

La transvaloración nietzscheana de la decadencia cultural en la primeras *Consideraciones Intempestivas*

The Nietzschean transvaluation of cultural decadence in first *Untimely Meditations*

A transvaloração nietzscheana da decadência cultural nas primeiras *Considerações Intempestivas*

Juan Pablo Sabino  *

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

A partir de la categoría de transvaloración que Nietzsche propone en su obra madura, se ofrece una lectura interpretativa sobre las primeras *Consideraciones Intempestivas*. En ella se busca patentizar cómo el autor va distanciándose de las diferentes posiciones teóricas en las que fue formado transvalorándolas en nuevos sentidos interpretativos y en ello deja trazada una tarea estético-política. Dicho análisis se focaliza en la problemática de la decadencia cultural planteada desde sus primeras obras que luego se vinculará con la noción de nihilismo. Las reflexiones en torno a Strauss, a la educación, a la historia como ciencia permiten detectar el inicio de un proceso de distanciamiento, separación y/o desasimiento de la figura del camello que a su vez implica un proceso de transvaloración que lo llevará a Nietzsche a crear la figura de los espíritus libres. En este sentido, este trabajo evidencia cómo desde los primeros escritos nietzscheanos pueden encontrarse las huellas de un itinerario intelectual se propone volver a pensar los fundamentos, las formas y los contenidos que se legitiman y distribuyen en la cultura de su tiempo promoviendo la creación de nuevos modos de vivir-con.

Palabras clave: decadencia, transvaloración, cultura, nihilismo

Abstract

Starting from the category of transvaluation that Nietzsche proposes in his mature work, an interpretive reading is offered on the first *Untimely Meditations*. It seeks to make clear how the author is distancing himself from the different theoretical positions in which he was formed, transvaluing them in new interpretive senses and in this he leaves traced an aesthetic-political task. This analysis focuses on the problem of cultural decadence raised from his first works that will later be linked to the notion of nihilism. The reflections around Strauss, education, and history as a science allow us to detect the beginning of a process of distancing, separation and/or detachment from the figure of the camel, which in turn implies a process of transvaluation that will lead to Nietzsche to create the figure of free spirits. In this sense, this work evidence how, from the first Nietzschean writings, traces of an intellectual itinerary can be found that proposes to rethink the foundations, forms, and contents that are legitimized and distributed in the culture of his time, promoting the creation of new ways to live-with.

Keywords: decadence, transvaluation, culture, nihilism

Resumo

A partir da categoria de transvaloração que Nietzsche propõe em sua obra madura, oferece-se uma leitura interpretativa sobre as primeiras *Considerações Intempestivas*. Buscamos mostrar como o autor está se distanciando das diferentes posições teóricas em que foi formado, transvalorando-as em novos sentidos interpretativos, ao passo em que deixa traçada uma tarefa estético-política. Esta análise focaliza a problemática da decadência cultural, apresentada desde suas primeiras obras, que depois será vinculada com a noção de nihilismo. As reflexões em torno a Strauss, à educação e à história como ciência permitem detectar o início de um processo de distanciamiento, separação e/ou desinteresse da figura do camelo que, por sua vez, implica um processo de transvaloração que levará Nietzsche a criar a figura dos espíritos livres. Neste sentido, este trabalho evidencia como, desde os primeiros escritos nietzscheanos, podem ser encontrados as marcas de um itinerário intelectual que se propõe a voltar a pensar os fundamentos, as formas e os conteúdos legitimados e distribuídos na cultura de seu tempo, promovendo a criação de novos modos de viver-com.

Palavras chave: decadência, transvaloração, cultura, nihilismo
DOI: 10.5281/zenodo.7559308

*Contacto: jpsabino@uba.ar Juan Pablo Sabino es Doctor en Filosofía y Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA), Licenciado en Filosofía (UNSAM). Es investigador del Instituto Alejandro Korn, es Secretario Académico de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA). Se desempeña como docente en distintos Posgrados e Institutos de Formación Docente. Es cofundador de la revista Estudios Posthumanos.

Tengo a menudo la necesidad de rumiar el pasado, para sazonar el presente y hacerlo digerible

(Nietzsche 2005 469)

En este trabajo se parte de la contextualización conceptual e histórica de la noción de nihilismo en la obra de Nietzsche. En las obras juveniles, el problema del nihilismo aparece vinculado a la noción de decadencia. Para su tratamiento conceptual se ha trabajado la denominación propuesta por Mónica B. Cragolini: nihilismo decadente, integral y futuro. Además de especificar dichas distinciones vinculándolas con etapas de la escritura del autor, se ha buscado señalar cómo en las *Consideraciones Intempestivas I y II* y en los escritos de la época no publicados, inicia el proceso de distanciamiento, separación y/o desasimio de la figura del camello (espíritu de pesadez) que a su vez implica un proceso de transvaloración que lo lleva a Nietzsche a crear la figura de los espíritus libres que luego vinculará con la transformación del espíritu del León. Esta interpretación se construye a partir del camino propuesto por el filósofo alemán para entender la cuestión de la constitución de sí mismo en la cual se parte de la hipótesis de que Nietzsche en sus escritos fue poniendo en práctica el modo desapropiador de la escritura en una clave que hoy denominaríamos deconstructiva; y a su vez, fue –desde una perspectiva genealógica– transvalorando los sentidos y generando nuevas categorías (ficciones, ideas regulativas) desde las cuales se constituyen las subjetividades singulares y comunitarias.

La cuestión del desasimio (*Loslösung*) aparece tematizada principal y explícitamente en el párrafo 41 de *Más allá del bien y del mal* y en el prólogo de *Humano demasiado humano*. Si bien la cuestión de la transvaloración (*Umwertung*) tiene un tratamiento más amplio, es a partir de *Así habló Zaratustra* que Nietzsche le dedica un lugar privilegiado en sus escritos. La lectura interpretativa desde la cual se aborda la revisión de las figuras que Nietzsche ficciona en la etapa en las que escribe las *Consideraciones Intempestivas* parte de la hipótesis de que en dicha tarea creativa opera una transvaloración que a su vez implica un desasimio. En el mismo acto creativo se producen ambas cuestiones. Al Nietzsche transvalorar el significado de una palabra –ya sea asignando un valor nuevo al mismo significante o poniendo en cuestión un sentido tradicional– también se desliga de las tradiciones sobre las cuales se apoyaban dichos sentidos y valores enlazados en ella. En esta dirección se busca mostrar cómo dicha tarea puede ser rastreada en las figuras que trabaja en las primeras *Consideraciones Intempestivas*.

Por otro lado, desde las obras juveniles, Nietzsche ha dejado documentado un particular interés por las cuestiones referidas a la educación. Tanto en su estadía en Bonn como en Leipzig, el joven muestra una preocupación especial por la formación cultural y artística que luego irá profundizando durante sus diez años de docencia en Basilea. En dicha etapa, dedicará dos escritos destinados específicamente a dicha temática: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y *Consideraciones Intempestivas III: Schopenhauer como educador*. En las conferencias evidencia su disconformidad con el sistema formador de la época y su preocupación por la calidad y la validez de saber que se transmite. Algunas de estas cuestiones son retomadas en la tercera consideración intempestiva en la que –a partir de la figura de Schopenhauer– busca modelizar cierta imagen del maestro, el sabio y el genio que espera para el futuro de la cultura. Las temáticas allí desarrolladas no se circunscriben exclusivamente en dichos escritos. La preocupación por la formación del espíritu (alemán) será una constante que dejará expresada desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Ecce Homo*. El interrogante sobre la voluntad de verdad que expresa en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la preocupación por el efecto de mesetificación¹ de la cultura que expresa a partir de la figura de Strauss en la primera Intempestiva, la crítica a la historia como ciencia en la segunda Intempestiva, la crítica constante al saber de los doctos –entre tantos otros señalamientos– son expresiones diferentes de la misma preocupación. Nietzsche va

¹Permitase el neologismo para jugar con la palabra española «meseta» buscando crear la imagen de un proceso de estancamiento y decadencia.

dejando las huellas de un pensamiento que intenta volver a pensar los fundamentos, las formas y los contenidos que se legitiman y distribuyen en la cultura de su tiempo.

1. EL DESIERTO CRECE. . .

El nihilismo es invencible todo el tiempo en que, al someter el mundo al pensamiento del ser, acojamos y busquemos la verdad a partir de la luz de su sentido, pues es quizá en la luz misma en donde él se disimula (Blanchot 211)

Según Nietzsche, la forma dominante del pensamiento europeo del siglo diecinueve sobre el hombre y todo lo creado es el nihilismo. El aporte de su pensamiento no es el anuncio del nihilismo, sino evidenciar que éste es la enfermedad de la cultura de occidente. Como ha expresado Jara, el nihilismo es una enfermedad fisiológica que produce efectos desde la dimensión socio-cultural-comunitaria en lo psico-somático-singular (cfr. 64-65). Esta problemática para Nietzsche no es un tema para el futuro, ya está aconteciendo y extendiéndose por toda Europa.

En su libro *The Affirmation of Life*, Reginster ha aportado elementos muy relevantes para pensar la relación entre pesimismo decimonónico y el nihilismo nietzscheano que permiten evidenciar cómo el pensador alemán desarrolla el concepto de nihilismo desde la interpretaciones decimonónicas acerca del pesimismo (cfr. 21ss). Reginster utiliza los escritos de Nietzsche y un poderoso argumento filosófico para afirmar que para Nietzsche la forma más significativa de nihilismo es lo que el intérprete denomina bajo el nombre: nihilismo de la desesperación. Esto no implica la ausencia de valores últimos, sino la comprensión de que los valores últimos de uno no pueden realizarse. El argumento es básicamente el siguiente: según Nietzsche, el nihilismo implica un rechazo pesimista del mundo; implica el juicio de que el mundo no debería ser. Pero, si el nihilismo es la opinión de que no hay valores últimos, entonces no podría haber motivos para tal pesimismo y tal rechazo del mundo. Si bien su lectura ofrece una perspectiva original del caso, aquí se asociará el pesimismo a la interpretación decadente del nihilismo que luego será superada en las figuras del nihilismo integral y futuro. Aquí se entiende que la filosofía nietzscheana es una respuesta afirmativa a la creciente voluntad de nada en la que Nietzsche ve sumergirse cada vez más al espíritu cultural de su época. Es importante no confundir la dimensión profética que asume el filósofo ante la decadencia de su tiempo con la creación del nihilismo como rasgo característico de occidente en el devenir socio cultural de los últimos siglos.

Escribe Blanchot refiriéndose al habla fragmentaria: “Y cuando Nietzsche dice: «*El desierto crece*», ella ocupa el lugar de ese desierto sin ruinas, con la única diferencia de que en ella la devastación siempre más vasta está encerrada siempre en la dispersión de los límites. Devenir de inmovilidad. Ella se cuida mucho de desmentir que pueda parecer que le está haciendo juego al nihilismo y que le presta, en su disconveniencia, la forma que le conviene” (207-208). Cuando parece que Nietzsche está repitiendo una forma para legitimarla, en realidad está buscando su superación. La idea de repetición que se vincula al «desierto que crece» debe perspectivarse con la idea de que no hay una dimensión profética, ni salvífica, ni escatológica, en dicha estrategia política. La repetición de lo mismo fragmenta la unidad de sentido y la hace estallar. El desierto que parece ser el lugar de la devastación se convierte en el lugar del devenir que fluye en constantes mutaciones pero siempre es el mismo. No hay margen, no hay centro, no hay referencia estable, sólo caminar y trazar caminos que no dejarán ninguna huella.

En la segunda mitad del siglo XIX puede hallarse el uso del término «nihilismo» en tres sentidos diferentes: filosófico (específicamente en el ámbito de la metafísica), literario y político. Dicho término es traído de la teología cristiana del siglo XII por Jacobi en una carta que le dirige a Fichte. *Nihilianismus* deriva de la raíz latina *nihil*, la cual se traduce al español como «nada». En este sentido, nihilismo significaría la reducción a la nada. Dicho uso se remonta a la discusión teológica sobre la encarnación de Cristo que se produce en las disertaciones teológicas y cristológicas en las que participa Pedro Abelardo, en particular en el Concilio de Soissons de 1121

d.C. en el cual se condenan algunas de sus tesis relativas al misterio de la Santísima Trinidad. En aquella época se origina la posición herética del *nihilianismus* donde Dios asume su cuerpo y su alma como entidades separadas. La controversia fundamental estaba dada en la concepción acerca de la unión de la naturaleza humana con la divina en la persona de Cristo. ¿Si el hombre es Dios, Dios es nada? Para Abelardo la expresión “Dios es hombre” no debía ser interpretada en su sentido literal ya que implicaba una identidad entre la criatura y el creador como sustancias equivalentes y en realidad son metafísicamente distintas. Como expresa Cragolini (15), el problema encerrado en la proposición *Deus est homo* se pueden indicar tres posiciones básicas con respecto al mismo en la *Cristología* de la época. Las dos primeras posiciones indicadas por Pedro Lombardo coinciden en aceptar que *homo* implica una predicación substancial y no meramente accidental. La tercera posición es la representada por el *nihilianismus*, corriente que sostiene la idea de que *homo* es solamente un *habitus*, y que lo correcto sería decir *Deus est humanatus*. El término «nihilismo» empieza a instalarse hacia fines del siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX. Aparentemente, uno de sus primeros usos pertenece a J. H. Obereit y D. Jenisch, quienes en 1796 caracterizaron al idealismo trascendental como “nihilismo” en su ensayo *Acerca del fundamento y valor de los descubrimientos del profesor Kant en Metafísica, Moral y Estética*. El término fue imponiéndose en distintos ámbitos y la lexicografía de la época se esforzó por encontrar la clave de su significado. Ejemplo de ello es la recopilación de Louis Sebastien Mercier, *Neologie: ou Vocabulaire des mots nouveaux a renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*. Allí el término «nihilista» (*rienniste*) es definido como la condición de “alguien que no cree en nada, que no se interesa por nada” (Sarando). Ferrater Mora, en su reconocido *Diccionario de filosofía* (2562), presenta a William Hamilton como el primer antecedente moderno en el uso del término. El filósofo irlandés, en el tomo I de su obra *Lectures on Metaphysics and Logik* publicada en 1858, afirmaba que el nihilismo es la negación de la realidad substancial acusando a Hume de nihilista.

Por otro lado, Cragolini recupera la discusión entre Jacobi y Fichte –en la cual luego ingresa Hegel y finalmente Stirner– afirmando que “la crítica de Nietzsche al nihilismo decadente asume algunos de los aspectos implícitos en el término tal como es utilizado por Jacobi” (17). Jacobi califica al idealismo de nihilista ya que la cosa construida por el sujeto es un *nihil*. De hecho, Jacobi se define como ateo respecto del dios de la ilustración, pues es un producto del entendimiento humano. Hegel será el encargado de dar un giro de la connotación negativa de Jacobi a la positiva. Transforma al nihilismo en una corriente filosófica que es el punto de partida de un nuevo comienzo: de la nada absoluta al espíritu absoluto. Independientemente de quién haya sido el primero, de qué definición sea la más ajustada al término o la problemática de época, de lo que no hay dudas porque sobran las pruebas, es que Nietzsche no es el creador de ninguna corriente de pensamiento filosófica llamada nihilismo. Desde sus primeras intuiciones empezó a concebir que las ideas morales del cristianismo, sus prácticas ético-políticas, sus enseñanzas pastorales, sus concepciones teo-onto-metafísicas, fueron las causantes de una enfermedad cultural que desde el primer momento él denominó «decadencia». Nietzsche toma dicha categoría de los franceses: *décadence*, y con ella dejará enmarcada la cuestión del nihilismo. Escribe en primavera de 1888:

Sobre el concepto de «*décadence*» –
el escepticismo es una consecuencia de la *décadence*: lo mismo que el libertinage del espíritu.
la corrupción de las costumbres es una consecuencia de la *décadence*: debilidad de la voluntad, necesidad de estimulantes fuertes...
los métodos de cura, los psicológicos, los morales, no modifican el curso de la *décadence*, no lo detienen, son fisiológicamente nulos
: intelección de la gran nulidad de esas arrogantes «reacciones»
: son formas de la narcotización contra ciertas derivaciones fatales, no expulsan el elemento morboso
: son a menudo tentativas heroicas de anular al ser humano de la *décadence*, de obtener un mínimo de su nocividad. el nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*
el «bueno» y el «malo» son únicamente dos tipos de *décadence*: están relacionados en

todos los problemas fundamentales.

la CUESTION social es una consecuencia de la decadence

las enfermedades, sobre todo las de nervios y las de cabeza, son indicios de que falta la fuerza defensiva propia de la naturaleza fuerte; también habla a favor de esto la irritabilidad, de tal modo que placer y displacer se convierten en problemas relevantes (Nietzsche 2008 537).

En este párrafo de madurez, queda expresado cómo Nietzsche desde el comienzo hasta el final de su vida, interpretó el problema de la decadencia directamente vinculado a la cuestión del nihilismo. Éste es la lógica inmanente de la decadencia, no es causa ni consecuencia, no es otra cosa. El desierto crece, se propaga, se extiende sobre la cultura en general: la moral, la religión, la creencia. . . en dicho avance corrompe las costumbres y debilita la voluntad. Las enfermedades mentales son la expresión resistente de las naturalezas fuertes al crecimiento de *décadence* en el ámbito social. Además, Nietzsche no solamente atribuye el efecto narcotizador a los métodos de cura que ofrece la religión y la moral, también incluye a las terapias psicológicas. En otros póstumos de esa misma época (Nietzsche 2008 255-256), él afirma que la *décadence* es un fenómeno necesario como cualquier ascenso y avance de la vida, y por lo tanto, no está a nuestro alcance la posibilidad de eliminarla. El deshecho, la decadencia, el desperdicio, no son condenables; son inherentes a la vida, a su crecimiento. Todos aquellos filósofos que se empeñaron en luchar contra ella, consiguieron todo lo contrario: la promocionaron. La razón quiere que a la *décadence* se le otorgue su derecho. Se expande la debilidad de la voluntad y la corrupción de la moral. Empeñarse en querer que el vicio, la enfermedad, el crimen, la prostitución, la indigencia dejen de crecer en una sociedad, se traduce en una condena contra la vida. Cuando la vida se halla en medio de su mejor producción, necesariamente produce basura y materiales de desecho. Cuanto más enérgico y audaz sea su avance, tanto más cerca estará del hundimiento. La vejez, la enfermedad y el vicio no se eliminan con instituciones. El entrecruzamiento de fuerzas contrarias que implica la voluntad de poder, la vida; no pierde la dimensión trágica y la lucha de impulsos antagónicos que el filósofo ya señalaba en la relación entre Apolo y Dionysos. Aquí, hay multiplicidad de fuerzas en juego, pero ya no hay un trasfondo metafísico dual.

En su juventud Nietzsche creyó que la decadencia era una enfermedad que sólo había apestado a los alemanes, luego fue ampliando su mirada y entendió que era algo que crecía en toda Europa. En las fuentes del pensamiento clásico griego (la tragedia), él intentó encontrar el camino para reconducir al hombre hacia una nueva conversión. De la mano de Schopenhauer, Wagner, los materialismos y las teorías evolucionistas, Nietzsche irá distanciándose de dichos enfoques para sintetizar el fin de dicho escenario metafísico en la expresión: «Dios ha muerto».

Continuando con los antecedentes sobre la cuestión del uso del término «nihilismo» que permitieron ir generando una mirada de época, se deben mencionar los provenientes del mundo literario. Turgueniev y Dostoievski son dos claros representantes de la literatura rusa del siglo XIX en los cuales la temática del nihilismo aparecerá de forma explícita. Si bien la expresión aparentemente es utilizada por primera vez en 1800 por el poeta alemán Jean Paul Friedrich Richter —más conocido como Jean Paul— para referirse a Novalis y a Schlegel; el sentido más cercano al que se le dio en la filosofía aparece en la expresión de Turgueniev cuando en *Padres e Hijos* señala a los intelectuales ateos como «nihilistas». La novela presentó posiciones muy disímiles frente a las verdaderas intenciones del escritor. Hubo quienes pensaron que era una obra maestra que desenmascaraba la barbarie del nihilismo, otros sostuvieron que era tendenciosa y lo acusaron de traidor, hubo quienes le agradecieron por dejar trazada la imagen del futuro de los jóvenes radicales y quienes simplemente entendieron que describía una situación de época. Basarov, bajo la figura del médico, encarna un nihilismo que asume la pérdida de sentido de las grandes verdades y realiza un crítica feroz a todos los ideales sacrosantos.

Recién en el año 1883, Nietzsche toma contacto con la obra de Dostoievski. Si bien en la mayoría de las obras del autor ruso aparece retratando el ambiente nihilista del siglo XIX, no hay dudas de que en *Los demonios* es donde el tema aparece con mayor fuerza y sarcasmo (cfr.

Cragolini 24-27). En sus escritos (ya sean cartas, manuscritos o publicaciones) Nietzsche sólo hace referencias a Turgueniev y a Dostoievski. Sin embargo, no son las formas más radicales ni los únicos referentes que aparecieron por aquellos años. En líneas generales, en el ambiente artístico y cultural europeo del siglo XIX fue quedando expresada la sensación de una decadencia generalizada. La vida se torna vacía y sin sentido. El aburrimiento y la repugnancia irán cooptando el estado de ánimo de cada vez más pensadores y escritores que sentirán una irresistible atracción por los abismos.

El tercer territorio donde fue avanzando el nihilismo fue el político. Los anarquistas rusos de la segunda parte del siglo XIX fueron señalados como nihilistas. Alexander Herzen es uno de los anarquistas destacados que es mencionado por Nietzsche. Entre ellos media Malwida von Meysenburg, amiga del filósofo e institutriz de las dos hijas de Herzen a partir del año de enviudar. Nietzsche lo menciona en algunas cartas de 1872. Por ejemplo, el 2 de agosto de ese año cuando le escribe a Carl von Gersdorff y a Erwin Rohde recomendándoles la lectura de *Aus den Memoiren eines Russen* de Alexander Herzen. También Nietzsche lo menciona en los fragmentos póstumos de los cuadernos de la primavera de 1888. Otro de los anarquistas leídos y discutidos por él fue Mijaíl Bakunin, compañero de armas de Wagner en la revuelta de 1848. Bakunin sintetiza el espíritu que se extendía desde Rusia hasta Alemania en su frase: «La pasión por la destrucción es una pasión creadora». Nietzsche va a considerar al nihilismo de Bakunin como decadente –al cual lo denominará: *filosofía del martillo*, pues es un nihilismo empeñado específicamente en destruir. La propuesta constructiva de Bakunin tiene un carácter socialista que no logra escapar de la lógica interna de la *décadence* y la despliega como plaga en la sociedad. Toda forma de socialismo no es más que un nuevo rostro del cristianismo pero secularizado.

Es admirable la falta de preocupación de la naturaleza por la cultura. Ella depende de muy pocos individuos.

Bakunin, que por odio contra el presente, quiere suprimir la historia y el pasado. Pero es cierto que para extinguir completamente el pasado sería necesario eliminar a los hombres: pero él quiere destruir solamente la formación que ha existido hasta ahora, continuidad de la vida espiritual. La nueva generación tiene que encontrar su nueva cultura:

El hombre es solamente digno del arte que él mismo crea.

La formación o se transmite simplemente a través de generaciones. Es mucho más arriesgada: puede ser realmente suprimida durante siglos.

Es posible aniquilar la formación.

Arruinarla es incluso muy sencillo y es suficiente con la obra de pocos hombres y pocos años.

La naturaleza no ha encontrado tales medidas preventivas.

Pero si la formación es tan inestable, también es fácil mejorarla (Nietzsche 2010 433).

Es importante no perder de vista que en la primavera de 1873 Nietzsche todavía no había desarrollado ni su «filosofía del martillo», ni las categorías de «espíritu libre», «voluntad de poder» o «ultrahombre». El profesor de Basilea está en la etapa de transición en la que todavía no terminó de desasirse de la filosofía schopenhaueriana, ni la búsqueda del genio musical en Wagner. Todavía confía en la posibilidad de una transformación de la cultura a través de un replanteo de la formación. A su vez, sus escritos no publicados evidencian una transformación inminente que ya está llegando, pero todavía no acaba de madurar.

El filósofo alemán va a terminar proponiendo una superación constructiva del nihilismo para lo cual previamente tendrá que plantear una destrucción de las *archai* que sostienen las estructuras metafóricas de la realidad conocida. En un primer intento de superación del nihilismo, Nietzsche desarrolla su «filosofía del martillo» sugiriendo que ese martillar era prelude de una futura construcción. Esto permite pensar que la noción de decadencia en esta primera etapa de su pensamiento es la que conduce a una liberación de los viejos presupuestos metafísicos que luego dejarán abierta la posibilidad de crear un nuevo modo de «ser-con».

2. CONTRA LA DECADENCIA CULTURAL

En sus primeras publicaciones se puede avizorar la presencia de los signos del nihilismo que olfatea Nietzsche sin nombrarlo como tal. La preocupación que manifiesta sobre la deriva del espíritu alemán es una evidencia de cómo este tema lo afectaba y ocupaba en sus manuscritos. Es sabido que el triunfo militar de Prusia sobre Francia en 1870 fue vivido por muchos contemporáneos como una manifestación de superioridad cultural de Alemania sobre Francia. Sin embargo, Nietzsche interpreta dicha victoria como una derrota en la que el espíritu alemán es extirpado a favor del «*deutschen Reich*». Escribe en sus cuadernos en la primavera de 1873:

A pesar de que se haya dicho: de todas las funestas consecuencias que se han seguido de la última guerra llevada a cabo con Francia, la peor es quizás la ilusión, que se difunde rápidamente y que es ya casi general, consistente en creer que la cultura alemana en aquella guerra haya vencido a una cultura extranjera y por eso se merece ante todo la corona de laurel que conviene a una guerra tan extraordinaria como ésta. Aun admitiendo que esas culturas hubiesen luchado una con otra, el criterio para la vencedora continuaría siendo un criterio relativo y, dadas las circunstancias, no justificaría incluso un júbilo de victoria o una autobiograficación; pues depende de qué valor hubiese tenido esa cultura subyugada, quizás muy poco, y en este caso la victoria, incluso en los pomposos éxitos militares, no justificaría para la cultura vencedora su pretensión de triunfalismo [. . .] Ahora la guerra ha tenido el funesto efecto de que también los escritores alemanes se vieron glorificados, y hoy han llegado a tener una tal confianza en sí mismo, que parece como si para la posteridad más severa les hubiese ya reconocido la inmortalidad. (Nietzsche 2010 433-434)

Nietzsche considera que el genuino sentido del espíritu alemán ha sido derrotado por la nueva cultura burguesa que se ha generado con el enriquecimiento que ocasionó la industrialización y la modernización (Cfr. Sánchez Meca 55). Una cultura presidida por el racionalismo económico, por la idolatría positivista de «los hechos», por la discursividad científica y por la opinión pública. Una cultura que se limita a respetar los hechos y a asumir como cierto lo que dice una mayoría. No crea, no construye. Se reduce lo culto a la información y al razonamiento deductivo. En dicho contexto, Nietzsche hace uso del término *Bildungsphilister* señalando que vive bajo la superstición, la creencia de ser un hombre culto, vive autoengañándose. En numerosos pasajes de su obra *Consideraciones Intempestivas I* hace referencia a los cultifilisteos (*Bildungsphilister*). Él mismo aclara que el vocablo lo toma de «filisteo» que designa la antítesis del hijo de las Musas, del artista, del auténtico hombre de la cultura; y especifica: “El cultifilisteo se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de la cultura; ilusión inconcebible, de la que se desprende que él no sabe en absoluto ni lo que es un filisteo ni lo que es la antítesis de un filisteo” (Nietzsche 1994 35-36). La figura del *Bildungsphilister* se puede vincular con la idea del hombre como rebaño, identificada con el pertenecer a la masa que tanto ha combatido Nietzsche a lo largo de toda su vida. El término «*Philister*» –como puede verse en el párrafo anteriormente citado– significa lo contrario de artista. En esta época, Nietzsche entiende que la cultura debe ser una unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo (cfr. 1994 163). Es decir, el artista es quien tiene la capacidad de organizar el caos y la competencia necesaria para plasmar la multiplicidad caótica de impulsos y estímulos en figuras armónicas y estilizadas. El *Philister* elude dicha tarea escondiéndose en la opinión pública, pues allí encuentra su lugar, se siente cómodo y está orgulloso de coincidir con todo lo que el mundo le presenta como aquello que debe pensarse y hacerse. Se vuelve un conformista, acepta el sentido que la cultura le inculca (impone), no lo cuestiona, ni siquiera se pregunta por su sentido. Es importante notar la conexión que hay entre la figura del *Bildungsphilister*, la decadencia, la lengua y la formación. Estos son los temas que están apareciendo en sus distintos escritos, tanto en los textos publicados (*El Nacimiento de la tragedia*, *Consideraciones intempestivas I*), en los cursos dictados (*Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, *Lecciones de retórica*), como en los que quedaron en sus escritos póstumos sin conocer la luz hasta después de su muerte (El más significativo al respecto: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*).

En 1865, cuando todavía era estudiante de Teología en la Universidad de Bonn, Nietzsche lee la obra de David Friedrich Strauss: *La vida de Jesús*. Ésta había sido publicada en 1835. En ella, Strauss pone en cuestión la verdad de los relatos evangélicos negando su literalidad y la veracidad de los milagros allí narrados. Él interpreta dichos escritos no como históricos sino como relatos mitológicos que expresan la fe de una comunidad. Jesús pasa a ser el nombre que sintetiza ciertas creencias, valores y aspiraciones de una época determinada. Pero dicha fe ya no da respuesta a las necesidades de la época moderna. El racionalismo y el positivismo necesitan otro modo de profesión de fe. Esta lectura quizá haya sido una de las primeras que ocasionaron un temblor en el pensamiento del joven estudiante y terminaron provocando un distanciamiento completo de la fe de su infancia.

Wagner pone a Nietzsche en la tarea de escribir una respuesta contra *La vieja y la nueva fe. Una confesión* de Strauss. Cosima Wagner, en una carta del 7 de febrero de 1873, le expresa a Nietzsche la decepción que se llevó junto a su esposo Richard por encontrar dicho escrito completamente superficial. Janz expresa que no queda claro del todo la intención de Wagner con este encargo (cfr. 210ss). Quería sacarlo de los infructuosos análisis sobre los antiguos filósofos que seguramente volverían a enfrentarlo con sus colegas de filología, o simplemente quería guiarlo por un camino que le permitiera recuperar, al menos en Basilea, su consideración deteriorada. Si este último fue el verdadero cometido de Wagner, definitivamente lo consiguió: Carl Spitteler escribirá en sus recuerdos que “el nuevo profesor Nietzsche, a pesar de no ser él mismo creyente, había batido al viejo David Strauss hasta tal punto que ya no volvería a moverse” (Janz 212).

Como le expresa a su amigo Rodhe en la carta del 5 de mayo (cfr. Nietzsche 2007 385), el estilo de la obra es un gran montaje burlesco. No hay que perder de vista que se está ante el contexto en el que Nietzsche está realizando el viraje estético musical al estético retórico –aquí se asume la lectura ofrecida por de Santiago Guervós (cfr. 24). Para criticar y transformar la cultura decadente que lo circundaba, Nietzsche no elige la pureza poética, sino que prefiere recurrir a la parodia, a la ironía y a la risa. Es pertinente contrastar las palabras que deja escritas en *Ecce homo*, pues permiten terminar de reconstruir la pluralidad de fuerzas que atravesaban por esa época el estado de ánimo del joven profesor de Basilea:

Otra cosa es la guerra. Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos. Poder ser enemigo, ser enemigo - esto presupone tal vez una naturaleza fuerte, en caso es el que ocurre en toda naturaleza fuerte. Ésta necesita resistencias y, por lo tanto, busca la resistencia: el pathos agresivo forma parte de la fuerza con igual necesidad con que el sentimiento de venganza y de rencor forma parte de la debilidad [...]

Mi práctica bélica puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo sólo ataco causas que triunfan [...] segundo: Yo sólo ataco causas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, - cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo. . . no he dado nunca un paso en público que no me comprometiese: Este es mi criterio del obrar justo. Tercero: Yo no ataco jamás a personas, - me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible. Así es como atacué a David Strauss, o, más exactamente, el éxito, en la «cultura» alemana, de un libro de debilidad senil - a esta cultura la sorprendí en flagrante delito... Así es como atacué a Wagner, o, más exactamente, la falsedad, la bastardía de instintos de nuestra «cultura», que confunde a los refinados con los ricos, a los epígonos con los grandes. Cuarto: Yo sólo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencia penosa... (Nietzsche 1998 35-36)

Este párrafo encierra varias cuestiones interesantes para subrayar. En primer lugar, estas palabras no son solamente un intento de disimulo posibilitado por la distancia temporal (cfr. Janz 212). El 11 de febrero de 1874, tras la muerte de Strauss, le escribe a Gersdorff: “Ayer enterraron a David Strauss en Ludwingsburg. Espero no haberle hecho difícil su último tiempo de vida, y que haya muerto sin saber nada de mí. -Esto me afecta algo” (Nietzsche 2007 446). Nietzsche queda

ánimicamente capturado por ese cariño especial que le guarda a Strauss por haber sido uno de los pensadores que lo ayudó a poner en cuestión sus creencias cristianas de cuna. Esa pequeña esquila que deja registrada en su carta, habilita a pensar que sus palabras autobiográficas en *Ecce Homo* realmente fueron escritas «corazón en mano». No es solamente un ejercicio de autocrítica, es también un tensar las fuerzas interpretativas sobre las intenciones entredichas que deja apuntadas en sus escritos laberínticos. Hay una relación ambivalente con cada persona elegida como ejemplar metafórico de una causa. Hay un cruce de fuerzas contradictorio en cada relación, en cada vínculo que Nietzsche experimenta a fuego vivo y corazón en mano. Strauss, Schopenhauer, Wagner, cada uno de ellos es amado y odiado por él. Nietzsche escribe con sangre, no puede separar vida de pensar. Sin embargo, en cada uno de ellos expresa su admiración personal² y la crítica al aspecto decadente de la cultura que Nietzsche metaforiza en sus figuras.

El belicoso ataque a Strauss no es a la persona, es a todo lo implicado bajo la figura del *Bildungsphilister* que empuja a la cultura alemana a una profunda decadencia de la que cada vez será más difícil encontrar salida. Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* cosecha el sueño de un giro en el proyecto de un renacimiento de Alemania a partir de la época trágica de los griegos, Strauss va a representar la frustración de dicho sueño. No se puede retornar a lo trágico poniendo la fe en el progreso, aún menos desde la pasividad burguesa y la autocomplacencia en el presente. Nietzsche representará a Strauss como incoherente y superficial, un apóstol de un darwinismo reformado completamente atrapado en la teleología hegeliana. Afirma Nietzsche en un extenso fragmento:

Strauss no ve por ninguna parte dónde están los problemas. Considera siempre el cristianismo, el arte, en su forma atrofiada, más baja y democrática, y luego los refuta. Cree en la cultura moderna — pero la antigua era una cultura más grande y el cristianismo llegó sin embargo a dominar sobre ella. Él no es filósofo. No tiene sensibilidad para el estilo. No es un artista. Es un magister. Muestra el tipo de magister de la cultura de nuestra burguesía.

Su profesión de fe es ir más allá de sus límites: el erudito ha perecido porque él quería parecer filósofo. Y, sin embargo, sólo ha dado lugar a una manera de contemplar el mundo propia de un magister, sin libertad, pobre, limitada.

La estructura del escrito: finalmente dos nichos para la edificación.

Él es un mal estilista, y un autor insignificante, Además no está ni en su campo. Por lo demás, es un anciano. ¿Qué dice Goethe del *Système de la nature*?

En la p. 257 se encuentra la ridícula y banal matización de una enérgica frase de Proudhon.

En Strauss no hay coherencia, sólo jirones. Su darwinismo y su ética casan mal, él primero habría tenido que producir una ética del bellum omnium y de la utilidad y poder superiores. El concepto de la especie como regulador de la moral es completamente insuficiente. Strauss piensa en el concepto ideal. Pero, ¿quién podría establecerlo, sin disponer todavía de la ética? Pues el concepto del ideal se hace decir en primer lugar desde la ética, por consiguiente no puede ser un criterio moral para los hombres (2010 437-438).

Desde la perspectiva nietzscheana, cuando Strauss no se preocupa por deducir seriamente los fenómenos de la bondad, de la Misericordia, del amor y de la abnegación de las premisas darwinistas, en realidad está evitando la explicación. Nietzsche comienza a entender cada vez con mayor claridad que si se quiere tener una comprensión más profunda de lo humano, se debe explorar la relación entre la vida y la verdad desde la perspectiva de la fuerza del instinto y el vínculo con la costumbre.

²Es pertinente la aclaración de que este comentario es válido para Schopenhauer y para Wagner, no para Strauss. Quizá con Strauss queda atrapado en el estado anímico de la compasión cristiana que claramente Nietzsche pondrá en cuestión en el *Zarathustra*.

3. EL CAMINANTE DE DESIERTOS

Escribía Nietzsche el 25 de julio de 1875 a su hermana y a su madre: “Voy mucho de paseo por los bosques y me entretengo maravillosamente con ello, así que no he pasado una sola hora en que me aburriera; imaginando, reflexionando, esperando, confiando, tan pronto en el pasado como aún mucho más en el futuro, así vivo y con ello me recupero convenientemente” (2009 99). En contra de lo que en ocasiones pueda parecer, Janz opina que en el camino de Nietzsche como filósofo, no hay saltos ni rupturas súbitas; todo es evolución a partir de gérmenes ya largamente preexistentes (*cf.* 277). Pero cada paso no implica una evolución progresiva en términos positivistas. En Nietzsche hay un ir desligándose y desapegándose de ideas, formas de vida, creencias, maestros, amistades. El peregrinar hacia el desierto implicará un plano radical que comienza a gestarse en la época de las intempestivas. Simultáneamente a ello, avanza en forma subterránea el Nietzsche que hacia mediados de 1872 se distancia casi definitivamente de su preocupación estética por la música (a pesar de seguir vinculado a los maestros de su metafísica de artista: Schopenhauer y Wagner). El giro estético de la música a la retórica ya está aconteciendo y claramente es evidencia de ello el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

En el año 1872, Nietzsche pretende que la educación sea el camino para concretar materialmente la renovación política y cultural de Alemania que había plasmado en *El nacimiento de la tragedia*. Esto queda expresado en las cinco conferencias dictadas entre enero y marzo de dicho año: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*. Su interés por la educación radica en la liberación del acontecimiento artístico-musical wagneriano de la recepción racional y crítica. Del mismo modo que fueron recibidas las tragedias griegas, los dramas musicales de Wagner deben ser experimentados bajo una vivencia de inconmensurabilidad. En algunos fragmentos póstumos de la época (*cf.* 2010 264), Nietzsche deja expresada su preocupación por el empeoramiento de la formación. Él entiende que la fábrica domina al hombre y éste se vuelve un tornillo, un engranaje más de la máquina productiva. El profesor de Basilea está convencido de que se debe ofrecer una formación integral por encima de la propuesta que están ofreciendo las escuelas de su época que claramente apuntan a la división del trabajo, por ello llama a un resurgimiento del *helenismo*; incluso detalla la necesidad de eliminar la enseñanza abstracta para la educación infantil y promover para la educación superior la posibilidad de una vida en común (*cf.* 2010 319). En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas. Conferencia I*, a través de una narrativa ficcional entre un grupo de estudiantes, un filósofo y su aprendiz, Nietzsche pone en discusión «la naturaleza» de la formación de lingüistas y de profesores (*cf.* 2011 511), tensionando la idea de erudición y de finalidad de la formación de los profesorado. Allí el incipiente filósofo habla de una obesidad erudita que genera un cuerpo no sano e invita a leer a los antiguos para saborear el aprender.

En la segunda conferencia, Nietzsche continúa la discusión sobre la democratización de la cultura y el lugar del saber en la sociedad, se pone en la escena la idea de que el Estado es el guardián de la cultura (*cf.* 2011 511). La preocupación de Nietzsche por la educación está directamente vinculada a la cuestión de la cultura y, por lo tanto, a la idea de decadencia que trabaja desde su primera obra. Sus expresiones respecto de una crítica a la expansión de la cultura y entorno al odio sobre el espíritu alemán aristocrático, es necesario ponerlas en perspectiva con los comentarios que hace en *Consideraciones intempestivas I* sobre el espíritu alemán, los medios de comunicación y sobre el control de regulación del conocimiento por parte del Estado. La preocupación de Nietzsche aquí es el atontamiento y la mesetificación de la cultura (*cf.* 2011 511ss). Por ello, él establece una diferencia entre los fines y los intereses de una institución formativa: una cosa es la institución que tiene como fin formar en un oficio para el desarrollo de las necesidades de la vida social y otra debería ser la formación en las instituciones destinadas al fortalecimiento de la vida cultural (*cf.* 2011 521). La interpretación de Nietzsche en este punto está enmarcada en la idea de que los aspectos artísticos e intelectuales están vinculados a la vida cultural, es decir: lo culto. Sin embargo, es importante señalar, que independientemente de su concepción epocal y coyuntural de lo que debe interpretarse por cultura, el hilo conductor de

estas conferencias es la preocupación que tiene por la decadencia de la cultura. En ese sentido, Nietzsche ve todavía en Schopenhauer y en Wagner a los referentes que necesita Alemania para ocupar el lugar de filósofo-sabio y de genio-artista.

4. UN PASO (NO) MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA³

En *Consideraciones intempestivas II*, Nietzsche desarrolla una crítica al historicismo en pos de poner el estudio de la historia en la clave de la vida; es decir, de la cultura. El pensador alemán entiende a la cultura como el dominio del arte de la vida (*cfr.* 2010 409). Él quiere hacer de la vida una obra de arte, interpretando que el desarrollo científico de la modernidad ha arruinado las posibilidades de realizar una recreación artística de la vida. Nietzsche retorna su mirada sobre el modelo griego, pero no con una mirada nostálgica ni buscando rememorar los grandes valores y sentidos de la Grecia antigua. Él entiende que el pasado es pasado pero que puede ofrecer un modelo como arquetipo para pensar la construcción de la cultura alemana.

En esta línea interpretativa, se puede ir construyendo la argumentación de que Nietzsche ve en el avance (tecnoc)científico de la modernidad una de las causas centrales de la decadencia occidental. El joven profesor de Basilea no queda atrapado en la configuración anímica del pesimismo decadente, busca respuestas desde una posición activa y creativa en pos de transformar su realidad social y cultural. En dicho camino, él irá modificando su perspectiva estético-metafísica, no su aspiración creativa. Para Nietzsche, la racionalidad científica está vinculada al derrotero de la *ratio socrática*. Es decir, es un problema de soberanía que también queda vinculado al lugar que ocupa el ser humano en el cosmos, en relación con las cosas, con la naturaleza. El dominio de la *ratio* no es más que una extensión de la idea de dominio que Dios otorga a su creatura más perfecta.

En el *Prefacio* de *Consideraciones intempestivas II*, Nietzsche abre la problemática del tiempo y de la historia en relación con la vida humana. Las primeras palabras introducen una problemática que se irá acentuando cada vez más en los espectros que recorren la obra del autor: la diferencia entre el hombre y el animal. El hombre se vanagloria frente al animal justamente por su humanidad; pero, sin embargo, lo mira celosamente en aquello que tiene que ver con la felicidad del animal. Ya que él desea vivir sin hartazgo y sin dolores al igual que el animal, pero no del mismo modo. Pareciera ser que aquí Nietzsche hace referencia al modo de vida instintivo del animal que el hombre de cierta manera anhela, pero sin que ello implique una renuncia a la diferencia ontológica que ha conquistado con la racionalidad y que lo distancia de la (supuesta) brutalidad animal. La vida que acontece tan solo en ese instante presente que deviene y se escurre sin conciencia temporal: “Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retoma, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior” (2011 697). Nietzsche entiende ese modo de vivir del animal como ahistórico, apartado del tiempo, sin pasado ni futuro. Éste es un modo de experimentar la existencia simplemente en el ahí del estar, vivir.

“El ser humano, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado” (2011 697). En algún momento de su existencia el hombre tuvo esta inconsciencia temporal. El niño juega en una confiada inconsciencia del instante que acontece sin las presiones de un «fue» y con un total desconocimiento de que su vida ya acontece entre las cercas del pasado y del futuro. Un día su juego será perturbado por el «fue» y desde ese momento recordará su existencia atravesada por la trama temporal de una memoria de luchas, sufrimientos, tedios, etc. El temple anímico schopenhaueriano atraviesa esta lectura, pero a su vez, va asomando un nuevo modo de interpretar la relación entre la existencia y el tiempo que a atraviesa a la subjetividad humana: “Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia

³Se hace referencia a la traducción que Cristina de Peretti propone del título *le pas au-delà* de Maurice Blanchot, en pos de recuperar el sentido de tránsito de la vida pero sin trascendencia ultramundana.

no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a si misma, de contradecirse a si misma” (2011 698). Desde una perspectiva onto-metafísica, la lectura pareciera referirse específicamente a la dimensión biológica. Sin embargo, los elementos que irán apareciendo en este texto referido a la historia y a la cultura, permiten ingresar en un ámbito estético de la vida. Esta perspectiva no puede omitirse en ningún momento de la producción nietzscheana.

En el §26 de *La ciencia jovial*, Nietzsche escribe que vivir significa rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir. Vivir implica ser cruel e implacable con todo aquello que huele a viejo y a débil. En este sentido, la vida siempre implica un olvido, un desapego, un desaprehender. De ese modo, la felicidad y el gozo no estarían en aferrarnos a las riquezas, los honores, los recuerdos, las personas, los lugares que vienen con la vida. Refiriéndose a Aristóteles Nietzsche dice que si aquello que genera los estímulos que llevan a los seres humanos a aferrarse a la vida tienen que ver con la felicidad, probablemente los cínicos hayan sido los más acertados en su planteo filosófico pues: “La mínima felicidad, si existe sin interrupción y hace feliz, es incomparablemente más felicidad que la máxima que se da tan sólo como episodio, diríase como capricho, como loca ocurrencia, en medio de displacer, deseo y privación” (2011 698). Lo que permite la felicidad, sea grande o pequeña la dicha, es el olvido, el abstraerse de toda duración, sentir de un modo *ahistórico* (*Unhistorische*). Sin duda esta desconexión del pasado tiene que ver con las prescripciones morales. Si uno se desconecta de ellas y con ello se permite tocar ese fondo instintivo humano, sin duda se logra experimentar el goce, el placer, la dicha. El ser humano que vive de un modo *ahistórico* pierde el vínculo con su excelsa conciencia: “Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es aún peor: nunca hará nada que pueda hacer felices a otros” (2011 698). Ahora bien, si se imagina a un ser humano desposeído de su capacidad de olvidar, éste estaría condenado a ver en todas partes devenir.⁴

En toda acción hay olvido [. . .] es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar. [. . .] hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura. Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de si mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas (Nietzsche 2011 698)

Nietzsche continúa haciendo referencia a la posesión que tienen los seres humanos de dicha fuerza, distinguiendo a aquellos que la tienen en un bajo grado como aquellos que la tienen en un grado mayor. Él entiende que estos últimos logran apropiarse del pasado en mayor medida, motivo por el cual tendrían una mínima limitación histórica y, por ende, su historia no actuaría sobre ellos de un modo agobiante y perjudicial; ya que todo pasado, sea propio o ajeno, se lo apropiarían y transformarían. Y, aquello que no llegasen a dominar, lo olvidarían, dejando simplemente de existir. De este modo, el horizonte permanece cerrado, completamente en sí mismo. Todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte (*cf.* 2011 699). Hasta este punto, parecía que Nietzsche subrayaba un especial interés de lo *ahistórico* por sobre lo histórico. Lo que podría interpretarse en una clave trágica como el interés sobre el instinto –identificado con lo dionisiaco, por sobre lo racional –identificado con lo apolíneo. Sin embargo, en los párrafos siguientes se puede empezar a visualizar una tensión entre ambos componentes:

La serenidad, la conciencia tranquila, la acción alegre, la confianza en lo por venir — todo esto depende, en el individuo no menos que en el pueblo, de que exista una línea

⁴Aquí Nietzsche está haciendo referencia a Crátilo, discípulo de Heráclito.

que separe lo escrutable y claro de lo inescrutable y oscuro, de que se sepa olvidar y recordar oportunamente, de que se discerna con vigoroso instinto cuándo se necesita el sentir histórico y cuándo el sentir ahistórico. Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas. (2011 699)

Nietzsche interpreta la capacidad de poder sentir de manera no histórica como un elemento mucho más importante y originario de lo humano, auténticamente humano. Incluso sugiere que dicha capacidad constituye el fundamento sobre el que puede desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande. Él propone pensar lo *ahistórico* como una atmósfera que envuelve la vida y permite su desarrollo. Exacerbar el aspecto histórico en lo humano termina situando al hombre fuera de la vida, distanciándose de su ser propio. En este sentido, las facultades de pensar, reflexionar, comparar, separar y sintetizar también definen al ser humano en cuanto tal, pero limitan el elemento *ahistórico*. El hombre histórico es el peldaño que une en su itinerario intelectual al hombre apolíneo con la figura del último hombre. Éstos tienen su mirada en el pasado, un pasado que los empuja al futuro. Los últimos hombres creen que el sentido de la existencia saldrá a luz en el transcurso de este proceso. Ellos miran hacia atrás para comprender el presente y para aprender a desear más el futuro con mayor intensidad. En estas páginas comienza a asomar otra figura: el hombre suprahistórico (*des überhistorischen Menschen*). En este texto, Nietzsche –todavía capturado por la búsqueda del genio– está pensando en el lugar destinado a ciertos espíritus de grandeza, excelsos. Aquellos espíritus que logran mirar por encima de los hombros: más allá de lo prescrito, de lo aceptado, de lo dado; y que en su mirar, logran imponer una nueva perspectiva. ¿O acaso un nuevo sentido que interrumpa la cooperación irrestricta de aquellos adoradores del progreso lineal de la historia?

... lo pasado y lo presente son una y la misma cosa, esto es, dentro de cualquier diversidad son típicamente idénticos y como omnipresencia de tipos indelebles representan una figura fija de valor invariable y significación eternamente idéntica. Del mismo modo que los centenares de lenguas distintas corresponden a idénticas necesidades típicas e inmutables de los seres humanos, así que quien comprendiera estas necesidades nada nuevo podría aprender de todos los idiomas existentes: del mismo modo el pensador suprahistórico esclarece desde dentro toda la Historia de los pueblos e individuos, adivinando con clarividencia el sentido originario de los distintos jeroglíficos y eludiendo poco a poco, cansado, hasta los signos escritos que en constante flujo se presentan ante él (2011 701-702).

La figura de los *überhistorischen Menschen* quizá pueda ser interpretada como un puente entre la concepción del hombre trágico (o quizá mejor: dionisiaco) y el *Übermensch*. En este texto, aparece la preposición de *über* indicando la idea de «sobre», «estar por encima»; pero en esta misma época, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (aussermoralischen)*, aparece la preposición *ausser* indicando un «por fuera» de lo moral. Además, en este texto, se puede comenzar a rumiar ese cruce casi circular entre el pasado y el presente, esa unión puntual en la que se muestran cómo lo mismo, lo uno. El «entre» en el instante, con toda la diversidad atravesada, donde termina rematando la idea con la expresión de Leopardi: “Dolor y hastío es nuestra existencia, e inmundicia el mundo – nada más, sosiégate” (2011 702).

En el §2, Nietzsche desarrolla la idea de que la vida necesita de la historia en tres sentidos: como alguien que necesita actuar y esforzarse (historia monumental), como alguien que necesita conservar y venerar (historia anticuaria) y como alguien que sufre y necesita liberarse (historia crítica). Quizá, estas tres figuras puedan ser asociadas posteriormente con las tres transformaciones que son narradas al comienzo del *Zarathustra*. El camello que venera y conserva la tradición es el espíritu de pesadez. El león que sufre el mandato y la carga del «tú debes» y necesita liberarse de dicha carga en un santo decir «no» y transformar el «tú debes» en «yo quiero». Quizá sea osado pensar la historia monumental bajo la figura del niño. Tal vez sea más prudente y conveniente pensar en una figura de paso en el itinerario de su pensamiento,

señalando a la figura del genio en esta interpretación de los sentidos de la historia. La categoría del *Übermensch* todavía no puede visualizarse. En este sentido puede sostenerse la idea de que la conceptualización sobre el genio en la tarea de liberación de dicha figura romántica quedará alojada en la posterior figura de los doctos que estarán entre los últimos hombres, y por otro lado será transvalorada en la figura del *Übermensch*. Dice Lemm que la superación de la civilización a través de la cultura se concretiza en la tarea de los *Umgekehrten* que es la *Umwertung*. De ese modo afirman y potencian la vida con sus giros, sus vueltas artísticas y acrobáticas (cfr. 66-67). Sin duda el genio-artista está en los peldaños previos, pero aún no ha dado el salto al abismo. Quizá esta búsqueda del genio permita ser asociada provisoriamente con la imagen monumental de la historia, aunque en realidad no va a terminar siendo posible identificarlas.

Afirma Nietzsche que la historia pertenece principalmente a quienes tienen el impulso de actuar, a quienes se sumergen en modelos monumentales del pasado pensando que aquello que fue capaz una vez –dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de «ser humano»–, debería estar eternamente presente y ser posible eternamente. Lo más vivo, lo más claro y lo más grande, debe estar siempre disponible. Para Nietzsche, si algo fue posible en un tiempo pasado, podrá también serlo en un tiempo presente y futuro. En este sentido hay un modo de hacer historia que se vuelve útil en cuanto que ofrece los modelos que permiten a una comunidad o a un individuo hacerse consciente(s) de su capacidad de autotransformación para hacer de la vida una obra de arte. Sin embargo, se corre el peligro de disfrazar el presente con analogías y, en ello, terminar simulándolo con lo grande y lo poderoso de una época pasada.

La historia monumental puede ser interpretada como un modo en que los muertos entierran a los vivos. Al cerrar este párrafo Nietzsche muestra cómo el hombre que quiere crear algo puede hacer uso del pasado. En definitiva, se puede afirmar que no defiende un modo de hacer historia en particular, su enfoque sigue siendo la búsqueda estético-política de interpretación sobre la vida y su transformación. La historia anticuaria tiene el valor de conservar la vida, pero no de engendrarla. La historia crítica es capaz de destruir ese pasado y liberarse, pero no de crear el futuro. En el contexto que Nietzsche analiza la fuerza destructiva de la historia en su sentido crítico, puede verse la fuerza dionisiaca de la vida. Es únicamente la vida quien aquí expresa ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su sentencia es siempre implacable, siempre injusta, porque nunca ha fluido de ninguna fuente pura de conocimiento. En la mayor parte de los casos, resultaría la sentencia igual aunque la pronunciara la misma justicia, porque «todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese». Se necesita mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa. La misma vida que necesita el olvido exige también la destrucción temporal de este olvido. En la medida que el presente humano y cultural es el resultado de generaciones anteriores, también dicho resultado trae consigo sus aberraciones, sus pasiones y sus errores. No es tan sencillo liberarse completamente de esta cadena. Quizá se puede llegar a una lucha entre la naturaleza heredada y precedente y el conocimiento que se tiene sobre sí, tal vez frente a una lucha entre una nueva y rigurosa disciplina y lo heredado y aprendido del pasado; pueda plantarse una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza (cfr. Nietzsche 2011 709).

Éstos son los servicios que la historia es capaz de prestar a la vida; cada individuo y cada pueblo requieren, según cuáles sean sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, como historia anticuaria o como historia crítica: pero no como una cohorte de pensadores puros que se limitan al papel de observadores de la vida, no como individuos ávidos de saber a quienes únicamente el saber puede satisfacer y para los cuales el aumento de conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre tan sólo para los fines de la vida y, por lo tanto, bajo el señorío y la dirección suprema de estos fines. Que tal es la relación natural de cualquier época, cultura y pueblo con la historia — determinada por el hambre, regulada por el grado de necesidad y contenida por la inmanente fuerza plástica —, que el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente, y no para debilitar el presente, ni para arrancar las raíces de

un futuro pletórico de vitalidad: todo esto es bien simple, como es simple la verdad, y convence enseguida aun a aquel que para ello no se deja guiar en primer lugar por la demostración histórica (Nietzsche 2011 711).

En el inicio del cuarto párrafo queda planteado el lugar que se le debe dar a la historia en la perspectiva de la vida. Desde la fuerza más poderosa del presente le es lícito al ser humano interpretar el pasado, pero siempre en vistas de la construcción de un futuro. Sólo quien se dedica a la construcción de un futuro, tiene derecho a emitir juicios sobre el pasado. En estos párrafos centrales de la obra, Nietzsche irá realizando una descripción sobre el hombre moderno en la cual apuntará a criticar su aparente espiritualización –idealista– y sus objetivos formativos ilustrados que separan el contenido de la forma y se ocupan de cuestiones secundarias. Nietzsche ve en la propuesta formativa, un dominio de la reciente ciencia histórica que va en aumento –además con la influencia y la legitimación de la filosofía idealista alemana– y va agenciándose con la acumulación de conocimiento enciclopédico, constituyendo el espíritu moderno. Un espíritu decadente que ha ido debilitando y destruyendo su instinto creativo convirtiéndose en un pusilánime, inseguro e incrédulo de sí mismo. La formación histórica y el traje universal del burgués dominan en forma simultánea. Los seres humanos se van cubriendo de dicha categoría universal perdiendo todo rasgo singular en su personalidad y en su libertad. Al iniciar este libro, Nietzsche ya había señalado esta vinculación sobre el hombre de su época bajo la figura del hombre histórico. En este párrafo realizará un detalle más exhaustivo al vincularlo con la figura del hombre moderno de su época. En dicha línea puede afirmarse que allí va adquiriendo forma la metáfora de los últimos hombres que luego presentará en *Así habló Zaratustra*.

En el §5, Nietzsche interpreta a la ciencia como el nuevo mito de la cultura moderna y en el §8 propone interpretar a la Historia como la nueva Teología. Es decir, la modernidad continúa siendo medieval, pero bajo otra máscara. El discurso religioso ha devenido discurso científico. El nuevo guardián de los valores morales, de las costumbres y de las tradiciones, es el discurso científico dominado por la historia universal y popularizado por la formación estatal. Para el profesor de Basilea, en la pregunta sobre la finalidad y la meta de la existencia, reside la esperanza de la cultura. El exceso de historia está debilitando la fuerza plástica de la vida y es necesario liberarla de dichas cadenas. Los únicos antidotos posibles contra lo histórico (*Historische*) son las nociones iniciales: lo *ahistórico* (*Unhistorische*) y lo *suprahistórico* (*Überhistorische*): “Con el término «lo ahistórico» designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado; llamo «suprahistóricas» a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*” (2022 746). Aquí Nietzsche interpreta a la vida como potencia superior y dominante. El instinto de vida es superior a todo, todo lo domina.

Si se pone en perspectiva el cierre de *Consideraciones intempestivas II* con la obra del Zaratustra, se puede evidenciar el hilo conductor que allí se encuentra en forma incipiente: La vida como *Wille zur Macht*. Por otro lado, la noción de *Unhistorische* se vinculaba al comienzo de la obra con el modo de habitar el mundo de los animales, y *Überhistorische* como la posibilidad de dar un paso (no) más allá. Pensar al hombre como una cuerda tendida entre el animal y el *Übermensch*, en esta perspectiva histórica podría ser pensada como la liberación de la historia que luego irá abarcando a la ciencia en general. El mismo Nietzsche escribe sobre esta obra al final de sus años de producción teórica afirmando:

La segunda Intempestiva (1874) descubre lo que hay de peligroso, corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: –la vida, enferma de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: –el medio, el cultivo moderno de la ciencia, barbariza. . . En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia (1998 83-84).

5. A MODO DE CIERRE

A partir de un mapeo por las nociones de nihilismo que circulaban en la época en que vivió Nietzsche y señalando las referencias concretas que los estudios sobre sus obras han permitido confirmar como lecturas e influencias directas que ha tenido el pensador, se ha buscado mostrar a partir de su producción cómo se fue transformando su mirada sobre la decadencia. En la etapa de las intempestivas, Nietzsche no solamente inicia a través de sus escritos un itinerario intelectual de crítica, también comienza a transvalorar los sentidos desde los cuales se deben interpretar la vida y el pensamiento. En ello la estética siempre ocupará el horizonte principal de su mirada, primero la música y luego la retórica. En este sentido, desde sus primeras obras se puede empezar a señalar la dimensión política que va apareciendo en su escritura y cómo Nietzsche va experimentando sus propias derivas reflexivas y constitutivas en dicho ejercicio escritural. En ello no debe perderse de vista que aquí se propone leer dicho proceso poniendo en perspectiva de sus textos publicados por su decisión y sus correspondencias y escritos póstumos que tanto ayudan a descifrar esos laberínticos senderos de su derrotero intelectual y emocional. En este artículo se ha buscado mostrar cómo el joven profesor de Basilea comienza ese ejercicio de transvaloración –que siempre implicará el desasimiento de alguna posición provisoria– desde sus primeros escritos incluso sin llegar a ser completamente consciente de la tarea que había iniciado. Esto queda claramente evidenciado en los textos de *Ecce Homo*, en “Ensayo de autorcrítica” y en los prólogos de 1886 a *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *la Ciencia Jovial*. Desde esta posición interpretativa es posible leer sus intempestivas como un proceso de desasimiento y transvaloración en el cual Nietzsche comenzará a ampliar el territorio en el cual inscribirá a la decadencia de su época pero también se distanciará de las posiciones pesimistas y buscará convocar a la tarea futura de desasirse de los modos de vida decadentes que tienen capturados al espíritu europeo para crear nuevos modos de ser que implican siempre un vivir-con.

Se ha dejado expresada la idea de que la disputa con Strauss ayuda a Nietzsche a entender que, si se quiere tener una comprensión más profunda de lo humano, debe explorar la relación entre la vida y la verdad desde la perspectiva de la fuerza del instinto y el vínculo con la costumbre. Esta relación entre vida y costumbre lo lleva a priorizar lo estético por sobre lo moral. Toda ficción lógica habilita ciertos modos de interpretar la vida y habitar el mundo definiendo costumbres, usos, valores y sentidos. Estos deben ser útiles para la vida pero en su carácter afirmativo (no pragmático). Por ello no es extraño que en esos mismos años Nietzsche no solo haya puesto su aguda mirada en la decadencia de la cultura de su tiempo, sino también en la educación. Sus preocupaciones se orientan a la construcción presente y futura de quienes son parte de un proyecto cultural que pone al arte en la cima de sus expresiones e intereses. En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, además de comenzar a ser crítico del conocimiento erudito que luego critica en los doctos y transvalora en el rumiar de las vacas y la lectura lenta, Nietzsche comienza a focalizar su pregunta por el sentido de la educación en pos de una formación que eduque para el fortalecimiento de la vida cultural. Si bien en esta época su mirada está capturada por la mirada aristocrática y selecta que apunta a la distinción cultural; en el transcurrir de los años siguientes, dicha perspectiva se irá transvalorando y, en ello, se abrirán nuevos y múltiples sentidos. Su crítica a la historia evidencia la necesidad de superación de un modelo científico académico que se ha ido instalado en las prácticas decimonónicas y que Nietzsche advierte la necesidad de su distanciamiento. Dicho desasimiento se efectúa a partir de la transvaloración que va operando en su pensamiento a partir de la cual logra la superación de dichas posiciones –no en términos dialécticos– en la invención de sentidos y valores que posicionen a la vida en una perspectiva afirmativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros. 2008.

- Cragolini, Mónica B. *Nietzsche, camino y demora*- Buenos Aires: Biblos. 2003.
- de Santiago Guervós, Luis E. “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en: Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta. 2000.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía. Tomo III*. Barcelona: Editorial Ariel. 1994.
- Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Volumen 2. Los diez años de Basilea 1869/1879*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza Editorial. 1981.
- Jara, José. *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos. 1998.
- Reginster, Bernard. *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press. 2006.
- Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche*. Trad. Diego Rossello. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales. 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas I*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires: Alianza. 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. trad. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Tomo IV*. Madrid: Tecnos. 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos. Tomo I*. Madrid: Tecnos. 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia. Tomo I*. Madrid: Trotta. 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia. Tomo II*. Madrid: Trotta. 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia Tomo III*. Madrid: Trotta. 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas. Escritos de Juventud. Tomo I*. Madrid: Tecnos. 2011.
- Sánchez Meca, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos. 2018.
- Sarando, Gabriel, *Nihilismo Occidental*, en:
https://www.academia.edu/38590754/NIHILISMO_OCCIDENTAL