frente al tema, tal como lo había hecho cuando escribió el *Nacimiento de la tragedia*.

Es un hecho que Nietzsche al momento de escribir su segunda *Intempestiva* aún no había elaborado su crítica del cristianismo. Su denuncia del carácter cristiano de la filosofía de la historia de Hegel, que miraremos en seguida, no es una prueba en contrario de lo que acabamos de afirmar.

Nietzsche comienza su crítica de Hegel en forma indirecta. En primer lugar se pregunta si la historia, que se parece tanto a una ocupación de viejos, "mirar atrás, pasar revista, hacer un balance, buscar consuelo en los hechos de otros tiempos, evocar recuerdos", no se parece a algo así como a "la actividad final de una humanidad envejecida". Inmediatamente después se pregunta si tras la idea de que vivimos en "la última de las épocas posibles", época *final* desde la que se enjuicia, a las anteriores, no se oculta la concepción teológica y cristiana de un "próximo fin del mundo, de un juicio final esperado con terror". Nietzsche entonces comenta: "La historia es siempre una teología disfrazada". Pero es bueno no leer estos textos desgajados del contexto histórico. La crítica del carácter cristiano de la filosofía de Hegel es —con

55. F. Nietzsche, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Obras Completas, Aguilar, 1963, tomo V, p. 246.

56. Ibid., p. 249.

57. Ibid., p. 248.

58. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* (edición citada) p. 81.

59. Citado por Georg Lukács, op. cit., p. 175.

muchas variantes— una verdadera tradición en la cultura alemana, que precede a Nietzsche y de la cual él no fue ignorante: la *izquierda hegeliana*, Strauss, Feuerbach, Bauer, Ruge. Marx, a quien Nietzsche no leyó, dedicó varias de sus obras a la crítica del sistema de Hegel, señalando la mistificación teológica presente en él.⁽⁶⁰⁾

Mucho más rica en contenido es la crítica que hace Nietzsche a las consecuencias de la filosofía de Hegel en la actitud del individuo frente a la sociedad: "... el que ha aprendido a doblar el espinazo y bajar la cabeza ante el 'poder de la historia', ese tendrá un gesto de aprobación mecánica, un gesto a la china ante cualquier género de poder, ya sea el de un gobierno, ya el de la opinión pública, o bien el de la mayoría numérica y moverá sus miembros al compás de un poder cualquiera. Si cada hecho es en sí una necesidad racional, si todo acontecimiento es la victoria de la lógica o de la 'idea', no nos queda más que arrodillarnos y acatar así todas las formas de éxito".⁽⁶¹⁾

Sin embargo, no se podría reivindicar la exclusividad histórica de esta posición, pues el explícito compromiso de Hegel con el estado prusiano y las concepciones filosóficas que lo sustentaban no fueron un misterio; Marx desde 1843 había iniciado la crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel, en obras que como ya dijimos no fueron conocidas por Nietzsche; tampoco debemos olvidar que los fundamentos de ambas críticas son distintas. Aquí queremos insistir en la siguiente tesis: la crítica de Nietzsche a la dialéctica apenas se insinúa en esta *Intempestiva*; será preciso esperar aún para que en la obra de Nietzsche se constituya y se desarrolle la posición antidia-

léctica, el antihegelianismo tenaz y silencioso de Nietzsche.⁽⁶²⁾

Nietzsche pasa a ocuparse de dos temas, para él fundamentales, sobre la crítica de la cultura: la educación y la *actitud* científica.

El tratamiento de estos temas por Nietzsche casi que impone la confrontación con la forma utilizada por su "contemporáneo" Carlos Marx.⁽⁶³⁾ Marx fue un crítico

62. Para evitar equívocos es preciso insistir en una *diferencia*. Marx critica la dialéctica de Hegel, pero no la niega: "El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus modalidades generales. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida. No hay más que volverla al revés, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional". Así escribía Marx en el Postfacio a la segunda edición de *El Capital*, en 1873. Este es su pensamiento, otra cosa es que en el desarrollo de su trabajo, haya ido más allá de la dialéctica. En Nietzsche la crítica de la dialéctica, por el contrario, implica su negación. En un principio lo hace bajo el influjo de Schopenhauer; de ahí el carácter puramente declaratorio de esa negación, aunque a veces sea Nietzsche sorprendentemente incisivo en la crítica de los efectos de la concepción dialéctica. Esta negación alcanza su plena significación cuando el pensamiento de Nietzsche produce categorías que funcionan efectivamente como antidialécticas: *Eterno retorno, afirmación, transvaloración, superhombre*. En relación con Nietzsche y la dialéctica de Hegel ver Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1971.

63. Marx (1818) y Nietzsche (1844) están separados por algo más decisivo que una veintena de años. La época de formación de Marx fue para Europa una época de represión política, pero también lo fue de esperanza, de optimismo y de lucha. Después del fracaso de la revolución de 1848. Europa —en particular Alemania— se hundió en el decaimiento y la resignación; muchos de los intelectuales revolucionarios de la época anterior se evaden o viran a la derecha; Wagner, tan cercano a Nietzsche, es un ejemplo. Seguidor de Feuerbach, partícipe de los levantamientos de 1830 y actor importante en las jornadas del 48, terminó por *reconciliarse con el mundo tal como es*. Cf., Karl Löwith, op. cit., p. 255 ss. En la misma dirección. Henri Lefebvre en su *Nietzsche*, capítulo I, *Nietzsche y su época*, Fondo de cultura económica, 1975.

de la cultura burguesa que fundó dicha crítica en la de la *sociedad* burguesa. Nietzsche, las más de las veces permanece en la esfera misma de lo criticado, es decir, en el plano de la cultura. Ciertamente, muchas veces sus posiciones son formalmente idénticas y por esto se tiene la tentación de hacer una especie de doble columna, para ilustrar la coincidencia de posiciones, olvidando que cada uno de ellos parte de bases distintas y hacia metas esencialmente divergentes. Es cierto que ambos critican el falso objetivismo de los científicos, hasta el punto de que sin temor a equivocarnos podríamos decir que Marx hubiera suscrita la frase de Nietzsche que vamos a citar: "*Mirarlo todo desde el punto de vista objetivo, no enojarse de nada, no amar nada, comprenderlo todo: ¡qué dulce y sencillo es esto!*".⁽⁶⁴⁾ Es cierto que ambos criticaron el utilitarismo y que ambos vieron la conexión nefasta entre cultura, educación y capital; es cierto que ambos criticaron el Estado y cada uno a su modo soñó con su eliminación; pero, insistimos, desde puntos de vista diferentes. Seguramente Marx no lo dijo todo sobre la sociedad burguesa, muchas cosas se le escaparon, particularmente en el estudio de lo que alguna vez él mismo llamó "la superestructura", al menos así parece por la imposibilidad de comprender desde su perspectiva tantas cosas que han pasado después en el capitalismo y en el socialismo, en ese socialismo que se reclama oficialmente de Marx.⁽⁶⁵⁾

Ahora pasemos a ver cómo planteó Nietzsche su crítica de la educación. En sus conferencias *Sobre el porvenir de nuestros institutos de enseñanza*, texto supeditado, en parte, al pensamiento aristocratizante y esteticista de Scho-

60. Sobre la crítica de Hegel por la izquierda hegeliana, Marx y Kierkegaard, ver *Estudios sobre la historia del mundo cristiano-burgués*, en el excelente libro de Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Marx y Kierkegaard, Editorial Suramericana, 1974.

61. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes...* (edición citada) p. 87.

64. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: De la utilidad y de los inconvenientes*, (edición citada), p. 88.

65. "¿Cómo es que el marxismo, que pretende dar los medios teóricos para comprender los mecanismos de la historia, tiene tantas dificultades (a pesar de algunas tentativas respetables, pero limitadas de algunas individualidades) para explicar una historia en la cual ha tomado parte? ¿Por qué pues, estamos aún en la noche si pretendíamos poseer la luz?". Luis Althusser (julio de 1979) en *Reportajes sobre el socialismo heterodoxo* —Alvaro Tirado Mejía—, La Carreta, 1980, p. 18.

penhauer, Nietzsche enjuicia la cultura alemana y la educación propia de dicha cultura. En el transcurso de sus estudios filológicos-históricos sobre el mundo antiguo había captado que para la existencia de una cultura superior había sido condición necesaria la esclavitud de las mayorías. En un texto titulado *El estado griego*, de 1871, dice: "La inmensa mayoría de los individuos debe ponerse al servicio de una minoría. Esta mayoría debe ser esclavizada, subordinando sus necesidades individuales a fines más altos. A su costa, por su ímprobo trabajo, aquella clase privilegiada se sustrae a la lucha por la existencia para engendrar y dar cima a un nuevo mundo y a nuevas necesidades... En consecuencia, debemos, desde luego, asentar una verdad por cruel que parezca: que la cultura requiere necesariamente, esencialmente, la existencia de la esclavitud... Y ésta es una verdad que no deja lugar a dudas, sobre el valor absoluto de la existencia. Es el buitre que roe las entrañas de los Prometeos de la cultura".⁽⁶⁶⁾

En cuanto al papel del Estado, Nietzsche, a partir de su interpretación de la concepción platónica, concluye en el mismo escrito: "La existencia olímpica y la génesis y preparación constante del genio, respecto del cual todos los demás hombres sólo son instrumentos, medios auxiliares y posibilidades...", ésta es la verdadera finalidad del Estado para los griegos.

La tesis central de las conferencias de Nietzsche sobre la educación descansa sobre esta concepción: "Dos corrientes aparentemente contrapuestas, de acción igualmente perjudicial y concordante en sus resultados, predominan en nuestros establecimientos de enseñanza... por un lado, la tendencia hacia la máxima *extensión* de la cultura, y, por otro lado, la tendencia a disminuirla y debilitarla. De acuerdo con la primera tendencia, hay que llevar la cultura a ambientes cada vez más amplios; en el sentido de la segunda, se pretende de la cultura que abandone sus supremas pretensiones de soberanía, para ponerse al servicio de la otra forma de vida, es decir,

a la del Estado".⁽⁶⁷⁾ Frente a estas dos tendencias negativas Nietzsche propone que se debe promover: "La tendencia a la restricción y concentración de la cultura, como antítesis a su máxima extensión posible, y la tendencia al *refuerzo* y a la *autosuficiencia* de la cultura, como antítesis de su debilitación"⁽⁶⁸⁾

De acuerdo a un borrador de las Conferencias, publicado por Colli y Montinari, Nietzsche sostenía que "la cultura general es simplemente una etapa preparatoria para el comunismo: por ese camino la cultura queda tan debilitada, que ya no puede ofrecer ningún privilegio... Precisamente la cultura más general, es decir la barbarie, es el presupuesto del comunismo".⁽⁶⁹⁾ Si por cultura general se entiende lo que ahora llamamos cultura de masas, sin duda Nietzsche tiene razón en arremeter contra ella. Su idea de que la "cultura general", preparaba el advenimiento del comunismo deriva de su concepción de éste como igualitarismo, como nivelación por lo bajo, expresión del resentimiento de las masas contra la élite. Frecuentemente identifica cristianismo, democracia y comunismo y los ve como expresiones del nihilismo. Pero lo anterior no le impide a Nietzsche atacar al mismo tiempo el régimen de Bismarck.

Este es Nietzsche, un hombre que comprendió que la auténtica cultura "comienza más arriba de ese mundo de las necesidades, de la lucha por la existencia, de la miseria".⁽⁷⁰⁾ Comprendió que en la sociedad burguesa el problema de la educación se reduce a "hacer progresar a cada individuo en la medida en que su naturaleza le permite llegar a ser *corriente*, desarrollar a todos los individuos de tal modo que a partir de su cantidad de conocimiento y de saber obtengan la mayor cantidad posible de felicidad y de ganancia".⁽⁷¹⁾ Que todo esto lo diga para reivindicar los derechos de la aristocracia del espíritu, la única aristocracia en que él creía, no anula en

absoluto su profunda captación del fenómeno de la educación en el mundo burgués.

Nietzsche percibió, con agudeza insuperable la estructura y el funcionamiento de lo que él llamó "la *máquina cultural universitaria*". Esta máquina está formada por dos grupos: los que hablan, pues "un profesor habla a muchos estudiantes"; los que escuchan y "con bastante frecuencia el estudiante escribe también, mientras escucha". Naturalmente agrega Nietzsche, el que escucha "puede taparse los oídos cuando no desea escuchar. Ese es el método acromático de la enseñanza".⁽⁷²⁾ Por otra parte, el que habla es independiente de aquellos que escuchan; esta doble autonomía, sigue diciendo Nietzsche, es la llamada "libertad académica". Pero esta libertad académica es más bien aparente, pues "detrás de esos dos grupos, a respetuosa distancia y con cierta actitud anhelosa de espectador, está el Estado, para recordar de vez en cuando que él es el objetivo, el fin y la suma de ese extraño procedimiento consistente en hablar y escuchar".⁽⁷³⁾

Y Nietzsche va más al fondo del asunto, muestra cómo no se trata sólo de una relación de poder entre el Estado y la institución universitaria, sino que existe otra relación de poder, secreta pero actuante, entre los dos grupos aparentemente autónomos. En otro manuscrito, no integrado a sus conferencias, muestra las consecuencias del método "acromático". Los estudiantes "saben de hecho no sólo que su personalidad está reprimida, y casi esquematizada, sino también que está frustrada la tendencia más noble, es decir, su sed de cultura, de llegar a ser hombres. Una insatisfacción eterna los entristece, los atormenta y, por último, los instiga contra aquellos de quienes esperaban comida, un alimento personal, en lugar de lo cual reciben solamente palabras impersonales, pronunciadas en general ante su auditorio".⁽⁷⁴⁾

Aunque en los escritos posteriores a 1876 Nietzsche habló cada vez menos de los problemas de la educación institucional, en una de

67. F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Marginales Tusquets editor, 1977, p. 29.

68. Ibid.

69. Ibid., p. 190.

70. Ibid., p. 127.

71. Ibid., p. 159.

72. Ibid., p. 165.

73. Ibid.

74. Ibid., p. 194.

66. F. Nietzsche, *El estado griego*, Obras completas, Aguilar, 1963, tomo V, p. 116.

sus últimas obras, *El crepúsculo de los ídolos*, volvió sobre el tema y refiriéndose a la universidad alemana, aunque salta a la vista la validez general de su crítica, dijo: "Al sistema entero de la educación superior en Alemania se le ha ido de las manos lo principal: tanto la *finalidad* como los medios para lograrla. Se ha olvidado que la educación, la *formación* misma —y no el *Reich*— es la finalidad, que para lograr esa finalidad son precisos *educadores* —y no profesores de Instituto y doctos de Universidad. Hay necesidad de educadores que *estén educados* ellos mismos, de espíritus superiores, aristocráticos, probados en cada instante, probados por la palabra y el silencio, culturas que se hayan vuelto maduras, *dulces*, —no los doctos zopencos que los Institutos y la Universidad ofrecen hoy, como nodrizas superiores a la juventud". (75)

No creemos que sea necesario insistir en que la crítica de la educación es en Nietzsche un aspecto, si bien muy importante, de su crítica a la cultura burguesa. Nietzsche no proponía una reforma de la educación sino una liquidación de la sociedad burguesa.

Tanto Marx como Nietzsche son críticos radicales de la forma de sociedad existente. Marx sabía muy bien que la auténtica cultura exige esfuerzo y tiempo libre. Sabía tan bien como Nietzsche que todas las sociedades, incluida la burguesa, habían levantado su cultura sobre la esclavitud de las masas; recuérdese que habló de la "esclavitud asalariada". Marx tampoco se hacía ilusiones sobre la cultura-mercancía, la cultura de masas, es decir la cultura para el consumo. Por eso propuso una sociedad sin señores y siervos, más allá de la propiedad y del Estado, más allá del trabajo como necesidad y del ocio no creador, pues como Nietzsche sabía que "lo superfluo es enemigo de lo necesario". Por su lado, Nietzsche también tenía su propuesta, más allá de la propiedad y del Estado, en términos de una superación del hombre burgués por los *amos de la tierra*, puros, inocentes del devenir, inventores de los *valores* y legisladores de las masas.

75. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, 1973, p. 81.