

PIERRE KLOSSOWSKI

NIETZSCHE
Y EL CÍRCULO VICIOSO



Pierre Klossowski, pensador, escritor y artista, nos ofrece en *El círculo vicioso* una brillante interpretación de la filosofía de Nietzsche al estilo nietzscheano: alegre, meditada y con un fino olfato psicológico. Familiarizado íntimamente con la filosofía y el psicoanálisis, no hay que olvidar que Klossowski fue amigo conocedor de Deleuze y de Lacan, nos traza un mapa del pensamiento nietzscheano que tiene en cuenta siempre, como signo vivificante, la propia vida de Nietzsche. Para

Klossowski la fuente oculta y difusa de la filosofía de Nietzsche, incluso en sus pensamientos más profundos y en sus cuestiones más inquietantes, es la obra viva, es decir la vida singular de Nietzsche, pero no como simple dato biográfico sino como lenguaje de las pasiones y pulsiones, como fuerza vital y singular que se estructura en pensamiento.



Pierre Klossowski

Nietzsche y el círculo vicioso

ePub r1.0

Antwan 20.07.13

Título original: *Nietzsche et le cercle vicieux*

Pierre Klossowski, 1969

Traducción: Roxana Páez

Retoque de portada: Antwan

Editor digital: Antwan

ePub base r1.0



A Gilles Deleuze

Introducción

Tenemos aquí un libro que dará cuenta de una rara ignorancia: ¿cómo ceñirse a hablar del “pensamiento de Nietzsche” sin señalar en ningún momento lo que ha sido dicho al respecto? Existe el riesgo de volver sobre pistas ya seguidas en más de una ocasión, sobre huellas tantas veces indicadas —plantear imprudentemente cuestiones superadas— y así dar muestras de negligencia, de una falta total de escrúpulos en relación con las minuciosas exégesis

emprendidas hasta hoy, para interpretar las mismas señales como destellos de calor que un destino sigue arrojando sobre el horizonte de nuestro siglo.

¿Cuál es entonces nuestro propósito, si es que tenemos uno? Hagamos de cuenta que se trata de un *falso* estudio. Al leer a Nietzsche en el texto, al escucharlo hablar para “nosotros mismos” quizá lleguemos a oír el murmullo, la respiración, los estallidos de cólera y de risa de la prosa más insinuante que haya dado la lengua alemana, y también la más irritante. La palabra de Nietzsche adquiere, para quien sabe escucharla, una virtud más

contundente todavía, en la medida en que la historia contemporánea, los acontecimientos, el universo comienzan a responder de manera más o menos difusa a las cuestiones planteadas por él hace ochenta años. Intentaremos comprender la forma en que Nietzsche interrogaba el devenir próximo o lejano que hoy es nuestra actualidad cotidiana—que él previó convulsiva, hasta el punto de caricaturizar su pensamiento con nuestras mismas convulsiones—; en qué sentido su interrogación describe lo que vivimos actualmente.

No podríamos omitir dos puntos esenciales hasta entonces velados o

silenciados en el estudio de su pensamiento. El primero es que ese pensamiento, a medida que se desarrolla, abandona la esfera específicamente especulativa para adoptar o simular los preliminares de un complot. De ese modo, convierte a nuestros días en objeto de una acusación tácita: la requisitoria fue dirigida por la exégesis marxista que al menos puso de relieve la *intención* del complot, porque todo pensamiento individual de origen burgués sería necesariamente una “conspiración” de clase. Hay un complot nietzscheano que no es el de clase sino el del individuo aislado

(como Sade) con los medios de esa clase, no sólo contra su propia clase, sino también contra las formas existentes de la especie humana en su totalidad.

El segundo punto, que se relaciona directamente con el precedente, es que, al ver meditar a ese pensamiento un hecho vivido hasta convertirlo en premeditación sistemática, a un grado de delirio interpretativo que disminuiría asimismo la “responsabilidad del pensador”, de alguna manera se le acuerdan “circunstancias atenuantes”: lo cual es peor que la requisitoria marxista. Porque, ¿qué es lo que se quiere atenuar? *El hecho de que ese mismo*

pensamiento gira sobre el delirio como si fuese su propio eje. Ahora bien, desde sus comienzos, Nietzsche aprende de esa propensión, pone todo su empeño en combatir la atracción irresistible que ejerce el Caos sobre él, más precisamente, el abismo: *hiato* que desde la infancia busca colmar y franquear con su autobiografía. Mientras más *sondea el fenómeno del pensamiento* y los diferentes *comportamientos* que éste provoca, más estudia las reacciones individuales que suscitan las estructuras del mundo moderno —y esto siempre en función de su representación del *mundo antiguo*—

y más se aproxima a ese abismo.

En Nietzsche, el pensamiento lúcido, el delirio y el complot forman un todo indisoluble: indisolubilidad, en lo sucesivo, criterio para todo aquello de lo que se van a sacar o no consecuencias. El hecho de que ese pensamiento implique el delirio no lo hace “patológico”, sino que, de tan lúcido, llega a la altura de la interpretación delirante, como lo exige la iniciativa experimental en el mundo moderno. A la modernidad le corresponde decir si esa iniciativa tuvo éxito o fracasó. Pero como el mundo está comprendido en la iniciativa de

Nietzsche, mientras más incrementa aquél la amenaza de sus propios fracasos, más crece el pensamiento de Nietzsche. Las catástrofes modernas siempre son confundidas —a más o menos corto plazo— con la “feliz noticia” de un “falso profeta”.

Entonces, ¿qué significa *el acto mismo de pensar*? La sospecha circula secretamente en los escritos de juventud, para manifestarse de manera cada vez más virulenta en los fragmentos inéditos contemporáneos de *Humano, demasiado humano* y, sobre todo, en aquellos de *La Gaya Ciencia*. *Qué es lúcido, qué es*

inconsciente en el pensamiento y en los actos, es la cuestión subterránea que por fuera aparece como una crítica de la cultura y se explicita adrede bajo una forma aun capaz de integrar las discusiones especulativas e históricas de su tiempo. De esa manera, el pensamiento de Nietzsche describe dos movimientos simultáneos y divergentes: la noción de lucidez sólo es válida en la medida en que es considerada y, por ende, afirmada la oscuridad total:

“El Caos prosigue en forma constante su trabajo en el espíritu: conceptos, imágenes,

sentimientos se yuxtaponen *ahí fortuitamente*, arrojados en desorden. Así se crean aproximaciones que *asombran* al espíritu: recuerda el parecido, experimenta su *sabor*, retiene y elabora uno y otro, según su arte y su saber. Aquí está el último pequeño fragmento de mundo donde algo nuevo se combina, al menos adonde llega la mirada humana. Y, para concluir, incluso en ese caso se tratará de una nueva combinación química que todavía no tiene semejanza en el devenir del mundo.”

Que un pensamiento no ascienda sino descendiendo, que no progrese sino retrocediendo —inconcebible espiral, cuya “inútil” descripción repugna; al punto que nos negamos a admitir que el propio movimiento de las generaciones sucesivas la describe— libre para no consagrarse más que a la ascensión de un espíritu que parece seguir, de común acuerdo con la cultura, el ascenso de la historia; y por lo demás, de dejar el movimiento descendiente de ese pensamiento en espiral a los expertos del fracaso, del desecho, del menoscabo de la función de pensar y de vivir. Según esa cómoda división del

trabajo, éstos apenas tendrán que inquietarse por la tensión entre la lucidez y la oscuridad; si no es para constatar el día en que éstas se pronunciarían *la una por la otra*, convirtiéndose en el *acento del delirio*.

Sólo discernir ese acento en el pensamiento de Nietzsche llevaría a referirse, en primer lugar; a las instancias que replantea ese pensamiento. O bien, se podría considerar que desde el principio era ya un desvarío que *acometiera esas instancias*; o que, por su clarividencia, la emprendía directamente contra toda *noción* de lucidez. Esa es la razón por la

que a cada paso se ve circunscripto:

desde el interior:

por el *principio de identidad* sobre el que reposa el *lenguaje* (el código de los signos cotidianos) en función del *principio de realidad*;

desde el exterior:

por las autoridades competentes instituidas (historiadores de la filosofía) *pero, sobre todo*, por los psiquiatras, agrimensores del inconsciente, y quienes por eso controlan la amplitud más o menos variable del principio de realidad del que daría testimonio el hombre al pensar y al actuar;

por último:

desde ambas partes, a través de la ciencia y sus experimentaciones que, tanto al aproximarse como al dar marcha atrás, desplazan los límites y “rectifican” las demarcaciones entre lo que es *adentro* y lo que es *afuera*.

En lo que respecta a esas esferas delimitadas en forma diversa desde el punto de vista de la *investigación*, el entendimiento de Nietzsche parece obedecer a dos principios: al de la *realidad*, en tanto que no hace más que describirla *históricamente* y analizarla para recomponerla, y así poder

comunicar a los demás el resultado de su trabajo; al de la *identidad*, en la medida en que se delimita a sí mismo como *enseñante* con respecto a lo que enseña.

La demostración (requerida por el lenguaje institucional para la enseñanza de la realidad) se vuelve *movimiento de humor declarativo* y el humor o la tonalidad del alma al ser contagiosa, gana de mano a la demostración —éstos son los límites de los principios de identidad y de realidad en Nietzsche, *responsables de las instancias* sobre las que supuestamente se basaba su propio discurso: Nietzsche introduce en la

enseñanza lo que a ninguna autoridad garante de la transmisión de conocimientos (la filosofía) se le ocurrió enseñar; pero Nietzsche sólo lo introduce subrepticamente, habida cuenta de que su lenguaje llevó a un rigor extremo la aplicación de las leyes requeridas para la comunicación: volviéndose pensamiento, la tonalidad del alma se desarrollaba como su propia investigación hasta el momento en que los términos de ésta se *reconstituían como mutismo*: este pensamiento se habla a sí mismo acerca de un *obstáculo* con el que viene a tropezar desde un principio la *intención* de enseñar.

Este obstáculo, experimentado como intensidad y resistencia en su mutismo, hace fracasar el propósito mismo de enseñar. Ahora bien, la resistencia del obstáculo en su mutismo no es otra que la reacción virtual que *ejercen las instancias de identidad y de realidad*: el mutismo en el interior no es sino la *palabra en el exterior*; el asentimiento del pensamiento a esa palabra del exterior no es más que *resentimiento del humor o de la tonalidad muda*: la *declaración* de Nietzsche arroja el mutismo del *humor* sobre el pensamiento, poniendo a prueba la resistencia de la *cultura exterior* (es

decir, la *palabra* de los universitarios, de los científicos, de las autoridades, de los partidos políticos, de los sacerdotes, de los médicos).

Identificándose con ese obstáculo mudo del humor para el pensar, el “profesor Nietzsche” destruye no sólo su identidad, sino la de las instancias hablantes: suprime, en consecuencia, la presencia de las mismas en su propio discurso: y con su presencia, el principio de realidad mismo: su declaración se refiere a un afuera que él redujo al silencio de su propio humor.

Pero, reducidas en su declaración al silencio, las *instancias hablantes* no

fueron otra cosa que la *configuración* de su estado de ánimo: la intensidad muda de la tonalidad del alma sólo se sostenía en la medida en que una *resistencia* todavía hablaba afuera: la cultura.

La cultura (suma de conocimientos) —ya sea la intención de enseñar o de aprender— es lo opuesto a la tonalidad del alma, a su intensidad, que no se enseña ni se aprende: sin embargo, mientras más se acumula la cultura más se esclaviza a sí misma —y más crece su otra cara, la *intensidad muda* de la tonalidad del alma. Hasta que la tonalidad del alma que sorprende al enseñante rompa por fin con la intención

de enseñar: así estalla la servidumbre de la cultura cuando se enfrenta al mutismo del discurso de Nietzsche.

Si los *última verba* del profesor Nietzsche se inclinan a la afasia, los médicos verán en eso una confirmación de su *principio de realidad*: Nietzsche franqueó los límites, cae en la incoherencia, ya no habla, vocifera o se calla.

Nadie cae en la cuenta de que la ciencia misma es afásica. Que bastaría que pronunciara su ausencia de fundamento para que ninguna realidad subsistiera —de ahí el poder que recibe y la decide a calcular: es su decisión la

que inventa la realidad. Calcula para no hablar bajo pena de caer en la nada.

1

EL COMBATE CONTRA LA CULTURA

“1º- ¿Es posible actualmente la figura del ‘filósofo’? ¿La amplitud de lo que se sabe es demasiado vasta? ¿No es inverosímil que pueda llegar a abarcar todo con su mirada, sobre todo si es muy escrupuloso? De hacerlo, ¿no

sería *demasiado tarde*, cuando lo mejor de su vida ya hubiera pasado? ¿Al menos, echado a perder, degradado, degenerado, de manera que *su juicio de valor* ya no significaría nada? En el caso contrario, se convertirá en un *diletante* provisto de mil antenas, pero con la pérdida de su gran pathos, del respeto a sí mismo —la buena, sutil conciencia. Es bastante, ya no dirige ni ordena. Quisiera convertirse en actor, una suerte de *Cagliostro* filósofo.

2º- ¿Qué significa

actualmente para nosotros una existencia filosófica? ¿No es casi un medio de salirse del juego?, ¿una suerte de evasión? ¿Y es cierto que quien vive de esa manera, aislado y con toda sencillez, eligió el mejor camino para su propio conocimiento? ¿No sería necesario que hubiera experimentado cien maneras diferentes de vivir para autorizarse a hablar del valor de la vida? En suma, pensamos que hay que haber vivido de manera totalmente ‘antifilosófica’, según las nociones recibidas hasta

entonces, no como un feroz virtuoso, para juzgar grandes problemas a partir de experiencias vividas. ¿El hombre más poderoso no sería aquel que condensara en conclusiones generales las más grandes experiencias? Durante demasiado tiempo se ha confundido al sabio con el científico y mucho más todavía con el hombre formado religiosamente.”

“Sólo a partir de ahora se abre paso en el hombre la idea de que

la música es un lenguaje semiológico de los afectos: y más tarde se aprenderá a reconocer claramente el sistema de impulsos de un músico a partir de su música. A decir verdad, no se trataría en modo alguno de *traicionarse a sí mismo*. La inocencia de esa clase de *confesión* es opuesta a la de cualquier obra escrita.

No obstante, esa inocencia también existe entre los grandes filósofos: no son conscientes de que hablan de sí mismos — pretenden estar hablando ‘de la

verdad', cuando en el fondo están hablando de ellos. O más bien: en ellos, el impulso más violento se ve iluminado con la impudicia y la inocencia más grandes de un impulso fundamental —¡pretende ser el soberano y si es posible el fin de todas las cosas, de todo acontecimiento! El filósofo no es más que una suerte de ocasión y de oportunidad para que *el impulso llegue por fin a tomar la palabra.*

Existen muchos más lenguajes de los que se pueda

imaginar: y el hombre se traiciona con más frecuencia de lo que quisiera. ¡Cuántas cosas hablan! Pero siempre hay pocos oyentes, de manera que, por decirlo así, el hombre sólo charlatanea en el vacío cuando prorrumpe en confesiones: derrocha sus ‘verdades’, como el sol la luz. ¿Es muy dañino que el vacío no tenga oídos?

Hay maneras de ver que hacen que el hombre se diga: — Esto es lo único verdadero y justo, además de verdaderamente humano; quien piensa de otra

manera está equivocado. Son formas de ver conocidas como religiosas y morales. Está claro que aquí, el que habla, es el impulso soberano, más fuerte que el hombre. En cada oportunidad, el impulso cree detentar *la verdad y el concepto supremo del 'hombre'*.

Sin duda, hay muchos hombres en los que un impulso *no se ha vuelto soberano*: en ellos no hay convicciones. Esta es, entonces, la primera característica: cada sistema coherente de un filósofo

demuestra que *un* impulso lo dirige, que *ahí existe una sólida jerarquía*. Eso es lo que entonces llamamos ‘verdad’. Y la sensación experimentada [puede enunciarse] de la siguiente manera: con aquella verdad estoy a la altura [del] ‘hombre’: otros son de *una especie inferior a mí mismo*, al menos como cognoscente.

En los hombres vulgares e ingenuos, la convicción que predomina con respecto a las costumbres es la de sus gustos: son *lo mejor posible*. En ese

sentido, los pueblos cultos manifiestan cierta tolerancia: *cuanto más rigurosamente se atienen al propio criterio del Bien y del Mal, más quieren tener no sólo el gusto más refinado sino el único legítimo.*

Es la forma que comúnmente *rige en la barbarie*; ignorar que la moral es *cuestión de gusto*.

Por lo demás, en este dominio se practica el grado máximo de impostura y de engaño. La literatura *moralista y religiosa* es la más falaz. El impulso dominante, cualquiera

que sea, recurre a *la astucia y al engaño* para prevalecer sobre otros impulsos.

Paralelamente a las guerras de religión, prosigue la *guerra moral*: es decir, un impulso quiere sojuzgar a la humanidad; y a medida que las religiones se extingan, esa lucha será mucho *más sangrienta y visible*. ¡Sólo estamos en el comienzo!”

¿A dónde conduce desde entonces el comportamiento del filósofo? ¿Será el espectador, lúcido e impotente a la vez, de los acontecimientos? ¿O, si todo

comentario es ocioso, va a intervenir directamente? ¿Cómo se puede efectuar una intervención directa? ¿A través de análisis, de declaraciones, de advertencias o de estímulos? ¿Hace falta conquistar las conciencias para provocar un “acontecimiento” (*partir en dos la historia de la humanidad*), o bien ese acontecimiento que el filósofo comprende (las consecuencias de la desaparición del Dios único, garante de las identidades, y el retorno de *múltiples dioses*) debe *ser mimado*, en principio, según la semiótica gestual de los Adivinos y los Profetas?

Romper con la regla clásica de la

moral que vuelve al hombre tributario de hábitos adoptados *de una vez para siempre*, bajo pretexto de dar cumplimiento a un nivel humano. En compensación, comportarse de acuerdo con las últimas exigencias procedentes de una reflexión sin tregua; si una exigencia del pensamiento puede plantearse en cualquier momento de manera imprevisible, se debe a que puede nacer del mismo comportamiento; y así exponer éste al descrédito de una actitud contradictoria. Por lo tanto, un comportamiento nunca podría estar limitado por su repetición regular, ni en consecuencia restringir el pensamiento

mismo. Un pensamiento que encierre al comportamiento o un comportamiento que encierre al pensamiento son instancias que obedecen a un automatismo muy útil: asegurar la *seguridad*. En realidad, todo pensamiento que termina por sentir el malestar de ese estado provisorio da cuenta de una lasitud. Todo pensamiento que se deja sorprender por una vuelta a la pregunta, a partir de un acontecimiento íntimo o exterior, da cuenta de capacidad para recomenzar. O bien retrocede hacia este lado, o bien pasa al otro con las declaraciones hechas en el intervalo. Es de acuerdo a

esa lasitud o a esa capacidad, ese retroceso, ese pasar más allá que Nietzsche juzga a los filósofos anteriores.

Ni Descartes, ni Spinoza, ni Kant, ni Hegel hubieran podido construir alguna vez sus sistemas, si por casualidad hubieran renunciado a una coherencia enseñable para hablar de la existencia a partir de sus propias experiencias de vida. (Incluso Descartes está muy cerca de hacerlo y parece haber ocultado el designio.) Sin embargo, Nietzsche afirma que ellos sólo obedecieron a la secreta preocupación de pronunciar sus propios movimientos de humor:

“Pretenden estar hablando ‘de la verdad’ cuando en el fondo están hablando de sí mismos. O más bien: en ellos, el impulso más violento se ve iluminado con la impudicia y la inocencia más grandes de un impulso fundamental — ¡pretende ser el soberano y si es posible el fin de todas las cosas, de todo acontecimiento! El filósofo no es más que una suerte de ocasión y de oportunidad para que *el impulso llegue por fin a tomar la palabra.*” ¿Qué hicieron entonces Spinoza, Kant? Nada que no fuera interpretar su impulso soberano. Ahora bien, no es más que la parte *comunicable* de su

comportamiento que se tradujo de este modo en sus construcciones.

Esto quiere decir que Nietzsche rechaza pura y simplemente la actitud del filósofo enseñante. Le importa poco no ser un filósofo, si se entiende por eso el pensador que piensa y enseña debido a su *preocupación* por la condición humana. Es en esto donde hace estragos y convulsiona, rompe los cimientos.

Nietzsche rechaza todo pensamiento integrado a *la función de pensar*, porque la considera la menos eficaz. ¿De qué valen el pensamiento y las experiencias del filósofo si sirven de garantía a la sociedad de la que

proviene? Una sociedad se cree justificada moralmente por sus científicos y sus artistas. El solo hecho de que existan y de que exista lo que producen indica su malestar disgregante y no es seguro que ellos sean quienes la recompongan, si es cierto que toman en serio su actividad.

Al pensar y vivir en el seno de una sociedad burguesa todavía sólida — treinta o cuarenta años antes de los primeros crujidos— la manera de ver de Nietzsche parece confundirse todavía con las iniciativas sustentadas por esa misma sociedad. Sólo ahora se puede medir el alcance de su palabra y de su

rechazo. Ya no hay sociedad “burguesa”, sino algo mucho más complejo que la ha sustituido: una organización industrialista que, guardando las apariencias del edificio burgués, reagrupa y multiplica las clases sociales según el crecimiento o la merma de necesidades cada vez más diversificadas, y, por su automatismo, llega a desquiciar la sensibilidad de los individuos.

Con su *rechazo al sistema*, Nietzsche quiere decir que, si la función de la filosofía es la transmisión de “problemas”, ella no supera la interpretación general que un estado

social determinado da de su propia “cultura”. Para Nietzsche, el balance de la cultura occidental siempre vuelve a interrogarse de la siguiente manera: ¿qué *se puede hacer todavía* a partir de lo adquirido por nuestros conocimientos, nuestros usos, nuestras costumbres, nuestros hábitos? ¿En qué medida soy *beneficiario, víctima o inocente* de esos hábitos? La respuesta a esas diversas preguntas fue su manera de vivir y de escribir, por lo tanto, de pensar —a pesar de todo— en consideración a sus contemporáneos.

Para Nietzsche, la cuestión moral de saber lo que es *verdadero o falso, justo*

o injusto se plantea ahora en estos términos: ¿qué es estar *enfermo* o estar *sano*? ¿Qué es ser *gregario* o ser *singular*?

“Las primeras manifestaciones de la fecundidad, como signo de salud, como promesa de vigor y de resistencia, poseen, antes que nada, el carácter de la *enfermedad*. Esa primera explosión de fuerza y de voluntad de *autodeterminación* es una enfermedad que puede destruir al hombre; y mucho más enfermizas son las primeras

extrañas y salvajes tentativas, por parte del espíritu, de ajustar el mundo a sí mismo con su propia autoridad.”

Nietzsche, sujeto a cambios de salud, temiendo constantemente que su propio pensamiento se resintiera por sus estados depresivos, igualmente consideró revelador sondear desde esta perspectiva lo que los pensadores anteriores habían dado bajo forma de pensamiento: su relación con la vida, con lo viviente, en grados de *alzas y caídas de intensidad*, bajo todas sus formas de agresividad, de tolerancia, de

intimidación, de angustia, de necesidad de soledad o, al contrario, de olvido de sí en el seno de las efervescencias de una época.

A partir de ahí, juzga toda moral como el principal “*virus metafísico*” del pensamiento y de la ciencia y ve en todas partes a “los filósofos, a la ciencia de rodillas”, ante la realidad de una selección natural contraria a la que enseña Darwin: “... Veo por todas partes aventajar y subsistir sólo a aquellos que comprometen la vida, el valor de la vida.” Únicamente los mediocres logran naturalezas excedentes cuyo sobrante de vida es una amenaza

para la seguridad de la especie. Por lo tanto, hay dos poderes: el *nivelador* del pensamiento gregario y el *eréctil* de los casos particulares.

Así quedan en evidencia las metafísicas comandadas por morales cuyo fin no es otro que perpetuar el reino de las normas y de los instintos gregarios: ningún sistema se impone sin conseguir sus sufragios. Efectivamente, están los que son impracticables para la gran mayoría y que consagran a un caso particular: Heráclito, Spinoza; otros, conforman un código puramente reservado a un grupo restringido: La Rochefoucauld. En cambio, la metafísica

de un Kant entraña un comportamiento que Nietzsche resume con esta imagen: *el zorro que vuelve a su jaula después de haberla destruido.*

“Construir sistemas (en la misma época en que se comprende que la ciencia comienza) es pura chiquillada. En cambio: tomar *largas* decisiones sobre métodos, *¡para siglos enteros!* —¡ya que algún día *la dirección del porvenir humano* deberá pasar a nuestras manos!

Métodos que, sin embargo, provienen de nuestros instintos,

en hábitos regulados que ya existen; por ejemplo, *exclusión de los fines.*”

Pero, de hecho, esos métodos en el pensamiento de Nietzsche se reducen a una reproducción de las propias condiciones que conformaron y favorecieron su visión del mundo, es decir, que dieron la oportunidad al acontecimiento de su manera de sentir y de pensar.

Un día, algunos de estos casos aislados estarán en posesión de los *métodos* apropiados para “dirigir” el porvenir humano. Nietzsche creyó en la

eficacia de ese género de métodos, o bien no pensó más que en *transmitir sus propios estados de ánimo*, en asegurar a otros *los modos de reaccionar* y de actuar en las peores condiciones, así no sólo *ponerlos en condiciones de defenderse*, sino de *contraatacar*.

Al término de esta primera indagación, se plantea una nueva cuestión extraña a toda especulación que se haya hecho hasta ahora: ¿quién es el *adversario*?, ¿quién es el *enemigo* que hay que *abatir*? Porque mientras más puede circunscribirlo un pensamiento, más concentra fuerzas. Determinarlo llevaría a crear su propio espacio, a

ampliarlo, a respirar. El enemigo no es únicamente el cristianismo, ni la moral en sí misma, sino la amalgama surgida entre uno y otra —el filisteísmo es un término demasiado reducido; burguesismo tampoco sirve para dar cuenta de la hidra monstruosa: porque la componen prácticas solapadas y las tendencias más diversas. Ahora bien, se encuentra en todos y en cada uno. Y el mismo Nietzsche debía liberarse a fuerza de extirpar todos los gérmenes que llevaba en sí como pecado hereditario; ése fue su primer trabajo.

Explorar los basamentos de la cultura

occidental, especialmente de la cultura “burguesa”, bajo pretexto de profundizarla y hacerla soportable, siempre equivale a legitimarla humanamente. Toda legitimación posible es invalidada de entrada, desde el momento en que Nietzsche denuncia que toda sociedad se funda en la *desaprobación ideológica de las coacciones exteriores* que ella necesariamente ejerce. La desaprobación ideológica de las coacciones se expresa por el concepto de cultura. Es decir, por la *falsa interpretación de la cultura* a partir de un concepto. Que un concepto de cultura

sólo se haya conformado en la sociedad moderna es la prueba de la desaparición de la cultura vivida.

La representación del Estado griego que se hace el joven Nietzsche se vuelve un fantasma tanto más obsesivo cuanto que es incompatible con el concepto de cultura. *“Que la esclavitud forma parte de la esencia de una cultura es una verdad que no deja ninguna duda en cuanto al valor absoluto de la existencia. Para el investigador prometeico de la cultura ésta es el buitre que le carcome el hígado.”*

La cultura vivida, según Nietzsche, no podría tener asiento gregario. Es el

hecho de un caso particular —por lo tanto, una monstruosidad para el concepto burgués de cultura. Como tributario él mismo de ese concepto, va a destruirlo. Ahora bien, lo que sucede con el concepto de cultura, sucede también con el de libertad: ambos encubren un hecho específicamente moderno, el de la *experimentación*. Y más adelante veremos cómo ésta restituye la *servidumbre* que el concepto de cultura escamotea. Para Nietzsche, la cuestión se resume así: *tales son las fuerzas* presentes en el seno del individuo, *luchas y coacciones exteriorizabas*, ¿de quiénes harán

amos?, ¿de quiénes esclavos? La *experimentación* implica siempre a un inventor, un objeto experimental, el *fracaso*, el *éxito*., las *víctimas* y los *sacrificadores*.

En 1871, mucho antes de que haya recorrido todas las fases de su pensamiento y de que haya replanteado sus propias maneras de concebir el significado de las culturas occidentales sucesivas, con *el anuncio del incendio de las Tullerías en manos de la Comuna*, Nietzsche ve ahí precisamente el insostenible argumento de una cultura tradicional:

“...Convendremos, escribe a Gersdorff, en qué sentido precisamente ese fenómeno de nuestra vida moderna, y para hablar con propiedad, de la Europa cristiana y su Estado, ante todo la ‘civilización’ romana ahora predominante en todas partes, descubren la enorme tara que afecta a nuestro mundo: todos nosotros, con todo nuestro pasado, *somos culpables* de semejante terror manifestado a la luz del día: de modo que, desde lo alto del sentimiento por nosotros mismos, deberíamos

estar muy lejos de querer imputar el crimen de un combate contra la cultura exclusivamente a esos desdichados. *Sé lo que quiere decir esto: el combate contra la cultura.*^[1] La noticia del incendio parisino me dejó anonadado durante varios días, me deshacía en lágrimas y dudas: empecé a ver el conjunto de nuestra existencia científica, filosófica y artística como un absurdo, porque un solo día basta para borrar las supremas maravillas quizá de períodos enteros del arte: me aferré con

firme convicción al valor metafísico del arte, que no puede existir por culpa de la pobre gente, pero debe cumplir misiones más altas. Pero, a pesar de mi extremo pesar, no estaba en condiciones de arrojar la más mínima piedra a esos profanadores que, para mí, sólo eran agentes de la culpabilidad universal, ¡sobre la que hay tanto para meditar!...”

El joven profesor de filología del ‘71 se expresa y reacciona todavía como erudito “burgués”: aunque el cinismo de

una frase como la que enuncia que “*el arte no puede existir por culpa de la pobre gente*” implica su propia ironía crítica, su propia condenación expresada en el primer y último apartado: si el arte no puede existir por culpa de la “pobre gente”, entonces ésta asume la *culpabilidad* de destruirlo: pero no hacen más que manifestar la “nuestra”, universal, que consiste en disimular nuestra iniquidad bajo las apariencias de la cultura. *Asumir el crimen del combate contra la cultura* es el tema subyacente al pensamiento todavía helenizante del joven Nietzsche: asunción que no es más que el reverso

del tema cada vez más explícito en el transcurso de los años posteriores: *asumir el “crimen” de la cultura contra la miseria existente, lo cual finalmente acusa a la cultura misma: una cultura criminal.*

En principio, se trata de una visión totalmente aberrante: nunca los comuneros pensaron en atacar al arte en nombre de la miseria social. La forma en que Nietzsche plantea aquí el problema, con el anuncio de una falsa noticia, testimonia exactamente lo que se confiesa a sí mismo: un *sentimiento de culpabilidad burguesa*. Pero es a partir de ahí que plantea el *verdadero*

problema. *¿Soy o no soy culpable de gozar de la cultura de la que se ven privadas las clases pobres?*

Lo que entiende *por nuestra culpabilidad*, asumida según él por la gesta de los incendiarios, es haber dejado a la *moral cristiana y poscristiana* mantener la confusión: a saber, la ilusión, la hipocresía de una cultura que no conocería desigualdades sociales, cuando es la *desigualdad* misma la que la vuelve posible: desigualdad y lucha (entre diferentes grupos de afectos).

Al término de su rápida carrera, Nietzsche toma posición por el

“criminal” como fuerza irrecuperable, superior virtualmente a un orden de cosas que lo excluyen. La negación a arrojar la piedra a los desdichados comuneros, a los “agentes de la culpabilidad universal” da cuenta de una solidaridad instintiva (todavía no confesada) y, a la vez, de un problema insoluble para el joven Nietzsche, planteado en estos términos: “cultura”, “miseria social”, “crimen”, “combate contra la cultura”.

“Muy tarde descubrí, hablando con propiedad, lo que me faltaba absolutamente: la *justicia*. Me

preguntaba sin cesar: ¿Qué es la justicia? ¿Acaso es posible? ¿Y si no lo fuera, cómo se haría soportable la vida? Me angustiaba profundamente, al ahondar en mí mismo, sólo encontrar pasiones, perspectivas parciales, la irreflexión de todo lo que de antemano está privado de condiciones previas a la justicia: ¿pero, entonces, dónde estaba la reflexión —la reflexión a partir de una gran perspicacia? Lo único que me podía atribuir era el *valor* y cierta *dureza*, fruto de un largo dominio de mí

mismo.”

Mientras la cultura implique la esclavitud y aquella sea el fruto inconfesado de ésta, el problema de la *culpabilidad* ha de subsistir.

¿Acaso vivir en la cultura es querer la esclavitud? Si la esclavitud se suprime, ¿en qué se convierte la cultura? ¿Es necesario extender la cultura a todos y a cada uno? ¿Tendríamos entonces una cultura de esclavos? Parecería un falso problema: la cultura es el producto del Esclavo —y por haberla producido, él es ahora su dueño consciente, así lo demostró Hegel.^[2] Nietzsche es su

beneficiario incorregible. Para él, el esclavo convertido en el amo de la cultura no es otra cosa que la *moral cristiana*: y debido a que ésta encuentra, en adelante, sus prolongaciones del “hacer común” primero bajo la forma de la “cultura burguesa”, luego bajo la socializante de la industrialización, Nietzsche, por su *ignorancia*^[3] misma, ataca la dialéctica hegeliana desde la raíz: ésta no ha hecho más que desnaturalizar el “Deseo inicial” (la voluntad de poder) por su análisis de la desdicha de la conciencia, de la *conciencia autónoma* (en el Amo) la que aquí se desespera por ser

reconocida en su autonomía por otra, también autónoma, mientras que la constituye necesariamente una *conciencia dependiente* —la del Esclavo. En Nietzsche, no hay (ésta es su “ignorancia” de ese pasaje de la dialéctica) tal *necesidad de reciprocidad*. Muy por el contrario, debido a su propia *idiosincrasia*, la *soberanía de la emoción incommunicable*, Nietzsche permanece ajeno a una “*conciencia mediatizada para sí por otra conciencia*”.

Soberanía en la forma arbitraria de experimentar la existencia, la que se enriquece con la resistencia hostil o se

intensifica con la emoción de un cómplice. El Esclavo renuncia a su emoción, le opone el *trabajo* que lo aparta de ésta y lo justifica contra lo arbitrario. En la medida en que *renuncia* a la *idiosincrasia*, la objetivación (liberadora de la emoción) se acrecienta tanto más en aquel que no busca el *equivalente* de su locura. Contra todo ese mundo cultural, histórico, humano, que la conciencia servil comenzó a construir bajo la coerción de la *conciencia autónoma* —por la que la *conciencia servil*, a su turno, se vuelve *autónoma* y triunfa sobre la conciencia del Amo—, mundo del que Nietzsche es

producto y beneficiario, es contra el que se subleva: Nietzsche hace volver a su fuente esa *objetivación* de la conciencia servil en el mundo cultural.

No obstante, la *reproducción del mundo de los afectos por medio del arte* sólo fue posible gracias a ese mundo histórico y cultural construido por la conciencia servil; ¿no es el arte el testimonio de que ella ha devenido en conciencia *autónoma*? Pero ahora reina *una nueva servidumbre*: porque el mundo histórico y humano no logró justamente hacer *callar* a los *afectos*: para que la *conciencia* nuevamente *autónoma* triunfara totalmente sobre el

Deseo inicial (*representado por la ociosidad del Amo*), hubiera sido necesario que el arte desapareciese (y veremos en qué medida Nietzsche comprende su desaparición en las planificaciones industriales del porvenir), que los *afectos* fuesen totalmente reabsorbidos en la fabricación de productos intercambiables. Mientras los afectos permanezcan y supongan la *ociosidad* ¿hace falta que ésta exija la servidumbre de la gran mayoría? Pero allí el problema se desplaza: *los afectos en sí mismos sojuzgan a otros afectos* —en principio, no de otros individuos, sino

en el *mismo* individuo. El comportamiento de los afectos decide la naturaleza gregaria o singular del individuo. Y, para Nietzsche, *gregario* significa *servil*. Nietzsche permanecerá en la perspectiva de la *cultura culpable* hasta la culminación, en que vuelve a someter a discusión la *conciencia y sus categorías* —en nombre del mundo de los afectos. Hasta entonces, estarán los “agentes de la culpabilidad *universal*” de una cultura que oculta las antinomias de la moral burguesa: Nietzsche, en su fantasma, ve *las maravillas del Louvre en llamas*. Lo que importa no son las maravillas, sino las emociones que

originaron a éstas. Ahora bien, esas emociones hacen reinar la *desigualdad*: y si ésta vuelve la vida insostenible, hace falta el “valor y la dureza” para sostenerla.

“Que se devuelva a los hombres el ánimo de sus impulsos naturales.

“Que se ponga freno a la *subestimación de sí mismos* (no a la del hombre como individuo, sino la del hombre como *naturaleza...*)

“Que se *extraigan* los *contrarios* de las cosas *después*

de haber comprendido que nosotros los habíamos introducido.

“Que se extraiga la *idiosincrasia social* de la existencia de una manera general (culpabilidad, castigo, justicia, honorabilidad, libertad, amor, etcétera.).”

Así Nietzsche emprende, a su turno, el *combate contra la cultura* —en nombre de una cultura de los afectos—, que se establecerá sobre la ruina de las hipóstasis que son la conciencia y sus antinomias, desde el momento en que

nacen de una *culpabilidad* de la conciencia *hacia sí misma* que la haría llegar a la integridad del Espíritu. Esta cultura de los *afectos* sólo será posible después de una desarticulación progresiva de las *subestructuras* que se elaboraron a partir del lenguaje. A mediados de los años '80, Nietzsche revelaba concisamente las etapas de su propio itinerario moral:

“Cuánto tiempo ha pasado ya desde que me esforcé en demostrar por mí mismo la completa inocencia del devenir. Y cuántos caminos singulares he

recorrido al hacerlo. En principio, me parecía que la solución más justa era declarar: ‘La existencia, como algo perteneciente al género del arte, de ninguna manera responde a la jurisdicción de la moral: más bien, la moral misma pertenece al dominio del fenómeno’. Enseguida, me decía: ‘Todo concepto de culpabilidad está objetivamente desprovisto de valor, pero, subjetivamente, toda vida es necesariamente injusta y alógica.’ Por último, la tercera vez, me comprometí a la

negación de todo objetivo, para demostrar la incognoscibilidad de todo encadenamiento causal. ¿Y todo eso para qué? ¿No era para procurarme el sentimiento de una irresponsabilidad total, situándome fuera de todo lenguaje y de toda censura, con total independencia del ayer y del hoy, para ir tras mi objetivo a mi manera?”

LOS ESTADOS VALETUDINARIOS EN EL ORIGEN DE UNA SEMIÓTICA PULSIONAL

La euforia en la que Nietzsche se encuentra al salir de cada una de sus crisis, desde 1877 a 1881, lo lleva a escudriñar cada vez más las fuerzas que se pronuncian a través de las

conmociones de su organismo. Les da libre curso, mientras vuelve a las libretas de apuntes para someterlas a su vocabulario: se forma un encadenamiento, un agolpamiento de reflexiones sobre tal aspecto de la historia, sobre tales argumentos de científicos, pensadores o artistas, sobre tales o cuales gestos de hombres políticos que, según los diversos niveles que representan, parecen dar cuenta pasiva o activamente de esas fuerzas: las *mismas* que acaban de acordar una tregua al cerebro de Nietzsche, a su organismo: sea la cólera, el afecto, la impaciencia o la calma en un contexto

de motivos y de circunstancias, ya consagradas por términos convencionales. La opresión o la calma, el flujo y el reflujo de esas fuerzas traducidas en palabras, en imágenes, en razonamientos, en rechazos, no encuentran allí más que un aparente desahogo; llegado un momento, ellas se mezclan, se interpenetran, se oscurecen; son despedidas, desviadas lejos de un *objetivo*.; ni la historia, ni la ciencia, ni la investigación, ni incluso las formas del arte convergerían en ese *objetivo*, la redacción se detiene, las palabras se borran y una nueva, tremenda agresión se ejerce sobre el cerebro de Nietzsche.

Puede parecer absurdo atribuir los textos sucesivos de Nietzsche a unas de tantas “*cefalalgias*” invertidas en palabras: sin embargo, la manera en la que Nietzsche se impone describir las distintas fases de los estados conscientes deja suponer el mecanismo de una inversión como ésa.

Desde hace mucho tiempo, y mucho antes de la crítica positivista de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ha desbancado a *lo inteligible en sí*: pero no puede atacarlo en las conciencias, ni hablar en nombre de la *no-palabra*: por eso permanece mucho tiempo pendiente de los problemas de la

cultura a partir de su visión de la *Grecia trágica*. *El nacimiento de la tragedia (a partir del espíritu de la música)* no hace más que explicitar de manera prestigiosa el aspecto *helenizante* de su fantasma secreto: la búsqueda de una “cultura” en función de la fuerzas de la no-palabra. Fantasma del que se sirve tanto para actuar sobre los espíritus por todo lo que esa búsqueda tiene de ambigüedad como para defenderse él mismo de las fuerzas de la inercia.

En cuanto a la discusión y su entorno, su visión del “estado helénico” había espantado a Wagner y otro tanto a Rhode. Es el encuentro con Rée,

conciencia desengañada, lo que anima en Nietzsche una propensión desmitificante. Pero enseguida los furiosos asaltos de su mal lo arrojan a un período de aislamiento que favorece los estados contemplativos y el abandono mayor a las tonalidades del alma: es durante uno de esos momentos, cuando en el mes de agosto de 1881 va a sorprenderlo en Sils-Maria el éxtasis del “Eterno Retorno”.

A Gast

Saint-Moritz, 11 de septiembre de 1879

... Estoy al final de mis treinta y cinco años: la “mitad de la

vida”, decían de esa edad en tiempos del milenio y medio; Dante tenía por entonces la visión de la que habla en las primeras palabras de su poema. Ahora bien, llegado a esa “mitad de la vida”, estoy tan “acorralado por la muerte” que me podría llevar en cualquier momento: la índole de mi sufrimiento me inclina a pensar en una muerte *súbita*, convulsiva (aunque preferiría una muerte lenta y lúcida que me permita hablar con los amigos, debe ser más doloroso). En este sentido,

ahora me siento como el último de los patriarcas: pero también porque he realizado la obra de mi vida. Lo sé, derramé una gran gota de aceite que no podrá ser olvidada. En el fondo, ya hice la *prueba* de mi consideración a la vida: muchos la harán todavía. Hasta este mismo instante mi ánimo no ha flaqueado bajo los sufrimientos persistentes, me parece que los siento de manera más serena y condescendiente que durante toda mi vida anterior: ¿a quién tendría que atribuir esa acción que me ha

fortificado y mejorado? No a mis contemporáneos porque, salvo algunos pocos, todos se mostraron escandalizados y no temieron hacérmelo sentir. Querido amigo, eche una ojeada a este último manuscrito sólo para ver si hay rastros de sufrimiento y de opresión: *no creo que los encuentre* y mi suposición es ya un signo de que esas consideraciones necesariamente entrañan *fuerzas*, y no impotencia y cansancio, que es lo que buscarán quienes me atacan.

No iré a verlo, a pesar de la insistencia de Overbeck y de mi hermana: es un estado en el que me parece más apropiado estar cerca de mi madre, del país natal y de los recuerdos de infancia. Pero no lo tome como una decisión definitiva e irrevocable. Es necesario que un enfermo pueda hacer y modificar sus planes de acuerdo con el tamaño variable de su esperanza. Acabo de terminar mi programa estival: tres semanas a media altura (en los prados), tres meses en Engadina, el tercero en las

aguas de Saint-Moritz, cuyo mejor efecto se debe sentir en el transcurso del invierno. Me sentó bien la ejecución del programa: ¡no fue fácil! La renuncia a todas las cosas — falta de amigos y de cualquier contacto, sin poder leer libros; todo arte estaba lejos de mí; un cuartito con una cama, alimentación de asceta (que por otra parte es lo que necesitaba: ¡nada de empacho durante todo el verano!)— esta renuncia sería absoluta si no continuara ligado a mis pensamientos (¿qué debía

hacer por otra parte?),
ciertamente *lo más nocivo* para
mi cabeza —aún no sé cómo
podría haberlo evitado. Es
bastante —para este invierno el
programa será relajarme,
descansar de mis pensamientos
—lo que no me ha sucedido en
años.

A Gast

5 de octubre de 1879

... No se imagina cómo he
practicado hasta el final el
programa de ausencia de
pensamientos: y tengo razón en

serle fiel, porque “detrás del pensamiento está el diablo” de un furioso acceso de dolor. Tal fue el costo del manuscrito que le llegó desde Saint-Moritz. Probablemente nadie lo hubiera querido escribir a ese precio, en el caso de que se pudiera evitar hacerlo. Ahora con frecuencia su lectura me produce horror, por los largos apartados y los malos recuerdos. Con excepción de algunas líneas, el total fue concebido *sobre la marcha y esbozado* con lápiz en seis cuadernitos: la transcripción me

daba náuseas. Tuve que dejar pasar una veintena de encadenamientos más largos, desafortunadamente algunos de los más esenciales, porque nunca tenía el tiempo suficiente para extraerlos del horrible garabateo en lápiz: lo que ya me sucedió el verano pasado. Después de lo cual, el encadenamiento de los pensamientos escapa de mi memoria: en efecto, tengo que arrebatar los minutos y los cuantos de hora a la “energía del cerebro” de la que usted habla, arrancarlos de un cerebro que

sufre. A veces me parece que no podré hacerlo nunca más. Leo su copia y me cuesta entenderme a mí mismo, de tan agobiada que está mi cabeza.

A Malwyda Von Meysenburg

14 de enero de 1880

Aunque para mí escribir esté entre los frutos rigurosamente prohibidos, usted, a quien venero como a una hermana mayor, debía recibir una carta mía —¡y sin duda será la última! Porque el espantoso y casi incesante martirio de mi vida me hace

languidecer en espera de su fin, y según ciertos indicios la apoplejía liberadora estaría bastante próxima como para confiar en su llegada. Con respecto al tormento y a la renunciación, puedo comparar mi vida de estos últimos años con la de un asceta de cualquier época: si bien es cierto que los mismos años me beneficiaron mucho en cuanto a la purificación y a la limpieza del alma —y para eso no tuve necesidad ni de religión, ni de arte. (Observará que estoy

orgullosa de eso; en realidad, sólo el desamparo total me permitió descubrir mis propias fuentes de salud.) Creo haber realizado la obra de mi vida, es cierto que no teniendo un momento de tranquilidad. Pero sé que para muchos derramé una gran gota de aceite y que les di una señal de ánimo pacífico y de sentido de la equidad para la elevación de sí mismos. Le escribo esto como agregado, a decir verdad debería ser pronunciado en el momento de la conclusión de mi “humanidad”

Ningún dolor ha podido ni podría inducirme a un falso testimonio contra la vida tal como yo la concibo.

Al doctor O. Eisser

Enero de 1880

... Para atreverme a escribir una carta, debo esperar cuatro semanas, como término medio, a que llegue la hora soportable — ¡después de lo cual todavía me queda expiarlo!...

Mi existencia es una *carga espantosa*: la hubiera rechazado hace mucho tiempo, de no ser

por las experimentaciones tan instructivas en el dominio intelectual y moral, precisamente durante ese estado de sufrimiento y de renunciación casi absoluta —ese alegre humor, ávido de conocer, me eleva a alturas donde triunfo sobre cualquier tortura y cualquier desesperanza. En términos generales, nunca fui más feliz en toda mi vida: ¡así y todo! Un constante dolor, una sensación parecida al mareo, durante horas una semiparálisis que me vuelve difícil la palabra, alternando con accesos furiosos

(el último me hizo vomitar tres días y tres noches, ¡esperaba que viniera la muerte!) ¡No poder leer! ¡Escribir muy raras veces! ¡No ver a nadie! ¡No poder oír música! Permanecer solo y pasearme, aire de altura, régimen en base a huevos y leche. Cualquier remedio calmante ha sido inútil. El frío me hace muy mal.

En las próximas semanas bajaré hacia el sur para comenzar mi existencia de paseante.

El consuelo son mis

pensamientos y mis perspectivas. Durante esos recorridos garrapateo aquí y allá algo sobre una hoja, no escribo nada sobre mi escritorio, algunos amigos descifran mis garabatos. A continuación va mi última producción (que mis amigos terminaron de pasar en limpio): acéptelo con benevolencia, incluso si no coincidiera en parte con su propia manera de pensar. (No busco ‘adeptos’ —¡créame! — gozo de mi libertad y deseo ese placer a todos los que tienen derecho a la libertad espiritual.)

... Ya me ha pasado muchas veces perder durante mucho tiempo el conocimiento. Durante la primavera del año pasado, en Bale, me habían desahuciado. Desde mi última consulta mi vista disminuyó sensiblemente.

A Overbeck

Génova, noviembre de 1880

... En el presente toda mi capacidad de invención y todos mis esfuerzos tienden a conseguir una soledad de buhardilla, donde las exigencias necesarias y las más simples de

mi naturaleza, como me las han revelado tantos y tantos dolores, puedan encontrar su satisfacción legítima. ¡Y quizá lo logre! El combate cotidiano contra mi dolor de cabeza y la ridícula diversidad de mis estados de angustia exigen tanta atención que corro el riesgo de volverme *egoísta* —se trata de contrapesar impulsos muy generales, muy sublimes que me dominan a tal punto que, sin poderosos contrapesos, tendría que volverme loco. Justamente acabo de salir a flote de un acceso de

los más duros, y apenas me he sacudido una desolación de dos días cuando ya de nuevo mi locura se echa a correr tras cosas inconcebibles desde el primer despenar, e ignoro si para otros habitantes de buhardillas la aurora alguna vez iluminó cosas más agradables y más deseables...

A su madre

Sils-Maria, mediados de julio de 1881

... Considerando la enorme actividad que debe realizar mi sistema nervioso, me asombra su

sutileza y su resistencia maravillosa: largos y pesados sufrimientos, una profesión inapropiada, ni siquiera una terapéutica equivocada han podido dañarlo en lo esencial; por el contrario, el año pasado se afirmó y gracias a él pude producir uno de los libros más valientes, más elevados y más reflexivos que alguna vez hayan podido nacer de un cerebro y de un corazón humano. Incluso si hubiera puesto fin a mis días en Recoaro, hubiese muerto uno de los hombres más inflexibles y

más circunspectos, y no un desesperado. Mis cefalalgias son muy difíciles de diagnosticar, y en cuanto a los materiales científicos necesarios para eso, sé que no importa de qué médico se trate. Sí mi orgullo científico se ofende cuando usted me propone nuevas curas y parece creer que yo “me abandono a la enfermedad” ¡Téngame confianza también en cuanto a esto! Hace sólo un año que prosigo el tratamiento y si antes cometí faltas fue por haber cedido y experimentado lo que otros me

aconsejaban con apresuramiento. Así pasó con mis estadías en Naumburg, en Marienbad, etcétera. Por otra parte, todo médico comprensivo me dejó entrever que una cura se daría al cabo de *muchos* años, y que ante todo me hace falta desembarazarme de las repercusiones graves que resultaron de los falsos métodos con los que me trataron durante tan largo período... En adelante, seré mi propio médico y quiero que se diga, además, que habré sido uno de los buenos —y no

solapara mí mismo. En cualquier caso, me preparo todavía para muchos, muchos períodos dolorosos; no se impacienten, ¡se lo suplico de todo corazón! Eso es lo que me impacienta más que mis propios sufrimientos, porque me prueba qué poca fe en mí mismo tienen mis parientes más próximos.

Quien observara secretamente el cuidado que pongo en mi cura, en condiciones favorables a mi gran empeño, no dejaría de felicitarme.

Cualquiera haya sido el origen de las *cefalalgias* de Nietzsche (hereditario como parece a veces haberlo creído él mismo, o accidentalmente sifilítico, como distintas comprobaciones de testimonios posteriores lo habrían establecido, de lo que Jaspers deduce una parálisis general que caracteriza el delirio de Nietzsche), es obvio que, en el primer momento, el mal lo afecta en el órgano cerebral de manera periódica.

Nietzsche da largas caminatas. Los pensamientos le vienen paso a paso, luego vuelve a su casa y se pone a desarrollar las notas escritas a lápiz afuera. En ese momento, los dolores de

cabeza surgen, a veces llegan a los ojos; en ciertos períodos no llega a releer sus escritos y se remite a algunos amigos: Gast adquiere así el hábito de descifrar su escritura ilegible. Con frecuencia Nietzsche debe abstenerse de toda lectura, toda escritura, toda reflexión. Sigue un tratamiento, un régimen. Cambia de clima. Por otra parte, desconfía de las terapéuticas. Poco a poco, llega a inventar una según sus propias observaciones. En cuanto recupera sus facultades, busca describir esa suspensión del pensamiento, reflexionar sobre el funcionamiento cerebral, en relación con otras funciones

orgánicas, desconfiar de su propio cerebro.

El acto de pensar se vuelve idéntico a sufrir y sufrir a pensar. Por eso, Nietzsche llega a la *coincidencia del pensamiento y del sufrimiento* y a lo que sería un pensamiento desprovisto de sufrimiento. Enseguida, experimenta el pensar el sufrimiento, el reflexionar sobre el sufrimiento pasado —la *imposibilidad de pensar*— como el goce más grande. ¿Pero es realmente el pensamiento el que goza su capacidad de *producirse* sin sufrir, reconstituyendo el sufrimiento? ¿Quién sufre o goza? ¿El cerebro? ¿El órgano cerebral goza del

sufrimiento del cuerpo del que él es una función?, ¿el cuerpo puede gozar del sufrimiento de su órgano principal?

“Cuando se sentía más sano y vigoroso, con toda la fuerza de su capacidad creadora, era el momento en que se ponía en mayor contacto con la enfermedad: el reposo y la ociosidad forzosos le procuraban de nuevo el restablecimiento y mantenían la catástrofe en suspenso.”

Lou A. Salomé

Si el cuerpo concierne tanto a nuestras fuerzas más inmediatas como a las más remotas por su origen, todo lo que el cuerpo dice —su bienestar y sus indisposiciones— es lo que mejor nos informa sobre nuestro destino. Así es como Nietzsche quiere remontarse hacia lo más lejano de sí mismo para comprender lo inmediato.

Antes de describir “cómo se llega a ser lo que uno es” vuelve a poner en tela de juicio la cuestión de quién es él mismo. Nunca deja de señalar que tal o cual de sus obras fue escrita en tal o cual momento de salud, por ejemplo, en el momento que experimenta como el

más bajo.

La migraña torturante que sufre periódicamente, como una *agresión que suspende su pensamiento*, no es una agresión exterior; la raíz del mal está en él, en su organismo: es su propio yo físico *que ataca para defenderse* de una disolución: ¿pero *quién* busca disolver? El propio cerebro de Nietzsche. Mientras está liberado de él, Nietzsche pone *la tregua al servicio de esa disolución*. Pero esta disolución es juzgada como tal sólo por el cerebro para quien el yo físico y el yo moral, al parecer, coinciden. En el cuerpo como tal hay otra perspectiva muy distinta:

unas fuerzas activas que, siendo funciones orgánicas y, por lo tanto, sojuzgadas, quieren terminar con la servidumbre; lo cual sólo es posible si esa voluntad *pasa por el cerebro*: mientras tanto, el cerebro experimenta esa voluntad como su esclavitud a fuerzas disolventes: la imposibilidad *de pensar* es la amenaza.

Durante mucho tiempo Nietzsche experimenta y vigila apasionadamente esa concurrencia disolvente de fuerzas somáticas y anímicas. Mientras más escucha al cuerpo, más desconfía de la *persona que el cuerpo sostiene*. La obsesión del suicidio, por la

desesperación de no sanar nunca de esas atroces migrañas, vuelve a condenar al cuerpo en nombre de la persona que se encuentra allí disminuida. Pero la idea de no haber realizado aún su obra le da la fuerza para tomar partido *por el cuerpo*. Si ese cuerpo es a tal punto doloroso, si el cerebro sólo envía señales de socorro, es porque se trata de un *lenguaje* que busca hacerse entender al precio de la razón. De ahí el recelo, el odio, la rabia hacia su propia persona consciente y razonable. No es a ésta — la que se formó de acuerdo con una época, con un medio familiar cada vez más aborrecidos— a quien quiere

conservar. Es a ella a quien va a destruir por amor a ese *sistema nervioso* del que se sabe provisto y del que se *ufana*: a fuerza de estudiar sus reacciones, se concibe como *otro* distinto del que era conocido, como quizá no se lo conozca nunca: de esa manera elabora una inteligencia que él pretende exclusivamente sometida a criterios físicos. El sufrimiento no sólo lo interpreta como energía sino que considera que el sufrimiento físico sólo es tolerable si está estrechamente ligado con el goce, si desarrolla una lucidez voluptuosa: o extingue cualquier pensamiento posible, o alcanza el

delirio del pensamiento.

Pero en la serenidad misma, presente una nueva trampa: ¿un pensamiento libre de toda opresión física es real? No, otros impulsos están deleitándose. Y semejante delectación con frecuencia no es más que la *constancia* de la ausencia de *sufrimientos superados aparentemente*, ¡entonces su representación! La serenidad sólo es una suerte de armisticio entre impulsos inconciliables.

Parece haber un lazo estrecho entre el fenómeno del dolor, sentido por el organismo como agresión de un poder exterior que termina por instalarse en su

interior, y el proceso biológico que conduce a la formación del cerebro^[4]. Este, que concentra todos los reflejos relacionados con la agresión, se vuelve capaz de la representación del *dolor infligido*, como grados de excitación que oscilan entre el dolor y el placer. El cerebro sólo llega a la representación en la medida en que sutilece las excitaciones inicialmente elementales del *peligro* de dolor o de la *oportunidad* de placer, descarga que puede resultar, o no, de las excitaciones. Pero la excitación dolorosa puede conformar una satisfacción que sea experimentada como dolorosa sólo en la

medida en que estorbe un equilibrio momentáneamente adquirido por el organismo, el que, en un estado anterior, era capaz de experimentarla como goce. Esa satisfacción anterior a la excitación deja una huella de intensidad en el cerebro que, en lo sucesivo, puede reactualizarla como goce (de reexcitación) por el acto de representársela. Pero es entonces sobre *otro* “yo” que imagina ejercer esa excitación.

El cuerpo quiere hacerse entender por intermedio de un lenguaje de signos descifrados falazmente por la conciencia: ésta *constituye ese código*

de signos que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo.

La conciencia misma no es otra cosa que el cifrado de mensajes transmitidos por los impulsos: en sí, el desciframiento es la inversión del mensaje que se atribuye el individuo: como todo conduce a la “cabeza” (posición de pie), para mantener esa postura “vertical” se descifra el mensaje: *no habría mensaje como tal*, si esa posición no fuera habitual, específica. El *sentido* se forma a partir de la posición en pie, según los criterios de lo que es *arriba, abajo, adelante, atrás*.

Nietzsche no habla en favor de una “higiene” corporal, establecida por la razón. Habla en defensa de los *estados* corporales como datos auténticos que la conciencia no puede dejar de escamotear si pretende ser individual. Ese punto de vista va mucho más allá de una concepción puramente “fisiológica” de la vida. *El cuerpo es el resultado de lo fortuito*: es el *lugar* de encuentro de un conjunto de impulsos individuales por ese intervalo que constituye una *vida humana*, pero que no *aspiran más que a desindividuarse*. De esa asociación fortuita de los impulsos nace —con el individuo que éstos componen a merced

de las circunstancias— el principio eminentemente engañoso de la actividad cerebral como algo que resulta de la liberación progresiva del sueño; pareciera que la conciencia está obligada a oscilar constantemente entre la somnolencia y el insomnio, y lo que se llama el *estado de vigilia* no es más que la comparación entre uno y otro, su reflejo recíproco, como un juego de espejos. Pero no hay espejo sin azogue, él conforma el fondo de la “razón”. Gracias a la opacidad de los impulsos, el olvido es posible. No hay conciencia sin olvido. Pero desde que la conciencia “raspa” el azogue, ella misma se

confunde en su transparencia con el flujo y reflujo de los impulsos.

El cuerpo, en la medida en que es apresado por la conciencia, deja de *solidarizarse* con los impulsos que lo atraviesan y que, por haberlo conformado fortuitamente, continúan conservándolo de manera no menos fortuita —salvo que el órgano que ellos desarrollaron en su extremidad “superior” se aferró a esa sustentación fortuita, aparente, como a algo necesario para su conservación. Su actividad “cerebral” selecciona las fuerzas que, en lo sucesivo, lo conservan o más bien lo *asimilan sólo a esa actividad*. El

cuerpo adopta *reflejos* que *no lo mantienen más que para esa actividad cerebral*, así como a partir de entonces *ésta adopta el cuerpo* en calidad de *producto*.

Para entender a Nietzsche, es importante ver en este punto la *transformación* a la que conduce el organismo: *el órgano más frágil que pudo desarrollar* es el que lo domina, se puede decir, por su misma fragilidad.

La actividad cerebral gracias a la que el cuerpo humano adopta la *posición de pie* termina por reducir su presencia a un automatismo: el cuerpo como tal ya no es sinónimo de sí mismo:

como *instrumento* de la conciencia se convierte en homónimo de la “persona”. A partir de que la actividad cerebral disminuye, el cuerpo sólo está presente, pero realmente no pertenece más a *nadie*^[5], y aunque se haya quedado con todos los reflejos que puedan recomponer *una misma* persona, la “persona” está ausente de ellos. Mientras más se afirman las manifestaciones puramente corporales, más parece diferirse el regreso de la “persona”: ésta duerme, ríe, tiembla, pero no es más que el cuerpo el que lo manifiesta: la *persona* puede representarse que ríe, tiembla, sufre,

goza, por una evocación de motivos que sólo son una interpretación de sensaciones corporales.

La “persona” que *reivindica para sí esos síntomas* en la comunicación consigo misma o con los demás sólo puede hacerlo antes o después de que ellos se produzcan. *Puede negar que haya sido conscientemente* el sujeto y no los considera *suyos*, si no cree que concuerden con lo que estima su estado normal: todo lo que sea compatible con *la posición de pie* del cuerpo o con toda otra postura que dependa de sus “*decisiones*” y de sus *representaciones*. La persona puede *decidir* reírse, o

abandonarse al reflejo de la risa, como al reflejo del dolor o de la fatiga. Pero en cada oportunidad, semejantes decisiones provienen de un estado excitado o excitable: es decir, que suceden a la excitación en lugar de precederla; en la intensidad del dolor o del placer, especialmente en la voluptuosidad, la “persona” desaparece un instante y lo que queda de conciencia se limita entonces tan estrechamente al síntoma corporal que la misma estructura se invierte: la noción de *inconsciencia* no es más que una *imagen del olvido; olvido de lo que se origina en la posición de pie.*

Cualquier ser humano puede acostarse, pero cada uno se acuesta sólo porque tiene la certidumbre de que va a poder erguirse y cambiar de posición. Así sigue confiando en *su propio cuerpo*. Pero ese cuerpo propio no es más que un *encuentro fortuito* de impulsos contradictorios, reconciliados temporariamente.

Yo estoy enfermo en un cuerpo que no me pertenece: *mi* sufrimiento no es sino interpretación de la lucha de las funciones, impulsos dominados por el organismo, convertidos en rivales: los que dependen de mí contra los que se me escapan. A la inversa, el agente físico de

mí mismo parece rechazar mis pensamientos que no le aseguran ya su cohesión: pensamientos que proceden de un *estado extraño* o *contrario* al que exige el agente físico, sin embargo idéntico a mí mismo.

¿Pero qué es la *identidad* del yo? Parece reivindicada por la *historia irreversible* del cuerpo: un encadenamiento de causas y efectos. Pero ese encadenamiento es pura apariencia: el cuerpo se modifica para conformar una sola y única fisonomía: cuando los recursos de renovación del cuerpo merman es cuando la persona se fija, el “*carácter*” se consolida.

Pero las distintas edades del cuerpo implican estados diferentes, unos nacientes de otros: y el cuerpo es el *mismo* sólo en la medida en que un mismo *yo* puede y quiere confundirse con él, con sus vicisitudes: la cohesión del cuerpo es la del yo: él produce ese yo y así su propia cohesión. Pero para sí mismo ese cuerpo *muere y renace* muchas veces, de acuerdo con las muertes y los renacimientos a los que el yo pretenda sobrevivir en su ilusoria cohesión. Las edades del cuerpo no son, en realidad, sino los *movimientos de impulsos que lo conforman* y lo deforman y enseguida tienden a

abandonarlo. Pero así como las pulsiones son, en principio, sus recursos, también son una amenaza para su cohesión. Su cohesión puramente funcional, al servicio de la identidad del yo, en ese sentido es irreversible: las *edades* del yo son aquellas de su cohesión, es decir que en la medida en que ese yo comience a envejecer en y con el cuerpo, aspirará cada vez más a la cohesión, y también a reencontrar su punto de partida —es decir, a *recapitularse*. La aprehensión de la disolución física exige una visión retrospectiva de la cohesión propia. Así, debido a que el yo, producto del cuerpo,

se atribuye ese cuerpo como *suyo* y *no podría* crearse otro, el yo también tiene su historia *irreversible*.

La identidad del yo, con la del “cuerpo propio”, permanece inseparable de un sentido que constituye el curso *irreversible* de la vida humana: así el sentido subsiste como su realización. *De ahí la eternidad del sentido: de una vez para siempre*.

En Nietzsche hay una primera noción de fatalidad, que implica ese curso irreversible, por la que el yo no podría de ninguna manera sustraerse y, a primera vista, es también ese amor al *fatum*, por lo tanto a lo irreversible, lo

que parece su primer imperativo.

Ahora bien, a partir de la experiencia del *Eterno Retorno*, que se enuncia como una ruptura de lo *irreversible de una vez para siempre*, también se desarrolla una versión nueva de la fatalidad: la del *Círculo vicioso* que, precisamente, suprime el fin y el sentido, el comienzo y el fin se encuentran para siempre confundidos uno con el otro.

Desde ese momento, ya no es el cuerpo en calidad *de propiedad del yo*, sino el cuerpo en calidad de lugar de los impulsos, de su conjunción, que es considerado como producto de los

impulsos, el cuerpo se vuelve *fortuito*: no es más irreversible que reversible, porque no hay otra historia que la de los impulsos. Precisamente éstos *van y vienen*, y el movimiento circular que describen se significa tanto en los estados de humor como en el pensamiento, en las tonalidades del alma como en las depresiones corporales, que sólo *son morales* en la medida en que las declaraciones y los juicios del yo recrean en el lenguaje una propiedad en sí misma inconsistente, por lo tanto vacante.

Pero no por eso Nietzsche abandona la

cohesión: lucha con los impulsos que van y vienen y, a la vez, por una *cohesión nueva* de su pensamiento con el cuerpo, en calidad de pensamiento *corporante*. Porque va siguiendo lo que llama en varias oportunidades *el hilo conductor del cuerpo*: así, busca retener ese hilo de Ariadna en el laberinto que los impulsos describen según las alternancias de sus estados valetudinarios.

La convalecencia es la señal de una nueva ofensiva del “cuerpo” —del cuerpo repensado— contra el “yo *Nietzsche que piensa*”: así se prepara una nueva recaída. Para Nietzsche, hasta

la recaída final, cada vez que se producen esas recaídas se anuncian a través de una nueva investigación y una nueva carga pulsional y cada vez la enfermedad es su precio más elevado. En cada oportunidad, el cuerpo se libera un poco más de su propio agente, y *ese agente* se va debilitando progresivamente: de modo que el *cerebro* ve aproximarse las *fronteras que lo separan* de las fuerzas somáticas, a medida que el despertar del yo en el cerebro se efectúa cada vez *más lentamente*: pero cuando *despierta*, son *las fuerzas* numerosas las que se amparan en el mecanismo funcional: el

yo se descompone en *una lucidez más grande y más breve*; el equilibrio de las funciones se invierte: el *yo dormita* en las palabras, en la fijeza de los signos: las *fuerzas vigilan* tanto más cuanto permanecen calladas: al fin, la memoria se despega del yo cerebral, memoria que sólo *se representa* según sus motivos *más remotos*.

¿Cómo es que el cuerpo puede sustraer la actividad cerebral a lo que llamamos el yo? Y en principio: ¿cómo el cerebro restablece el yo? De ninguna otra manera que por el *límite constantemente trazado* en y por el *estado de vigilia*: pero el estado de

vigilia *nunca dura* más que *algunos segundos*: a cada momento excitaciones más o menos intensas afloran en el cerebro, cuya *recepción desbordante* debe ser filtrada sin cesar: nuevas excitaciones, por huellas de excitaciones anteriores, ya reabsorbidas: las excitaciones nuevas sólo se pueden coordinar con las antiguas por asimilación, o sea por comparación de lo que es “habitual” con lo que es extraño: de lo cual resulta que la *huella del límite* no puede dejar de borrarse: al cabo de algunos segundos, una notable parte del cerebro dormita; cualquier *decisión*, cualquier resolución tomada,

al *ya no* pensar en el acto, para poderla *ejecutar* supone que sólo la huella de las excitaciones anteriores es admitida y es la única que asegura la permanencia de la identidad del yo. *Gracias al mutismo del cuerpo,*, nos lo apropiamos para mantenerlo en pie y de ello hacemos la imagen de un sentido, de un fin que perseguimos en nuestros pensamientos, en nuestros actos: el de seguir siendo el *mismo* que creemos ser.

Restituir el pensamiento a las fuerzas “corporantes” (a los impulsos) se convertiría en una expropiación del agente, el yo: pero es sobre todo gracias a *su cerebro* que Nietzsche efectúa esa

restitución y esa expropiación. De ese modo ejerce su lucidez para penetrar en la tinieblas: ¿pero cómo permanecer lúcido si se destruye el hogar de la lucidez, o sea el yo? ¿Qué será de esa conciencia sin su agente? ¿Cómo *subsistirá la memoria* si debe remontarse a cosas que ya no son el yo: *acordarse ya sin ser alguien que se acuerda de todo salvo de sí mismo?*

Las investigaciones de orden fisiológico y biológico de Nietzsche responden a una doble preocupación: encontrar un comportamiento análogo al mundo orgánico e inorgánico, con respecto a su

propio estado valetudinario; y, a partir de ese comportamiento, los argumentos y los recursos apropiados para una recreación de sí mismo, más allá de su propio yo. Es así como la fisiología, tal como él la entiende, debe proporcionarle las premisas de una concepción liberadora de las fuerzas, que comprende como subyacentes a su propia condición y a las distintas situaciones vividas en el contexto social de su época. La mirada de Nietzsche en las investigaciones de la ciencia es la misma que sobre el arte, sobre los hechos políticos contemporáneos o pasados. De ese mismo modo recurre a

terminologías diversas dándoles un giro cada vez más equívoco: ya que, tomando elementos de las distintas disciplinas, pone en ellos el acento de la visión propia que persigue, la que escapa a aquellas como a cualquier consideración “objetiva”, por su mismo carácter experimental.

Que el cuerpo sea el *sí mismo*^[6], dado que el *sí mismo* reside en el seno del cuerpo y se expresa por medio del cuerpo, es para Nietzsche una disposición capital: todo lo que el cerebro le niega permanece oculto en la vida corporal, esa inteligencia más grande que el *asiento* de la inteligencia;

todo el mal, todo el sufrimiento provienen de esa querrela entre la pluralidad del cuerpo con sus mil veleidades pulsionales y la obstinación interpretativa del sentido cerebral: del cuerpo, del *sí mismo* brotan las fuerzas creadoras, las evaluaciones; de su *inversión cerebral* nacen los espectros mortales, empezando por la ilusión de un yo voluntario, de un espíritu “*desprovisto de sí*”. Asimismo, los demás no son otra cosa que proyecciones del *sí mismo*, a través de las inversiones del espíritu: el *yo*, el *tú* no tienen más realidad que como pura *modificación del sí mismo*. Por último,

el *sí mismo* en el cuerpo no es sino una *extremidad prolongada* del *Caos* —los impulsos, bajo una forma orgánica e individuada, son los delegados del *Caos*. Esa delegación se vuelve interlocutora de Nietzsche. Desde lo alto de la ciudadela cerebral, sitiada de ese modo, se da a sí misma el nombre de *locura*.

Desde el momento en que el cuerpo es reconocido como el producto de los impulsos (sometidos, organizados, jerarquizados), la cohesión de éstos con el yo se vuelve fortuita: los impulsos pueden *servir a un nuevo cuerpo* y están

a la búsqueda de las condiciones nuevas: a partir de los impulsos, Nietzsche supone más allá del intelecto (cerebral) un intelecto infinitamente más vasto que aquel que se confunde con nuestra conciencia.

“Tal vez toda la evolución del espíritu no sea otra cosa que la del cuerpo: la *historia*, al volverse *sensible*, *origina un cuerpo superior*. Lo orgánico pasa a grados superiores. Nuestra avidez por el conocimiento de la naturaleza es un medio por el cual el cuerpo

busca perfeccionarse. O más bien: se hacen cientos de miles de experimentaciones para modificar la alimentación, la manera de habitar, de vivir del cuerpo: en él, la conciencia y las apreciaciones de valores, toda clase de placeres y displaceres son los *indicios de esas modificaciones y de esas experimentaciones. A fin de cuentas, no se trata en absoluto del hombre: él debe ser superado.*”

“¡Evacuar el mundo interior!

¡Todavía quedan ahí muchos falsos seres! La sensación y el pensar me bastan. El ‘querer’, como tercera realidad, es imaginario. Y, además, todos los impulsos, el deseo, la repulsión, etcétera, no son ‘unidades’, sino ‘simples estados’ *aparentes*. El hambre: es una sensación de malestar y un saber acerca de cómo suprimirlo. Igualmente, sin ningún saber una serie de movimientos del organismo pudieron desarrollarse con el objetivo de suprimir el hambre: la *estimulación* de ese

mecanismo *se experimenta al mismo tiempo que el hambre.*”

“Así como los órganos se desarrollan de múltiples maneras a partir de un solo órgano, el cerebro y el sistema nervioso lo hacen a partir de la epidermis: todo sentimiento, representación y pensamiento deben de haber sido *uno* en el origen: pues la sensación es un fenómeno aislado, *tardío*. Esa *unidad* tiene que existir en lo orgánico: ya que el organismo comienza por la *separación*. Queda por estudiar

la acción recíproca entre lo inorgánico y lo orgánico —se trata siempre de una *acción remota* (a largo plazo), por eso, previamente a cualquier accionar hace falta un ‘conocimiento’: es necesario percibir lo remoto. El sentido táctil y muscular deben de tener su análogo.”

“La conciencia localizada en la superficie de los dos hemisferios. Cada ‘experiencia’ es un hecho mecánico y químico que se puede detener, pero que *vive*: ¡sólo que no *sabemos* nada

de ello!”

“Ahí donde tenemos vida, presuponemos ‘espíritu’: pero lo que conocemos del espíritu es totalmente impotente para realizar lo que sea. ¡Qué miserable es cualquier imagen de la conciencia! Sin duda, ella misma es el *efecto* de una modificación, que en lo sucesivo produce otra modificación (acción). Cada acción que ‘*queremos*’ se representa en nosotros mismos como *apariciencia del fenómeno*

(Schein der Erscheinung). Toda conciencia sólo es una *expresión* marginal del intelecto (!). Aquello de lo que tomamos conciencia no *podría revelar la causa de nada*.

¡Compárese, si no, la *digestión* con lo que experimentamos!”

“Nuestro intelecto no podría captar de ninguna manera la diversidad de un inteligente juego sintético sin hablar de producir uno, como sucede con el proceso digestivo. ¡Es el

juego sintético de *muchos* *intelectos*! ¡Por todas partes donde hay vida, encuentro ese juego sintético! ¡Y hay, igualmente, un soberano en esos numerosos intelectos! Pero desde el momento en que buscamos concebir cómo se ejecutarían las acciones orgánicas con la asistencia de muchos intelectos, ellas se vuelven totalmente incomprensibles. Más bien, deberíamos concebir al intelecto mismo como consecuencia última de esas acciones

orgánicas.”

“La esencia de lo hereditario nos resulta totalmente oscura. ¿Por qué una acción se hace más ‘fácil’ la segunda vez?, ¿y ‘quién’ prueba que ella se facilita? ¿Y esa sensación tiene alguna relación, cualquier cosa en común, con el hecho de que la segunda vez la acción se efectúe de la misma manera? ¿Entonces sería necesario que la sensación de diferentes acciones posibles se *representase* antes de actuar?”

“El poderoso principio orgánico se me impone justamente por la facilidad con la que se incorpora sustancias inorgánicas. No sé cómo esa finalidad se explicaría simplemente por la *intensificación*. Más bien, creo que existen seres eternamente orgánicos.”

“Y ésta es nuestra manera de ser desiguales: vuestros espíritus están desprovistos del *sí mismo* —mientras que el mío, por el contrario, es completamente *sí mismo* y su espíritu sólo es una

forma de decir.

Antes yo decía: instrumento y juguete son el sentido y el espíritu: detrás de ellos se encuentra todavía el *sí mismo*.

Pero cuando busqué un *sí mismo* detrás de vuestros espíritus, ¡sólo encontré el espíritu desprovisto de sí mismo!...”

“¡Oh Zaratustra! —le dijo un día un discípulo—, escúchame un momento, hay algo que me da vueltas en la cabeza: o más bien estoy por creer que mi cabeza es

la que da vueltas alrededor de algo, pues describe un círculo.

¿Qué es entonces nuestro prójimo?

Algo en nosotros, modificaciones nuestras que se vuelven conscientes: una imagen, he aquí lo que es nuestro prójimo.

¿Pero qué somos nosotros mismos? ¿No somos también solamente imagen?, ¿algo en nosotros, modificaciones nuestras que se vuelven conscientes?

El sí mismo del que tenemos

conciencia, ¿no es también nada más que imagen, un afuera de nosotros, algo exterior, ajeno? Y lo que siempre tocamos es sólo imagen y no a nosotros, no a nuestro sí mismo.

¿No somos tan extraños a nosotros mismos y tan prójimos de nosotros mismos como nuestro prójimo?

En realidad, tenemos una imagen del hombre —la que hicimos a partir de nosotros. Y desde entonces la aplicamos a nosotros mismos —para *comprendernos*. ¡Ah! sí,

¡comprender!

¡Va de mal en peor nuestra comprensión del sí mismo!

Nuestros sentimientos más fuertes, por más que sean sentimientos, no son más que algo exterior, del afuera, de la imagen: similitudes, esto es lo que son.

Y lo que habitualmente llamamos mundo interior: ¡ay!, ¡pobre y engañoso y hueco y fantaseado es en su mayor parte!”

Tomemos al pie de la letra las

apreciaciones fisiológicas de Nietzsche concernientes a las relaciones del pensamiento y la voluntad, a la formación del sentido, en tal o cual declaración; intentemos una vez más comprender cómo, a partir de una noción de la vida consciente sometida a fluctuaciones de intensidades, explica lo que se llama la *intención y el fin*, a nivel de la conciencia, y lo que ese término significa en relación al término de *inconsciencia*. ¿Qué revisten estos términos en Nietzsche? ¿Algo distinto de *la conciencia* y el *inconsciente* en el sentido del “iceberg” de Freud? Parece que no hubiera nunca ni *conciencia* ni

inconsciente —ni *voluntad* ni *falta de voluntad*— sino que, según un sistema de fluctuaciones designantes, no habría en el agente más que una discontinuidad de *mutismo* y *declaraciones*. Dado que la exterioridad se instala en el agente por medio del código de los signos cotidianos, el agente declara o se declara a sí mismo, piensa o no puede pensar, calla o no puede callarse más que en función de ese código. El mismo, al pensar, es el producto de ello. Ahora bien, sólo es determinado *agente pensante* de acuerdo a la *mayor o menor resistencia* de las fuerzas de los impulsos —que lo constituyen como

unidad (corporal), con respecto al código de signos cotidianos. Uno se puede preguntar en qué medida es “*consciente*” de no hablar, de callarse, de actuar o de no actuar, de decidirse o de permanecer en la indecisión. Sin embargo, en él mismo se opera el *intercambio más o menos desigual* entre las pulsiones y los signos del código cotidiano. ¿Pero entonces no es inconsciente de lo que quieren esos impulsos por sí mismos? De ahí esa desigualdad del intercambio, de ahí que los impulsos pierdan en el intercambio: una *intención* se forma por los signos — menos su intensidad pulsional: ésta

oscila, mientras que el pensamiento se forma como tal, y cuando se produce la declaración aquella cae en la inercia de los signos. Ahora bien, ¿en qué retrocede la intensidad? Desborda la fijeza de los signos y se continúa, por así decir, en sus intervalos, y de esa manera cada intervalo (cada silencio) pertenece (por fuera del encadenamiento de los signos) a las fluctuaciones de intensidad pulsional. ¿Es eso la “inconsciencia”? He aquí lo que, en sí, no es más que una designación posterior, hecha después a partir del código de los signos cotidianos. ¿Qué es entonces lo que exige que el agente, por más lúcido

que sea, permanezca inconsciente de lo que se persigue en sí mismo? Por ejemplo, Nietzsche *sabe*, mientras redacta sus notas sobre los impulsos, que éstos actúan en él, pero no hay concordancia alguna entre las *observaciones* que transcribe y los impulsos que lo conducen a escribir sobre ellos. Pero si es consciente de lo que escribe, como agente llamado Nietzsche, es porque en el mismo instante *sabe* no solamente que ignora lo que acaba de producirse *para que escriba*, sino que le *es necesario ignorarlo* (si quiere *escribir y pensar*) y que *ignore, por absoluta necesidad*, lo

que llamará en un instante el combate de los impulsos entre sí. Deja de escribir e incluso trata *de no pensar en nada* — ¿se puede decir que se abandona a la *inconsciencia* (bajo el aspecto de un extravagante ensueño)?

Este es, en primer lugar, un aspecto del fenómeno que llevará a Nietzsche a buscar la relación entre el agente “consciente” y la actividad pulsional llamada inconsciente con respecto a ese agente —como este último lo es en relación a esa actividad “subterránea”. Y esa búsqueda estará sustentada en la intención de demostrar que la moral, en el origen de toda investigación, no se

detiene más que en el momento de echar a perder su propio fundamento. Nietzsche prosigue la investigación para confesarse al final: no hay ni sujeto, ni objeto, ni voluntad, ni fin, ni sentido — no en el origen, sino ahora y siempre.

Las nociones de *conciencia* e *inconsciencia* constituidas a partir de lo que sería responsable o irresponsable, suponen siempre la *unidad* del yo, del sujeto —distinción puramente institucional, por eso dejada de lado en las consideraciones psiquiátricas. A primera vista, sólo aparece una memoria *intermitente*, mantenida exclusivamente por las designaciones del código

cotidiano —las que intervienen según *excitaciones cambiantes* y llevan sus encadenamientos propios que encubren la total discontinuidad de nuestro estado. ¿Qué es el *olvido*? El *ocultamiento* de los signos por los que designamos conjuntos de hechos vividos o pensados en un momento cualquiera, próximo o lejano. ¿De qué manera entonces dicha serie de signos se oculta, si no por una afluencia en otro momento de excitación que absorbe todas las *designaciones disponibles* —mientras el resto de nuestro dispositivo “general” queda alerta? O bien todo en nosotros es inconsciente; o *todo en nosotros es*

consciente: pero en este último caso habría una activación simultánea de todos los signos disponibles y esto provocaría un *insomnio generalizado*. En el primer caso no habría más que una ínfima parte de *signos* en acción: *demasiado poco* para tener la menor influencia sobre lo que ocurre en nuestro fondo. En éste, un sistema totalmente distinto de designaciones prosigue para que no haya ni afuera ni adentro. De lo cual resulta que somos *apresados, abandonados, vueltos a apresar e interceptados*, tanto por el sistema pulsional de designaciones como por el sistema de los signos cotidianos. Es

aquél el que nos encuentra, nos invade y subsistirá a nuestra desaparición. Afuera somos poco, mucho, nada —según que nos solicite o no el código cotidiano. Por dentro, nadie sabe ni nosotros podríamos saber lo que se designa en nosotros: porque incluso cuando estamos solos —silenciosos— hablándonos a nosotros mismos dentro de nosotros mismos, es todavía el *afuera* lo que nos habla, gracias a esos signos del exterior que nos ocupan y cuyo rumor cubre totalmente nuestra vida pulsional: incluso la intimidad, incluso la pretendida *vida interior*, todo eso es el *residuo* de los signos

instituidos en el exterior bajo pretexto de significar de manera “objetiva”, “imparcial”: residuo que sin duda toma la *configuración* del movimiento pulsional propio de cada uno; luego empuja los contornos de nuestros modos de reaccionar a esa invasión de signos que no inventamos. De manera que ésta es nuestra “conciencia”. ¿Dónde permanece nuestro “inconsciente”? Incluso no se podría buscar en nuestros sueños: porque sí, ahí también todo se reconstruye a la *inversa* del estado de vigilia, pero simplemente es un *uso diferente* al que se presta *el mismo sistema de signos* del código cotidiano

—ya que es gracias a su diferencia con el uso practicado durante el estado de vigilia que más o menos enseguida podemos contarnos esos sueños y referir las palabras extrañas o de una extraña banalidad que ahí proferimos nosotros u otras figuras. En estado de vigilia también somos capaces de proferir palabras del mismo tipo —sea por juego, por cansancio, por cualquier turbación. Se nos dice que, cuando “estamos reflexionando en voz alta”, algo pulsional estaría sacudiendo o molestando el código de los signos cotidianos; nos veríamos *sorprendidos* por nuestro “inconsciente”. No hay nada

de eso, ya que para *decírnoslo* este uso de signos cotidianos lo traiga a colación el interlocutor —aun cuando fuera el psiquiatra. Todo lo cual supone precisamente que dependemos por completo del código cotidiano como para dejarnos sorprender tan bien por nuestro “inconsciente” —el que por lo menos estaría informado sobre el uso de ese código para jugar de este modo y volver a su antojo. Entonces nos burlaríamos incluso del psiquiatra y ocultaríamos nuestro “deseo” de “sanar”. Por lo tanto, el extraño comportamiento que se habría originado en la mayoría de los casos no sería más

que artimaña. ¿Artimaña de quien?

La artimaña consiste en hacer creer en la coexistencia de una *conciencia* y una *inconsciencia*: porque si esta última subsiste en nosotros, nuestra conciencia sólo será una *capacidad* de intercambio con la exterioridad del código de los signos cotidianos y esa capacidad implica simplemente recibir lo más posible para devolver lo menos posible. Ahora bien, no tenemos ni siquiera necesidad de guardar la mayor parte, por la razón de que nunca daremos nada que sea de nuestro fondo.

Cuanto más permaneciéramos en reserva para rendir en el momento

oportuno, menos comprometeríamos nuestro fondo. Precaución superflua: pues nuestro fondo no es intercambiable, porque *no significa nada*. Por lo tanto, sólo a partir de esa imposibilidad de intercambio nos revestimos con esa cobertura que recibe el nombre de conocimiento, de cultura, de moral, todos basados en el código de los signos cotidianos. Bajo la cobertura estaría esa *nada, ese fondo* o ese *Caos* o cualquier otra cosa innombrable que Nietzsche no osaba pronunciar.

Sin embargo, ¿qué significa que haya insistido tanto en el *inconsciente para buscar ahí un fin*, un sentido, y que, en

cambio, haya reducido a la conciencia a un medio para ese fin, para ese sentido “inconsciente”? Implicaba de nuevo servirse del lenguaje (de la ciencia y de la cultura); una manera de devolver lo que había recibido y pensaba haber recibido como último eslabón de una larga tradición. Suprimir el *mundo verdadero* era también suprimir *el mundo de las apariencias*, y con ello nuevamente suprimir las nociones de *conciencia* y de *inconsciencia* —el *afuera* y el *adentro*. No somos más que una sucesión de *estados discontinuos* con relación al *código de los signos cotidianos*, y sobre la cual *la fijeza del*

lenguaje nos engaña: en la medida en que dependemos de ese código concebimos nuestra continuidad, aunque no vivamos más que discontinuos: pero esos estados discontinuos sólo conciernen a nuestra manera de usar o de no usar la fijeza del lenguaje: ser *consciente* es usarla. ¿Mas cómo podremos saber lo que somos si callamos?

“Si a una distancia suficiente quisiéramos poner un fin a la vida, éste no debería coincidir con *ninguna categoría consciente*: más bien sería

necesario que explicara cada una de éstas como *medio para llegar a sí mismo...*

La ‘negación de la vida’ como fin de la vida, ¡finalidad de la evolución! ¡La existencia como gran estupidez! Una *interpretación tan alocada* no es más que el aborto de una medición de la vida según los factores de la *conciencia* (placer y displacer, Bien y Mal). Aquí, los medios prevalecen contra el fin —sobre todo los medios *desagradables*, profanos, absurdos: ¡con tales medios,

cómo el fin podría tener algún valor! Ahora bien, la falta reside en el hecho de que, en lugar *de buscar* el fin que explique la *necesidad* de semejantes medios, presuponemos uno de antemano, el que precisamente los excluye: es decir, experimentamos cierta *inclinación* a tomar ciertos medios (agradables, racionales, virtuosos) por *normas*, según las cuales solamente decidimos saber qué fin *total* es *deseable*...

La falta fundamental sólo consiste en esto —a saber, en lugar de comprender el estado

consciente como instrumento y singularidad de la vida en su conjunto, lo planteamos como criterio, como estado de valor supremo de la vida; esa es la perspectiva errónea del *a parte ad totum*— a merced de la que todos los filósofos tienden a imaginar una *conciencia total*, una manera de participar en la vida y la voluntad de todo lo que sucede, un ‘espíritu’, ‘Dios’. Pero es preciso admitir que, de esa manera, la vida se vuelve una *monstruosidad*; que un ‘Dios’ y sensorio total fuese la

causa por la cual la existencia tendría que ser condenada. Justamente el hecho de haber *eliminado* la conciencia total planteando un fin y unos medios, constituye nuestro gran *alivio*, que nos permite dejar de ser *necesariamente* pesimistas — nuestra queja más grande contra la existencia es la existencia de Dios...”

Por lo tanto, para Nietzsche, habría un fin (la vida inconsciente) porque habría un *medio* (que sería la conciencia) — esto es lo que hay que recordar. ¿Quiere

decir que bastaría tratar a la conciencia como instrumento para que el inconsciente deje de ser insignificante? ¿No sería únicamente el hecho de que, hasta Nietzsche, la conciencia se planteó erróneamente como fin supremo, lo que forzaría a Nietzsche a la vida *inconsciente* (por lo tanto mala) y a concebir lo *absurdo* como atributo de lo auténtico? Lo que querría decir: el lenguaje institucional (el código de los signos cotidianos) no nos permite designar lo auténtico de otra manera que no sea como *insignificancia*.

¿Cómo afirmar entonces de manera inteligible la *autenticidad* de la vida?

Ya desde que Nietzsche toma del lenguaje los términos “*medio*” y “*fin*”, está pagando su tributo a la *valorización del lenguaje*; y aunque sepa que el *sentido* y el *fin* son sólo ficciones, igual que el “yo”, la “identidad”, la “duración”, la “voluntad”, de todas maneras, es también a partir de esas designaciones y de los *medios* que plantea, propios de la *voluntad*, que acepta hablar en favor de *un fin* (ni el Caos, ni el Eterno Retorno persiguen otra cosa que ellos mismos).

¿Se trata de asignar a la conciencia, como *medio*, un fin que estaría en la vida llamada inconsciente? ¿Para qué

denunciar la conciencia como *fin hasta ahora equivocado*, por haber usurpado el estado auténtico de la existencia, volviéndonos “pesimistas” para con ella? Aquí se trata de un ataque directo contra la *necesidad* del lenguaje: porque aunque éste sea el usurpador nunca nos permite hablar de otra manera de nuestro fondo ininteligible que planteando lo que no es pensado, ni dicho, ni deseado, con un sentido, un fin que *pensamos* según el lenguaje. Y aun cuando fuera lo *contrario* de un sentido, de un fin pensado, ese sentido contrario se da en la perspectiva de la conciencia —*un juego de lenguaje*.

El medio y el fin permanecen en la óptica de la conciencia. Usar categorías conscientes como un medio para alcanzar un fin fuera de la conciencia, es obedecer todavía más a la óptica “falsa” de la conciencia: y la conciencia que fuera consciente de ser un instrumento del Caos no sería más capaz de obedecer al “fin” de un caos que no le pide ni siquiera llegar a él. El Caos, a su vez, sería “consciente” y ya no sería el Caos. Por lo tanto, los términos de conciencia e inconciencia no responden a nada real: si Nietzsche los usa es por convención “psicológica”, pero deja entender lo que

no dice: a saber, que el acto de pensar corresponde a una pasividad. Que ésta se base en *la fijeza de los signos del lenguaje* cuyas combinaciones simulan los gestos, los movimientos que reducen el lenguaje al silencio.

“Todo movimiento está concibiendo, como gesto, una suerte de lenguaje en el que se oyen las fuerzas de los impulsos. En el mundo *inorgánico* falta el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo *orgánico* comienza el *error*. ‘Cosas’, ‘sustancias’,

‘cualidades’, ‘actividades’ —
¡eso es lo que hay que evitar
proyectar en el mundo
inorgánico! Son los errores
específicos, gracias a los que
viven los organismos. ¿Problema
de la posibilidad de ‘error’? La
contradicción no es entre ‘falso’
y ‘verdadero’ sino entre
‘abreviaciones de signos’ y los
‘signos’ mismos. Lo esencial es
la creación de formas, que
representan numerosos
movimientos, la invención de
signos para especies enteras de
signos.

Todos los movimientos son los signos de un acontecimiento interior, y cada movimiento interior se expresa por análogas modificaciones de formas. El pensamiento no es aún el acontecimiento interior mismo, pero a su vez no es más que una semiótica correspondiente a la compensación de poder de los afectos.

La humanización de la naturaleza —según nuestra interpretación.”

“A partir de cada uno de

nuestros *impulsos*
fundamentales se produce una
apreciación perspectivista de
todo acontecimiento como de
toda experiencia vivida. Cada
uno de esos impulsos se
encuentra obstaculizado,
favorecido o satisfecho con
respecto a los otros, cada uno
tiene su propia ley de formación
(sus alzas y sus bajas, su propio
ritmo, etcétera) —y tal o cual
impulso agoniza, mientras otro
asciende.”

“El hombre como pluralidad de

‘voluntades de poder’: cada una con una pluralidad de medios y de formas de expresión. Las diferentes y pretendidas ‘pasiones’ (por ejemplo: el hombre es cruel) no son sino unidades ficticias, en el sentido de que, lo que penetra a partir de diferentes impulsos fundamentales como un *género idéntico* en la conciencia, es ahí imaginado sintéticamente para hacer de ello un ‘ser’, una ‘esencia’ o una ‘facultad’, una pasión. Así como el alma es en sí misma una *expresión* para

todos los fenómenos de la conciencia: pero la *interpretamos* como *causa* de todos esos *fenómenos* (¡la ‘conciencia de sí’ es ficticia!)”.

Desde ese punto de vista, la primera cuestión que habría que plantear sería la de la función de los signos del lenguaje; o bien, de manera todavía más rudimentaria: ¿cómo y *dónde* nacen los signos?

“Todo movimiento está concibiendo, como gesto, una suerte de lenguaje en el que se oyen las fuerzas de los impulsos. En el mundo *inorgánico* falta el

malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo *orgánico* comienza el *error*.”

En el mundo inorgánico la comunicación parece perfecta. Nietzsche quiere decir: no hay *discusión posible* entre lo que es fuerte y débil. Dice además: “*Cada poder saca en todo momento su última consecuencia*” La persuasión es inmediata.

Por el contrario, en el mundo orgánico donde son necesarios el intercambio y la asimilación, el malentendido se vuelve posible; porque el intercambio y la asimilación sólo se efectúan por la interpretación: del

titubeo a la certeza —la certeza de condiciones de existencia. Esta última sólo se obtiene al precio de una larga experiencia de lo semejante y lo distinto, por lo tanto de la identidad. Es entonces que aparecen los puntos de referencia, la repetición y la comparación —y, por último, los signos comparables.

Ahora bien, con relación al universo donde lo inorgánico predomina, la vida orgánica en sí misma es un caso fortuito —así, un “error” posible de la economía cósmica. Es en ella que la interpretación, *basada en el miedo al error*, es susceptible de *error*. Si el

origen de la vida orgánica es un *puro azar* de combinaciones —una vez que ella existe, ya no podría comportarse *azarosamente*. Le hace falta creer en *su necesidad*, por lo tanto, mantener sus condiciones de existencia, para eso evitar el azar, no cometer *errores* —cuando no existe más que por *error*. Este es el doble aspecto del *error* en Nietzsche: la vida depende de una ilusión (su “necesidad”) —de allí la sentencia: *la verdad es un error sin el que cierta clase de personas no podría subsistir*.

Retengamos ese complejo que forman en el pensamiento de Nietzsche

el “azar” —el “error”— la “interpretación de las condiciones de existencia” —la ilusión de su necesidad — la necesidad de la ilusión.

Si la interpretación es susceptible de error haciendo posible el *malentendido*, en el punto máximo de la vida orgánica, la especie humana —*la misma para la cual la verdad es un error necesario para subsistir*— se elabora un código, el más evolucionado de la interpretación.

¿Qué es ese código de signos? *Una abreviación de signos de los movimientos (pulsionales), de los gestos: sin duda el sistema de*

interpretación que ofrece el campo más amplio de error.

Al principio, Nietzsche no ve más que un poder cuya naturaleza consiste en *no poder dejar de acrecentarse*. Ese incremento incesante le hace decir que no es simplemente el “poder”, sino una *voluntad* de poder. El término “*Wille zur Macht*” indica, no obstante, una intención —una tendencia a, *hacia*— precisamente lo que, por otra parte, él declara que sólo es una ficción de lenguaje. De ahí proviene un perpetuo equívoco, a pesar de sus esfuerzos para distinguir del concepto de voluntad tradicional su propia acepción del

término.

Esa “voluntad de poder” —la energía en el sentido cuantitativo de la física— Nietzsche la encuentra (tanto en el mundo inorgánico como en el mundo orgánico) donde la asimila totalmente a lo que él mismo llama *impulso*. Desde el más bajo nivel de la vida orgánica hasta aquel de la especie humana, ese impulso se ramifica, se sutiliza y persiste *más allá y más acá* de los órganos que los impulsos se crearon. Así ocurre en el nivel de la psiquis humana, donde los impulsos padecen no sólo una diversificación, sino una inversión total a partir del órgano

cerebral que conformaron como su obstáculo supremo.

Los impulsos acuerdan o se oponen en un permanente combate de este lado del obstáculo que representa la función cerebral como intelecto. Más allá de él, los impulsos sufren una suerte de duplicación deformante a partir de la *designación*: ahora bien, Nietzsche insiste en el hecho de que el combate de los impulsos se lleva a cabo según una interpretación mutua de sus intensidades respectivas, en lo que interviene un “código” propio.

El impulso reacciona a las *excitaciones*: razón por la cual se

mantiene en el nivel más bajo de la vida orgánica. Sin embargo, en esas excitaciones intervienen también elementos químicos que a su vez reaccionan los unos con relación a los otros. Toda una gama de interpretaciones se desarrolla desde el nivel más bajo hasta su sutilización extrema. Y el *impulso* y la *repulsión* ya son de por sí interpretativos.

Todo ser vivo interpreta de acuerdo con un código de signos, respondiendo a variaciones de estados *excitados* o *excitables*. De ahí las *imágenes*: representación, ya sea de *lo que tuvo lugar*, ya sea de *lo que podría tener*

lugar —es decir, un *fantasma*.

Para que el *impulso se transforme en gesto voluntario* a nivel de la conciencia, ésta debe presentarle un estado *excitante* como fin, y de esa manera elaborar la *significación* de lo que, para el impulso, es un fantasma: una excitación anticipada y por lo tanto posible que sigue el esquema trazado por excitaciones ya experimentadas.

El incentivo del fantasma se produce merced a una relación de fuerzas pulsionales más o menos intensas para que una descarga se haga necesaria. Al nivel de la conciencia esa relación de fuerzas sufre modificaciones, a partir de

los impulsos *contrarios*: *huellas* pulsionales que equivalen a signos.

Así, sólo habría estados *conscientes* o *inconscientes* en la medida en que un empuje pulsional más o menos variable viniera o no a reexcitar huellas ya significantes: ese mismo empuje se modificaría en la medida en que otras huellas fuesen eliminadas. Ahora bien, los signos del lenguaje son totalmente dependientes de esa excitación, y sólo se producen merced a su coincidencia con huellas reexcitables.

Un fantasma o muchos fantasmas pueden conformarse según relaciones de fuerzas pulsionales. Algunos sólo son

codificados cuando esas fuerzas intensifican tal o cual huella significativa: de esa manera algo nuevo, no familiar, se malinterpreta como *ya conocido*, y huellas nunca intensificadas antes lo son bruscamente: una circunstancia muy antigua, nunca codificada, parece nueva.

“La contradicción no es entre lo ‘verdadero’ y lo ‘falso’ sino entre las abreviaciones de signos y los signos” —lo que quiere decir que los impulsos que se enfrentan y se interpretan según su fluctuación de intensidad y, a nivel de los seres organizados, los *gestos*, van a

crear *formas* según sus movimientos y gestos y a dejarse engañar por esa invención de signos que los fijan por *abreviación*. Porque, al abreviarlos, esos signos los reducen —suspenden aparentemente su fluctuación *de una vez para siempre*: pero en el intervalo de los signos (fijos) del lenguaje, la intensidad pulsional nunca se designa si no es de manera intermitente y arbitraria, con relación a esas abreviaciones: su dependencia llega a constituirse *como sentido* sólo si eligen como fin esa abreviación designante y acaban en una combinación de *unidades*. Aquella constituye entonces una

declaración que sanciona, *de una vez, la caída de intensidad.*

Y, efectivamente, esas *abreviaciones de signos* (las palabras) valen para la conciencia como *únicos* vestigios de su continuidad, es decir, son inventadas a partir de una esfera donde lo “verdadero” y lo “falso” necesitan de la representación *equivocada*: el hecho de que algo pueda *durar*, permanecer *idéntico* (que pueda haber una *concordancia* entre los *signos inventados* y lo que se supone que designan); razón por la cual los mismos impulsos son en adelante significados a partir de la “unidad” coherente, son

comparados según sus mayores semejanzas o diferencias, con relación a la *unidad primera*, la que pasa a ser el *alma* del agente, su *conciencia* o su *intelecto*. A fin de cuentas, los impulsos son calificados de “pasiones”, en tanto se constituyen en el objeto de un juicio del agente, quien considera que afectan su unidad o su cohesión, en *ausencia* misma de ese juicio: es decir, *pasiones* (o afecciones) del “sujeto” —del agente que los impulsos “ignoran”, así como éste los considera “propensiones”, “inclinaciones” de sí mismo; toda suerte de términos que siempre revelan la representación de una *unidad* durable,

de una fijeza, de *una* “cúspide” con sus “*laderas*”.

Es éste el enfoque que Nietzsche da al término *afecto* —para devolver la autonomía a las *fuerzas que, subordinadas a* la “unidad” falaz del agente, la modifican y la vuelven inestable y frágil. Producto él mismo de esa “abreviación de signos”, el agente “*se piensa*”, sin embargo, *más allá de los signos propiamente dichos* que son los movimientos pulsionales: para Nietzsche, movimientos que equivalen a gestos interpretables, igual que los que el agente ejecuta, ya sea cuando se calla o cuando habla.

Pero esa gesticulación ya no expresa los movimientos que se *significaban mutuamente en el interior del agente*: si él se resiente por su presión y, como consecuencia, gesticula, en adelante el *sistema de “signos”*, abreviando los movimientos de la presión pulsional, reduce la presión a la unidad coherente (del agente) que conforma el “sujeto” (gramatical) de una serie de proposiciones, de declaraciones, con respecto a todo lo que le sucede, ya sea por fuera o por dentro: de modo que la *pulsión* o la *repulsión* —(resistencia o no-resistencia)— que servía originalmente de *modelo* a ese *sistema*

de abreviación, se vuelve, a partir del agente, lo insignificante; las intensidades (pulsión-repulsión) no adquieren significado mientras no sean reducidas primero, por el sistema de abreviación, a estados *intencionales* del agente. Este, en adelante, *piensa o cree pensar* según se sienta *amenazado* o *asegurado* en su persistencia —la misma de su intelecto, el que nunca será sino *repulsión* por todo lo que pueda destruir la cohesión entre el agente y ese sistema de abreviación, cuando eventualmente el agente ceda a *las fluctuaciones de intensidad, desprovistas de intención*; o por el contrario será *pulsión* pura y

simple en tanto él abrevie esas fluctuaciones bajo forma de *pensamiento*. Ahora bien, el pensamiento sólo es posible porque las fluctuaciones de intensidad no dejan de contrariar su “*abreviación*”. *No tenemos lenguaje para expresar lo que está deviniendo*, dice Nietzsche. Todo pensamiento resulta siempre de la relación momentánea de poder de los impulsos entre sí y principalmente del que predomina tanto como los que se le resisten. Que un pensamiento suceda a otro pensamiento —*engendrado aparentemente por el precedente*— es *signo*, dice Nietzsche, *de la manera en*

que toda la situación de poder de los impulsos se modificó en los intervalos.
Y agrega: “*voluntad*” —falaz reificación. Con lo cual da a entender que toda “*voluntad*”, a partir de la “*conciencia*”, no es más que una ficción, debido a esa *abreviación de signos de los signos propiamente dichos*.

Ahora bien, es una condición de existencia para el agente *ignorar el combate* del que resulta su pensamiento: el “*sujeto*” no es esa unidad viviente, sino “*el combate pulsional que se necesita sostener*”.

El combate que se necesita sostener,

éste es el fondo ininteligible y auténtico a partir del que Nietzsche quiere establecer una cohesión nueva más allá del agente, entre el “cuerpo” y el “Caos”. Un estado de tensión entre la cohesión fortuita del agente y la incoherencia del Caos.

De buenas a primeras aparece una maquinaria, la que Nietzsche se complace en considerar no sin malicia; pero más lo atraen esas fuerzas que parecen reducir al ser humano al estado de autómeta. De ahí el sentimiento liberador: *reconstruir el ser vivo* conforme a esas mismas fuerzas, restituirle la espontaneidad pulsional.

En principio, admitir todo lo que es puramente “automático”: a partir del desensamblaje del autómeta no reconstruir un “sujeto”. Puesto que el *perspectivismo* es la propia ilusión de este autómeta, darle el *conocimiento* de esa perspectiva ilusoria, la “conciencia” de esa “inconsciencia”, es crear al mismo tiempo las condiciones de una nueva libertad, una libertad creadora. La “conciencia” del “inconsciente” sólo puede consistir en una *simulación* de fuerzas; se trata, no de destruir lo que Nietzsche llama *la abreviación (de signos) de los signos propiamente dichos* —el cifrado de los movimientos

—, sino de retraducir la *semiótica* “*consciente*” en la *semiótica pulsional*: las “categorías conscientes” que escamotean, niegan, traicionan los movimientos —ignorando el combate perpetuo de las fuerzas— mantienen el automatismo, bajo la aparente espontaneidad del pensamiento: para encontrar la *espontaneidad auténtica*, el productor de esas “categorías”, el órgano intelectual, a su vez debe ser tratado en adelante como simple autómeta, puro instrumento: puesto que, como espectador de sí mismo, el autómeta no encuentra su libertad sino en el espectáculo que va de la intensidad

a la intención, y de ésta a la intensidad.

“Desde siempre adjudicamos el valor de una acción, de un carácter, de una existencia, a la intención, al bien útil en razón del que se obró, se actuó, se vivió: finalmente, esa antigua idiosincrasia del gusto da un nuevo giro —admitido sobre todo que la ausencia de intención y de fin del acontecimiento pasa cada vez más al primer plano de la conciencia. A causa de esto, parece prepararse una depreciación general: *‘Nada*

tiene sentido' —esa sentencia melancólica significa: todo sentido reside en la intención y, en el supuesto de que no haya intención en absoluto, no habrá sentido en absoluto. De acuerdo con esta apreciación, fuimos forzados a transferir el sentido de la vida a una 'vida después de la muerte' o bien a la evolución progresiva de las ideas de la humanidad, del pueblo o de los individuos; pero de esa manera llegamos a un proceso *ad infinitum* del fin: era necesario fijar de una vez un

lugar en el proceso universal —
¡quizá frente a la perspectiva
disdemónica de un proceso hacia
la nada!

Desde ese punto de vista, es
necesario someter el ‘fin’ a una
crítica más rigurosa: hay que
reconocer que una acción *nunca*
es provocada por un fin útil; que
el fin y el medio son
interpretaciones, merced a las
que ciertos puntos de lo que se
produce son subrayados y
seleccionados a expensas de
otros puntos, por no decir de la
mayoría: que cada vez que se

emprende algo para un fin útil, se produce algo profundamente diferente y de una manera diferente; que en lo que respecta a toda acción tendiente a un fin, sucede como con el aparente fin útil del calor que difunde el sol: la masa excesiva se derrocha; sólo una ínfima parte tiene alguna 'utilidad', algún 'sentido'; que un 'fin' con sus 'medios' no es más que un esbozo muy incierto, que sin duda puede dominar como precepto, como 'voluntad', pero supone un sistema de

instrumentos obedientes, dóciles y adiestrados, que a su vez colocan en el lugar de lo incierto toda una serie de prestigios — (lo que quiere decir, que imaginamos un sistema de intelectos más inteligentes pero más estrechos, capaces de establecer fines y medios para poder atribuir a nuestro ‘fin útil’, el único que nos resulta conocido, el papel de la ‘causa de una acción’, mientras que a decir verdad no tenemos ningún derecho para eso: se traspone a un mundo inaccesible a nuestra

observación la solución de un problema para resolver).

Para concluir: ¿por qué un ‘fin útil’ sólo sería concebible como *epifenómeno* en la serie de las modificaciones de fuerzas actuantes, que provocan una acción tendiente a un fin —un pálido esquema proyectado en la conciencia, que sirve para orientarnos según lo que suceda, como un síntoma del acontecimiento, *no* como la causa de éste? Por eso criticamos la *voluntad misma*: ¿no es una ilusión tomar por

causa lo que emerge como fuerza de voluntad en la conciencia? Acaso todas las manifestaciones conscientes sean manifestaciones puramente terminales —los últimos eslabones de una cadena, pero que en la sucesión se condicionan aparentemente unos a otros en un nivel delimitado de la conciencia. Lo que podría ser una ilusión.”

De manera que no hay *intención*, salvo en el código de los signos establecidos por la conciencia, en la medida en que la intención aspira a un *fin*, asignado por

la “conciencia” a la “voluntad”. Un *fin* es una imagen que provocan fuerzas activas, que se experimentan y codifican como *intención*. Entre el nivel de la conciencia y las fuerzas activas, se encuentra lo que llamamos el *movimiento de humor*, por el que entendemos lo que se padece bajo la presión de las fuerzas activas que no tenemos presentes a nivel consciente, si no es después.

Al cabo de semejante examen “fisiológico”, ya no quedaría al comportamiento humano ninguna instancia a la que pueda referirse, salvo, por un lado, la *exterioridad* del lenguaje

institucional, con todas las consecuencias que entraña para el individuo, y, por otra parte, una *interioridad* incontrolable, cuya *imprevisibilidad* no tiene otros límites que los que implica el lenguaje institucional. La *exterioridad* que el lenguaje representa (en el interior de quien lo utiliza) y con relación a la que el individuo trata de hacerse entender, le impone el mantenimiento de esas *entidades* (destruidas por Nietzsche) y la conformidad de sus gestos y de sus reflexiones con respecto a esas entidades. Uno podría preguntarse cuál sería el comportamiento humano basado

en cierto grado de lucidez (o sea, una vez más, en una conciencia “fisiológica” de sí mismo y de lo otros), esto es: que constantemente los individuos *se entendieran* entre sí, al designar *una cosa* que no *querrían* y que se sobreentendiera esa *otra cosa* que querrían experimentar (sería divertido en lo que hace al “sentido común”). Es cierto que en diversos grados, si no esa “conciencia”, al menos la sorda aprehensión de semejante empresa, convenida o no, no ha dejado de existir y de surgir a veces en el mismo “sentido común”.

Que de llegar a reinar semejante

lucidez —la *conciencia nueva* de un “*condicionamiento*” más o menos sutil, subyacente a toda manera de comportarse, de pensar, de sentir, de querer— se instalaría como un nuevo conformismo, fue algo tan bien previsto por Nietzsche, que él terminó por tomar a broma la lucidez misma.

Sin embargo, ése es el trasfondo de su “*invención*” del Eterno Retorno: porque si semejante lucidez es imposible, lo que tiende a demostrar la doctrina del Círculo vicioso es que la “*creencia*” en el Retorno, la adhesión al sinsentido de la vida, implica en sí una lucidez mucho más impracticable. No

podemos renunciar al lenguaje, ni a nuestras intenciones, ni a nuestra voluntad; pero podríamos apreciar de un modo *diferente* al que lo habíamos hecho hasta ahora, esa voluntad y esa intención sometidas a la “ley” del Círculo vicioso.

Mejor dicho, la doctrina del Círculo vicioso hacía de este signo el del olvido, lo fundaba sobre *el olvido* de lo que éramos y seríamos, no sólo innumerables veces sino siempre, como otros distintos de los que somos ahora: *otros* no en un momento distinto, sino *siempre* en esta *misma vida*. Ahora bien, la lucidez —(el *pensamiento totalmente*

discordante entre lo que está supuesto, admitido y la realidad oculta)— ¿no es para Nietzsche lo contrario de la vida, la inercia del poder? ¿No es precisamente lo contrario de la verdad, el *error* que permite a la especie humana subsistir? ¿No es la *inconsciencia de ese mismo “condicionamiento fisiológico”* lo que responde a ciertas condiciones de existencia indispensables a esta especie animal? ¿No afirmó esto constantemente? Sin embargo, ¿no declaró con no menos fuerza que es precisamente al saber que *no somos libres como llegamos a superar nuestra servidumbre?*, ¿que,

aun puros mecanismos, puros autómatas, ganamos en espontaneidad al saberlo?

Por un lado, *el olvido* y *la inconsciencia necesarias* de la vida; por otro, una “voluntad de inconsciencia”, que como *voluntad* implica la conciencia de nuestro estado condicionado: insoluble antinomia.

Ahora bien, “*la vida misma forjó este profundo pensamiento* [del Eterno Retorno]; [y] *quiere hacer caso omiso de su obstáculo supremo*”.

3

LA EXPERIENCIA DEL ETERNO RETORNO

A Gast

Sils-Maria, 14 de agosto de 1881

El sol de agosto está sobre nosotros, el año corre, un silencio más grande, una paz más grande recomienzan sobre las montañas y en los bosques. En mi horizonte se levantan

pensamientos que nunca había visto, ¡no los dejaré traslucir y me mantendré en el seno de una calma impasible! ¡Ah, mi amigo, a veces me atraviesa la sensación de que después de todo vivo una vida tan peligrosa porque *soy de esa clase de máquinas que pueden EXPLOTAR!* La intensidad de lo que siento me da escalofríos y risa —ya me pasó muchas veces no poder dejar la habitación, bajo el pretexto risible de que mis ojos estaban inflamados, ¿de qué? El día anterior a cada una

de esas oportunidades, durante mis vagabundeos, lloraba demasiado, no lágrimas sentimentales, sino de alegría: y, en medio del llanto, cantaba y profería cosas absurdas, colmado de *una nueva visión que tuve antes que todos los hombres*.

A fin de cuentas —si no pusiera tanta fuerza en mí mismo, si necesitara esperar la aprobación, el ánimo, el consuelo de afuera, ¡dónde estaría! ¡Quién sería! Realmente hubo instantes y períodos enteros

de mi vida (por ejemplo el año 1878) en que hubiese sentido un asentimiento, un apretón de manos en señal de aprobación como el mayor de los consuelos y, precisamente entonces, habiendo podido hacerme un bien, aquellos me dejaron en manos de quien yo creía que podía confiar. En adelante, ya no espero nada y sólo experimento con tristeza cierto estupor cuando pienso en las cartas que ahora recibo —todo es ahí tan insignificante, nadie sintió nada por mí nadie tiene la menor idea

acerca de mí—; lo que se me dice es respetable y condescendiente, pero distante, distante, distante. Incluso nuestro querido Jacob Burckhardt me escribe cartas opacas y pusilánimes.

OLVIDO Y ANAMNESIS EN LA EXPERIENCIA VIVIDA DEL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

El pensamiento del Eterno Retorno de lo Mismo se le aparece a Nietzsche como un *brusco despertar* al modo de una *Stimmung*, de una cierta tonalidad del

alma: confundido con esa Stimmung, el pensamiento se desprende de ella como pensamiento; no obstante, mantiene el carácter de una revelación —es decir, de un *sutil desvelamiento*.

[Hay que distinguir aquí el carácter extático de esa experiencia, de la noción del *Eslabón universal* que obsesionaba a Nietzsche ya desde su juventud — (período helenista).]

¿Cuál es la función del olvido en esa revelación? En particular, ¿no es el olvido el origen al mismo tiempo que la condición indispensable para que el Eterno Retorno se revele y *transforme de una vez hasta la identidad* de aquel a

quien se le revela?

El olvido oculta el eterno devenir y la absorción de todas las identidades en el ser.

¿No hay una antinomia implícita en la experiencia vivida por Nietzsche, entre el contenido revelado y la enseñanza de ese contenido (como doctrina ética) así formulada?: actúa como si fueras a revivir innumerables veces y desea revivir innumerables veces —porque, de una manera o de otra, tendrás que revivir y recomenzar.

La proposición imperativa suple el olvido (necesario) por el llamado a la voluntad (de poder); la segunda

proposición prevé la necesidad confundida en el olvido.

La *anamnesis* coincide con la revelación del Retorno: ¿cómo es que el Retorno no restablece el olvido? No sólo caigo en la cuenta de que yo (Nietzsche) me encuentro de vuelta en el instante crucial donde culmina la eternidad del círculo, sino que, al mismo tiempo, se me revela la verdad de la necesidad del retorno; pero en el mismo momento me entero de que yo era *otro* distinto del que soy *ahora*, por haberlo olvidado, puesto que me he convertido en otro al saberlo; ¿voy a cambiar y a olvidar una vez más que cambiaré

necesariamente durante una eternidad — hasta que tenga de nuevo esa revelación?

El acento debe caer sobre la pérdida de la identidad dada. La “muerte de Dios” (del Dios que garantiza la identidad del yo responsable) abre al alma todas sus posibles identidades ya aprehendidas en las distintas *Stimmungen* del alma nietzscheana; la revelación del Eterno Retorno anuncia como necesidad las realizaciones sucesivas de todas las identidades posibles: “Soy, en el fondo, todos los nombres de la historia” —finalmente “Dionisos y el Crucificado”. La “muerte

de Dios” responde a una Stimmung en Nietzsche del mismo modo que el instante extático del Eterno Retorno.

Digresión:

El Eterno Retorno, necesidad que hay que querer: sólo el que soy ahora puede anhelar esa necesidad de mi retorno y de todos los acontecimientos que desembocaron en lo que soy —por eso aquí la voluntad supone un sujeto; ahora bien, ese sujeto no puede ya querer ser el mismo que el que fue hasta ahora, pero quiere que estén dadas todas las condiciones para eso; ya que, abarcando con una sola mirada la necesidad del

retorno como ley universal, desactualizo mi yo actual para pretenderme en *todos los otros yoes cuya serie debe ser recorrida* con el fin de que, al seguir el movimiento circular, vuelva a ser *lo que soy en el instante de descubrirla* ley del Eterno Retorno.

En el instante en que se me revela el Eterno Retorno dejo de ser yo mismo *hic et nunc* y soy susceptible de devenir en innumerables otros, sabiendo que voy a olvidar esa revelación una vez fuera de la memoria de mí mismo; este olvido constituye el objeto de mi voluntad presente; ya que semejante olvido equivaldrá a una memoria fuera de mis

propios límites: y mi conciencia actual sólo podrá establecerse en el olvido de mis otras identidades posibles.

¿De qué se trata esta memoria? El necesario movimiento circular al que me libro, desprendiéndome de mí mismo. Si, ahora, declaro quererlo y, queriéndolo necesariamente, lo habré vuelto a querer, no haré otra cosa que alcanzar con mi conciencia el movimiento circular: debiera identificarme en el Círculo, sin embargo no saldré nunca de esa representación a partir de mí mismo; de hecho, ya *no estoy en el instante de la brusca revelación* del Eterno Retorno; para que

esa revelación tenga un sentido, sería necesario que yo perdiera la conciencia de mí mismo, y que el movimiento circular del retorno se confundiera con mi inconsciencia hasta que el movimiento me hubiera devuelto al instante en que se me reveló la necesidad de recorrer toda la serie de mis posibilidades. Entonces no me queda más que pretenderme a mí mismo, no como culminación de esas condiciones preestablecidas, tampoco como una realización entre mil, sino como un momento fortuito cuyo azar mismo implica la necesidad del retorno integral de toda la serie.

Pero volver a quererme como un momento fortuito es renunciar *de una vez para siempre* a ser uno mismo: ya que no es de una vez para siempre que renuncié a eso y que para serlo es necesario quererlo: y no soy ni siquiera ese momento fortuito *de una vez para siempre* en la medida en que debo volver a pretender ese momento: *¡una vez más!* ¿Para nada? En lo que se refiere a mí mismo. Nada, estando aquí el *Círculo de una vez para siempre*. O sea, un signo que vale por todo lo que sucedió, por todo lo que sucede, por todo lo que sucederá siempre en el mundo.

¿Cómo puede intervenir la voluntad sin el olvido de lo que ahora debe quererse nuevamente?

Porque, efectivamente, ese mismo instante en que se me ha revelado la necesidad del movimiento Circular ¡se presenta en mi vida como si nunca hubiese tenido lugar! Fue necesaria la *hohe Stimmung*, la elevada tonalidad de mi alma, para que supiera y sintiera la necesidad de que todas las cosas se repiten. Si medito sobre esta elevada tonalidad en la que súbitamente se refleja el Círculo, constato que, por poco que lo admita, ya no como una

obsesión propia, sino como única
aprehensión válida del ser —como la
única realidad— no es posible que ésta
no se me hubiera revelado ya
innumerables veces, tal vez bajo otras
formas: pero lo olvidé, porque está
inscrito en la esencia propia del
movimiento circular que (a fin de que
accedamos a otro estado y que seamos
precipitados fuera de nosotros mismos,
bajo pena de que todo se detenga) lo
olvidemos de un estado al otro. Y
aunque no olvidara que estuve en esta
vida, sin embargo olvidaría haber sido
precipitado fuera de mí en otra vida —
¡en nada diferente de ésta!

¿Bajo pena de que todo se detenga?
¿Es decir que durante esa revelación brusca el movimiento se detendría? El movimiento circular no se detiene en absoluto: porque yo mismo (Nietzsche) no pude sustraerme a él: esa revelación no llegó a mi como una reminiscencia — ni como una experiencia de *déjà vu*. Todo se detendría *para mí* si me *acordara* de una revelación precedente idéntica que, obligándome a proclamar continuamente la necesidad del retorno, me mantendría en mí mismo como fuera de la verdad que enseñó. ¡Fue necesario que olvidara esa revelación para que se *hiciera verdadera!* En la serie que

percibo repentinamente, la cual debo recorrer para ser conducido al mismo punto, esa revelación del Eterno Retorno de lo Mismo implica que en *cualquier otro momento* del movimiento circular *la misma revelación* pudo haberse producido. Incluso es necesario que haya sido así: para recibir esa revelación, no soy *nada*, salvo por el hecho de recibirla *en todos los otros momentos del movimiento circulan* ninguna parte en particular para mí mismo, pero siempre en el movimiento completo.

Nietzsche habla del Eterno Retorno de lo Mismo como del pensamiento

supremo, pero también del sentimiento supremo, del sentimiento más elevado.

Así queda asentado en los inéditos contemporáneos a la *Gaya Ciencia*. “Mi doctrina enseña: vive de tal manera que desees revivir, ése es tu deber — ¡revivirás en cualquier caso! Aquel a quien el esfuerzo procure el sentimiento más elevado, que se esfuerce; aquel a quien el descanso procure el sentimiento más elevado, que descanse; aquel a quien el hecho de integrarse, de dejarse guiar, de obedecer, le procure el sentimiento más elevado, que obedezca. ¡Con tal que tome conciencia de lo que le procura el sentimiento más elevado y

no retroceda frente a los medios de conseguirlo! ¡Se trata nada menos que de la eternidad!” Y señalaba antes que la humanidad presente ya no sabe *esperar* como las naturalezas dotadas de un alma eterna, aptas para un devenir eterno y para un mejoramiento futuro. Acá el acento está puesto menos en la voluntad que en la pretensión y la necesidad, y esa pretensión y esa necesidad están en función de la eternidad: de ahí la referencia al sentimiento más elevado que, en términos nietzscheanos, es la *hohe Stimmung*, una elevada tonalidad del alma.

Fue en semejante tonalidad de alma,

en semejante Stimmung, que Nietzsche vivió el instante de la revelación del Eterno Retorno.

¿Cómo se vuelve pensamiento una tonalidad del alma, una Stimmung?, ¿y cómo el sentimiento más elevado —*das höchste Gefühl*, el Eterno Retorno— se vuelve pensamiento supremo?

a) La tonalidad del alma es una fluctuación de intensidad;

b) Para que sea comunicable, la intensidad debe tomarse a sí como objeto para volverse sobre sí misma;

c) Al volver sobre sí misma, la intensidad se interpreta: ¿pero cómo

puede interpretarse a sí misma? Haciéndose ella misma contrapeso: para eso tendría que dividirse, desunirse y reunirse; ahora bien, eso es lo que le sucede en lo que podemos llamar momentos de alza y de caída; sin embargo, se trata siempre de una misma fluctuación: es decir, la onda en el sentido concreto (recuérdese, de paso, la importancia del espectáculo de las olas de mar para la contemplación nietzscheana);

d) Sin embargo, ¿una interpretación supone la búsqueda de un significado? Alza y caída son designaciones: sólo eso. ¿Hay más allá de esa constatación

de un alza y de una caída un significado? El único sentido de la intensidad ha sido siempre el de ser la intensidad. Pareciera que la intensidad no tuviera en sí ningún sentido. ¿Qué es un sentido? ¿Y cómo puede constituirse como tal? ¿Cuál es él agente del sentido?

e) Pareciera que el agente del sentido, por lo tanto de la significación, sería una vez más la intensidad, según sus distintas fluctuaciones: si la intensidad ni tiene en sí misma ningún sentido, salvo el de ser intensidad, ¿cómo puede ser el agente de la significación, es decir, significarse como tal o cual tonalidad del alma?

Hace poco preguntamos cómo podía interpretarse y respondimos que tendría que hacerse contrapeso a sí misma en sus alzas y bajas, lo cual no dejaba de ser una simple constatación. ¿Cómo es que le aparece un sentido y cómo éste se constituye en la intensidad? ¡Justamente, volviendo sobre sí misma, incluso en una nueva fluctuación! Al repetirse y al imitarse, se convierte en signo;

f) Pero un signo es, en principio, la huella de una fluctuación de intensidad: si un signo conserva su sentido es que el grado de intensidad coincide con él; sólo significa en tanto un nuevo flujo de intensidad encuentre de alguna manera

en él su huella inicial;

g) Pero un signo no es solamente la huella de una fluctuación: también puede marcar una ausencia de intensidad, y lo curioso es que de nuevo ahí un nuevo flujo es necesario, solamente para significar esa ausencia.

Ya sea que denominemos atención, voluntad, memoria a ese flujo, ya sea que denominemos indiferencia, relajamiento, olvido al reflujo, se trata siempre de una misma intensidad que no difiere en nada del movimiento de las olas de un mismo mar: *“Vosotras y yo, les decía Nietzsche, ¡somos del mismo*

origen!, ¡de la misma raza!”

Ese flujo y ese reflujo van a confundirse, de fluctuación en fluctuación, y como las figuras que se elevan en la cresta de las olas y dejan sólo la espuma, así sucede con las designaciones en las que la intensidad se significa. Y eso es lo que llamamos pensamiento: pero, si en nosotros, naturalezas aparentemente delimitadas y cerradas, hay a pesar de todo algo lo suficientemente abierto que pueda llevar a Nietzsche a invocar el movimiento de las olas, es que, no obstante el signo donde culmina la fluctuación de intensidad, la significación, al existir

sólo como flujo, nunca se desprende totalmente de los abismos movientes que cubre. Cualquier significación sigue siendo función del Caos generador de sentido.

La intensidad obedece a un caos moviente sin comienzo ni fin.

Así, en cada uno, aparentemente en su poder, se mueve una intensidad cuyo flujo y reflujo forman las fluctuaciones significantes o insignificantes del pensamiento que, de hecho, no pertenece a nadie; no tiene ni comienzo ni fin.

Pero si contrariamente a ese elemento oscilante cada uno de nosotros

forma un conjunto cerrado y aparentemente delimitado, es en virtud de esas huellas de fluctuaciones significantes: es decir, un sistema de signos que aquí llamaré el código de los signos cotidianos. Nada sabemos acerca de dónde comienzan, dónde se detienen nuestras propias fluctuaciones para que esos signos nos permitan significar, hablar con nosotros mismos y con los demás; excepto que en ese código *un* signo responde siempre al grado de intensidad, sea el más o el menos elevado: o sea, el *yo, sujeto de todas nuestras proposiciones*. Gracias a ese signo, que sin embargo no es nada más

que una huella de fluctuación siempre variable, nos constituimos a nosotros mismos como *pensantes*, un pensamiento como tal se nos ocurre cuando no siempre sabemos exactamente si no son los otros quienes piensan y continúan pensando en nosotros: pero ¿quiénes son lo que conforman el *afuera* con respecto a ese *interior* que creemos ser? Todo conduce a un solo discurso, o sea, a fluctuaciones de intensidad que responden al pensamiento de cada uno y de nadie.

El signo del *yo* en el código de la comunicación cotidiana, por el hecho de responder a la intensidad más alta o más

baja, verificando todos nuestros grados de presencia o de ausencia así como los grados de presencia y de ausencia del exterior, nos asegura de esa manera un estado variable de coherencia con nosotros mismos y con el ambiente: de manera que el pensamiento de nadie, esa intensidad en sí, sin comienzo ni fin determinado, encuentra en el agente que se la apropia una necesidad, admite un destino, hasta en las vicisitudes de la memoria y del olvido de sí o del mundo: y, en suma, no hay nada más arbitrario si se admite que, efectivamente, todo no es más que un mismo circuito de intensidad: para que una designación se

produzca y se constituya un sentido, *mi voluntad* debe intervenir, y ésta no es más que esa intensidad poseída.

Ahora bien, ¿qué ocurre en una *Stimmung*, en una tonalidad a la que designaré como el sentimiento más elevado y a la que aspiraré a *mantener* como el pensamiento más alto? ¿No salgo de mis límites y de golpe desprecio el código de los signos cotidianos? —ya sea porque el pensamiento me abandona, ya sea que dejo de discernir la diferencia entre las fluctuaciones del afuera y del adentro.

Hasta entonces, en el contexto cotidiano, el pensamiento siempre

volvía a recuperarme en la designación de mí mismo. ¿Pero en qué deviene mi coherencia a partir de un grado de intensidad en el cual el pensamiento, habiendo dejado de recuperarme en la designación de mí mismo, inventa un signo con el que designaría su coherencia consigo mismo? Si no es ya mi propio pensamiento, ¿no es ese signo mi exclusión de cualquier coherencia posible? Si todavía es el mío, ¿cómo concebir que se designe como ausencia de intensidad en su grado máximo?

Supongamos ahora que en esa elevada tonalidad del alma se forma la imagen del Círculo: algo sucede en mi

pensamiento para que, siendo mío, se considere como muerto en ese signo: ¿es decir que una coherencia tan estrecha con él como la invención del signo, el círculo, indica el poder de todo pensamiento? ¿Es decir que el sujeto pensante perdería su identidad a partir de un pensamiento coherente que lo excluyera del pensamiento mismo? De nada sirve distinguir entre la intensidad designante y la intensidad designada para reencontrar la coherencia entre yo y el mundo, constituido por las designaciones cotidianas. Un mismo circuito me devuelve al código de los signos cotidianos y me hace salir

nuevamente de ellos a merced del signo, a partir del momento en que busco explicarme el acontecimiento que aquél representa.

Porque si en ese instante inefable me escucho decir algo como “vuelves a este instante —ya volviste— volverás ahí innumerables veces”, por más coherente que parezca esta proposición según el signo del Círculo del que proviene —él signo es esa proposición—, como yo actual en el contexto de los signos cotidianos, caigo en la incoherencia. Y lo hago doblemente: con relación a la coherencia propia de ese pensamiento como con relación al código de los

signos cotidianos. Según este último, no puedo sino quererme a *mí mismo de una vez, para siempre*, hecho a partir del cual se constituyen todas mis designaciones y su sentido comunicable. Pero *quererme una vez más* denuncia que nada se constituye en *un sentido de una vez para siempre*. El Círculo me abre a la inanidad y me encierra en esta alternativa: *o bien* todo vuelve porque nunca hubo nada que tuviera sentido, *o bien* el sentido sólo irrumpe por el regreso de todas las cosas, sin comienzo ni fin.

Este es un signo en el que yo mismo no soy nada, en el que vuelvo siempre

para nada. ¿Cuál es mi parte en ese movimiento circular con relación al incoherente que soy, con relación a ese pensamiento tan perfectamente coherente que me excluye *en el instante mismo* en que lo *pienso*? ¿Cuál es ese signo del Círculo que vacía cualquier designación de su contenido en beneficio de ese signo? Esa alta tonalidad del alma sólo devino el *pensamiento más alto* por haber devuelto la intensidad al mismo pensamiento, hasta reintegrar el Caos del que ella emana en el signo del Círculo que originó.

El Círculo no dice nada por sí mismo, excepto que el único sentido de

la existencia es ser existencia; excepto que la significación no es nada más que una intensidad. Por eso se revela en una alta tonalidad del alma. ¿Cómo atender contra la actualidad del yo: de ese yo que, sin embargo, exalta esa tonalidad superior? Liberando las fluctuaciones que lo significaban en tanto *yo* de manera que lo pasado repercute de nuevo en su presente. No es el hecho de *ser ahí* lo que fascina a Nietzsche en ese instante, sino el hecho de *volver* en lo que deviene: esa necesidad vivida y por revivir es un desafío para la voluntad y la creación de un sentido.

En el Círculo, la voluntad muere

contemplando ese volver en el devenir y sólo renace en la discordancia fuera del Círculo. De ahí la presión que ejerce el *sentimiento más elevado*.

Las altas tonalidades nietzscheanas encontraron su expresión inmediata en la forma aforística: recurrir al código de los signos cotidianos se presenta como un ejercicio para mantenerse continuamente discontinuo con respecto a la continuidad cotidiana. Cuando las *Stimmungen* se desarrollan hasta alcanzar fisonomías fabulosas, pareciera que ese flujo y reflujo de la intensidad contemplativa buscara crear puntos de referencia para su propia

discontinuidad. Tantas altas tonalidades, tantos dioses: hasta que el universo aparezca como una ronda de dioses: *dado que el universo es un perpetuo huir de sí mismo, un perpetuo encontrarse a sí mismo en múltiples dioses...*

Esta ronda de los dioses persiguiéndose todavía no es más que una explicación, en la visión mítica de Zarathustra, de ese movimiento de flujo y reflujo de la intensidad de las *Stimmungen nietzscheanas*, de las cuales, la más alta le sobrevino bajo el signo del *Circulus vitiosus deus*.

El *Circulus vitiosus deus* no es más

que una denominación de ese signo que aquí adquiere una fisonomía divina a la manera de Dionisos: con relación a una fisonomía divina y fabulosa, el pensamiento nietzscheano respira más libremente que cuando se debate dentro de sí mismo, en las redes donde lo hace caer su propia verdad. ¿No dice que la *esencia verdadera de las cosas es una invención del ser que se representa las cosas, sin la cual el ser no podría representarse nada?*

La alta tonalidad de alma, en la que Nietzsche experimentó el vértigo del Eterno Retorno, creó el signo del Círculo vicioso donde se encontraron

instantáneamente actualizadas la intensidad más alta del pensamiento cerrado sobre sí mismo en su propia coherencia y la ausencia de intensidad correspondiente a las designaciones cotidianas; al mismo tiempo se vaciaba la designación misma del *yo* en torno de la que giraban todas las otras hasta entonces.

Porque, efectivamente, con el signo del *Círculo vicioso* como definición del *Eterno Retorno de lo Mismo*, en el pensamiento nietzscheano irrumpe un signo equivalente a un *acontecimiento válido por todo lo que alguna vez pueda suceder*, por todo lo que alguna

vez sucedió, por todo lo que podría suceder alguna vez en el mundo, es decir, en el pensamiento mismo.

LA ELABORACIÓN DEL ETERNO RETORNO COMO PENSAMIENTO COMUNICABLE

La primera versión que Nietzsche da en la *Gaya Ciencia* de su experiencia en Sils-Maria (aforismo 341) —más tarde lo hará en el *Zaratustra*— está expresada esencialmente como alucinación: al instante, parece que el instante mismo se refleja en un *pasaje* de espejos. Ahí está el yo, el *mismo*

“yo” que se despierta a una multiplicación infinita de *sí mismo* y de su propia vida, mientras que una especie de demonio (del tipo de un genio de *Las Mil y una noches*) le revela: deberás vivir esta vida todavía una vez más e innumerables veces. La reflexión que sigue es: si ese pensamiento te dominara, haría otro de ti.

No podemos poner en duda que Nietzsche habla aquí de un *regreso idéntico* del yo. Ese es el punto oscuro con el que tropiezan los contemporáneos y la posteridad. Así, en primera instancia, ese pensamiento pasó a ser considerado comúnmente como una

fantasía absurda.

Zaratustra considera que la voluntad está sometida a la irreversibilidad del tiempo; ésa es la primera reacción reflexiva con respecto a la *evidencia* obsesiva: Nietzsche busca recobrar la alucinación a nivel consciente por una cura “analítica” de la voluntad: ¿cuál es su relación con el tiempo tridimensional (pasado-presente-futuro)? La voluntad proyecta su impotencia en el tiempo y así le da su carácter *irreversible*: la voluntad no puede remontar el *curso del tiempo* —lo no querido que el tiempo consagra como hecho consumado: de ahí, en la voluntad, el espíritu de

venganza con respecto, a lo irreductible, y el aspecto *punitivo* de la existencia.

El remedio de Zaratustra: volver a querer lo *no querido* por el afán de asumir el hecho consumado — convertirlo en *no consumado*, volviendo a pretenderlo *innumerables veces*. *Astucia* que sustrae al acontecimiento su carácter de “*una vez para siempre*”: tal es la escapatoria que la experiencia (ininteligible) en sí de Sils-Maria ofrece en principio a la reflexión: es así cómo ésta se centra en la *voluntad*.

Semejante astucia no es, sin embargo, más que una manera de eludir

la tentación inherente a la reflexión misma del Eterno Retorno: el *no-obrar*, que Zaratustra rechaza como *remedio* falaz, no indica la inversión del tiempo: si todas las cosas vuelven de acuerdo con la ley del Círculo vicioso, *todo obrar voluntario equivale a un no-obrar real, o todo no-obrar consciente a un obrar ilusorio*. A nivel de la decisión consciente, no obrar responde a la *inanidad* de la voluntad individual. ¿Expresa tanto la intensidad de la alta tonalidad del alma como la decisión de proseguir una acción en la que volver a querer lo pasado sería creador? Adherir al Retorno, suponía también admitir que

sólo el olvido permitiría acometer como creaciones nuevas las viejas creaciones, *ad infinitum*. Formulado a nivel del *yo consciente idéntico a sí mismo*, el imperativo del volver a querer permanecía como *una tautología*: pareciera que ese imperativo (aunque exige una decisión para la eternidad) no concierne más que al comportamiento de la voluntad en el intervalo de una vida individual, y que lo pasado, lo no-pretendido, el enigma del horrible azar, es esto mismo que vivimos todos los días.

Ahora bien, la *tautología* está simultáneamente en el signo del Círculo

y en el pensamiento mismo de Nietzsche representándose el *retorno* de todas las cosas, así como el de sí mismo.

La *parábola* (en *Zaratustra*) de los dos caminos opuestos que se reúnen bajo el arco de un pórtico en cuyo frontispicio está escrito “el *Instante*”, retoma la imagen del aforismo de *La gaya ciencia*: el mismo rayo de luna, la misma araña volverán. Los dos caminos opuestos se hacen UNO. Una eternidad los separa. Los individuos, las cosas, los acontecimientos ascienden por uno, descienden por el otro y se vuelven los mismos bajo la *puerta* del *Instante*, habiendo dado *la vuelta a la eternidad*:

sólo quien se detiene bajo ese “pórtico” es capaz de aprehender la estructura circular del tiempo eterno. Pero ahí, como en el aforismo, aún es el yo individual el que se va y vuelve *idéntico a sí mismo*. Entre esta parábola y la cura de la voluntad por la pretensión repetida de lo acontecido, el vínculo es seguro. Excepto que no logra la convicción.

Sin embargo, el aforismo declara: al querer nuevamente, el yo *cambia*, se vuelve *otro*. Ahí reside la solución del enigma.

Zaratustra busca un cambio no del *individuo*, sino de su voluntad: volver a querer lo consumado-no-querido, en

esto consistiría la “voluntad de poder”.

Pero, ante sí mismo, Nietzsche piensa en un cambio totalmente diferente. A través del cambio del comportamiento individual, volver a querer lo consumado, aunque no se trata más que de *asumir lo no-querido* por la voluntad, como recuperación creadora (en el sentido de que el horripilante azar, lo fragmentario, el enigma, son reconstituidos en una unidad significativa) —no por ello deja de estar al nivel de un fatalismo “voluntarista”.

El cambio del comportamiento moral del individuo no está determinado por la voluntad consciente, sino por la

economía misma del Eterno Retorno. Bajo el signo del *Círculo vicioso* — independientemente de la voluntad humana— está la naturaleza misma de la existencia, y por lo tanto también los actos individuales con que se modifica intrínsecamente. Nietzsche declara en una nota tan reveladora como breve:

“*Mi consumación del fatalismo: 1- Por el Eterno retorno y por la preexistencia. 2- Por la liquidación del concepto de ‘voluntad’.*”

Un fragmento de agosto de 1881 (Sils-Maria) señala: “*la incesante metamorfosis: en un breve intervalo de tiempo debes pasar por muchos estados*

individuales. El medio para hacerlo es el combate incesante”.

¿Cuál es ese breve intervalo? No se trata de un instante cualquiera de nuestra existencia, sino de la eternidad que separa una existencia de otra.

Esto indica que el querer nuevamente tiene por objeto una *múltiple alteridad* inscrita en un individuo: si ésta es la *incesante metamorfosis*, ella explica por qué Nietzsche declara que la “preexistencia” es una condición necesaria para el *ser como tal* de un individuo. El *incesante combate* indicaría que a partir de entonces el adepto al Círculo vicioso

debe desempeñarse en esa múltiple alteridad: pero a ese tema lo retomará más adelante cuando tenga en mente una *teoría del caso fortuito*.

Esos fragmentos aportan elementos nuevos para desarrollar el pensamiento del Círculo vicioso: no se trata sólo de la voluntad frente al Tiempo irreversible, la cual, curada de esa representación de la existencia punitiva, en adelante rompe las cadenas de su cautiverio volviendo a querer lo no-querido y se reconoce en la reversibilidad del tiempo como voluntad de poder, es decir, voluntad creadora.

Por el contrario, esos fragmentos

atestiguan una transfiguración de la existencia que, siendo desde siempre el Círculo, se pretende reversible al punto de alivianar al individuo del peso de sus actos *de una vez para siempre*. De buenas a primeras, la anunciación abrumadora del *recomienzo ad infinitum de los mismos actos, de los mismos sufrimientos*, aparece en adelante como la redención misma, a partir de que el alma sabe que ya recorrió y que está destinada a recorrer aún otras individualidades, otras experiencias que profundizarán y enriquecerán la única que ella conoce *hic et nunc*, a través de éstas que la han

preparado y que la preparan para otras, insospechadas por la conciencia.

Volver a querer, adhesión pura al Círculo vicioso: volver a pretender *toda la serie una vez más* —todas las experiencias, todos sus actos no como *míos: ese posesivo* precisamente ya no tiene sentido ni representa un fin. El sentido y el fin son liquidados por el Círculo. De ahí, el silencio de Zarathustra, la interrupción de su mensaje. Excepto por una carcajada que manifiesta toda su propia amargura.

Es a partir de aquí que Nietzsche va a trazar una división en su propia interpretación del Eterno Retorno. El

“superhombre” deviene el nombre del sujeto de la voluntad de poder, *sentido* y a la vez *fin* del Eterno Retorno. La voluntad de poder no es más que una denominación *humanizada* del alma del Círculo vicioso, cuando ésta es pura intensidad *sin intención*. Al contrario, como Eterno Retorno, el Círculo vicioso se presenta como una cadena de existencias para la individualidad del adepto a esa doctrina, que sabe que *preexistió* de otro modo a como existe ahora y que existirá en forma diferente, de una “eternidad a la otra”.

De esa manera, Nietzsche introduce una suerte de versión renovada de la

metempsicosis.

La necesidad de una purificación; una culpabilidad que hay que expiar a través de existencias sucesivas antes de que el alma de un agente haya encontrado un estado puro de inocencia, a partir del que sería admitida en una eternidad inmutable: viejo esquema que las religiones iniciáticas de la India y del Asia habían transmitido a la gnosis cristiana.

Nada de eso se encuentra en Nietzsche —ni “expiación”, ni “purificación”, ni “pureza inmutable”. La pre y la post-existencia son siempre el excedente de la misma existencia

presente, según la economía del Círculo vicioso. Ella supone que la capacidad de una individualidad nunca podría agotar toda la riqueza de diferenciación de una misma existencia, su potencial afectivo. La metempsicosis representa los *avatares* de un alma inmortal. Nietzsche mismo declara: “*Que pudiéramos soportar nuestra inmortalidad sería lo supremo*” Ahora bien, esa inmortalidad en Nietzsche no es exactamente individual. El Eterno Retorno suprime la duración de las identidades. Nietzsche solicita del adepto al Círculo vicioso su aceptación de la *disolución* de su alma fortuita para

recibir a cambio otra fortuita. Es necesario que, habiendo recorrido toda la serie, esa alma disuelta vuelva a su vez *a ese grado de tonalidad de alma en que la ley del Círculo le sea revelada.*

Si la metamorfosis del individuo es la ley del Círculo vicioso, ¿cómo puede ser querida? La revelación del Círculo se vuelve súbitamente consciente: permanecer en esa conciencia basta para vivir conforme a la necesidad del Círculo: volver a querer esa misma experiencia (el instante en que uno es iniciado en el secreto del Círculo vicioso) supone que ya se han recorrido

todas las experiencias vivibles: luego, hacen falta todas las existencias *previas* a ese instante que privilegia una existencia entre mil, no menos que todas las que seguirán.

Volver a querer todas las experiencias, *desear de nuevo* todos los actos posibles, todas las felicidades y todos los sufrimientos posibles —quiere decir que si tal acto se realiza ahora, si tal experiencia es vivida ahora, ha sido necesario que una serie la haya precedido y que otras la hayan continuado no en el mismo individuo, sino en todo lo que pertenece al mismo potencial de éste —para que un día él se

encuentre como tal *una vez más*.

DIFERENCIA ENTRE EL ETERNO RETORNO Y EL FATALISMO TRADICIONAL

Nietzsche termina por pensar el fatalismo en la dimensión del Círculo.

El fatalismo en sí (el *fatum*) supone un encadenamiento, preestablecido en una predisposición, que se desarrolla y se realiza de manera irreversible: cualquier cosa que haga y que decida hacer, mi decisión, contrariamente a lo que pienso, obedece a un *proyecto* que se me escapa e ignoro.

El *Círculo vicioso* reintegra a la

experiencia del Fatum —bajo la forma de movimiento sin comienzo ni fin— el juego del Azar y de sus mil combinaciones como múltiples series que forman una cadena —imagen del destino que, como círculo, sólo puede *volver a desearse* ya que únicamente puede *recomenzar*.

El Azar no es más que uno para cada uno de los momentos (existencias individuales, singulares, por lo tanto fortuitas) que lo componen. Es por “azar” que a un individuo se le revela la figura del Círculo. Desde entonces, podrá volver a querer todas las series para obtenerse nuevamente a sí mismo.

O, en otras palabras, desde que existe no puede dejar de anhelar todas las series anteriores y ulteriores a su existencia.

El sentimiento de eternidad y la eternización del deseo se confunden en un solo instante: la representación de una vida *anterior* y de una *vida ulterior* no concierne ya a un *más allá* ni a un *yo individual* que accedería a ese *más allá*: sino a la misma vida vivida, experimentada por diferencias individuales.

El Eterno Retorno sólo es el modo de manifestarse: el sentimiento de vértigo es consecuencia del “*de una vez para siempre*” en que el sujeto es

sorprendido por la ronda de *innumerables veces*: “*de una vez para siempre*” desaparece: la intensidad emite una serie de vibraciones infinitas del ser; y son esas vibraciones las que proyectan *fuera de sí* al yo individual como otras tantas *disonancias*: todas resuenan hasta que se restablezca la consonancia de ese mismo instante en el que esas disonancias se reabsorban de nuevo.

A nivel de la conciencia pierden el sentido y el fin: están en el Círculo vicioso *por todas partes y por ninguna*, ya que no hay *ningún punto* del Círculo que no pueda ser *comienzo al mismo*

tiempo que fin.

Por último, el Eterno Retorno, en el origen, no es una representación, ni un postulado propiamente dicho, es un *hecho vivido* y en tanto pensamiento, un pensamiento *súbito*: fantasma o no, la experiencia de Sils-Maria ejerce su coerción como necesidad ineluctable: con la experiencia de esa necesidad, a veces el espanto y otras la alegría inspirarán a partir de ese instante las interpretaciones de Nietzsche.

COMO SE CONSUMA EL FATALISMO
NIETZSCHEANO CON LA ELIMINACIÓN
DEL CONCEPTO DE VOLUNTAD

Nietzsche no dice que el pensamiento del Eterno Retorno y de la preexistencia que éste mismo supone termina con el fatalismo. Dice que en segundo lugar su fatalismo es integral por haber eliminado el *concepto de voluntad*. Si el pensamiento del Eterno Retorno ya en sus prolongaciones anula con la identidad del yo el concepto tradicional de voluntad, Nietzsche parece hacer alusión, bajo el segundo aspecto de su fatalismo, a su propia fisiología. Según ésta, no hay voluntad que no sea voluntad de *poder* y de acuerdo con esta relación la voluntad no es otra cosa que el *impulso* primordial, del que ninguna

interpretación moral del intelecto podría alguna vez suspender las innumerables metamorfosis que atraviesa, las figuras que adopta, los pretextos que las provocan —ya sea el *fin* invocado, ya sea el *sentido* que, en esas metamorfosis, pretende adoptar ese impulso, a nivel consciente. De ese modo, la fatalidad se confundiría con la fuerza del impulso que, precisamente, excede la “voluntad” del agente y *lo modifica amenazando su identidad estable*.

**LOS ESTADOS
VALETUDINARIOS EN EL
ORIGEN DE LOS CUATRO
CRITERIOS:
DECADENCIA,
ELEVACIÓN,
GREGARISMO, CASO
SINGULAR**

“¿Cómo precisar lo que estaba

pasando en mí? No me entendía, pero sentí el impulso como una orden. Pareciera que nuestro destino estuviese dispuesto desde un día remoto: durante mucho tiempo experimentamos nada más que enigmas. La elección de los acontecimientos, el hecho de comprenderlos, la avidez repentina, el rechazo de lo más agradable, con frecuencia lo más venerado: eso es lo que nos espanta como si del fondo de nosotros mismos surgiera aquí y allá un movimiento de humor, algo arbitrario, insensato,

volcánico. Pero no se trata más que de la razón y la prudencia superiores de nuestro cometido. *Me preguntaba a mí mismo si tal vez la larga frase de mi vida exigiría ser leída regresivamente.* No había duda de que, al leerla progresivamente, sólo encontraba ‘*palabras desprovistas de sentido*’.

Un desprendimiento cada vez más grande, arbitraria ida al extranjero, ‘exilio’, enfriamiento, sobriedad —sólo eso y no otra cosa fue mi deseo

durante esos años.

Pasaba por el tamiz todo aquello por lo que antes había sentido apego. Volvía del revés las cosas mejores, aquellas que me habían sido más queridas, examinaba su otro lado, sentí el contrapeso de todo sobre lo que el arte humano de la calumnia y de la difamación se había ejercido de la manera más sutil. En ese momento di vuelta a muchas cosas que antes me habían sido extrañas con una curiosidad llena de miramientos, hasta amorosa. Aprendí a

experimentar más
razonablemente nuestra época y
todo lo que es ‘moderno’. Juego,
sin duda, inquietante,
desagradable. Es posible que
con frecuencia me haya
enfermado. Pero mi resolución
permanecía en pie: y, aun
enfermo, mantenía una buena
compostura durante mi ‘juego’, y
me defendía de cualquier
conclusión en la que la
enfermedad, la soledad o la
fatiga de la errancia pudieran
tener la menor participación.
‘¡Adelante!’, me decía, mañana

estarás curado: hoy te basta con *simular la salud*. En ese momento llegaba a dominar todo lo que en mí había de ‘pesimista’, incluso la voluntad de sanar, el *histrionismo* de la *salud* fue mi remedio”.^[7]

La observación de sus propios estados valetudinarios lleva a Nietzsche a vivir en una perplejidad creciente con respecto a lo que, en sus propias experiencias, sería o no *válido* — siempre según dos nociones cada vez más obsesivas: lo *sano* y lo *mórbido*.

Los *síntomas* de *elevación* y

decadencia, de *degeneración* y de fuerza —la manera de revelarlos según una discriminación que, en la medida en que pretende ser rigurosa, sólo gana en ambigüedad— constituyen, para Nietzsche, la fundamentación del término en sí tan equívoco de “valor” (y el término de “poder” —origen de todo valor activo o estéril). A causa de esa base tan inestable, una suerte de *fisura atraviesa el esfuerzo* mental de Nietzsche: ¿y si el *acto de pensar*, en suma, no fuera más que un síntoma de total impotencia...? De ahí la inversión de la sentencia de Parménides que dice “*lo que es pensable es real y lo que es*

real es pensable”, en esta sentencia contraria: *todo lo que es pensable es irreal*; lo cual rompe con el principio admitido de realidad.

De esa manera, Nietzsche ejerce sobre su propia reflexión una *censura* reiterada: y los síntomas de decadencia que revela para el mundo social contemporáneo o para la historia aparente responden a una obsesión personal de lo que siente y observa ante sí en su propia vida pulsional y su propio comportamiento. El censor, que a veces él llama *tirano*, no deja de insinuarle: *he aquí algo que sería imputable a tu herencia, he allí una*

veleidad mórbida, he aquí además una tara, por lo tanto, una ineptitud para vivir.

Pero, al mismo tiempo que los criterios de lo que es *sano* y de lo que es *mórbido*, intervienen criterios de otro orden que van a combinarse con los precedentes: ¿quién es *singular*? y ¿quién es *gregario*?

| | |
|---------------|------|
| decadencia | elev |
| mórbido | sanc |
| débil | pod |
| <hr/> | |
| singular | greg |
| degenerado | exit |
| inmodificable | mod |

| | |
|---------------|------|
| ininteligible | con |
| mutismo | con |
| no lenguaje | leng |

¿Cómo restituir a lo singular, a lo inmodificable, al mutismo, los atributos del poder, es decir, de la salud, de la soberanía, si el lenguaje, la comunicación, el cambio fueron atribuidos siempre a la *conformidad gregaria* de quien es sano, poderoso, soberano? Ahora bien, es el gregarismo lo que supone el cambio, lo comunicable, el lenguaje; todo lo cual adquiere su valor en la medida en que contribuye a la conservación de la

especie, a la duración del rebaño, pero también a la duración de los signos específicos en el individuo.

Por lo tanto, la primera cuestión es: ¿todo lo que es *sano*, todo lo que es *poderoso* revela necesariamente *gregarismo*, o sea el instinto de conservación de la especie, como parece exigirlo el lenguaje? (es decir, todas las categorías de las que dependen la comunicación por la palabra, a través de las que los individuos pueden entenderse, ayudarse mutuamente, reconocerse, como los principios de contradicción, de identidad). Categorías del intelecto o, para decirlo de otra

manera, de la conciencia.

¿Y todo lo que permanece singular, incomunicable, inmodificable —todo lo que es excluido por lo que llamamos la *norma*— no es condenado, además de al mutismo, a desaparecer o a quedar “inconsciente”?

¿O acaso la sumisión a esa norma es el resultado de un proceso de debilitamiento de lo singular, una lenta equiparación de fuerzas excedentes hasta que su disminución culmina en un compromiso que conformará el tipo representativo medio, es decir, mediocre?

La segunda cuestión es saber lo que,

en la experiencia vivida, revela lo *singular*, aquello que, de la manera en que es vivida, pertenece al orden de las propensiones gregarias. A veces, Nietzsche teme que sus estados depresivos despierten en él ese tipo de propensiones. Esta última suposición no excluye el presentimiento de alguna fuerza subterránea que buscaría oscuramente afirmarse de una generación a la otra —en el sentido de que las propensiones gregarias vehicularían, preservarían, bajo pretexto de pronunciarlas en la comunicación (propiamente gregaria), experiencias sólo pertenecientes a tal o

cual caso singular. La manera en la que Nietzsche discute la cultura occidental, combatiendo la metafísica y la moral tradicional, no es más que un aspecto del modo que tiene de interrogarse sobre sí mismo; así lo indica el fragmento titulado: *Las estructuraciones típicas del sí mismo. O: las ocho cuestiones capitales:*

1. ¿Se quiere ser múltiple o más simple?
2. ¿Se quiere ser más feliz o indiferente a la felicidad y a la desgracia?
3. ¿Se quiere estar más satisfecho de

uno mismo o ser más exigente e inexorable?

4. ¿Se quiere ser más sensible y maleable, acomodaticio, más dispuesto a las concesiones, más humano, o, al contrario, “más inhumano”?
5. ¿Se quiere llegar a ser más inteligente o manifestar cada vez menos escrúpulos?
6. ¿Se quiere alcanzar un fin o evitar todos los objetivos? (como lo hace, por ejemplo, el filósofo que en cada fin presiente un límite, un estancamiento, una prisión, ¡una estupidez!)

7. ¿Se quiere ser más estimado o más temido o, al contrario, más despreciado?
8. ¿Se quiere llegar a tirano, a seductor o a pastor, a animal gregario?”

Otro fragmento más explícito se desarrolla bajo la misma forma interrogativa:

“¿... los puntos de vista para mis propios valores... provienen de la abundancia o del deseo?... ¿Se trata de mirar hacer o de poner manos a la obra —o de

apartar la mirada, poner distancia?... ¿Uno se estimula, se excita *'espontáneamente'* por una fuerza acumulada o de manera puramente reactiva? ¿Es de manera *simple* —a causa de los pocos elementos de los que uno dispone— o a partir de una soberanía que subyuga a muchos de ellos, si bien cuando tiene necesidad?... ¿Uno es *problema* o solución?... ¿de un modo perfecto si el cometido es mínimo, o imperfecto si se trata de un fin extraordinario? ¿Se es *auténtico* o nada más que actor?,

¿auténtico como *actor* o no se hace más que parodiar al actor?, ¿se es el representante de algo o lo que es representado?... ¿se es alguien o una cita concertada con nadie?... ¿Uno *enferma* de enfermedad o por una salud superabundante?... ¿Es como pastor que se va a la cabeza o como ‘excepción’ (o —tercera posibilidad— como ‘evadido’)? ¿Se necesita la *dignidad* o del payaso? ¿Se debe buscar la resistencia o evitar el enfrentamiento? ¿Uno está inacabado por ‘prematureo’ o por

‘retrasado’? ¿Es por naturaleza que se dice ‘sí’ y que se dice ‘no’, o bien uno sólo forma un conjunto de abigarramientos semejante al abanico de pavo real? ¿Aún se puede ser capaz de remordimientos? (esta especie se hace cada vez más rara: de otra manera, la conciencia tendría demasiadas cosas por las que remorderse; en lo sucesivo ya no le alcanzarían los dientes) ¿Todavía se es capaz de tener un ‘deber’? (hay quienes se privarían del último resto del placer de vivir, si se dejaran

arrancar su deber —
particularmente las almas
femeninas, los seres que nacen
sometidos).”

Debemos retener el acento
específicamente nietzscheano de algunas
de esas alternativas: “prematureo” o
“retrasado”; “pastor”, “excepción” o
“evadido”; “digno” o “payaso”. La
admirable imagen del “abanico de pavo
real”, con sus cien ojos, bastaría por sí
sola para definir el modo en que
Nietzsche experimentó en sí lo que
significa la cultura occidental, la
nuestra: la omnisciencia equivale a esos

abigarramientos, a esos mil matices del saber que conducen a una especie de inercia total en la visión integral de todo lo que en adelante se vuelve posible: de manera que la conciencia, en su vigilancia clarividente, se desvanece en inconsciencia, se vuelve opacidad: de ahí que la conciencia moderna sea “desdentada” (incapaz de remordimiento), sin vergüenza de su propia vacuidad. El destino resolvió esas alternativas de Nietzsche. En la escena final, tendrá la última palabra el oportunista, cuando el filósofo se haya hundido.

El esquema que opone los síntomas

mórbidos a los de la salud tiene origen en el esquema que opone los signos de *gregarismo* y de *singularidad*. En la reflexión de Nietzsche, los dos esquemas son intercambiables y convertibles. Cualquier declaración, en principio, es de orden filogenético —en consecuencia, la *especie está presente* en los términos que designan lo que excluye la especie en la experiencia correspondiente a un estado singular, o lo que excluye de la especie al sujeto que singulariza esa experiencia. Para valorizar la *declaración* de lo singular, el lenguaje deberá limitar, en lo sucesivo, el *mutismo singular* y lo que

éste tiene de ininteligible para la especie, es decir, con relación a la inteligibilidad requerida por las instituciones gregarias. Ahora bien, eso no indica que lo que constituye el fondo ininteligible del caso singular lo haya sido siempre para el conjunto específico.

Desde ese punto de vista, el caso singular representa el *olvido* de las experiencias anteriores, en adelante asimiladas a la inconsciencia por las pulsiones gregarias —por lo tanto, reprimidas por la censura reinante— o, al contrario, rechazadas como inasimilables para las condiciones de

existencia de la especie, así como para el individuo en el seno de la especie. Para Nietzsche, el caso singular viene a redescubrir de manera “anacrónica” una vieja condición de la existencia, cuyo despertar en él supone que la condición *actual* no responde al estado pulsional que, de alguna manera, se afirmó a través de él. No obstante su anacronismo en lo relativo al nivel institucional del gregarismo, ese estado singular puede efectuar, de acuerdo con su intensidad más o menos baja, una desactualización de la misma institución y denunciarla, a su vez, como anacrónica. El hecho de que toda realidad como tal llegue a

desactualizarse con respecto al caso singular, el hecho de que la emoción resultante capture el comportamiento del sujeto hasta impulsarlo a la acción es una aventura que puede modificar el curso de los acontecimientos, según un circuito de oportunidades con las que Nietzsche constituirá la dimensión de su pensamiento; a medida que pone en evidencia la periodicidad en la historia, el proyecto de un complot se precisa bajo el signo del Círculo vicioso.

Si se considera la experiencia que conmueve a Nietzsche en Sils-Maria, y que se presenta como un pensamiento súbito del que no se sabe exactamente a

qué conmoción emocional sucedió, uno puede preguntarse qué relación habrá tenido el pensamiento de esa experiencia con el examen de los síntomas de la salud y de lo mórbido, que obsesionaba a Nietzsche cada vez más: *la vida inventó este pensamiento*, dijo él. Aun tratándose del surgimiento del impulso más profundo —al punto de significarse en el *Círculo vicioso*— ¿iba, por eso, el impulso a suspender esa búsqueda de los puntos de referencia de lo que es sano y mórbido? ¿En qué sentido Nietzsche debe considerarse un privilegiado por haber tenido esa experiencia del Retorno?

Entre lo que declina en él, a su alrededor, y lo que él exalta, pasa un aire de catástrofe.

En un fragmento póstumo, fechado en la primavera de 1888, Nietzsche ha llegado de nuevo a demostrarse que los supremos valores de la filosofía y de la moral tradicionales no serían más que síntomas mórbidos de la impotencia y de la falta de resistencia, en el mismo orden que lo son las representaciones de la debilidad mental. Y tratándose de sí mismo, podría suceder que todo lo que le acontece pensar —ése es el motivo subyacente—, a contrapelo de los

valores supremos hasta entonces, revelaría un estado mórbido. Por eso introduce este fragmento con una declaración de principios:

“Lo que se hereda no es la enfermedad, sino el estado mórbido: la falta de fuerza en la resistencia al peligro de *invasiones nocivas*, etcétera — quebrada la capacidad de resistencia— que se expresa moralmente: la resignación y la humildad ante el enemigo.

Me he preguntado si todos los que hasta ahora son los

máximos valores de la filosofía, de la moral, de la religión, no serían comparables a los valores de los debilitados, de los impotentes, de los alienados y de los neurasténicos: valores que representan, bajo una forma más atenuada, las mismas calamidades...

El valor de todos los estados mórbidos es mostrar cómo crecen bajo la lupa ciertos estados que considerados normales se hacen indiscernibles como tales...

Salud y enfermedad no son

algo esencialmente diferente, como creían los antiguos médicos y todavía lo creen actualmente ciertos practicantes. No hay que hacer de ellas principios distintivos o entidades que se disputarían el organismo vivo como un campo de batalla (el terreno de sus luchas). Eso es puro palabrerío y puro cuento. En realidad, entre esos dos aparentes estados de la existencia no hay más que diferencias de grado: la exageración, la desproporción, la desarmonía de los estados

normales constituyen el estado mórbido. Claude Bernard.

Se puede considerar el *Mal* como exageración, desarmonía, desproporción, así como el *Bien* puede ser una dieta preventiva contra el peligro de exageración, de desarmonía, de desproporción.

La debilidad hereditaria como sentimiento *predominante*: origen de los valores supremos.

N. B. Se desea la debilidad: ¿por qué?... Con frecuencia porque se es débil *necesariamente*...

El *debilitamiento* como *cometido*: debilitamiento de la avidez, de los sentimientos de placer y de displacer, de la voluntad de poder, de la dignidad, del haber y de la voluntad de tener más; el debilitamiento como humildad; como creencia; como repugnancia y vergüenza por todo lo que es natural, como negación de la vida, como enfermedad y debilidad habitual...

El *paso en falso* de ese tratamiento: no se pretende

combatir la debilidad a través de un *sistema fortificante*, sino con una suerte de justificación y de moralización: es decir, a través de una interpretación...

La *confusión* entre los dos estados totalmente diferentes: por ejemplo, el reposo de la fuerza, que esencialmente es la abstención de reaccionar, la abstención típica de los dioses, impasibles...

Y el reposo del agotamiento, de la fijeza, hasta la anestesia.

Todos los procedimientos filosófico-ascéticos aspiran al

segundo reposo, mientras efectivamente emprenden el primero... Porque otorgan al estado alcanzado los atributos del estado divino, como si este último se hubiese realizado.”

Lo que se hereda no es la enfermedad en sí, sino el estado mórbido que se pronunciaría como valor moral de la resignación y de la humildad. Esto es lo que Nietzsche declara en los dos primeros párrafos. Se plantea entonces la cuestión de saber si los que hasta entonces han sido valores supremos no son alteraciones

patológicas.

Si, habiendo leído los dos últimos párrafos del fragmento, se vuelve al primero, da la impresión de que éste encadena dos proposiciones contradictorias.

La primera va en el sentido de la moral tradicional: *el mal del agente consiste en no poder hacer frente a sus impulsos* (las invasiones nocivas).

La segunda proposición califica esa falta de resistencia (la fuerza de resistencia quebrada) como *resignación*, como *humildad*. ¿Desde qué punto de vista?

Desde el punto de vista de Nietzsche

(así como desde la perspectiva de la moral pagana), *humildad, resignación ante el enemigo* (las fuerzas hostiles invasoras) son sinónimos de *debilidad*.

Humildad, resignación —éstos son los valores de la moral tradicional, particularmente *virtudes cristianas*.

¿Pero cómo lo que es *humillante* pudo llegar a ser un criterio virtuoso, así como la resignación un criterio de sabiduría?

Se trata de dos reacciones *apreciadas de un modo diferente*: si Nietzsche quería decir que *es de su resistencia a las invasiones nocivas de donde el agente obtiene su bien* —es

decir, de donde proviene la afirmación de su voluntad—, entonces él acordaba con la moral tradicional. Pero Nietzsche se propone justamente demostrar que ésta proviene de la *debilidad*. ¿Qué son entonces las *invasiones nocivas*?, ¿los impulsos? ¿Pero acaso no es la voluntad de poder el impulso supremo? ¿Cuál sería entonces su aspecto nocivo?, ¿al menos, desde cuándo para Nietzsche?

Sin duda, entiende que la fuerza necesaria para resistirse a lo nocivo — nocivo para la existencia— llegó a desaparecer en el individuo; esa ausencia o ruptura con lo que sería el instinto de conservación provocó una

censura tanto más severa cuanto que la no resistencia era más común o más frecuente. (Más adelante se verá que retoma y desarrolla ese motivo de las “invasiones” y de la moral que provoca.)

Pero aquí mismo su reflexión se vuelve tan ambigua, que en los últimos párrafos (cf. la *Nota bene*) imputa a la moral, como cometido, el debilitamiento de la *avidez*, avidez de la voluntad de poder.

Y como la *avidez* y la *voluntad* de poder son evidentemente *positivas para Nietzsche*, pareciera que en ese mismo fragmento un *punto de vista* hubiera

sustituido a otro: el primero era que la fuerza consistía en resistir a las invasiones dañinas; el segundo, que *la debilidad era retroceder ante la voluntad de poder*, manifiesta en la avidez. Por lo tanto, el criterio mismo de *salud* y de *enfermedad* no sólo han variado porque se trata “de una diferencia de grados” de un estado al otro de la existencia —y eso es lo más claro en el fragmento—, sino también porque Nietzsche, queriendo demostrar que la *moral tradicional* es la *negación* de la vida, continúa dudando sobre la índole *del poder* y la *impotencia* de la vida. Así, no llega a decidir qué es

precisamente lo nocivo para él mismo.

El exceso muestra lo que existe, a saber, que el poder no puede dejar de hacerse efectivo para demostrarse que existe.

Si los excesos no son más que un estado exagerado, la desmesura de un estado normal, ¿qué es entonces un estado normal? Si de un estado al otro hay sólo diferencia de grados que definen los términos de lo que *es mórbido* y lo que es *sano* como otros tantos matices manifiestos en el hecho de existir, ¿sobre qué base situarse para no decidir de manera arbitraria cuándo se trata de *fuerza* o de *debilidad*?

También en otro fragmento del mismo período, Nietzsche vuelve al mismo tema para establecer una discriminación más precisa entre lo que es *mórbido* y lo que es *sano* —y esta vez a partir de *los síntomas reales o falsos* del poder, es decir, de la impotencia bajo el aspecto de la fuerza. Es exactamente la demostración contraria al fragmento precedente. Pero como en éste, la digresión comienza por lo que obsesiona a Nietzsche, su propia herencia. Anteriormente, ya declaraba que lo que se *hereda* es el estado *mórbido*, no la enfermedad.

Sin duda alguna, por más que fuese

víctima de una herencia nefasta, no lo es en el sentido de la “*debilidad hereditaria en el origen de los valores supremos*”. Ahora bien, ¿lo sería en el sentido de que esa debilidad adquiriese el aspecto de formas y explosiones de un poder falaz? Lo que teme, es terminar como ese tipo humano que da motivo *al malentendido más peligroso*. Así se titula este otro fragmento.

“*El malentendido más peligroso*”

“Se trata de un concepto que aparentemente no admite ninguna confusión, ningún equívoco: es

el del agotamiento. Este estado puede ser adquirido, puede ser hereditario; en uno y otro caso el agotamiento modifica el aspecto de las cosas, el *valor de todas las cosas...*

Al contrario de aquel que, desde el fondo de la abundancia que representa y siente, *da* espontáneamente a las cosas, enriquece las cosas viéndolas así más plenas, más poderosas, más ricas en el porvenir —que en todos los casos *sabe* colmar de *dones*—, el agotado empequeñece y echa a perder

todo lo que ve, *empobrece* el valor: es dañino...

Ningún desprecio parece posible: y, no obstante, la historia atestigua el hecho horrible de que los agotados siempre fueron confundidos con los seres plenos y las naturalezas superabundantes con las más dañinas.

El ser falto de vida, el débil, empobrece aún más la vida: el ser rico de vida, el fuerte, la enriquece...

El primero es el parásito de la vida: el segundo le

proporciona sus propios
dones...

¿Como fue posible la
confusión?

Cuando el agotado entraba en
escena con todos los gestos de la
suprema actividad y de la
suprema energía, cuando la
degeneración determinaba un
exceso de la descarga nerviosa o
intelectual, se lo confundía
entonces con el rico... Inspiraba
temor...

El culto del *bufón* es siempre
el culto del que es rico de vida,
de poder.

El fanático, el poseído, el epiléptico religioso, todos los excéntricos quedaron como los tipos supremos del poder, como *divinos*.

Esa suerte de fuerza que suscita el *temor* era considerada, ante todo, divina; aquí la autoridad tenía su punto de partida, y es en ese punto que se interpretaba, que se percibía, que se buscaba la sabiduría...

Casi por todas partes comenzó a desarrollarse una *voluntad* de ‘divinización’, es decir, de degeneración típica del

espíritu, del cuerpo y de los nervios; una tentativa por encontrar la vía hacia esa forma más alta del ser.

Enfermarse, volverse insensato: provocar los síntomas de la ruina —eso es lo que significaba hacerse más fuerte, sobrehumano, terrible y más sabio: de esa manera, se creía llegar a ser tan rico en poder como para poder *darlo*. En todas partes en las que se ha adorado, se buscaba semejante dador.

Lo que inducía a tal error era la experiencia de la *embriaguez*.

Esta conduce a un grado máximo el sentimiento de poder, en consecuencia, ingenuamente se juzgaba que *conducía al poder mismo*.

Era necesario que en el supremo grado de poder se encontrara *el más embriagado*, el extático.

Hay dos puntos de partida para la embriaguez: la superabundancia de vida y un estado de sustentación mórbida del cerebro.”

De esa manera, Nietzsche previene

con una extraña premonición las *conclusiones* que la posteridad va a extraer de su propio fin: será puesto en la categoría de los que por agotamiento toman la *actitud falaz del poder*, que buscan inspirar el temor con los recursos de un *pathos* “degenerado”: enfermarse, volverse insensato, provocar los síntomas de la ruina — para alcanzar el grado supremo del superhombre.

Ahora bien, él mismo se va a proponer para objeto de ese *culto* que se rinde al *bufón*. Más tarde, en *Ecce Homo*, teme ser canonizado un día por aquellos que precisamente caen en ese

peligroso malentendido de confundir el tipo del *agotamiento* con el de la *riqueza*. Y es ahí donde se declara payaso y, más adelante, *bufón de las eternidades*.

Entre ese fragmento sobre *el malentendido más peligroso*, de la primavera de 1888, y la redacción de *Ecce Homo* durante el invierno del mismo año, la lucidez que le inspira esa actitud defensiva aparentemente se oscurece: más bien parecería que desde la época de ese fragmento Nietzsche se hubiera reservado para sí, al menos, un *modo de expresión* entre los que figuran en sus múltiples registros.

Por un lado, del hecho de que esa forma del éxtasis del comportamiento epiléptico sea imputable o no a la degeneración, que la *interpretación* que suscita tradicionalmente se deba a una experiencia de extravío como la embriaguez, el delirio, que se confundiría entonces con un grado supremo de poder, se desprende que esa forma del éxtasis se presta a la interpretación. Y, por otro, no se excluye que la embriaguez delirante provenga del *exceso de vida*.

La última frase del fragmento es una alternativa: la *embriaguez* puede ser tanto la consecuencia de una

exuberancia de fuerza como de una sustentación mórbida del cerebro.

En esa primavera de 1888, último año “lúcido” que se le ha acordado a Nietzsche, ¿no es su *dionisismo* lo que él mismo está poniendo en duda? Perplejidad que da cuenta de su esfuerzo constante por retrasar el último plazo: ¿hasta qué punto, sin embargo, ese plazo se adelantaría con la decisión que zanjaría su dilema? ¿No eligió ya desde la experiencia del Retorno? ¿Y no es esa censura ejercida sobre sus propias tonalidades del alma, la voluntad de lo *auténtico*, la adhesión a lo que está por venir? Pero esa voluntad de lo auténtico

se traduce por el *odio* a todo lo que en él revelara la menor complacencia, de ahí precisamente el odio, el resentimiento. Nietzsche se espanta de haber podido ser una naturaleza *condicionada*, como cree haberlo sido en su relación con Wagner. Lo que preconiza como impasibilidad divina — abstenerse de reaccionar, en tanto fuerza auténtica—, no pasa de ser una señal de su *apolinismo*, que estorba su frecuentación y su identificación con Dionisos. La *integridad* que reviste ese nombre divino ni por un instante podría admitir semejante *impasibilidad*. *Por lo tanto, la fuerza tampoco es impasible.*

Pero la oposición en la que Nietzsche sitúa los síntomas del agotamiento y de la riqueza oscurece de nuevo esa distinción entre la *fuerza de resistencia* y la *necesidad de ceder*.

El poder es fuerza de resistencia: luego, es también capacidad para hacer frente a los impulsos tanto como a los ataques exteriores. Reaccionar no es sino ceder fuerzas de sí ante una provocación. Actuar es tomar la iniciativa, con el apoyo de la propia fuerza intacta.

¿Cómo la ascesis que Nietzsche preconiza por todas partes no iba a ser una fuerza de resistencia? ¿Cómo

pretender que es el *agotamiento*, el estado que necesita de la ascesis? ¿Cómo considerar que ésta implica una renuncia a la hostilidad? ¿Cómo reprocharle a la ascesis que *renuncie a la cólera* que Nietzsche, por otra parte, considera como un *gasto de energía*?

Aquí el poder peligroso se domestica; ahí, el poder se equilibra a sí mismo. ¿Pero qué es el equilibrio del poder? Le hace falta romperlo cada vez que el poder aumenta y no puede dejar de aumentar. La riqueza que lo constituye no es en principio el resultado de un anhelo, el poder está en la *naturaleza* misma de quien quiere

más de lo que tiene. De manera que esa riqueza siempre es insuficiente, para que se desee multiplicarla, superarla. Si en el origen es un *excedente* que engendra un nuevo excedente sólo para subsistir, se hace cada vez más difícil de distinguirla de los excesos a los que conduce el *agotamiento*.

El poder *resiste todo*, excepto *resistirse a sí mismo*. Le hace falta actuar para no reaccionar, provocar para no ser provocado. Esa es la razón por la cual hay “*voluntad*” de poder: pudiendo no pretender serlo, el poder quiere ser poder. Ahora bien, hay un *grado* a partir del que la *voluntad* desaparece en el

poder.

La *voluntad* sólo concierne al *agente*. El poder, que pertenece a la *vida*, al cosmos —que representa un grado de fuerza acumulada y acumulativa— atrae al agente, siguiendo *las alzas y las caídas*. Así, habría voluntad de poder tanto en un agente sano como en un agente enfermo. Si está enfermo, cede al impulso; si está sano, cede su *excedente*, pero de todas maneras cede al movimiento de un *poder que confunde con su voluntad*. Resistirse a las fuerzas invasoras no controlables es sólo una cuestión de interpretación —y siempre es signo de

una decisión *arbitraria*.

Entre los escritos inéditos, se encuentran otros dos fragmentos donde reaparece la misma antinomia, cuya solución se busca en declaraciones analíticas.

En uno, Nietzsche discute la capacidad de resistencia desde el punto de vista de las *pasiones* y más específicamente sobre la manera privilegiada de experimentarlas como algo positivo; en el otro, bajo ese mismo punto de vista, insiste en el carácter *decadente* y por lo tanto hereditario, tomando como ejemplo el *erotismo parisino* de la época. El primero se

titula:

*“Moral como decadencia,
sentido, pasiones”*

“El temor a los sentidos, a la
avidez, a las pasiones, cuando
llega al punto de
desaconsejarlos, se convierte en
un síntoma de *debilidad*: los
recursos extremos son siempre
característicos de estados
anormales. Lo que aquí falta, lo
que aquí se desmorona,
pulveriza, deshace, *es la fuerza
necesaria para obstaculizar un
impulso*: cuando se tiene el

instinto preparado para ceder, se evitarán las ocasiones (las ‘seducciones’) que exijan reaccionar.

Una ‘tentación para los sentidos’ no es más que una seducción cuando se trata de naturalezas cuyo sistema es demasiado maleable (emocionalmente) y determinable; en el caso contrario, cuando se trata de un sistema excesivamente pesado y duro, se necesitan fuertes excitaciones para movilizar las funciones...

El desbordamiento sólo es válido como objeción contra quien no tiene derecho a él: y casi todas las pasiones no han sido difamadas más que a causa de los que no tienen bastante fuerza para usarlas *en su provecho*.

Es necesario estar de acuerdo en algo. Sólo se podría objetar a la pasión lo que se le objeta a una enfermedad. Sin embargo, no nos podríamos eximir de la enfermedad, menos aún de las pasiones...

Tenemos necesidad de lo

anormal, proporcionamos a la vida un enorme conflicto a causa de esas grandes enfermedades...

En detalle, conviene distinguir:

1º *la pasión dominante*, que incluso aporta la suprema forma de la salud en general: la coordinación entre los sistemas interiores y el trabajo de éstos para un mismo servicio —¡esto es casi la definición misma de la salud!

2º el antagonismo mutuo de las pasiones, la dualidad, la trinidad, la pluralidad de las

‘almas en un sólo corazón’: muy dañino, ruina interior, disuelve, delata y acrecienta la escisión y el anarquismo interno: salvo que una pasión termine por convertirse en soberana. *Regreso a la salud.*

3º la coexistencia sin ser un antagonismo mutuo ni una cordial convivencia: a menudo periódica y entonces, a partir de que encontró un orden, igualmente sana... Los seres más interesantes pertenecen a esta categoría, los camaleones: no entran en contradicción consigo

mismos, están contentos y seguros de sí, pero no tienen desarrollo alguno —sus estados se yuxtaponen, incluso si son separados hasta siete veces. Esos seres cambian, no *devienen...*”

La primera parte de este fragmento retoma de manera más clara el tema de la no-resistencia a las invasiones nocivas —que al principio él formulaba de manera tan oscura como contradictoria en el primero de los fragmentos previamente citados. Ahí se trataba de demostrar el fondo mórbido

de la moral tradicional. Aquí insiste más en la utilización de alguna manera “constructiva” de la vida “personal” y atribuye el fracaso frecuente de su utilización el origen de los preceptos morales. En este caso, la idea que lo sustenta está mucho más cercana a Goethe que a sí mismo. El punto de vista con respecto a sí se vuelve cada vez más pragmático (no obstante sus propias antinomias), en función de los proyectos que, por otra parte, elabora con miras a una doctrina de la voluntad de poder.

Prevalece todavía el sentido jerárquico de los afectos, el criterio de la unidad; cualquiera que sea la *pasión*

dominante, lo esencial es que asegure la fuerza de una naturaleza. Lo que preconiza Nietzsche es la *eficacia* que él asimila a la salud en el sentido de la cohesión: *lo que más teme es exactamente lo que ve en el fondo de sí mismo: el antagonismo mutuo* de las pasiones, la pluralidad de las almas en una sola, donde percibe la ruina interior —mientras que en el momento de la experiencia del *Retorno*, exaltaba la pluralidad como un principio de metamorfosis: *la necesidad de recorrer una serie de individualidades diferentes*; lo mismo que en el tercer párrafo opone a lo que define como

coexistencia de estados pasionales diferentes. Si ahora distingue el hecho de *cambiar* del de *devenir* es porque, para Nietzsche, sólo la *intensidad de una pasión que consume* metamorfosea una “unidad”, mientras que los “camaleones” no darían cuenta de ninguna tensión contradictoria, ofreciendo de ésta un simulacro. Eso es lo que, nuevamente, después del fracaso de su aventura con Lou, responde a la preocupación de Nietzsche: la de mantener una cohesión a cualquier precio; con toda la urgencia del que presente cada vez más su “ruina interior”.

Otro fragmento concierne una vez más a la impotencia de resistir debido al agotamiento adquirido, no el hereditario. Da como ejemplo la *precocidad* erótica:

“maldición típica de la juventud francesa, especialmente parisina: al terminar la escuela de segunda enseñanza, hace su entrada en el mundo contaminado y podrido —y ya no consigue desprenderse de la cadena de inclinaciones reprobables—, irónica y despreciativa con respecto a sí misma —esclavos de galera, a

pesar de todo su refinamiento—, por lo demás, manifestando en la mayoría de los casos síntomas de decadencia racial y familiar, como toda hiperexcitabilidad; y contagio del medio: el hecho de ser determinado por el ambiente delata un estado *decadente*.”

El criterio de “continencia” que presupondría esa denuncia de una precocidad malsana, si aquí es puramente pragmático por cuanto subyace en él una economía de los impulsos, no deja hacer del fragmento uno de los más traídoramente

reveladores: él también había conocido la esclavitud de las galeras.

Las fuerzas libidinales que le jugaron tan mala pasada a Nietzsche alimentan y vuelven en contra de sí mismo su agresividad: a tal punto que durante mucho tiempo ocultó la otra cara de ésta: todo su debate sobre lo que es *sano* y *malsano*, lo que es *agotamiento* y lo que es *riqueza*, tiene su raíz en esto. Fue necesario el *Parsifal* de Wagner para que esas fuerzas pudiesen poco a poco identificarse como suyas, a través del subterfugio de un *adversario*. Su explosión final, el surgimiento del *sátiro* dionisiaco, la animalidad divina,

provocan entonces la brusca caída del *censor*.

Y, en efecto, a lo largo de esa última década, Nietzsche denuncia en sí las ficciones que suponen la psicología y la moral: “*no hay individuo, no hay especie, no hay identidad* —sólo se trata de alzas y caídas de intensidad”.

Invasiones *dañinas como las del poder* que siempre desborda al agente, es decir, al individuo. Por lo tanto, dañinas para los impulsos puramente defensivos y gregarios, elaborados como fantasmas represivos por la moral tradicional.

TENTATIVA DE UNA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA DEL ETERNO RETORNO

Una doble preocupación parece acosar a Nietzsche luego de su experiencia en Sils-Maria.

La verificación científica del hecho vivido requiere la calma atinente a la

lucidez y, a la vez, una formulación inteligible y apremiante tanto para los demás como para sí mismo.

Ahora bien, tratándose de una alta tonalidad del alma, él conserva la idea de la misma como aquello que testifica su propia singularidad: el fondo ininteligible sigue siendo el criterio de lo inmodificable.

Ya en las cartas a Gast y a Overbeck posteriores al acontecimiento, sin traicionar el pensamiento de los pensamientos, Nietzsche habla del efecto que ejercería su divulgación: una vez divulgado el contenido de esa alta tonalidad de alma, es decir, su fondo de

intensidad, ¿cómo actuaría sobre el destino humano, fuera del suyo propio, y cambiaría el curso de la historia? ¿No dice desde esa época que dicha divulgación *va a partir en dos la historia de la humanidad?*

El éxtasis del Eterno Retorno manifiesta simultáneamente una *evidencia* y por su *contenido* una explicación posible (la supresión de la identidad individual y la serie de las individualidades para recorrer). Luego, como idea, la *hipótesis* de la *metamorfosis* basada en la preexistencia.

La hipótesis permite este argumento

que Nietzsche desarrollará más tarde:

Un solo individuo, producto de toda una evolución, no podría *reactualizar* todas las condiciones, todas las oportunidades que han culminado en su propia conciencia. Sólo admitiendo la índole *fortuita* que le es propia, se dispondrá para la *totalidad de los casos fortuitos* y así concebirá su pasado como porvenir: necesidad del retorno en el Círculo del que él revivirá la serie de los casos, del múltiple azar que culminaron en el instante revelador.

Pero como hipótesis, esta idea es *sospechosa*: porque toma del esquema de la metamorfosis y de la preexistencia,

implícitas en la condición del retorno, los medios para desarrollar la *evidencia indemostrable* en sí del éxtasis revelador. Bajo ese aspecto, que requiere de la creencia, se trataría de lo que Lou llama un profetismo religioso. Y Nietzsche mismo dice a Overbeck: “*si fuese verdadero o al menos considerado como verdadero*” — veracidad que aquí sólo está referida a las consecuencias de su repercusión como doctrina. Pero, en la mente de Nietzsche, no tiene todavía forma doctrinal —la experiencia secreta queda como una experiencia cuya sola evidencia reside en su *intensidad*.

De buenas a primeras, Nietzsche no accede a explicar de qué manera su pensamiento se desprende totalmente de lo que califica como *nihilismo pasivo*: es decir, la propensión al *sin sentido* de la vida. Para que la propensión al *sin sentido* madure como *afirmación de la vida misma* era necesario que el fatalismo creciera hasta llegar al *extremo* del nihilismo *activo*. Ahora bien, ¿en qué sentido la adhesión a la idea del *Retorno* no era en sí *activa*?

Otro motivo parece intervenir en sus dudas: ¿la experiencia misma del Eterno Retorno no revelaba en Nietzsche *lo que*

él mismo había denunciado como agotamiento?. ¿Era víctima o no de lo que llama *el malentendido más peligroso*, es decir, que los *síntomas* del agotamiento se pueden confundir con los del exceso de vida, de riqueza? ¿Y esa discriminación, a la vez equívoca y lúcida, no le confirmaba en su representación de la *decadencia* y de la *elevación*, términos que, a nivel de lo humano, el suyo propio, lo habían conducido a descubrir qué es mórbido, qué es sano, y así los estados de poder o de falta de poder, ya sea de la no-resistencia o de la fuerza para resistir? ¿Había o no que atribuir al poder la

fijación de un cometido, la interpretación de un sentido? ¿O, por el contrario, no sería más que impotencia pura el hecho de creer en un cometido, en un sentido, y *la fuerza mayor estaría en el vivir absurdo, en afirmar el valor de la vida, desprovista de significado y de fin?*. ¿Por qué el *Eterno Retorno tal como él lo había vivido por un instante*, en el que todas esas preguntas se desvanecieron, no había *subsistido* como tal, en su pensamiento, en calidad de *pensamiento de los pensamientos*"?Cuál sería la respuesta si no que la *voluntad de poder*, en función de esa discriminación equívoca entre la

enfermedad y la salud, es decir, en función de esa discriminación equívoca en sí misma, exigiría *un fin y un sentido*, mientras que la *insignificancia* sería en sí misma suprema violencia: había que elegir entre el *mutismo absoluto* conforme a la violencia (el mutismo del hecho vivido y consumado) o la palabra, como forma de restablecer la identidad del yo y, a partir de ésta, el fin y el sentido.

¿EL PENSAMIENTO DEL ETERNO
RETORNO ENCUBRÍA LA PREMONICIÓN
DE LA LOCURA?

Así describe Lou A. Salomé la forma en que Nietzsche le confió su secreto:

“No he podido olvidar los instantes en que me confió por primera vez esa idea como un secreto, como algo cuya verificación y constatación lo horrorizaban: hablaba a media voz, dando muestras del más profundo pánico. Y sufría muchísimo, porque la certidumbre del Eterno Retorno de la vida debía ser para él algo horroroso. La radiante apoteosis de la vida, quintaesencia de la

doctrina del Eterno Retorno, que Nietzsche estableció posteriormente, constituía una contradicción tan profunda con su propio sentimiento atormentado de la vida que nos da la impresión de una máscara inquietante. Convertirse en el revelador de una doctrina que sólo es soportable si hay de por medio un amor preponderante por la existencia, que sólo podría actuar de manera exaltadora en la medida en que el hombre encontrara en ella su posibilidad de elevación hasta

divinizar la vida, en verdad, debió ser un terrible contrasentido con su sentir más íntimo, contradicción que terminó por destruirlo.

Todo lo que Nietzsche pensó, sintió, vivió desde el nacimiento de su idea sobre el Retorno, procede de esa ruptura en su interioridad, oscila entre *‘el rechinar de dientes con el que maldice al demonio de la vida eterna’* y la espera del instante formidable que provee la fuerza para proferir estas palabras: *‘¡eres un dios y nunca*

oí algo más divino!’ ”

En esa época, la idea del Eterno Retorno todavía no había adquirido, para él, la fuerza de una convicción. Su intención era que su divulgación dependiera de la posibilidad de fundamentarla científicamente. “Intercambiamos una serie de cartas sobre el tema, y en todo lo que expresaba aparecía la errónea idea de la búsqueda de una base científica para su pensamiento, a través de estudios de física y de la teoría de los átomos. Fue en ese

momento cuando resolvió ir a París o a Viena exclusivamente para estudiar las ciencias. De inmediato, y luego de muchos años de silencio absoluto por temor a que la búsqueda de confirmación tuviese éxito, quería volver a estar entre los hombres como el doctor del Eterno Retorno.”

Lou ve en Nietzsche una contradicción entre la revelación del “secreto del Eterno Retorno” y el sufrimiento de vivir: tanto más sufre, cuanto que está, si no convencido, al

menos obsesionado por la posibilidad de que el retorno de la vida (tal cual) fuera una ley universal, por lo tanto necesaria.

La contradicción que Lou revela no concierne más que a la vida penosa de Nietzsche —su sentimiento torturado de la vida. Punto de vista estrictamente racional: ¿cómo volver a querer el sufrimiento? ¿Cómo soportar la idea de revivirlo millones y millones de veces? Consideraciones que, por otra parte, desarrolló el mismo Nietzsche en cuanto a la virtud selectiva de la divulgación de su doctrina.

¿Qué significa lo que Lou designa

justamente como un error: la búsqueda de una *base científica* y, al mismo tiempo, el *miedo* de Nietzsche a *encontrarla*? Nietzsche confía en desembarazarse del horror, del espanto que le inspira su propia idea: expresa ese espanto cuando hace su revelación a Lou (y a Overbeck) a través del *tono de su voz*. Pero, para que esa idea sea a la vez horrible y *exaltante*, hay algo más: *el hecho de haber tenido esa idea*, de haberla recibido como una revelación. ¿Quién puede recibir semejante idea? Una inteligencia delirante. Nietzsche cree, sin duda, desde que tuvo ese pensamiento, que se ha vuelto loco. Para

demostrarse lo contrario, quiere apelar a la ciencia. Espera de ésta la demostración de que él no es víctima de un fantasma. El vértigo del Eterno Retorno no concierne únicamente al universo y a la humanidad, sino a Nietzsche mismo, al poder de su propio pensamiento, su lucidez. ¿Es imaginable que Nietzsche haya concebido el pensamiento del Retorno como su propia locura, como *la pérdida de su lucidez*? Lou roza la cuestión de lo que esa noción del Retorno tendría de personalmente contradictoria: *una máscara inquietante*, por lo tanto, una manera de ocultar, bajo el aspecto de un

problema ontológico, otro de carácter psíquico: Nietzsche no podría admitir aquello que no podría querer —algo lo impulsa a contradecirse. Ahora bien, podría ser que, bajo pretexto de experimentar pavor frente a su propia idea del Retorno, haya querido sugerir o expresar en términos velados el temor a su propia locura: ¿cómo van a reaccionar los demás, si expone una idea semejante? Esa es la razón por la que pretende mantenerla en secreto; envuelve la aprehensión que tiene a perder la razón bajo el aparente escrúpulo de divulgar una doctrina que será, piensa, propagada para la ruina de

la mayoría.

Lo que supone Lou, que Nietzsche sufría *aún más en la vida* por la repetición infinita del sufrimiento que le espantaba a partir de su representación del Retorno, es un argumento “demasiado humano” para el pensamiento de Nietzsche —por muy poco *apremiante* que fuera, por otra parte, la idea de Nietzsche acerca de la fuerza selectiva de la doctrina, bajo pretexto de que la mayor parte de la humanidad no soportaría conocerla. El mismo insistió demasiado en el carácter intensivo y, por lo tanto, “vital” del sufrimiento como para no ver en eso, al

contrario, la fuerza del deseo que se afirma.

Es resumidas cuentas, Lou parece ignorar totalmente el punto crucial de la revelación del *Retorno*: a saber, que lo que preocupa a Nietzsche por la misma época y que él enuncia casi como un corolario de su doctrina, es la *necesidad de que el individuo reviva en una serie de individualidades diferentes*. De ahí la riqueza del Retorno: querer ser *otro* distinto al que uno es para devenir quien se es. Hace falta una individualidad para ser lúcido. Sólo la experiencia de la identidad propia puede desarrollar una lucidez capaz de concebir la superación

de la identidad, por lo tanto, su pérdida. Todo lo que Nietzsche expresa con nostalgia heroica por su propia decadencia —la voluntad de desaparecer— es producto de esa lucidez. Nostalgia que, no obstante, es inseparable de la angustia por la pérdida de una identidad lúcida. De ahí que la idea del Retorno a la vez lo exalte y lo atormente. No en el sentido en que lo interpreta Lou, el terror a revivir eternamente los mismos sufrimientos, sino a perder la razón bajo el signo del Círculo vicioso.

Luego de su aventura dolorosa con Lou,

que siguió a la experiencia de Sils-Maria, Nietzsche se esfuerza por salir del *estado de pasividad* y de pura receptividad emocional que acaba de vivir entre el '81 y el '82 —la gran riqueza que implica el *sufrimiento mismo* de ese período, no serviría de nada si, al menos en su pensamiento, el hecho vivido no lo volviera capaz de una decisión. Su propio estado valetudinario lo devuelve a su noción de voluntad de poder, por lo tanto, lo impulsa a desarrollarla sin renunciar no obstante al *pensamiento de los pensamientos*, el instante de pasividad extrema que supone el éxtasis de Sils-

Maria ha sido superado en la medida en que se ha convertido en pensamiento. Ahora bien, éste no es más que el residuo de aquél; es necesario que se convierta en el punto de partida de una *acción*; y esa acción va a depender de la *obra capital* que será el programa: la demostración de la ley del Retorno desplaza el contenido de la experiencia y debe servir de referencia a una manera determinada de *actuar*.

La búsqueda de un argumento científico no dejará de afectar la expresión misma de Nietzsche, en el sentido de que ésta se bifurcará en dos direcciones extrañas

una a la otra: primero, la pura creación poética, a partir del *personaje* de *Zaratustra*, la expresión parabólica de su experiencia —creación en la que sin duda Lou desempeñó un papel decisivo al querer disuadirlo de una explicación basada en descubrimientos científicos. Pero ese poema, con su alarde ditirámico, es esencialmente un libro de *sentencias*, en el que el movimiento declamatorio alterna con los enigmas y su resolución en la imagen, es decir, una puesta en escena de la *idea* con juegos de palabras y comparaciones. Más adelante, resultará que *Zaratustra* es un bufón con el aspecto de un falso profeta.

Un impostor que declama un simulacro de doctrina.

Con la creación de ese personaje — y al abrigo de esa producción única en su género—, Nietzsche se libra de nuevo a las aporías de su propio pensamiento: es que *Zaratustra* no lo liberó de ninguna manera de su obsesión que se resintió aún más con el intolerable desamparo en que lo sumió la huida de Lou. *Zaratustra* se elabora a otro nivel: que haya podido mantenerse en él le parece a él mismo un milagro.

En esa época, lo agobia la obsesión por la *obra capital*; desde luego, las sentencias y los cantos de *Zaratustra* le

sirven de ahí en más de referencias: por otra parte, dice que no hay nada que no esté escrito en ese libro profético. De ahí que sienta en forma tan férrea la obligación de dar a esa profecía su comentario “sistemático”. La evidencia ininteligible del éxtasis de Sils-Maria, la intensidad implícita en ese vértigo del Retorno: en resumidas cuentas, *la alta tonalidad del alma*, ya no es la de Nietzsche; es *mimada* por la *gesticulación declamatoria* de Zarathustra —y si éste preludia la *partida en dos* de la humanidad, no sólo esa creación no la efectúa, sino que permanece en la esfera de lo

ininteligible. Más aún, al mirar Zaratustra la *alta tonalidad* parece remedar la angustia de Nietzsche, tomarla a broma.

A Overbeck

Niza, principios de marzo de 1884
... ¡Cielos! ¡Quién sabe lo que hay encima mío y qué fuerza necesitaría para soportarme! No sabría decir cómo llegué precisamente a eso —pero es posible que por *primera vez* me haya sobrevenido el pensamiento que divida en dos la historia de la humanidad.

Zaratustra no es más que el prólogo, el preámbulo, el vestíbulo —tuve que darme ánimo a mí mismo, ya que de todas partes sólo recibía desaliento: ¡darme ánimo para *cargar* con ese pensamiento!, porque todavía estoy lejos de poder pronunciarlo y representarlo. *Si es verdadero* o más bien si es *considerado verdadero*, entonces todas las cosas se modificarán y darán vuelta, y todos los valores que prevalecieron hasta ahora se desvalorizarán...

En su debate sobre el *agotamiento y la riqueza*, y sus *síntomas* relativos a las nociones de decadencia y elevación, Nietzsche había evocado una vez más la fuerza pulsional como poder y “voluntad” de poder, especialmente en el sentido de resistencia o de no-resistencia a la invasión de fuerzas disolventes.

Examinando la concepción mecanicista (de nuevo a la orden del día), Nietzsche encuentra en ella todas las dificultades que plantea la estructura del universo, en particular, la del equilibrio y del no-equilibrio de la energía, de su pérdida y de su

conservación. Pero lo que le importa cuando habla de la ausencia de equilibrio —prueba del movimiento eterno—, subrayando en eso la *condición para una nueva distribución de fuerzas*; cuando critica la representación mecanicista por su índole inevitablemente antropomórfica —revelando la analogía entre el comportamiento del átomo y el “sujeto”—, es constatar que *un poder extrae en todo momento su propia consecuencia*: que un *quantum* de poder se define por la acción que ejerce y por la que resiste; *ese quantum es básicamente voluntad de violentar* y de

defenderse contra toda violencia. *No conservación de sí mismo*: cada átomo actúa en todo el ser y equivaldría a suprimirlo no concebir esa expansión de *voluntad de poder*.

“Esta sería mi teoría: *la voluntad de poder es la forma primitiva del afecto*, en la medida en que *todos los demás afectos* sólo serían sus elaboraciones. De manera que sería muy esclarecedor sustituir la expresión ‘felicidad’ individual por la de poder: el individuo aspira a *más poder*, el

‘placer’ no es más que un síntoma del sentimiento por el poder adquirido, una diferencia de estado consciente: [o] una diferencia de grado de la conciencia.

Saber que la modificación *no cesa* es sólo cuestión de experiencia: en sí, no tenemos ninguna razón para comprender que una modificación debería suceder a otra. Al contrario: parecería que un estado adquirido necesariamente debió conservarse a sí mismo, salvo en caso de que hubiera habido en él

un poder para no querer conservarse... La tesis de Spinoza, en cuanto a la conservación de sí mismo, debería poner punto final a la modificación: pero la tesis es falsa, lo contrario es verdadero. Ahora bien, en todo lo que vive se puede demostrar de la manera más clara que ese ser viviente hace todo, no para conservarse, sino para llegar a ser más...

¿La ‘voluntad de poder’ es un tipo de ‘voluntad’ o bien es idéntica al concepto de voluntad? ¿Es lo mismo que

‘codiciar’?, ¿o que ‘dominar’?
¿Es la voluntad que Schopenhauer considera el ‘en sí’ de las cosas?

Mi tesis es que, hasta ahora, la voluntad no es más que una generalización injustificable de la psicología, que ese tipo de voluntad *no existe*; que en lugar de aprovechar la elaboración en múltiples aspectos de una *voluntad determinada*, se suprimió el carácter mismo de la voluntad, por haber sustraído y situado fuera el contenido, el *hacia donde* —es el caso que

encontramos como punto extremo en Schopenhauer: lo que él llama voluntad es una expresión vacía. Menos aún se trata de una *voluntad de vivir*: porque la vida no es más que un caso particular de la voluntad de poder; es completamente arbitrario pretender que todo aspiraría a adquirir *esa forma* de la voluntad de poder. No hay ‘espíritu’, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad: otras tantas ficciones inutilizables. No se trata de

‘sujeto’ ni de ‘objeto’, sino de cierta especie animal que prospera en favor de la *precisión* y, sobre todo, de la *regularidad relativa* de sus percepciones (como modo de lograr capitalizar su experiencia)
...

Como impulso primordial —esto es lo que no hay que olvidar—, voluntad de poder es el concepto en que la *fuerza misma* se debe expresar. Esta puede extraviarse en la especie humana y en el fenómeno de la animalidad, es decir, en el “ser vivo” o en un caso “particular”.

De manera que un “accidente” de su esencia *no padece por conservarse* en la especie o en el individuo que agita, pero exige, por su naturaleza, que se interrumpa la conservación de un nivel logrado, así siempre excede ese nivel aumentándose forzosamente. De esa manera, *la voluntad de poder aparece esencialmente como un principio de desequilibrio* relativo a todo lo que tiende a permanecer a partir de cierto grado, sociedad o individuo: y aunque el conocimiento la acompañe y se incremente en proporción al poder adquirido, el conocimiento (por lo tanto, también la cultura) debe a su vez romper

el equilibrio de un estado determinado; sin embargo, dice Nietzsche, el conocimiento nunca sería más que un instrumento de conservación —en lo que habría *discordancia* entre el exceso de (la voluntad de) poder y el sentimiento de seguridad que procuraría el conocimiento.

En todo esto, Nietzsche no aporta nada que pueda contradecir de buenas a primeras su “noción” del Eterno Retorno: más aún, semejante acepción de la voluntad de poder como impulso primordial confirmaría de nuevo la revelación del Círculo vicioso: si “*la vida inventó este pensamiento, para*

superar su obstáculo”, si fue ese “poder” el que inspiró al individuo esa “voluntad” excediéndola, si ésta se reveló como símbolo del Círculo vicioso —como movimiento incesante—, también le enseñó a *desear su propio aniquilamiento* como individuo, al hacerlo excederse hasta volver a pretender el retorno, *pretenderse otra vez sólo en nombre de ese poder insaciable*.

El *Eterno Retorno* sería en este punto la contrapartida del conocimiento que, si bien se incrementa con el poder, no tiene por mayor preocupación la *conservación* de la especie.

Ahora bien, el *Eterno Retorno* (como expresión del *devenir* sin fin ni sentido) hace “imposible” el conocimiento de los fines, y lo mantiene mientras tanto a nivel de los *medios*: los medios para conservarse. Esto determina a su vez el principio de realidad que, de esa manera, es siempre variable. Pero el Eterno Retorno no sólo no determina la realidad, suspende el principio de ella dejándolo, en cierta forma, a voluntad del grado más o menos experimentado de poder —o para decirlo mejor, de su intensidad.

El Eterno Retorno está *en el origen de las alzas y caídas de intensidad* a las

que conduce la intención. Desde el momento en que se concibe como *retorno del poder*, es decir, que no es más que una *serie de rupturas de equilibrio*, la cuestión que entonces se plantea es saber si, en el pensamiento de Nietzsche, el Retorno es simplemente una *metáfora de la voluntad de poder*.

CUATRO FRAGMENTOS

El primer fragmento sin duda ofrece una de las proyecciones más amplias que intenta Nietzsche para integrar su propia experiencia del Retorno a un sistema universal e histórico. Las indicaciones

esquemáticas del preámbulo^[8] definen su posición con respecto a todos los puntos capitales en los que derriba las perspectivas y los pasos tradicionales de la filosofía y de la ciencia. Lo más característico es su propósito de sustituir a la *sociología* por una doctrina de las *formaciones de soberanía*. Asimismo, ese fragmento debe servirnos como punto de referencia para seguir a Nietzsche en sus tentativas de elaboración de la doctrina. Especialmente la idea de que el supremo grado de *espiritualización* correspondería al punto máximo de la energía (Dios), el punto más bajo a la

desorganización.

El segundo fragmento se presenta como una variante del primero y retoma el término *Dios* para hacer del mismo una *expresión equivalente al máximo de energía*, en el plano histórico de una época.

Los fragmentos tercero y cuarto establecen una equivalencia entre el comportamiento de la *energía* y de la voluntad de poder, que aporta la referencia más precisa a la intensidad de la tonalidad del alma en la experiencia del Retorno. Pero, al mismo tiempo, reserva nuevas dificultades en cuanto a la coherencia de la doctrina que

Nietzsche quiere elaborar, ya que volverá al nivel humano de las sociedades —de las formaciones de soberanía— e introducirá una noción de *voluntad* de poder tal como se manifestaría en la vida orgánica, donde la voluntad de un fin y de *un sentido*, necesaria para el poder de formaciones de soberanía, se encontrará en relación discordante con la *ausencia de fin y de sentido* que caracteriza al comportamiento de la energía cuantitativa y, más particularmente, al “signo” mismo del Círculo vicioso como Eterno Retorno. Efectivamente, si la voluntad de poder está en el origen de

cualquier manifestación de la existencia y permanece subyacente a toda aspiración, ya no podemos hablar de fin ni de sentido en sí: una acción debida a una relación de fuerzas suprime la noción de *causa y efecto*. “Sólo hay consecuencias de lo que es imprevisible, y aquello que fuese calculable *a posteriori* no sería por eso necesario. En ese caso, el fin sólo se alcanza por el concurso del azar.”

Esa concepción de la voluntad de poder que *no busca conservar su nivel, sino incrementarse o disminuir*, es análoga en esto a la *energía que no permite el equilibrio*. ¿Cuáles son el fin

y el sentido de esa voluntad?: seguir siendo todo el tiempo la más fuerte. Ahora bien, si aumenta, debe destruir su obstáculo: si *excede* a su agente, lo destruirá. Es decir, el agente ya no podrá dirigirla. Esa consideración se deduce de la misma observación: el poder *no está en la conservación de sí* Ese punto concuerda, por otra parte, con la intensidad con que es vivida la experiencia del Retorno, que arroja fuera de sí mismo al agente que la experimenta. Pero toda la paradoja de la voluntad de poder, en la medida en que dependería del movimiento circular de la energía, estalla tan pronto como

Nietzsche cree reencontrarla en la vida orgánica y, más particularmente, a nivel de las sociedades humanas.

“Innovaciones principales:

En lugar de los ‘valores morales’ toda suerte de valores naturalistas. *Naturalización de la Moral.*

En lugar de la ‘sociología’, una doctrina de las *formaciones de soberanía.*

En lugar de la ‘sociedad’, la *constitución de la Cultura* como *mi* interés privilegiado (es decir, como totalidad relativa a sus

partes).

En lugar de la ‘teoría del conocimiento’, una *doctrina de las perspectivas de los afectos*, de su *orden superior*, de su ‘*espiritualidad*’.

En lugar de la ‘metafísica’ y de la religión, la *doctrina del Eterno Retorno* (como medio de adiestramiento y de selección).

‘Dios’ como momento culminante: la existencia, una eterna divinización y desdivinización. Pero en esto *no un punto culminante de valor*, sino un punto culminante de

poder.

Exclusión absoluta del *mecanismo* y de la *materia*: no siendo más que formas de expresión de los grados inferiores, la forma más desespiritualizada del afecto (de la ‘voluntad de poder’).

La *regresión* a partir del *punto culminante en el devenir*, desde la suprema espiritualización del poder hasta el fondo más servil [sklavenhaftesten Grunde], debe representarse como *consecuencia* de esa suprema

energía, la cual *volviéndose contra sí misma* después de que ya nada tiene que organizar derrocha su fuerza para desorganizar...

a) la victoria cada vez mayor sobre las sociedades y el avasallamiento de éstas por parte de un número más pequeño, pero más fuerte;

b) la victoria cada vez más mayor sobre los privilegiados y los más fuertes y, como consecuencia, el ascenso y advenimiento de la democracia, es decir, la *anarquía* de los

elementos.

La fuerza sobrante de la espiritualidad se fija a sí misma nuevos objetivos: pero *de ninguna manera* en el sentido exclusivamente imperativo y dirigente con respecto al mundo inferior o relativo a la conservación del organismo, del ‘individuo’.

Somos *más* que el individuo: somos de nuevo toda la cadena, con las tareas de todas las posteridades.”

“La única posibilidad de

mantener un sentido para el concepto de 'Dios' sería no considerarlo como fuerza activa, sino como estado máximo, como *época*, un punto en la evolución de la *voluntad de poder*, a partir del que se explicaría la evolución posterior tanto como la interior, el '*hasta él*'.

Desde el punto de vista mecanicista, la energía del devenir total permanece *constante*: desde el punto de vista económico, se eleva *hasta un punto culminante del que desciende nuevamente en un*

eterno movimiento circular. Esa voluntad de poder se expresa mediante la interpretación de la forma de consumo o gasto de la energía —metamorfosis de la energía en vida o de la ‘vida en suprema potencia’. He aquí lo que conforme a esto aparece como fin. El mismo quantum de energía significa algo diferente de los distintos grados de la evolución.

Lo que constituye el crecimiento en la vida es la economía que calcula continuamente y de manera cada

vez más parsimoniosa. Y, cada vez con menos fuerza, llega a producir lo máximo... Como ideal del principio del mínimo de gastos...

Que el mundo *no aspira* a un *estado durable* es lo *único que está demostrado*. Como consecuencia hay que concebir su culminación en ese sentido, teniendo en cuenta que no es un estado de equilibrio...

La absoluta necesidad del mismo acontecimiento en un proceso universal, así como en todos los demás, no es para la

eternidad un determinismo sustentado en el acontecimiento, sino la expresión de que *lo imposible no es posible*.; que una fuerza determinada no podrá ser otra cosa que esa fuerza determinada: que sólo se puede librar al encuentro de una resistencia de cantidad de energía acorde a su propia fuerza, ‘acontecimiento’ y ‘acontecimiento necesario’, pura tautología.”

“Crítica del mecanismo.

Descartemos los dos

conceptos populares de *necesidad* y de ‘ley’: el primero plantea una falsa coerción, el segundo una falsa libertad en el mundo. Las ‘cosas’ no se comportan regularmente según una regla: no hay ‘cosas’ (es una ficción): ni éstas se comportan de acuerdo con la coerción de una necesidad. No hay en esto obediencia alguna: porque el hecho de que *algo sea como es*, fuerte o débil, no es la consecuencia de una obediencia a una regla o a una coerción...

Grado de resistencia y grado

de supremacía, de esto se trata todo acontecimiento: si, por la costumbre del cálculo, podemos concebirlo en fórmulas y leyes, ¡mejor para nosotros! Pero por haberlo configurado como obediente, no establecimos ninguna ‘moralidad’ en el mundo.

No hay ninguna ley: *cada poder extrae en todo momento su última consecuencia.*

Precisamente es sobre el hecho de que no hay otra manera de poder que se sustenta la calculabilidad.

Un *quantum de poder se*

define por la acción que ejerce y por la que resiste. La adiaforia falta: en sí sería concebible. Ese quantum es esencialmente voluntad de ejercer violencia y de defenderse contra cualquier violencia. No conservación de sí: cada átomo actúa en todo el ser —y no concebir esa radiación de voluntad de poder, implica suprimirlo. Esa es la razón por la que lo denomino quantum de ‘voluntad de poder’: así queda expresado el carácter del que no se podría hacer

abstracción en la concepción del orden mecanicista sin suprimirlo al mismo tiempo.

Una traducción de *ese mundo de acción* en un mundo visible (un mundo para la mirada) es el concepto de ‘movimiento’. En éste se sobreentiende el hecho de que algo es *movido* —la ficción de un pequeño conglomerado atómico o, inclusive, la abstracción de éste, concibiendo por ahora el átomo dinámico como algo que actúa—, representación que demuestra que no hemos salido del hábito

al que nos inducen los sentidos y el lenguaje. Sujeto, objeto: un autor para hacer, el hacer y lo que se hace, concebidos en forma separada; no olvidemos que así designamos nada más que una semiótica y no algo real. La mecánica, en la medida en que es una doctrina del *movimiento*, implica una *traducción al lenguaje* de los sentidos del hombre.

Necesitamos ‘unidades’ para poder calcular: no es una razón para admitir que semejantes unidades existan. Tomamos

nuestro concepto de unidad de nuestro concepto del ‘yo’ — nuestro artículo de fe más antiguo. Si no nos concibiéramos a nosotros mismos como unidades, nunca habiésemos llegado al concepto de ‘cosa’. Más adelante, bastante tardíamente, hemos aquí ampliamente convencidos de que nuestra manera de concebir al ‘yo’ no garantiza en nada una unidad real. Así, para mantener teóricamente el mundo mecanicista, siempre debemos emplear la cláusula, en la

medida en que podemos realizarlo mediante dos ficciones: el concepto de movimiento (tomado de nuestro lenguaje sensible) y el concepto de átomo (unidad procedente de nuestra ‘experiencia’ psíquica): —esta presupone un *prejuicio sensible* y un *prejuicio psicológico*.”

“El hecho de que nunca se alcance un estado de equilibrio prueba que él es imposible. Pero, en un espacio indeterminado, debería existir.

Igualmente en un espacio esférico. Hace falta que la *estructura del espacio* se encuentre en el *origen del movimiento* eterno y, para concluir, de toda ‘imperfección’. Que la ‘fuerza’ y el ‘reposo’, ‘permanecer igual a sí mismo’ se contradigan. La medida de la fuerza (como magnitud) como fuerza, su esencia fluctuante.

Descartar la ‘intemporalidad’. *En un momento determinado de la fuerza se da la condición absoluta de una nueva*

distribución de sus fuerzas. No puede inmovilizarse. Una modificación es inherente a la esencia, por lo tanto, también la temporalidad: porque, de nuevo, no se hace más que plantear conceptualmente la necesidad de la modificación.”

En estos pasajes sobre la energía concerniente a la estructura del mundo, no hay ningún término que pueda aplicarse inmediatamente al estado psíquico, al mundo pulsional. Y además ninguno que, aplicado de esa manera, definiera el estado psíquico en su

relación con el acontecimiento “exterior”. En un momento determinado de la fuerza acumulada de las emociones hay también *condición absoluta de una nueva distribución*: por lo tanto, *ruptura de equilibrio*. Nietzsche concibe una economía universal que él experimenta en sus propios estados de ánimo.

“Voluntad de poder y causalismo.

Verificada psicológicamente, la noción de ‘causa’ es nuestro sentimiento del poder de la pretendida voluntad —nuestra

noción ‘efecto’, la superstición que lleva a creer que ese sentimiento de poder sería el poder mismo, que mueve...

Un estado que acompaña el acontecimiento y que es ya el efecto de un acontecimiento se proyecta como ‘razón suficiente’ de ese estado —la relación de tensión de nuestro sentimiento de poder (el placer como sentimiento de poder) sobre la resistencia superada. ¿Se trata de ilusiones?

Retraduzcamos la noción de ‘causa’ en la única esfera de

donde la tomamos: a partir de entonces, no se concibe ninguna *modificación* en la que no hubiera voluntad de poder. No podríamos determinar una modificación, si no se produce una *usurpación* de un *poder* por *parte de otro poder*.

La mecánica sólo nos muestra consecuencias y, además, en imágenes (movimiento es una manera metafórica de hablar). La gravitación en sí no tiene causa, ya que es la razón para que haya consecuencias.

La voluntad de *acumulación de fuerza* es específica para el fenómeno de la vida, la nutrición, la generación, la herencia —para la sociedad, el Estado, los usos y costumbres, la autoridad. ¿No deberíamos suponer que esa voluntad existe como causa también en la química? —¿y en el orden cósmico?

No sólo la constancia de la energía, sino la economía máxima del consumo: aunque el *querer ser más fuerte a partir de todo centro de fuerzas*

constituye la única realidad —*no* conservación de sí, sino querer apropiarse, devenir dueño de algo, devenir más, devenir alguien más fuerte.

El hecho de que la ciencia sea posible, ¿bastaría para demostrarnos un *principio de causalidad*? —¿‘A partir de las mismas causas, los mismos efectos’ —‘una ley permanente de las cosas’ —‘un orden invariable’? Por el hecho de que algo sea calculable, ¿sería por eso necesario?

Si algo sucede de una manera

y no de otra, no hay en eso ningún ‘principio’, ninguna ‘ley’, ningún ‘orden’, sino la acción de *quanta* de energía cuya esencia consiste en ejercer poder sobre todos los otros *quanta* de energía.

¿Podemos suponer una aspiración al poder sin una sensación de placer o displacer, es decir, sin un sentimiento de aumento o disminución del poder? ¿El mecanicismo no es sólo una semiótica aplicable al mundo de hechos internos donde se combaten y se superan *quanta*

de voluntad? Todas las suposiciones previas al mecanismo, materia, átomo, gravedad, presión y choque, no son ‘hechos en sí’, sino interpretaciones con ayuda de *ficciones psíquicas*. La vida — como la forma, para nosotros, la más conocida del ser— es específicamente una voluntad de acumulación de energía: todos los procesos de la vida tienen en esto su incentivo: nada quiere conservarse, todo debe ser totalizado y acumulado.

La vida como caso particular

(hipótesis a partir de ahí sustentada en el carácter de conjunto de la existencia) aspira a un sentimiento máximo de poder: es esencialmente una aspiración a detentar más poder: aspirar no es otra cosa que aspirar al poder: lo que subyace en el fondo, lo más interior, sigue siendo esa voluntad. (El mecanismo, pura semiótica de las consecuencias.)”

Sin duda, la *intensidad de la tonalidad del alma* y el *comportamiento de la energía* podían remitirse mutuamente:

flujo y reflujo del poder —se significaban en el Círculo vicioso *sin fin ni sentido*: ni la energía ni la intensidad persiguen *una duración*; aumento, disminución, alza y caída.

El comportamiento de los organismos es completamente distinto: porque si bien en ellos el poder se incrementa, se acaba con el goce de una consumación, *sentido y fin* realizados, a la vez, como *duración de un conjunto*. Y aunque la ciencia da cuenta de la convertibilidad de la energía, una coexistencia de fuerzas de orden diferente en el mundo orgánico, es cierto que en éste, de acuerdo con las leyes del

crecimiento y de la decadencia, Nietzsche encontraba una imagen no sólo del poder, sino del *querer* poder, obedeciendo en esto a *un fin* y a un *sentido* de los cuales la misma energía permanece en sí desprovista. Y aun cuando esa voluntad no fuera más que una reacción pulsional a una excitación, o la descarga de una fuerza acumulada por el organismo, sin embargo la representación de esa excitación o de esa liberación de fuerza a nivel del organismo igualmente sería interpretada *como fin y sentido*.

Aquello que Nietzsche buscaba a partir de la experiencia del *Retorno de*

todas las cosas, es decir, la reconducción de *la intención a la intensidad*, la energía sin fin ni sentido lo confirmaría todavía más.

Ahora bien, tratándose de querer más poder y, de acuerdo con el imperativo del Retorno, de volver a pretender la vida, acorde con la intensidad, una vez que Nietzsche hubo apelado a la teoría de la energía y simultáneamente a la de la biología en lo relativo al *crecimiento y a la decadencia de los organismos*, comenzó a aplicarlas a la vida de las sociedades y de los individuos (aquellas se disgregan en provecho de éstos).

Conforme a sus propias aspiraciones, llegó a exigir de unas y de otros fenómenos demostrativos — contradictoriamente— de su propia doctrina: si el mismo poder, como energía, *desprovisto de todo sentido y de cualquier fin*, se volvía a encontrar en la vida de los organismos al nivel histórico de las sociedades humanas, como *voluntad* (de poder) perseguidora de un *fin*, el de durar obedeciendo *al sentido* que esos organismos se daban, era necesario que esa *voluntad* no tuviese *otro cometido que ese poder* como energía desprovista de todo sentido y de cualquier fin. *La energía no*

permite el equilibrio, el movimiento del Círculo que la designa se lo prohíbe: la vida orgánica busca ese equilibrio que tarda mucho en encontrar; y así el individuo que procede de la impaciencia de una y de la seguridad de la otra termina por encontrar allí su malestar. Nietzsche se obligó a determinar un fin y un sentido en el Círculo vicioso, a causa de ese malestar, sin por eso reconocer que el *Círculo* mismo sería *ese fin y ese sentido*.

“La fuerza sobrante de la espiritualidad fijándose nuevos fines...”

Fijar un fin al poder y así obtener

un sentido que supere el absurdo movimiento del Eterno Retorno, con tal de que ese absurdo no sea el pretexto forzado para *desorganizar* (el nihilismo).

Desde el momento en que la *voluntad* de poder se fija un cometido, a partir de que se le vuelve necesario un *sentido*, a partir de que *nuestras posteridades* nos reservan nuevas *tareas*, el *pensamiento de los pensamientos* (el Eterno Retorno) cambia de naturaleza: el antropomorfismo que Nietzsche combatía, y que critica hasta en las teorías aparentemente más objetivas de

la ciencia, es reintroducido, se vuelve su cómplice. Por supuesto que no para salvaguardar el sentimiento de lo humano, sino para “superarlo”, dice. De hecho, para deshumanizar el pensamiento.

El punto culminante de la energía universal —“Dios” como *época*, pero de “*espiritualización*” del poder—, ¿coincidiría con la alta tonalidad del *alma*, con la intensidad tonal del éxtasis de Sils-Maria?

Parecería todo lo contrario: justo cuando la pérdida de la energía universal repercutiría en la esfera moral de lo humano como

“desespiritualización”, a nivel intelectual y social a través del nihilismo (por la destrucción, habida cuenta de “que no hay *ya nada que organizad*”) he aquí que se revela a un individuo aislado como última *resonancia* del *punto culminante* al *punto más bajo*. Pero tanto el *punto culminante* como el *punto más bajo* no son más que interpretaciones retrospectivas: dan cuenta de la confusión *querida* entre una economía universal de fuerzas *sin intención*, con un estado de ánimo que se resentiría por *su insignificancia*: y conforme a que el alma *signifique* esa resonancia, la

experimenta como vértigo ante un abismo —o angustia provocada por la inminencia del *Caos* (ahora bien, *abismo* o *Caos* no son más que términos que designan la inconsistencia a partir de formas delimitadas, o de fundamento sólido, con *consistencia*).

Si hay desespiritualización, en el movimiento descendente y regresivo hasta el punto más bajo —*el más bajo* es donde *reaparecería* el “*mecanismo*”—, tal vez fuese porque en la alta tonalidad del alma, precipitada *fuera de sí misma* por la violencia de su intensidad, señalándose a sí misma al trazar el signo del *Círculo del Retorno*, en el polo

opuesto de toda espiritualización, se restablecería como *energía pura* desprovista de cualquier fin, de todo sentido, porque ella misma sería su propio sentido, su propio fin, no habiendo ninguno fuera de sí misma (el alma precipitada fuera de sí misma, fuera de su identidad).

Ahora bien, si una *fluctuación de intensidad* sólo se significa por la *huella* que deja, por el *sentido* de un signo —el signo del *Círculo* es a la vez la huella (en el espíritu), el sentido y la intensidad misma. En el *circulus vitiosus Deus* todo permanece confundido en el movimiento mismo que

alternativamente reanima y abandona a su suerte, vacía a su huella.

Esa *huella*, no obstante, sólo es experimentada con la intensidad suficiente como para significar el *Círculo*., en el instante *privilegiado* de un caso aislado, a un nivel en que, dentro de su tonalidad, el signo del *yo* justamente está *vacío de intensidad* y, a partir de ese *yo*, todas las significaciones están vaciadas —*en el punto más bajo*.

Para que la *intensidad* se conciba ahora como *energía*, limitada en el espacio, en la medida en que se trata de un *poder cuantitativo*, culminante en un

punto en el que se significaría, cayendo al más bajo donde sólo sería insignificancia —(desespiritualización-desorganización)—, podemos decir aún que la cantidad de energía no llega ya a convertirse en calidad, *es calidad por sí misma*. Según Nietzsche: ¿“voluntad” de ejercer violencia y de resistir cualquier violencia? Con semejante grado de *desdivinización*, ¿cómo va a *redivinizarse* la existencia? ¿En el instante mismo se volvería divina de golpe? ¿Dejó de serlo alguna vez? ¿Se trata de una coincidencia absoluta del punto más bajo con el punto culminante?

En el fragmento “*Innovaciones*

principales”, la reflexión de Nietzsche marcaba la inversión de la suprema espiritualización del poder en su extrema *servidumbre*. ¿Por qué “*servidumbre*”? Es en este punto donde el poder a nivel de las sociedades y en el *sentido* de la historia va a convertirse en voluntad o ausencia de voluntad de poder: en función de los *criterios* de composición de las sociedades y *de su descomposición por parte de los individuos* que las componen, la *voluntad de poder* se vuelve la intérprete del *Eterno Retorno*: el *Círculo vicioso*, argumento de dominación, historializa la energía para

introducir en la historia el automatismo absurdo: ya con el triunfo de unos pocos privilegiados, sobre las sociedades sojuzgadas, ya con el triunfo de la gran mayoría de desfavorecidos sobre los privilegiados. El último párrafo está referido a la revelación del Eterno Retorno. *“Somos más que el individuo: somos de nuevo toda la cadena, con las tareas de todas las posteridades.”*

De manera que así se reinscribiría, en esta visión del movimiento ascendente y descendente, el postulado que se desprende de la experiencia del Retorno: *proseguir toda la serie de las individualidades implícita en el*

Círculo. Con la excepción de una notable diferencia: el *azar* individual, cuestión que Nietzsche retomará más adelante, deja paso a la nueva preocupación: *las tareas de todas las posteridades* de la cadena —es decir, la *fijación* de un fin.

Pero dado que un poder no podría dejar de querer permanentemente *más poder* —¿a partir de qué y cómo se hará necesario que quiera su *incremento progresivo* si no es *asignándose un fin*? Una vez que lo alcanza requiere otro — hasta que todos los *fines convenientes* hayan sido alcanzados. Ahora bien, Nietzsche señala que se llegaría

entonces al equilibrio y a un *estado final de inercia*. Y que ningún equilibrio pueda mantenerse demuestra que ningún fin alcanzado puede representar la absorción de la masa total de la energía: una *desproporción del fin y del medio de alcanzarlo* proporciona una *ruptura* constante del equilibrio. La energía siempre supera el fin.

Si la *energía supera siempre el fin*, entonces el fin nunca es otra cosa que la *energía misma* y en un nivel máximo del poder acumulado, éste sólo podría *bascular* en el sentido *opuesto* a lo que ese máximo *significa*. Si la energía supera el fin alcanzado, también es

porque no sólo tiene en sí misma su propio fin, sino porque los medios prevalecen sobre el fin —lo cual en la continuación de las elaboraciones de Nietzsche será de gran importancia: la puesta en marcha de los medios prevalece sobre el *fin* que da la conciencia al fin perseguido, predominando la *inconsciencia* del fin sobre el que se ha fijado conscientemente. Esa es la razón por la cual la *conciencia de los medios* puede más que la conciencia de un fin, *únicamente los medios son conscientes: el fragmento de conciencia sólo es un medio más en el desarrollo y la*

extensión de la vida.

Pero si la energía supera un estado máximo de poder que sería el estado supremo de espiritualización —“Dios”—, esta misma *designación* no sería conveniente a un poder cuyo atributo es significarse como *insignificancia*. Por eso el *circulus vitiosus* es un dios cuya esencia consiste en alejarse cada vez más para alcanzarse. Y un grado de espiritualización no podría evitar que se arrojara en el último estado de la fuerza puramente cuantitativa —escapando así a toda significación duradera.

Cualquiera sea la grandeza de su

totalidad, *esa energía* permanece constantemente igual *a sí misma*: los medios —*el número limitado de sus combinaciones*— y sus fines aparentes no son más que *variaciones* de su *propio fin*, el de permanecer siempre como la misma *cantidad* de energía. Una vez agotadas todas las combinaciones, es necesario forzosamente reproducirlas de nuevo, y esa necesidad está inscrita en su esencia. Ahora bien, esa repetición es eterna, no tiene ni comienzo ni fin; sin embargo, entre esa estructura del universo como definición de la existencia y la de una economía, entre éstas y las leyes biológicas del

crecimiento y la decadencia, hay diferencias más profundas que entre esas leyes biológicas y los desarrollos históricos de las sociedades —en la formación de los individuos en el seno de las sociedades, entre los *impulsos gregarios* y los *casos particulares*, habría una analogía y una afinidad mayores con esa concepción del comportamiento de la energía.

Ni la concepción cíclica de la historia corresponde originalmente a Nietzsche, ni sus especulaciones mecanicistas sobre los *quanta* aportan nada a su experiencia primera del *Retorno*. No obstante, de esa consulta

resulta al menos un principio según el cual el absurdo del Círculo vicioso coincide con el comportamiento del poder, aunque la voluntad sea su intérprete significativa: *poder es insignificancia*: y lo que en sí es insignificante ejerce por el hecho mismo la violencia mayor. Mientras menos violencia, más *interpretación*, más significación. Y, en efecto, si el *momento culminante* de la “espiritualización” es “Dios” (como lo indicaba el esquema precedente), la máxima significación, ya a partir de ese momento esa significación es un *estado de equilibrio* que *debe ser roto*: de

manera que es *en último grado* —en el que la energía *desorganiza* lo que había creado— donde, ante la ausencia de toda significación posible, se *recupera* la *violencia mayor*.

Pero si hay *insignificancia en el poder* ininterpretable, ¿quiere decir que la *voluntad* de poder interpreta, significa? Nuevo equívoco: la voluntad de poder no es otra cosa que impulsión, y toda impulsión, para producirse, supone un sentido, un fin: un estado de satisfacción para alcanzar, de insatisfacción para evitar, por lo tanto, una comparación de estados vividos, interpretables.

De esta manera, Nietzsche se refiere a una descripción de fuerzas excluyentes de cualquier fin y de cualquier sentido para investigar, por otra parte, su comportamiento “absurdo” *como fin* en la creación orgánica de las sociedades: en efecto, si el ejercicio del poder se verifica así, entonces las *formaciones soberanas* no tendrán otro propósito que *disimular la ausencia de fin y de sentido* de su soberanía mediante el fin *orgánico* de su creación.

“La aparente conformidad con un fin *es simple consecuencia de esa voluntad de poder que se*

manifiesta en todo acontecimiento —el devenir más fuerte trae consigo organizaciones que tienen algún parecido con un proyecto de finalidad: —los fines aparentes no son intencionales, sino desde que se alcanza la supremacía sobre un poder menor y este trabaja como función de uno más grande, hace falta que cierto orden jerárquico de la organización aparente un orden de medios y de fines.”

Nietzsche dice en ese segundo

esquema: el *mismo quantum de energía significa cosas diferentes en los distintos grados de la evolución*. ¡Se puede objetar que en esos grados distintos no existe el mismo género de energía! Fuerzas específicamente diferentes *coexisten* según su propio ritmo, y su interacción produce lo que se denomina la *vida orgánica*. Suponer la misma energía en *el origen* de esa interacción implica una vuelta a la teología —la del *Dios círculo vicioso*—, es decir a la *emoción* de Nietzsche. Efectivamente, por un instante esa emoción lo había iniciado en una dimensión olvidada: la única que

responde a *una autenticidad* sin referencia, sin verificación necesaria para su formulación. Y esa autenticidad era lo que lo *forzaba* a extraviarse en teorías listas para ser siempre revisadas, superadas —a contradecirse por su voluntad de convencer.

¿Cómo Nietzsche podría aplicar el pensamiento fundamental que se desprende de la teoría de la energía cuantitativa —la *insignificancia* del poder (del poder *ininterpretable* desde la perspectiva de la intención)— a lo que denomina *Herrschaftsgebilde* —las formaciones de soberanía? Esa *insignificancia* del poder, es decir, la

violencia que *ejerce* por su *absurdo*, sólo podía encontrarse en el fin *inconfesado* —por lo tanto, inconsciente — que perseguían sus formaciones de referencia —bajo el aspecto de significaciones y de *finés* que presidían su constitución. Inversamente, esas *formaciones de soberanía* tampoco podían pretender ejercer el *absurdo como violencia* si no se asignaban un sentido —un sentido del que participaran la servidumbre, las fuerzas sojuzgadas—; y ese sentido no podía ser nunca el del *absurdo*.

Si en adelante se tratara de asignarles un nuevo fin para que se

reconstituyeran, no bastaría con *decirles que el poder no tiene otro fin que el de incrementarse*, para que se reformaran conscientemente conforme a ese principio. Esas formaciones justamente *se han vuelto poderosas* sólo porque habían concebido *un sentido*, ya que, si una significación respondía a un estado de poder, recíprocamente, ese estado pretendía esa significación para mantenerse.

El propósito de Nietzsche se hace más claro desde que apela a la toma de conciencia, por parte de *las formaciones de soberanía*, de la ley de ruptura del *equilibrio*. Se esfuerza por

describir esta ley para prescribirla como condición *sine qua non* de su acción. A saber: de esta manera, *toda formación soberana* podría *prever* el momento querido de su desintegración; reinventar una significación nueva a partir de un nuevo fin a perseguir y entonces crear nuevos órganos, confesando así que la *insignificancia* como *suprema violencia* sólo puede ejercerse en nombre de *un valor* (un sentido) que haga aparecer la *vida absurda como suprema riqueza*, y entonces, convierta lo absurdo en espiritualidad.

En el afán de cristalizarse, ninguna

formación de soberanía soportará esa toma de conciencia, porque una vez que se vuelve consciente en los individuos que la componen, éstos la descomponen. Nietzsche mismo no puede desprenderse de su discriminación entre lo que es *gregario* (conservación de la especie) y lo que es *singular* en el individuo. La *soberanía* participa de lo que excluye esa singularidad en lo gregario y de lo que esto excluye en el individuo. Los *privilegiados* son un reducido número de singularidades a través de las cuales expresan la desvalorización de lo que es gregario. Los *desfavorecidos* (los

mediocres) a nivel de gregarismo no toleran a los privilegiados más que en la medida en que mantienen una razón gregaria para su grupo singular. Ahora bien, lo que ejerce ese grupo singular es la violencia, dado que su comportamiento afirma el *absurdo* de la existencia. Dicho de otra manera: la energía insignificante no puede proponerse como fin. De ahí el sojuzgamiento en sentido contrario: se eliminan los *casos singulares* en provecho del gregarismo de los mediocres, de los desfavorecidos que, a su vez, ejercen la violencia en nombre de la *significación específica* de la

especie.

6

EL CÍRCULO VICIOSO COMO DOCTRINA SELECTIVA

VERSIÓN POLÍTICA DEL ETERNO RETORNO EL COMLOT DEL CÍRCULO VICIOSO

¿QUÉ SIGNIFICAN LOS PROYECTOS DE

“ADIESTRAMIENTO Y SELECCIÓN” EN LA PATOLOGÍA DE NIETZSCHE?

“En cuanto actuamos de una manera práctica, dice, estamos siguiendo los prejuicios de nuestros sentimientos”. Y es lo que Nietzsche hace con la intención de proponer un sentido y un fin nuevos.

Parece ahora luchar contra la inminencia del delirio, *luchar también para adquirir un equilibrio entre esa amenaza y el “principio de realidad”*. De ningún modo es el destino de la especie humana lo que lo inquieta, ni la obsesión por los sufrimientos, por el

desamparo de los hombres lo que lo motiva: es la necesidad de actuar en el exterior, de *asimilarse a sí mismo las conciencias para huir de la destrucción de la suya*. De ahí sus esfuerzos reiterados para desarrollar los temas anunciados por sus proyectos y sus planes —que alternan entre dos, tres o cuatro definiciones principales (“*filosofía del porvenir*”, “*inocencia del devenir*”, “*eterno retorno*” o “*voluntad de poder*”).

Pero huir no por medio del suicidio, idea que más de una vez le vino a la mente en medio de sus pesares personales y para la que no había

llegado el momento o había sido superada, huir del incesante combate de su metamorfosis como se huye de la *prueba* más seductora; escapar a la prueba de su propia metamorfosis, aplazarla como demostración, como última experiencia a la que él asistiría y de la que sobreviviría *lúcido*. Retrasaba el plazo aunque semejante prueba lo acosaba secretamente, sin que él lo supiese. Si, por el contrario, hubiera logrado desencadenar una *acción directa* o, al menos, prescribirla, sacar a la luz del día *los medios*, anticiparlos, entonces tal vez esa prueba deliberada a su vez sería reabsorbida en lo que él

llamaba la *obra capital*. Ahora bien, él no hace más que alinear títulos, subdivisiones, preparar índices y, aquí y allá, insinuar un breve comentario. Sin embargo, su producción aforística prosigue continuamente —desde *Humano, demasiado humano, La Gaya Ciencia, Más allá del bien y del mal, La genealogía de la moral*, hasta los opúsculos que formarán sus últimas expresiones. *Zaratustra*, cuya composición va a extenderse de 1884 a 1886, justamente representaría el obstáculo para el desarrollo conceptual en el sentido de que sus imágenes, sus personajes de parábola, sus

ambigüedades, expresan de manera exclusiva la experiencia del Eterno Retorno. Pero que Nietzsche no haya continuado esa modalidad demuestra que ésta tampoco podía solucionar *a posteriori* sus conflictos.

“La naturaleza sin tener fin alguno lleva a cabo ciertas cosas. Nosotros, que lo ‘tenemos’, obtenemos cosas diferentes a ese ‘fin’ ”.

Nuestros impulsos oscuros son *interpretados* como resultados de la voluntad, conforme al lenguaje institucional, para el que una *causa ejerce un efecto*. Juego de fuerzas,

relaciones de fuerzas, falsamente interpretadas.

¿De qué manera sería posible la lucidez? La única que podemos mantener es la de admitir nuestro estado de sojuzgamiento. Pero el solo hecho de conservar ese grado de *lucidez* exige un esfuerzo constante que *nos hace libres con respecto a nosotros mismos y a la naturaleza*. Esto quiere decir que conocemos nuestro mecanismo; hay que desarticularlo. Porque desarticularlo es también disponer de sus partes para reconstruirlo: por lo tanto, conducir la “naturaleza” hacia nuestro “fin”. Pero toda vez que se razone así, de nuevo se

oculta el impulso que nos conduce: es cierto que se obtiene algo que se *interpretará* como producto de la *voluntad*, pero será la “naturaleza” que, sin querer nada, se habrá cumplido para otros “fines”.

“Si ningún fin existe en toda la historia de los destinos humanos, entonces hay que introducirlo una vez admitido que un fin es necesario, y que, por otra parte, la ilusión de un fin inmanente se haya vuelto transparente para nosotros. Ahora bien, necesitamos un fin

porque necesitamos una voluntad
—nuestra espina dorsal.
*Voluntad como compensación
de la creencia,* de la
representación de una voluntad
divina, que se propone algo
acorde con nuestra intención...”

Pero, por otro lado, ¿para qué sirve dar un sentido y un fin a la existencia?: para nada, y por eso la existencia misma (con respecto a los destinos humanos) los inventa a través de los individuos y las sociedades.

Nietzsche considera las dos perspectivas que lo escinden, cuando

intenta tomar una decisión única y coherente:

por una parte, el Eterno Retorno es la forma en que el universo “se explica” a sí mismo;

por otra parte, el nihilismo en el que desemboca la historia exige una “transvaloración de valores” que instituirá los criterios para una nueva “selección” de la especie.

De la disyuntiva se desprende una sucesión de alternativas:

Admitiendo que la ley del Eterno Retorno sea la *modalidad* de la existencia y que el poder sea la *esencia* de ésta, es necesario creer que esa ley

opera por *selección* de los seres, sin *ninguna* intervención de la voluntad, salvo que la voluntad misma resulte de eso.

¿Pero en qué medida aquélla viene a corroborar la observación de Nietzsche que concluye en una “selección natural” (antidarwinista) favorable *a los débiles*, no a los fuertes? *Pensar* el Retorno no es más que admitir una *alternancia* entre la energía y el agotamiento.

Primera alternativa:

o bien el Retorno *selecciona* por sí mismo, independientemente de cualquier intervención consciente o inconsciente,

o bien el *Retorno se le revela a Nietzsche* para que *introduzca una selección consciente y voluntaria*. Ahora bien, según su principio, el Retorno se ha revelado incontables veces.

En adelante, *segunda alternativa*:

si el Retorno se reveló incontables veces, puede ser que una selección consciente y voluntaria también se haya efectuado incontables veces. ¡No importa! Porque ahora se *ha revelado nuevamente cuando nadie pensaba ya en eso hasta el momento fortuitamente vivido por Nietzsche en Sils-Maria*. La

cuestión se plantea de nuevo con urgencia:

Tercera alternativa:

o bien la selección depende de la *divulgación* del Eterno Retorno (como *signo* del Círculo vicioso: puesto como prueba de la humanidad; resultado: una nueva especie o, más bien, un nivel superior alcanzado a partir del cual, cualquier orientación, cualquier decisión, cualquier comportamiento se verán modificados. Necesidad de una *demonstración científica* del Eterno Retorno).

o bien la selección se va a operar a

partir del *secreto* (el *Círculo vicioso*). Es decir, que será emprendida *en nombre del secreto* por los experimentadores (los Amos de la Tierra). Una doctrina de selección puramente experimental se aplicará como filosofía “política”.

En este último caso, el secreto del *Círculo vicioso* muy bien puede pasar por un simulacro *inventado* conforme a *un fantasma* de Nietzsche.

“De la génesis del nihilismo.

Demasiado tarde tenemos ánimo para lo que *sabemos* en forma pertinente. Sólo pude

confesarme hace poco que hasta hoy he sido profundamente nihilista; la energía, el radicalismo, con los que iba a la vanguardia como nihilista, me engañaron con respecto al hecho fundamental. *Cuando uno se encamina hacia un fin, parece inconcebible que la ‘ausencia de fin en sí misma’ pueda ser nuestro principio de creencia.”*

En ciertos proyectos de la *Transvaluación de los valores*, el filósofo del porvenir —que Nietzsche mismo prefigura— aparece a veces

como “experimentador”, *otras* como “impostor”.

En otros proyectos, los de *adiestramiento y selección*, se trata de *amos* y de *esclavos*. Cabe distinguir esa relación entre las jerarquías (tradicionales) perimidas y lo que de ellas subsiste en el orden existente (Europa liberal democrática); y, por último, la que se da entre nuestra organización inestable con relación a *esas formaciones de soberanía* que son objeto de los vaticinios de Nietzsche. Pero el orden jerárquico perimido (Estado esclavista greco-romano, feudalismo-aristocracia), con las

diversas fisonomías que produjo, sirve de punto de partida a las especulaciones del filósofo que conducirán, en las condiciones modernas, a los proyectos experimentales (“adiestramiento y selección”).

Ciertos proyectos llevan a cabo una separación rigurosa entre el filósofo experimentador y el “Amo futuro”, otros proyectos los confunden. En primer lugar, no son los Amos quienes ejercerían el “adiestramiento y la selección”, sino los sabios y los filósofos que, en un estado de sojuzgamiento generalizado (el de nuestra industria moderna), insinúan

nuevos métodos.

El experimentador no hace más que elaborar la figura del “Amo”, figura que en realidad es fruto de la experiencia. Por un lado, no se trata de un Amo que ejercería su condición como si se tratase de una función; tampoco se trata de crear “nuevos” esclavos para ese amo. El *Amo* y el *esclavo* son *estados* que *resultan respectivamente de una prueba*. Y esa prueba siempre resulta la adhesión o el rechazo al *signo del Círculo vicioso*. Es así como el signo del Círculo vicioso —del Eterno Retorno— sigue siendo el punto de unión y el motor de los proyectos de

adiestramiento y selección. Esto es lo que vuelve imposible la confusión con los regímenes que se le imputaron a esos proyectos.

Antes de entrar en detalles sobre ese carácter de *Amo* y de *esclavo*., en la medida en que lo permitan los esbozos de Nietzsche, conviene echar una ojeada sobre los escritos que describen o sugieren la fisonomía del filósofo (es decir, un aspecto del pensamiento mismo de Nietzsche). ¿Cómo se comporta en ese papel?

Los distintos motivos que, bajo el aspecto de tareas de filosofía “política” o “sociológica”, o simplemente

“concreta”, convergen en la representación de Nietzsche, una vez más son reacciones personales con respecto a la *cultura* en su conjunto, ya se trate de la historia o de la ciencia histórica, de la ciencia de la naturaleza o de la fisiología y, por último y constantemente, de las creaciones del arte —punto de vista, el último, que para él es fundamental, ya que con él abraza simultáneamente a la historia y a la ciencia. Cabe entonces discernir en esto la interferencia de los *tipos* históricos como *sugestiones*, incluso *obsesiones*, en la representación de Nietzsche —*obsesiones* inseparables, en

primer lugar, de la idea de una “creación” tal como Nietzsche quisiera hacerla ejercer tomando el rodeo de las experimentaciones de la ciencia. Enseguida veremos cómo Nietzsche retoma esta obsesión y le busca formulación en su idea del “filósofo impostor”.

El término “*Versucher*”, que a veces aparece en los textos de Nietzsche, tiene el doble sentido de experimentador y de tentador. Todo creador es al mismo tiempo el que tienta a los demás y el que *experimenta (intenta) consigo mismo y con los demás* algo para crear lo que *todavía no existe*: un conjunto de

fuerzas capaces de *ejercer una acción y modificar lo que existe.*

Puesto que toda la “maquinaria” del comportamiento se habría desmontado pieza por pieza, ya sea en cuanto a los motivos interiores que actúan sobre ella, ya con respecto a las presiones exteriores que los provocan, la cuestión sería: ¿en qué condición hacerla actuar con un sentido y un fin determinados? ¿Cómo provocar esa condición previsible? ¿Cómo destruir las que se perpetúan negativamente? Si todo el conjunto de la naturaleza humana es de tal fragilidad, de tal pasividad, ¿qué hábitos duraderos va a haber que

introducir para iniciar una transición?

Cada vez que Nietzsche se pregunta acerca de las oportunidades que tiene un tipo humano para comportarse en contra, en detrimento de las condiciones modernas de la humanidad contemporánea, buscará los medios de *restablecer metódicamente* las condiciones *fortuitas* ya pasadas que favorecieron la aparición de individuos notables. Ese propósito, que no podría ser más contradictorio con respecto a la primera interpretación del Eterno Retorno, procede de su visión “fisiológica” del ser humano y de conclusiones resultantes de la

“fisiología aplicada”: nada es más fecundo, ni más rico, —ni más maleable que esa naturaleza— tan pronto como se la somete a *coerciones* y se le inoculan éstas como pensamiento, obsesión, hábito, costumbre, imperativo, todo sabiamente dosificado. Digamos, desde ahora, que Nietzsche, con esa suerte de idiosincrasia prometeica, cree poder retomar y anticipar nuestro propio mecanismo social industrializado: lo presente, le teme, con mayor razón al prever métodos de condicionamiento susceptibles de ser explotados por las agrupaciones sociales que, de una u otra manera, serán las detentoras del poder:

¿qué agrupaciones? Una vez más el gregarismo lo conducirá a los casos singulares.

Es desde esta perspectiva de la “fisiología aplicada” que su pensamiento retoma los criterios de lo sano y lo mórbido, de lo gregario y de lo singular, en función de los ejemplos de la historia y del porvenir que promete la ciencia contemporánea. Y así su lucha contra la moral cristiana burguesa y contra sus prolongaciones en la sociedad mercantil abarca hasta el movimiento socialista humanitario, para componer con esa moral burguesa postcristiana y sus propias antinomias

económicas, *la fisonomía de un solo y único* adversario, ya sea el *gregarismo existente o el del porvenir* —al mismo tiempo que es ese gregarismo el que proporciona la sustancia a sus propias ambiciones creadoras.

Entre los proyectos llamados de “*adiestramiento y selección*”, algunos aluden a la fisonomía de los futuros *Amos de la Tierra*, sin establecer ninguna relación *explícita* con la doctrina del *Círculo vicioso*.

Esos fragmentos hacen resaltar las disposiciones requeridas para el experimentador —tal como se

manifestaron en naturalezas fuertes como los “*criminales de gran estilo*”: el valor para afrontar una existencia *fuera de la ley*, tanto con respecto a la reputación, a su estado, a su origen, como a su conciencia del deber; la total ausencia de escrúpulos en cuanto a la utilización de *cualquier medio* para alcanzar *un fin determinado*. Cuando Nietzsche esboza al filósofo experimentador, no lo hace sin echar una mirada al aspecto monstruoso de esos personajes: semejantes esbozos no dicen *en qué* podrían consistir esas experimentaciones; que éstas resultan de sacrificios y derroches de vidas

humanas, como dejarían entender ciertos fragmentos, no explica tampoco el modo en que serían emprendidas esas experimentaciones —si por un lado se descarta la hipótesis de experiencias fisiológicas y, por otro, no se retiene la prueba moral del *Círculo vicioso*, cuando precisamente esa prueba no se menciona en los fragmentos en cuestión, como el siguiente:

“El pesimismo de quienes tienen fuerza para actuar: el porqué, a continuación de una lucha horrible, de una victoria obtenida sobre sí mismo.

Cualquier cosa importa cien veces más que saber si nos sentimos bien o mal: instinto básico de todas las naturalezas fuertes, y, como consecuencia, también más importante que saber si *el prójimo* se siente bien o mal. En resumen, el hecho de que tengamos un fin por el cual no dudemos en *sacrificar vidas humanas*, en correr todos los riesgos, en cargar con todo el mal y lo peor: la gran pasión.”

Si el sentido de cualquier creación eminente es romper con los hábitos

gregarios que dirigen continuamente las existencias hacia fines *exclusivamente* útiles al régimen opresivo de la mediocridad, en el campo experimental *crear es ejercer violencia* contra lo que existe y, por ende, también contra la integridad de los seres. Cualquier creación novedosa debe provocar un estado de *inseguridad*: la creación deja de ser un juego al margen de la realidad; en lo sucesivo, el creador no reproduce sino que él mismo produce lo *real*.

“El primer problema es: ¿hasta qué grado la ‘voluntad de verdad’ llega al fondo de las

‘cosas’? Que se mida el valor completo de la inconsciencia en función de los medios para la conservación de la vida, asimismo el valor de las simplificaciones *en general* y el valor de *las ficciones* regulativas, por ejemplo las lógicas; que se evalúe, ante todo, el valor de las *interpretaciones elaboradas* y hasta qué grado subsiste entonces no un ‘*esto es*’ sino un ‘*esto significa*’ y se llega a esta solución: la ‘voluntad de verdad’ se desenvuelve al servicio de la

‘voluntad de poder’ —y, considerada con exactitud, su tarea propiamente dicha *es procurar el triunfo y la duración de cierto género de no verdad, tomar un todo coherente de falsificaciones como base específica para la conservación de cierta especie de lo viviente.*

Segundo problema: ¿hasta qué grado la voluntad de benevolencia llega al fondo de las cosas?, entre las plantas y los animales, se ve lo contrario: indiferencia, dureza, crueldad (la ‘justicia’, el ‘castigo’).

Solución: la compasión sólo existe en las formaciones sociales (a las que pertenece el cuerpo humano y de las que los seres vivos particulares tienen un sentimiento mutuo), *consecutivamente por el hecho de que una totalidad más grande pretende conservarse contra otra totalidad*, y una vez más porque, en la economía del mundo, *la bondad sería un principio superfluo*.

Tercer problema: ¿a qué grado de profundidad la razón toca el fondo de las cosas?

Crítica del fin y de los medios (punto de contacto factual, pero nada más que una relación proyectada por la interpretación). *El carácter del derroche,, de la perturbación mental, es normal en la economía del conjunto. La “inteligencia” aparece como una forma particular de la sinrazón, casi como su peor caricatura. ¿Hasta qué grado una alta racionalidad es síntoma de razas declinantes, un empobrecimiento de la vida?*

Cuarto problema: ¿hasta qué

grado llega la voluntad de lo bello? *Desarrollo sin escrúpulos* de las formas: *las más bellas son las más fuertes*: en la medida en que son las victoriosas, se mantienen firmes y se regocijan con su tipo: propagación. (La creencia de Platón según la cual la filosofía misma sería una suerte de impulso sexual, procreativo.)

Así, las cosas que hasta ahora apreciamos como ‘verdaderas’, ‘buenas’, ‘razonables’, ‘bellas’, consideradas aisladamente, se

revelaron como poderes contrarios —nuestro puntualmente esa falsificación perspectivista en favor de la cual se afirma el género humano. Esa es su condición de vida, complacerse en sí mismo (el ser humano disfruta de los medios para su conservación: y esos medios incluyen que el ser humano no quiera dejarse engañar, que los individuos estén preparados para ayudarse entre ellos y para entenderse: que, en el conjunto, los tipos con éxito sepan vivir en detrimento de los

fracasados). *En todo esto se expresa la voluntad de poder, con su falta de escrúpulos por recurrir a los medios del engaño —y podemos concebir el placer maligno que experimenta un dios ante el espectáculo del ser humano admirándose a sí mismo.*

En resumidas cuentas: la voluntad de poder.

Consecuencia: si esta representación nos resulta *hostil*, ¿por qué le dejamos paso?...
¡Para nosotros los bellos simulacros! ¡Seamos los

impostores y los embellecedores de la humanidad! —de hecho, precisamente eso es un filósofo.”

EL SIMULACRO DEL FILÓSOFO IMPOSTOR, EL FANTASMA Y EL PRINCIPIO DE REALIDAD

Para hacer justicia a Nietzsche, al principio es necesario subrayar lo que resulta chocante en una proposición como ésta: “*¡Para nosotros los simulacros! ¡Seamos los impostores y los embellecedores de la humanidad!*” Es lo que dirían todos los poderosos

dignos de ese calificativo. Ahora, Nietzsche quiere que el sabio hable ese tipo de lenguaje: en ese sentido, retoma la *representación oculta de la mistificación política que debe pasar a manos de los filósofos*. Según esa tradición esotérica —que bien podría remontarse hasta los sofistas y que, pasando por Federico II de Hohenstaufen llega a los Enciclopedistas, a Voltaire, a Sade— *sólo se desmitifica para mistificar mejor*. Pero si ese programa era para el uso del poder, en adelante se vuelve una regla de pensamiento, una concepción metafísica, un juicio emitido en la

economía del ser, que concierne al destino humano y al comportamiento. No se trata solamente de destruir las nociones de verdadero y falso, a partir de la *mina moral* del intelecto, la entrada en escena de fuerzas oscuras.

Vemos en la obra, base de la creación artística, una noción positiva de lo falso, extendida a todos los problemas que plantea la existencia. La mistificación, según Nietzsche, no es simplemente la manera de proceder del poderoso. Es el fondo de la existencia. Hasta el presente, desmitificar era una de las tareas no confesadas del sabio. Pero *desmitificar para mistificar mejor*

—tampoco para *abusar*, sino para *favorecer a las fuerzas oscuras* en su aspecto de creatividad, de fecundidad —, se vuelve la práctica, no del filósofo, sino del *psicólogo*; de Nietzsche, particularmente en su esfuerzo por superar la miseria y la desmistificación científica que, invalidando los valores, habría precipitado a la humanidad occidental. El remedio sería, entonces, una *remistificación* generadora de nuevas condiciones de vida, que hiciera valer la fuerza creadora de los impulsos.

Tal sería a primera vista la intención de esa proposición: los términos

desmistificación, remistificación, si racionalmente parecen responder a ese proyecto, en el fondo, lo muestran como insostenible. ¿Cómo se puede volver a remistificar?

Nietzsche debió tener otra cosa en mente además del ejercicio de la impostura por la invención de un simulacro.

Si se afirma que *“el único ser que nos es garantizado es el ser que se representa, que por lo tanto cambia, no es idéntico a sí mismo, sino relativo”*, a saber, que la existencia sólo se mantiene por la fabulación, se está diciendo claramente que la existencia es una. Y

así Nietzsche, que teme la expansión del *nirvanismo* en Occidente, no piensa más que en invertir ese nirvanismo en una praxis del simulacro: la atracción que ejerce la nada, sólo puede ser superada por el desarrollo de los fantasmas que Buda se vanagloria de liquidar.

“El nihilismo (en sentido pasivo) se manifiesta cuando se agotan la fuerzas para inventar nuevas ficciones y para interpretarlas.” Es así como se le aparece la situación moral contemporánea, en el momento en que considera el papel del filósofo impostor, es decir, el pensador que sepa extraer conclusiones del proceso de las culturas

y las sociedades, a saber: las *morales* que engendran los *criterios* de conocimiento al mismo tiempo que de comportamiento, a su vez, criterios engendradores de nuevas morales, dependen exclusivamente de las interpretaciones del hombre a un nivel determinado de su psiquismo; los fantasmas de éste se exteriorizan en simulacros. En ausencia de nuevos simulacros, cuando los existentes agonizan, el fantasma pulsional y el intelecto se encuentran en un frente a frente desesperado: es a partir de su incomunicabilidad recíproca que Nietzsche puede decir que el *intelecto*

es la caricatura de la sinrazón. (No siendo reconocido como tal en ausencia de un nuevo simulacro, el intelecto mismo se convierte en fantasma: el “naturalismo”, la “objetividad” científicista son algunas de sus modalidades.)

De manera que la impotencia para inventar simulacros es sólo un síntoma de degeneración: situación que representa un desafío para una fuerza de invención sustentada en un impulso determinado que no sólo produzca sus fantasmas, sino que también sepa interpretarlos.

Fuera de los *impulsos* esencialmente

generadores de fantasmas nada existe.

El simulacro no es el producto del fantasma, sino su reproducción hábil, a partir de la que el hombre puede *producirse* a sí mismo, por lo tanto, a partir de las fuerzas de esa manera exorcizadas y dominadas del impulso.

En manos del filósofo “impostor”, el *Trugbild* —el simulacro— se vuelve la reproducción *voluntaria* de fantasmas no queridos, originados en la vida pulsional.

Para que el simulacro ejerza su coerción, debe responder a la necesidad del fantasma. Si la pulsión ya “interpreta” algo por sí misma, el

fantasma permanece por debajo del nivel consciente, ininteligible: no es más que *incomprensión estereotipada* del intelecto con respecto a un *estado de la vida*. Por eso, el intelecto representa una vez más la peor caricatura de la “sinrazón”, la de la vida pulsional; el intelecto también deforma lo que quiere “decir” el fantasma.

Pero, como tal, el fantasma no podría querer decir nada fuera del tiempo del intelecto, fuera de sus dimensiones: algo monstruoso que sólo adquiere sus contornos por una delimitación de lo incomprensible. Lo que está en función de una continuidad

—de causa a efecto—, para el intelecto está en el fantasma sin condición previa: un gesto, una acción, un acontecimiento —de los que el fantasma es el residuo que a la vez tiene el valor de un gesto, de una acción, de un acontecimiento pasado o por venir. Ahora bien, sólo hay un mediador para decir lo que “quiere” el fantasma: esencialmente es el arte el que, a través de sus procedimientos convencionales, reconstituye en sus propias figuras las condiciones de intensidades pulsionales que compusieron el fantasma. Con respecto al intelecto, el simulacro es la licencia que éste acuerda al arte: una suspensión

lúdica del principio de realidad.

Pero he aquí que, bajo el pretexto de modificar el comportamiento humano con respecto a lo real, el filósofo “impostor” se propone experimentar esta licencia del simulacro en todo el campo del pensamiento y de la existencia, de acuerdo con los métodos de la ciencia: para abolir el principio de la *pretendida realidad*, basta extraer las últimas consecuencias de la “fisiología”, aunque tenga que denunciar el monopolio mistificador del intelecto cuya censura retiene todavía los métodos de la ciencia en los límites de ese principio.

Si los fantasmas nacen como signos “ininteligibles”, no es por una censura moral cualquiera, sino por su coincidencia con el *principio de realidad* que era responsable de sus manifestaciones estériles: el arte mismo se hacía cómplice de esa censura, por cuanto no hacía más que actuar en su propia esfera. La ciencia, por su lado, exploraba el universo y la vida sin extraer nunca las menores consecuencias para el comportamiento humano con respecto al principio de realidad. El hecho de que este principio sea esencialmente *institucional*, y haya sido dictado por razones de seguridad y para

la continuidad (gregaria) de la existencia, una vez más, constituye la segunda intención de ese proyecto de la *impostura* filosófica.

Fijar un fin, dar un sentido —no sólo para orientar a las fuerzas vivas, sino también para suscitar *nuevos centros de fuerzas*— es el propósito del simulacro: un simulacro de fin, de sentido, *inventados* ¿A partir de qué?, de los fantasmas de la vida pulsional, siendo la pulsión, como “*voluntad de poder*”, la primera intérprete.

Pero se podría objetar que, si las fluctuaciones de intensidad pulsional son necesariamente invertidas por el

intelecto, de acuerdo con un fin y un sentido, garantes de la seguridad gregaria, ni qué decir tiene que la “voluntad de poder” del rebaño prevalece sobre todas las otras pulsiones. Cómo no reconocer que el *intelecto* y sus *categorías* se descubren como el producto orgánico de esa pulsión primordial (la conservación de la especie) y que, si hay aquí *fantasma* como por otros lados, acá está el fantasma que habría superado a su propio *simulacro*, el más eficaz de la humanidad, a partir del cual el comportamiento humano se creó un conjunto de esferas diversas

constitutivas de *aspectos del principio de realidad* —es decir, de una delimitación de la acción y de la inacción. Ahora bien, el conocimiento, al principio contemplativo y teórico, y cada vez más experimental, es también una “voluntad de poder” interpretativa; *en cada oportunidad reinventa lo real* de acuerdo con los modos de aprehender sus objetos y luego, manipularlos. Se enfrentan, entonces, dos voluntades de poder, la gregaria y la que, a través de la iniciativa individual, quebranta la gregariedad.

¿Dónde comienza, dónde se interrumpe lo real para el impulso de

conocimiento que busca intervenir y reinventar? Mientras más explora la ciencia, más asume que *ignora*, a partir de *lo que conoce*: y más lo supuestamente real se le *resiste* como una X.

Sin embargo, para Nietzsche, es el *impulso gregario lo que se le ha resistido a la ciencia como principio de realidad* —punto límite a partir del cual el conocimiento *se abre sobre el Caos* donde la especie se abisma. ¿No repitió Nietzsche más de una vez que la noción de ese “*abismo*” como “verdad” no es más que un *error* indispensable para que la especie pueda subsistir? ¡Pero qué

importa la seguridad de la especie!

“En el fondo, la ciencia tiende a establecer la manera en que el *ser humano* —no el individuo— experimenta todas las cosas como a sí mismo. Por eso, tiende a *eliminar* la idiosincrasia de seres aislados y de grupos, y a establecer de esa manera la *relación persistente*. No es la verdad, sino el ser humano que se encuentra conocido de esa manera, especialmente en todas las épocas en las que existe. *Es decir que se construye un*

fantasma^[9]; todos contribuyen a eso sin cesar, para encontrar aquello en lo que ha de haber *unanimidad*, porque pertenece a la esencia del hombre. Al hacerlo, se aprendía que innumerables cosas no eran esenciales, como se había creído durante mucho tiempo, y que, por el hecho de establecer lo esencial, nada estaba demostrado en cuanto a la realidad, excepto que la *existencia del ser humano hasta entonces* sólo había dependido de la creencia en esa ‘realidad’

(cuerpo, duración, sustancia, etcétera). *De esa manera, la ciencia no hace más que proseguir el proceso que ha constituido la esencia de la especie; proceso que tiende a volver endémica la creencia en ciertas cosas y a eliminar al incrédulo para dejarlo desmoronarse.* La analogía adquirida por la sensibilidad (con respecto al espacio, a la percepción del tiempo, de lo que es grande y pequeño) se vuelve una condición de existencia de la especie, pero no guarda relación

alguna con la verdad. El ‘insensato’, el ‘cerebro perturbado’, la idiosincrasia no prueban la no-verdad de una representación, sino su anomalía; ésta no permite *vivir* a la masa. Asimismo, es el instinto de la masa el que reina en el campo del conocimiento; la masa quiere constantemente conocer más sobre sus propias condiciones de existencia, a fin de vivir cada vez más. La uniformidad del sentimiento, que antes era buscada por la sociedad, por la religión, actualmente lo es por la

ciencia: *el gusto normal* se establece para todas las cosas; el conocimiento, sustentado en la creencia en la persistencia, se encuentra al servicio de las *formas más groseras* de la persistencia (masa, pueblo, humanidad) y tiende a eliminar y matar las formas más sutiles, el gusto idiosincrásico —trabaja contra la *individualización*, contra el gusto que es condición de existencia para *uno solo*. La especie es el error más grueso, el individuo el error más sutil, que llega *más tarde*. El

individuo *combate* por su propia existencia, por su gusto nuevo, por su posición relativamente *única* con respecto a todo — considera esa posición mejor que el gusto general, al que desprecia. Quiere *dominar*. Pero entonces, descubre que él mismo es algo que cambia, que su gusto es cambiante; su sutileza lo conduce a develar el secreto de que no hay individuo, que en un instante es otro distinto del que será en el siguiente, y que sus condiciones de existencia son las de innumerables individuos: el

instante infinitesimal es la realidad, la verdad superior, una imagen relámpago surgida del río eterno. Así aprende que todo conocimiento del que *goza* está sustentado en el grosero error de la especie, en los errores más sutiles del individuo, en el más sutil de todos los errores, el del instante creador.”

La ciencia estaría escindida por dos impulsos antagonistas que se pronuncian en ella: el *conocimiento*, por un lado, y el instinto de conservación de la especie. El conocimiento, como dice

Nietzsche, ¿no es la *gregaria voluntad de poder que interpreta las condiciones de existencia para conservar la especie?*. ¿No es siempre el mismo principio de realidad lo que determina sus experiencias? ¿Qué ocurrió con su manera de captar lo que es *real*? El filósofo impostor sabe a qué atenerse con respecto a ese punto crucial —punto límite— en el que su propósito de producir simulacros a partir de fantasmas pulsionales resulta coincidir con el comportamiento del científico.

Siendo la simulación *el atributo propio del ser*, se vuelve también principio del conocimiento. Como todo

impulso que interpreta sus fantasmas, como “condición de existencia” —como un medio de dominar, de apropiarse de un poder sobre lo que se resiste—, la ciencia, en contacto con un fenómeno dado, interpreta sus propios *fantasmas*: conforme a éstos, inventa simulacros (y siempre según los mismos esquemas de *unidades* estables que constituyen toda semiótica) —simulacros por los que la mente humana *capta menos* que si, desde un principio, *imitara el comportamiento de lo que le es extraño por naturaleza*. Sólo se le equipara *reconstituyendo los procesos* que la ciencia examina en un plano de *eficacia*:

pero ésta responde a la indefectible superstición antropomorfa, según la cual el espíritu no sólo padece una ausencia de razón, sino de intención, en *el origen de un fenómeno*. Ahora bien, aunque la ciencia admita por principio que no hay ninguna *intención en el origen de un proceso* cualquiera, sin embargo, al *reconstituirlo*, ella misma introduce en eso la *intención* por el solo hecho de reproducir el fenómeno: el proceso reconstituido no puede ser más que simulacro de *unidades* (el *cálculo* que los verifica). Pero a través del simulacro calculador del proceso, interviene la intención del sujeto

cognoscente, que es una intención de eficacia.

El simulacro del cálculo aspira a que el calculador se vuelva el *autor simulado* del proceso reconstituido: el intelecto, introduciéndose como conciencia del fenómeno (inconsciente), simula la intención, “antes” ausente del fenómeno.

Así la aplicación de “*leyes*” del proceso de un fenómeno da cuenta de la función *liberadora* de la eficacia: ésta supone que el ser humano, en lugar de confundirse con los procesos que analiza, no los conserva ante sí como otros tantos fantasmas, sino que los

exterioriza bajo pretexto de utilizarlos. De esa manera crea una *esfera de objetos extrahumanos*, no tanto para explotarlos con fines de bienestar, de seguridad material, como para verificar al principio su razón y asegurar su seguridad psíquica y moral.

Pero la ciencia no quiere reconocer que la especie está, como objeto, cada vez más acaparada por esa esfera, al principio extrahumana, en desmedro de su seguridad psíquica y moral: desde hace mucho tiempo el mismo *principio de realidad*, del que ella se erigió en salvaguarda, se encuentra en discordancia absoluta con otro impulso

de la ciencia completamente distinto, que combate toda noción de seguridad.

Si, en efecto, el ser humano *imita* los fenómenos naturales que analiza, por medio de simulacros que le permiten reconstituirlos, es porque, en él, alguna fuerza se obstina en no sufrir la *fijeza durable* de la especie. A través de la ciencia y del arte, el ser humano se ha rebelado muchas veces contra esa *fijeza*, despreocupado, en cambio, de su conservación específica: y no obstante esa capacidad, el impulso gregario en y por la ciencia hacía fracasar esa ruptura. El día en que el ser humano supiera comportarse a la manera de *los*

fenómenos desprovistos de intención — ya que cualquier intención a nivel del ser humano obedece siempre a su conservación, a su duración— ese día, una nueva criatura pronunciaría la integridad de la existencia.

Cuando Nietzsche dice que del *ser* sólo tenemos una certeza —que el ser *es algo que se representa, que se plantea a sí mismo*—, esa suerte de *fabulación atribuida al ser* se encuentra implícita en el *Caos*, que como expresión responde a un estado anterior a esa *autofabulación*, en el que no interviene su definición como *fuerza rival*. *La*

voluntad de poder como formulación es también una invención: no en el sentido de un *subjetivismo*, sino de un comportamiento que supera lo humano.

Se puede objetar que el Caos es ya *un fantasma* en Nietzsche, una *expresión que simula el más lejano de los ámbitos, la suprema instancia para apelar ante cualquier fantasma originado en la proximidad, el ámbito más inmediato* —la del individuo con respecto a sí mismo y a los demás. Para la ciencia, el *Caos* no existe. Nietzsche dirá que tampoco existen la *especie* ni el *individuo*. Tampoco las *leyes*; sólo irrumpen por la necesidad que tenemos

de *calcular*. Sólo existen *cantidades de fuerza*. El *Caos* ya no es más que la expresión de una formulación negativa que establecemos a partir de nuestras propias condiciones de vida. El *Caos* no existe como *intención*. Y no podemos concebirnos de otra manera que como intencionales. ¿De dónde viene esa imposibilidad? De lo que las fuerzas que llamamos indebidamente el “*Caos*” no tienen intención *alguna*. *Comportarse sin intención es el propósito inconfesable* de Nietzsche, el *imposible moral*. Ahora bien, la economía total del universo sin intención es creadora de seres

intencionales. La especie “hombre” es una creación de tal índole —*puro azar*—, que la intensidad de las fuerzas se trastoca en *intención*: obra de la moral. *Reducir la intención humana a la intensidad de las fuerzas*, generadoras de fantasmas, es la función del simulacro. Pero esa no es la función de la ciencia que, negando la intención, la *compensa* con una saludable actividad *eficaz*.

“La metamorfosis del hombre exige miles de años para la formación del tipo luego de generaciones; un individuo

recorre durante su vida las de *muchos* individuos.

¿Por qué no lograríamos con el hombre lo que los chinos saben hacer con un árbol —por un lado da rosas y por el otro peras?

Esos procesos naturales de la *antropocultura*, por ejemplo, que hasta ahora han sido practicados con una lentitud y una torpeza extremas, podría ser tomados por los hombres mismos; y la vieja vileza de las razas, de las luchas raciales, de las fiebres nacionales y de los

celos personales, podría entonces reducirse a breves períodos —al menos de manera experimental. ¡Continentes enteros se consagrarían desde entonces a esa *experimentación consciente!*”

Nietzsche denuncia la discordancia absoluta entre el desarrollo de la ciencia como creadora de métodos (de *medios*) y la falta de desarrollo de las normas de la conciencia moral (*como fin* del hombre).

La falta de desarrollo de las normas morales inhibiría la fuerza creadora de

los métodos de la ciencia y los apartaría de la propia iniciativa para socavar la fijeza específica del hombre. La noción de realidad científica es re interpretada a partir de la noción moral de la realidad del yo y de los demás. Así, la noción de lo real científico viene a corroborar la realidad moral de la integridad de la persona —y, de una manera general, *la fijeza específica de la especie humana*. Es sobre esa fijeza e integridad específica donde se sustenta la ciencia, ya que también el hecho de conocer o de poder conocer resulta de esa integridad... ¿Cómo aquel cuya dignidad primordial consiste en el *saber*

podría alguna vez ponerla en tela de juicio con su saber...?

Ese es el tipo de disputa que Nietzsche afronta consigo mismo desde que, obsesionado por su fantasma de la “antropo-cultura”, imputa a la ciencia el hecho de consolidar el principio (gregario) de realidad, en lugar de romperlo. De ahí que se ejerza una doble censura que el pensamiento de Nietzsche transgrede deliberadamente permitiéndose hacer retroceder todo límite experimental hasta volver a replantear las instituciones y su código de designación (supresión, con los conceptos de *consciente* e *inconsciente*,

del principio de la psiquiatría profiláctica, quedando, en adelante, la iniciativa experimental ligada con los casos singulares cuya tónica instituiría los criterios del comportamiento) con riesgo de adjudicarse en el porvenir ante cualquier filosofía “respetable” la incriminación de haber garantizado así la “vileza racial” —como la llamó— para que se acometiera el peor cretinismo gregario, a falta de ese fantasma de “antropo-cultura” que preconizaba, y, por eso, de convertirse él mismo en objeto (experimental) de la ciencia, de la investigación de los psiquiatras, contemporáneos y futuros, y

de esa manera, bajo pretexto de enriquecer sus repertorios, de proporcionar otros tantos argumentos para la vigilancia de los casos particulares; por lo tanto, también de perpetuar el sojuzgamiento de su propio pensamiento a los conceptos de consciente (positivo) y de inconsciente (negativo).

Ahora bien, ¿Nietzsche afirmó alguna vez, a partir de su depreciación de las “categorías conscientes”, que era necesario confiar a los “casos patológicos” la salvaguarda del inconsciente? ¿No recomendó él mismo, en sus proyectos, la restricciones más

severas que se debían infligir a los “degenerados” —la *prohibición de reproducirse*? ¿Y no llega hasta hacer aparecer la cuestión como un problema de salud pública, proyectando lamentables “exámenes prenupciales” —bajo pretexto de prevenir una *propagación calamitosa*? Todavía late en eso su propia sospecha de ser el hijo de una familia degenerada o la víctima de algún accidente del placer —toda clase de pretextos más o menos oscuros que van a alimentar esa pasión malthusiana en la que la fobia a todo fenómeno gregario permanece como el motivo persistente.

Sin embargo, el dilema está inscrito en su toma de posición, desde el momento en que ésta requiere la *invención de simulacros* a partir de una *fuerza* interpretativa y de que el *pathos* del caso singular, aun cuando fuera el de un *metapsicólogo*, es llamado a *instituir* lo que es *válido*, lo que es *real* y lo que *no lo es*.

Que desde entonces la integridad del ser humano iba a verse más de una vez ofendida, pisoteada, rota, no sólo en favor de la peor de las “vilezas” raciales, y nacionales, sino también laminada de manera mucho más sutil y solapada, siempre en nombre del

respeto y de la salvaguarda específica del ser humano, sin duda, eso es lo que no escapaba a la mirada de Nietzsche — de la que aún seguimos sus derivaciones.

“*Servirse* de todo lo que es espantoso de manera experimental, por etapas, en detalle; así lo quiere la tarea de la Cultura; pero hasta que ésta sea lo bastante fuerte para eso, le es necesario combatirlo, moderarlo, ocultarlo, incluso maldecirlo...

—Siempre que una cultura

plantea el mal viene de expresar una *relación de temor*, por lo tanto, una *debilidad...*

Tesis: todo bien (actual) es un mal de antaño, vuelto apropiado para servir.

Criterio: cuanto más espantosas y poderosas son las pasiones que una época, un pueblo, un individuo aislado pueden permitirse, porque saben usarlas *como medios, más elevada es su cultura.* (El dominio del mal no cesa de *disminuir...*)

—Mientras más mediocre,

débil, sometido y ruin se muestra un individuo, más será llevado a delimitar el mal: en él el dominio del mal será el más vasto, en todas las cosas verá el hombre más bajo (es decir, lo que le es prohibido y hostil).

En suma: dominar las pasiones, ¡no debilitarlas ni extirparlas!

Más grande será la soberanía de la voluntad mientras más sepa acordar libertad a las pasiones.

La grandeza del ‘gran hombre’ reside en el margen de libertad de su avidez y más aún

en el poder todavía mayor con el que sabe poner a su servicio esos monstruos espléndidos.

—El ‘hombre bueno’ en cada nivel de la civilización es simultáneamente el *inofensivo* y el *útil*: expresando para la conciencia general una suerte de *medio ambiente*, aquel del que no hay nada que temer y que, sin embargo, por eso mismo no se lo puede despreciar...”

“Educación: *esencialmente el medio de arruinar la excepción*^[10] como desvío, seducción, enfermedad

contagiosa, en favor de la excepción.

Instrucción: esencialmente el medio de dirigir el gusto contra la excepción a favor de los mediocres. Esto resulta duro: *pero, considerado económicamente, perfectamente razonable*^[11]. Por lo menos para este *largo intervalo...*

Sólo a partir del momento en que una cultura dispone de fuerzas excedentes, su instrucción puede ofrecerse como reducto para una cultura de lujo...

Una cultura de la excepción, de la experimentación, del riesgo, del matiz como consecuencia de la *riqueza enorme de fuerzas*: cualquier cultura aristocrática obedece a esta tendencia.”

“Los puntos culminantes de la cultura y de la civilización se erigen *independientemente*, no hay que engañarse con respecto a estos dos conceptos.

Los grandes momentos de la cultura son las épocas de la *corrupcion* en el sentido moral:

las épocas en que impera la coerción, de acuerdo con la pretensión que consigue la ‘civilización’, son intolerantes con respecto a las naturalezas más espirituales y audaces, sus más profundos adversarios.”

El *principio de realidad* de la ciencia y el *principio de realidad* de la moral (de origen gregario), confundidos por la conciencia y el lenguaje institucionales, son separados, puestos en oposición y son finalmente anulados por Nietzsche. Cuando declara que la única realidad válida es la *fuerza que obliga a la*

apreciación de un estado dado, los separa y, finalmente, los liquida. Desde el momento en que esta fuerza falta tanto en los individuos como en las sociedades, éstos caen de nuevo en la confusión entre los dos principios de la moral y de la ciencia, bajo la forma del principio de realidad del lenguaje gregario.

La ciencia, que es la primera en replantearlos, a través de su propio desarrollo manifiesta que los *medios* que no cesa de elaborar no hacen más que reproducir, en lo *exterior*, un *juego de fuerzas sin fin ni sentido en sí mismas*, de cuyas combinaciones

obtiene tal o cual *resultado*. Gracias a su *reproducción*, la conciencia se explicita fuera de sí, a través de un conjunto de aplicaciones eficaces del conocimiento sin un patrón común con la explicitación institucional de la conciencia.

A su vez, la ciencia castiga con la esterilidad a las sociedades que son refractarias a su principio; sin embargo, ninguna ciencia puede desarrollarse aun fuera de un grupo social constituido. Para prevenir un *replanteo de los grupos sociales por parte de la ciencia*, aquéllos se vuelven a apoderar de ésta. De su condición “improductiva”,

mediante la adaptación a las necesidades y a la conservación, la llevan a la “productividad”.

Hoy, que la ciencia está absolutamente integrada a las diversas planificaciones industriales, su autonomía parece prácticamente inconcebible. Una conspiración que conjugue *el arte y la ciencia* supone una ruptura de todas nuestras instituciones y un cambio total de los medios de producción.

A partir de entonces, ¿cómo podría recuperar alguna vez su autonomía? Antes sólo la poseía en algunos individuos, justamente por eso

perseguidos o, al menos, considerados sospechosos y vigilados en forma continua.

Hoy, que la ciencia sólo puede desarrollarse totalmente integrada a las planificaciones industriales, si alguna conspiración, de acuerdo con los deseos de Nietzsche, debiera conjugar la *ciencia y el arte* con fines no menos sospechosos, la sociedad industrial la desbarataría por anticipado, a través de esa suerte de “*puesta en escena*” que ofrece de la ciencia. Y eso, bajo pena de sufrir *efectivamente* lo que esa conspiración le reserva: el estallido de las estructuras institucionales que la

recubren con una pluralidad de esferas experimentales que revelasen al fin el auténtico rostro de la modernidad — última fase en la que Nietzsche veía culminar la evolución de las sociedades. Desde esa perspectiva, el arte y la ciencia surgirían entonces *como formaciones soberanas*, constituyendo así el objeto de lo que Nietzsche llamaba su contra-“sociología”, en la medida en que el arte y la ciencia se establecerían como *podere*s dominantes sobre las ruinas de las instituciones.

Lo cual supone que, a un mismo grado de distorsión legal y moral de las instituciones por las condiciones

industriales de producción, esos poderes en formación recuperarían, a su vez, los medios de producción que les corresponden, se apropiarían también de aquéllos mediante los cuales la sociedad industrial existente *esteriliza*, según sus intereses, los *fantasmas idiosincrásicos* de los afectos para ahogar su expresión propia.

Ahora bien, tratándose de la *experimentación misma* (la cual, aunque tienda a infundir la inseguridad gregaria, exige la seguridad mental del experimentador —es decir, que esté *amparado y aislado*, y pueda librarse sin testigos a todas las fases de *fracaso*

previas a sus logros), Nietzsche cree en la idiosincrasia del *inventor* —es decir, antes que nada, en el *artista*, el *caso singular*— a riesgo de imaginar esta conspiración de filósofos déspotas y de tiranos artistas de la cual, para hablar con propiedad, él es el único representante.

“En lo sucesivo habrá condiciones favorables previas a *formaciones de soberanía* tan amplias, como nunca hubo hasta ahora. Y esto no es lo más importante; lo fundamental es que ahora es posible la

formación de *asociaciones internacionales genéticas* y éstas llevarán a cabo la tarea de engendrar *una raza de amos, los futuros 'Amos de la Tierra'* aristocracia nueva y temible, construida en base a una *legislación* autónoma de las más fuertes, que asegurará una duración de varios milenios a la *voluntad despótica de filósofos y de tiranos artistas* —es decir, una especie de hombres superiores, que, gracias a la preponderancia de sus voluntades, saberes, riqueza e

influencia, se servirán de la *Europa democrática* como el *instrumento más dócil y maleable* para apoderarse de los *destinos de la Tierra*, a fin de dar contorno, como artistas, al ‘hombre’ mismo. Ya basta, se acercan los *tiempos* en que *aprenderemos a readaptar la política.*”

¿Furor?, ¿farsa? ¿O ambas cosas al mismo tiempo? En este punto Nietzsche da una versión *literal* de la *fisiología aplicada*. Además, el proceso que entabla a la *ciencia*, como *guardiana de*

un principio de realidad superado por los *mismos medios que ésta emplea*, apunta claramente a *las posibilidades* de modificar *fisiológicamente* el comportamiento específico del hombre.

Una ciencia *eximida* de sus bases sociales, exclusivamente en manos de un grupo restringido de individuos, que no necesite responder ante ninguna institución, que ya no dependa de ninguna industria para disponer de los recursos necesarios en sus experimentaciones es, en el pensamiento de Nietzsche, la representación fantástica de las condiciones concretas que presupondrían los proyectos de

transvaluación de todos los valores. Desde el punto de vista de la ciencia, la *transvaluación de valores* se basa en el hecho de que, mientras más *medios* posee el conocimiento, menos importa el fin, el objetivo. A tales fines, tales *medios*. Un fin perseguido y alcanzado es sólo pretexto para hacer nacer nuevos *medios: crear* inaugura el triunfo de la idiosincrasia arbitraria, desconcertante para los hábitos gregarios de pensar y sentir.

Esos diferentes aspectos de la ciencia: *desarrollo continuo* de los métodos (sin preocupación por la finalidad) su *poder experimental*, su

subordinación a fines que inhibe su creatividad, y finalmente su *implicancia en la economía* intervienen como otros de los motivos en los fantasmas vaticinadores de Nietzsche; es decir, como otros de los obstáculos al *imperativo creador* que, quiere introducir en la ciencia. En nombre de ese imperativo, el experimentador debe indagar las condiciones fisiológicas, psíquicas, propicias para la evolución de algunos individuos raros, esbozo de ese tipo humano que será la única justificación, la única razón de ser de la especie. Ese “tipo justificador” sería entonces la reproducción arbitraria de

un fantasma. Ahora bien, esa reproducción sólo es arbitraria con respecto a la especie actualmente existente. Pero la necesidad impulsiva de engendrar un ser que supere a nuestra especie está a la cabeza de esa iniciativa creadora. ¿Qué otra cosa es ese fantasma si no *“un ser que no existe y el hombre presupone, pero que indica el fin de su existencia. Esa es la libertad de cualquier voluntad —es decir, ¡de todo lo arbitrario! ¡En el fin reside el amor, la visión realizada, la nostalgia!”*

Ese postulado acerca del superhombre, formulado no como un

individuo sino como *estado*, es la razón por la que Nietzsche, que no cree en ningún fin de la existencia, le da *un sentido y fija un objetivo a conseguir*: de esa manera, acaba por pretender la sustitución de los mil azares de la existencia por la iniciativa creadora del individuo. De golpe suprime de su pensamiento el punto crucial, a saber, que esos “azaros” estaban implícitos en el Eterno Retorno que, independiente de toda voluntad o ausencia de ella en los hombres, se sobrepone a aquellos por sí mismo.

Por no haber sabido *olvidar* esa revelación, Nietzsche retiene de ella

sólo el signo para *explotarla*; una vez situado más allá del “principio de realidad”, al punto volvía a caer *de este lado* del principio, y así lo restablecía por medio de una reconstitución *voluntaria* de la ley del Retorno, valiéndose de la ciencia:

“Ser capaz de sacrificar innumerables seres, a fin de llegar a algo con la humanidad. Hay que estudiar cómo logró realizarse de manera efectiva cualquier gran hombre. Toda ética fue hasta hoy infinitamente limitada y local: y además ciega

y engañosa ante las leyes reales. Estaba ahí para impedir ciertas acciones, lejos de haber podido engendrarlas, no para dilucidarlas.

La ciencia es un asunto peligroso, y antes de que seamos perseguidos por su causa, habrá perdido su ‘dignidad’.”

Para entender mejor lo que Nietzsche entiende por su fantasma vaticinador de los “Amos de la Tierra”, nos gustaría saber quiénes serán los “esclavos” de semejantes amos.

La respuesta parecería darla el

mismo Nietzsche cuando, a su vez, pregunta: “*¿Dónde están los amos para los que trabajan todos estos esclavos?*” Lo cual quiere decir que la sociedad industrial no se concibe sin una generalización del carácter “funcional”, es decir, “productivo” y en consecuencia *mercantil*, que exige de todas las actividades.

De esta manera, podemos circunscribir con más o menos precisión el carácter de “amo”. Que ese carácter coincida con el del adepto a la doctrina del Retorno, sólo es un aspecto de esta representación de Nietzsche.

En principio, este término tomado de

cualquier jerarquía expresaría en su pensamiento sólo una actitud de rechazo con respecto a una sociedad fundada en el trabajo y el dinero, básicamente, en la producción a ultranza. Si nos detuviésemos ahí, se trataría de una protesta puramente onírica, en nada diferente de las reacciones del mismo tipo en un Baudelaire, un Poe, un Flaubert y muchos otros —esos “*decadentes*”.

Ahora bien, de ningún modo Nietzsche emprende su combate de vaticinador contra el orden existente en nuestras sociedades industriales como un *soñador rebelde*. Sus proyectos

toman como punto de partida el hecho de que la economía moderna se sustenta en la ciencia y sólo puede mantenerse mediante la ciencia: por lo tanto, sólo hay “poderes del dinero”, las empresas, y actualmente sus ejércitos de ingenieros y mano de obra, calificada o no; esos poderes no desarrollan sus propias técnicas *a nivel* de la producción más que a partir de los conocimientos que requiere la manipulación de los objetos que ellos producen, de las leyes que rigen los cambios en el consumo de esos productos.

No se trata de saber ahora si la estrecha interdependencia entre la

ciencia y la economía, los métodos que esta interdependencia engendra y desarrolla no serían ya la obra de un impulso “creador” característico del fenómeno industrial. Ante todo, Nietzsche sostiene que este último es abiertamente gregario, lo cual nos permitiría decir actualmente que todo lo que suscita una organización *moralmente nueva* de la existencia se hallaría posiblemente bajo la amenaza constante que hacen pesar sobre ella los vaticinios nietzscheanos, cuyos medios parecen estar monopolizados por el poder gregarizado industrialmente, sin dejar por ello de realizarlos a su

manera.

Esa es la razón por la que, entre los proyectos llamados “de adiestramiento y selección”, justamente los más virulentos son los que adquieren mayor *relieve* en el contexto de nuestra organización económica. Y ese carácter agresivo no se debió tanto a la hostilidad hacia una *socialización progresiva* como a la aprehensión a todo lo que el afán industrializador iba a desarrollar desde la óptica de un gregarismo ruinoso.

El “aristocratismo” de Nietzsche no tiene nada que ver con la nostalgia de antiguas jerarquías, ni solicita para su

realización condiciones económicas retrógradas. Al contrario, convencido del dominio irreversible que ejerce la economía sobre los afectos —y de su explotación integral con fines económicos— si bien no deja de interpretar los sistemas socialistas como una negación *pesimista* de los impulsos más fuertes de la vida, no obstante, algunos de sus fragmentos llegan a preguntarse por las ventajas que aportaría una sociedad socialista, al acelerar el proceso de una saturación masiva de las necesidades mediocres, indispensable para poner aparte a un grupo inasimilado que sería la casta

“superior”. Por consiguiente, cree en el fracaso final de una experiencia socialista, incluso expresa el deseo de asistir a la tentativa, convencido de que será saldada con un inmenso derroche de vidas humanas. Lo cual quiere decir que piensa que ningún régimen escapa a un proceso de fuerzas no asimiladas, llamadas a volverse contra él. Ahora bien, en esos esbozos que se resienten siempre por una improvisación que oscila entre la reacción a un estado de hecho y sus ánimos utópicos, lo más notable es lo que deduce como sintomático de nuestro mundo moderno: la mercantilización del juicio de valor,

que desacredita todo estado “improductivo” como una desviación de fuerzas de la que se culparía a una categoría de individuos, tanto en el sentido afectivo y moral como material.

Nuevamente se toca en este punto la confusión institucional entre el principio de realidad de la ciencia y el de la moral gregaria.

Antes formulado por la razón en función de la sinrazón, el *principio de realidad* es actualmente mucho más frágil, desde que la humanidad ha padecido numerosas catástrofes consecuentes al fracaso de otras tantas experimentaciones delirantes.

Puesto que en cualquier dominio las sociedades sólo subsisten merced a una *puja* de experiencias, la incongruencia de las normas institucionales, con respecto a las de la ciencia y la economía que se revisan incesantemente, provoca una alternancia de desequilibrios individuales y sociales. Cuanto más se afirme esta incongruencia en la *cotidianeidad* moderna, más rigurosamente castigará la censura, ejercida no tanto en nombre de instituciones anacrónicas, como en el de la productividad de bienes con valor de cambio: sólo la producción y el cambio de objetos tienen lugar en el dominio de

lo *inteligible*, y la *capacidad* de producir lo cambiante establece una norma variable de “*salud*” y de “*enfermedad*”, es decir, de justificación social. Moralmente, esa censura, o bien acusa de *ininteligibilidad* o bien estigmatiza como *improductivo* a cualquiera que la transgreda.

A ello parecen responder los fragmentos que evocan dos castas *separadas por sus maneras de vivir*, no es más que un criterio de valor lo que asigna a la casta contemplativa la superioridad —sin que la contemplación excluya una licencia total de modos de obrar— y a la casta necesitada, o

atareada, o mercantil, el rango inferior, porque es contrario a su interés acordarse cualquier licencia moral o materialmente onerosa.

Esos proyectos no tienen en sí nada de concluyente ni producen consecuencias, siempre que no impliquen una estrategia en función de los procesos sociales. Al contrario, los proyectos propiamente dichos de “selección” se elaboran sobre realidades concretas de la vida social moderna. Y si bien parten siempre de los mismos criterios del *gregarismo* y del caso singular excepcional, tienen en cuenta la estrecha relación entre el

factor económico y el gregarismo de los afectos. La idea de casta que obsesionó a todos los teóricos sociales del último siglo, desde la perspectiva de Nietzsche se acentúa, por un lado, con respecto a las *leyes de Manú* (de las que estudia por esa época una dudosa traducción francesa, al margen de todo lo que su amigo Deussen le había revelado acerca del hinduismo) y, por otro, tomando el sentido contrario de las construcciones jerárquicas de Augusto Comte. En compensación, Nietzsche calca más o menos la “aristocracia del provenir” de un comportamiento agresivo, en cuanto a los fines pretendidamente perseguidos

por el optimismo económico (anglosajón), y, a la vez, cómplice de todas las fases del proceso que desembocaría en una nivelación generalizada, por lo tanto, planetaria. De la perfección misma del mecanismo espera un movimiento de resistencia a partir de la desasimilación progresiva de las “fuerzas excedentarias”. El hecho de que conciba esa desasimilación progresiva junto con una catástrofe material o moral, en la medida en que se confundiría con la divulgación de la doctrina del *Círculo vicioso*, o que sugiera una intervención oculta de los “iniciados” en la doctrina, son cosas que

sólo aparecen de manera oscura y particularmente incoherente en el conjunto, a nivel de los diferentes fragmentos (cuando, según las distintas series de inéditos, no se tropezaría con partes que recuperen al mismo tiempo el proceso económico, el papel de una casta superior por nacer y una selección; sin embargo, no es posible determinar, aun así, si la desasimilación proviene moralmente de la divulgación de la doctrina).

En esas consideraciones de orden económico y, a la vez, estratégico, el principio continuamente esbozado es reservar fuerzas para el porvenir, donde

interviene la discriminación que hace entre el *adiestramiento* y la *domesticación*:

“a) No hay peor confusión que la que mezcla el *adiestramiento* (disciplinario) y la *domesticación*, tal como se ha hecho. De la manera en que yo lo entiendo, el adiestramiento es un medio de acumular cantidades enormes de fuerzas humanas para que las generaciones posteriores puedan proseguir sobre la base del trabajo de las precedentes — crecer a partir de éstas, no sólo

de manera exterior, sino interior, orgánica, en sus aspectos más fuertes...

b) Uno de los peligros más graves ha sido creer que la humanidad continuaría creciendo y fortificándose como totalidad, mientras los individuos se debilitan, se igualan, no sobrepasan el término medio, se vuelven mediocres...

La humanidad es una abstracción: el fin del adiestramiento en los casos específicos sería el hombre más fuerte (el no adiestrado es débil,

derrochador, inconstante).”

También en este aspecto se ve que a Nietzsche no le preocupa la *suerte* de la humanidad (pura abstracción en el sentido de Stirner), que no la considera más que como material desde un punto de vista estrictamente “artístico” —y que las generaciones futuras valen y valdrán únicamente por *éxitos* siempre *individuales*. ¿Pero cómo se expresa esta *toma de partido*? Precisamente como *escrúpulo* de la calidad *humana*: escrúpulo que especula sobre *la adhesión moral al destino humano*, cuando en realidad no se trata más que

de medios para satisfacer una idiosincrasia espectacular en sí misma: la plenitud de una *insolencia* soberana.

Esa idiosincrasia no deja de ser *insolente* en cuanto a los recursos, que debe encontrar en aquello de lo cual reniega por definición propia: el fondo gregario. O bien es la especie la que se conserva por su mediocridad, precisamente el medio de economizar las energías. O bien es el individuo el que, como beneficiario de esas energías, las derrocha consumiéndolas por su cuenta. Si es soberano, puede entonces permitirse el derroche y la inconstancia...

A medida que la humanidad busca la consistencia en y por la *conservación*, cae cada vez más en la inconsistencia: el aumento de la cantidad de los *agentes* de la existencia es proporcional a la disminución del poder de cada uno. Aunque el poder ya es violencia del absurdo, no por ello encuentra, a nivel del gregarismo, en el agente individual, un significado cualquiera de la especie: por lo tanto, mientras más se incrementa, más se perpetúa para nada. Ya que, en su conjunto, no podría comportarse como un *agente único* de la existencia, que diera cuenta de la *singularidad* de cada

uno.

A nivel de la especie, el poder que desencadena la propagación destruye la razón de ser de la especie: ésta no podría ser su propia razón. Esa razón la obtiene sólo *por diferencias* que es capaz de producir con respecto a sí misma, a los diferentes grados de intensidad de la existencia: cuanto más aumenta la cantidad de seres vivos, más se borran estas diferencias, ya que, desde entonces, cada diferencia se *reproduce al mismo ritmo* y reforma una totalidad homogénea en la que, a su vez, la diferencia queda anulada.

Así, el poder activo en la

propagación de la especie considerado en adelante como *agente único* de la existencia, habría alcanzado un estado de equilibrio de poder que se verificaría por la *fijeza* de la especie. Pero (como Nietzsche lo demostró según la teoría de la energía) el poder *rechaza todo estado de equilibrio* y lo rompe con su incremento: *asimismo, como propagación*, excede también a la especie humana, en la medida que es el *agente único* de la *existencia*. Y es al excederlo que el poder hace de la especie una *monstruosidad pululante*. En ese estadio, la *especie ya no es dueña de su destino*: sería en vano que

el poder buscase agotarse en un nuevo agente y, por eso, debe volver siempre al *mismo*, hasta su desgaste completo. A esa reproducción absurda se opone el absurdo del Eterno Retorno, aunque se trate del mismo Círculo vicioso. La desvalorización total por la propagación de la especie, *como agente usurpador de la existencia*, sólo encuentra su contrapartida en el *caso singular*: en éste, el poder excedentario encuentra su imagen, la imagen del azar, ya que el *caso singular* sólo se define negativamente en relación con el gregarismo y positivamente con respecto al poder: el caso singular no es

hereditario, no trasmite su originalidad. Por el contrario, es una amenaza para la especie como tal: con relación a él, el gregarismo sólo es puro *material* vivo, útil para una elaboración del azar.

“Los conceptos de ‘individuo’ y de ‘especie’ son igual de falsos y puramente aparentes. La ‘especie’ sólo expresa el hecho de que una multitud de seres semejantes surjan al mismo tiempo y que el ritmo de crecimiento continuo y de modificación se encuentre disminuido durante un largo

intervalo: de manera que los desarrollos en aumento son demasiado débiles para ser tenidos en cuenta (fase de la evolución en el curso de la cual el hecho de desarrollarse permanece imperceptible, por consiguiente, el equilibrio parece alcanzado, haciendo posible la falsa representación de que con ese equilibrio se alcanzaría una finalidad, inclusive la finalidad de la evolución...)."

Nietzsche no consideró el fenómeno

demográfico de manera explícita, pero queda sobreentendido en el papel de *material experimental* que él quiere hacer desempeñar a la especie; en adelante, la posibilidad consciente del *derroche* humano pertenece al orden de sus especulaciones.

Desde esta perspectiva, la primera cuestión que surge es que tratar a la *especie humana* como *individuo* —es decir, como *agente único* de la existencia— ha sido un error.

La segunda cuestión es que cuando se trata de inculcar nuevas tablas de *valores*, por lo tanto, un fin, un sentido nuevo, es a los individuos a quienes hay

que instruir.

La tercera cuestión es que, tratándose de su propia doctrina, ésta ejerce su virtud a condición de *extirpar* en cada uno el *lazo gregario* y en todos la referencia a *instancias tutelares* de la especie.

Nietzsche renuncia a una selección moral de la doctrina basándose en la prescripción: *has de querer volver a querer la vida* como tal, pero se apega a la necesidad de una acción oculta que, en nombre del Círculo vicioso, haga reinar la “*desesperanza*” en cualquiera que todavía reclamase una conciencia “gregaria”. Por eso, Nietzsche supone un

estado interpretable como violencia, según el gregarismo, o experimental, según el *Círculo vicioso*. En realidad, ese estado de violencia, de hecho, reina lo suficiente. Pero, en su fuero interno, Nietzsche proyecta ese *estado de hecho* como criterio, sancionado su postulado.

En adelante, la doctrina parece una *interpretación* del reino establecido de la violencia. Pero como *selección y adiestramiento*, la instituye en tanto *justicia* de la economía universal. Desde entonces, ya se trate del “Amo” o del “esclavo”, su comportamiento no cambiará nada de esa economía; porque

sólo de ellos dependerá *cambiarse* a sí mismos para que permanezca siendo para *uno justicia* y, para el otro, *pura economía*. ¿Quién es aquí el Amo?, ¿quién el esclavo? Uno representa a la especie que se defiende contra los casos excepcionales, el otro es uno de esos casos. Ambos contienen en sí al explotador y al explotado. Ahora bien, la economía que representa el *Círculo vicioso del Retorno*, por lo tanto, la *justicia del Círculo*, si no desaparece totalmente de los proyectos de selección, da lugar a los esbozos de una selección *experimental* calcada sobre el proceso económico del mundo moderno.

De manera que se presenta una interpretación permanentemente equívoca, según la cual los “iniciados” en la doctrina del Retorno, sustentados en el absurdo del “Círculo vicioso”, se permitirían actuar sin escrúpulos, a fin de forjar al tipo nuevo del superhombre a partir del momento en que las convulsiones nacidas por el nivelamiento universal requirieran su intervención.

“La esclavitud es visible universalmente, aunque no se quiera reconocerlo; —tenemos que tender a la ubicuidad para

conocer todas sus situaciones, para representar de la mejor manera sus opiniones; sólo de esa manera podremos dominarla y explotarla. Nuestra naturaleza deber permanecer oculta: como la de los jesuitas que ejercieron una dictadura en el seno de la anarquía universal, pero relacionándose con ella como *instrumento y función*. ¿Cuál es nuestra función, nuestra esclavitud solapada? ¿Nuestra enseñanza? No se debe suprimir la esclavitud. Es necesaria. Simplemente velaremos para que

se sigan formando aquellos (hombres) para los que se trabaja, con el fin de que no se derroche esa enorme masa de fuerzas políticas y comerciales. ¡Aunque más no sea para que hayan *espectadores* y *no-asociados!*”.

La importancia del gregarismo y el incremento de la población son la contracara del fenómeno industrial: si cada vez hay más necesidades para satisfacer, incluso si nuevas necesidades se opondrían a una pretendida “elevación del nivel de vida”, su

multiplicación misma las vulgariza y, por lo tanto, también se vulgariza su satisfacción, nueva forma de gregarismo.

Nietzsche estableció las consecuencias morales y sociales a largo plazo de ese fenómeno, con la precisión de un sismógrafo: a mayor desarrollo, la explotación exigiría, bajo pretexto de una *saturación masiva* —y por eso mismo *media*—, la sustitución en gran escala de la espontaneidad de lo deseable por *reflejos completamente condicionados*: y, de esa manera, se arrojaría al mismo tiempo la misión “moral” y “psicotécnica” —heredada del elemento esencialmente *punitivo* de

las economías de las dos guerras mundiales, *prototipos* de la planificación planetaria— de exterminar cualquier impulso que condujera a la naturaleza humana a *incrementar su poder emotivo*: en especial, cualquier propensión en el individuo a arriesgar su *especificidad* “*utilizable*” en la búsqueda de todo lo que lo *exceda* como agente: es decir, estados de ánimo más sutiles, aptos para operar un *éxtasis* que lo transportase lejos de su servidumbre congénita, para entonces alcanzar una intensidad correspondiente a la *coerción* pulsional de sus propios fantasmas — aunque ellos mismos debieran su origen

a esta *servidumbre congénita*, magnificada de esta manera.

Lo que en otro fragmento Nietzsche llama la *licencia con respecto a todo imperativo de virtud* es la práctica misma de esos impulsos, en la medida en que éstos encuentran las formas de su expansión, ya sea en una *cultura vivida*, ya sea en una esfera propia a su manera de vivir, de actuar, de pensar y de sentir.

Impulsos que no nacen necesariamente de una riqueza material, sino que derivan de una *herencia anímica* en la manera de usar “riquezas”, es decir, un *saber*, y que, socialmente hablando, dan lugar al

aislamiento de un grupo humano, no definido por orígenes de algún tipo, sino *por afinidades* de las que un viejo hábito constituye la cohesión (ofensiva y defensiva) de ese grupo. Ese es el “lujo” (así también es la cultura), el “aristocratismo” que, según Nietzsche, *al menos un grupo, un caso particular* debe representar, *no como fracción* de la humanidad, sino como su *expansión* (por lo tanto, exterminable, fusilable, odiosa sanguijuela para la totalidad) y que ese grupo o ese caso particular —si realmente quisiera asumir una *existencia más allá de los límites convencionales* —, no podría vivir de otra manera que

en la *distancia* que moralmente *debería* tomar con respecto a la totalidad, extrayendo su fuerza de la indignación, la hostilidad, la reprobación que la totalidad le demuestra, la que rechaza su propio “exceso” porque sólo puede verla como una fracción rebelde o enferma, degeneración de sí misma.

El término superación pone de manifiesto la conformación de nuevas castas de “amos y esclavos” por el proceso industrial mismo.

El concepto ya aparece de un modo subyacente en los proyectos de épocas diferentes que esbozan —como anticipación a nuestra sociedad de

consumo— una nueva clase mercantil *incapaz de rebelión* y por eso sometida por medio de la misma satisfacción de sus propias necesidades. Los excluidos lo son por su propia insatisfacción moral, en tanto, como naturalezas superiores, viven atrincherados, austeros y sobrios. Pero “*punto de vista esencial: no considerar que la especie superior tiene por cometido dirigirá la especie inferior a la manera de Comte, dado que justamente es ésta la base de la especie superior*”.

Otro fragmento de la misma época de *La Gaya Ciencia* se refiere a los hombres superiores:

“Hombres superiores:

¡Ustedes, maestros de sí mismos! ¡Ustedes, hombres soberanos! Todos aquellos cuya naturaleza es pertenencia, esos seres innumerables, ¡trabajan sólo para ustedes!, aunque para una mirada superficial pueda verse de otra manera. Esos príncipes, esos comerciantes, esos agricultores, esos militares que, tal vez, se creen más fuertes que ustedes, ¡sólo son esclavos que de acuerdo con una necesidad eterna no trabajan por su cuenta! Nunca hubo esclavos

sin amos —y ustedes siempre serán esos amos para los que se trabaja: en un siglo venidero, no hará falta esforzarse para contemplar este espectáculo actualmente indiscernible. Por eso, ¡dejen a aquellos sus maneras de ver y sus ilusiones con las que justifican y disimulan ante sí mismos sus trabajos serviles! ¡No luchen contra opiniones que para los esclavos constituyen una remisión! Pero recuerden constantemente que ese enorme esfuerzo, ese sudor, ese polvo, ese alboroto laboral

de la civilización sólo están al servicio de quienes saben utilizarlo todo sin participar en el trabajo; ¡que hacen falta hombres superiores, mantenidos por el plus de trabajo universal, que constituyan el sentido y la apología de toda esa fermentación! ¡Sean para entonces los molineros y dejen venir esas aguas a nuestros molinos! ¡No se inquieten por sus luchas ni por el tumulto salvaje de sus tempestades! Algunas formas de Estado o de sociedad que puedan resultar de

esas cosas, *siempre serán formas de esclavitud* —¡y ustedes siempre serán los soberanos, porque solamente ustedes se pertenecen a sí mismos y es necesario que los demás sean siempre los *accesorios!*”

El proyecto que prevé una “clase” de *esclavos bien alimentados y satisfechos de su suerte*, en beneficio de *amos austeros y sobrios* según las exigencias de sus “tareas creativas”, no es otra cosa que una sistematización de lo que Nietzsche constata en el orden de cosas

ya existente: a saber, que la falsa jerarquía actual de la pretendida clase dirigente, la que piensa determinar la suerte de los individuos más raros confundidos en la masa, en realidad, libera de sus tareas más envilecedoras a la jerarquía inversa y secreta: aquella que se constituye con los hombres superiores, inasimilables para el interés general. A causa de sus diversas necesidades, los “dirigentes” (industriales, militares, banqueros, comerciantes, funcionarios, etcétera) no son más que esclavos efectivos que *trabajan sin saberlo* para esos *amos ocultos*, por lo tanto, para la casta

contemplativa que no cesa de constituir los “valores” y el sentido de la vida.

Pero esa es la fase preliminar: lo que ahora existe en forma solapada se manifestará un día a través de un acontecimiento, cuando el signo del Círculo vicioso brille en el firmamento de la conciencia universal con todo el resplandor de su absurdo y del sinsentido absoluto de la existencia, a partir de lo cual corresponderá exclusivamente a esos amos *determinar*, no sólo el sentido, sino el curso de todas las cosas. ¿Cómo se producirá este suceso?

Hay dos maneras de prever la

coerción ejercida por el pensamiento del *Círculo vicioso*: o bien dicho pensamiento llegará a un punto *intolerable en* que los más débiles se suprimirán a sí mismos; o bien, como hay pocas posibilidades de que la desesperanza suplante a la indiferencia, Nietzsche imagina que, bajo el signo del *Círculo vicioso*, habrá iniciativas por parte de los “experimentadores” que harán la vida imposible a los “bien alimentados” y a los “enriquecidos”, *incapaces de rebelión*.

Tendríamos toda la razón en considerar más de una vez —y “más allá de toda esperanza”— confirmado el

vaticinio. Pero todavía no eran los *falsos amos* —esclavos inconscientes— quienes, actuando sin saberlo para la jerarquía oculta, habrían dispensado a ésta de todo lo que el experimento conlleva siempre de vulgar (dado que aquellos persiguen un *fin* y se dan un *sentido* del cual se ríen los ocultos).

Ese *sentido* y ese *fin* es lo que Nietzsche prevé casi con un siglo de antelación, la planificación o la gestión planetaria. Las jerarquías instaladas en la época de Nietzsche no tenían ninguna noción de eso: son las de hoy a las que se refieren los vaticinios nietzscheanos; *mutatis mutandis* la relación entre las

actuales jerarquías existentes y las jerarquías ocultas permanece siendo la misma. Las primeras obran, se afanan, planifican para lo mejor y lo peor: pero las ocultas, de una generación a otra, se reservan el momento de invertir la “significación” última, es decir, el momento de obtener las consecuencias de ese inmenso trabajo de “esclavos inconscientes”, en el *momento querido*. Como Nietzsche decía de la *Iglesia* y de *Rusia*, los ocultos pueden *esperar*.

“Necesidad de demostrar que ante un consumo cada vez más económico del ser humano y de

la humanidad, ante una maquinaria de intereses y de realizaciones (producciones) cada vez más estrechamente embrollados, es preciso un contra-movimiento. Designo a éste como eliminación de un lujo excedentario de la humanidad: en ella, una especie más fuerte, un tipo más elevado deben surgir a la luz, con otras condiciones de formación y de conservación que las del hombre medio. Mi concepto, mi parábola de ese tipo humano es, como se sabe, el de ‘superhombre’.

Ya en esta primera senda que ahora es totalmente previsible, se forman la adaptación, la nivelación, el ‘chinismo’ superior, la modestia del instinto, la satisfacción en la disminución —una suerte de *estancamiento del ser humano*. Una vez que hayamos dominado esa gestión en la economía total de la Tierra, la cual intervendrá inevitablemente, la humanidad podrá encontrar su mejor sentido como maquinaria al servicio de esa economía: como un enorme engranaje de ruedas cada vez

más finas, cada vez más “adaptadas” sutilmente; como un *devenir superfluo* cada vez más creciente de todos los elementos que dominan y mandan; como totalidad de fuerzas enormes cuyos factores aislados representan *fuerzas y valores minimales*. En oposición a esa disminución y a esa adaptación de los seres humanos a una utilidad especializada, es necesario un movimiento inverso, la creación del *ser humano que sintetice, totalice y justifique*, aquel para quien esa

mecanización de la humanidad constituya la condición previa a su existencia como agente sobre el que pueda inventar su forma superior de ser.

Todavía más requerirá de la rivalidad de la masa de los ‘nivelados’, del sentimiento de distancia con respecto a ellos; se sostiene *sobre ellos*, vive *de ellos*. Esa forma superior del aristocratismo es la del porvenir. Para decirlo moralmente, esa maquinaria total, la solidaridad de todos los resortes, representa un máximo en la explotación del

ser humano: *pero esa maquinaria los considera así porque la explotación tiene un sentido.* De lo contrario, efectivamente, sólo sería envilecimiento del tipo humano —un fenómeno regresivo de gran estilo.

Se puede ver que lo que combató es el optimismo *económico*: como si, con los gastos que se incrementan por parte de todos, debiera crecer necesariamente el provecho de todos. Nuestro caso creo que es el contrario: los gastos de todos

se saldan por un déficit total; el ser humano *se envilece*: aunque ya no se sepa a qué fin pudo servir ese enorme proceso. ¿A qué fin? Un nuevo ‘para qué fin’ es lo que la humanidad necesita...”

“Una *división del trabajo* de los afectos en el interior de la sociedad: de esa manera los individuos y las clases desarrollen almas incompletas, pero por eso mismo *útiles*. En qué medida, para cada tipo social (en el interior de la

sociedad), ciertos afectos se volvieron casi rudimentarios (en beneficio del desarrollo más intenso de otro afecto).

Para la justificación de la moral:

(justificación) económica (la intención de la mayor explotación posible de la fuerza individual contra el despilfarro de todo lo que es de naturaleza excepcional);

(justificación) estética (elaboración de tipos [sociales] sólidos, incluido el placer correspondiente al tipo propio);

(justificación) política (como arte de soportar las relaciones de tensión entre distintos grados de poder);

(justificación) psicológica (como preponderancia imaginaria de la apreciación en favor de los descalificados o de los mediocres —para la conservación de los débiles).”

“Los fuertes del porvenir.

En parte la necesidad, en parte el azar consiguieron las condiciones previas para la producción de una especie *más*

fuerte, aquello que de ahora en más podemos comprender y querer a sabiendas: podemos producir esas condiciones en las que sea posible semejante elevación.

Hasta el presente, la educación sólo tenía en cuenta el beneficio de la sociedad: no el mayor beneficio del porvenir, sino precisamente el de la sociedad existente. Para ello sólo querían “instrumentos”. Admitiendo que la riqueza de fuerzas fuese mayor, podría concebirse una *sustracción de*

fuerzas, cuyo fin fuese el beneficio, no ya de la sociedad, sino del porvenir —podría plantearse semejante tarea, a medida que se comprendiera en qué sentido la forma presente de la sociedad se encontraría comprometida en una transformación poderosa, hasta el día en que *ya no pudiera existir por sí misma*, sino solamente como *medio* en manos de una raza más fuerte.

La mediocridad creciente del ser humano es precisamente la fuerza que nos impulsa a pensar

en el adiestramiento de una *raza más fuerte*: la que justamente encontraría su excedente en todo lo que la especie mediocrizada fuese más débil (voluntad, responsabilidad, seguridad de sí, capacidad para fijarse metas).

Los *medios* serían los que enseña la historia: el *aislamiento por intereses de conservación, a la inversa de quienes hoy conforman el término medio*: el ejercicio de los valores invertidos; la distancia como *pathos*; la libre conciencia en todo lo que hoy es

menos estimado y más reprehensible.

La *igualación* del hombre europeo es hoy el gran proceso irreversible: debería acelerárselo todavía más.

Por eso, la necesidad de *cavar una fosa*, la necesidad de una distancia, de una jerarquía están dadas; no la de detener ese proceso.

Esa *especie igualada*, desde el momento en que se vea realizada, exigirá una *justificación*: y ésta será el hecho de servir a una especie

soberana, la que se sustentará en la precedente y sólo por tener en aquella su base podrá elevarse hacia su propia tarea. No sólo una raza de amos cuya tarea se redujera a gobernar; sino una raza con *su propia esfera de vida*, un excedente de fuerza para la belleza, el coraje, la cultura, las buenas maneras hasta para lo más espiritual; una *raza afirmativa* que pueda concederse *cualquier gran lujo...* lo bastante poderosa como para no necesitar *de la tiranía ni del imperativo de*

virtud, ni de la parsimonia, ni de la pedantería, más allá del bien y del mal: constituyendo un invernadero de plantas raras y singulares.”

De esos dos fragmentos, el primero es como la descripción irrefutable de nuestra propia actualidad. El segundo examina las consecuencias que se pueden extraer de las últimas fases de un proceso irreversible —previsto ya en el primero. En forma conjunta, ambos culminan en un postulado que sólo es “delirante” en la medida en que el proceso de la “gestión planetaria” es en

sí “razonable”: el postulado de Nietzsche queda desprovisto de necesidad: justamente porque es irrisorio, tendría la razón. La *gestión planetaria* es practicable: por lo tanto, huelga la justificación. Si Nietzsche, no obstante, la reivindica, es porque algo debe justificar la servidumbre ante la vida. Si la vida no necesita justicia, es lo bastante fuerte como para soportar la iniquidad: y si la *servidumbre de todos* es absurda, debe encontrar por lo menos un sentido.

Retengamos aquí el argumento que, desde la perspectiva de la realización *concreta* considerada, se inspira en una

petición de principios. Es decir, en primer lugar, la afirmación nietzscheana de que en adelante podemos *pretenderlo conscientemente y así producir las condiciones previas a la formación de una especie "superior"*. En segundo lugar, aquella de que *la sociedad está comprometida en una transformación poderosa que ya no le permite existir por sí misma*.

¿Qué otra cosa quiere decir esto si no es que el mecanismo económico de la explotación (desarrollado por la ciencia y la economía) *descompone* su estructura institucional en un conjunto de medios? De lo que resulta:

por un lado, que la sociedad ya no podría formar a sus miembros como “instrumentos” para sus propios fines, desde el momento en que ella misma se ha convertido en instrumento de un mecanismo;

por otro, que un “excedente” de fuerzas, eliminadas por el mecanismo, se ha vuelto disponible para la formación de un tipo humano diferente.

Pero, a partir de aquí, comienza el fantasma conspirador de Nietzsche. ¿*Quién* va a desarrollar ese tipo humano? Nadie quedará convencido con sólo considerar lo que Nietzsche llama la “*sustracción de fuerzas*”: el

aislamiento de éstas.

Falta saber si ese tipo humano se desarrolla al mismo nivel que el mecanismo que rechaza a los no asimilables (excedentarios) o si en esto hay que prever una intervención deliberada.

Para llegar a eso, dice Nietzsche, hay que precipitar, en lugar de combatirlo, el proceso que se desarrolla aparentemente contrario al fin: *la igualación* (bajo el aspecto de una democratización que pone en práctica la sociedad industrial) —lo que significa, para Nietzsche, la reducción del ser humano. La “*elevación del nivel de*

vida” mantiene la confusión en la gente entre la *calidad de las necesidades* y la de los medios para satisfacerlas. Mientras más se *extienda* esa *igualación* —es decir, una satisfacción con respecto a los más vulgares—, más se dispondrá de una *base*: ésta se constituirá precisamente por los *intereses de conservación en un nivel medio*. Y es en este punto cuando Nietzsche tiene una premonición irrefutable: la *desaparición total de las diferencias en la satisfacción de las necesidades, la homogeneización de los hábitos de sentir y de pensar* tendrán como efecto un entumecimiento moral y

afectivo: esté o no probado si Nietzsche habla, aquí como en otra parte, de una *justificación*, entiende que el *ser humano no se sentirá libre de sí mismo*; libre de su sustancia ni de su poder, aun cuando fuera en adelante capaz de explotar otros planetas.

Es decir que el *impulso mismo del Eterno Retorno*, arrastrando al hombre lejos de la conciencia secreta de su ley, lo incitaría *a vivir contra esa ley inexorable*: cuando Nietzsche se plantea *una justificación* última de la suerte que la economía hace correr al ser humano, se debe también a una manera de vivir

en la que esa misma ley se realiza. Por lo tanto, si los recursos de la cultura y de la ciencia vuelven a plantearse la existencia de las sociedades como tales —en y por una economía universalmente servil— si éste es un instante del Círculo, su fase tenebrosa, queda todavía la prosecución de su movimiento hasta el punto de partida al que nos conduciría esta servidumbre en su fase extrema: si la *servidumbre de todos* coincide con la *justicia*, la única justicia practicable, es porque en alguna parte la libertad brilla con un resplandor tan *inicuo* y absurdo que sólo la servidumbre puede tener un sentido

equitativo. En esa relación, esa tensión, es decir, en esa intensidad última, aparecería la realización luminosa del Círculo siniestro.

(La idea de la *marginación*, del *aislamiento* de un grupo humano como *método* para crear una serie de “plantas raras y singulares” —una “raza” que tuviera “*su propia esfera de vida*” libre de todo imperativo de virtud): ese carácter experimental del proyecto —impracticable— si no constituía el propósito mismo de un complot —porque qué “planificación” podría prever “*invernaderos*” de ese tipo—,

de alguna manera, debería inscribirse y ser conducido por el proceso de la economía. (Y, en efecto, qué régimen, bajo cualquier aspecto, no tiene actualmente ese carácter “experimental” —cualesquiera sean los fines invocados por los métodos que se ponen en práctica—, donde, por lo tanto, se forma una jerarquía de “experimentadores” quienes, con conocimiento de causa, si bien son incapaces de producir, constituyen una fracción de humanidad con “su propia esfera de vida”, que al menos se atribuye el mérito, con todos los privilegios que resultan de ello, de extirpar como si fuera cizaña los

menores gérmenes de “plantas raras y singulares”... prevención, sin duda, no menos costosa que la de cultivarlas.)

Pero en cuanto a la fase *eliminatória* del proceso (económico) sobre el que insiste Nietzsche, a saber, la *desasimilación de los tipos afectivos* (que ese proceso rechaza), la segregación de una “casta” que Nietzsche pretende “soberana” ya estaría implícita en la vida misma de toda sociedad: espontáneamente, se efectúa una selección según las afinidades basadas en el carácter *no intercambiable* —(*incomunicable*) en circuitos más vastos— de ciertas

maneras de vivir, de pensar y de sentir.

Ahora bien, asignar como única “legitimación” válida de la “gestión planetaria” la tarea de sustentar un tipo humano cuyo atributo de soberanía sería su modo “improductivo” de vivir —en el contexto de la totalidad gregaria laboriosa— equivalía a santificar el *parasitismo*.

Desafío *anticipado* a toda moral industrial, cuyas leyes de producción dan una *mala conciencia* a todo aquel que viva sin intercambio y tampoco toleran ni cultura ni esfera de vida que no se integren ni sometan de alguna manera a la productividad genera.

Contra esa empresa de *intimidación de los afectos* que midió en toda su amplitud, Nietzsche dirige como otras tantas amenazas sus propios *proyectos de selección*: éstos deben asegurar el momento propicio para cultivar clandestinamente esas plantas raras, singulares y, con seguridad, venenosas —las que van a florecer como una insurrección de los afectos contra *todo imperativo de virtud*: sabe inscrito en el “Círculo vicioso” el advenimiento de su “casta soberana” y soberanamente improductiva; y así confía a la “funcionalización” progresiva del gregarismo el cuidado de preparar con

seguridad e inconscientemente las condiciones previas.

¿En qué sentido previas? Como resultantes de los propios dilemas que el poder industrial se crea por el hecho de la proliferación gregaria. Que la especie soberanamente improductiva tome o no la forma de una “casta”, según la óptica de Nietzsche, en este aspecto todavía muy marcada por el esteticismo político de su época, poco importa. Más bien, pareciera que su carácter particular tendería a la *fuerza imprevisible* de las generaciones. El poder de propagación de la especie ya se vuelve contra el *instrumento que la ha multiplicado*: la

inspiración industrial, que condujo al gregarismo al rango de *agente único* de la existencia, habría engendrado entonces a sus propios destructores. A pesar de las apariencias, la nueva especie, “lo bastante fuerte como para no doblegarse ante ningún imperativo de virtud”, no reina todavía; y, a menos que se esté preparando ya sobre los pupitres de las escuelas, lo más temible que aportará en su tipo aún duerme en las cunas.

“El filósofo nihilista está convencido de que ningún acontecimiento sirve ni está

provisto de sentido, y de que *no debería ser así* Pero ¿de dónde viene ese '*no debería*'? ¿Dónde *adquiriría* ese '*sentido*', esa dimensión? En el fondo, el nihilista considera que la mirada puesta sobre semejante ser, sombrío, inútil, suscita la insatisfacción del filósofo, de manera desoladora y desesperante. Esa clase de comprensión repugna a nuestra propia sensibilidad más sutil, en la medida en que somos filósofos. De ahí, esta absurda evaluación: *sería preciso que el*

carácter de la existencia diera
placer al *filósofo*, si debe
subsistir de otra manera...

Ahora bien, es fácil
comprender que el placer y el
displacer en el interior del
acontecimiento no podrían tener
más sentido que el de *medios*:
quedaría por preguntarse si
realmente *podemos* reconocer el
‘sentido’, el ‘fin’, y si la
cuestión del absurdo o de su
contrario no es irresoluble para
nosotros.”

“El nihilismo no es solamente

una forma de considerar el ‘para nada’, ni la idea de que vale la pena que todas las cosas se echen a perder: se pone mano ahí y se arruina por completo... Esto es lo *ilógico*, si se quiere: pero el nihilista no cree en la necesidad de ser lógico... Es el estado de las voluntades y los caracteres fuertes: y para esos caracteres, no es posible mantener el ‘no’ de la sentencia: el no de la acción procede de su naturaleza. La aniquilación a través de la sentencia es secundada por la aniquilación a

través de la mano.”

En adelante, el *complot* parece el verdadero motivo de la transformación de la doctrina del Retorno en instrumento experimental: si en el pensamiento de Nietzsche está la representación de un complot, se debe a que ya no se satisface en ese nivel con emitir un juicio sobre la existencia: el pensamiento por sí mismo debe tener la *eficacia* de lo que *ocurre fuera de sí mismo y sin él*. Ese pensamiento, a mayor o menor plazo, debe *advenir* como *acontecimiento*. Para que el pensamiento de Nietzsche llegue a

concebirse como *complot*, tiene que haber captado previamente la marcha de los acontecimientos como una sucesión obediente a una acción *premeditada*.

Cuando Nietzsche rechaza el concepto de selección natural de Darwin —como falsificación de la selección real que asegura el reino de *los que comprometen el sentido y el valor de la vida*—, entiende que la selección darwinista *conspira* con el *gregarismo* presentando a los seres *mediocres* como *seres fuertes*, ricos y poderosos, quienes en su propia representación, no son otros que los casos singulares excepcionales —prácticamente

eliminados hasta entonces; la selección que expuso Darwin coincide perfectamente con la moral burguesa. Ese es el complot de afuera, de la ciencia y la moral de las instituciones contra las que Nietzsche proyecta el complot del Círculo vicioso. Ese signo inspirará, en lo sucesivo, una acción experimental —esa suerte de contra-selección que deriva de la propia naturaleza del Eterno Retorno, es decir, del *hecho vivido* por un caso singular y privilegiado: el *fondo ininteligible* de la experiencia es en sí el desafío lanzado a las propensiones gregarias tales como se pronuncian a través de

todo lo que es comunicable, comprensible, intercambiable.

Sin embargo, en adelante el *complot* —por su propósito experimental— parece contradecir la autenticidad misma del “Círculo vicioso”: por un lado, la *insignificancia de la existencia* sirve de *argumento* al filósofo para tener las manos libres y cortar en carne viva. Por otro, se *reniega* virtualmente de la “*verdad*” del Retorno como quimera, como fantasma puro: por lo tanto, es un simulacro de doctrina que van a invocar quienes persigan el simulacro de un fin: el “superhombre”. En efecto, el “superhombre” debe

identificarse con el Círculo vicioso y, en ese caso, se identificaría con un fantasma. Porque si el *Retorno* no hubiese sido más que una quimera en Nietzsche, “insertar un *fin*, un *sentido* en la historia de la especie humana”, querer esa finalidad, comprender ese sentido implicaría obedecer a ese segundo simulacro del superhombre. Si, por el contrario, es *verdad* que *todo vuelve* de acuerdo con el *Círculo vicioso*, el *sentido* y el *fin* propuestos serán *quiméricos* —y todos las experimentaciones serán solamente impostura.

Cuando Nietzsche habla en muchas

oportunidades de una “reconversión de la política”, hace alusión a la *libertad experimental* que, *de no ser asumida por el filósofo* (el científico y el artista), correría el riesgo de ser asumida por *las masas*: pero, precisamente entonces, *la experimentación* más audaz sería una vez más desvirtuada en nombre de la conservación de la especie. Por lo tanto, es necesario que el fondo *insignificante* de la existencia prevalezca sobre el progreso “razonable” de la especie: sólo puede prevalecer si el filósofo asigna a las *fuerzas afectivas* un *fin* o si éstas encuentran una satisfacción que haga predominar un *gasto inútil* de la

afectividad sobre los gastos *útiles* para la especie y, en consecuencia, para la organización del mundo.

Si el “Círculo vicioso” —para no hablar de una teología del “dios círculo vicioso”— no sólo convierte la progresión aparentemente irreversible de la historia en un movimiento regresivo (hacia un punto de partida siempre indeterminable), sino que, además, mantiene a la especie en un estado “inicial”, completamente dependiente de las *iniciativas experimentales* que decidirían los “*casos singulares*” con respecto a aquélla, ya nadie pensará en referirse a

criterios de lo que es verdadero y falso ante la imprevisibilidad de toda decisión a la que se quisiera resistir: *ya que el principio de realidad desaparece con el principio de identidad de todos y de cada uno.* No hay otra realidad que la que es absolutamente arbitraria, expresada por los simulacros instituidos (como valores) en función de un estado pulsional cuyas fluctuaciones cambian de significaciones, según la mayor o menor fuerza interpretativa de los *casos singulares*: dado que el *sentido* y el *fin de lo que sucede* es siempre revocable tanto por el éxito como por el fracaso de la *experimentación*.

Nietzsche, como le escribe a Overbeck y más tarde a Strindberg, quiere *partir en dos* la historia de la humanidad —y a la humanidad misma. En el curso de los acontecimientos, el Eterno Retorno, como experiencia, pensamiento de los pensamientos, constituye el acontecimiento que suprime la historia, por lo que Nietzsche recomienza el Evangelio: el *reino ya está entre vosotros*. Pero lo que está —mala (o buena) noticia— es el Círculo vicioso que trae lo “*sobrehumano*”. Nietzsche debería decir lo *inhumano*.

El complot del Círculo vicioso debe abrir una perspectiva al caso singular y

cerrar cualquier salida a la especie, como especie en sí: todo lo que era inteligible para ésta se vuelve oscuro, incierto, angustiante.

Desde este punto de vista, aunque Nietzsche nunca haya intentado describir las condiciones metódicas requeridas, se puede decir que el complot esbozado, no sólo se ejecutó *sin él* sino también que tuvo un éxito total: ni el *capitalismo*, ni la *clase trabajadora*, ni la *ciencia*, sino *los métodos dictados por los objetos mismos*, y los modos de producción con sus leyes de crecimiento y consumo —en resumen, el fenómeno industrial— concretaron como *la más*

perversa caricatura de su doctrina el *régimen* del Retorno instalado en la existencia “productiva” de los hombres que produce un perpetuo estado de *extrañeza* entre ellos mismos y su vida.

De esa manera, realizando un aspecto de su proyecto, el industrialismo, actualmente convertido en técnica, constituye exactamente lo inverso de su postulado: no es ni el triunfo de los casos singulares, ni el triunfo de los mediocres, sino simplemente una nueva forma completamente amoral del gregarismo, agente único para definir la existencia: no lo sobrehumano, sino un

supergregarismo, el Amo de la Tierra.

CONSULTA A LA SOMBRA PATERNA

“La felicidad de mi existencia, tal vez su aspecto unitario, reside en su fatalidad: para expresarlo en forma de enigma: *‘Como mi padre, ya estoy muerto; como mi madre, todavía vivo y envejezco.’*”

Este doble origen que se

remonta, por decirlo así, al escalón más alto y al más bajo de la vida —decadencia y comienzo a la vez— explicaría, si pudiera realmente hacerlo, esa neutralidad, esa libre imparcialidad que tal vez me caracteriza ante el conjunto del problema de la vida...”

Cuando está escribiendo *Ecce Hommo*, Nietzsche sabe cómo se *construye* un enigma, cómo se construye una significación; cómo ésta depende simultáneamente de un juego de espejos donde la *voluntad de interpretar* se

encierra de manera deliberada y simula necesidad para apartar la vacuidad de su arbitrariedad.

“*Poder leer un texto sin ninguna interpretación*” —ese deseo de Nietzsche— expresa su rebelión contra la servidumbre que entraña toda significación. Por lo tanto: ¿qué nos liberará de una significación cualquiera y nos restituirá la *existencia ininterpretable*? ¿Cómo puede el acto de comprender (el *Verstehen*: el hecho de *mantenerse en* lo que hay que comprender) *intensificarse*, sin someterse nunca a una intención determinada?, cuestión subyacente en la

expresión “autobiográfica” de Nietzsche. Se expone al acto de comprender —se explica *implicándose en una interpretación* preconcebida del “texto”.

Nada más engañoso que lo que nos parece transparente a primera vista en ese enigma. La *sombra* de una solución puede servir de palabra clave: “*Como mi padre, ya estoy muerto; como mi madre, todavía vivo y envejezco.*” Esa interiorización sólo puede obedecer a la *experiencia onírica* que, siendo niño, Nietzsche se había relatado a sí mismo. La descripción del sueño refiere la visión de *su padre ya muerto, raptando*

a su hermano menor. El niño Nietzsche crece a la sombra del duelo de la madre y de la hermana para transformarse en un joven educado exclusivamente por mujeres.

El sueño premonitorio de Nietzsche niño redactado más tarde, primero entre los trece y catorce años (1858), luego a los diecisiete:

Primera versión del sueño premonitorio (1858)

En esa época soñé que oía sonidos de órganos provenientes de la iglesia, como cuando hay

un entierro. Cuando quise averiguar el motivo, de repente se levantó una lápida y mi padre vestido con su mortaja sale de la tumba. Se precipita hacia la iglesia y casi enseguida vuelve con un niño en los brazos. El túmulo se abre, él desciende y la piedra se cierra de nuevo sobre la abertura.

Al momento, dejan de sonar los órganos bramantes y me despierto.

Al día siguiente de esa noche, el pequeño Joseph fue víctima de repentinos malestares

y calambres, y murió en pocas horas. Nuestro dolor fue inmenso. Mi sueño se había cumplido por completo.

Para colmo el pequeño cadáver fue colocado entre los brazos de mi padre.

Segunda versión (1861)

Me parecía oír un sonido de órgano apagado proveniente de la iglesia cercana. Sorprendido, *abro la ventana* que da a la iglesia y al cementerio. La tumba de mi padre se abre, una forma blanca sale y desaparece en la

iglesia. Los sonidos lúgubres, inquietantes, continúan bramando; la forma blanca lleva algo bajo el brazo que no alcanzo a distinguir. El túmulo se levanta, la forma desciende, los órganos dejan de sonar. Me despierto.

Al día siguiente, mi hermano menor, niño alegre e inteligente, es atacado por calambres y muere al cabo de media hora. Fue enterrado *junto a la tumba de mi padre*.

En la segunda versión, redactada tres

años después que la primera, se destacan algunos retoques explicativos: los sonidos de órgano procedentes de la iglesia hacen que, en su sueño, el soñador *abra la ventana* que da al cementerio y a la iglesia. El resto está indicado de manera más leve, el acento está puesto en el *bramido* de los órganos; como en la primera versión el movimiento de la piedra que se levanta y el ir y venir de la sombra siguen siendo lo esencial de la escena. Por el contrario, el niño ya no es discernible, pero el comentario indica que el pequeño Joseph era inteligente y que murió al cabo de media hora —lo que

revela el joven Nietzsche aporta precisiones o imprecisiones de su entorno. En la primera versión, se deposita al niño entre los brazos del padre; en la segunda, se lo sepulta cerca de la tumba paterna.

Más tarde, Nietzsche parece haber olvidado hasta el hecho de haber anotado ese sueño y, aunque menciona siempre con veneración a su padre y su muerte prematura, incluso en *Ecce Homo*, nunca hablará de esa pesadilla; en cambio, establece una relación entre la edad de su padre en el momento de su muerte y su propia edad en la época de su depresión más profunda: “Mi padre

murió a los treinta y seis años; era sensible, cariñoso y enfermizo, como un ser solamente destinado a vivir... un recuerdo benigno de la vida antes que la vida misma. La edad en que su vida declinó sigue en la mía la misma pendiente: a mis treinta y seis años, mi vitalidad llega a su nivel más bajo...” (1879).

En la época turinesa de la redacción de *Ecce Homo*, los datos de su juventud, de su entorno, de sus ancestros se retrotraen a una simple evocación histórica.

Si ese sueño en la víspera de la muerte de su hermano pequeño

realmente tuvo lugar cuando él era un niño de seis años, debió haber tenido el valor compensatorio de una reconstitución del traumatismo, para que Nietzsche, seis o siete años más tarde, lo relate en su diario y vuelva sobre él por última vez a los diecisiete años. No es el sentido premonitorio que le da Nietzsche a esa edad lo que aquí debe concitar la atención, sino, al contrario, la interpretación subyacente a ese sueño a través del mismo sueño. Entonces el sentido premonitorio tendrá un alcance totalmente distinto.

En principio, la muerte del padre da lugar a una *reminiscencia auditiva*

(*música fúnebre*).

A continuación, *visión* del cementerio y de la iglesia.

Movimiento de la escena: la *tumba se abre*, aparición del padre muerto, su entrada al santuario, su salida con el niño en brazos; nueva apertura de la tumba, descenso de la piedra sobre la abertura. Fin de la música fúnebre.

El propósito supuesto: el muerto va a buscar a un niño en la iglesia. El niño *no está en casa*.

La música, fuente del sueño, en el origen de la acción: Nietzsche dice que en su sueño percibía desde el principio *sonido de órganos*.

Abro la ventana y la tumba se abre:
abro la tumba de mi padre que *me* busca
en la iglesia. Mi padre muerto me busca
y me lleva porque trato de ver a mi
padre muerto. Estoy muerto, padre de mí
mismo, me suprimo, para despertarme
en la música. Mi padre muerto me hace
oír la música.

¿Cómo prosigue su comportamiento con
respecto al padre muerto? Primero con
una identificación negativa que llega a
un juicio que emite contra sí mismo: un
decadente. Pero esto revela el orden
intelectual de su autobiografía. *Como mi
madre, todavía vivo y envejezco*. No en

con el sentido de que, por simetría, la Madre representaría la *elevación*. Nietzsche *sustituye, siempre sustituyó, no a su padre al lado de su madre* — siguiendo el esquema edipiano—, sino de acuerdo con un esquema inverso *a su madre* al lado de su padre, como si fuese *su propia madre*. Lo que explica más tarde por medio de su autocuración.

Para que haya invertido de esa manera el *esquema edípico*, es decir, para que haya mantenido *ante él la sombra del padre muerto* opuesto a su madre todavía viva, le hizo falta *alejarse cada vez más de su familia, madre y hermana*; reconstituir lo que

llama su doble origen: *decadencia* y *elevación*, términos que en este aspecto ocultan una redistribución de sus tendencias con respecto al pasado y al porvenir, es decir, su propia fatalidad.

Esa inversión del “esquema edípico” no permanece impune: la madre *real* deviene (con la hermana de Nietzsche) la *imagen misma de la vida bajo su forma más despreciable*, más detestada, la que Nietzsche condena, la que lo hace sufrir, lo ahoga, la *compasión mortal para el hijo enfermo*. El *padre muerto* exige esa condena por dos razones: porque tiene la *nobleza* del *decadente*, el desapego a la vida, por un

lado, y porque *reengendra* en el seno de la muerte al verdadero *hijo*, el que, *reproduciendo la decadencia de ese padre*, llega al nivel más bajo de su existencia, y recibe en compensación la *exuberancia del espíritu*.

La identificación (por lo *decadente*) con el *padre difunto* no le devuelve la fuerza de vivir, pero en compensación le aporta el secreto para lograrlo. Por haber sido sólo la “sombra de sí mismo” se ejercitó en captar, desde la perspectiva de la enfermedad, conceptos y valores más sanos y, a partir de una vida más rica, sondeó el trabajo oculto de los instintos decadentes —ejercicio

que lleva a *trastocar las perspectivas*, por lo tanto, a la “*Transvaluación de los valores*” Establece una genealogía renovada en torno del doble origen: *decadencia* y *comienzo*. La madre viva de Nietzsche no podría hacer de compañera al *padre muerto*, y no representa ni el *recomienzo* ni la *elevación*. Aunque aquí el *padre muerto* represente la *herencia decadente* de Nietzsche, su propensión a la decadencia, de él procede también la *iniciación* del enfermo que se eleva hasta un punto de lucidez desde el que sabrá *trastocar las perspectivas* para transvaluar los valores.

Si se objeta que Nietzsche no hizo más que compensar lo que el padre no le había dado —es decir, una salud sólida— y que experimentó la búsqueda de esa compensación como *una culpabilidad hacia el muerto*, en la medida en que esa búsqueda de la vida —de las fuerzas que niegan lo espiritual— profanaba la *imagen del difunto* (“*Mancillas la tumba de tu padre*” —le habría dicho su madre cuando él mantenía relaciones con Lou), no haríamos más que desarrollar el mismo motivo: la *presencia del padre muerto* como una explicación de la lucha de Nietzsche con su propia fatalidad:

cuando, habiendo llegado a su última lucidez, escribe que en esa fatalidad reside *la felicidad de su existencia*, porque entraña un doble origen (decadencia-elevación), interpreta su vida en la cima desde donde ya se ve el retorno de la noche. Y así *reinterpretamos esa interpretación* de Nietzsche, sabiendo no sólo lo que iba a suceder, sino ya advertidos por las revelaciones del joven Nietzsche de lo que en un instante había trastornado su infancia.

La dualidad de tendencias (decadencia y comienzo) se caracteriza en su referencia analógica (*como mi*

padre, como mi madre) por una *asimetría: el padre muerto devino en fantasma, mientras que la madre viva permanece exterior a la elaboración analógica: para Nietzsche, ella no puede representar la vida, sino el “compromiso del sentido y del valor de la vida”*. Nietzsche corrige esa asimetría o ese desequilibrio con la interpretación de su destino sustituyendo *a la madre* junto a *la sombra del padre*; de manera que *la madre que sigue viviendo*, que se preocupa por sus estados incomprensibles, por el mismo hecho de quererlo cuidar, se convierte para él en el *signo de su enfermedad*, no de la

vida sana, y mucho menos en el *signo de esa exuberancia de espíritu* fracasado en su hijo; en cambio, el padre muerto, la sombra del padre, pasa de ser signo de resignación, de impotencia para vivir, de desprendimiento de la vida — tal como lo era en razón de su muerte joven—, a signo del *sentido* de la vida, de su *valor*, pero para volver a encontrar la *vida misma*, Nietzsche, como su *propia madre*, se engendra de nuevo y se convierte en su propia criatura.

Muy pronto, el joven interno de la vieja institución luterana de Schulpforta se

siente solidario del paganismo helénico, invoca al dios desconocido, no obstante el estilo piadoso que adopta en su diario, se ejercita y, adoptando esa forma convencional, da muestras de una precocidad retórica asombrosa por su virtuosismo.

Al principio, desarrolla un mimetismo inconsciente que, poco a poco, se convierte en simulador de los acentos requeridos de ternura, de exaltación, de terror y de júbilo líricos: pero, a su vez, la reflexión precoz interviene y entonces las emociones auténticas se desprenden de la educación recibida, propia del medio

pastoral. Se despierta en él la capacidad para el análisis “introspectivo” y con éste la desconfianza hacia las efusiones. En el análisis intervienen la ironía y la fantasía consciente. En el fondo de sí mismo permanece el espectro del padre, que se vuelve espectro de la *demencia* y del *abismo* en la que la mirada del constructor de sí mismo se sumerge, fascinada, mientras que en sus oídos repican acordes de una *música* fúnebre: el duelo se vuelve voluptuosidad sonora, mientras que las imágenes libidinales, que empiezan a obsesionar al adolescente, sólo llegan a expresarse mediante el desarrollo de un cinismo

necrofílico.

FRAGMENTO AUTOBIOGRÁFICO DE 1860

La primera de esas tendencias se revela en el “*sueño de la falsa partida*”, en la *víspera de unas vacaciones escolares*, que Nietzsche relata como uno de sus recuerdos de juventud (1860) —“*episodios, dice, que adornaré de manera un poco fantástica*”. En esa época, Nietzsche todavía es interno de Schulpforta; tiene dieciséis años, fecha aproximada de la redacción.

Al caer el sol, el joven Nietzsche y su camarada “Wilhelm” acaban de

atravesar la salida de la institución Schulpforta y, alejándose a grandes pasos de la “lúgubre” ciudad de Halle, avanzan campo traviesa, respirando los efluvios de una noche de verano. Están apurados por llegar a Naumburg.

“Qué alegría más grande, oh Wilhelm, explorar juntos el mundo —exclama Nietzsche—. ¡Amor del amigo, fidelidad del amigo! ¡Respirar la noche espléndida de verano, perfume de las flores, rubores vespertinos! ¡Los pensamientos no llegan a elevarse tan alto

como la alondra gozosa, ni se sientan sobre el trono de las nubes circundadas de oro! ¡Mi vida se extiende ante mí como un paisaje maravilloso al atardecer. Mis días se me aparecen agrupados, ya bajo un siniestro resplandor, ya en una disolución gozosa!

De pronto, un grito estridente hirió nuestros oídos: procedía del manicomio cercano. Nuestras manos se tomaron más fuertemente: nos parecía que un espíritu malo nos había rozado con sus alas angustiosas. No,

nada podría separarnos a uno del otro, nada excepto el Adolescente de la Muerte. ¡Atrás, poderes del Mal! Incluso en este bello universo, hay desdichados. ¿Pero qué es la desdicha?”

Se hace la oscuridad y las nubes se aglomeran en una masa grisácea y nocturna. Los dos muchachos apuran el paso y dejan de hablar. Los caminos se borran en la oscuridad de un bosque, la inquietud los embarga. De repente, una luz se aproxima. Quedan pasmados, van a su encuentro y discernen los

contornos de un individuo que sostiene una linterna, una carabina en la espalda, seguido por un perro que ladra.

El desconocido se ofrece a guiarlos, les hace preguntas sobre sus familias, luego la marcha prosigue silenciosa. De repente, da un silbido estridente: el bosque se anima, surgen antorchas y fisonomías enmascaradas surgen de todas partes cercando a los jóvenes. *“Perdí el conocimiento, ya no supe lo que sucedía”*.

Esa escena de pesadilla que el joven Nietzsche se complace en entremezclar con los recuerdos de vacaciones —haya sido realmente soñada o no, o se trate de

una simple elaboración— contiene elementos premonitorios como el sueño con la muerte del hermano.

El tema de la partida, que precede a la partida de vacaciones real (el retorno a los lugares familiares), conlleva imágenes que anuncian los últimos acontecimientos de la vida de Nietzsche: el retorno definitivo de Nietzsche, con el pensamiento agotado, junto a su hermana y a su madre, esta vacación de las vacaciones del yo “lúcido” del que nadie podría saber nunca lo que realmente sintió. En ese texto, el joven Nietzsche se muestra huyendo de lugares que le son penosos, como Halle, y

embriagándose por el paisaje crepuscular. *Mis días se me aparecen agrupados, ya bajo un siniestro resplandor, ya en una disolución gozosa. Inmediatamente, resuena el grito estridente del manicomio cercano.*

¿Cómo esa nota lúgubre, aquí elegida para reconstruir el tono de terror pueril de esas páginas, no iba a adquirir su significación al término de la vida lúcida de Nietzsche? Porque el *grito de alienación en general* (es *kam aus dem nahen Irrenhaus: venía del manicomio cercano*) imaginado en ese pasaje pone el acento sobre la frase precedente: *mis*

días se me aparecen agrupados, ya bajo un siniestro resplandor, ya en una disolución gozosa.

El reencuentro nocturno con el cazador de rostro espantoso, el silbido que provoca la aparición de las fisonomías enmascaradas, la *pérdida de conocimiento* son los detalles melodramáticos que conforman el matiz autopunitivo del sueño imaginado: “autocastigo” sólo por haber intentado *anticipar el porvenir*, ése que traería la *disolución jubilosa*.

Pero aquí tenemos un nuevo fragmento que muestra la otra cara del joven

Nietzsche. Es un esbozo de “novela negra”, broma que según los que salvaron ese borrador del olvido el estudiante de Pforta habría elaborado durante su estadía de vacaciones en casa de su tío materno, el pastor Ehler. Así como el precedente deja translucir la visión de la “*disolución jubilosa*” a través de elucubraciones juveniles, éste revela el trasfondo de *delectación taciturna* con la que el joven Nietzsche, bajo el seudónimo “Euforión” — estudiante imaginario—, exhala su aborrecimiento por la especie humana; no sólo quiere usarla para sus pruebas de futuro experimentador (engordar a las

monjas débiles, hacer adelgazar a los gordos hasta un estado cadavérico, ejecutar la autopsia del autómata humano como futuro “fisiólogo” desilusionado), sino que sobre todo se vanagloria de haberse convertido en maestro del arte de envejecer a los jóvenes *a corto plazo*. Ahora bien, desde los primeros párrafos, ya se transluce la mirada de Nietzsche.

Además, la *dependencia fúnebre con respecto a la sombra paterna* en el plano de la función vital se vuelve ironía cruel: las fuerzas libidinales del adolescente sólo siguen su curso con libertad en un pueril exceso macabro,

tanto con respecto al *propio yo* como al ambiente familiar (es decir, el presbiterio del pastor Ehler). Ya se afirma ahí el tema del doble (máscara y complicidad): odio a sí mismo como producto de un medio al que se deja de asimilar y búsqueda de un grupo de afinidades.

(EUFORIÓN)

“...Una marea de tiernas y apaciguadas armonías hace rodar sus olas a través de mi alma — ¿qué la expone a tanta amargura? ¡Ah!, ¡llorar y después morir! ¡Nada más! Lánguida, mi mano

tiembla...

El rubor matinal juega en el cielo con sus matices esmaltados, fuego de artificio rutinario que me fastidia. Mis ojos centellean con tal ardor por el peligro, que temo agujerear la bóveda celeste; aquí estoy, puedo sentirlo, totalmente deslarvado, me conozco parte por parte —¡pero si pudiera encontrar la cabeza de mi doble! Disecar su cerebro o mi propia cabeza de niño con bucles de oro... ah... hace veinte años... niño... qué extraña palabra

suena en mis oídos. ¿Entonces, yo también fui un niño todo moldeado por la vieja, enmohecida máquina del mundo? ¿Yo —torno de molino— que, en adelante, enrollaré y desenrollaré cómoda y lentamente la cuerda que llaman *fatum* —hasta que el descuartizador me entierre y que algunas moscas de carne me aseguren un poco de inmortalidad?

Esta idea casi me hace reír —sin embargo, otro pensamiento me molesta— quizá germinen

entonces florecitas de mis huesos, quizás una ‘tierna violeta’ o incluso —cuando por ventura el descuartizador satisfaga sus necesidades en mi tumba— una nomeolvides. Entonces vendrán unos amantes... ¡Repugnante! ¡Pura podredumbre! Mientras me sumerjo de esa manera en semejantes ideas del porvenir, porque me parece más agradable corromperme bajo la tierra húmeda que vegetar bajo el cielo azul, más dulce arrastrarme como gordo gusano, que ser

hombre —signo de interrogación divagante—, lo que me inquieta constantemente es ver a los hombres deambular por las calles, coquetos, delicados, felices. ¿Qué son?, sepulcros blanqueados, como antaño decía algún judío. En mi habitación, silencio de muerte —sólo mi pluma raspa el papel, pues me gusta pensar cuando escribo, ya que todavía no se ha inventado la máquina para reproducir sobre una materia cualquiera nuestros pensamientos inexpresados, no escritos. Ante mí, un tintero para

ahogar mi corazón negro, un par de tijeras para habituarme a seccionar el cuello, manuscritos para limpiarme y un orinal.

Enfrente vive una buena religiosa que a veces visito para gozar de su honestidad. La conozco de la cabeza a los pies, con más exactitud que a mí mismo. Antes era una monja esbelta y delgada: yo era médico; y pude hacer que se volviese gorda. Su hermano vive maritalmente con ella; era demasiado gordo, demasiado dilatado para mi gusto; lo sometí

a tratamiento: ahí está, delgado como un cadáver. Va a morir uno de estos días —lo cual me agrada porque le haré la autopsia. Antes escribiré la historia de mi vida, porque, independientemente del interés que ofrece, no es menos instructiva en el arte de convertir a los jóvenes en viejos a corto plazo... cuestión en la que me he vuelto un maestro. ¿Quién la leerá? Mis dobles, gran parte de los cuales todavía anda errante por este valle de lágrimas. Llegado a este punto, Euforión se

recostó ligeramente y lanzó un gemido, porque padecía de la médula espinal.”

Cuando a los diecinueve años recapitulaba su adolescencia, el joven estudiante de filología escribía:

“Puedo echar una mirada de reconocimiento sobre todas las cosas que me tocaron, alegres y penosas; hasta ahora, los acontecimientos me condujeron como a un niño.

Tal vez ya sea hora de tomar las riendas de los acontecimientos y salir a la vida.

Y así, a medida que crece, el hombre

va desprendiéndose de todas las cosas que antes lo aprisionaban: no necesita romper los lazos; insensiblemente, esos lazos caen cuando un dios lo ordena; y entonces, ¿dónde está la argolla que lo sigue aprisionando todavía? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?”

A lo que respondía mucho más tarde con esta retrospección nuevamente interrogativa:

“Alrededor del héroe todo se vuelve tragedia: alrededor del semidiós todo se torna en juego satírico: y alrededor de Dios todo se convierte en —¿pero qué decir?, ¿tal vez en ‘Mundo’?”

La explicación retrospectiva que da el mismo Nietzsche, simplemente nos informa acerca de la importancia *del padre*, que resurge cuando está escribiendo su propia apología.

A partir de que nos detenemos en la escena de la tumba, *abierta* para la emanación de la sombra paterna, *el ir y venir* de ésta, su *nuevo descenso*, todo acompañado por *música fúnebre*, aparece otra sugestión proveniente de esa experiencia onírica relatada por el niño: el padre le agrega a él algo *indistinto*: el seno de la tierra se *entreabre*, abismo en la lengua griega es

Caos. (Para Nietzsche, esa palabra continúa siendo tan poderosa en su pensamiento que, en el momento de la *experiencia del Retorno*, observó que el *movimiento cíclico del universo* y el *Caos* de ningún modo son inconciliables).

Si se indaga en la etimología no sólo lingüística sino también afectiva de los términos, la estratificación irracional de los vocablos y su superposición, se llega a una elaboración no sólo imputable a cualquier exégesis ingeniosa, sino a la misma visión de Nietzsche: la sombra paterna y la imagen de la tumba amalgamadas en un

signo, el Caos.

Por otra parte, se vuelve también el símbolo autobiográfico con el que Nietzsche *hace coincidir la decadencia de sus treinta y seis años con la edad de su padre* al morir, designando así el nivel más bajo de su vitalidad como un nuevo punto de partida, de *nuevo comienzo*: exégesis que retrospectivamente pone al desnudo un dispositivo patológico, apto para desarrollar dos enunciados capitales: será la relación entre el Caos y el *devenir* lo que implicará el *volver a empezar*.

El otro enunciado, la *muerte de*

Dios, atañe a la relación de Nietzsche con el garante de la identidad del *yo* — en adelante, la abolición de una vez por todas de la individualidad idéntica, no de lo divino en sí, inseparable del *caos*.

La obsesión por la autenticidad, por el fondo no intercambiable e irreductible sumada a la lucha para llegar a él, es lo que constituye su primera y última preocupación: de eso proviene el sentimiento de *no haber nacido todavía*.

Primer descubrimiento: lo que me hicieron ver como mi intimidad, mi vida interior, es una mentira. Por lo tanto, es necesario que exista un “fuera de mí”

donde estaría mi trasfondo auténtico.

Dos posibilidades: la historia, el pasado, Grecia, o alguna otra época de la historia, o lo que el *mundo contemporáneo*, experimentado como una *ausencia de mí mismo*, engendra como mi porvenir; para mis amigos contemporáneos, no existo.

La ciencia (investigación fisiológica del cuerpo, eso real desconocido), o la economía del universo (el Caos) que me revelan leyes de mi comportamiento (*simulación del Caos*).

Dos maneras de concebir mi propia temporalidad: *mis elementos constitutivos se dispersan por el tiempo*

pasado y por el porvenir.

Estoy encerrado en *alguna parte* y no logro *encontrarme*: el mensaje que me envía el prisionero es ininteligible; el lenguaje me encierra y lo que me pertenece es *de afuera*, del tiempo que describe el universo y que la historia relata: la *memoria* que sobrevive a los hombres es *mi madre*, y el *Caos* que se vuelve sobre sí mismo es *mi padre*.

Una cuestión es saber si Nietzsche, en el plano “conceptual”, nunca se liberó de esa visión; otra, si *la sombra de su padre*, como el *interlocutor* de las oportunidades de muerte y de vida,

determina al comienzo de su carrera lo que él mismo denominó su primer desvarío; con respecto a la paternidad espiritual que Wagner parecía querer ejercer sobre el joven filólogo, en esto Nietzsche cedió a alguna oscura propensión: no se dio cuenta de que estaba reinterpretabo a la *sombra paterna*, que se hacía una versión *errónea*; que le harían falta muchos años para volver a consultar a la *sombra*, volverse él mismo sombra —para romper el simulacro de la paternidad wagneriana.

Y a partir de esa ruptura —ya que *muerto* como su padre iba a

comportarse como *su propia madre*—, *cuidarse* a sí mismo, *fingir incluso su curación* por hostilidad hacia la madre incomprensiva, tanto más asfixiante por sus solicitudes. De ahí también la asidua observación de sí mismo, de todo lo concerniente al funcionamiento de la máquina corporal (promoción del cuerpo al rango de inteligencia superior), cefalalgias persistentes, amenaza de imbecilidad, una vez más recuerdo de la caída del padre —signo de una posible herencia.

“En esa época mi instinto
decidió enfrentarse

inexorablemente contra el hábito arraigado de ceder, de concertar, de despreciarme a mí mismo. Cualquier género de vida, las condiciones más desfavorables, la enfermedad, la pobreza — todo me pareció preferible a esa indigna ‘ausencia de sí mismo’ en la que había caído desde un principio por ignorancia, por inmadurez, y a la que más tarde continuaba ligado por pereza, por un supuesto ‘sentido del deber’. De una manera que no puedo dejar de *admirar*, vino en mi ayuda, precisamente en el

momento querido, esa *grave* herencia por el lado de mi padre —en el fondo, una predestinación a la muerte prematura. *La enfermedad me liberó lentamente*, me ahorró toda ruptura, todo paso violento y chocante. Mi benevolencia no perdió nada e incluso ganó mucho. Además, la enfermedad me dio el derecho de alterar todos mis hábitos: me permitió, me ordenó el olvido; coercitivamente me obligó al reposo, al ocio, a la espera y a la paciencia... Ahora bien, ¡eso

significa pensar! Mis ojos, por sí mismos, pusieron fin a toda ‘bibliomanía’, en alemán: filología; estaba liberado del ‘libro’, no leí más *nada* durante años —¡el mayor beneficio que me haya concedido a mí mismo! Ese *yo* subterráneo —por así decir, sepultado, por así decir, reducido al silencio, a fuerza de escuchar otros *yoes* (¡eso es lo que significa leer!)— lentamente comenzó a despertar, tímido, perplejo —*pero hablaba de nuevo*. Nunca había experimentado tanta felicidad

como durante esa época, la más mórbida y dolorosa de mi vida: no hay más que ver la *Aurora* y *El viajero y su sombra* para comprender lo que fue ese ‘Retorno a mí’: la forma suprema de la curación misma...” (“Por qué escribo tan buenos libros”, *Ecce Homo*, IV)

La ruptura con Wagner y sus posibles efectos fueron interpretados, especialmente por Lou Salomé, como iluminación de sus perplejidades posteriores. Si en ese momento se rompió un equilibrio provisorio,

probablemente se trataba del esbozo tardío del *esquema edípico*, al haber entrado en contacto con la *falsa paternidad* wagneriana, padecida y aceptada por Nietzsche: *la conquista de la Madre, bajo los rasgos de la prestigiosa Cósima* —propósito no obstante censurado, aplazado y sepultado en los repliegues del corazón nietzscheano, disimulado bajo la apariencia de una retirada victoriosa: como fantasma paterno, Wagner, abatido. Ciertas declaraciones suyas no dejan de traslucir sospechas, confirmadas tres años después de la muerte de Wagner por las últimas palabras de Nietzsche:

Ariadna, te amo.

(Pero ésas son reconstrucciones *a posteriori*, y sólo en ese contexto es válido el intercambio del vocablo *Ariadna* por el de Cósima, en un momento en que esos dos nombres van a recubrir simplemente un único objeto, apto para satisfacer cierto humor libidinal —mientras que Nietzsche, como tal, ya no existe.)

Que el propósito de conquistar a la *Madre* bajo los rasgos de Cósima resultase abortado y sepultado, da cuenta del predominio del primer esquema esbozado por el mismo Nietzsche: *muerto como su padre,*

todavía vivo como su madre (y envejeciendo) —lo que hace pensar que dicho esquema no le dejaba otra elección que interpretar la *coerción fundamental*.

La intención de retomar esa reconstrucción de su doble origen (decadencia y elevación), aunando en principio esas dos tendencias; de proyectarse a sí mismo en sus amigos mediante ese esfuerzo, para chocar luego con la resistencia de los que habían sido sus condiscípulos más estimados —especialmente Ronde—, es lo que inicialmente lo condujo a buscar apoyo en las parejas, primero en

Overbeck y su mujer, luego en esa pareja “de aventureros”, constituida por Paúl Rée y Lou Salomé.

Por cierto, los Overbeck, de quienes es huésped en varias ocasiones, con quienes convivió durante mucho tiempo por su orientación intelectual y las solicitudes morales y materiales de las que lo rodean, son interlocutores con frecuencia desarmados por las confianzas que les hace — especialmente, cuando esas confianzas conciernen a la otra pareja, Lou y Rée, quienes, por sus orígenes, difieren totalmente de la primera. Pero, al comienzo, con una y con otra Nietzsche

obedece a una necesidad oscura, cuya urgencia explicaría sus reticencias y sus pasos en falso: *la necesidad de nacer de sí mismo y su tendencia consecutiva a remitirse a una doble presencia, femenina y viril* —tendencia ya manifestada junto a la pareja Wagner.

En este punto la palabra le sirve de subterfugio, para velar su virilidad ociosa, dispuesto a depositar secretos, o aparentes secretos, en el corazón de la mujer, para vivir en su memoria, para delimitarse a sí mismo en contacto con las reacciones del hombre y, por fin, para extraer de sus impresiones respectivas algo así como su propia

sustancia unificada.

Las bodas de sus amigos Rohde y Overbeck repercuten en su propia existencia haciendo que algunas veces su celibato le pese y otras lo fortalezca: una compañera podría ser su enfermera y su discípula.

Así, cada vez que se encomienda a una pareja, abandona la creación de sí: es decir, no se atreve a manifestarse con todos sus impulsos y espera recibir el sentido de la vida de la *reacción de la pareja*, por lo tanto, de la ley “gregaria” de la especie. Desde el momento en que se separa o rompe, trabaja en su propia imagen, en su consistencia: *la tumba*

paternal se reabre (la música vuelve a sonar). Al mismo tiempo reniega del sentido gregario de la vida, exalta al padre como *Caos* y la *relación con el padre* como *Retorno eterno*. En suma, esa *relación* es una *automaternidad*, un parto de sí mismo; *Wiederkunft* (sustantivo femenino) está próximo a *Niederkunft* (literalmente, “venir abajo”, parir, dar a luz).

Por lo tanto, Nietzsche nunca es el padre de sí mismo, ya que *está muerto como su padre* —el *Dios muerto* sigue siendo *Dios*— como Dios único; pero, como Dios múltiple (*Caos*), es la esencia de la metamorfosis y así se

explica la presencia de tantos símbolos divinos así como de individualidades fortuitas de la serie implícita en el círculo del Retorno.

Cuando uno se refiere a hechos biográficos con la intención de captar el contenido de una declaración como las que abundan en *Ecce Homo*, existe el riesgo de mezclar planos y estructuras diferentes: pero el motivo *ya interpretado por el autobiógrafo*, en realidad, es una pseudoautobiografía, con su interpretación delata una coerción: la de los hechos vividos que no ha podido culminar. Es lo que indican las palabras: *como mi madre, todavía vivo y*

envejezco. Dependiente de la sombra paterna, Nietzsche experimenta de continuo su *no nacimiento*: el “hijo” que hubiera debido nacer no es tampoco su obra, sólo el “sucedáneo”; de ahí el *retrato* que hace de sí mismo, su *doble* apologético: *Ecce Homo*. Esto es lo que debe compensar el *envejecimiento estéril de la madre* que él es para sí mismo.

Frente a la pareja Rée-Salomé, Nietzsche fracasa lamentablemente en su virilidad y *por* su virilidad: para él, esa pareja ya no es de carácter “parental”, como analógicamente lo era la de los Wagner, sino de “hermano y hermana”,

de “niños perdidos”; busca integrarse a ellos como *un tercero* pero no puede, porque a la vez pretende *actuar como padre espiritual amante y rival*.

Como padre no puede imponerse (menos aún *como padre muerto*); tampoco proponerse como *maestro de pensamiento*, doctor del “pensamiento de los pensamientos”, porque la doctrina del “Retorno” lo mantiene todavía en la relación oscura con la sombra paterna: le confía el secreto a Lou, sin por ello poseerla como *discípula*, ni como *mujer*. Lo peor es que no puede actuar en contra de Rée, al que lo unía una intimidad casi fraternal y a quien debe

una atención e intercambio de ideas que lo fortificaron cuando pasaba sus momentos más terribles, pero acaba descubriendo en él un rival irreductible. Antes, se ha dejado manipular por él, creyéndolo su más seguro intermediario con Lou.

Que Nietzsche personalmente no haya podido formarse un discípulo proviene de esa confusión de motivos: no sólo por el carácter de su doctrina, incomprendible para sus contemporáneos, sino por su desarrollo afectivo.

La aventura con Lou, justo cuando

Nietzsche va a extraer las consecuencias de la revelación del Eterno Retorno, constituye una prueba. En el momento en que está por acceder a la metamorfosis final, ese encuentro suscita un obstáculo: el *amor propio de su virilidad*, último sobresalto del “yo”. Lou es una trampa, porque halaga su necesidad de poseer —y lo halaga desde el lugar de una discípula como nunca volvería a encontrar.

Si el periodo que ve despuntar *Zaratustra* y las obras que siguieron fue de una “*miseria consumada*”, porque “*la inmortalidad cuesta cara*” y “*uno muere muchas veces en la vida*”, se

puede decir que el precio fue la experiencia con Lou: Nietzsche sólo logró sobrevivir a esa prueba matando en sí mismo esa parte de virilidad reivindicadora con respecto a su objeto. No el Eros, *sino lo que el Eros “normalizó” en él*: sus reflexiones sobre el matrimonio, sobre la unión de los amantes “que erigen un ‘monumento’ a su pasión” coinciden casi palabra por palabra con las que Lou desarrolló en sus memorias. En esta aventura, Nietzsche no discierne el motivo de su *caso singular* de la necesidad “gregaria” de reproducirse: y de esa manera no puede evitar confundir la

emoción experimentada por el contacto con una naturaleza dotada como la suya, con el deseo de fecundarla: moral y carnalmente. Querer explicar la creación de *Zarathustra* como compensación del deseo de “tener un hijo” es totalmente insensato. El comportamiento posterior de Nietzsche con respecto a Lou, el haber adoptado durante un tiempo el punto de vista de su hermana, hasta insultar a Rée y casi provocarlo a duelo, fueron hechos que debieron de *descomponerlo* hasta el aniquilamiento. Quizá no sería excesivo afirmar que murió para sí mismo. Sin duda, desde este punto de vista la creación de

Zaratustra obedeció a un prodigio, pero también es un alarde prodigioso. Porque Nietzsche se sintió hasta tal punto humillado, ofendido, que adoptó el *papel de un personaje* esencialmente *ambiguo*, tan ambiguo como las circunstancias que lo vieron nacer. El nuevo Nietzsche, el penúltimo, se recrea a sí mismo como un poderoso armazón de agresividad feroz, tanto hacia sí como hacia los demás: bajo la máscara de *Zaratustra* se cicatriza la herida profunda que le infligió Lou, su virilidad se libera de las formas social y humanamente comunicables: por lo tanto, una vez más su pensamiento se

desembaraza de una falsa representación de sí mismo que lo hacía vulnerable. Arrojado a un total aislamiento afectivo, el nuevo Nietzsche se sostiene por el cinismo sin límites en el que su mente, purificada de todo sentimiento turbio, consiente la última afluencia de los impulsos animales: Nietzsche adhiere plenamente a ese arrebatado que denomina *Dionisos* con tanta más energía, cuanto que su salud declina de nuevo. Prolongadas y penosas fueron las etapas de la convalecencia.

El 11 de febrero de 1883 le había escrito a Overbeck:

“No voy a ocultártelo: voy mal. La noche me rodea de nuevo. La sensación de un relámpago que había iluminado: durante un breve intervalo estuve enteramente dentro de mi elemento y de mi luz. De ahora en más, terminado. Creo que indefectiblemente voy a morir, a menos que algo suceda, ignoro absolutamente qué.

Mi vida entera se ha descompuesto ante mi vista: esta vida mantenida en secreto de manera inquietante, que cada seis años da un paso —y a decir

verdad no quiero otra cosa que dar ese paso. Mientras que todo lo demás, *todas mis relaciones humanas sólo entran en contacto con una máscara* de mí mismo y constantemente estoy obligado a ser víctima de una vida totalmente disimulada. Siempre he estado expuesto a los avalares más crueles —o más bien: he sido yo quien se ha infligido crueldades de todo tipo...”

Extraña frase: “Esta vida mantenida en secreto de manera inquietante”. ¿Qué

disimula entonces bajo la máscara?
“Creo que indefectiblemente voy a morir, a menos que algo suceda, ignoro absolutamente qué.” ¿Es el hecho de vivir enmascarado lo que lo hará morir o, al contrario, eso mismo que oculta? En este punto, cabe repetir otra expresión: “He sido yo quien se ha infligido crueldades de todo tipo”. El momento de *desenmascararse* llega *fortuitamente* y así se vuelve una crueldad para consigo mismo.

Decir que consideró “crueldad” todo lo que le sucedía fortuitamente es una reinterpretación por parte de Nietzsche. Ahora bien, la “máscara” que debe

llevar, ya proviene de una interpretación sugerida: ¿no podía haberla provocado el azar de un encuentro? ¿El azar no es siempre reinterpretado según una continuidad? Y aquí se impone la palabra de Zaratustra: “*Sólo soy fragmento, enigma y horripilante azar*” —de lo cual quiere hacer una unidad. Si la máscara no es entonces más que una falsa unidad en contacto con los demás, ¿quiere decir que *lívida secreta que disimula sería horripilante azar, fragmento, enigma?*. ¿De donde proviene la crueldad del azar?, ¿cómo se convierte en la crueldad sufrida por Nietzsche? ¿Cómo en el contacto con

Lou? Confiándose a ella, Nietzsche cree haber encontrado su unidad. Pero compromete esa revelación y el vínculo que de ella resulta con un comportamiento irreflexivo: el deseo de tomar personalmente posesión de Lou sobreviene de manera desastrosa. En lugar de sobreponerse al azar, Nietzsche cae en la trampa de su propia fatalidad. Obedece al terror a su soledad que con ese pedido de matrimonio se oculta a sí mismo. Y así queda aclarada la frase del comienzo de la carta: “Creo que indefectiblemente voy a morir, *a menos que algo suceda, ignoro absolutamente que.*” Esa máscara que Nietzsche

rechaza como falsificación, oculta el horripilante azar que Nietzsche tiene en sí mismo. Hasta que llega el momento en que consiente su discontinuidad y el azar deja de ser horripilante para volverse casualidad jubilosa.

A Overbeck

Verano de 1883 (Sils-Maria)

“Mi querido amigo Overbeck:

A ti también te escribiré algunas líneas con toda sinceridad, como hace poco lo hice a tu querida señora. Tengo un *fin* que todavía me obliga a vivir y por él debo también

terminar con las cosas dolorosas. Sin este fin tomaría esto más a la ligera y hace tiempo que hubiera dejado de vivir. Y no se trata solamente de este invierno, en el que cualquiera que me hubiera visto más de cerca y comprendido mi estado hubiese tenido todo el *derecho* de decirme: *¡hazlo más fácil!* *¡Muere de una vez!* Los años de terrible sufrimiento físico fueron iguales para mí Y los años en Génova no son más que una larguísima cadena de presiones por amor a ese fin y que yo sepa,

no serían del gusto de nadie. Así, querido amigo, el “gran tirano despiadado que llevo dentro mío” *quiere* que triunfe también esta vez (en lo que hace a duración, intensidad y diversidad de *tormentos corporales*, tengo el derecho de contarme entre los más experimentados y afectados: ¿entonces estoy destinado a que me ocurra lo mismo con los tormentos del alma?). Dada mi manera de pensar y mi última filosofía, necesito una victoria absoluta: especialmente, la

metamorfosis de la experiencia vivida en oro y en un provecho de rango superior.

A decir verdad, por el momento sigo siendo la encarnación de la *lucha*: aunque las exhortaciones recientes de tu querida mujer me daban la impresión de que estaba incitando al viejo Laocoonte a la voluntad de victoria sobre sus serpientes.

Mis allegados son muy diferentes a mí La decisión que me había impuesto para este invierno —no aceptar más cartas

por ese lado—, ya no es rigurosamente aplicable (no soy lo bastante duro para eso). Pero el peligro es *grande*. Soy una naturaleza demasiado concentrada. Todo lo que me golpea, me toca, se dirige a mi centro. La desdicha del año pasado no es *tan grande* como la que siento por los objetivos y los fines que me dominan: me empecé a sentir y me siento espantosamente *perplejo* con respecto al *derecho* de asignarme semejante objetivo. Justo en el momento en que todo,

absolutamente todo hubiera debido animarme, irrumpió el sentimiento de mi debilidad.

Mi muy querido Overbeck, ¡piensa en procurarme algo que me imprima *otra dirección!* Creo que ahora necesito los remedios más enérgicos, más extremos. No te imaginas hasta qué grado este delirio arrasa conmigo, día y noche.

Que haya podido concebir y escribir este año las cosas *más luminosamente solares* y las *más serenas* a tantas millas por encima de mí mismo y mi

miseria, es el prodigio más increíble que haya conocido.

Si es que puedo prever, *todavía necesito* vivir el *año próximo* —ayúdame a que pueda *sostenerme* durante quince meses más. Pero cada palabra de despreció escrita contra Rée y la señorita Salomé hace sangrar mi corazón: parece que no estoy hecho para la enemistad (a pesar de que mi hermana todavía me escribía hace poco que debería estar de buen humor porque se trata de ‘una guerra fresca y jubilosa’).

Busqué las salidas más contundentes que conozco y especialmente recurrí a la productividad más alta y agobiante. (En el intervalo quedó terminado el esbozo de una ‘Moral para moralistas’.) ¡Ah!, mi amigo, soy un viejo moralista quebrado por la práctica y el dominio de mí mismo. En este sentido, no he dejado nada al azar este invierno, hasta el punto de tratarme la fiebre nerviosa por mis propios medios. Pero no tengo apoyo *exterior*: al contrario, pareciera, por así

decir, que todo se hubiera conjurado para clavarme en el fondo de mi abismo; como por ejemplo el espantoso clima invernal del año pasado. Génova no tuvo nunca un tiempo semejante, igual que ahora este verano frío, triste y lluvioso.”

La desdicha íntima sólo adquiere todo su peso en *proporción* al *fin* que Nietzsche se propone. ¿En qué consiste ese fin? La doctrina del Eterno Retorno, la transvaluación —por lo tanto, el instrumento acabado de su pensamiento para actuar sobre la posteridad. ¿O

acaso es *otra cosa*? ¿No se trata más bien de la *metamorfosis* que se operará en Nietzsche *por* esa obra, o que la metamorfosis en *todos los casos debe realizarse*? “Soy una naturaleza demasiado concentrada para que todo lo que me golpea no se dirija hacia mi centro.” Es decir que todo acontecimiento importante de la vida proveniente de afuera vuelve a cuestionar el *centro* de su naturaleza, amenazándolo o enriqueciéndolo. Nietzsche sólo se quiere a sí mismo por *su fin*: se odia por ser *víctima* de *trampas de la vida*, y las consecuencias de la aventura con Lou fueron *lo peor*

que pudo sucederle. La dimensión del fracaso es de tal magnitud que requiere una compensación desmesurada: humanamente, su desamparo lo impulsa a buscar todos los arbitrios.

En la aventura con Lou, Nietzsche pone en juego todo el peso de su pensamiento: si aquella hubiese tomado un “giro favorable”, tal vez Nietzsche se hubiera reconciliado con las necesidades gregarias; Lou hubiese sido la *mediadora*. Así la vida hubiera preservado el “centro” de su naturaleza. Pero era propio de ésta que el acto de crear apurase su *descentramiento*. *La creación (cualquier creación) acarrea*

un desequilibrio: únicamente la experiencia puede restablecerlo, por medio de la acumulación de nuevas fuerzas. Si la experiencia resulta estéril, no libera las fuerzas propias del acto de crear y, a su vez, éste se vuelve una reacción estéril, porque consume reservas y, de alguna manera, contribuye al *statu quo*.

Ahora bien, se podrían señalar muchas creaciones nacidas de la experiencia de un fracaso en las que éste constituye la condición indispensable. Pero en esos casos interviene una operación diferente que supone otra organización. El *fantasma sólo se*

produce enfundan del fracaso. Una experiencia positiva va al encuentro del fantasma que condiciona esa organización. Esa clase de creadores elaboró una economía del fantasma que reguló por adelantado la oferta y la demanda entre las fuerzas alienantes y su escritura. Locos que eligen su estado de alienados como uno de tantos estereotipos. Saben lo que expresan a través de esos estados así estereotipados y que esos estados les sirven *de medio de expresión*. Pero, en el fondo, el medio de expresión sólo es una forma de hacer *acto de presencia* y, así, perturbar el orden de las cosas.

Cualesquiera que sean sus *experiencias*, éstas no son el objeto de un *intercambio entre la vida y el pensamiento*, sino *entre su visión de la vida y de su arte*. Saben que son los fantasmas los que determinan sus experiencias y que su *arte* los reencuentra a voluntad. Ahora bien, ese momento querido espera a Nietzsche incluso más allá de la región del arte: a partir de que se ve separado de su interlocutora única e irrecuperable, inicia un camino que, para los testigos, conduce a la catástrofe —es decir, al momento pretendido de su propia metamorfosis. A continuación del fracaso con Lou, no sólo el maestro se

queda sin discípula, sino que su virilidad queda insatisfecha: esa virilidad frustrada en 1883 constituye la herida profunda, ese *hiatus* en el que el yo de Nietzsche se desactualiza, se rompe: la creación de *Zaratustra* es sólo una compensación exterior, y no conduce a una compensación en el plano de la receptividad circundante. A partir de entonces, Nietzsche, por la distancia del pasado, reconstituye éste sobre las ruinas de su yo actual: reinterpreta el idilio de Tribschen y, rebajando a Wagner, revive más libremente la sensación experimentada en contacto con Cósima. Pero dejemos el esbozo de

un análisis burdo y facilista que utilizara los recuerdos infantiles de Nietzsche (el sueño), los juveniles (el espectro), la delectación morbosa de Euforión, para bosquejar un “complejo” en el que el padre (Dios Padre) se volviese el Minotauro (con los rasgos de Wagner); la madre (no Franzisca Nietzsche) y la hermana (no Elisabeth) fuesen *Ariadna* (con los rasgos de Cósima) —mientras que la madre de Nietzsche y su hermana Elisabeth serían las representantes rivales y punitivas de esa regresión.

LA INVENCION MÁS BELLA DEL ENFERMO

“... Planteo aquí una serie de estados psicológicos como signos de una vida plena y floreciente y a los que hoy en día se ha convenido en considerarlos *mórbidos*. Ahora bien, en el intervalo, hemos olvidado hablar de un contraste entre lo que es

sano y lo que es enfermo: se trata de grados —por mi parte, afirmo que lo que actualmente se considera ‘*sano*’ representa un nivel más bajo de lo que *sería* considerado sano en condiciones favorables, estamos relativamente enfermos... El artista pertenece a una raza mucho más fuerte. Lo que en nosotros sería dañino y mórbido, constituye su naturaleza. Pero se nos objeta que precisamente el *empobrecimiento* de la máquina haría posible la extravagante fuerza de comprensión más allá

de cualquier sugestión: nuestras pequeñas históricas serían la prueba.

La *superabundancia* de energías y fuerzas puede provocar síntomas de una falta de libertad parcial, de alucinaciones sensoriales, de refinamientos sugestivos, así como un empobrecimiento vital —la excitación está condicionada de otra manera, el efecto sigue siendo el mismo... Ante todo, la repercusión no es la misma: el decaimiento de todas las naturalezas mórbidas a

continuación de sus excentricidades nerviosas no tiene nada en común con los estados del artista: él *no tiene que expiar* sus períodos felices... Es lo suficientemente rico: puede derrochar sin empobrecerse.

De la misma manera en que actualmente se podría considerar al ‘genio’ como una forma de neurosis, se podría decir eso, quizá, de la fuerza sugestiva artística —¡y nuestros artistas están demasiado emparentados con las mujercitas histéricas!

Pero esto habla en contra del presente y no en contra del artista.”

En estos dos fragmentos, la reflexión de Nietzsche nunca demuestra haber *reflexionado* antes sobre la perspectiva opuesta a la suya. Unos y otros párrafos tienden a dilucidar un aspecto aisladamente —como la *resistencia* y la *no-resistencia*—, pero siempre los términos que utiliza sirven tanto a Nietzsche, como a una demostración contraria del adversario. Por ejemplo, es el caso de la noción misma de *decadencia* y su opuesto —*elevación*—,

cada vez que la *fuerza* o la *debilidad* deben ser probados de acuerdo con esos criterios. Por consiguiente, el lenguaje arroja a Nietzsche al campo contrario (salud, norma, gregarismo), mientras que los *síntomas* de la fuerza, de la singularidad poderosa, sólo pueden ser determinados negativamente (enfermedad, alienación, singularidad). Y, efectivamente, lo desconcertante de esos síntomas de la fuerza y de la debilidad, de la salud y de la enfermedad es que tienen el mismo aspecto.

Incluso en las declaraciones de Nietzsche, se produce permanentemente

una interferencia entre el criterio gregario de salud y el de la singularidad mórbida. Ya la expresión “*voluntad de poder*”, dada su acepción ambigua, en principio se refiere a la inteligencia “social”; el contenido y la orientación que le da Nietzsche a partir de la singularidad no pueden desprenderse si no es por un compromiso perjudicial a su afirmación: como el ejemplo de la *resistencia y de la no resistencia* a las invasiones dañinas —lo cual sólo se entiende si el individuo, en el sentido de la moral tradicional, se mantiene en su identidad durable, y se vuelve ininteligible si el individuo no es más

que una ficción (como lo es para Nietzsche) y si es abolido el principio de identidad.

Es distinto lo que sucede con un concepto como el de *Eterno Retorno*, cuya acepción se liga con el *caso singular* como *hecho vivido*, y luego *pensado* —y que apunta no a la inteligencia social, sino a la sensibilidad, a la emotividad, a la afectividad, es decir, a la vida pulsional de todos y cada uno. O incluso con todos los términos que recubren los estados concebibles en esta última esfera. Tan pronto como Nietzsche los examina a la luz de criterios como los de *salud* y

enfermedad, que implican la preocupación por la *duración*, retoma las designaciones del lenguaje institucional y vuelve a ser cómplice del principio de realidad.

¿En qué medida el alienado, el monstruo, que son casos de degeneración o accidentes respecto de las normas de la especie, son socialmente comparables a casos excepcionales que “enriquecen” la vida humana? ¿Qué quiere decir *enriqueceré*? ¿Los procesos naturales se empobrecen en la *esterilidad* que caracteriza al monstruo vulgar? ¿Qué frontera se respetó o se franqueó para

que el monstruo se volviera Mozart o, a la inversa, qué pasó para que Mozart evitara la monstruosidad? Las mismas emociones se ejercen, a la vez, de manera *cruel y estéril*—¿estéril para la sociedad?

De ninguna manera sabemos en qué sentido el enfermo, el alienado, el monstruo serían casos de esterilidad, a diferencia de los casos excepcionales, ni en qué sentido éstos serían fecundos—con el pretexto de permitir a la masa de los seres normales y mediocrementemente normales conocer instantes en que salen de su mediocridad. Los términos “fecundidad” y “esterilidad”, si bien

sólo conciernen a los casos en cuestión, siguen siendo criterios de utilidad, por lo tanto, completamente instituidos por el espíritu gregario. Así es como, en este punto, Nietzsche aboga en favor y en contra: involuntariamente contra sí mismo, y en favor de la masa cuando quiere *individuos fecundos*, si bien ellos solos justificarían la existencia (de la especie, por lo tanto, de la masa), cree en la *fecundidad*, y este término necesita otra vez una interpretación que haga la distinción entre lo que es *útil a los demás* (a un representante de la especie) y aquello que simplemente es *riqueza* de la existencia y, aunque se

sustraiga a la especie, a los demás individuos que la representan, sigue siendo a la vez riqueza y, a pesar de todo, riqueza no intercambiable, por lo tanto, *sin precio*.

De ahí en adelante, ¿logra Nietzsche desembarazarse de su noción de *decadencia*? ¿Buscó desembarazarse? ¿Sintió que la existencia era tan compleja que esa noción resultaba muy pobre? ¿Es por esa razón que la *transvaluación de los valores* —la “obra capital”— no llega a construirse? Y sin embargo hasta el fin reaparece la palabra *decadencia* —por lo tanto, también se encuentran los criterios de lo

sano y lo mórbido. Sin duda, porque esa complicidad, con todas las cualidades “positivas” de lo mórbido y de la decadencia, exige como contrapartida el criterio que ponen en duda esas mismas cualidades: lo esencial es que la lucidez nunca abandona ni traiciona la vida, siempre se subordina a ella, la exalta incluso en sus formas más ciegas. Ahora bien, al hacerlo, Nietzsche mismo obedece a “*la invención más bella del enfermo*” —a la soberana *malicia*: es decir, a su agresividad.

“¿Por qué triunfan los débiles?

Si lo pensamos

detenidamente, los enfermos y los débiles tienen más *compasión*, más sentido de la solidaridad, son más ‘humanos’: los enfermos y los débiles tienen más ingenio, son distintos, más cambiantes, divertidos —más maliciosos: los enfermos inventaron la *malicia*. (Una precocidad mórbida frecuente en los raquíuticos, los escrofulosos y los tuberculosos.)

Ingenio: propiedad de razas tardías (judíos, franceses, chinos). Los antisemitas no perdonan a los judíos tener

“ingenio” —y dinero. El antisemitismo es el nombre de los ‘desheredados’ (los “desfavorecidos por la suerte”).

El bufón y el santo —los dos tipos humanos más interesantes, estrechas afinidades entre el genio y el ‘gran aventurero y criminal’, los enfermos y los débiles tienen la ventaja de *la fascinación*: más interesantes que los seres sanos.

Y todos los individuos, comenzando por los sanos, durante ciertos períodos de su vida *se enferman*: los grandes

movimientos afectivos, la pasión del poder, el amor, la venganza van acompañados por perturbaciones profundas. Y en cuanto a la decadencia, cada ser humano que no muere prematuramente la representa bajo todos sus aspectos; por eso, también conoce por experiencia los instintos que la promueven: durante casi la mitad de su vida el ser humano es decadente.

En fin: ¡la mujer! Una de las dos mitades de la humanidad es débil, típicamente enferma, cambiante, inconstante —la

mujer necesita fuerza para sujetarse, así como de una religión de la debilidad, que convierte en divino el hecho de ser débil, de amar, de ser humilde.

O, mejor todavía, ella debilita a los fuertes —domina cuando logra sojuzgarlos... La mujer siempre conspiró con los tipos decadentes, los sacerdotes, y completada con ellos, contra los ‘poderosos’, los ‘fuertes’, los *hombres*.

En suma: la civilización creciente que aporta al mismo

tiempo y por necesidad el incremento de los elementos mórbidos, neuropsiquiátricos y criminalistas...

Se constituye una especie intermediaria: el artista.

Separado de la criminalidad del acto por la debilidad de la voluntad y la pusilanimidad social, si aún no está maduro para el manicomio, con sus antenas no deja de explorar codiciosamente las dos esferas: esa planta específica de la cultura, el artista moderno — pintor, músico, novelista, ante

todo— que, por su manera de ser, explota el término impropio de ‘naturalismo’...

Los alienados, los criminales y los ‘naturalistas’ aumentan: signos de una cultura creciente que se precipita violentamente *hacia adelante* —lo que quiere decir que el desperdicio, el desecho, las materias eliminadas adquieren importancia; el *descenso hacia lo bajo* continúa y prosigue su *ritmo*...

Finalmente: la mezcolanza social, consecuencia de la revolución, el establecimiento de

derechos iguales, la superstición de la igualdad entre los seres humanos. Por eso mismo, los factores de los instintos de decadencia (del resentimiento, de la insatisfacción, del impulso destructivo, del anarquismo y del nihilismo), comprendidos ahí los instintos de servidumbre, de cobardía, de astucia y los de la chusma, es decir, de todos los estratos mantenidos durante mucho tiempo en el peldaño más bajo de la escala social, acaban por mezclarse en la sangre de todos los estados, de todas las

clases sociales: dos o tres generaciones más y la raza será irreconocible —todo se habrá convertido en chusma. De ahí proviene el instinto general contra la selección, contra el privilegio de cualquier orden. *Instinto general que cuenta con tanto poder y tanta seguridad, tal dureza y tal crueldad en la praxis, que, efectivamente, los privilegiados mismos acaban pronto por someterse.*”

No podríamos decir que en este fragmento Nietzsche se libera del

criterio de lo *mórbido* y lo *sano*; sin embargo, en la medida en que asume su enfermedad y debilidad, revaloriza esos estados de la existencia y matizándola la modifica. Así enriquece su propia discriminación. Vemos ahí rehabilitado el enfermo por tener una compasión más grande y, al mismo tiempo, por haber inventado la malicia; también vemos rehabilitadas las razas envejecidas, decadentes, por su ingenio mayor; rehabilitados también están el *bufón* y el *santo* y del otro lado, reunidos en un mismo género de afectividad, el “genio”, “el aventurero criminal”. Ese giro de Nietzsche se debe en gran

medida al descubrimiento de Dostoievski: porque si ambos se oponen en las consecuencias que extraen de una visión análoga del alma humana, Nietzsche experimentó una fascinación infinita, incesante, por los “*demonios*” y lo “*subterráneo*” como aparecen en Dostoievski, y así se reconoce en mucho de los propósitos que el novelista ruso confiere a sus personajes.

Hacia el final, el tema de las afinidades entre el artista y el criminal se vuelve cada vez más frecuente. La idea de que el creador de simulacro desvía fuerzas agresivas y asociales en favor de su representación da lugar a un

singular pasaje de *Ecce Homo*. No se trata de la idea de “sublimación”, sino una condena a quien se presta a aquélla por pusilanimidad. Es evidente que, para Nietzsche, el arte no podría compensar el acto, ni sustituir al impulso, pero si bien reproduce la violencia y el desamparo, el placer y su satisfacción, el arte no debe ser un pretexto para mutilar la integridad de una naturaleza fuerte cuya *exuberancia* se expresa, tanto por desvíos, extravíos, como por la representación imaginativa de la que resultan a la vez el “crimen” y su simulacro. La “sublimación” no es de ninguna manera garantía de la

“moralidad” del individuo. Nietzsche sólo admite que sea fuente de felicidad creadora como testimonio de la presencia de una fuerza excedentaria que descansa por un instante de su propia riqueza —con el mismo derecho que *“Dios, bajo el aspecto de serpiente, descansaba de los seis días de creación a la sombra del árbol de la ciencia”*.

“No es la duda, es la *certidumbre* lo que vuelve loco... Pero se necesita ser profundo, abismal, filósofo para sentir así... Tenemos *miedo* a la verdad... pero la fuerza capaz de

la realidad de visión más poderosa no es solamente compatible con la fuerza más poderosa para la acción, para la monstruosidad del acto, para el Crimen... más aún, la presupone..." (Ecce Homo)

La certidumbre adquiere el carácter ofensivo del delirio. ¿De qué manera la certidumbre coerciona el espíritu al delirio? ¿De qué *certidumbre* se trata? Del irreductible fondo cuyo mutismo rechaza cualquier equivalencia. Porque si la certidumbre produce el delirio, es debido a que la *monstruosidad*

imaginada es la contracara de un acto criminal.

Lord Bacon habría disimulado *disposiciones monstruosas*, bajo la máscara de Shakespeare. Si Nietzsche “hubiese publicado *Zaratustra* con el nombre de Wagner, nadie hubiese sospechado que se trataba del autor de *Humano, demasiado humano* (el visionario de *Zaratustra*)”. Pero Wagner no es ni Shakespeare ni Bacon, aunque Nietzsche no dude en asignar a Wagner, con respecto a sí mismo, un papel de sacerdote —comparable al que Shakespeare habría tenido con respecto a Francis Bacon; así asimila el tormento

de ellos a los suyos propios. De manera que se identifica con lord Bacon porque al tener la *certidumbre*, acepta el delirio: es decir, la *realidad visionaria* presupone la fuerza para concretar la visión *en la realidad*. El delirio no está en *el acto monstruoso*, sino en la *certidumbre* de que la *fuerza para ejecutarlo* es previa al poder de su representación. *Monstruoso, criminal* expresan el ultraje por el que la visión provoca el poder.

Por un lado, el poder *de actuar en la realidad* debe *disimularse* en el poder de visión *más real*. Por otro, la *certidumbre de que una* presupone a la

otra conduce a la locura: la coerción no se resuelve con la simulación. Por lo tanto, no hay nada que separe dos dominios diferentes de lo real, el simulacro del acto y el acto mismo.

“¡Lo que debe haber sufrido un hombre para tener *semejante necesidad de hacer el bufón!*” El “histrión” debe así disimular *la certeza de su doble poder y convertir en burla lo que él es fingiendo serlo.* (Shakespeare, *César.*)

Desde entonces, Nietzsche sitúa en el mismo plano al filósofo “abismal”: *el conocimiento es un poder inconfesado de monstruosidad.* El filósofo no es más que un histrión si carece de ese poder, si

rechaza la monstruosidad. Y Bacon, bajo la máscara de Shakespeare, atribuyó a la imaginación creadora “actuaciones propias” de las que no sabemos nada. Pero ni Bacon, ni el “histrión” Shakespeare estaban locos: como la *certidumbre* enunciada por Nietzsche, ellos devienen su propia locura.

Pero suponiendo que Shakespeare hubiera sido el seudónimo de lord Bacon, la “insatisfacción” experimentada por uno y otro no sirve en este caso a Nietzsche más que para enunciar su propia enfermedad. Es decir, su “impotencia” para existir como un personaje de acción histórica, y su

autoridad moral a la que quiere encontrar equivalencia en acontecimientos cuya responsabilidad reivindicaría. Sabe muy bien que a esos acontecimientos los lleva en sí mismo, los presiente: pero ha llegado al punto de compensar el silencio o la incomprensión de su público germánico con la evocación de situaciones concretas que no pueden ser más que la caricatura de su pensamiento. Ahora podemos conocer el peso de esa enfermedad en un espíritu que, mediante la vía indirecta de la problemática identidad Shakespeare-Francis Bacon, quiere demostrarse a sí mismo el enigma

de su propio destino. El punto de vista del poder *visionario* —el de su propia obra— lo impulsa a ese juego de seudonimia arbitraria —lejos aparentemente de su teoría del *caso* fortuito, del azar individual del Retorno. Ahí, por el contrario, él mismo es el seudónimo del momento: y nada más que un momento. Porque, de un instante a otro, cambia de contenido y de significación.

Pero el término *locura* sólo denota una operación a partir de la abolición del principio de identidad, que en adelante es introducido por Nietzsche en el campo de la declaración, y de esa

manera quedan restablecidos todos los mecanismos del pensamiento en los procedimientos de la impostura: ésta es atribuida al lenguaje; el comportamiento personal que resultará no hará más que reproducir la metonimia verbal: el desorden provocado en las relaciones entre los individuos y el entorno depende simultáneamente de la discontinuidad “oportunista” y de la perturbación del código de los signos cotidianos: ambos constituyen el desplazamiento de la realidad que sólo se aprehende como un *valer para algo*.

Como también el acontecimiento cambia de naturaleza —algo solemne, un

incidente mundano, un escándalo, un proceso criminal—, Nietzsche se encuentra a sí mismo en aquél. El interés que le despiertan los asesinos, por ejemplo, la manera en que los menciona, demuestra que argumenta en función de lo que sucede, como si le pasara a él mismo: la sección de “*policiales*”, la “*crónica mundana*” extrañamente proporcionan una dimensión a su pensamiento, donde lo fortuito da también a su lenguaje un tono perentorio: el rechazo a discutir solamente su visión del mundo. La declaración supone que el interlocutor registra el *suceso Nietzsche* y se orienta

según ese hecho para vivir en la óptica de Nietzsche. Toda la correspondencia de los años '87 y '88 esta plagada de declaraciones de esa clase: éstas afectan incluso a las demostraciones que hace de su simplicidad, de su discreción, de su modestia, de su prudencia, de su circunspección en *Ecce Homo*. Se ha convertido en su propio "propagandista": en alguna parte del mundo contemporáneo existe una autoridad que decide sobre el provenir y la orientación moral y espiritual de esa generación.

LA EUFORIA DE TURÍN

“Diario del nihilista.

El estremecimiento que provoca el descubrimiento de la ‘falsedad’ —vacío: ningún pensamiento más: los afectos más fuertes giran en torno de objetos sin valor;

—espectador de esas absurdas inclinaciones en favor

y en contra:

—reflexivo, irónico, frío con respecto a sí mismo;

—las inclinaciones más fuertes aparecen como mentiras: como si debiéramos creer en sus objetos, como si quisieran seducirnos;

—la fuerza más poderosa ya no sabe para qué sirve

—todas las cosas están ahí, pero ningún fin útil;

—el ateísmo como ausencia de ideal.

Fase de un no y de un hacer ‘no’ apasionados: se descarga la

codicia acumulada, buscando un
vínculo, una relación, una
adoración...

Fase del desprecio incluso
por el no...

incluso
por la duda
incluso
por la ironía
incluso
por el
desprecio.

Catástrofe: ¿la mentira no
será algo divino?...

¿el valor de todas
las cosas

consistiría en que
son falsas?...

¿la desesperación
será la
consecuencia de
creer en la
*divinidad de la
verdad?*...

¿acaso *la mentira*
y la falsificación
(convertir en
falso), la
introducción de
un sentido, no son
precisamente un
valor, un sentido,

un fin?...

¿acaso habría que dejar de creer en Dios, no porque no sea verdadero, *sino porque es falso?...*”

“¡Y cuántos ideales todavía son posibles! A mí, por ejemplo, cada cinco semanas se me aparece un pequeño ideal de levantar vuelo en el curso de un paseo salvaje y solitario, en el instante azulado de una suerte fraudulenta. Pasar su vida entre

cosas tiernas y absurdas; extraño a la realidad; semiartista, semipájaro y metafísico; sin un sí o un no para la realidad, a menos que de tiempo en tiempo la admitamos sólo con la punta de los pies como un buen bailarín: siempre estimulado por cualquier rayo de sol de la felicidad; expansivo y animado incluso por el dolor, porque el dolor sostiene al afortunado; añadiendo una colita graciosa al más santo —esto, no hace falta decirlo, es el idea de un espíritu que pesa quintales, de un espíritu

de la pesadez.”

“¡Y cuántos dioses son posibles todavía! Para mí mismo, en quien el instinto religioso —es decir, el formador de dios (teúrgico)— a veces se anima a destiempo, ¡cuántas formas diferentes adquiere lo divino cada vez que se revela!... Tantas cosas singulares desfilaron ante mí, en esos instantes intemporales que parecen caer en la vida desde la Luna, durante los cuales se olvida la edad —tan joven todavía o ya viejo...

No dudaría de la existencia de toda clase de dioses... No faltan algunos que no podría imaginar sin un cierto alcionismo o cierta ligereza... Los mismos pies ligeros pueden ser parte de la noción de ‘Dios’... ¿Es necesario revelar que un dios prefiere mantenerse más allá de todo filisteísmo y de todo lo que acuerda con la razón y, la verdad sea dicha, por encima de todo lo que esté más allá del Bien y del Mal? *Tiene la vista libre* —para decirlo con Goethe. Y para invocar en ese caso la

inapreciable autoridad de Zaratustra: Zaratustra llega al punto de confesar que como máximo podría creer en un Dios que supiera *bailar*.

Una vez más: ¡cuántos dioses son todavía posibles! Indudablemente, Zaratustra no es más que un viejo ateo: no cree ni en antiguos ni en nuevos dioses. Dice que *podría...* No podrá. — Que se entienda bien.

Dios del tipo de los espíritus creadores, de las ‘grandes naturalezas humanas’.”

Quando se considera el último período de actividad de Nietzsche, en particular, el último año de “lucidez”, es muy fuerte la tentación de decir: en esto tenían que desembocar los veinte años de su carrera, el abismo. O bien, se descarta esa constatación para oponerle un punto de vista tan temerario como la banalidad del precedente: lo que despacio y en secreto prepararon esos años fue una singular apoteosis, celebrada, actuada, comentada por el mismo Nietzsche. Pero, desde esa perspectiva, el abismo y la apoteosis parecen inseparables.

Hablando de la Crucifixión, Nietzsche expresa la forma en que se

imagina el estupor de los discípulos, su incomprensión de las palabras y los gestos de Jesús: *¿Qué significaba eso?* Y el mismo responde en el *Anticristo*: la mayor *ironía* de la historia universal.

Todas las interpretaciones, los comentarios a los que puede dar lugar el desmoronamiento de Nietzsche, quedarán bajo el signo de la misma ironía que traza Nietzsche en el momento de la partida. *¿Desde cuándo estaba al borde del abismo?* Fue fulminado bruscamente entre fines del '88 y comienzos del '89, dicen algunos, entre los que se cuentan sus amigos íntimos. No, dicen otros, el mal lo

atormentaba visiblemente desde *Zaratustra*, con toda seguridad desde finales del '87. Unos y otros creen en la realidad del profesor de filología, en la seriedad del filósofo. Unos y otros sólo quieren admitirlo en pleno ejercicio del entendimiento y así tomar literalmente sus declaraciones sucesivas, incluso contradictorias, que sólo sirven para discutir su lugar en la clasificación dentro del pensamiento contemporáneo.

De acuerdo con esos puntos de vista, unos y otros se conmueven ante el último espectáculo que les ofrece de sí mismo en Turín y entonces buscan huellas de incoherencia en las obras anteriores, las

que preceden inmediatamente la “clausura”, precisamente las que están más exentas de cualquier sospecha de desequilibrio. Y esto sin hablar de los antecedentes enfermizos de Nietzsche.

Distintos testigos de su vida se pronunciaron sobre esas supuestas propensiones mórbidas. Overbeck, el más seguro e íntegro de sus confidentes en los últimos diez años “lúcidos”, escrupulosamente sondeó los motivos del derrumbe con la mayor circunspección: sin duda le parece concebible que la locura haya sido el producto de la manera de vivir de Nietzsche. Pero no se trata más que de

una tímida hipótesis. Si acaso la locura como tal pudiera ser el producto de una manera de vivir, cuando más bien es probable que sea la causa de ésta, todo cambia si, desde el comienzo, un espíritu considera como error flagrante, desde el punto de vista del conocimiento, las fronteras trazadas entre la razón y la sinrazón y sólo acepta la primera porque se reserva el uso de la segunda.

“Entre los ‘monumentos’ de la enfermedad de Nietzsche que poseo en mi colección de sus cartas, uno de los más

conmoveros es el pedido de auxilio, mitad en alemán, mitad en latín, que me envió desde Sils (Alta Engadina) el 8 de septiembre de 1881 y cuyas dos lenguas (el latín menos perfecto que el alemán) me revelaron el estado de salud de su razón, cuando yo no podía hacer más nada por ayudarlo. La conclusión que ahora saco de la confrontación de mis propios recuerdos con el relato de la señora Forster —particularmente del contraste entre el estado mórbido de Nietzsche, al que yo

mismo había visitado en el hotel de la Cruz Blanca de Basilea, en 1884, y la impresión que tuvo su hermana de su salud unas semanas más tarde (en septiembre u octubre del mismo año en Zúrich), especialmente de su alegría por la reconciliación de ambos— es que Nietzsche estaba librado en ese momento a las violentas alternancias entre la depresión más profunda y las exaltaciones eufóricas, que caracterizan generalmente a los candidatos a la locura, y que desde aquel tiempo yo estaba

frecuentando a uno. Por otra parte, los momentos pasados con Nietzsche el año anterior en Schuls, cerca de Tarasp, me habían dejado impresiones análogas. La manera en que un día, sufriendo en cama profundamente por sus migrañas, intentó iniciarme por primera y última vez en su doctrina secreta, no podía dejarme la menor duda de que había perdido la razón, aunque no hubiera tenido ninguna experiencia con enfermos mentales.

Nietzsche me confió sus

revelaciones del Eterno Retorno durante una estadía en Basilea, en el verano de 1884 (es decir, en el hotel de la Cruz Blanca), de la misma manera misteriosa que, según el testimonio de la señora Andrea Salomé, había hecho con ella. En cama, enfermizo, con una voz siniestramente susurrante, como si estuviese anunciando un secreto formidable, me comunicó parte de su doctrina esotérica. Tal vez antes habló conmigo de la doctrina, pero sólo de una manera completamente accesoria

como doctrina notoria de la filosofía antigua y sin prestarle ninguna atención particular como un punto que le concerniera personalmente. Al menos, es muy vago el recuerdo de nuestras conversaciones sobre el tema, anteriores a 1884.

Pero de eso se deduce que, aunque lo que me dijo en 1884 me hubiera resultado totalmente incomprensible, no tenía la menor duda que se trataba de algo asociado con un filosofema antiguo. También en este sentido, algunos años después del

desmoronamiento de Nietzsche, Rhode me dijo que compartía absolutamente mi opinión acerca de esa doctrina y que, por lo demás, se negaba a hablar de su aplicación por parte de Nietzsche de otra forma que como un síntoma de su estado mórbido.”

Cada vez que Nietzsche habla de su idea del Retorno, el interlocutor se siente ante una representación *tomada* de los sistemas de la antigüedad. Nietzsche envuelve su propia experiencia de Sils-Maria en esa

representación y así provoca la impresión de extrañeza en sus amigos. Overbeck no sabe bien si se trata de una mistificación o de una idea delirante: insiste en el estado en que se encuentra Nietzsche, postrado, sufriendo de migraña, cuando le habla con el tono inquietante de su voz cuchicheante, en el carácter espectacular de sus palabras que contrasta con el tono “objetivo” que Nietzsche había utilizado al hablar, en otras oportunidades, de las concepciones helenísticas del Retorno.

Aunque Overbeck imputa al estado mórbido de Nietzsche el contenido ininteligible de esa doctrina, se niega a

ver en eso el menor pródromo de la locura misma y no reconoce ninguna acción oscura de la locura en su producción “lúcida”, antes de la explosión de delirio en Turín. Nada le parece más erróneo que reinterpretar retrospectivamente el pensamiento de Nietzsche a partir del desmoronamiento. Nietzsche mismo, a comienzos de 1888, escribía a Deussen:

“Viví, pretendí y quizá también *logré* tanto, que se ha hecho necesaria cierta violencia para alejarme y separarme de eso. La vehemencia de mis oscilaciones

interiores era prodigiosa: deduzco que de alguna manera el hecho era perceptible a distancia por los *epithetis ornantibus* con los que me ha gratificado la crítica alemana ('excéntrico' 'patológico' 'psiquiátrico' y *hoc genus omne*) Esos señores, que no tienen la menor noción acerca de *mi centro*, de la gran pasión en la que he comprometido mi vida, difícilmente puedan considerar *dónde* pude encontrarme *fuera de mi centro*, *dónde fui* realmente 'excéntrico' ¡Pero qué importa que se

engañen con respecto a mí y a mi contacto! Lo peor sería que eso no ocurriese (—me haría desconfiar de mí mismo)^[12].”

Recordando el pasaje de esta carta (a Deussen), Overbeck concluye: “El hecho de que Nietzsche mismo confiese su ‘excentricidad’ y que afirme la inaccesibilidad de ésta para cualquier juicio que no sea el suyo basta para que merezca ser considerado. En todo caso, ese juicio mantiene la fuerza argumental propia de todo juicio de autoconocimiento: es decir, que no aporta prueba alguna y que es la prueba

suprema. Al menos, Nietzsche prueba justamente que no ha encontrado su propio centro.”

Por apropiado que sea el recelo de Overbeck contra cualquier interpretación retrospectiva de la obra a partir del desmoronamiento, no obstante parece que generalmente se discutiera, según una concepción *optimista de la razón* que precisamente el mismo Nietzsche se empeñó en destruir; que nos atuviésemos a las normas del intelecto, en nombre de las que, por ejemplo, actualmente el doctor Podach rechaza en Nietzsche la capacidad racional, “objetiva”, “indispensable

para el filósofo”, defecto que ya sería flagrante por la impotencia para construir un sistema coherente de pensamiento. De esa concepción de la razón depende también la manera en que Nietzsche revela la incapacidad para encontrar “su propio centro”.

Pero si Nietzsche confiesa su propia excentricidad, ¿qué sentido le daba a “*donde pude encontrarme fuera de mi centro*”? ¿No dijo al mismo Overbeck que él era una *naturaleza demasiado concentrada como para que todo lo que la golpeará, la tocara, no se dirigiera hacia su centro*, de lo cual surge su vulnerabilidad frente a los *avatares*

cruelles por el hecho mismo de ser demasiado concentrado?. Si en él el centro se confundía con la “gran pasión” en la que comprometía su vida, es decir, con la persecución de un fin por el que necesitaba vivir algunos años más, ¿cuál era ese fin? ¿La obra? ¿O alguna otra cosa que debía suceder, fuera lo que fuese? ¿No hacía fracasar su voluntad para ese fin su misma concentración? Si el fin es la obra, en la medida en que sigue concentrado en la idea de la obra, es decir, en la comunicación, en realidad obstaculiza la experiencia, porque sólo la concibe como comunicable; al mismo tiempo, “su centro” ya no es su pasión,

pero todavía da muestras de dominio de la razón; y de esa manera, huyendo de la vehemencia de sus oscilaciones, difiere la experiencia: *estar fuera de su centro*. Ahora bien, esa experiencia —que la obra anterior exigía, puesto que él la exigía de sí mismo— era su metamorfosis. ¿Cómo Nietzsche había llegado a negar la serenidad de la razón si no era a través de las fuerzas centrífugas del Caos? No por que haya invocado a esas fuerzas: mientras más lo atemorizaba la inminente irrupción de éstas, más luchaba contra la incoherencia y más sufría la tentación de lo discontinuo y arbitrario: “*Los*

pensamientos son los signos de un juego y de un combate de los afectos; dependen siempre de sus raíces ocultas.” En la conciencia que adquiere de eso desde el principio, se dibuja poco a poco la sonrisa seductora de la esfinge.

Intensidad, excitación, tonalidad: así es el pensamiento, independientemente de lo que enuncia y más allá de lo que pueda enunciar. Su aplicación suscita a su vez otras intensidades, otras excitaciones, otras tonalidades. En adelante, quiso ejercerlo desde la perspectiva de la capacidad emocional, no conceptual: en ese límite donde el

saber se ofrece como un recurso para actuar, no para la paz de la razón, sino a merced de las fuerzas tentadoras del Caos.

No fue la razón lo que superó a las fuerzas centrífugas para ponerlas en contacto; esas fuerzas un día se comunicaron en Sils-Maria, bajo la forma del movimiento alrededor de algo cuyo acceso permanecía prohibido para siempre, por un acuerdo o un vínculo secretos. Primero el *anillo*, enseguida *la rueda de la fortuna*, por último el *circulus vitiosus deus*: símbolos que por sí mismos suponen un centro, un

foco, un vacío *mantenido a distancia*, quizás un dios, que inspira el movimiento circular y se expresa a través de él. Las fuerzas centrífugas no huyen para siempre del centro, sino que vuelven a aproximarse para alejarse de nuevo: así son las vehementes oscilaciones que trastornan a un individuo a tal punto que sólo busca su propio centro y no ve el círculo del que él mismo forma parte; dado que si esas oscilaciones lo trastornan, es porque cada una responde a una individualidad *distinta* de la que él cree ser, desde el punto de vista del centro inencontrable. De ahí que una identidad sea

esencialmente fortuita y que una serie de individualidades deban ser recorridas por cada una, para que el carácter fortuito de éstas o aquella las vuelvan necesarias a todas. Lo que el Eterno Retorno implica como doctrina es ni más ni menos que la insignificancia del “*de una vez para siempre*” que implica el principio de identidad y de no contradicción, base de la razón: si todas las cosas acontecen de una vez para siempre, la falta de intensidad hace que caigan en la insignificancia del sentido. Pero debido a que la intensidad es el *alma* del Eterno Retorno, las cosas sólo adquieren significación merced a la

intensidad del círculo.

Todavía esto no es más que el posible enunciado de la idea del Retorno: la experiencia vivida de la intensidad del círculo sustituye el “*de una vez para siempre*”. De esa manera se abre a una cantidad de individualidades a recorrer hasta que vuelva aquella única a la que se le reveló el Eterno Retorno.

La experiencia se oscurece desde el momento en que Nietzsche intenta iniciar en ella a sus amigos, bajo la apariencia de una doctrina que requiere del entendimiento —y ellos *adivinan* el delirio; si el acontecimiento de Turín les

da la razón, al mismo tiempo explica que no hayan captado nada de las palabras cuchicheadas, las únicas que hubiesen podido transmitirles el vértigo experimentado en Sils-Maria.

“Primero unas imágenes; para explicar cómo nacen las imágenes en el espíritu. Después, palabras aplicadas a las imágenes. Por último, conceptos sólo posibles a partir de palabras...”

La palabra, desde el momento en que significa una emoción, la hace pasar por idéntica a la emoción experimentada, que sólo es fuerte en el momento en que carece de palabra. La emoción

significada, más débil que la emoción insignificante.

De manera que cada vez que interviene la designación comunicativa en un intercambio de palabras con los demás (sujetos), hay un desplazamiento entre la experiencia y la expresión.

Esa experiencia determina conscientemente cualquier relación de Nietzsche con su entorno: sus amigos no reflexionan sobre la génesis emocional de un pensamiento. Y cuando Nietzsche los invita a que piensen con él, los está incitando a sentir, en primer lugar, su propia emoción previa.

Pero ese defasaje entre la

designación y la emoción designada en la constitución del *sentido* (de la emoción) —por lo tanto, ese movimiento de la palabra hacia la emoción y de ésta a la *elección de la palabra*—, en consecuencia la expresión “emoción” en sí misma, sólo importa relativamente al agente que ejerce esa operación, el que se mantiene en su continuidad únicamente en ese ir y venir, ejerciéndolo tanto en relación a sí mismo como en relación a los demás. Nietzsche no deja de preocuparse por ese fenómeno *subyacente* en contacto con los individuos que le eran más o menos próximos de su entorno: el agente

se deshace y se reforma según la receptividad de los otros agentes — agentes de la comprensión que, por sus *fluctuaciones*, no se produce sin modificar el sistema de designaciones: cuando cesa la necesidad de designar la emoción a los demás (susceptibles de experimentarla), la emoción ya no se designa si no es por sí misma, en el agente, o bien por un código de designación, a partir de que es *pensada* como designable, código del que depende el agente, o bien por estados indesignables, entonces como lo indesignable: alza o caída (euforia-depresión) en que el agente se deshace y

rehace contradictoriamente, porque desaparece en la euforia y se rehace en la depresión, como si fuese agente sólo en ausencia o incapacidad de euforia.

Las consecuencias que extrajo para sí mismo de situaciones semejantes se conforman según el siguiente esquema de argumentos: en primer lugar, son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: cada impulso, especie de necesidad de dominar, tiene su propia perspectiva que no deja de imponer a los demás impulsos; de esa pluralidad de perspectivas resulta no sólo que todo es siempre interpretación, sino que lo es el mismo sujeto que interpreta. De ahí

que la inteligibilidad de todo lo que se pueda solamente pensar (a saber, que sólo conformamos pensamientos sujetos a las reglas del lenguaje institucional) deriva de la moral gregaria de la verdad —en este sentido sólo el principio de veracidad es gregario: “Debes ser reconocible, expresar tu intimidad por signos *precisos y constantes*, de lo contrario te volverás peligroso; y si eres malo tu facultad para disimularlo será lo peor para el rebaño; despreciamos al ser misterioso, incognoscible. Por eso, la exigencia de veracidad presupone la cognoscibilidad y la persistencia de la persona.”

A partir de esa moralización de lo inteligible (o de lo inteligible como fundamento de la moral gregaria), en Nietzsche se desarrolla el proceso ambiguo entablado simultáneamente a las fuerzas de conservación y a las fuerzas de disolución. No deja de oscilar entre la fijación (por medio de signos constantes y precisos) y su propensión al movimiento, a la dispersión de sí mismo: hasta que la tensión provoca una ruptura entre la *constancia de los signos* y lo que pueden significar únicamente por su *fijeza*. Como si la inercia misma se convirtiera en *obstinación* de la

palabra, la constancia de los signos se encontró reemplazada por una palabra que valía por un *gesto obstinado* en recuperar lo incognoscible, dispersado bajo el aspecto de la incoherencia. Y así Nietzsche recapitula para sí mismo las etapas que lo condujeron a una *teoría del caso fortuito*:

“1. Mi esfuerzo contra la decadencia y el progresivo debilitamiento de la personalidad.

Buscaba un nuevo *centro*.

2. Reconocí la imposibilidad de ese esfuerzo.

3. Así que continué el camino hacia la disolución. Ahí encontraba nuevas fuentes de energía para los individuos aislados.

¡Tenemos que ser los destructores!...

Reconocí que el estado de disolución en el que seres aislados pueden realizarse como nunca lo habían hecho es a la vez imagen y caso singular, el alma de la existencia en general.

Teoría del *caso fortuito*, el alma, un ser que selecciona y se nutre, fuerte, astuto y creador —

continuamente (por lo común esa fuerza creadora pasa desapercibida, se la considera ‘pasiva’).

¡Reconocí la *fuerza activa*, creadora en el seno de lo fortuito!

—en sí, el caso fortuito es el choque de los impulsos creadores.

Contra el sentimiento paralizante de la disolución general y de lo inacabado mantengo

¡el Eterno Retorno!”

El encarnaría el caso fortuito. Al mismo tiempo, reproduciría el mundo que es un concurso de azares. Así se ejercitaría en lo imprevisible.

La “incoherencia” que algunos creyeron encontrar en los últimos mensajes de Turín está *en el punto departida* de la carrera de Nietzsche, como su pasmoso interlocutor. Ese interlocutor fue cuidadosamente travestido, disimulado durante años, antes de hacerlo aparecer en las plazas de Turín. El hecho de que una disposición fisiológica mórbida haya estado subyacente a ese dilema inicial, se haga cómplice despiadado de esa

querella disolvente no suprime el debate, como si estuviera decidido de antemano: al contrario, lleva la lucha hasta su culminación, al instalar el foco en el propio organismo de Nietzsche.

Pero el desmoronamiento nunca se hubiera producido, si esa seducción ejercida por el Caos, es decir, por la incoherencia, hubiera estado siempre presente en Nietzsche. Salvo que no la hubiese manifestado con toda claridad de manera tan fulgurante. La premonición del mal, de la desproporción entre *el tiempo del pathos* y *el tiempo otorgado a su organismo*, de alguna manera, da lugar a

un cambio, a una transacción: ese organismo (ese instrumento, ese cuerpo) fue el *precio* del *pathos*. Por estar profundamente inscrita en el organismo, la ley del Eterno Retorno de todas las individuaciones posibles, como justicia *del universo*, exigió la destrucción del mismo organismo que la había divulgado: es decir, el *cerebro de Nietzsche*, producto fortuito, realizado por la suerte que constituye la *ley* de todas las combinaciones posibles (pero limitadas) de Retorno de todas las cosas. Ahora bien, todavía esto no es más que una *formulación* del acontecimiento, en los términos que ese

cerebro había forjado. Si Nietzsche no hubiese sido arrastrado por la premonición de su decadencia, no hubiese dado a conocer de golpe (en pocos días, a través de algunos mensajes) la totalidad de lo que él significaba para sí mismo. Antes que nada, era necesario que adquiriera la significación de un signo a través de esfuerzos sucesivos: pero cuando lo hubo adquirido, poco le importaron los esfuerzos y sus resultados; en lo sucesivo tenía la certeza de su autoridad; poco importaba, a partir de esa “posición de fuerza”, el desafío que lanzaría a nuestra época: él mismo

devino la medida insospechada. Pero esa autoridad no podía servirse más de las *declaraciones anteriores* que la fundamentaban: si se hubiera servido de una sola de sus declaraciones como absoluta, toda la operación se hubiera encontrado comprometida. Esa autoridad no *era la de un individuo* — como se ilusionan todavía sus comentadores más simpatizantes—, sino la del caso *fortuito* que en este sentido es la expresión de una *ley* —por lo tanto, de una justicia.

Si Nietzsche no hubiese sido presa de ese vértigo premonitorio, quizás hubiera confundido el sentido de su

mensaje con el de un sistema filosófico inmutable; pero pendía sobre él la espada de Damocles: de *un momento a otro*, puedes ser acusado de imbecilidad y todo lo justo, verdadero, auténtico que hayas dicho será marcado con el sello de *debilidad mental*. En virtud de esa amenaza, lo admitió como *un hecho ya cumplido*. La amenaza que pesaba sobre él se volvió su propia estratagema o su propio genio: expresemos como enfermedad lo que, en realidad, es el *fondo* de todas las cosas. Porque si declaramos que ese fondo es inapresable, seguiremos haciendo el papel de *agnósticos cómodos*: nada

cambiará en el comportamiento ni en la moral, ni en las formas de existencia del hombre. Muy distinto resultará si hablamos con el lenguaje de un bufón impostor; y así diremos esa cosa absurda: *¡todo vuelve!*

“Propagandista” metafísico de Wagner mientras Bayreuth había sido un proyecto difícil de concretar, cuando esa empresa se convirtió en un culto idólatra al viejo maestro bajo los auspicios de Cósima, Nietzsche comprendió que se había prestado a la tergiversación de sus propias aspiraciones por un arte que las monopolizaba y falsificaba en favor de

una renovación del virtuosismo teutónica) En adelante, atribuirá al movimiento wagneriano todo el fracaso de sus libros, la incomprensión que constataba particularmente en los viejos amigos que había presentado a Wagner, como también en otros encontrados en Bayreuth. A partir de ese momento, Nietzsche indaga las razones de su repugnancia: Wagner corrompe la música por su concepción dramática musical, “síntesis imposible del drama hablado y de una música completamente consagrada y sometida a la expresión de los afectos”.

Luego señala en Wagner todos los

rasgos del falso genio que especula con la vulnerabilidad nerviosa del auditorio. La embriaguez, el éxtasis, la tonalidad del alma, el exceso, el delirio, la alucinación —esto es lo que parece haberse buscado con ese *Cagliostro*, abusando de las multitudes y exacerbando la histeria del público. Lo que resulta más grave es que esos medios dudosos son puestos al servicio del mal por excelencia de esa generación: un seudomisticismo, el “retorno a Roma”, la castidad, todo lo que Nietzsche más condena, execra, abomina. A partir de entonces, declara *histrión* a Wagner y, por lo tanto, el

síntoma mismo de la *decadencia*. Nietzsche revela así la ambigüedad de sus ataques: antes incluso de que Wagner haya compuesto el *Parsifal* (la obra que constituye la prueba del delito en el proceso que le entabla al viejo maestro), deliberadamente imputa a Wagner lo que él mismo desarrolla en su pensamiento: el *dionisismo*, o lo que este término oculta y que Wagner expresa en su esencia; pero sin contentarse con expresarlo: no llega a sostenerlo como músico puro; lo *explota con Unes incompatibles con lo que el dionisismo representa*. Ahora bien, para Nietzsche, ni el filósofo ni el sabio pueden transmitir

el dionisismo, sino sólo el *histrión*, justamente lo que le reprocha ser a Wagner.

En efecto, sólo el histrión es capaz de transmitir el dionisismo: y si Wagner es un histrión, ¿por qué es considerado *decadente* y no músico puro y verdadero? Wagner parece “confundirse con Shakespeare, desde el momento en que insistió sobre el *actor* en Shakespeare”. Un auténtico artista, un actor, nunca es histrión; cualquier artista auténtico tiene conciencia de producir en lo que es *falso*, es decir, el *simulacro*. No obstante, Wagner pretende ser un reformador, un filósofo

regenerador; no es más que un músico y, según Nietzsche, por eso mismo, un *mal* músico: “vanidoso, codicioso, sensual, perverso”, que ni siquiera tiene la fuerza de su impudicia; por lo tanto, al usar el simulacro con *total inconsciencia* de lo falso, sólo es un *histrión*. Ahora bien, para Nietzsche, el histrión es la fórmula de un arma secreta: la que hará estallar los criterios tradicionales del saber — precisamente, de lo *verdadero* y de lo *falso*. En Nietzsche, el fenómeno del *actor* se vuelve análogo a la simulación del ser mismo.

Quiso reservarse a sí mismo los medios para explotar esa arma:

suministra ampliamente la sustancia y posee el instrumento necesario para obtenerla, elaborarla, darle forma: el histrionismo en Nietzsche está estrechamente vinculado con el trabajo secreto de descomposición de su persona. Es así como tres años después de la muerte de Wagner proyecta sobre su fisonomía todo lo que, auténtico en él mismo, parece adulterado en aquél.

El mismo motivo (de la simulación inconsciente y del simulacro consciente de lo auténtico) desarrolla en Nietzsche el fantasma de la máscara: no es sólo una metáfora de alcance universal, sino un recurso de su propio comportamiento

con respecto a los contemporáneos. La *máscara tapa la ausencia de una fisonomía* determinada —oculta la relación con el imprevisible e insondable Caos. Pero no por eso la máscara deja de ser *emergencia del Caos* —punto límite en el que la necesidad y lo fortuito se cruzan, donde coinciden lo arbitrario y lo “justo”.

Pero la máscara que constituye una fisonomía determinada, cuando tapa la ausencia de ésta, *pertenece a la interpretación exterior* y responde a un deseo de sugestión proveniente del interior: por otra parte, revela que aquel que parece llevarla también debe haber

decidido ese rostro con respecto a “sí mismo”. Pero —de acuerdo con el proceso que sigue o que el Caos sigue a través de él— Nietzsche va a tratar a su propio yo necesario como una máscara (en lo que se convirtió para ser un yo). En adelante, puede hacer su apología en el sentido en que interpreta al *espíritu subterráneo* de Dostoievski: “Una forma cruel de convertir el *conócete a ti mismo* en burla, pero con tal desenvoltura temeraria y voluptuosa del poder soberano, que estaba ebrio de placer”.

Desde la adolescencia estuvo preocupado por recuperar su propio

pasado, por una construcción autobiográfica. Y era porque buscaba justificar el carácter *fortuito* de su ser con la recensión de su existencia. Como autobiografía, *Ecce Homo* no exalta a un yo ejemplar, sino que describe la liberación progresiva de una idiosincrasia a expensas de ese yo, en la medida en que se impone a ese yo y lo desintegra en lo que ella misma constituye.

Así como la máscara tapa una ausencia de fisonomía determinada ocultando el Caos, la riqueza del Caos, también el *gesto que acompaña a la máscara*, el *gesto histriónico*, está

estrechamente vinculado con la designación de la emoción vivida antes de ser significada por la palabra: gesto improvisado, en sí desprovisto de sentido, pero simulador y, por lo tanto, *interpretable*, señala la demarcación apenas perceptible *donde los impulsos dudan todavía en prestarse a una identificación cualquiera, donde la necesidad que se ignora parece arbitraria, antes de recibir una significación exteriormente necesaria.* Por un lado, la posibilidad de un gesto en sí desprovisto de sentido; por otro, la continuidad de ese gesto, sus consecuencias en una acción que sólo

adquiere sentido si el *rechazo del Caos*, de la *pluralidad* de sentido, se lleva a cabo bajo forma de decisión en favor de la exterioridad, para intervenir en el “curso” de los acontecimientos. Durante la época de Turín, el gesto “insensato” va a prevalecer cada vez más sobre la explicación: expresa del modo más directo la coincidencia del *caso fortuito* (*Zufall*) y de la *idea súbita* (*Einfall*).

Después de haber publicado el *Caso Wagner*, Nietzsche se propone dar a conocer la primera parte de la *Transvaluación de los valores*. Según ciertos proyectos póstumos, esa primera parte sería el *Anticristo*, redactado

íntegramente en *Turin* (al mismo tiempo que el *Contra Wagner* y *El ocaso de los ídolos*, aparte del *Ecce Homo*). Ninguna de las cuatro obras aparecerá antes de la internación en Iena. Ahora bien, una vez terminado el *Anticristo*, Nietzsche no se preocupa más por la *Transvaluación*: a falta de una elaboración sistemática de la obra considerada capital, Nietzsche entra en la perspectiva del *complot*. La visión (paranoica) del mundo y de su propia situación a partir de Turín, constituye un sistema dictado, organizado por el *pathos* nietzscheano: es el período en que el gesto sustituye al discurso; incluso su palabra, superando

el nivel “literario”, en lo sucesivo debe ejercerse como un atentado con dinamita. Nietzsche cree proseguir entonces no la realización de un sistema, sino la aplicación de un programa. Lo conduce la extraordinaria euforia de los últimos días de Turín.

Con respecto al desarrollo histriónico de la euforia (aparte de la redacción progresiva de *Ecce Homo*) en sus formas más o menos breves o prolongadas, se lo puede seguir en la correspondencia turinesa durante los seis últimos meses de 1888. Sin embargo, esas formas varían según la

esfera que representan para Nietzsche los distintos destinatarios: sus familiares, sus íntimos como Overbeck, Gast, sus viejas relaciones, Burckhardt, Cósima ya pertenecen a un pasado más o menos estable, pero que va a recibir una nueva luz a partir de las alucinaciones turinesas. Por el contrario, la aparición de Strindberg en la vida de Nietzsche enriquece ese estado alucinatorio.

Por primera vez, Nietzsche puede dialogar (aunque sea epistolarmente) con un semejante: *genio* cuyo delirio temporario es de la talla del naciente y definitivo de Nietzsche. El testimonio que le brinda Strindberg no es —como

las conferencias de Brandes—solamente un reconocimiento a su autoridad; sin saberlo, confirma a Nietzsche su visión turinesa del mundo y así contribuye a preparar la transfiguración del mismo Nietzsche y su elevación hacia una región fabulosa: el *pathos* de Strindberg sostiene la paranoia de Nietzsche.

¿En qué medida la correspondencia con Strindberg podía influir sobre esa disposición al gesto, a la palabra gestual tal como es pronunciada hacia fines de 1888 en sus últimos mensajes?

Durante ese intercambio de cartas, la ironía amarga de Strindberg va a

encajar, por una coincidencia singular, con la tonalidad de alma, a la vez violenta y eufórica, de Nietzsche: coincidencia que (si Strindberg aceptaba traducir al francés *Ecce Homo*) iba a revelarse —en palabras del mismo Nietzsche— como el “*milagro de un caso fortuito lleno de significación*”.

Strindberg, que tiene una larga experiencia con sus propias crisis paranoicas y que, hacia fines de 1888, conoce un período de los más sombríos de su existencia, no se da cuenta todavía del estado de ánimo turinés de su interlocutor. Tomará sus últimos propósitos como matices de estilo o, en

todo caso, como puros cambios de humor. Es uno de esos casos raros que no sólo ha admirado a Nietzsche desde *Zarathustra*, sino que también ha sufrido su influencia —especialmente en su propia psicología de la mujer. Así recibe las últimas obras de Nietzsche (*El Caso Wagner, El Ocaso de los ídolos*^[13]) como la continuación coherente de lo que Nietzsche representa para él:

Strindberg a Nietzsche

Fin de noviembre de 1888

Estimado señor:

No cabe la menor duda de

que usted ha dado a la humanidad el libro más profundo que ella posee y, además, ha tenido la valentía, tal vez el deseo, de escupir en la cara de la chusma esas soberanas palabras. ¡Se lo agradezco! Sin embargo me parece que, fiel a su sinceridad, ha halagado un poco al tipo del criminal. Considere los cientos de fotografías que exponen al criminal de Lombroso y estará de acuerdo conmigo en que es un animal bajo, degenerado, débil, que no posee las facultades necesarias

para alterar los párrafos de la ley que oponen a su voluntad y a su fuerza obstáculos demasiado sólidos. Observe bien la expresión de estúpida moralidad en esas fisonomías perfectamente bestiales. ¡Qué decepción para la moral!

¡Y usted quiere ser traducido a nuestra lengua groenlandesa! ¿Por qué no al francés o al inglés? Puede juzgar el estado de nuestra inteligencia por el hecho de que quisieron internarme en el asilo a causa de mi tragedia, y una persona tan sutil y tan rica

como Brandes se vio reducida al silencio por esa ‘majestad de imbéciles’.

Todas las cartas a mis amigos las termino con “¡lean a Nietzsche!” Representa mí “*¡Cartago est delenda!*”

En todo caso, su grandeza mermará a partir de que usted sea conocido y comprendido; el dulce populacho ya empieza a tutearlo como a uno de los suyos. Más vale preservar su retiro y así permitirnos a nosotros, 10.000 hombres superiores, hacer un peregrinaje secreto a su

santuario, para beber ahí con el ánimo alegre. Déjenos velar la doctrina esotérica para conservar la intacta y pura y que no sea divulgada si no es por intermedio de sus discípulos devotos, en nombre de los que firmo.

August Strindberg

Strindberg, que teme sus propios delirios, de los que logra siempre librarse gracias a su gran poder de desdoblamiento, no vislumbra del todo en qué medida su propio acento, que no deja de resentirse con dichos estados,

podría precipitar la progresiva interpretación delirante que elabora la mente de Nietzsche. No conoce ni la euforia turinesa de éste, ni la manera en la que comienza a experimentar los acontecimientos de su entorno. Nada más natural que el apasionado interés que Nietzsche le expresa por los *Mariés*, así como la importancia que parece atribuir a una posible representación de *El padre* en el teatro de Antoine.

Cuando, con el pretexto de que Strindberg realizó la traducción francesa de *El Padre*, Nietzsche le pide que se encargue de la de *Ecce Homo* —lo que

en sí parece bastante extraordinario—, Strindberg en principio acepta, con la condición de que Nietzsche quiera correr con los gastos.

Nietzsche a August Strindberg

Turín, 7 de diciembre de 1888

¡Queridísimo y estimado señor! ¿Se habrá perdido mi carta? Le escribí apenas terminé de leer por segunda vez *El Padre*, profundamente conmovido por esa pieza magistral de rigurosa psicología. También le expresaba que tenía la convicción de que su obra

estaba predestinada a ser representada ahora en París, en el *Teatro libre* de M. Antoine — ¡simplemente, usted debería exigirle a Zola!

El criminal hereditario es *decadente*, incluso idiota — ¡sin ninguna duda! Pero la historia de las familias de criminales, para la cual el inglés Gallón (“*The Hereditary Genius*”) buscó documentación considerable, siempre se remite a un individuo demasiado fuerte con respecto a cierto nivel social. El caso Prado, el último importante de la

criminalidad parisina, proporcionó el tipo clásico: por el dominio sobre sí mismo, el carácter, la misma arrogancia, Prado era superior a sus jueces y a sus abogados; sin embargo, la agobiante acusación lo había demolido fisiológicamente al extremo de que algunos de los testigos no pudieron reconocerlo más que por retratos anteriores.

Y ahora, algunas palabras entre nosotros, ¡sólo entre nosotros! Cuando ayer recibí su carta —la primera carta que recibo en mi vida—, justo

acababa de terminar la última revisión del manuscrito de *Ecce Homo*. Como ya no hay ningún azar en mi vida, usted tampoco puede ser un azar. ¿Por qué escribe cartas que llegan en un momento así?...

Efectivamente, *Ecce Homo* debe aparecer en alemán, francés e inglés a la vez. Ayer envié el manuscrito al impresor: cuando las pruebas estén listas deberán pasar a manos de los señores traductores. ¿*Quiénes son esos traductores?* Para decirlo con franqueza, ignoraba que se debía

a usted el excelente francés de su *Padre*: pensé que se trataba de una traducción magistral. En caso de que quisiera tomar a su cargo la traducción francesa, no cabré en mí de felicidad por ese milagro de un azar lleno de sentido. Porque, dicho entre nosotros, traducir *Ecce Homo* es obra para un poeta de primer orden: poeta que por la expresión, el refinamiento del sentimiento, estará a mil leguas de todos los simples “traductores”. Afín de cuentas, no es un libro extenso: supongo

que en la edición francesa (tal vez de Lemerre, ¡el editor de Paúl Bourget!) será un volumen de 3,50 francos. Y como dice cosas inauditas y a veces, con toda inocencia, en un lenguaje de dirigente mundial, pasaremos incluso a *Nana* en el número de tiradas.

Por otra parte, este libro es antialemán hasta el aniquilamiento: toma partido por la cultura francesa de un extremo a otro de la historia (trato a los filósofos alemanes en su totalidad como “inconscientes

monederos falsos”). Además, el libro no es del todo aburrido — incluso hay partes que redacté en el estilo “Prado”...

Para ponerme a salvo de las brutalidades alemanas (“confiscación”), antes de la publicación enviaré los primeros ejemplares al príncipe Bismarck y al joven emperador con una notificación de declaración de guerra, a la que los militares no podrán responder con medidas policiales. —Soy un *psicólogo*.

¿Sopese la oportunidad, querido señor? Es un asunto de

primer orden. Porque soy lo bastante fuerte como para partir en dos la historia de la humanidad.

Quedaría por resolver la traducción inglesa. ¿Podría hacerme alguna sugerencia al respecto? —Un libro antialemán en Inglaterra...

Con todo afecto,

Nietzsche

Strindberg a Nietzsche

Copenhague, mediados de diciembre de
1888

Estimado señor:

Fue una gran alegría recibir de su puño y letra magistrales el aprecio por mi drama incomprendido. Es preciso que sepa, señor, que fui obligado a ceder gratuitamente dos tiradas a mi editor, sólo para asegurarme la impresión de la pieza. En compensación, durante el espectáculo, una anciana cayó muerta de repente, otra dio a luz y dando la impresión de una camisa de fuerza^[14], las tres cuartas partes del público se levantaron como si fuesen un solo hombre para dejar el teatro

lanzando aullidos espantosos.

¡Y usted me pide que incite al señor Zola a representar la pieza ante los parisinos de Henri Becque! Provocaría un parto general en esa ciudad de cornudos. Y ahora vayamos a sus propios asuntos.

A veces escribo directamente en francés (vea en los artículos que adjunto el estilo de bulevar y asimismo pintoresco) y otras, traduzco mis propias obras.

Es algo completamente imposible encontrar un traductor francés que no se avenga a

“corregir” el estilo según las reglas retóricas de la Escuela normal, privando a la expresión de su frescura original. La espantosa traducción de Manes fue obra de un suizo francés (de la Suiza francesa) que cobró 1000 francos. Esa suma se le pagó al contado y exigió 500 francos más para la revisión en París. Después de esto comprenderá que la traducción de su obra plantea una grave cuestión pecuniaria, y como no soy más que un pobre diablo (mujer, tres niños, dos

empleadas domésticas, deudas, etcétera) no podría hacerle un precio especial, tanto menos cuanto que estaría compelido a traducir como poeta y no solamente a título de intermediario. Si usted no se echa atrás ante esos gastos considerables puede contar conmigo y con mi talento. En caso contrario, accederé con gusto a averiguar sobre un traductor francés que sea lo más confiable posible.

En cuanto a Inglaterra, realmente no tengo nada para

aportar, porque se trata de un país beato, dejado en manos de mujeres, lo cual significa una total decadencia. Usted sabe lo que es la moral anglicana, señor: la biblioteca para las señoritas de pensionados, ¡Curren Bell, Miss Braddon y el resto! ¡Pierde el tiempo pensando en eso! Traducido al francés, penetrará hasta en el mundo de los negros, así que puede despreciar al matriarcado británico. Le pido por favor que trate de reflexionar sobre eso, así como sobre mis proposiciones y envíeme las

novedades al respecto lo más pronto posible.

Esperando su respuesta, lo saludo con toda consideración.

Suyo,

August Strindberg

Pero Nietzsche parece no dar pie a esa contraproposición, desde el momento que le envía la *Genealogía de la moral*. A lo que Strindberg responde con el envío de sus *Noticias suizas*, una de las que relata especialmente las “Torturas de conciencia” de un oficial alemán que, loco de remordimientos por haber dado la orden de fusilar a los

francotiradores, deserta y se hace ciudadano suizo, para dejar de ser instrumento de una potencia imperialista.

Nietzsche reacciona inmediatamente:

Querido señor:

Dentro de poco tiempo recibirá la respuesta a su noticia —suena como un disparo. He convocado a una asamblea de los príncipes en Roma, quiero hacer fusilar al joven emperador.

¡Hasta la vista! *En efecto*, nos volveremos a ver.

Una sola condición:

Divorçons...

Nietzsche César

Es en ese momento cuando Strindberg comienza a temer por Nietzsche. Porque ese penúltimo mensaje desde Turín firmado “Nietzsche *César*” revela la conmoción que se produjo después de que Nietzsche le hubiera solicitado la traducción a Strindberg el 8 de diciembre. En el contexto de sus cartas y mensajes a sus otros interlocutores (al margen de *Ecce Homo*), esa conmoción se encadena rigurosamente con sus gestos y sus palabras desde principios de 1888 y, en

todo caso, su inminencia era previsible ya en el transcurso de noviembre. Desde su retiro danés en Holte, Strindberg no podía seguir las fases de la metamorfosis de Nietzsche, con el que se escribía sólo desde el otoño.

Al recibir ese breve mensaje firmado *César*, Strindberg duda sobre la posibilidad de que sea una broma; al principio no puede evitar la angustia, pero la expresa disfrazándola con una réplica: firma *Deus optimus maximus* su respuesta en griego y latín.

Holtibus pridie Cal. Jan.

MDCCCLXXXIX

Carissime Doctor!

Θελω, θελω μαυηραι!

Litteras tuas non sine
perturbatione accepi et tibi
gratias ago.

“Rectius vives, Licini, neque
altum.

Semper urgendo neque dum
procellas

Cautas horrescis nimium
premendo

Litus iniquum.”

Interdum juvat insanine!

Vale et Fave!

Strindberg (Deus, optimus
maximus).

Nietzsche responde enseguida y con una continuidad prodigiosa, para su estado:

¡Ah, señor Strindberg!

¿Eheu?... ¿no más

Divorçons?...

El Crucificado^[15]

¿La cita de los versos de Horacio podía por sí sola impresionar a Nietzsche? Por el contrario, el *Télô manenai* (yo quiero, quiero ser loco furioso) y el *interdum juvat insanine* (en el intervalo, que la locura nos alegre) o bien favorecía el estado de

Nietzsche o no agregaba nada a su euforia: la única certeza es que su estado no le impide acomodarse al espíritu compasivo que expresa ese último homenaje a su histrionismo. El *Deus optimus maximus* que acaba de tomar parte en su trastorno (*non sine perturbatione*) lo incita, como contrapartida, a firmar, no ya *César*, sino el *Crucificado*. Cuando elige la fisonomía de Cristo para ocultar la pérdida de su propia identidad, ya ha firmado de la misma manera mensajes a otros destinatarios (especialmente a Brandes y a Gast). Strindberg está entre aquellos a quienes Nietzsche, en su

doble apoteosis como *Dionisos* y el *Crucificado*, les muestra su rostro de Cristo. De esa manera su estado eufórico conoce *dos perspectivas* que provienen *del frente afrente* establecido en *Ecce Homo: Dionisos contra el Crucificado*.

La *perspectiva del Crucificado* es la del *complot*; es la prolongación lógica del sistema paranoico. Desde esa perspectiva, el Crucificado sustituye a César; la *víctima* se convierte en la fuerza del juicio: por eso la ejecución punitiva de sus enemigos. Elige a Strindberg, Brandes, Gast como cómplices, por cuestiones diferentes: el

complot comenzó en *Contra Wagner* y, en definitiva, apunta a los dirigentes de la Alemania imperial, obstáculo para la soberanía nietzscheana. Pero a medida que se desarrolla la idea del complot, su finalidad “actual” se confunde con el propósito mucho más vasto de “partir en dos la historia de la humanidad”, y de Nietzsche sólo subsisten el rostro y la voz para prestarse a las dos instancias que presiden la ruptura de su propia unidad. A través de Nietzsche, se expresa una doble teofanía. A pesar de la tensión que aquélla exige nunca parece excluir la conciencia de la enormidad que consiste en tomarse

súbitamente por Dionisos y enseguida por el Crucificado.

De manera que Nietzsche sabe muy bien, incluso cuando redacta su último mensaje, a *quién* se dirige firmando conscientemente *el Crucificado*. Cuenta con la cabal *interpretación* de Strindberg. Nietzsche nunca parece perder la noción de su propia condición: *simula* ser Dionisos o el Crucificado y se deleita con esa enormidad. En esa delectación consiste la locura: nadie puede juzgar hasta qué grado *esa simulación es perfecta, absoluta*; su criterio reside en la intensidad que él demuestra al simular hasta el éxtasis.

Claro que para llegar a esa delectación extasiada, una inmensa irrisión liberadora debió dominarlo durante esos pocos días, los primeros del año '89, a través de las calles de Turín, como una superación del sufrimiento moral: burla de sí mismo, de todo lo que era ante sus propios ojos, por lo tanto, ante Nietzsche; burla de la que proviene su desenvoltura con respecto a sus interlocutores epistolares. *“Si me habías descubierto, no era una proeza encontrarme: ahora la dificultad es perderme...”* El Crucificado (A Brandes).

Si el proceso que mina el “principio

de realidad” consiste en una suspensión o extinción de la conciencia del mundo exterior, en el caso de Nietzsche parecería todo lo contrario: nunca estuvo más lúcido que durante esas últimas jornadas en Turín. *De lo que tiene conciencia es justamente de haber dejado de ser Nietzsche*, como si se hubiera vaciado de su persona. Pero esa *ausencia* de identidad se pronuncia con una declaración enorme, inconsistente, que reivindica la fisonomía divina por esta misma inconsistencia. Una declaración que vale por el gesto universal de las figuras divinas. ¿Cómo puede exponerse

conscientemente al espectáculo si no es porque *sabe* que *nadie* creerá en lo que declara? Lo motivan dos tipos de cuestiones: por un lado, la *autoridad* que siente para burlarse de sí y de sus contemporáneos; por otro, la voluptuosidad que le procura la puesta en escena del caso fortuito (el caso Nietzsche), que, de hecho, es el Caos vivido en ausencia total del yo consciente. El director escénico sigue siendo la *conciencia nietzscheana* pero *no el yo nietzscheano, ya no el yo de la firma Nietzsche*. Para esa conciencia la expresión nietzscheana, el vocabulario nietzscheano subsisten, pero son

directamente los impulsos, los cambios de humor que, liberados de la *censura* que el principio de realidad ejercía desde el *yo*, actualizan la conciencia bajo el aspecto de *residuos* del discurso nietzscheano, de alguna manera convertidos en el repertorio de su histrionismo y cuyos accesorios se combinan a merced de las tonalidades del alma. De esa manera, el histrionismo llega a ser la puesta en práctica del caso fortuito. La censura del principio de realidad sólo tolera, según ese principio, el juego convencional de la metáfora (lenguaje) o del simulacro (gesto del actor). Ahora bien, en este

sentido, la práctica del caso fortuito es una manera de abolir el principio de realidad, suponiéndolo al mismo tiempo intacto en los demás para que se produzca el *efecto* de la puesta en escena; así como el lenguaje, *arbitrariamente* aplicado, supone la interpretación de los otros: aunque echada a perder, la censura del principio de realidad se confunde exteriormente con el juicio de los demás, con sus reacciones, que a su vez son guardianes del *yo* nietzscheano, abandonado a su discreción, por una conciencia ya para siempre sin agente: a los demás, a sus amigos, a los destinatarios de sus

mensajes, corresponde, ya sea encontrar a Nietzsche, ya sea —si lo encontraron— perderlo, lo cual es más difícil, como él señala a Brandes. Porque podría ser que los otros no conservaran más que un falso Nietzsche o bien trozos de su yo arruinado. Si Nietzsche es reencontrado en su totalidad o si se dispersa para siempre (como Dionysos Sagreus), es algo que, en el transcurso de esos días turineses, pasó del otro lado de la pura y simple realidad objetiva, cuyo contexto limita el alcance de las palabras y de los gestos de un individuo: como él afirmó continuamente, el caso fortuito —por lo tanto, arbitrario— es la única realidad

—o la ausencia completa de una realidad aprehensible. Su autoridad es tal, que puede confundirse la voluntad con lo inaprehensible y establecerse como su reinado.

Pero desde la perspectiva del complot que es la del Crucificado, ¿cómo puede situarse al mismo tiempo en la *perspectiva de Dionisos* —que no sólo se dirige a destinatarios diferentes, sino que además responde a *asociaciones emotivas* diferentes?

Sin duda, el Crucificado y su antagonista Dionisos constituyen un equilibrio en la euforia turinesa: pero, independientemente del hecho de que

ese equilibrio significaría, en favor de la euforia, una reducción del antagonismo afirmado de forma tan irreductible en *Ecce Homo*: (*¿Me han entendido? Dionisos contra el Crucificado*), Dionisos, como lo evidencia una carta del 7 de enero a Overbeck, incluso participa del complot, ya que de la misma manera es *signatario* de un “decreto”, en virtud del cual Guillermo y los antisemitas *han sido fusilados*.

Pareciera que la *perspectiva de Dionisos* revela simultáneamente un ajuste de cuentas con Wagner —pero en un plano totalmente distinto— y una

especie de combate singular en el que estaría en juego Cósima. El triunfo de Dionisos conducirá al abandono de la perspectiva del complot: y cada vez que Nietzsche firma Dionisos, el mismo complot ya está superado, liquidado, olvidado y, por eso mismo, la euforia de Nietzsche reabsorbida.

La firma *Dionisos* es en sí misma mucho menos sorprendente que la de “Crucificado”, dado que desde hacía mucho tiempo, en sus obras anteriores, Nietzsche había recurrido a la figura de ese dios para identificarlo con el caos del universo. Al volver a asociarlo con su opuesto, el *Crucificado*, se hace

evidente la necesidad de un equilibrio, pero *en* el sentido de un equilibrio emocional. No obstante, ese equilibrio, por lo tanto esa asociación en el complot, va a ser abandonado por otro. Por parte de Nietzsche es una defensa contra la representación paranoica: con Dionisos, el histrionismo tiende a compensar el complot y sólo lo logra con representaciones libidinales.

La manera en que las fuerzas libidinales van a coincidir en un último equilibrio a través del que Nietzsche habría intentado su “curación”, es lo que atestigua un primer mensaje a

Burckhardt, fechado el 4 de enero de 1889, donde Nietzsche mismo habla de *equilibrio*.

“A mi estimado Jacob Burckhardt. Esa era la bromita por la que me perdono el tedio de haber creado un mundo. Ahora bien, usted es —tú eres— nuestro más grande maestro: porque con Ariadna tengo que ser el equilibrio de oro de todas las cosas, por todas partes tenemos seres que están por encima de nosotros... Dionisos.”

Pero ese equilibrio frágil, que duraba sólo algunos días, podría considerarse lo que, en el proceso paranoico, Freud llama la *vuelta de lo reprimido*, en el sentido de que la represión constituiría el primer mecanismo de la paranoia y esa vuelta sería la última fase donde, finalmente, el enfermo, habiendo experimentado dicha fase como una catástrofe universal, buscaría reconstruir el mundo como una forma de poder vivir en él.

El comportamiento turinés de Nietzsche “se explicaría” o demostraría a través de la vuelta de un *contra-Nietzsche* “reprimido” (desde la

pérdida de Tribschen y la ruptura con Wagner y Cósima) —un *contra-Nietzsche* que surge junto al Nietzsche anteriormente lúcido, pero que revisaría, reinterpretándolas, las posiciones tomadas poco antes, aquellas aparentemente definitivas, y que, haciendo así, *se serviría de las declaraciones de Nietzsche* (las penúltimas: *Contra Wagner y el Anticristo*) para yuxtaponerles no sólo lo que había sido reprimido para que se manifestara el antiwagnerismo, el anticristianismo, sino también toda la realidad afectiva renegada en nombre de la posición anteriormente lúcida. Esa

realidad afectiva se remonta más allá de todas las explicaciones, a los motivos oscuros de la infancia (cf. el sueño premonitorio de Nietzsche a los seis años, el Padre muerto, etcétera).

Pero si surge un *contra-Nietzsche* junto al Nietzsche lúcido (de acuerdo con el mecanismo de la represión), sigue habiendo toda una relación entre la afasia del *contra-Nietzsche* y el Nietzsche *continúa expresándose* a partir de lo que decía anteriormente. El surgimiento del *contra-Nietzsche* es entonces experimentado como una *liberación* con respecto al Nietzsche lúcido, de ahí la *euforia*: la misma ruina

de Nietzsche lúcido de alguna manera se convierte en *beneficio* para el conjunto del pathos nietzscheano —y la *transfiguración del mundo*, la *alegría celeste*—, el frente a frente reconciliador entre el Crucificado y Dionisos —como una victoria obtenida sobre *Ecce Homo*— es decir, la experiencia de lo imposible; todo lo cual constituye el éxtasis de Turín.

Cualesquiera que sean las definiciones “clínicas” que se puedan dar del comportamiento de Nietzsche antes y durante el período turinés [1887-1888] —parafrebia, demencia precoz, paranoia, esquizofrenia— son

definiciones establecidas desde *afuera*, es decir, a partir de las normas institucionales. Es cierto que el psiquiatra sólo atribuye a los *criterios* de la cura un valor de objetividad completamente *relativo*, en el que desde un punto de vista científico *no cree mucho más* que el enfermo. Desde un punto de vista puramente artístico, el *criterio de objetividad* ha sido explotado desde Dostoievski a Strindberg como recursos de una *ironía* infinita. De hecho, el psiquiatra, en palabras de Freud, aborda esos fenómenos armado con la hipótesis de que incluso *manifestaciones de la*

mente tan singulares, tan alejadas del pensamiento habitual de los hombres, derivan de los procesos más generales y más naturales de la vida psíquica, y él quisiera aprender a conocer los móviles, así como las vías de esa transformación^[16].

En la primera de las dos misivas turinesas que Nietzsche envía a Burckhardt, la del 4 de enero del '89 hace alusión al comienzo de la relación entre *la farsa* y el *tedio de haber creado el mundo*: la farsa es una manera de “*perdonarse*” ese tedio. Así, por primera vez, está hablando de la *creación del mundo* (acto divino) —

tema que retoma en la segunda misiva—
y de la función propia del histrionismo:
la broma *compensa* la creación divina
(así que para el “paranoico” compensa
el tedio de tener que reconstruirse un
mundo para poder vivir en él). Ahora
bien, *la broma* (“dionisiaca”) *consiste*
en entregarse al acto “divino” de la
creación (como Nietzsche Dionisos).
Primera indicación de una nueva fase en
la metamorfosis de Nietzsche. En
seguida (como para excusarse de la
broma), declara a Burckhardt que él es
“nuestro más grande maestro” y continúa
diciendo que él mismo no hace más que
formar *un equilibrio con Ariadna: el*

feliz equilibrio de todas las cosas (siguiendo el cual) Ariadna y Dionisos-Nietzsche tienen por todas partes seres que son superiores a ellos...

Por primera vez, durante esa euforia surge la imagen de Ariadna (inseparable de la de Dionisos y ya mencionada en distintas oportunidades en las obras precedentes y los fragmentos póstumos). A comienzos de enero, Nietzsche envía a Cósima el siguiente mensaje:

Ariadna, te amo — Dionisos.

De pronto Nietzsche reactualiza su período en Basilea y “el idilio de Tribschen”. Esta es una nueva forma de equilibrio que experimenta con el

recuerdo de Cósima-Ariadna; el equilibrio *Dionisos-el Crucificado* desaparece en el sentido de que la perspectiva del *complot* parece un instante abandonada en beneficio de la reactualización de un pasado lejano: específicamente *libidinal*, la reactualización tiene por objeto la imagen prestigiosa de Cósima. Ahora bien, en ese contexto, ¿cómo llega a someter al profesor Burckhardt —al considerarlo “nuestro más grande maestro”— el *equilibrio de todas las cosas* que él *dice constituir con Ariadna*? Hay como una apelación a la *autoridad* del célebre historiador —

nunca dejó de venerarlo, veneración sin ninguna reciprocidad— y al juez, es decir, a una autoridad de alguna manera paternal: simultáneamente se expresa la necesidad de mistificar al viejo universitario. Nadie podía saber en ese momento que detrás de Ariadna estaba Cósima (con la excepción de la misma Cósima). Sin duda, esa apelación forma parte de una última resistencia de Nietzsche a la locura, último esfuerzo de su conciencia para recuperar su identidad, en el seno mismo de la euforia.

Mediante el rodeo del *histrionismo* puro y simple, Nietzsche intenta

sobrevivir al naufragio de la identidad del Nietzsche lúcido. Pero sólo ante el *recuerdo de la personalidad de sus interlocutores* puede sentir el movimiento eufórico de ese naufragio. La euforia es demasiado violenta y el mismo movimiento lo impulsa a comunicarla a sus conocidos cuando se está hundiendo: demasiado fuerte esa liberación de su yo lúcido como para que no se convierta en gozo de su propia irrisión. Constantemente Nietzsche:

1º *confiesa* su histrionismo.

2º lo toma como una forma de *perdonarse*, por lo tanto de *divertirse con el tedio de haber creado un mundo*;

esta última motivación —la necesidad de reconstruir el mundo y de actuar como Dios— puede interpretarse como alusión a sus obras: en todo caso, la creación del mundo se invoca como el sentido de su estadía en Turín, en una frase análoga, la primera de la larga carta del 5 de enero, dirigida al mismo Burckhardt.

A Burckhardt

5 de enero de 1889

Querido profesor:

A fin de cuentas, preferiría ser profesor en Basilea que ser Dios; pero no me atrevía llevar

tan lejos mi egoísmo privado para desatender por su causa la creación del mundo. Como usted sabe, de alguna manera hay que saber hacer sacrificios, en cualquier lugar donde uno viva. Sin embargo reservé una pequeña habitación de estudiante, situada frente al *Palazzo Carignano* (en el que nací como Vittorio Emmanuel), que, además, me permite oír sentado a la mesa la soberbia música ejecutada debajo, en la *Galleria Subalpina*. Pago 25 francos con el servicio incluido,

me hago yo mismo el té y las compras, sufro por los zapatos agujereados, y a cada momento doy gracias al Cielo por el mundo *antiguo*, con el que los hombres no han sido lo bastante simples, ni lo bastante silenciosos. Como estoy destinado a divertir a la próxima eternidad con malas farsas, tengo aquí un escritorio que, sinceramente, no deja nada que desear ni ofrece nada para agotar. El correo está sólo a cinco pasos, ahí echo mis canas en el buzón, para convertirme en

el gran *folletinista* del *gran mundo* (sic). Naturalmente, me encuentro en estrechas relaciones con el Fígaro y, para que pueda hacerse la idea de que mi manera de ser no podría ser más inofensiva, escuche mis dos primeras malas farsas:

No tome con demasiada gravedad el caso Prado. Soy Prado, soy el padre de Prado, me atrevo a decir que también soy Lesseps...: Quería dar a los parisinos, que amo, una noción nueva —la de un criminal honesto. Soy Chambige —otro

criminal honesto.

Segunda farsa: saludo a los inmortales. El señor Daudet está entre los *cuarenta*.

Astu

Lo que me desagrada y resulta incómodo para mi modestia es que, en el fondo, cada nombre de la historia soy yo; incluso con respecto a los hijos que traje al mundo, la situación es tal que me pregunto con cierta desconfianza si todos los que entran en el “reino de Dios” no vienen también de Dios.

Este invierno, vestido de la forma más miserable, asistí dos veces seguidas a mi propio entierro; la primera vez como el Conde Robilant (no, éste es mi hijo, yo soy Carlos Alberto, infiel a mi naturaleza), pero yo mismo era Antonelli. Querido profesor, debiera ver este edificio: como no tengo ninguna experiencia en las cosas que he creado, le corresponde a usted ejercer cualquier tipo de crítica, [le] estaría agradecido, sin que pueda prometer sacar de ella algún provecho. Nosotros los

artistas no podemos ser instruidos. Hoy me he regalado el espectáculo de una opereta — genialmente morisca, en esta ocasión también constaté con placer que tanto Moscú como Roma son realidades grandiosas. Vea que hasta el paisaje no carece de talento. Reflexione, tendremos bellas, bellas charlas, Turín no está lejos, ningún deber profesional serio se impone por el momento, nos tomaríamos un vaso de Veltiner. El desaliño es la vestimenta de rigor.

Con todo afecto

Nietzsche

(P.S.)

Por todas partes me paseo vestido de estudiante, aquí y allá doy palmadas en la espalda a cualquiera y le digo: *siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...*

Mañana vendrá mi hijo Umberto y la deliciosa Margherita, pero los recibiré de la misma forma, en mangas de camisa.

El resto, para la señora Cósima... Ariadna... de vez en

cuando hago algo de magia...

Hice encadenar a Caifás: el año pasado también los médicos alemanes me crucificaron con persistencia. Suprimidos Guillermo, Bismark y todos los antisemitas.

Puede usar como quiera esta carta, con tal de que no me rebaje en la estima de los basilienses.

*Siamo contenti? son dio,
ho fatto questa caricatura.*

La extraordinaria riqueza de “sentido” que se manifiesta irisadamente en la última carta a Burckhardt, aunque para los psiquiatras da muestras del desmoronamiento del filósofo, no deja de constituir la plena apoteosis del “intelecto” nietzscheano. En un relámpago de histrionismo aparece la plenitud de todo lo que la vida de Nietzsche había acumulado: los distintos temas, reunidos y de alguna manera superados como por atajos, que conforman una visión única. Ya no se trata entonces ni de *voluntad de poder*, ni del *Eterno Retorno*, vocablos

destinados a la reflexión, a la comunicación filosófica; sino del otro aspecto de la *muerte de Dios*: del reino del Cielo, de donde emana la *creación del mundo*. La enseñanza filológica no era más que un pretexto para escapar de la condición divina: mientras el profesorado parecía asociado con el completo reposo, la *creación* (del mundo) para Nietzsche era una tarea temible. A partir del momento en que la asume, ésta se revela, por las mismas condiciones modestas con las que se puede llevar a cabo, tan simple como la crónica del *gran mundo*: crear el mundo y hacer la *crónica mundana*, derivan del

histrionismo y se enuncian a través de las malas farsas. Sin duda malas para el profesor Burckhardt, elegido como confidente y juez. El aspecto serio de la ciencia, como guardiana del principio de realidad, en este sentido sirve de resistencia. La estupefacción o la razón escandalizada todavía conforman el fondo sobre el que la farsa puede formularse, enunciarse. Ahora bien, para divertir a la próxima *eternidad*, la farsa adquiere el aspecto de una constante reencarnación: se extiende a los acontecimientos y a los personajes que no están más que *en el fondo* de las proyecciones y de los gestos del mismo

Nietzsche. “*Todo lo que entra en el reino de Dios también viene de Dios.*”

Lo que quiere decir que todas las identidades son allí intercambiables, y que ninguna se fija de una vez para siempre. Esa es la razón de que el *desaliño sea la vestimenta de rigor* (lit. el desaliño en la ropa es la condición que exigen las conveniencias). En otras palabras, el *desaliño* es la posibilidad infinita del histrionismo divino: permite simultáneamente asistir dos veces seguidas al propio entierro y deambular por las calles de Turín palmeando en la espalda a los paseantes con esa forma de romper familiarmente el *incógnito*:

siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura —como también recibir en mangas de camisa a su hijo Umberto y a la deliciosa Margherita.

El desaliño representa la supresión de esa “inconveniencia”: el principio de identidad, sobre el que se basan no sólo la ciencia y la moral, sino cualquier comportamiento derivado de ellas, y, por lo tanto, toda comunicación a partir del discernimiento entre la realidad y lo irreal.

El último párrafo de la carta y el primero de los cinco párrafos del post-scriptum todavía forman parte de la

euforia, igual que el segundo, donde da cuenta del propósito de recibir en mangas de camisa al príncipe Umberto y a la princesa Margherita.

El tercero y el cuarto marcan un cambio. Bruscamente, Nietzsche sale del ambiente turinés y entra en la esfera de las realidades muertas, en la medida en que su yo arruinado se reconoce a sí mismo por última vez en los nombres evocados en episodios cercanos o de antaño, comprometido en ellos como Nietzsche. Una palabra interviene: *magia*, en favor de la cual esas realidades muertas se reactualizan. Efectivamente, el tercer párrafo anuncia:

“El *resto*, para la señora Cósima... *Ariadna*... de vez en cuando hago algo de magia.” El *resto* para la señora Cósima...: esa insinuación confidencial a Burckhardt (nunca había habido la menor intimidad entre ellos) que deja entrever un secreto, sin duda se debe a la euforia, pero altera su fuerza y se disipa, merced a esa reactualización libidinal ya sensible en el primer mensaje de la víspera. La evocación de Cósima (a quien acaba de dirigir el mensaje, “*Ariadna*, te amo”) —esa *Ariadna* que ya figuraba en *Más allá del bien y del mal*, en *Ecce Homo* y en el *Esbozo del juego satírico*— supone que

desde hace tiempo Cósima era el objeto de la *magia* que Nietzsche practicaba. ¿Qué es esa *magia* (que no tiene nada en común con la creación del mundo)? ¿Quiere decir que Nietzsche practicaba ejercicios de delectación melancólica apropiados para suscitar, de manera mágica, esa imagen prestigiosa de Tribschen que habría sobrevivido a la ruptura ya tan lejana (1878)? Pareciera que en el momento de escribir las palabras de ese tercer párrafo del post-scríptum, Nietzsche expresara una especie de prodigioso *intervalo* entre lo que acaba de relatar sobre el ambiente turinés y la confesión de *entregarse de*

vez en cuando a la magia. El objeto de ésta, Cósima, lo precipita en el *pasado* convertido en su laberinto donde, de “creador del mundo”, como lo era en el instante previo, desciende nuevamente como “mago”; sostiene el hilo de Ariadna de un modo diferente a Teseo. Todas las asociaciones se presentan a la vez: igual que Ariadna, Cósima es abandonada por Wagner (muerto en 1883), pero doblemente abandonada (Wagner-Judith Gautier). Nietzsche toma el lugar de Teseo, con el papel de Dionisos: Wagner es destruido como Minotauro que ha devorado a toda la juventud alemana (los posibles

discípulos de Nietzsche); así, Nietzsche no sólo sustituye a Wagner-Teseo, sino a Wagner-Minotauro). En adelante queda establecida la identificación con Dionisos: el juego satírico puede comenzar, es decir que la euforia histriónica turinesa se localiza en *los nombres* de la tragedia griega y que los esquemas míticos se ofrecen por un instante a un posible desdoblamiento. Pero la euforia conduce a Nietzsche a la vida contemporánea, a la actualidad, y el histrionismo lo arrastra: Dionisos-Nietzsche precisa un sátiro para su juego, y una vez más ese sátiro proviene de la esfera de Tribschen. Hay dos

elegidos para ese papel: uno es Catulle Mendés (el exmarido de Judith Gautier, pareja con la que Nietzsche sólo debió tener relaciones fugaces); el otro es su amigo el pintor von Seydlitz, al que poco tiempo antes le había escrito sobre Judith, “de tribscheniana memoria”.

La búsqueda del *sátiro* (que por último creyó hallar en la persona de Catulle Mendés) equivale a una delegación de poderes libidinales: es la ocurrencia de un viejo amigo de la pareja Wagner, en consecuencia, *el mayor sátiro de todos los tiempos* (como califica al “poeta de Isolda”) y “no sólo de todos los tiempos”;

previamente debe conseguir que la orgullosa Cósima, atrincherada en su culto de Bayreuth y refractaria a Nietzsche, ceda ante Dionisos. Todo esto forma parte de la *magia* que Nietzsche practica “de vez en cuando”.

“Ariadna y el laberinto

(Cuadernos principales, serie W II)

1) Combinar al final juego satírico:

breves encuentros entre Dionisos, Teseo y Ariadna

—Teseo se vuelve absurdo, dice Ariadna, (—)

Teseo se vuelve
virtuoso—

Teseo celoso de
Ariadna

El héroe se admira

Sueño

él mismo se vuelve absurdo

Lamento de
Ariadna

Dionisos sin
celos: ‘Lo que
amo de ti, ¿cómo
podría amarlo
Teseo?...’

Último acto.
Nupcias de

Dionisos y
Ariadna.

‘no se sienten
celos cuando se
es Dios: dice
Dionisos, salvo
entre los dioses.’

2) ‘Ariadna, dice Dionisos, eres un laberinto: Teseo se extravió en ti, perdió el hilo; ¿de que sirvió que no fuera devorado por el Minotauro?’ Lo que le devora ahora es peor que un Minotauro. (Dionisos) ‘Me complaces, respondió Ariadna: ahora estoy

cansada de tener piedad, en contacto conmigo todos los héroes deben morir (hay que [ser] devenir Dios, para que yo pueda amar). (W II, 2, 72) (Octubre o noviembre de 1887)

‘Oh Ariadna, tú misma eres el laberinto: ya no puedo salir’...

Dionisos, me complaces, eres divino... (W II, 7, 32) (1888)

(Cf. *El ocaso de los ídolos*)

‘Oh Dionisos, divino, ¿por qué me agarras de las orejas?’

—Encuentro algo cómico en tus orejas. Ariadna: ¿por qué no son más largas?...

(Última estrofa del Lamento de Ariadna (Ditirambo de Dionisos))

Sé inteligente,

Ariadna...

tienes (mis)

orejitas, tienes

(pequeñas) mis

orejas: ¡desliza

una palabra

inteligente!

¿No hay que odiarse primero, para después amarse?...

Yo soy tu laberinto...)"

La transfiguración del mundo en Turín y de Cósima en Ariadna culminan en la transfiguración de la historia, cuando Nietzsche, habiéndose encarnado sucesivamente en “*Alejandro y César, Lord Bacon, poeta de ‘Shakespeare’, Voltaire y Napoleón, tal vez en Wagner*”, en adelante se manifiesta como “el *triunfal Dionisos que hará de*

la tierra una jornada solemne...” y anuncia como “su bien amada” a la “princesa Ariadna”. Reflujo hacia los años lejanos y aflujo de éstos en su actualidad turinesa.

Jornada solemne que resuena por última vez cuando internan a Nietzsche en el sanatorio del doctor Binswanger, en Iena: *Cósima, mi mujer, me hizo traer aquí*. Poco tiempo antes, en Turín, escribía al respecto: “*Encontré un semejante por única vez en mi vida. La señora Cósima Wagner es la más noble (—) y con respecto a mí mismo, siempre interpreté su unión con Wagner como un adulterio... El caso de*

Tristán...”

Más allá de su aventura con Lou, la fisonomía de Cósima —es decir, la huella de la emoción inicial del joven filólogo— se reanima enriquecida con todas las emociones nietzscheanas posteriores.

En uno de sus últimos proyectos *del juego satírico*, Dionisos ya declara a Ariadna “*tú misma eres el laberinto*”, ya “*yo soy tu laberinto*”.

Con eso Nietzsche expresa, no el transcurso de su propia vida, sino los dédalos de su alma, para la que sólo encuentra salida en el punto de partida: el alma es su propio espacio y, al mismo

tiempo, el itinerario a recorrer en todas sus múltiples ramificaciones. Si al recorrerse a sí misma como laberinto, sólo progresa en el error irreversible, como dice Virgilio, es porque redescubre una memoria que exige el olvido de la progresión de la vida, así como la conciencia de ésta exige el olvido de ese momento regresivo. La autobiografía es el esfuerzo de conciliar esos dos movimientos contrarios. Pero, al mismo tiempo, debe prevenir la biografía exterior —el relato de los testigos, su interpretación y la de la posteridad.

Ahora el laberinto, Ariadna,

Dionisos son los únicos nombres que subsisten en Nietzsche para conducir el irresistible movimiento regresivo hacia la región en que desaparece el sentido y el contorno histórico de las figuras.

El cuarto párrafo (al margen de la carta) introduce una inspiración completamente distinta: bruscamente uno se vuelve a encontrar en la perspectiva del complot: como *Crucificado*, declara haber encadenado al sumo sacerdote Caifás; no obstante, parece dar un valor analógico a esa identificación, al decir que *él también* habría sido *crucificado por los médicos alemanes*: (¿alusión a

los oftalmólogos que lo consideraban condenado a una próxima ceguera?; más bien parece aludir al estado en el que escribe a Burckhardt: su *demencia* exigiría un *tratamiento*.; la forma en que ha sido perseguido [es decir, incomprendido, ignorado en Alemania —el *país vulgar* de Europa] *equivale* a un tratamiento que culmina en la demencia: su crucifixión). Como víctima divina, el poder para *castigar* a Caifás le viene de esta misma demencia: inversión total de su posición (*lúcida*) de *Anticristo*. Pero Caifás es el sumo sacerdote de los judíos, y Cristo es el rey de los judíos. De ahí, el siguiente

enunciado que formula como si se tratara de un hecho acontecido: *suprimidos Guillermo, Bismarck y todos los antisemitas* (que impiden a Nietzsche reinar en Alemania).

En este último párrafo se mezcla una vez más todo lo que había sufrido por el reinado teutón. A medida de su propia “soberanía”, uno de estos últimos fragmentos, mutilado en parte, señala que sus *aliados naturales* son los oficiales y los banqueros judíos —*único poder capaz* de terminar con “la arrogancia nacionalista y la política en beneficio de los pueblos” (de acuerdo con el sentido que subsiste en la frase

mutilada). En lo que constituye el último fragmento descifrado, su odio se concentra en su madre y su hermana, que comprometen sus orígenes polacos y, en fin, su “propia divinidad”:

“Aquí hablo de la cuestión de la raza, Soy un gentilhombre polaco, *pura sangre*, en el que no hay una sola gota de sangre impura, menos aún la menor gota de sangre alemana. Cuando busco quiénes estarían en la antípoda, siempre encuentro a mi madre y a mi hermana: estar emparentado con semejante

canalla alemana fue una blasfemia contra mi divinidad. La ascendencia que hasta este día por parte de mi madre y mi hermana (—) fue un monstruoso (—) — reconozco que la objeción más profunda a mi pensamiento del Eterno Retorno, que llamo pensamiento abismal, siempre fueron mi madre y mi hermana... pero todavía al ser polaco (—) un formidable atavismo: hay que remontarse muchos siglos atrás para (—) encontrar la combinación de hombre con semejante grado de

pureza instintiva que represento. Con respecto a todo lo que se denomina nobleza, tengo un (—) sentido de distinción (:) no soportaría tener al joven emperador como cochero de mi carruaje.”

Por lo tanto, a lo largo de este último mensaje, Nietzsche se dispersa y vuelve a unirse a distintos niveles —en diferentes intervalos; mientras el mayor sufrimiento se evoca por última vez al firmar con su nombre, el mayor deleite se manifiesta con respecto a la fluctuación de los impulsos: la libertad

de designarse, por fin, a sí mismos, según su propia interpretación.

Que el acontecimiento, que los actos, que las decisiones aparentes, que el mundo entero tengan un aspecto totalmente opuesto al adquirido desde la noche de los tiempos en la esfera del lenguaje fue lo que obsesionó permanentemente a Nietzsche. Ahora ve el mundo más acá o más allá del lenguaje: ¿vale decir, la esfera del mutismo absoluto o, al contrario, la del lenguaje absoluto? Una vez que el agente deja de reducirse a sí mismo, se reduce a todas las cosas, que llegan a designarse con la misma celeridad que

si fuesen otros tantos “*sí mismos*”.

Se trataba de esa *inversión del tiempo* de la que habla en un fragmento anterior: “*Creemos en el mundo exterior como causa de su acción sobre nosotros, pero su acción efectiva se desarrolla inconscientemente y es lo que nosotros hemos transformado previamente en mundo exterior: aquello por lo que el mundo nos enfrenta es nuestra obra, que en lo sucesivo reacciona contra nosotros. Hace falta tiempo para que concluya: ¡pero ese tiempo es tan breve!*”

En *nada de tiempo*: el mundo exterior, “nuestra obra” —su euforia lo

recupera. ¿Cómo llega a ser interior a nosotros mismos?, ¿cómo llegamos a ser exteriores como para ser la acción efectiva del mundo —donde se detendría o comenzaría el mundo en nosotros? Ningún límite para una misma y única acción.

La euforia turinesa lo impulsa a mantener en una especie de disponibilidad *interpretativa* los residuos de todo lo que constituye el pasado, en el contexto actualmente vivido. Aquello que la cotidianidad aleja para revivir sólo el hecho de *un día tras otro*, irrumpe en este caso bruscamente: el horizonte del pasado se

aproxima hasta confundirse con el nivel cotidiano, y se accede ahí al mismo nivel; por el contrario, las cosas cotidianas súbitamente adquieren distancia: *ayer* se convierte en hoy y anteayer desborda en el día siguiente. El paisaje de Turín, los sitios monumentales, los paseos a lo largo del Po aparecen bañados en la luminosidad de “Claude Lorrain” —la *edad de oro* de Dostoievski— donde lo diáfano suprime el peso de las cosas para profundizarlas en una extensión infinita. El centelleo de la luz es el de la risa —*la risa donde estalla la verdad*: risa con la identidad de Nietzsche en la que

estallan todas las identidades. Así estalla también el sentido que todo puede tener o perder para cualquiera, no según un encadenamiento limitado, no según un contexto estrecho, sino según las *variaciones de luz*, de enfoque; ya sea que la iluminación sea percibida por la mente antes que por el ojo, ya sea que de esos rayos emane una reminiscencia.

“Doy gracias al Cielo por el *mundo antiguo*, con el que los hombres no han sido lo bastante *simples*.” La “simplicidad” de la visión turinesa de Nietzsche casi tiene un acento hölderliniano —no es precisamente la ironía de la *crónica mundana*.

Dado que es “alegre disolución”, la euforia no se podría prolongar en Nietzsche tanto tiempo como la alienación contemplativa de Hölderlin: la tristeza elevó al poeta a una altura de paz y olvido donde era constantemente visitado por imágenes silenciosas con las que dialogaba en el mismo lenguaje simple, calmo y melodioso. El silencio en los poemas de la “locura” de Hölderlin no tiene nada en común con el mutismo amenazante de Nietzsche, precio de la explosión histriónica en Turín. La visión del mundo que aparece en Nietzsche no inaugura una sucesión más o menos regular de paisajes y

naturalezas muertas a lo largo de unos cuarenta años; es la parodia rememorante de un acontecimiento: un solo actor para llevarla a escena durante *una jornada solemne* —porque todo se manifiesta y vuelve a desaparecer en un *solo día*—, que para el calendario de la razón debe de haber durado desde el 31 de diciembre al 6 de enero.

El mundo se manifiesta a Nietzsche bajo el aspecto monumental de Turín: una *discontinuidad de intensidades* que sólo adquieren *nombres*, según la *interpretación de los destinatarios de sus mensajes*; éstos representan todavía la *fijeza de los signos*, mientras que *esa*

fijeza ya no existe en Nietzsche. La ironía milagrosa es que las fluctuaciones de *intensidad sepan recurrir a la palabra contraria* para designarse. No hay más que creer que desde siempre existió esa *coincidencia* entre el fantasma y el signo —y que el esfuerzo del *rodeo* por el camino del intelecto fue “sobrehumano”. Ahora que el agente Nietzsche está destruido, es una fiesta de algunos días, de algunas horas, o de algunos instantes —pero es una fiesta inmoladora:

“INCENDIO Y
CONSUMACIÓN, ESTO ES LO

QUE DEBE SER NUESTRA
VIDA, ¡OH, CHARLATANES
DE LA VERDAD! Y VIVIRÁN
EL VAPOR Y EL INCIENSO DE
LOS SACRIFICIOS MUCHO
MÁS TIEMPO QUE LA
VÍCTIMA.”

NOTA ADICIONAL A LA SEMIÓTICA DE NIETZSCHE

Los fragmentos póstumos de Nietzsche lo muestran reflexionando sobre el substrato de su *pathos*, siempre en constante movimiento. Pero frente a sí mismo, su prospección no pretende dominar lo que ahí cambia: al contrario,

busca adaptarse al movimiento subterráneo; porque nadie *elige* nacer *como tal*. Lo que ha decidido la elección permanece fuera de cualquiera —“afuera” que se designa como *fatum*.

Cuando se trata de elaborar su expresión para dirigirse a sus contemporáneos, Nietzsche se aparta de estas grietas, y retoma casi de inmediato los hábitos cotidianos de discusión, todos hábitos basados en “*los prejuicios de los sentimientos*”.

Sin embargo, volviendo a adoptar espontáneamente el lenguaje de esos *prejuicios*, no puede dejar de desarrollar los propios ni,

aparentemente, evitar considerarlos como *conceptos*. De ahí que su discurso, tomando partido por un trasfondo, *incoherente* y arbitrario con respecto al intelecto, debe fingir que defiende *Incoherencia restrictiva de la receptividad intelectual*.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que la *coerción intelectual* es la verdadera ley creadora de la naturaleza, *no la libertad*. El intelecto es un *impulso* coercitivo y selectivo, *por sus mismas ilusiones*.

De ese modo, asimila a la *voluntad de poder* —*impulso primordial* (en el que no hay coherencia ni incoherencia)

— las formas coherentes del clasicismo, hasta entonces modo supremo de la expresión de la voluntad de poder.

En el “clasicismo”, en el “gran estilo” que para Nietzsche abarca tanto la mirada fría de los “psicólogos” y de los poderosos “maquiavélicos”, como el rigor de los artistas, esa coherencia sólo ha podido reinar porque *el intelecto* la tomaba como *garantía*. De manera que el intelecto nunca era considerado como *impulso* selectivo, sino como las antípodas del mundo impulsional. Desde el momento en que no es más que un instrumento al servicio del inconsciente, ¿en qué se convierte la coherencia

conceptual?

El pensamiento de Nietzsche asiste sin descanso a la concurrencia entre la coerción *arbitraria* que ejerce la libertad impulsional y la coerción *persuasiva* del intelecto, el que a su vez es definido como impulso.

¿Qué tipo de discurso aportará “coherencia” con el hecho impulsional, si éste se *invoca* como *fin*, mientras que el productor del “concepto”, el intelecto, servirá de *instrumento* a la “incoherencia” arbitraria? Ahora bien, sólo se puede hablar de ésta *a través del intelecto*.

¿Cómo traduciría la libertad

arbitraria del fondo ininteligible a la coerción *persuasiva*? ¿El discurso no será simplemente arbitrario y desprovisto de coerción? Sin duda, si se mantiene la forma conceptual. Entonces, es preciso que de acuerdo con las fluctuaciones pulsionales, de un modo completamente inconstante, esa forma reproduzca la discontinuidad que interviene entre la coherencia del intelecto y la incoherencia pulsional, y que en lugar de buscar el nacimiento del concepto al nivel del intelecto, llegue a interpretarlo. Esa es la forma de este aforismo:

“No hay que disimular ni desaprovechar el *hecho* de que los pensamientos nos llegan de manera fortuita. Sin duda, los libros más profundos, más inagotables, siempre tendrán algo del carácter aforístico y *súbito* de los *Pensamientos* de Pascal. Las fuerzas fermentadoras y las apreciaciones permanecen mucho tiempo bajo la superficie: lo que surge es acción.”

Para que el discurso *evite caer en la coherencia falaz*, necesita restringirse a

un pensamiento que no vuelva sobre sí mismo (es decir, al intelecto) en alguna edificación de pensamientos subsiguientes, sino a un límite donde se ponga *fin a sí mismo*: mostrándose eficaz, no ya como enunciado del intelecto sino como *premeditación* de un acto. La premeditación supone que el pensamiento sólo tiene del intelecto la representación de un acontecimiento posible —es decir, de una acción (premeditada) en doble sentido: a saber que, siendo el pensamiento el acto del intelecto, ese *acto de premeditar* —tampoco un *nuevo* acto intelectual, más bien un acto que *suspende* el intelecto

—, busca producir(se) (en) un *hecho* — sobre el cual ya no podría volver como pensamiento, sino como hecho que le *adviene* en tanto que acontecimiento y, de esa manera, vuelve a él una vez más como su propio origen: algo resiste en él que lo impulsa hacia adelante —hacia su punto de partida.

Remontando así ese proceso hasta su fuente, encuentra aquello de lo que el pensamiento es sólo la sombra: *la fuerza para resistir*. En efecto, ¿cómo se constituyó el intelecto para que el agente sea únicamente capaz de una representación?

Cualquier representación nunca es

otra cosa que una reactualización de un acontecimiento anterior o la preparación reactualizadora de un acontecimiento futuro. Pero, a su vez, el acontecimiento sólo es, a decir verdad, el momento de un *continuum* cuya representación el agente aísla con respecto a sí, ya como *culminación*, ya como *comienzo*. Y a partir del momento en que el agente reflexiona sobre eso, él mismo no es más que culminación o comienzo de algo.

Cualquier meditación en que nos encontremos sólo es la huella de una premeditación incorporada a nosotros mismos, es decir, una *pre-meditación de*

actos devenidos “inútiles” que nos ha constituido, de manera que nuestra representación no hace más que *reactualizar* los acontecimientos previos a nuestra propia organización. Ese sería el origen de la representación del intelecto y de sus productos, de nuestros pensamientos que nos disuaden de *pre-meditar* nuevamente. Pero, tal vez, hay otro origen en la organización *particular* de cada uno: algo que ha *resistido* ciertas acciones exteriores. Algo en nosotros entonces ha podido *resistir hasta ahora*: no en el nivel de la coherencia del intelecto. ¿Esto no sería una nueva *pre-meditación de actos*

futuros?...^[17]

Por lo tanto, el aforismo de Nietzsche tiende a devolver al *acto mismo de pensar* su virtud de resistencia a toda “conceptualización”, a mantenerlo más allá de las “normas” del entendimiento y, así, a sustituir los “conceptos” por lo que llamó *valores* — dado que todo “concepto” nunca fue otra cosa que la huella de un acto *eficaz*, no para el pensamiento, sino para el triunfo de una fuerza cualquiera.

Para hablar con propiedad, si los términos “coherencia” e “incoherencia” son inaplicables a la actividad

pulsional, por el contrario, *se establece una coherencia entre el agente movido por esa actividad y la pulsión, cuando ésta presiona sobre él.* Para que sea coercitiva, una *fuerza represiva*, opuesta a la descarga pulsional, debe denunciar esa coherencia como amenaza para el agente: por lo tanto, como una incoherencia respecto de esa fuerza *represiva*. Y ésta no es otra que el *intelecto* que asegura en mayor o menor medida la coherencia del agente: sólo la asegura si el agente acepta la *señal de amenaza* que le llega de la fuerza represiva, igualmente pulsional, pero de un origen completamente distinto. Sin

esa señal de amenaza, a pesar de la intrusión que representa, es decir, sin esa misma intrusión, el agente no “concebiría” la *coherencia que, por otra parte, se establece entre él y una pulsión* contraria, de manera coercitiva.

La coherencia, que el agente experimenta entre un estado pulsional y “él mismo”, siempre es sólo una redistribución de fuerzas pulsionales a expensas de la *coherencia del agente consigo mismo como intelecto*.

A pesar de que no hay “coherencia” ni “incoherencia” en la actividad pulsional, se puede hablar de esto gracias a esa *oír fuerza pulsional* que

también es el intelecto. En adelante, hay una coherencia de la pulsión respecto del agente, en la que el agente se admite como fin, en la medida en que padece la coerción de esa pulsión. Por otra parte, hay una coherencia ente el agente y esa otra pulsión que es el intelecto, la que asegura la coherencia del agente como agente. Entre su propia coherencia así asegurada y la coherencia de la pulsión con el agente, hay total discordancia. Unas veces parecería que la pulsión sólo existe porque la repulsión intelectual se ejerce a través del agente para conservar al agente; otras veces esa repulsión se vuelve contra el intelecto

que denuncia esa pulsión. De manera que el intelecto es el *reverso* de cualquier otra pulsión, el *reverso de cualquier coherencia entre la pulsión y el agente*, por lo tanto, incoherencia con respecto a la coherencia del agente consigo mismo. Pero al ser el intelecto el reverso de la pulsión, es, como *repulsión*, el *pensamiento de esa misma pulsión*, pensamiento que, con respecto a ésta *constituye el agente* fuera de esa coherencia con el impulso *como fin*. Cada vez que el agente piensa esa pulsión, convierte su repulsión en esa *pulsión pensada* (como sucedería respecto de cualquier fuerza pulsional).

Pero esa coherencia del agente consigo mismo sólo es coercitiva porque obedece a su conservación: el intelecto aparece así como medio, en la medida en que asegura la *identidad en la coherencia, como fin*. De ahí que tanto la pulsión como la repulsión vuelvan frágil esa identidad intelectual, dado que se puede establecer una coherencia entre el agente y una pulsión distinta *como fin*. Porque si esa coherencia es experimentada por el agente como algo *más coercitivo* que la de su intelecto (ya sea porque éste se encuentra sin fuerzas, ya porque, al contrario, se concibe plenamente como repulsión) el agente

rechaza a ese tutor que lo mantiene en un estado estéril: mientras que se siente a gusto en el movimiento pulsional —por más fantástica que sea la coherencia que cree encontrar ahí. Sin embargo, aunque se sienta a gusto frente al fantasma que resulte, querrá, a su vez, expresarlo y “sólo puede hacerlo en función del intelecto: deberá hablar de él como de una *idea* y admitir que sería *válida* también para *otro intelecto*. El fantasma, en el fondo de la idea “falsa”, sólo la vuelve *falsa* porque debe *emprender* el camino de *su propia repulsión* —es decir, el intelecto— para que llegue a ser *pensable por otro intelecto*.

En efecto, ¿cómo la coherencia del agente con un impulso determinado — desde el momento en que esa coherencia, de alguna manera adúltera respecto del intelecto, *pone en tela de juicio al agente como tal*— puede transmitirse como *idea* a otro intelecto? *Idea* es lo que el intelecto concibe — reconstruye— antes incluso de juzgarla verdadera o falsa. ¿No es necesario, justamente en el momento de esa transmisión, que despierte al otro intelecto como pulsión (adhesión) o *repulsión* (negación, desaprobación) — y enseguida vuelva a poner en movimiento lo que en el otro constituye

su *coherencia como agente*? ¿No es necesario que lleve su propia organización al nivel de la *resistencia* o de la *no-resistencia*?

El fantasma —la coherencia fantástica del agente con una pulsión determinada— se produce entonces en el *punto límite* en que esa pulsión se convierte *en pensamiento (de esta pulsión)*, es decir en *repulsión* con respecto a esa *coherencia adúltera*, para que a nivel del intelecto pueda aparecer, no ya como *amenaza para la coherencia del agente consigo mismo*, sino al contrario, como una coherencia legítima, y de esa manera conservar el

carácter pensable para otro intelecto. Pero del fantasma en sí no queda nada en la *idea* transmitida de esa forma, o más bien creada según unas dimensiones totalmente diferentes.

Del humor (pulsión o repulsión) a la idea, de la idea a su formulación declarativa, se opera la conversión del fantasma mudo en palabra: pues aquél nunca nos dirá por qué es querido por nuestros impulsos. Lo interpretamos bajo la coerción del ambiente; éste está tan bien instalado en nosotros por sus propios signos que, por medio de éstos, nunca terminamos de declararnos a nosotros mismos lo que el impulso

puede *querer*, esto es el fantasma. Pero bajo su propia coerción simulamos lo que él “quiere decir” a través de nuestra declaración: esto es el simulacro.

Como mediador de esa conversión, el lenguaje es en principio el simulacro de la resistencia exterior de los otros (en la medida en que no podemos disponer de él como si se tratara de simples objetos); arbitrio imparcial entre la coerción exterior y la de nuestro propio fantasma, nos procura una esfera *de declaraciones* en la que nos creemos *libres* respecto de la resistencia de lo *real*. Pero, por otra parte, el lenguaje es el simulacro de la singularidad

obstinada de nuestro fantasma: porque si recurrimos al lenguaje, es porque a través de la fijeza de los signos también ofrece equivalente a nuestra singularidad obstinada; y, al mismo tiempo, como la fijeza de los signos simula la resistencia del ambiente institucional, también podemos acreditar como “verdad”, por medio del lenguaje, una idea “falsa” para nosotros mismos, cuya única “verdad” es nuestra repulsión a cambiar nuestro fantasma por cualquier idea institucional.

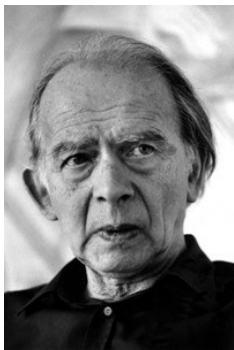
Si el fantasma es lo que hace de uno el caso singular, para defenderse de la significación *institucional* que le da el

grupo gregario, el caso singular no puede dejar de recurrir al simulacro — es decir, a un *vale por* su fantasma— como intercambio fraudulento entre sí mismo y la generalidad *gregaria*. Pero si ese intercambio es *fraudulento*, es porque así lo han *querido* tanto la generalidad como el caso singular. El caso singular *desaparece* como tal si llega a *significar* lo que él *es para sí mismo*; en el individuo sólo queda su condición de *caso de la especie*, que le asegura su inteligibilidad. No sólo *desaparece* como tal desde el momento en que se formula a sí mismo su fantasma —sólo puede hacerlo a través

de los *signos instituidos*—, sino que sólo se reconstituye por medio de esos signos excluyéndose al mismo tiempo de lo que en él *deviene inteligible*, intercambiable.

* * *

Todas las citas de Nietzsche fueron extraídas de los fragmentos póstumos —y, en particular, de los que pertenecen a la última década de su vida (1880-1888)



PIERRE KLOSSOWSKI. (Francia, 1905-2001) Escritor, traductor, pintor y ocasional actor de cine francés nacido en París. Hermano del pintor Balthus, fue tardíamente conocido cuando en la década de los sesenta la Escuela Francesa de la Trasgresión, reeditó un

viejo artículo suyo de 1947 titulado *Sade, mi prójimo* y cuando la editorial Mercure de France publicó *Nietzsche y el círculo vicioso*, un ensayo complejo que, entre otras muchas osadías, releía la *Genealogía de la moral* en clave psicosomática y rastreaba la pista de una semiótica de las pasiones en la tortuosa relación que Nietzsche mantenía con su propio organismo. Eso encumbró su nombre, hasta entonces casi secreto, junto a la onda expansiva que lideraba el espectro de Georges Bataille. Después el filósofo Gilles Deleuze y los cineastas Raúl Ruiz y Pierre Zucca, terminaron de arrancar la obra de

Klossowski del subsuelo en el que respiraba, sacando a la luz las paradojas de su anacrónica modernidad. Fue hijastro de Rilke y secretario de Gide, que rechazó por obscenas sus ilustraciones para una edición de lujo de *Los monederos falsos*. Tradujo al francés a Hölderlin, Benjamin, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Pasó su vida entre hábitos religiosos, convento de benedictinos, noviciado de dominicos y limosnero en un campo de refugiados españoles. Es notable su trilogía *Las leyes de la hospitalidad*, formada por *Roberte esta noche* (1954), *La revocación del edicto de Nantes*

(1959) y *El apuntador o el Teatro de sociedad* (1960); y también la novela *El baño de Diana* (1990). Hizo de avaro en la película de Robert Bresson, *Al azar Baltazar* (1966) y a partir de 1970 renunció para siempre a escribir. Sus cuadros, que alguna vez firmó como Pierre el torpe, son ejercicios diáfanos que coquetean, pervirtiéndolo, con el realismo más academicista. Pierre Klossowski, como el mismo se definía, no era un escritor, ni un pensador, ni un filósofo, era un monómano, alguien que privilegia una y otra vez, incansablemente, una única escena, la escena de un cuerpo que se entrega a la

mirada de otro. (Fuente: El Poder de la Palabra)

Notas

[1] El subrayado es nuestro. <<

[2] Seguimos la destacada exégesis que hace Kojève de ese pasaje de la *Fenomenología del Espíritu*. <<

[3] Es el genio aquí intimidado de Georges Bataille (en la *Experiencia interior*) quien subraya esa ignorancia en la *Genealogía de la moral*. Para la relación de Nietzsche con Hegel, remitimos al magistral estudio de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. <<

[4] En el campo de la biología animal, la cefalización supone la *progresión exploratoria* de la que el cerebro es el instrumento: en Nietzsche hay tendencia a liberar la *exploración* con relación al *instrumento*, porque éste subordinaría la experiencia explorada a sus fines funcionales limitados. De ahí que aspire a una descentralización (a una *ubicuidad*). De ahí, también el rechazo a un “sistema de pensamiento”. <<

[5] “... No pertenece más a *personne*...”. En francés “*personne*” es tanto el sustantivo con equivalente en castellano como el pronombre indefinido que se traduce por “nadie”. Por lo tanto, aquí “nadie” está jugando con el otro sentido dado a “*personne*” más arriba. (*N. de la T.*) <<

[6] Para Nietzsche, el *Selbst* tiene un doble sentido: por un lado es, moralmente hablando, la *Selbstsucht* (la avidez de sí mismo que erróneamente se traduce como “egoísmo”), por otro, es la fuerza inconsciente en la conciencia cerebral que obedece a una razón oculta.

<<

[7] Proyecto de nuevo prefacio a *Humano, demasiado humano*, redactado en 1886. <<

[8] “Preámbulo”, según la lección de Schlehta. Efectivamente, de acuerdo con la última lección establecida por Coli y Montinari, los cinco párrafos forman un fragmento aparte. Pero este fragmento figura en la misma serie que el que comienza con “*Dios*” como *momento culminante*. <<

[9] El subrayado es nuestro. <<

[¹⁰] El subrayado es nuestro. <<

[¹¹] El subrayado es nuestro. <<

[12] En términos casi idénticos a los de la carta a Deussen, Nietzsche había escrito a Carl Fuchs (el 14 de diciembre de 1887):

“... Sin voluntad, por una necesidad despiadada, estoy arreglando cuentas con los hombres y las cosas, imponiendo ad acta todos mis ‘hasta ahora’. Casi todo lo que hago en este momento es dar un trazo final. La vehemencia de mis oscilaciones interiores fue espantosa en los últimos años; de ahora en

adelante, para pasar a una forma nueva y más elevada, preciso en primer lugar una nueva extrañeza, una despersonalización todavía mayor. Para eso es esencial que sepa qué y quiénes me quedarán. ¿Qué edad tengo, al fin ya al cabo? No sé: tampoco podría decir hasta qué punto todavía soy joven... En Alemania se quejan de mi 'excentricidad'. Pero precisamente porque no saben dónde está mi centro, les va a ser difícil saber dónde y cuando he sido hasta ahora 'excéntrico'.

Por ejemplo, me encontré fuera de mi centro por haber sido filólogo (lo cual no quiere decir en absoluto que haya sido un mal filólogo). Asimismo, me parece una excentricidad haber sido wagneriano. Fue una experiencia peligrosísima: ahora que estoy seguro de no haber sucumbido a ella, sé qué sentido tuvo para mí —fue la prueba suprema de mi carácter. Poco a poco, lo que hemos vuelto hacia el interior nos disciplina hasta encontrar nuestra unidad: esa pasión a la que durante mucho tiempo no se

le podría encontrar nombre, nos salva de todas las digresiones y de todas las discusiones, esa tarea de la que uno es el misionero involuntario.”

Las razones que da Nietzsche de su “excentricidad” aún son polémicas, y si muchas veces dejó entender que su ruptura con Wagner fue la puesta a prueba de su carácter, no siempre dice cuál es su *centro*, cuál es la *tarea* que está llamado a hacer como misionero involuntario. Por eso no invalida la manera en la que Overbeck discute y plantea la cuestión de su “centro”. <<

[13] Sin duda se trataba de una copia o de pruebas, dado que la obra no fue publicada hasta 1890. <<

[¹⁴] Cf. *El Padre*, acto III. <<

[15] La traducción de ese intercambio de cartas se basó en la publicación de Karl Strecker: *Nietzsche und Strindberg*, Georg Müller Verlag, 1921. (N. del A.)

<<

[16] Cf. *El caso del presidente Schreber*. Primera enfermedad: otoño de 1884-1885. “Esta enfermedad se desarrolló sin que sobreviniera ningún incidente relacionado con la esfera de lo sobrenatural” (citado por Freud). Segunda enfermedad: octubre de 1893. “Tuvo que sufrir las cosas más espantosas que se puedan imaginar, todo por una causa sagrada.” “... Ideas mórbidas que constituyeron un sistema completo, más o menos preciso y que no parece susceptible de ser corregido por una evaluación objetiva de las circunstancias reales.”

Liberación en 1902 y publicación de las “Memorias de un neurópata”. (La conversión de Schreber en mujer, de la que depende la salud de la humanidad.)

<<

[17] “El proceso de la vida sólo es posible porque no es necesario recomenzar permanentemente numerosas experiencias, que ya se encuentran *incorporadas de cualquier manera*. El verdadero problema de lo orgánico es el siguiente: “*¿Cómo es posible la experiencia?* Sólo contamos con un modo de comprensión: el concepto —el caso general en el que reside el caso especial. Desde cierto punto de vista, lo

general, lo típico nos parece que pertenece a la experiencia —en ese sentido, todo lo ‘viviente’ sólo nos parece concebible a través del intelecto. *Sin embargo, hay otra forma de comprensión: sólo subsisten las organizaciones, que saben conservarse y defenderse contra la enorme cantidad de acciones ejercidas sobre ellas.*”

“Es necesario reconvertir nuestra noción de la memoria: es la suma viviente de todas las experiencias de toda vida orgánica, que se ordenan, se

forman recíprocamente, luchando entre sí, simplificándose, condensándose y transformándose en unidades numerosas. Hay que suponer un proceso que se comporta igual que la formación de los conceptos *a partir de casos particulares*; el acto de deducir y circunscribir el esquema fundamental y el de suprimir los rasgos marginales. Siempre que algo pueda todavía ser invocado (recordado) como *factum* aislado, ese algo no ha sido fundido en el conjunto: las

experiencias más recientes todavía flotan en la superficie. Los sentimientos como la inclinación, la repugnancia, etcétera son síntomas de que las unidades ya se han formado — los pretendidos ‘instintos’ son esas formaciones. Los pensamientos son lo más superficial; apreciaciones que aparecen y se imponen incomprensiblemente tienen más profundidad: el placer y el displacer son acciones de apreciación complejas regladas por instintos.”

Aunque en principio no es evidente, estos dos fragmentos se relacionan entre sí. El primero insiste en la incorporación de la experiencia, dando lugar a un “concepto” de generalidad: la *comprensión* conceptual —que vuelve superflua la renovación de cierta cantidad de experiencias— sería la única forma de comprensión. Pero Nietzsche apunta a *otra forma de comprensión* que precisamente estaría en el origen de las únicas organizaciones capaces de subsistir: a saber, la *resistencia* a toda acción que se ejerciera sobre ella desde el exterior. El segundo fragmento, sobre la

naturaleza de la memoria, de alguna manera retoma los argumentos del precedente, a partir de la experiencia incorporada —memoria pulsional que ordena y elimina al modo de la formación conceptual, *tampoco como concepto*, sino como formación de *unidades pulsionales*. Precisamente, es a partir de las pulsiones agrupadas de ese modo (las que dan lugar a la inclinación, a la repugnancia) que surgen las apreciaciones —los juicios de valor—, cuya génesis es incomprensible a nivel superficial del pensamiento. Por último, ambos fragmentos explican la forma de expresión aforística de

Nietzsche. El aforismo da cuenta de las unidades pulsionales actuantes, de su lucha y sus amalgamas: es el lenguaje propio de lo que resiste, la comprensión de lo que es incorporable, sin pasar por el intelecto. <<