

Freddy Téllez*

En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble**

*Una filosofía en la cual no se escuchan en sus páginas, las lágrimas, los llantos
y el rechinar de dientes, así como el bullicio insoportable
del asesino mutuo universal, no es una filosofía.*

SCHOPENHAUER

Equis: ¿Cuál es la primera impresión que te da la obra de Nietzsche?

Zeta: Pues, la de ser una obra abierta, por un lado. Y su carácter ofensivo, irreverente, inédito, por el otro.

X.: ¿Irreverente, inédito? ¿Qué quieres decir con eso?

Z.: Basta leer el *Ecce Homo*, *El anticristo* o el *Zarathustra*, para darse cuenta de que se está ante una obra fuera de lo común. Piensa en los libros de filosofía que se escribían antes de Nietzsche y verás que la comparación no permite dudas. Ni siquiera Schopenhauer ni Kierkegaard ni Max Stirner poseen ese grado de irreverencia o de «cosa fuera de lo común». Y concédeme que escogí las obras más osadas de la época, al mismo tiempo. ¿Cómo dudar de la osadía y el cierto furor salvaje de esos tres autores, verdad?

X.: Creo que tu comparación podría resaltar mejor si se piensa en la obra de un Kant, de un Hegel, de un Fichte, verdaderos académicos del pensar ¿no es cierto?

Z.: Sin duda alguna. Pero incluso si mantengo la comparación con esos tres autores, la obra de Nietzsche no sale tan mal parada como se puede pensar. Fíjate: Schopenhauer no se salió jamás de los márgenes de un sistema coherente. Incluso sus *Parerga y Paralipomena*, escritos

* Ex profesor de la Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

** Texto escrito (septiembre de 1994) de una grabación destinada a celebrar el 150 aniversario del nacimiento del filósofo, el 15 de octubre del mismo año, y difundida por la Radio Universidad Nacional en Bogotá.

como aforismos o fragmentos abiertos, remiten a su gran opus *El mundo como voluntad y como representación*. Ellos son su comentario y prolongación, como el título lo indica. De Kierkegaard y Stirner podría decirse algo similar: ambos son también pensadores sistemáticos; autores de una sola obra, de alguna manera, ¿no?

X.: De acuerdo, respecto del alemán. Pero con el danés, no sé. No olvides sus pseudónimos y cosas así, que abren la obra y la hacen inédita también.

Z.: No lo dudo, pero sus pseudónimos no se alejan de la coherencia sistemática de su pensamiento, la refuerzan; al igual que los *Parerga* de Schopenhauer. Te concedo, más bien, lo inédito del proceder. Con Kierkegaard estamos también ante un pensador que no teme salirse de lo común.

X.: Kierkegaard y Nietzsche, entonces, ¿los pondrías al mismo nivel?

Z.: No es nada original hacerlo. Hay que concederle a Karl Jaspers la prioridad. Por lo demás me pregunto si esa equiparación ante lo inédito en ambos autores no reenvía ante todo lo peculiar de la vida privada de cada cual.

X.: ¡Ah! Cuidado con lo que dices. ¿Estás afirmando que ambos son osados e inéditos porque son «locos»?

Z.: Quiero decir que en ambos la filosofía proviene en línea directa de sus propias vidas, o mejor, de la *desmesura* de sus vidas. Dejémosle a Jaspers o al psicoanálisis la definición etiológica de dicha desmesura. No es mi problema. Constató sólo el parentesco, la relación. Es una manera de ver el valor límite del pensamiento y su arraigo en lo cotidiano. En Kierkegaard y en Nietzsche tenemos un mismo grado correlativo de pensar fuera de lo común, con relación a una vida cotidiana fuera de la norma tradicional. Pero, —y aquí se encuentra la diferencia y, si me permites, el mayor valor inédito de Nietzsche— en él se la desmesura es mayor en cuanto se sale de los límites de su propia cultura. Sea como sea, Kierkegaard es un pensador cristiano, es decir, situado dentro de las coordenadas aceptadas de la cultura de su época o de su país. Incluso, mientras que Nietzsche las supera sin temor y sin pudor. Él es un pensador que excede lo nacional (piensa en sus diatribas antialemanas o en su odio a Wagner, símbolo de lo

germánico), y lo cultural (piensa en su trasvaluación de los valores: la verdad, lo moral, lo cristiano).

X.: ¿Quieres decir que Nietzsche es más «loco» que Kierkegaard?

Z.: Yo creo que ambos poseen un mismo grado de «locura» en lo cotidiano: la soledad asumida hasta el extremo, el celibato rabioso, la visión radical, la cólera de las tomas de posición e incluso, casi, el mismo fin. Kierkegaard no terminó fulminado por la locura pero sí por el furor. Ambos poseen las características de lo que Stefan Zweig llama el «demoníaco lúcido»¹, y que es una definición por fuera de lo psicológico, aunque lo roce.

X.: ¿Estas haciendo la apología de la desmesura y lo patológico?

Z.: Sólo estoy diciendo que existe una relación entre desmesura de lo cotidiano y valor inédito de la obra. No siempre es así. Y Stefan Zweig tiene razón al contraponer el «demoníaco» al modelo clásico tipo Goethe, por ejemplo. En ambos, el valor inédito de la obra es considerable pero basado en formas opuestas de vida cotidiana. En el primero es la desmesura la que domina, en el segundo, el equilibrio...

X.: Es la tradicional oposición entre romanticismo y clasicismo...

Z.: Y se podría decir que a veces se valoriza en exceso el lado romántico, demoníaco y desmesura en Nietzsche.

X.: ¡Ah, te estás contradiciendo!

Z.: No creo. Me parece que no hay que perder de vista el lado devastador de esa desmesura. Es un error considerar que todo en ésta es positivo. Error romántico, claro está.

X.: Es el «Dios ha muerto, todo está permitido» que Nietzsche comparte con Dostoievski, ¿no es verdad?

Z.: En parte, sí. En el ruso es una formulación problemática, contrabalanceada por el juego novelesco y estratos de otro origen, cristianos, por ejemplo. En Nietzsche, tal como lo citas, la formulación no existe. Incluso el «insensato» que anuncia la muerte de Dios en el famoso aforismo 125 de *La gaya ciencia*, deja entrever implicaciones más amplias que el solo enunciado no permite ver. (Entre paréntesis: no

1 Cf. Stefan Zweig, *Le combat avec le démon. Kleist, Nietzsche, Hölderlin*, Belfond, Paris, 1983 (ed. alemana original del 1951).

es inútil anotar que es insensato el que anuncia la muerte, o el asesino incluso, de Dios y que en alemán «insensato—*Der tolle Mensch*—posee una repercusión más amplia: significa tanto «loco» como «endemoniado», «extravagante», «extraordinario», «fuera de serie», «desenfrenado», «increíble». Términos que acentúan la amplitud del contexto). Pero el trasfondo inmoralista, más allá de bien y del mal, de su obra, unido con sentencias tipo la «bestia rubia» o el «vivir peligrosamente», han permitido lecturas extremas de su pensamiento².

X.: Nietzsche, predecesor del nazismo...

Z.: Exacto. Y un problema recurrente, creo. Por más que se muestre la falsedad en establecer una linealidad de parentesco con el nazismo en la obra del filósofo, ese tipo de interpretación regresa, renace con cierta regularidad. Es algo latente en su obra. ¿No crees tú?

X.: Pues, pienso en Thomas Mann, por ejemplo, que pasa de una aceptación juvenil del pensamiento de Nietzsche a una posición tardía de rechazo de ese fondo inmoralista y «demoníaco».

Z.: Sin ir tan lejos, recientemente se ha vuelto a replantear ese aspecto con relación, incluso, a cierto antisemitismo que lo caracterizaría, según determinados intérpretes.

X.: ¿Te refieres al grupo de la editorial Grasset³?

Z.: Sí, y al coloquio sobre Nietzsche y el judaísmo⁴. Pero, pienso por igual

2 Marc de Launay ha llamado la atención sobre el hecho de que la referencia a la «bestia rubia» en Nietzsche se inscribe dentro de un contexto de mestizaje del «alma» de los pueblos. Es decir, más allá de un antisemitismo, como se ha querido ver (Cf. Marc B. de Launay, «Le juif introuvable», in AA.VV, *De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, Cert, Paris, 1991, pp. 81-82). Este problema no es otro que el de los estereotipos e imágenes que pueden adosarse poco a poco a la obra de un pensador, y que representarían en parte una usura de la lectura y de la recepción, por más que correspondan a estratos existentes en realidad, es decir, señalables en los textos mismos. Para dar otro ejemplo sugestivo, aunque de manera provocadora y polémica: ¿se ha notado lo suficiente que la ultra citada frase de Nietzsche acerca de la necesidad del látigo cuando se va adonde las mujeres, proviene de la boca de una vieja mujer? Cf. «Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen» in *Werke in drei Bänden*, Herausgegeben von Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1996, t. II, p. 330.

3 Cf. AA.VV, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Le Collège de Philosophie, Grasset, Paris, 1991.

en Gilles Deleuze, quien hace unos años, en otro coloquio⁵, reconocía que Nietzsche puede servir de alimento a los jóvenes fascistas. Y a este intérprete se le puede acusar de antinietzscheanismo, ¿verdad?

X.: Por el contrario. Pero lo de antisemitismo me parece exagerado. Ya sabes que se puede encontrar en él posiciones contrarias al respecto. El rechazo de la ideología antisemita del marido de su hermana, pongo por caso. Y otras por el estilo. Creo que a veces se confunde el antisemitismo con la crítica a lo judaico. Es como si después de Auschwitz fuese tabú tocar el tema.

Z.: ¿Quieres decir que se puede ser antijudío, pero no antisemita?

X.: Depende de cómo se lo haga, claro está. Pero decirle a un judío que es judío no es un acto racista. Tampoco el estar en desacuerdo con su religión o el criticar, hoy, los excesos de su política nacional, por ejemplo. Hay otro problema, y es el de las imágenes y lugares comunes que se adhieren a los pueblos y razas, y que otros pueblos y razas utilizan para reafirmar su propia identidad. Eso conforma un grado mínimo, común y corriente, de racismo. Un racismo ordinario, en cierta forma, algo inconsciente y relativamente inofensivo ante el racismo agresivo y consciente basado sobre la xenofobia negativos de ese orden.

Z.: Yo diría que para Nietzsche el antisemitismo hace parte de lo que llama «sentimientos reactivos». Mal podría entonces encontrarse en él algo similar.

X.: ¡Oh!, ahí estas expresando una petición de principio, pues deberías mostrarme por qué Nietzsche no puede poseer, en cuanto persona, sentimientos reactivos. No confundas la obra con el autor, si bien es verdad que en su caso están íntimamente emparentadas. Pero, bueno, no quiero desempeñar la función del abogado del diablo. Además, el

4 Cf. *De Sils-Maria à Jérusalem...*, *op. cit.* El libro recoge las intervenciones de un coloquio realizado en París el 6 y 7 de julio de 1990. Agrego, para evitar malentendidos, que este coloquio no pretendió establecer el antisemitismo de Nietzsche, como pareciera sugerir la discusión entre mis dobles. Sería más correcto decir que solamente lo replanteó en cuanto problema.

5 Cf. Gilles Deleuze, «Pensée nomade», en VVAA, *Nietzsche aujourd'hui?*, t. I, 10/18, París, 1973. Intervención en un coloquio reunido en la Cerisy-La-Salle en 1972.

que no sea racista, que levante la mano, ¿verdad? Desconfiemos de los sólo acusadores, ¿no crees?

Z.: Lo que quiero decir es que incluso allí donde Nietzsche pareciera tomar por su cuenta imágenes antisemitas, como en el discutido aforismo 475 de *Humano, demasiado humano*, éstas están contrabalanceadas por posiciones prácticamente filosemitas. Seré concreto. Voy a leer la parte inculpada del aforismo y después las sentencias contrarias que lo equilibran: «Toda nación, todo hombre posee rasgos desagradables, incluso, peligrosos; sería bárbaro pretender que el judío sea una excepción. Es probable aun que dichos rasgos representen en él un grado particular de peligro y de horror; quizás el joven especulador judío (*Börsen-Jude*) es el colmo de la invención más repugnante del género humano».

X.: Huiuiui, vaya términos, ¿verdad?

Z.: Sí, pero inmediatamente había escrito: «En cuanto no sea cuestión de conservar a las naciones, sino la creación (*Erzeugung*) de una raza mezclada de europeos lo más fuerte posible, el judío es un ingrediente tan útil y deseable como cualquier otro vestigio nacional». Y enseguida, justo enseguida del texto «duro», escribe: «A pesar de todo, quisiera saber hasta dónde no habría que llevar la indulgencia, en una recapitulación general, hacia un pueblo que ha tenido entre todos, y no sin nuestra culpa, la historia más lamentable, y al cual se le debe el hombre más noble (Cristo), el sabio más íntegro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley más moral fluyentes del mundo»⁶.

X.: ¡Ah, sí, ya me acuerdo de ese texto! Creo que después habla de la labor civilizadora de los sabios y médicos judíos que mantuvieron la bandera del iluminismo durante la edad media, y termina agregando que si el cristianismo ha orientalizado el Occidente, el judaísmo a contribuido a su occidentalización, ¿verdad?

Z.: Exacto.

X.: Además, si no me equivoco, sitúa al judaísmo como una especie de

6 Cf. «Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister» in *Werke in drei Bänden*, t. I, *op. cit.*, pp. 685-686.

continuador de la historia griega, en esa labor de occidentalización. Lo que es mucho decir, para alguien que siempre evaluó de manera superlativa la capa helénica de nuestra cultura, ¿no es cierto?

Z.: Tienes toda la razón. Pero ahora que hablabas de Thomas Mann, se me ocurrió que su rechazo tardío hacia el inmoralismo nietzscheano se puede emparentar con algunas interpretaciones de *Collègue de philosophie* de la editorial Grasset. Creo que es una reacción moral a la desmesura del filósofo. En Thomas Mann, como en Comte-Sponville, de ese grupo, por ejemplo, hay el mismo fondo cristiano y racionalista que entra en juego en el rechazo de Nietzsche. Es como si los estratos grecoclásicos y judeocristianos de nuestra cultura se defendieran de los embates paganos y sofístico-escépticos, es decir, supramorales y suprarracionalistas de Nietzsche.

X.: Embates que sitúan a Nietzsche por encima de nuestra cultura, en sus límites, «fuera de». De allí su desmesura, ¿no?

Z.: Claro, y que tienen que ver con el carácter abierto de su obra, que te mencioné al inicio de nuestra charla. Es el aspecto antisistemático y aforístico o discontinuo de su escritura, de su pensamiento.

X.: ¿Su lado suprarracional?

Z.: Sí, lado sofístico y escéptico, para denominarlo de acuerdo con los orígenes de nuestra propia cultura, aunque la excedan al mismo tiempo. El aspecto anti Sócrates en Nietzsche se deriva de un estrato sofístico indudable. De allí el lado «juego», abierto, de su pensamiento. Al igual que su fondo más-allá-de-la-verdad lo coloca en las capas escépticas de la cultura griega original. Agrégale a ese «cóctel» la danza dionisiaca y tendrás así una bomba peligrosa que no cesa de explotar.

X.: Al menos ante las orejas ultraclásicas de muchos de sus intérpretes (*Risas.*).

Z.: Y no basta aún: añádele una pizca de furor antialemán y antinacionalista; una buena dosis de autoestima y de relato en primera persona del singular; unas cuantas porciones de elitismo espiritual, de despreocupación artística y de valoración de lo estético sobre lo racional; más una buena parte de mascarada anticristiana e irreverente, y... no hablemos entonces del resultado.

X.: ¡Eh, sí! Vaya borrachera.

- Z.: No nos asombremos de que Thomas Mann haya podido escribir que «quien tome a Nietzsche a la letra, quien le crea: está perdido»⁷.
- X.: Y con razón, ¿no crees? El primer perdido fue él mismo, se podría decir (*Risas*).
- Z.: En todo caso, es curioso que, en ese texto, Thomas Mann no deje de pelear contra el fantasma del filisteísmo de su propia interpretación. Lo repite varias veces⁸. Él mismo veía el riesgo que corría al tomarlo «tan en serio».
- X.: Si te entiendo bien, «tomarlo a la letra» significa interpretarlo dentro del dogmatismo racionalista de la verdad en serio.
- Z.: Exacto. Significa interpretarlo por fuera del juego sofístico y estético o de la causticidad disolvente del escéptico. Tomarlo en serio quiere decir meterlo dentro de los márgenes de la cultura que Nietzsche excede; significa desconocer *su* lugar, *su* escritura; significa encerrarlo, hacerlo inofensivo.
- X.: Pero, ¿no piensas que nos estamos contradiciendo? Por un lado estamos de acuerdo en que existe una desmesura en él. Y, por el otro, la evaluamos positivamente.
- Z.: Pues, no por lo que a mí respecta. Ya verás tú. Lo que a mí me interesa en Nietzsche es la combinación, entre desmesura de lo cotidiano, apertura superracional de su pensar, y los límites que excede o toca de tal manera. Es ahí donde está su complejidad.
- X.: Explícate mejor. Me parece que estás haciendo malabarismos verbales.
- Z.: Fíjate: si consideramos lo cotidiano, pasaríamos por ciegos al negar la desmesura. Si evaluamos su pensar, lo seríamos si desconocemos su valor escéptico, superracional. Y si partimos de los límites que excede o toca, pues es ahí donde fácilmente podemos rechazarlo o aceptarlo en bloque: actitudes engeguecidas ambas, en mi opinión.
- X.: No te entiendo aún. Me da la impresión de que quieres tocar varios

7 Cf. Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Bruguera, Madrid, 1984, p. 164; edición de Sánchez Pascual.

8 Ver por ejemplo, pp. 117, 118 y 125 de la obra citada. En esa última página llega incluso a afirmar: «acaso lo que yo haga sea tan sólo dar testimonio de mis propias limitaciones [...]»

registros a la vez.

Z.: ¡Ah, no soy yo quien lo hace, es Nietzsche ! Y por eso nos inquieta, por eso se le rechaza criticándosele su falta de sistematicidad, su amor por la contradicción, su estetismo y etcétera. Es eso lo que quiero decir cuando hablo de límites. Él nos excede, nos toca. Es verdad, como él mismo pretendió, que Nietzsche es dinamita. No podemos, después de leerlo, permanecer indiferentes. Todo lo que nos dice es tan importante, que no sabemos bien cómo digerirlo. Es así como toca los límites de nuestra cultura: interpelándonos directamente, para bien o para mal.

X.: Estás diciendo que Nietzsche es una paradoja. Hay que tomarlo en serio, sin tomarlo en serio...

Z.: ¡Eh, ahora eres tú el complicado !

X.: Creo que en todo lo que acabas de afirmar hay como una caracterización determinada del fenómeno escéptico en Nietzsche. Me parece que es por el escepticismo que él nos excede, o como dices, que excede nuestra cultura, marcadamente racionalista y endeudada con la seriedad de la verdad.

Z.: No solamente. También por el lado esteticista, por el lado juego. Y, si somos coherentes, por el lado desmesura, por igual.

X.: Yo diría que el esteticismo y el juego de su pensamiento son variantes de su escepticismo, o como tú dices también, de su lado sofístico. Y por eso no se lo puede tomar en serio. Hay que saber que Nietzsche es una sofista, que le gusta jugar⁹. De ahí el error de los que lo toman a la letra: se chocan contra él, contra la apertura esencial de su pensamiento, contra el balanceo constante de verdades y contraverdades. En una palabra, contra su suprarracionalismo. Y quien dude,

9 Que no se haga un mal uso de esta afirmación de mi doble *vía* desvalorización de la noción de «juego». Por respeto a las fuentes, habría que decir que Nietzsche es sofista sobre todo relativismo de su concepción, antes que por el lado danzarín y juguetero. El antecesor histórico del perspectivismo nietzscheano es el «homo mensura» de Protágoras, y no la irrisión pícaro del cinismo helénico. Cf. Protágoras y Gorgias *Fragments y testimonios*, Ediciones Orbis y Aguilar Argentina, 1980; edición de José Barrios Gutiérrez y *Les sophistes, fragments et témoignages*, PUF, Paris, 1969; edición de Jean-Paul Dumont.

que se lea, simplemente, la primera parte del prefacio de 1886 a *Humano, demasiado humano*¹⁰.

Z.: Tienes razón. En ese sentido no se puede tomar a Nietzsche en serio sino a partir de la propia seriedad, es decir, de la desvalorización del juego estético y del escepticismo. Creo que es importante ver que estos dos elementos o estratos se sitúan en los límites de nuestra cultura; son como una especie de tierra de nadie donde los valores serios, reputados ciertos, fijos e inamovibles, entran en irrisión, se desbandan, pierden el control.

X.: El juego estético, sofisticado, y el escepticismo son el otro lado del espejo en el mundo maravilloso de Alicia, donde los adultos no tienen cabida sino en pantalones cortos y sombreros ridículos. Son los filisteos ultracristianos y superracionalistas que se espantan ante los malabarismos de Humpty Dumpty (*Risas*). Y para muestra pienso en esa curiosa y sintomática afirmación de Thomas Mann: «Junto con su religión, junto con su fe en un Dios Justo, los judíos han durado a lo largo de los siglos, mientras que el desvergonzado pueblecillo de artistas y estetas que fueron los griegos desapareció muy pronto del escenario de la historia»¹¹.

Z.: ¡ Ah, sí ! Y que responde a la afirmación nietzscheana de que cuando

10 Por ejemplo: «Se ha dicho de mis libros que eran una escuela de sospechas, más aún, de desprecio, también, felizmente, de coraje e incluso de temeridad. De hecho, no creo yo mismo que nadie haya nunca considerado el mundo con una sospecha tan profunda, y a veces no sólo como ocasional abogado del diablo, sino por igual, hablando como teólogo, en cuanto enemigo y acusador de Dios. Quien sepa adivinar algo de las consecuencias que conlleva toda sospecha, algo de los temblores y angustias de la soledad a la cual condena la incondicionada *diferencia del punto de vista* del que la padece, comprenderá igualmente en qué medida he buscado —para reposarme de mí mismo y casi para olvidarme por momentos— esconderme en algún lugar, bajo algún respeto u hostilidad o ciencia o frivolidad o estupidez. Comprenderá también por qué, cuando no encontré lo *necesario*, debí procurármelo con artificios, ya sea por falsificación, ya sea por invención (¿y qué otra cosa han hecho los poetas? ¿Y para qué otra cosa estaría el arte en el mundo?)». Cf. Friedrich Nietzsche, «Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister» in *Werke in drei Bänden*, t. I, *op. cit.*, p. 437.

11 Cf. *op. cit.*, p. 147; traducción de Andrés Sánchez Pascual.

Sócrates y Platón hablaban de justicia y verdad no eran griegos sino judíos, ¿verdad?

X.: Exacto. Juicio que contrasta con la opinión de otros literatos, contemporáneos de Nietzsche, y que lo evaluaban de otra manera...

Z.: Claro. Por ejemplo Strindberg, quien le respondía elogiosamente al envío que aquel le hacía de sus libros. Ante *Más allá del bien y del mal*, el escritor sueco le escribió: «Usted le ha dado a la humanidad su libro más profundo. Y lo que no es un mérito menor: usted ha tenido el coraje, y quizás la necesidad, de escupir al rostro de la gentuza esas palabras espléndidas. Yo le estoy reconocido»¹².

X.: Sí, pero yo pensaba en Carl Spitteler, quien el 1888 escribía en la prensa: «Nietzsche es un gigante. Eso no permite dudas. Por eso no se nos puede reprochar que esperemos de él que sea grande. ¿Quién desearía un Nietzsche dócil y tímido? Su importancia, ¿no consiste por una parte importante en su gran coraje intelectual, tanto más precioso en cuanto que vemos en otros pensamiento adocenado y que el espíritu alemán se esfuerza por olvidar el valor de la personalidad? Seis pensadores como Nietzsche harían más para promover a la nación, que miradas de sabios y filósofos a lo largo de un siglo»¹³.

Z.: Pero, bueno, habría que definir todavía como hay que tomar en serio a Nietzsche, ¿no crees?

X.: ¡Uf! Tarea difícil porque nos coloca en el medio de la paradoja. ¿Cómo saber dónde se encuentra la verdad en él, si al mismo tiempo la destruye, la contornea y se burla de ella?

Z.: Y, sin embargo, todos los intérpretes pretenden encontrarla en alguna parte de su obra, ¿no es cierto? Es el precio que hay que correr para ser coherente, al fin de cuentas.

X.: Claro. Es el problema ineludible cuando se enfrenta uno al escepticismo. Pues no hay escepticismo radical, consecuente, sino en el silencio. Nietzsche se niega al escepticismo, en última instancia, en cuanto

12 Strindberg a Nietzsche, otoño de 1888, citado por Geneviève Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains*, Editions du Rocher, Monaco, 1959, p. 232.

13 Carl Spitteler, artículo publicado en el *Bund* del 8 de noviembre de 1888, citado por Geneviève Bianquis, *op. cit.*, p. 231.

preferiría pensar a callarse. Por eso no estoy muy seguro de que Nietzsche sea en realidad un escéptico. Es probable que haya sido más sofista que escéptico, o si prefieres, una especie de artista y sofista combinado, que no tenía miedo de coquetear con el error. De ahí su indiferencia ante la contradicción.

Z.: ¿Un filósofo artista?

X.: Hombre, pues, ¿por qué no? Él mismo lo ha insinuado y creo que hay intérpretes que lo han llamado así. Cosa que permitiría, por lo demás, eludir el problema de «su» verdad, ya que ésta no existe, propiamente hablando, en el interior del juego estético.

Z.: Sólo verdades dispersas, quizás. Algo así como «impresiones ciertas» que después se borran para dar lugar a otras. En todo caso, que no desembocan en una verdad dogmática y dogmatizable, ¿no es así?

X.: Pues, si así es, la «verdad» de Nietzsche no estaría sino en las interpretaciones que se hagan de él. Y no, estrictamente hablando, en él mismo. Entonces, todo depende de la coherencia, la elegancia y la economía de la interpretación, tal como ocurre con cualquier otro tipo de teoría conjetural, ¿verdad?

Z.: Sí, pero acentuando el hecho de que en la filosofía el pluralismo de las interpretaciones es aún mayor en otras disciplinas, debido a la inexistencia de criterios de experimentación, de «objetivización», ya sea relativa. Sólo la coherencia y su riqueza serían los criterios para imponerse en medio de la pluralidad.

X.: Situación algo descorazonadora, ¿no crees?

Z.: Al contrario: altamente saludable, pienso, pues así estaríamos ante un caso de disolución de la verdad; sólo hipótesis alineadas a un mismo nivel. Y así las cosas, tampoco se podría hablar de «error». La obra de Nietzsche sería un campo abierto a la «experimentación». Sólo efectos serían perjudiciales o saludables. Aspectos que estarían con relación a la recurrencia de ciertas interpretaciones de su obra: lo «nazistoide» sería un efecto perverso de ciertos estratos desmesurados de su juego estético y sofístico. Nada más.

X.: Interesante pero utópico. No olvides que los intérpretes seguirán siempre considerando que cada cual posee «en verdad, verdad, la verdad». Y si has comprendido bien a Nietzsche, sabrás que ésta está

siempre unida a la moral. Y es ahí donde el error es un problema.

Z.: Arriesguémonos, entonces. Te voy a decir lo que yo considero es un «error» en su obra. Aunque soy consciente, de acuerdo con lo dicho, que no se trate sino de un error de mi interpretación. Es decir, de una falta de coherencia y riqueza de la misma. Quizás tú me podrás decir lo contrario. Empiezo.

a) Creo que sus tesis acerca de la superación de lo humano, y del «superhombre», son una suerte de inconsecuencia de su lucidez ante la ilusión histórica linealista, progresista, hegeliana.

X.: Sí, es algo que ya se ha anotado, si bien, no con mucha frecuencia. Después de todo, ese aspecto se enraíza a la maravilla de una determinada interpretación «izquierdizante» de su pensamiento. Y sabrás que este tipo de ilusión es hartos terca. Al respecto, lo único que podría decirte es lo siguiente: tu error radica en inmovilizar, en eternizar ese aspecto, haciendo de él algo metafísico o «esencialista».

Z.: ¿Qué quieres decir?

X.: Que el superhombre puede ser interpretado —y no sé si ya se lo ha hecho—, como una forma transitoria de adopción de lo humano. No necesariamente es una prospectiva histórica futura (a Nietzsche no le importa contradecir otros de sus textos donde critica esta última concepción). No quiere decir que el hombre deba dirigirse o vaya a dirigirse hacia ese estado «final». Quiere decir sólo que en determinados momentos de su vida, el hombre llega a ser un «superhombre». En particular cuando logra aceptar el abismo terrorífico del eterno retorno, esto es, en los momentos en que su *amor fati* es en realidad incondicional. Y que, en consecuencia, no siempre lo logra. El «superhombre», no es una esencia ni un finalismo, sino estados pasajeros y fluctuantes, de acuerdo con lo fluctuante mismo de la vida.

Z.: Interesante. Me pregunto por qué el propio Nietzsche no lo formuló así de claro.

X.: Pues, porque no le interesaba ser tan sistemático como un profesor de universidad, o porque su vida lo llevó a cambiar de texto a texto como cambiaba de pensión y de ciudad. Lo importante, no hay que olvidarlo, es que se lo puede interpretar así. Quiero decir que se encuentran indicaciones al respecto, en su obra.

Z.: Okey. Continúo.

b) Sus tesis sobre el más allá del bien y del mal me parecen ser una trampa. En ésta han caído muchos ingenuos, claro está. Pero también el mismo Nietzsche, pues dio lugar así a interpretaciones opuestas a su más profundo sentir. Y no estoy pensando en una posible alma cristiana oculta bajo sus máscaras paganas (interpretación jasperiana, si no me equivoco). Me refiero al juego estético, al ir y venir de los estratos y perspectivas. No se puede postular un más allá de la moral sin caer en otra moral.

X.: Bien, pero creo que también ya se ha dicho. Y discúlpame que te recuerde este asunto de «primeros y segundos». En el fondo indica que es un problema «real», es decir, posible. Hay quienes establecen la diferencia entre «moral» y «ética» para salirse del atolladero. Pero me parece un juego de palabras, pues en realidad es lo mismo: «Nietzsche sería un inmoralista, pero tendría una ética». Vaya manera que tienen esos intérpretes de respirar, de decirse: ¡ uf, menos mal ! Otra forma de filisteísmo, pues me pregunto qué quiere decir eso, visto que no hay práctica humana que no segregue una moral, que no se enmarque dentro de una ética. Y no me parece esencial que haya quienes definan «ética» como conjunto de normas morales, y «moral» como un acto de comportamiento aislado, o extremo y represivo. Míralo por donde quieras y verás que es lo mismo.

Pero, bueno, ahora te diré lo que pienso de tu argumento. Creo que se puede interpretar su «más allá del bien y del mal» en un sentido cósmico, «natural», extrahumano. Es quizás una tesis analógica y heracliteana. Es el orden del cosmos, del mundo, el que se sitúa más allá del bien y del mal: manera de acentuar su acaecer neutro. ¿Estás de acuerdo?

Z.: Pues me parece coherente, al menos. Está claro que había que «olvidar» entonces el marcado acento moral de dichas tesis, y que indican que Nietzsche no pensaba sólo en el cosmos, como tú dices. Pero, bueno, te lo concedo, ya que también se encuentra en él ese aspecto ontológico y heracliteano indudable. Creo que para no entrar en colisión con mi propio enfoque, tendría que ver —y eso me parece algo muy importante en Nietzsche— que éste nos dejó una imagen de sí (*Selbstbild*, podría decirse en alemán) que incluye a la vez una

imagen del mundo (*Weltbild*). Es lo que se afirma cuando se considera que su filosofía es una prolongación de su vida. Cosa que él mismo subrayó repetidas veces. «Mis obras me contienen: «*ego ipsissimus*», escribe en alguna parte¹⁴.

X.: Claro. ¿Cómo separar entonces lo moral de lo ontológico, en él, verdad?

Z.: Aquí va, pues, quizás mi última objeción. Creo que sus afirmaciones rotundas de la vida, es decir, un cierto aspecto imperializante de su *amor fati*, lo hace deslizarse peligrosamente hacia un dogmatismo de la afirmación por la afirmación. Cosa que otros han visto en parte cuando critican su llamado «vitalismo». Dime qué opinas tú.

X.: Ahí tocas un punto delicado, es verdad. Y que me corrobora en lo que he venido diciendo acerca de su dudoso escepticismo. Es cierto que podría decirse que el *amor fati* conduce a una afirmación por la afirmación. Es lo que llamaría el exceso de la voluntad de poder. Quien sabe si no tiene que ver con un fondo ambivalentemente antischopenhaueriano y «voluntarista», llamémoslo así. Si todo es voluntad, en el sentido del pensador de Danzig, pues afirmémosla, ya que negarla, como quería aquél, nos llevaría al ascetismo y a otras formas reactivas más despreciables aún. Es indudable, también, que después de Cioran, nuestros oídos no pueden digerir bien el excesivo colorido de la alegría de vivir. El rumano nos ha acostumbrado a percibir los matices oscuros, el lado fúnebre, y descubrir que la superación de la metafísica puede pasar también por una especie de negación radical. No hay duda, Cioran es más consecuentemente escéptico que Nietzsche, y podríamos decir, incluso, que se toma menos en serio. Así, el rumano demuele de manera más radical toda pretensión de sistema, es decir, de afirmación dogmática.

Z.: ¿Cioran es más danzarín?

X.: Yo sí creo, si bien su danza no es siempre alegre.

Z.: Pero, entonces ¿con eso me das razón?

X.: ¡Ah! Tú también quieres tener razón sobre Nietzsche, ¿verdad? Pues

14 Citado por Henri Guillemin, *Regards sur Nietzsche*, Seuil, Paris, 1991, p. 15.

te la concedo. Después de todo eso nos permite decir que es la vida la que tiene razón sobre los pensadores, ya que en ésta se afirma y se niega a la vez. Nunca una sola rinde cuenta de su complejidad.

Z.: Lo que tal vez es otra forma de homenajear a Nietzsche, ya que es éste quien afirma su fluir, el río heracliteano del vivir.

X.: Humm, no estoy muy seguro, pues no olvides que a la vez postula el eterno retorno de lo mismo, cosa que entraría en colisión con el heracliteanismo que mencionas.

Z.: Su concepción de la vida como máscaras infinitas, especies de muñecas rusas encantadoras entre sí y para nunca acabar, más el perspectivismo de su teoría del conocimiento, entre otros aspectos, no dejan dudas acerca de la cierta herencia heracliteana de su pensar.

X.: Quizás la dificultad para interpretar a Nietzsche se encuentre en ese juego entre necesidad de afirmación y necesidad de negación, entre un cierto dogmatismo ontologista, parmenidiano, y su lado artista, músico y danzarín.

Z.: En una palabra, la eterna lucha entre Apolo y Dionisio que no nos hace salir de la contradicción.

X.: ¡Hombre, pues creo que no queda ya nada más por decir !

(Terminaron de beber en silencio la cerveza que los había acompañado, estoica, y se despidieron después en el umbral del café. La vida, afuera, seguía su marcha imperturbable. Los automóviles también.)