

**LA VIDA ARREBATADA DE
FRIEDRICH NIETZSCHE
FRANZ OVERBECK**

EDICIÓN Y TRADUCCION DE IVAN DE LOS RÍOS

PRIMERA EDICIÓN: marzo de 2009

TÍTULO ORIGINAL: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*

Primera edición: *Die Neue Rundschau*, febrero y marzo de 1906

© Errata naturae editores, 2009

Berruguete 67, 1 C, escalera 2

28039 Madrid

info@erratanaturae.com

www.erratanaturae.com

© de la traducción, Iván de los Ríos, 2009

ISBN: 978-84-936374-8-4

DEPÓSITO LEGAL: M. 9.106-2009

DISEÑO DE PORTADA E ILUSTRACIONES: David Sánchez

DISEÑO DE INTERIOR Y MAQUETACIÓN: ita.Ora

IMPRESIÓN: Efca

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

índice

Introducción.

Nietzsche, la soledad

Iván de los Ríos 9

La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche 19

Fragmentos excluidos 105

Nietzsche, la soledad.

Iván de los Ríos

«Doscientos amigos
asistirán a mi entierro
y tú tendrás que pronunciar un discurso
ante mi tumba».

Thomas Bernhard, *El sobrino de Wittgenstein*.

NIETZSCHE ES MENTIRA. Nietzsche es mentira del mismo modo que Spinoza es verdad. Spinoza y Epicuro de Samos son verdad. Diógenes de Sínope y Antístenes, sin duda y, desde luego, Michel de Montaigne, Sócrates o Henry D. Thoreau. Es probable que incluso Agustín de Hipona fuera verdad, una verdad perversa y contradictoria, ciertamente, una verdad rechoncha y voluptuosa cuidadosamente administrada en los hábitos cotidianos, pero verdad, al fin y al cabo. Nietzsche, en cambio, es mentira. Nietzsche es la mentira engendrada por sus lectores y acólitos, la fantasmagoría de sus epígonos, la alucinación y la envidia de todos nosotros, hombres medianos que alguna vez creímos en la posibilidad de vivir filosóficamente. Nietzsche es mentira y falsa la más célebre

de sus sentencias: «Yo no soy un hombre, soy dinamita». Por supuesto que sí, dinamita. Tal vez nada pueda compararse con el estrépito *cultural* del pensamiento nietzscheano. No obstante, se tiende a interpretar con demasiada literalidad la primera parte de esta afirmación, se piensa con premura que Friedrich Nietzsche no fue un hombre sino un titán o un lobo, el depredador solitario cuya existencia sobrepasa los límites impuestos por la inercia social y la historia, la asfixia de las costumbres y la doma de los deseos. Falso. Nietzsche también fue un hombre en minúscula, un pensador colosal de vida insignificante con miedos minúsculos y gestos vanos, un hombre caprichoso incapaz de sobrevivir a una velada en compañía de mujeres bellas o atrevidas o ambas cosas a la vez. Se adivina en cada trazo de su trayectoria el arte de vivir, se visitan sus plazas, sus hoteles, sus altas cumbres; se pasean sus paseos, se fabulan sus cuadrúpedos azotados en el norte de Italia y, a cada instante, se alimenta la imagen de un espíritu atormentado cuya exuberancia pasional y agudeza intelectual terminan potenciando la obra para destruir al hombre y modelar, así, la leyenda de una vida obrada de hermosa factura, la perfecta síntesis entre el mortal y su *perennitas*. Nietzsche, ese Nietzsche, es mentira. Nietzsche es mentira y es minúscula. Su soledad es la de cualquier hombre. Su anhelo de grandeza el de todo talento incauto y ególatra, torpe hasta la ternura en el manejo de uno

mismo. El deseo de una vida auténticamente filosófica, la tensión que puja por conocer y amar la condición trágica de la existencia, se atora y fracasa con frecuencia en las jornadas de este animal violento y maravilloso. Con todo, no parece pertinente enfatizar la vulgaridad cotidiana del coloso. ¿A quién le importa el hombre si contamos con el mito? ¿Quién quiere hombres teniendo dinamita? ¿Quién puede adentrarse ya en los dominios del lobo y compartir su hambre, rebañar sus huesos, ignorar su furia?

Franz Overbeck fue el único amigo de Friedrich Nietzsche. El único y el mejor. Nadie como él supo medir sus fuerzas y sus miserias con las fuerzas y miserias del propio Nietzsche. Los apuntes que prologamos y traducimos en este volumen dan buena cuenta de ello. En primer lugar, porque transmiten una dosis de inmediatez y autenticidad vetada a toda investigación estrictamente biográfica de la vida del filósofo. En segundo lugar, porque transmiten una dosis de inmediatez y autenticidad también vetada a toda investigación estrictamente filosófica de la obra del filósofo. Las páginas de Overbeck distan tanto del cálculo anecdótico orientado al enaltecimiento de la leyenda como del análisis erudito centrado en su doctrina. Una distancia elocuente y paradójica por cuanto ejemplifica, potencia y hace posible el difícil ejercicio de la intimidad a través de la escritura. En efecto, no encontraremos a lo largo

de este volumen la más mínima concesión al mito que por aquel entonces, en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Nietzsche, se viene fraguando en los círculos intelectuales alemanes. Tampoco encontraremos contribuciones teóricas al desciframiento de las doctrinas del eterno retorno, el superhombre o la voluntad de poder y, sin duda, por más que nos empeñemos, no hallaremos apuntes de corte psicoanalítico o psiquiátrico atentos a la infancia lastimada del joven Nietzsche y a la crisis mental de 1889 que pretendan arrojar luz sobre el grueso de su propuesta intelectual. Lo que tenemos entre manos es algo más simple y muchísimo más certero, un desafío que se parece peligrosamente a un castigo pero que, en realidad, no es más que una versión serena y poderosa de la naturaleza enigmática de la amistad y de la memoria. Franz Overbeck escribe al margen de todo interés encomiástico, sin ínfulas filosóficas, y escribe para demostrarse a sí mismo que nunca comprendió plenamente a un hombre al que amó y veneró por encima de todas las cosas; escribe para comprender y para expiar la culpa de no haber comprendido; escribe para quedarse a solas con su amigo Friedrich Nietzsche, cuyas carencias nadie supo advertir con igual cautela.

El presente volumen nace de la selección y la traducción al español de una serie de fragmentos extraídos de los escritos postumos de Franz Overbeck

cuya temática exclusiva es la figura de Friedrich Nietzsche'. En 1906, Cari Albrecht Bernoulli —amigo, discípulo y heredero del legado intelectual de Overbeck— publica en la *Neue Rundschau* una selección de textos extraídos del *Nachlass* del teólogo alemán con el título «Franz Overbeck. Erinnerungen an Nietzsche»². La redacción y la organización exhaustiva de los textos es resultado del criterio enteramente subjetivo de Bernoulli, quien, dos años más tarde, ampliará el repertorio de fragmentos en un libro consagrado a la amistad entre Nietzsche y Overbeck'. La intención de Bernoulli parece evidente: soltar en arena filosófica las impresiones de Overbeck tras años de amistad e intercambio intelectual con Nietzsche, con el fin de realizar una aportación singular al debate creciente y desaforado en torno a la figura y la obra del filósofo'. No obstante, la publicación del volumen 7/2 de la obra completa de Franz Overbeck, *Werke und Nachlass*, nos permite comprobar que los escritos del teólogo se apartan de todo interés propagandístico y nacen de una necesidad puramente personal y en apariencia

¹ Quisiera en este punto expresar mi más profundo agradecimiento a Irene Antón, sin cuyo riguroso trabajo de investigación y depuración de los textos alemanes esta edición habría sido completamente imposible.

² *Neue Rundschau* (febrero y marzo de 1906), pp. 206-231; 320-330.

' *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. F.ine Freundschaft*, Jena, 1908.

' Entre 1899 y finales de 1904, se publican tan solo en Alemania cerca de mil setecientos títulos en torno a Friedrich Nietzsche, vid. Krummel, R.F., *Nietzsche und derdeutsche Gcist*. 3 vols. Berlín-N.York, 1998

contraria a la del propio Bernoulli: mantener vivo en la memoria al amigo muerto y liberarlo de un empobrecimiento inapelable derivado del más repugnante sensacionalismo filosófico de la época. La escritura dedicada a Nietzsche fue concebida como un ejercicio íntimo y personal llevado a cabo desde 1897 hasta 1905, fecha de la muerte de Overbeck. En concreto, se trata de una serie de apuntes dispersos que, en su conjunto, forman parte del proyecto de jubilación del viejo profesor hacia finales de 1897, un proyecto que, entre otras empresas, incluía la redacción de una *Tagesgeschichte* en recuerdo de sus amigos Heinrich von Treitschke, Erwin Rohde y el propio Friedrich Nietzsche'.

En líneas generales, hemos seguido en nuestra traducción la redacción de Bernoulli para la *Neue Rundschau*. Sin embargo, la edición de Raubner-Stauffacher aporta una serie de notas relativas a Friedrich Nietzsche que, por alguna razón, Bernoulli decidió eliminar de su propuesta, y cuya inclusión consideramos indispensable a la hora de enriquecer algunas zonas del texto overbeckiano. El lector encontrará intercalados en letra cursiva todos aque-

' Franz Overbeck, *Werke und Nachlass 7/2. Autobiographisches: Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde*, editado por Barbara von Reibnitz y Marianne Stauffacher-Schaub, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1999. Sobre el *Arbeitsprogram* de Overbeck y el nacimiento de estos escritos, véanse las primeras páginas de la «Introducción» al volumen editado por Reibnitz y Stauffacher-Schaub.

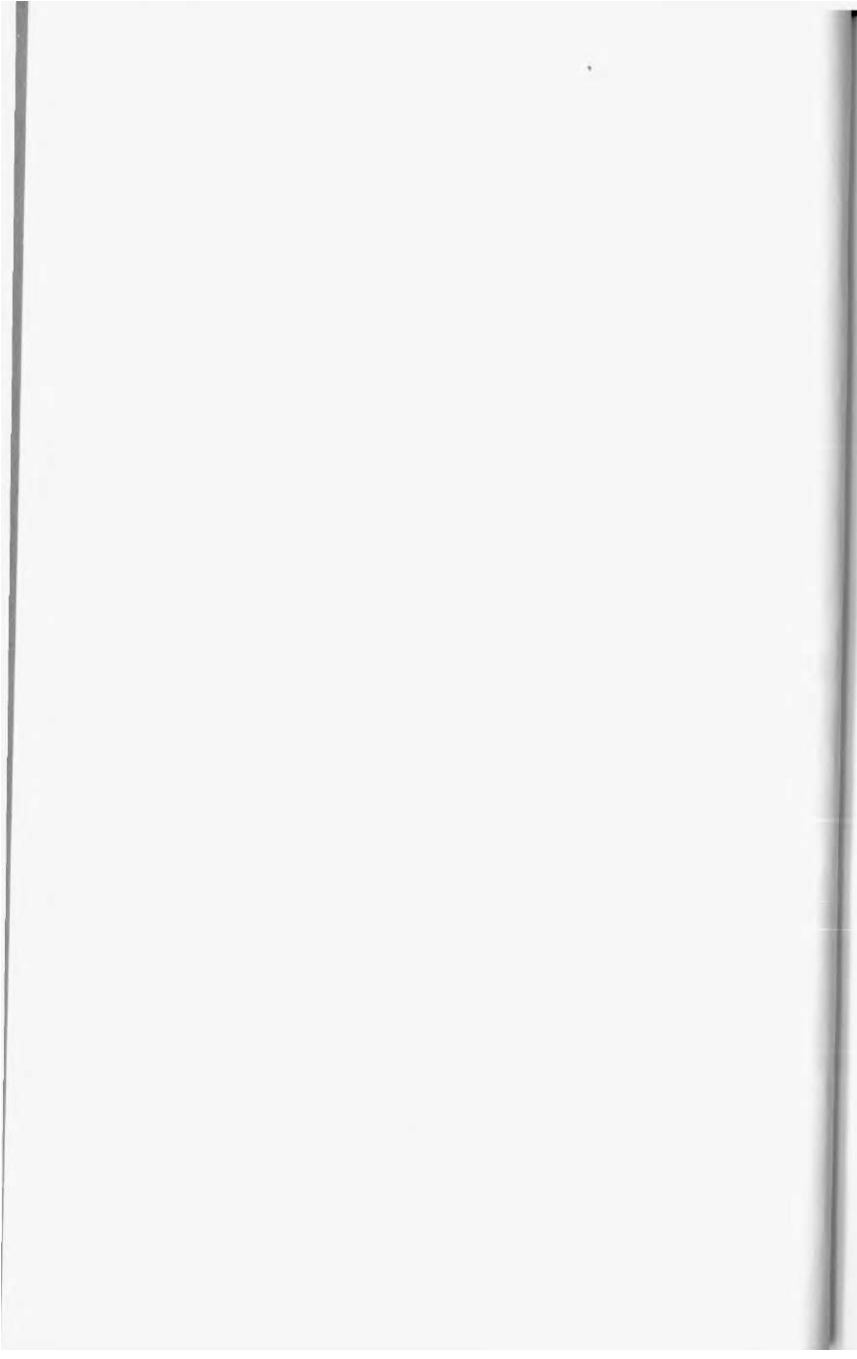
líos fragmentos que Bernoulli prefirió omitir y que, a nuestro juicio, merecen un lugar en esta nueva edición. Asimismo, al final del volumen se añaden diversos fragmentos excluidos que hemos seleccionado entre los múltiples apuntes pertenecientes al *Werk und Nachlass* 7/2. Buena parte de los mismos atienden a las relaciones siempre problemáticas entre Nietzsche y su hermana o a asuntos inesperados pero, al parecer, relativamente vigentes a la muerte del filósofo, como su posible homosexualidad o su enfermedad mental.

Nunca el filósofo Nietzsche fue menos importante. En la pluma de Franz Overbeck, es el hombre quien pasea, el amigo turbulento y autodestructivo, el «portento ante el que me he inclinado una y otra vez»⁶.

* Ver infra, p. 25.

La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche

Franz Overbeck



NIETZSCHE NO FUE PROPIAMENTE hablando un gran hombre. Ninguno de sus talentos, por abundantes que fueran, le garantizaba en sí mismo la grandeza. Excepción hecha del más extraordinario de esos talentos, el don del análisis psicológico, el cual, ejercido principalmente sobre sí mismo, se convirtió para él en un peligro mortal y le dejó exánime mucho antes de morir. Ni siquiera la fuerza de voluntad alcanzó en su caso las dimensiones excesivas que son condición necesaria de la grandeza natural del ser humano. Pues, en efecto, afirmarse e imponerse a sí mismo en todas las circunstancias no le resultaba sencillo en absoluto, y tal vez elevara la *voluntad de poder* al rango de ideal con tal elocuencia como sólo le es posible a quien se representa dicho ideal sin

llegar a encarnarlo verdaderamente en sí mismo. Sea como fuere, aquello que verdaderamente le dominaba y le tenía a su merced era el *anhelo de grandeza*, la ambición en el combate de la vida (en el que se mostraba tan distinto y tan superior a mí), y, de hecho, con este anhelo como aguijón en su interior transformó su voluntad más íntima en una violencia que, en cualquier caso, le elevó por encima del promedio de los hombres. A pesar de ello, yo, que tan profundamente le amo y que nunca dejaré de amarlo, si bien no llegué a tener esta sensación durante nuestro primer encuentro, tengo razones para preguntarme si, después de todo, él no ha sido nada más que el producto de la violencia con la que se trataba a sí mismo. Ya me había «conquistado» por completo aquel día en que fui de nuevo repelido ante la pregunta elemental con la que muchos, como supongo, han entrado en contacto con él, ya sea en el trato personal o en relación con sus escritos. Poco después de la aparición de su *Nacimiento de la tragedia*, una mujerzuela de Holstein entrada en años y con aspecto de estar medio loca, la señora Rosalie Nielsen, había comenzado a acosarle mediante una persecución que se anunciaba desde el comienzo bastante siniestra, al principio con cartas y mediante el envío de fotografías simbólicas, entre ellas una cabeza del Laocoonte. Pero fue necesaria su aparición personal en casa de Nietzsche para infundir en él un terror inexpugnable frente a esta

adepta y para, entre otras cosas, obligarle a recibir una de sus visitas con mi consentimiento, en mi habitación y ante mi presencia —era un día de noviembre o diciembre de 1873, durante la época en la que todavía vivíamos bajo el mismo techo—. ¡Qué escena ridícula por la desproporción de su violencia interpretó allí Nietzsche! Ocurrió casi sin palabras, con simples gestos más o menos grandiosos, y concluyó con la Sra. Nielsen literalmente puesta de patitas en la calle —no por mí, naturalmente, yo estaba mudo, completamente paralizado—. La pregunta de si una escena teatral se había representado ante mis ojos no me parecía tan absurda como para ser descartada y, de hecho, por un instante me proyectó, por decirlo así, más allá de mis enraizados sentimientos por Nietzsche. Me resulta completamente imposible poner en palabras impresiones tan fuertes —sin duda, su asimilación en mi interior está próxima—. Al igual que en otras ocasiones, también entonces superé la impresión y cuando, a los pocos días, la Sra Nielsen, a pesar de todo lo sucedido, se anunció de nuevo, me decidí a intervenir en favor de mi buen amigo. Dado que este relato se apoya únicamente en la memoria, no puedo determinar con precisión el modo en que se desarrolló aquella visita: ¿Propuso la Sra. Nielsen a Nietzsche una nueva reunión en la casa del bedel o solicitó mi mediación y fui yo a quien realizó dicha propuesta? —a pesar de la falta de todo testimonio escrito, es-

to último me parece lo más probable—. Sea como fuere y en pocas palabras: aparecí en la habitación del bedel para liberar definitivamente a Nietzsche de un asunto que se había convertido para él en extremadamente fastidioso y al menos tuve éxito con la ingrata ejecución.

Aún temprana en mi relación con Nietzsche, esta oportunidad de cuestionar su pureza no fue la única. La siguiente, que me puso duramente a prueba, fue su relación con la señorita Lou Andreas-Salomé (actual señora de Andreas en Berlín), no tanto por el comienzo de esta relación, que viví muy de cerca a comienzos de 1882, como por su repentino y abrupto final, ocurrido antes de que finalizara ese mismo año. Especialmente difícil me resultó asimilar la visión retrospectiva y necesariamente incompleta de esta ruptura que percibí durante mi visita a Nietzsche en agosto de 1883 en Schuls, cerca de Tarasp, en la Baja Engadina, donde lo encontré combatiendo con sus propios pensamientos acerca de un duelo con Rée' y en un estado colérico próximo a la furia orientado contra la Srta. Salomé. A ello se unieron las horribles impresiones que tuve en enero de 1889 en Turín, cuando Nietzsche había

' Rée, Paul Ludwig Cari Heinrich (1849-1901). Escritor y filósofo alemán.

Todas las notas de la presente edición son del traductor.

perdido ya el control sobre sí mismo y desveló ante mis ojos todo lo salvaje y pasional que se escondía en su interior y que se había adueñado de él. No obstante, a pesar de todo ello y por muchas dudas que perduren en mí acerca de su grandeza, de lo que no puedo dudar es de que fue un hombre auténtico. Nietzsche era cualquier cosa menos un comediante —por mucho que alguna vez lo pareciera— y sus representaciones procedían ante todo de aquello que había vivido. Sin embargo, es cierto que evolucionó de manera muy teatral. Jugando consigo mismo sacó de su revista de decoración, por así decir, un bastidor detrás de otro hasta que el espectáculo completo fue puesto en escena. Cualquiera puede advertirlo ahora a partir de su legado y quien permaneció tan próximo a él como yo lo hice pudo incluso *vivirlo*. Pero esto no fue precisamente sencillo y yo mismo, en cuanto espectador de esa pieza teatral, alguna vez fui derrotado y tropecé e invertí no poca serenidad y fatiga en reafirmar mi fidelidad a Nietzsche. Siempre lo conseguí —una y otra vez, a las experiencias desagradables seguían rápidamente otras que eran su exacto contrario—, de manera que, en general, ahora sólo me produce alegría el modo en que no le comprendí —lo cual nunca conseguí del todo—, pero le viví auténticamente. Nietzsche fue un portento ante el que me incliné una y otra vez, y aún hoy no me arrepiento de haberlo hecho. Digo «incliné» a sabiendas —pues

siempre me pareció un disparate querer elevarme por encima de él y ahora me lo parece aún más—. De haber sucumbido a esta idea absurda, mi relación con Nietzsche se hubiera complicado de modo incurable y yo mismo me hubiera precipitado en un desconcierto sin remedio. Precisamente en este punto Nietzsche y yo éramos antípodas: él se prestó atención a sí mismo hasta la extravagancia; yo he hecho todo lo contrario y, justamente por ello, no creo estar en absoluto moralmente elevado por encima de él. Tan sólo creo haber sido el más feliz de nosotros dos, no, desde luego, el mejor ni el más grande.

Nietzsche era, si no en todos, al menos sí en muchos de sus hábitos, en particular en los llamados *cotidianos*, el más ordenado de todos los hombres que he conocido. Este rasgo irrumpe de manera especialmente contundente en su modo de vida durante aquella época en la que hablaba de sí mismo como de un *fugitivus errans*: en mitad de los escombros, se imponía a sí mismo con una dureza extraordinaria. Es cierto que de aquella última época sólo tengo impresiones lejanas, casi únicamente las que se apoyan en cartas. Pero creo poder expresar opiniones firmes a partir de ellas, aunque sólo sea por su enorme cantidad: a pesar de ser un *inmoralista* y de manera insólita y extraordinaria, tenía en sí mismo mucho de *hombre ejemplar*.

Siempre será especialmente admirable el heroísmo con el que Nietzsche venció su precocidad. Por esta razón, no dejó de crecer antes de tiempo. Naturalmente, este proceso no estuvo exento de violencia, pero no está dado a cualquier hombre el saber orientar la violencia contra sí mismo.

Nietzsche no carecía de agresividad en absoluto. Simplemente no la dirigía contra personas, exceptuándose a sí mismo, sino continuamente contra cosas o ideas, y ni siquiera su *aflicción* estaba exenta de un cierto hábito jovial. Dicho esto, admito que las relaciones de Nietzsche con los demás, especialmente con personas de sexo masculino, tenían la mayor parte de las veces una apariencia poco viril. Prefería evitar directamente a los varones antes que tratarlos con deferencia. No obstante, me gustaría reiterar que se trataba de una mera apariencia.

Nietzsche escribe sobre sí mismo: «debo ser un ángel si quiero vivir: vuestras condiciones no son tan duras»¹. Tal y como yo le he conocido, Nietzsche

¹ «Ich muss ein Engel sein, wenn ich leben will: ihr habt nicht so harte Bedingungen». La transcripción de Overbeck es inexacta y altera ligeramente el fragmento nietzscheano, que reza así: «Ich muss ein Engel sein, wenn ich nur leben will: aber ihr lebt unter anderen Bedingungen», Colli-Montinari (eds.), *Kritische Studienausgabe* 10, *Nachgelassene Fragmente*, November 1882-Februar 1883 5 [1] 119.

poseía algunas cualidades muy poco angelicales. Y, sin embargo, no me cabe la menor duda de que hay algo de cierto en dicha sentencia.

Nietzsche veía en el *dominio de sí mismo* su cualidad más poderosa. La ostentaba, de vez en cuando, no más que cualquier otra persona, pero, en términos generales, en un grado verdaderamente asombroso. Poseía todos los encantos excepcionales de un hombre que habita continuamente en una atmósfera de intelectualidad, encantos que deleitaban a todos sus allegados.

Se elogia con frecuencia y especialmente el refinamiento de Nietzsche. No seré yo, desde luego, quien le prive de esa cualidad. Sin embargo, de modo inofensivo, como amigo suyo que soy y partiendo de las impresiones ganadas de esta amistad, reconozco junto a ese refinamiento una de sus cualidades más débiles e inquietantes: la simulación del refinamiento.

A Nietzsche le gustaba reírse de vez en cuando. Sus escritos exhiben un humor desbordante, sobre todo el *Zarathustra*. Sin embargo, en cierto sentido es correcto hablar de una *falta de sentido del humor* en Nietzsche. Con la salvedad de que no era el humor lo que le faltaba a Nietzsche sino, más bien, la capacidad o, mejor aún, la ligereza necesaria para

conferirle vida, para dejarlo fluir, convenciendo de su sinceridad irresistible. Ello supone, en efecto, la capacidad de olvidarse de sí mismo y *dejarse llevar* en todas las circunstancias, una capacidad que nadie poseía en menor grado que Nietzsche. En todo caso, apenas puedo comprender a quienes han tenido, como yo, la oportunidad de observar y, más aún, de gozar día tras día durante años de un Nietzsche no *exaltado* y, aún así, llegan a preguntarse si tenía o no tenía sentido del humor, un humor desbordante y auténtico. Pues, por muy duro que haya sido siempre para Nietzsche dejarse llevar, cuando yo le conocí aún tenía momentos en los que abría completamente las puertas de su humor a la luz y a la vida. Durante esas horas se podía hablar con él de manera tan agradable como sólo puede ocurrir en las reuniones de borrachos más divertidas, si bien el alcohol casi nunca formaba parte del banquete. Debo reconocer que, más tarde, el humor que Nietzsche portaba en sí mismo podía sólo mostrarse en los escombros opacos que solemos denominar *humor mordaz*. Conrad Ferdinand Meyer¹ hace decir a la Sra. Kogel, en una conversación mantenida entre ambos el 1 de octubre de 1890, que él mismo, Meyer, tiene la cualidad de «ver a los hombres con los que tengo trato peores, y no mejores de lo que son. Veo su perfil en trazos nítidos, su es-

¹ Meyer, Conrad Ferdinand (1825-1898). Poeta suizo.

queleto». Ésta sería una diferencia notable con Nietzsche, quien más bien poseía la cualidad contraria y mucho más extraña de idealizar su entorno (con toda la dicha cambiante que se experimenta al idealizar).

La carta de Nietzsche a Fuchs⁴ (*Kunstwart*, 1900, n° 2, octubre) es particularmente representativa del modo en que Nietzsche conocía a las personas y los libros, especialmente en el sentido de no saber casi nada acerca de ellos y, aún así, percibir su valor correctamente. Reconoce con franqueza no haber leído *El porvenir de la interpretación musical* de Fuchs, pero la carta lo da a entender y lo deja reconocer indirectamente de modo todavía más claro. Nietzsche no ha leído el escrito no sólo porque sus ojos se lo hayan impedido, sino también porque frente a esos textos que no ha leído se siente inmediatamente invadido por los estudios sobre el ritmo que él mismo había realizado en el pasado. Al recordarlos, se blindaba contra los pensamientos de Fuchs, de modo que, a pesar de acogerlos con entusiasmo, los rechaza directamente. ¿Cómo pudo «acoger con entusiasmo» y «rechazar» simultáneamente aquello que no conocía? Simplemente pudo y, en mi opinión, su carta lo demuestra con una elocuencia incomparable. Haciéndolo, dio «una lección» a Fuchs, y, sin duda,

⁴ Fuchs, Cari (1838-1922). Músico alemán y director de orquesta en Danzig, autor de *Die Zukunft des musikalischen Vortrags*. La amistad entre Nietzsche y Fuchs se remonta a principios de la década de 1870.

¡qué lección tan estimulante! Ahora bien: ¿lo entendió así el destinatario de la carta? De ninguna manera pongo en duda su capacidad para hacerlo —quizás sí su voluntad—, pero, en cualquier caso, me pregunto qué beneficio puede extraer el gran público de la publicación de tales cartas, dado que ni siquiera las personas entre las que se estableció originariamente esa relación pueden entenderlas, o que sólo pueden hacerlo leyendo siempre *entre líneas* como leía el propio Nietzsche, con ese *conocimiento del ser humano* que le caracterizaba.

Por lo que respecta a su genio en el sentido más fuerte de la palabra, Nietzsche nunca ha creído tenerlo. Dicho de otro modo: Nietzsche nunca ha creído en sí mismo. En mi relación de confianza con él he experimentado al respecto confesiones conmovedoras —al menos en los años previos a su aparición en público, una aparición acompañada de las más altas exigencias hacia sí mismo— hasta el punto de que, posteriormente, las extravagancias más extremas de su autoconciencia no me parecieron más que testimonios de las dudas que roían su corazón y no anuncios de la locura. Por lo general, así es como se quieren interpretar dichas extravagancias desde que, tras su muerte definitiva, el público está en posición de arrojar sobre él una mirada retrospectiva y despectiva. Yo, por mi parte, sigo teniendo por lo que las tuve en un primer momento.

La muerte de Nietzsche no es en absoluto un argumento en contra de su talento genial, como a sus enemigos les gusta decir, si bien tal vez sirva para explicar los límites de ese talento. No obstante, en relación con este último me parece precisamente trágica su unilateralidad. Nietzsche era un genio, pero su genialidad residía en sus dotes como crítico. A este talento crítico genial le dió el más peligroso de todos los usos: la aplicación sobre sí mismo y de manera verdaderamente letal *contra* sí mismo. Quien se convierte como él en objeto de un talento crítico tan ingenioso está condenado a la locura y la autodestrucción. Carecía de aquello que mantuvo erguidos a hombres como Goethe y Schiller, el formidable «esfuerzo y refinamiento de la propia personalidad»⁵, el talento impetuoso también en cuanto artista. Con esto intento decir que Nietzsche no tenía en mente otra cosa, y así me lo comunicó una madrugada de 1872 ó 73 mientras conversábamos en el sofá de mi habitación. Por aquél entonces no hablaba tan claro y, sobre todo, no hablaba más que de sí mismo. El talento artístico de Nietzsche ha sido un talento retórico demasiado limitado. Esto no lo decía entonces con palabras, pero así es como interpreto yo aquella desesperación expresada especialmente frente a sí mismo.

⁵ «Bemühen und Veredelung der eigenen Persönlichkeit». La cita corresponde a Romundt, H., *Eine Gesellschaft auf dem Lande*, Leipzig, 1897, p. 61.

Nietzsche idealizó el suicidio como *la muerte razonable* y, en este sentido, le garantizó el más alto reconocimiento en la moral del futuro («El caminante y su sombra», par. 185, *Humano, demasiado humano*). Bajo el impacto de frases como ésta, que le escuché más de una vez y que, dada su ocupación con el mundo antiguo, brotaban de él espontáneamente, muy a menudo he pensado en el suicidio como el fin que le era propio, con una convicción cada vez mayor, de hecho, al menos hasta el invierno en el que murió Wagner, durante el cual las cartas de Nietzsche despertaron en mí la más extrema preocupación al respecto. Casi nunca consideré la posibilidad de la locura y, en cualquier caso, sólo lo hice muy tarde, poco antes de la catástrofe. Estoy convencido de que la locura de Nietzsche, cuyo estallido *nadie* vivió tan cerca como yo, fue una catástrofe certera y fulgurante. Se produjo entre la Nochebuena de 1888 y la noche de Reyes de 1889. Antes de esta fecha, el estado de Nietzsche puede que fuera un poco exaltado, pero no delirante. En cualquier caso, no pretendo expresar una confianza especial en mi juicio, un juicio que en ocasiones y de manera puntual ha sido titubeante en la medida en que yo mismo, en los diferentes períodos en los que pude observar la enfermedad de Nietzsche, no pude librarme alguna vez de la terrible sospecha de que esa enfermedad era fingida. Esta sospecha sólo se explica plenamente ahora gracias a las experiencias

que he tenido con el autoenmascaramiento de Nietzsche. No obstante, también en este caso me he rendido ante los hechos. Fueron ellos los que finalmente terminaron con mis pensamientos y especulaciones al respecto. En mi opinión, alguna de las extravagancias intelectuales de Nietzsche, como la ambición fogosa que lo animaba por naturaleza o la arrogancia excesiva de sus últimos años, se explican mucho mejor de esta manera que recurriendo a la locura a la que otros quieren atribuirles. En cualquier caso, la enorme impresión que produce en algunos la locura de Nietzsche debería ser contemplada desde la perspectiva del glorioso candor con el que manipula y emplea esta idea en sus aventuras como pensador. Con el mismo candor se comportaba en relación con la propia locura en la vida corriente y respecto a sí mismo. Sobre todo, al menos durante los primeros años de nuestra relación, evocaba siempre con cierta frivolidad indolente la imagen emotiva de la locura de su padre, cuyo origen era altamente enigmático. Si bien es cierto que podía torturarse seriamente con tales pensamientos —llegando incluso a extremos horribles, preguntándose si le estaba reservado cumplir algún destino particular en este sentido—, también lo es que nunca me pareció que le abrumara la idea de estar especialmente amenazado por la locura. Y me parece perfectamente posible que ése no fuera el caso. Creo, antes bien, que su locura fue el resultado

de su modo de vida y que no nació con él, sino que fue él quien se la infundió a sí mismo.

Entre los vestigios de su enfermedad que conservo en nuestra correspondencia, uno de los más sobrecogedores es una llamada de desesperación, escrita la mitad en alemán y la otra mitad en latín, que me dirigió desde Sils, en la Alta Engadina, el 18 de septiembre de 1888. En dicha carta, el empleo de los dos idiomas, el alemán y un latín no menos exquisito, daba muestra de su buena salud mental y no despertó en mí ninguna sospecha. Hoy en día, combino en mi memoria mis propios recuerdos y el relato de la Sra. Dra. Förster-Nietzsche" (II, 537). Trato de ordenar todo lo referente al contraste entre el Nietzsche enfermo que yo mismo visité aquí, en Basilea, en el hotel de la Cruz Blanca, y la supuesta buena salud de Nietzsche constatada por su hermana algunas semanas más tarde (septiembre y octubre de dicho año en Zürich). Todo ello, en particular el testimonio de la Sra. Förster según el cual la reconciliación entre los dos hermanos se habría desarrollado con ternura, me lleva a la convicción de que, ya entonces, Nietzsche era víctima de esa alternancia abrupta entre estados de depresión y exaltación eufórica que caracteriza a los candidatos a la locura y de que, en aquel tiempo, yo frecuentaba ya a uno de esos candidatos. Había tenido esa impre-

" Hermana de Friedrich Nietzsche.

sión algunos años antes durante mi encuentro con Nietzsche en Schuls, cerca de Taralp. Y si hubiera sabido entonces lo que significa relacionarse con un enfermo mental, no habría albergado la más mínima duda de que Nietzsche ya no estaba en sus cabales. Lo habría sabido por la forma en que una tarde en la que padecía horribles migrañas, intentó, desde su lecho, iniciarme por primera y última vez en su doctrina secreta (el eterno retorno).

Nietzsche me reveló los descubrimientos de su doctrina sobre el eterno retorno durante una estancia en Basilea en el verano de 1884. Por aquel entonces, enfermo y tendido en una cama del hotel de la Cruz Blanca, me hizo confidencias relativas a esta doctrina secreta del mismo modo misterioso en que se lo había comunicado anteriormente a la Sra. Andreas: con un murmullo siniestro, como si anunciara un secreto monstruoso, según el testimonio de esta última. Bien puede ser que en el pasado y más de una vez hubiera hablado conmigo sobre la doctrina. Pero siempre de modo pasajero, como si de una célebre enseñanza de la filosofía antigua se tratara y sin prestarle la más mínima atención, como si el asunto no le importara demasiado. Lo cierto es que conservo un vago recuerdo de las veces en que hablamos sobre esta doctrina antes de 1884. Por esa razón, a pesar de que las confidencias de 1884 permanecían incomprensibles para mí, en-

tendí inmediatamente y sin lugar a dudas que se trataba de una referencia a un filósofo antiguo. Hablé con Rohde[^] al respecto un par de años después de que Nietzsche cayera enfermo. Él, por su parte, estaba de acuerdo conmigo en los puntos relativos al origen de la doctrina, y en lo demás, en virtud de su obstinado distanciamiento de Nietzsche por aquel entonces, no detectaba en el empleo que éste le daba otra cosa que un síntoma de su enfermedad.

Dado que su estado se prolongaba y que escapaba a mi percepción, tanto en sus cartas como en nuestros reencuentros en Zurich a principios de 1887, fue necesario el estallido evidente de la locura en Turín para instarme a una intervención desesperada. La locura de Nietzsche, sin embargo, no comenzó a tener efectos sobre su producción intelectual hasta la fase final de la catástrofe, en torno al cambio de año entre 1888-89. ¿Qué puede concluirse de un hombre que sucumbe a la locura, un hombre que, al borde de la muerte, afirmó sobre sí mismo «que no ha hecho otra cosa hasta el presente más que reflexionar»? Perder la razón: tal era el fin na-

Rohde, Erwin (1845-1898). Filólogo clásico alemán, profesor en las universidades de Kiel, Jena, Tübinga, Leipzig y Heidelberg.

'«El que aquí toma la palabra no ha hecho, por el contrario, hasta el presente, más que reflexionar», Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Edaf. Madrid. 1998. Prólogo, par. 3, p. 29.

tural de un hombre semejante. Y ese final no arroja luz sobre su vida, como les parece a quienes, partiendo de su desenlace, concluyen que Nietzsche era algo así como un loco cuya vida no brinda ocasión para otra cosa que no sea rastrear el comienzo de su locura. Lo cierto es que su vida enseña a juzgar correctamente su final y a valorarlo como su más digno colofón. Evidentemente, no se puede despa- char a Nietzsche calificándolo de excéntrico, tal y como han intentado alguna vez Cándidos literatos. Al contrario, hay que tener en cuenta que Nietzsche confiesa su propia excentricidad y que afirma que ningún juicio, a excepción del suyo propio, es capaz de acceder a ella y definirla. Y este juicio tiene, sin duda, la fuerza probatoria que posee todo juicio de autognosis, a saber: ninguna en absoluto y la más elevada simultáneamente. Un testimonio con el que Nietzsche demuestra al menos que aún no había encontrado su equilibrio.

Todos los textos de Nietzsche parecen haber sido escritos *de camino*. En cuanto a la forma, llegan a la redacción aún inacabados, etapas provisionales que alguna vez deberán ser rebasadas. En particular, el primer escrito que reconoce tener una misión filosófica general, *Humano, demasiado humano*. De ahí las autoconfesiones características con las que contempla retrospectivamente esta obra. Ciertamente, con posterioridad y de un modo peculiar-

mente encubierto, Nietzsche habla casi sólo con desdén de este viejo escrito (véase al respecto la recopilación de estas confesiones en: E. Fórster-Nietzsche, *Vida de Friedrich Nietzsche*, II, p. 592 y ss, con motivo de la reelaboración de *Humano, demasiado humano* emprendida durante el verano y otoño de 1885). El Nietzsche que dio al escrito su forma originaria no era aún el ermitaño que ya no busca compañeros de viaje que acabaría siendo en el período siguiente. Por aquel entonces, aún lanzaba anzuelos en su escritura con el fin de encontrar hombres y atraerlos hacia sí. En tales consideraciones, traza las vías que guiarán a sus futuros adeptos en la búsqueda de un Nietzsche uniforme que evoluciona no como un cuerpo sino como un cauce, un Nietzsche cuyo pensamiento no se ramifica, creciente, superando obstáculos, sino que avanza como una masa fundida, sin esfuerzo aparente, hasta llegar a la cúspide de la poesía que le conduce a su culminación, donde pretende poder explicar que, ahora, él está donde quería estar y que no tiene que preocuparse por nada ni por nadie que no sea remolcado espontáneamente por aquella corriente de lava. Ante la ausencia de un concepto que pueda ser deducido del mundo de los hombres para dar cuenta de dicha *evolución*, ésta será finalmente calificada de *sobrehumana*. Una evolución sobrehumana girando infinitamente sobre sí misma.

Nietzsche otorgó al pensamiento del eterno retorno el tratamiento de un misterio. En la medida en que el mundo de los hombres, la ordenación de la cultura humana —si es que quisiéramos fijarla siguiendo el camino trazado por Nietzsche— estuviera sometida a la imaginación y a su condición ilimitada, se implantaría entre los seres humanos no ya un eterno retorno, sino una alternancia perpetua. Todas las invenciones ideadas por Nietzsche para defenderse de esta idea son ensayos de autoengaño. El eterno retorno es un ensayo que bien puede cobrar sentido en un hombre tan fantasioso como él, pero que no se puede imponer en absoluto a una humanidad compuesta de individuos concretos, que es la que conocemos y la única que existe para nosotros. Tanto como decir: entre los hombres, el mundo está suspendido de un hilo de araña. Su estabilidad no podría ser más incierta. No es de extrañar, pues, que este dogma nietzscheano haya sido abandonado sin condiciones al capricho humano. Tan sólo es una lástima que los límites asignados a la retórica humana sean más estrechos que los límites del mundo. La delimitación del mundo debería entonces dejarse ofrecer como medio de consuelo para la retórica humana. El optimismo de Nietzsche es, en verdad, el de un *desperado*. Emplea su fantasía ilimitada en contra de la desesperación y se sirve de la condición ilimitada de la desesperación en contra de la fantasía. Ahora bien, hasta la fecha, ninguno de los podero-

Los intentos de trasladar este conflicto al interior de nuestros corazones se ha visto privado del éxito, es decir, de tener un efecto histórico y un impacto temporal. Sin embargo, ese efecto no ha comenzado todavía a tener conciencia de sí mismo, como sucedería entre nosotros con Nietzsche. Es posible que, en cada nuevo intento de jactarse de su pensamiento del eterno retorno, Nietzsche haya entendido mejor que Flora" cómo derramar el cuerno de la abundancia —¿en qué beneficia eso a los espectadores si permanecen contemplando la escena sin quedarse ciegos?—. En la medida en que el propio Nietzsche disipa su ideal del superhombre dentro de la doctrina del eterno retorno, y al no tomar él mismo en serio esta doctrina y despojarse de ella, podemos decir que el eterno retorno representa el más grave error conceptual de su filosofía, derivado de su pasión por el ideal de lo *extremo*. Su noción del superhombre procede enteramente de un apetito insaciable pujante en su interior, de su pasión por lo extremo, de la pulsión por las *cosas últimas*. Pero no es una idea seriamente anclada en él. No hay duda de que Nietzsche se ha atribuido a sí mismo la condición de superhombre, no sólo en su forma poética (Zaratustra), sino también de una forma muy prosaica. Por ejemplo, cuando declaraba sobre sí mismo:

" Divinidad romana cuya potencia vegetativa gobierna todo lo que brota y florece.

«Todo lo que es ilegítimo es contrario a mi naturaleza». En realidad, Nietzsche no estaba más autorizado que cualquier otro a formular esa confesión soberbia. Sólo el más arduo esfuerzo de construcción histórica le ha permitido dividir la humanidad en dos mitades supuestamente heterogéneas, los amos y los esclavos, con el fin de otorgarse a sí mismo un espacio en el que pudiera ubicarse como superhombre. Es verdaderamente difícil conseguir que los hombres reales queden disociados en fuertes y débiles, señores y subditos, amos y esclavos. Pretender con esta división un ideal suprahistórico desemboca en uno de los más hueros fantasmas que el idealismo ha engendrado entre los seres humanos, un idealismo, por lo demás, denostado en este sentido por Nietzsche de manera implacable. Nadie debe protegerse más de brindar batalla al enemigo en el terreno del idealismo que aquéllos que odian la democracia o rechazan radicalmente toda consideración democrática del mundo. En ese terreno, en efecto, su derrota está asegurada. Cuanto más combatamos en vano nuestra época democrática, tanto más obligados estaremos a hacerle concesiones, al menos si no queremos que la historia de los hombres se extinga en una confusión caótica. A mi juicio, Nietzsche ha sido quien menos ha podido convencernos de lo contrario. La nueva culturización de la humanidad que ha emprendido sólo es posible bajo el signo de la desesperación: esto lo demuestra

Nietzsche de manera elocuente al identificarse con el superhombre y ejecutar este ideal en su propia vida. Con ello ha llegado tan lejos como la teología moderna con su apología del cristianismo, es decir, ha postergado para el futuro la demostración de su teoría, puesto que nadie es capaz de suministrarla en su propio presente. Se trata de la idea más absurda y desesperada que se pueda concebir, ¡incluso si permite pensar la reconciliación del mundo! En última instancia, los objetivos desesperados deben alcanzarse con medios desesperados. Eso es todo lo que Nietzsche ha demostrado con su *voluntad de poder*, si es que con ella ha demostrado algo. Su Zarathustra le ha proporcionado la mayor de las alegrías requeridas a cada relación humana que le cautivaba, a saber: la conciencia de estar elevado por encima de Zarathustra, de haberle puesto, incluso, patas arriba. Al igual que ya hiciera con su querido Wagner, Nietzsche ha derrocado a su Zarathustra para elevarse por encima de él.

Nietzsche no estaba en absoluto tan solo como pensaba. Nunca fue un auténtico solitario: o bien fingía la soledad o se complacía en ella y deseaba ser un solitario. Ninguno de sus más destacados pensamientos, ni desde una perspectiva histórica ni en términos retrospectivos, es fundamentalmente nuevo e inaudito. Y, en este sentido, tampoco sus ideas sobre el patrimonio común del presente dan muestras

de nada que le sea propio. Es cierto que durante su vida se han puesto a su disposición muchos espíritus afines, incluso de un modo extrañamente precoz y espontáneo. Pensemos, sin ir más lejos, en Heinrich von Stein¹⁰ y en *Los ideales del materialismo*, aparecido en 1878 bajo el pseudónimo de Armand Pensier. Si comparamos este librito con *Humano, demasiado humano* —y con lo que le fue añadido en un principio—, se tiene la impresión de estar ante libros gemelos del año 1878. Nietzsche ha envidiado ciertamente a Stein por haber dado a su obrita el calificativo de *filosofía lírica*. Pues, con ello, Stein había ingeniado el título que mejor respondería a su propia filosofía. Es fácil percibir la extrañeza y la desesperación fundamental con la que Nietzsche afrontaba la soledad en el mundo y su contrario, sobre todo durante el periodo salvaje de su *Zaratustra*, que le sacó literalmente de sí mismo a la vez que le devolvió a la violencia que habitaba en su interior (sobre este periodo véase especialmente el capítulo 25 del segundo volumen de la biografía de Nietzsche redactada por su hermana, el nacimiento de *Así habló Zaratustra*, partes 2 y 3). Entre la redacción de la segunda y la tercera parte del *Zaratustra*, en una carta dirigida a su hermana a finales de agosto de 1883,

¹⁰ Stein, Heinrich von (pseudónimo: Armand Pensier) (1857-1887). Filósofo y poeta alemán, discípulo de Richard Wagner y preceptor del hijo de éste. Siegfried Wagner.

Nietzsche maldice la soledad para, seguidamente, considerar el trato con los seres humanos como una cura para sí mismo, como un reposo, y entiende el deseo de ese contacto como el síntoma inequívoco de un estado depresivo. A principios de 1882, Nietzsche había solicitado la presencia de Peter Gast" con el fin de que éste le procurara «una enorme distracción» y para reconocer ante él un deseo irrefrenable de aventuras. Durante esta misma época, Nietzsche se incapacitó a sí mismo para todo pensamiento que no fuera el del «futuro de la humanidad». Pensar en ello es «su único deleite», «no quiero ver ni oír más el presente, me asfixia, me tortura, me hace frágil y pusilánime». Incluso en el presente tan sólo se rodea de *contemporáneos* a los que considera «haber superado en todos los sentidos», particularmente de quienes fueron sus guías, Schopenhauer y Wagner.

Lo que podemos constatar del origen polaco de Nietzsche es poco e impreciso, un origen que él terminó valorando de manera fantasiosa y excesiva, si tenemos en cuenta el hecho fehaciente de que, al menos según los documentos familiares, el bisabuelo de Nietzsche, Gotth. Engelb. Nietzsche, hijo de un tal «Schlachzig Nietzki (Niecki)», «huyó a Alema-

Gast, Peter, pseudónimo de Heinrich Koselitz (1854-1918). Músico, amigo personal y editor de Nietzsche.

nia con el fin de participar en un complot político alrededor de 1715». Mientras los hechos relativos a este asunto no han sido confirmados con seguridad y en una época como la nuestra, enferma de nacionalismo, Nietzsche ha sido objeto continuo de los más venenosos ataques. Un enemigo de Nietzsche compara con cierto ingenio la interpretación de la ascendencia polaca en la imaginación de Nietzsche con la del tío Simón von Geldern¹² en la de Heine, con la diferencia de que este adversario aborda el asunto en términos antisemitas y antipolacos. Ni la raza judía ni la raza polaca son tales que pudieran descartar la idea de extraer alguna ventaja de la presencia de un miembro judío o polaco en su árbol genealógico. ¿Por qué no podría favorecer también a Nietzsche tener un antepasado polaco en su árbol genealógico? Sea cual fuere la participación de la imaginación o la psicología a la hora de destilar o producir esta ventaja, lo importante es, en última instancia, llamar la atención sobre el asunto sin ninguna inclinación precisa. Yo mismo he escuchado con escepticismo a Nietzsche hablar de manera recurrente sobre su ascendencia polaca, cuya impronta, por cierto, llevaba inscrita en la ancha estructura de su fisonomía. No tengo nada en contra de la veracidad de esas peroratas, no más, en todo caso,

¹² Geldern, Simon ben Elieser von (1720-1774). Escritor y viajero alemán, tío de Heinrich von Heine.

de lo que ya he expresado en mis dudas. Se trata de un hecho particularmente interesante que no permite más que su constatación o su abandono. Ahora bien, no albergo la más mínima duda acerca de la condición germana de Nietzsche y pretendo demostrarlo, entre otras cosas, por el simple hecho de que he sido su amigo leal y sincero. En realidad, Nietzsche no era otra cosa que un alemán. Esloveno no fue más que en su imaginación. Su interés por el carácter esloveno era un deporte y un pasatiempo.

Durante uno de sus inviernos en Niza, entre el 26 de diciembre de 1883 y el 2 de marzo de 1884, Nietzsche frecuentó a un judío moderno de Viena, el Dr. Paneth". A decir verdad, de todos los encuentros que a lo largo de su vida merecerían ser contados, éste es uno de los menos interesantes. Fueron uña y carne durante tres meses y después se separaron *definitivamente* para no volver a verse jamás. Paneth ha informado a su prometida en Viena sobre esta relación por medio de cartas. 1884 fue precisamente aquel periodo en el que Nietzsche se encontraba en pleno conflicto personal con el antisemitismo. Este fenómeno epocal le resultaba ciertamente ajeno, por no decir repulsivo, pesándole de manera particularmente impertinente e incómoda

en dos sentidos distintos. Su propio editor se había convertido al antisemitismo y su hermana, extrañamente impregnada de su pensamiento, tenía en mente casarse con uno de los cabecillas de un movimiento que, por aquel entonces, florecía en la capital del imperio alemán. A comienzos de 1884, en una postal enviada desde Niza, Nietzsche detesta el perjuicio que ya ha padecido a consecuencia del antisemitismo, mencionando como último ejemplo de ello a su editor Schmeitzner"¹, [sobre quien dice: «La maldita manía antisemita estropea todas mis cuentas sobre independencia pecuniaria, discípulos, nuevas amistades, prestigio; ella nos enemistó a R. Wagnery a mí, ella es la causa de la ruptura radical entre mi hermana y yo, etc., etc.,... He sabido aquí cuánto se me reprocha en Viena un editor como el que tengo»]". La fuente de esta información no puede ser otra que Paneth. Y de nuevo en una carta desde Niza, el 7 de abril de 1884, Nietzsche solicita a un naturalista vienés información precisa de todo tipo sobre el poeta Lipiner. También en este caso el naturalista no puede ser otro que Paneth. Más tarde encuentro una alusión expresa al mismo en una carta del 22 de diciembre de 1884.

" Schmeitzner, Ernst (1851-?). Editor de Nietzsche en Chemnitz.

" Carta a Franz Overbeck, 2 de abril de 1884, en: *Friedrich Nietzsche. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-N. York, 1967ss, Abt. 3, Bd. 1.

A juzgar por las propias indicaciones que Paneth da sobre sí mismo, nos encontramos ante un judío muy extraño, un judío de la clase de Spinoza, emparentado con este sabio universal principalmente por un grado de emancipación respecto a toda tradición religiosa o nacional insólito en sus congéneres. También a Paneth la sinagoga le era completamente ajena, al igual que el sionismo de su tiempo, frente al cual ha tenido una oportunidad más clara e inmediata que Spinoza de mostrarse contrario a su estirpe nacional. Paneth no deja percibir en sí mismo otra influencia que no sea la de escuela científica a la que él mismo perteneció, el laboratorio fisiológico del Prof. Brücke" en Viena. Ahora bien, éste es un judío ante el que sin duda Nietzsche no pasó desapercibido. En las cartas de Paneth podemos ver hasta qué punto las conversaciones que ambos mantuvieron en Niza no eran desinteresadas por parte de Nietzsche. Ha sido Nietzsche, en efecto, quien se ha dirigido a Paneth preguntándole si podía prestarle ayuda en su situación —y ciertamente no sólo como autoridad en el círculo judío de Viena, sino en cuanto naturalista y fisiólogo, disciplinas ambas en las que, por aquel entonces, durante los años de evolución hacia el *Zarathustra*, Nietzsche buscaba consejo en sus contemporáneos—.

" Brücke. Ernst Wilhelm, Ritter von (1819-1892). Profesor de Química Fisiológica en Basilea.

Únicamente en cuanto historiador tenía Nietzsche razones para examinar a un judío como Paneth. Sin dedicarle al judaísmo un interés especialmente pasional e impetuoso, ambos, Nietzsche y yo, precisamente en cuanto historiadores, no hemos podido hacer otra cosa que prestar una especial atención a la relación curiosamente tenaz que los judíos guardan con su tradición popular y rendir homenaje a la singularidad de este tesón. Si pienso en nuestro intercambio de ideas en torno al judaísmo, especialmente durante la época de nuestro *Kontubernium*¹⁷ en Basilea, no puedo esconder mi sorpresa al comprobar que Paneth apenas aparece mencionado en las cartas que Nietzsche me envió. Prefería hablarme de sí mismo.

En mi opinión, Nietzsche y yo nos hemos mostrado especialmente afines en nuestras opiniones sobre el antisemitismo. Repudiando todo tipo de fanatismo, tanto el odio nacionalista como el religioso, si bien por razones distintas enraizadas en nuestro origen, nunca simpatizamos lo más mínimo con esta doctrina. No es que esta reserva nos distinguiera particularmente entre los europeos. Pues, en efecto, en estas latitudes, el radicalismo de nuestra re-

¹⁷ *Kontubernium* [sic]. En latín, *eontubernium* designa una tienda común compartida por diferentes soldados. Se emplea con el significado de camaradería, compañerismo o intimidad entre dos individuos.

r

serva apenas se distingue del de nuestros contemporáneos. En estas latitudes cualquier persona, al menos cualquier persona cultivada, siente un cierto rechazo por los judíos, hasta el punto de que incluso ciertos judíos entre nosotros son reacios a otros judíos. En nuestra *comunidad* se trata de algo innato a casi todos nosotros: la mayoría se complace en enfatizar esta aversión mediante una enorme variedad de detalles, algunos se esconden y casi nadie se complace en proclamarla a viva voz. Nuestro desagrado respecto al antisemitismo se ha manifestado sobre todo en el hecho de que Nietzsche y yo, en parte a su pesar, alguna vez hemos hablado del asunto en nuestras conversaciones, pero nunca con pasión. En realidad nunca lo hemos *tomado en serio*, nos ha parecido una moda pasajera que no merecía mayor reflexión. Con ello podría estar relacionado el hecho de que, en materia de antisemitismo, casi siempre existía un acuerdo tácito ente ambos. Que ello es compatible, sin embargo, con una cierta dosis de antisemitismo o, al menos, con un escaso amor por los semitas, lo muestran aún hoy los escritos de Nietzsche de modo particularmente llamativo, sobre todo si pensamos en el cúmulo de disgustos personales que Nietzsche ha debido soportar en sus propias carnes a causa del antisemitismo. Como amigo suyo, con pocas cosas le habría yo deseado a Nietzsche que tuviera menos que ver que con el antisemitismo, puesto que nada mejor me he deseado

a mí mismo. Es algo que siempre me he ahorrado y que ni siquiera experimenté cuando, siendo aún joven, un judío tomó por esposa a una de mis sobrinas, a quien si bien yo no idealizaba, quería sinceramente con toda mi alma. También en este sentido el destino embestiría al pobre Nietzsche con más dureza. Desde el punto de vista de su contenido, las notas que ha esparcido por el mundo en el momento de su crisis son un signo reiterado de hasta qué punto el antisemitismo ha ocupado su pensamiento mucho más de lo que parecía. Entre otras, la nota que mi esposa y yo recibimos en aquellos días. Por muy reveladora que nos pareciera, lo cierto es que no puedo decir que la comprendiéramos: [«*Ai amigo Overbeck y a su esposa. A pesar de que hasta la fecha ustedes no han mostrado apenas confianza en mi solvencia, espero demostrar que yo soy uno que paga sus deudas, por ejemplo, ante ustedes... De inmediato haré fusilar a todos los antisemitas...* Dionisos»¹]. Nietzsche fue

¹ La carta no aparece recogida ni en la edición de Bernoulli para la *Neue Rundschau* ni en la de von Reibnitz-Stauffacher-Schaub para Metzler. Reproducimos a continuación el texto alemán en que se apoya nuestra traducción: Turin, um den 4. Januar 1889: Brief an Franz Overbeck: «Dem Freunde Overbeck und Frau. Obwohl ihr bisher einen geringen Glauben an meine Zahlungsfähigkeit bewiesen habt, hoffe ich doch noch zu beweisen, dass ich Jemand bin, der seine Schulden bezahlt— zum Beispiel gegen euch ... Ich lasse eben alle Antisemiten erschossen ... Dyonisos», en: Friedrich Nietzsche. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-N. York, 1967ss, Abt. 3, Bd. 5.

r

un enemigo acérrimo del antisemitismo que tuvo la oportunidad de experimentar. En efecto, toda «furia de la difamación y la aniquilación» le parecía «una de las más deshonestas formas del odio»¹⁰. Eso no impide que, allí donde habla con sinceridad, sus juicios sobre los judíos superen en acritud todo antisemitismo. La raíz de su anticristianismo es principalmente antisemita.

Nietzsche ha dicho: ¡Dios ha muerto! Esto no significa: ¡Dios no existe, es decir, no puede existir, no existe, no existirá y no ha existido jamás! Significa, antes bien, lo siguiente: ¡Dios ha existido! Éste es, al menos, el único ateísmo posible entre los hombres y accesible al ser humano, la única forma de ateísmo a nuestro alcance. La otra forma sería la del superhombre, y el modo en que Nietzsche la concibe permanece oculto y está sometido plenamente a la ambigüedad de su concepto de *superhombre*. En cualquier caso, no existe un reconocimiento de esta forma sobrehumana de ateísmo por parte de Nietzsche y, sin duda, podemos decir de ella que no es posible que exista en su pensamiento, al menos durante el

¹⁰Im neuen Testament, speziell aus den Evangelien höre ich durchaus nichts "Göttliches" reden: vielmehr eine indirekte Form der abgründlichsten Verleumdungs- und Vernichtungswuth eine der unehrlichsten Formen des Hasses». Nietzsche, *KSA* 12, op. cit., Herbst 1887 9 [88] 63.

tiempo en que estuvo en plena posesión de sus facultades mentales. Con esta declaración no quiero sino constatar un hecho y dejar que sean los sofistas quienes saquen conclusiones a partir del mismo, que se posicionen de este modo sobre el suelo de la disputa absoluta en torno a si Dios existe o no. Por lo que a mí respecta, opino que la existencia de Dios en cuanto tal no concierne a los seres humanos y yo mismo no sabría afrontarla más que partiendo de la fórmula atea de Nietzsche que he identificado con la única humanamente posible. Salvando el prejuicio de la religión, el asunto que incumbe a los seres humanos sólo puede ser éste: ¿existe Dios?, y no su contenido; sólo puede tratarse de la cuestión siguiente: ¿nos ha sido dada la pregunta?, y no: ¿nos ha sido dado Dios? Entre ambas, la respuesta a la primera pregunta tiene tantas posibilidades de ser afirmativa como la segunda de ser negativa. Partiendo de mi relación habitual con Nietzsche sólo puedo decir lo siguiente: nunca tuve la impresión de que contara con una respuesta sobre la existencia o la inexistencia de Dios, pero ignoro si alguna vez pretendí decir algo al respecto.

Aparte del testimonio de su hermana, no hay ninguna razón para aceptar que Nietzsche haya mantenido vínculos estrechos con el cristianismo en algún período de su vida, a no ser el modo violento en que finalmente abjuró del mismo, y esto es ya un

indicio mucho más serio que aquel testimonio. Nos hace pensar, en efecto, en el esclavo que rompe sus cadenas. Sin embargo, sólo puedo interpretar esta renuncia como el síntoma engañoso de una religiosidad que alguna vez habitó en Nietzsche. Los grandes rasgos que orientan su vida expresan claramente lo contrario. En realidad, en sentido estricto, él ha sido tan poco religioso como yo, sólo que en mi caso y en virtud de un temperamento incomparablemente más sosegado e indolente, el conflicto con la religión se ha desarrollado de un modo más tranquilo y, a mi juicio, mucho menos interesante: «No he sido cristiano ni una sola hora a lo largo de mi vida»²⁰. Exageración típica en Nietzsche que no tomará en serio nadie que sepa leerle, nadie que entienda las diferentes lenguas en las que ha hablado en los diferentes periodos de su vida. Así es como aparece ante sí mismo en su relación con el cristianismo, precisamente en el momento final de su controversia con éste. En ese momento, Nietzsche ha dicho la verdad. Pero esa verdad se convierte en falsedad si creemos que siempre ha sido el mismo impío convencido que fue al final de su vida. Eso es justamente lo que no fue, si bien es cierto que tampoco fue nunca un cristiano ejemplar. *[Por otra parte, a juzgar por las afirmaciones de la Sra. Förster sobre*

" «Ich bin nicht eine Stunde meines Lebens Christ gewesen», *KSA* 13, op. cit., November 1887-März 1888 11 [251].

las relaciones de Nietzsche con el cristianismo (positivas, al menos, durante sus años de juventud) se comprende plenamente cuan incómodas han debido de ser para ella las manifestaciones de su hermano y cómo trata de atribuir el tono anticristiano y provocador de La voluntad de Poder al «consumo atrabiliario de somníferos».]

A pesar de que las opiniones legadas por Nietzsche en su *Voluntad de Poder* nos han llegado incompletas, sus explicaciones de la historia del cristianismo, en particular de la constitución histórica del cristianismo primitivo, resultan provechosas y muy significativas tanto para una mejor comprensión de sus ideas como para el conocimiento general de la historia del cristianismo²¹. Nietzsche apoya su concepción del cristianismo como «reacción de las pequeñas gentes»²² en su interpretación del cristianismo primitivo como modo de pensar propio de las pequeñas comunidades de la diáspora judía oprimidas durante el gran Imperio romano. De acuerdo con esta interpretación, el cristianismo primitivo habría sido un instrumento mundano orientado a la consecución de la felicidad, tal y como convenía precisamente a esta comunidad²³. En este sentido, es muy interesante observar con cuáles de sus contemporáneos está dialogando aquí Nietzsche. Con ciertos

¹¹ Ct *La voluntad de poderío*, op. cit., ÍTT. 158-217.

" *Ibíd.*, (r. 176.

" *Ibíd.*, esp. fr. 159, 181, 212.

corifeos²⁴ de la teología moderna como Harnack", con la salvedad de que éste último venera todo lo que Nietzsche aborrece. Sus explicaciones y la seriedad histórica en torno al origen judío del cristianismo son igualmente importantes en relación con los desvarios de Schopenhauer, que quiso transformar todo cristianismo en budismo. Lo más gratificante y lo más saludable del anticristianismo de Nietzsche es el sentimiento sólido y natural de cuán profundamente ajeno es nuestro presente a las exigencias del cristianismo primitivo, un presente en el que Nietzsche, frente al consejo evangélico que anima a «convertirse en niños», puede proclamar: «¡oh, qué lejos estamos nosotros de esa ingenuidad psicológica!»". En su crítica del cristianismo moderno, Nietzsche diferencia un doble cristianismo: el primero *todavía necesario* para acabar con la grosería y la brutalidad entre los hombres, y un segundo *no necesario, sino pernicioso*, en la medida en que atrae y seduce a todo tipo de hombres decadentes con el fin de complacer a su origen, que procede precisamente de los círculos de decadentes⁷.

' «Koryphäen» en el original. En el teatro griego, el corifeo es el jefe del coro que loma la palabra en nombre de éste.

Harnack, Adolf von (1851-1930). Teólogo luterano alemán. Representante de la teología liberal, historiador de la iglesia y profesor en las Universidades de Leipzig, Giessen y Berlín. Director de la *Theologische Literaturzeitung*.

La voluntad de poderío, op. cit., fr. 197.

" Sobre los dos tipos de cristianismo, véase *ibid.*, fr. 235; sobre el cristianismo como forma típica de decadencia, *ibid.* fr. 174 y 180.

Nietzsche ha tenido poco que ver con la religión porque ha tenido mucho que ver con la cultura, un concepto más amplio por cuanto encierra en sí mismo la religión como uno de los instrumentos de la propia cultura que el hombre tiene en su poder. En su visión de la cultura como un todo, Nietzsche ignora lo singular y, por ello mismo, también la religión, aunque se trate de un asunto sobre el que habla y al que, en apariencia, presta atención. En sí misma, le parece una cuestión secundaria, completamente secundaria y, como tal, especialmente destacable, una cuestión grande o pequeña entre los muchos conceptos parciales del territorio conceptual, pero no por voluntad de Nietzsche, sino en virtud de una valoración cuyo criterio es deducido a partir de fuentes extrañas al propio Nietzsche. Nietzsche ignora la religión en cuanto tal y en relación con sí mismo. No le importa en absoluto. Precisamente porque él, como dice a menudo, es un reformador de la cultura (un poco al modo de Rousseau), resulta incorrecto decir que estamos ante un reformador religioso. Nietzsche reconoce todavía la existencia de la cultura en la lucha contra el nihilismo, pero no la existencia de la religión, cuya aniquilación profesa de modo explícito. Sólo una estirpe como la moderna, que se muestra indiferente ante la religión y que puede tanto emplearla como prescindir de ella, es capaz de aceptar a Nietzsche como reformador religioso, pues en sus manos la religión

no es más que un juguete. Así es como ha entendido el cristianismo. Y dado que nuestra época no se comporta al respecto de modo distinto, su valor en cuanto reformador de la cultura ha podido extenderse hasta el círculo de los teólogos.

Me cuentan que Kaftan²⁸ ha llegado a tal conocimiento de Nietzsche que le considera uno de los más excelsos profesores de teología. Su juicio es típico del parasitismo que distingue a la teología. Ése ha sido siempre el mecanismo de perpetuación de la teología, arrojar a lo extraño y vivir de ello, especialmente en el caso de la ciencia. Con ella ha desarrollado su talento parasitario, demostrando lo bien que puede arreglárselas incluso con el incrédulo más convencido. El parásito no puede permitirse delicadezas. Debe consumir lo que se le sirve, pues no se le preparará otra mesa. Y en ésta, lo importante no es si le gusta el menú, sino si encuentra en él un sabor distinto; lo importante es cómo lo soporta y cómo lo digiere. También en este caso la iglesia tiene buen estómago, ha *tragado mucho* y, por ello, tal vez no se la pueda llevar a la desesperación fácilmente:

Kaftan, Julius (1848-1926). Teólogo protestante y profesor en las Universidades de Berlín y Basilea, donde entabló conocimiento con Overbeck. Kaftan negaba la naturaleza psicológica de la locura de Nietzsche. A su juicio, la enfermedad del filósofo encuentra su origen en la ruptura traumática y nunca superada de aquél con el cristianismo.

«a buen hambre no hay pan duro»". Ante un manjar como Nietzsche, la iglesia no puede ya plantearse otra cuestión que la de su popularidad general. Si es real, entonces nadie que la conozca puede sorprenderse al ser invitado a su mesa: «reinar, y no ser ya el siervo de un dios, es lo que resta para ennoblecer a los hombres»³⁰. Estas palabras de Nietzsche deberían contaminar la debilidad de todos los teólogos por Nietzsche, en particular de los *modernos*, que prefieren contemplar y valorar la religión y el cristianismo desde el prisma del instrumento de poder como un instrumento de dominio mundial, en abrupta contradicción con el espíritu más íntimo del cristianismo.

Nietzsche ha sentido siempre un interés especial por la personalidad de Pascal y no cabe duda de que había entre ellos una gran afinidad intelectual. Esto es evidente en relación con el carácter apasionado

³⁰ Overbeck alude a un reírán alemán imposible de verter al español: «In der Not frisst der Teufel Fliegen». En sentido literal, la traducción española es la siguiente: «En la necesidad, el diablo devora moscas». A primera vista, el refranero español nos ofrece un célebre paralelo: «Cuando el diablo no sabe que hacer, mata moscas con el rabo». No obstante, se trata de una mera ilusión. El sentido de ambas frases es irreconciliable. El refrán alemán sugiere la idea siguiente: en la necesidad, uno —el diablo— se come hasta las mismísimas moscas. Por esta razón, hemos preferido emplear el refrán español que a nuestro parecer más se ajusta a la idea expresada en el fragmento completo.

" «Herrschen—und nicht mehr Knecht eines Gottes sein— dies Mittel blieb zurück den Menschen zu veredeln», *KSA* 10, op. cit., 22 [7],

del pensamiento, la aspiración a la verdad, el escepticismo y la aversión contra la autoridad que encontramos en Pascal. La mayor de las diferencias entre Pascal y Nietzsche se aprecia, empero, en lo tocante a su religiosidad. El cristianismo fue el suelo en el que brotó la pasión de Pascal por el pensamiento. Nietzsche era apasionado, sin duda, pero más bien en su irreligiosidad. Sorprende que una planta enraizada de modos tan diversos fuera, sin embargo, tan similar en ambos individuos. Pascal no era un cristiano como los demás en absoluto. Lo es también a su manera, lleva con el cristianismo unas cadenas que agita y arrastra. Pero, en su caso, a pesar de que su impulso hacia la libertad no es menor sino tal vez mayor, no se llega a la ruptura de las cadenas. En su caso, estas cadenas no son vividas únicamente como tales cadenas. Pascal creció adherido al cristianismo, era su elemento vital y llegó a demostrar, tal vez como nadie lo haya hecho jamás, que el cristianismo no ha sido sin más el principio de muerte en que Nietzsche lo ha convertido.

Nietzsche ha compartido con Pascal el rechazo de toda pompa y boato en el estilo. No obstante, y a pesar de la afinidad entre ambos, éste es un aspecto en el que al mismo tiempo sobresalen sus profundas diferencias de modo evidente. El rechazo era incomparablemente más profundo en Pascal. En cualquier caso, el estilo de Nietzsche, marcado por

la suntuosidad, la abundancia de pliegues y el artificio —tan distinto del estilo más conciso, más condensado y en todo caso mucho más sobrio de Pascal, al menos en los fragmentos que tengo en mente— le permite disimular su propia aversión. En este punto ambos pensadores difieren completamente y, al igual que se aparta de Pascal, Nietzsche se aparta en este sentido también de Schopenhauer. Nietzsche es más rétor que los otros dos en el peor sentido del término. Desde este punto de vista, se le compara más con Lagarde¹¹, lo cual beneficia a este último.

Nietzsche es demasiado retórico para mi gusto, pero ¡qué auténtica es su retórica y cómo descansa sobre una experiencia real en comparación con la de Lagarde!, Sin duda ambos aportan grandes cosas en el orden de la autorreflexión, pero ¡cómo sobresale el rasgo de la coquetería en el caso de Lagarde! Nietzsche era incapaz de una falta de gusto semejante a la perpetrada por Lagarde al trasladar su propia glorificación personal al nivel del Juicio Final en el poema homónimo. El se medía a sí mismo, en efecto, en relación con lo que está vivo, con lo viviente; tan sólo Lagarde, mediante su traslado, entra literalmente en trance y se mide con el rasero

¹¹ Lagarde, Paul Antoine de (nacido Paul Boetticher; 1827-1891). Orientalista, escritor político y profesor en Gotinga. La ideología nazi verá en este pangermanista antisemita repudiado por Nietzsche un espléndido precursor de su propia doctrina.

del más allá. Nietzsche nunca se tomó a sí mismo tan *en serio* como este maestro de escuela.

La caracterización de Herder que Nietzsche nos ofrece («El caminante y su sombra», af. 118) arroja una luz deslumbrante y en absoluto inofensiva sobre sí mismo y sobre su estilo. Mediante esta indicación sobre su persona, parece perfectamente apropiado que nos informemos acerca de él. Una vez más, vemos que Nietzsche es completamente distinto de Herder, aunque tal vez sólo porque pertenece a un siglo posterior. En cualquier caso, creo que Nietzsche era el más elegante y el más moralista de los dos con diferencia. De modo que si compartía con Herder la cualidad de ser un *moine défroqué*" —expresión que no aparece una sola vez en el texto citado—, ha encontrado para esta categoría una expresión más elegante y original de cuyo cuño el propio Herder no habría sido capaz —lo cual le engrandece y le ennoblece—. Sin embargo, la figura nietzscheana de Zaratustra recuerda vivamente al pensamiento de Herder. Cuando Nietzsche dice que Schiller, al igual que otros muchos artistas alemanes, ha creído que, si uno tiene espíritu, también puede permitirse *«improvisar con la pluma sobre toda clase de objetos difíciles»* (ibid., af. 123), es llamativo cómo esto puede aplicarse igualmente so-

" En francés en el original.

bre él mismo. Con la salvedad de que, en el caso de Nietzsche, todo descubrimiento de este tipo va acompañado del hecho de que él conoce los peligros de su travesía mejor que nadie. De hecho, Nietzsche no ha fingido *hablar para la ciencia*. Al menos no lo ha hecho sin buscar formas apropiadas que cubrieran o incluso ocultaran plenamente sus acciones. En este sentido, su estilo tenía más de juego que de ropaje pomposo.

Por lo que respecta a su aversión contra el idealismo, Nietzsche ha encontrado un semejante en la figura de Proudhon, para quien el idealismo es *l'instrument de toutes les séductions, le principe de toutes les mystifications et abominations de la terre*". Sin embargo, debido a su inmoralismo, la actitud de Nietzsche se halla en las antípodas de la de Proudhon. Pues Proudhon es, sin duda, un antiidealista, pero no por ello deja de ser el apasionado moralista que, por ejemplo, juzga a Rousseau como el hombre, *en qui la conscience n'était pas en dominante*". Es particularmente en este sentido que Nietzsche nos recuerda a Rousseau. En cualquier caso, toda crítica de Nietzsche debe asumir en primer lugar su antiidealismo. No basta con constatar una creencia débil y nostálgica en el idealismo del siglo pasado. Lo que

En francés en el original.

" Ibid.

a Proudhon le repugna de Rousseau es precisamente lo que Nietzsche y él tienen en común, a saber: la condición de artista, de filósofo, del hombre *en qui la conscience n'était pas en dominante*³. Nietzsche deseaba convertirse nada menos que en un «gallo de corral» moralista, tan «dominante» podía ser en él la *conscience*⁴ si se le compara con el promedio de los hombres. No obstante, nunca reconocería esa *domination*⁷, y eso le habría podido bastar a Proudhon para apartarse indignado de su camino. Con todo, por grande que pueda ser la diferencia en el modo de pensar de ambos, los rasgos de una enorme afinidad son igualmente inconfundibles. En términos generales, la comparación valdría la pena tanto desde intereses psicológicos generales como desde el punto de vista de la historia de la literatura, en ningún caso desde la perspectiva de aquellos críticos que quieren ver en los escritos de Nietzsche meras reminiscencias de sus lecturas. Por abundantes que hayan sido estas últimas, ¡menudo método exquisitamente absurdo para su crítica! Por lo demás, ni en mis recuerdos de las conversaciones cotidianas durante los primeros años de nuestra amistad, ni en los recuerdos que guardo de las personas y los asuntos que le ocuparon, encuentro rastro alguno de su relación con Proudhon. El pro-

Ibid.

Ibid.

Ibid.

pió aristocratismo y el antisocialismo de Nietzsche no son más que un signo dudoso de la diferencia entre ambos. Pues, en efecto, el democratismo y el socialismo de Proudhon son en sí mismos casos especiales. De todos modos, ambos fueron individualistas apasionados tal y como muestra su crítica a la religión, en la que aparecen fuertes semejanzas.

La señora Elizabeth Förster-Nietzsche afirma sin reparo que Nietzsche nunca conoció a Stirner¹⁸ (en la introducción a H. Lichtenberg¹⁹: *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, 1899, p. LXVII). La cuestión se resolvió, no obstante, cuando, en febrero de 1889, descubrí en un viejo libro prestado de la biblioteca de Basilea que el 14 de julio de 1874 Baumgartner²⁰ extrajo de aquella biblioteca la obra de Stirner. Es decir, el mismo semestre en el que, tras haber abandonado el Pädagogium", Baumgartner comenzó sus estudios en Basilea como alumno predilecto de Nietzsche. Durante todo el semestre formó parte del círculo

" Stirner, Max (nacido Johan Kaspar Schmidt: 1806-1856). Filósofo alemán autor de *Hl única y su propiedad*.

Lichtenberg, Henri (1864-1941). Germanista francés. Introdutor del pensamiento de Nietzsche en Francia.

" Baumgartner, Adolf (1855-1930). Historiador y profesor en la Universidad de Basilea. Antiguo alumno de Friedrich Nietzsche.

" El antiguo Pädagogium de Basilea -actual Gymnasium am Münsterplatz es uno de los centros educativos más célebres de Suiza. A finales del siglo XIX, la escuela aún admitía únicamente a estudiantes varones, siendo distinguida por su alto nivel de exigencia y su dedicación al estudio de las humanidades en general y del griego clásico, el latín y el hebreo en particular.

culo más cercano a Nietzsche y, tal y como él mismo me confirmó, conoció la obra de Stirner gracias a su recomendación expresa. Ciertamente, a juzgar por estos datos parece que Nietzsche conoció a Stirner. No obstante, es necesario añadir el hecho llamativo de que, hasta donde yo sé, el examen de la obra de Stirner llevado a cabo por Baumgartner en 1874 es la única huella directa de una amistad entre Nietzsche y Stirner. No se trata únicamente de que la obra de Nietzsche no contenga hasta la fecha una sola mención al respecto. Se trata, además, de que, exceptuando a Baumgartner, el conjunto de personas pertenecientes al círculo por entonces más íntimo de Nietzsche comunicaron a la señora Förster que no sabían nada de una lectura de la obra de Stirner por parte del filósofo. Yo, desde luego, no lo sabía, pero tampoco Koselitz⁴¹ ni Romundt⁴¹. Es cierto que mi esposa recuerda una visita que Nietzsche nos hizo en el invierno de 1878/9, durante la cual nos habría hablado de dos curiosos fenómenos que le ocupaban vivamente en aquel momento, Klinger⁴⁴ (con sus aforismos) y Stirner. No obstante, según mi esposa, Nietzsche habló de este último con evidente timidez y pronunció su nombre no sin reservas,

Heinrich Kóselitz (1854-1918) es el verdadero nombre de Peter Gast, músico, amigo personal y editor de Nietzsche.

" Romundt, Heinrich (1845-1919). Filósofo kantiano que entró en contacto con Nietzsche y Overbeck en Basilea.

" Klinger, Friedrich Maximilian (1752-1831). Escritor alemán y miembro del ejército ruso. Autor de *Betrachtungett und Gedankenki*.

recomendándonos, por cierto, que entabláramos conocimiento con ambas personas. También de esta timidez tengo un vivísimo recuerdo, pero curiosamente he olvidado por completo todo lo referente a Stirner, al menos su nombre.

No cabe duda de que Nietzsche se comportó de un modo extraño con Stirner. A pesar de ello, si no permitió a su habitual franqueza operar a su antojo, no fue en ningún caso con el fin de mantener en secreto alguna influencia a la que se hubiese visto sometido (que en sentido estricto no existió en absoluto), sino porque prefirió guardar para sí mismo la impresión que Stirner le había producido. Hablo aquí desde mi experiencia personal del modo de hacer de Nietzsche, especialmente de esa franqueza fuera de lo común sobre la que nadie que le haya conocido puede albergar la más mínima duda. Precisamente esta última estaba vinculada con una reserva de carácter igualmente extraordinaria. Era todo lo contrario a un hombre con *el corazón en la lengua*, a pesar de que a veces fuera posible escucharle decir *secretos del corazón* que otros procuran esconder. Lo que le ocupaba más vivamente era, en efecto, aquello que guardaba para sí mismo, y lo hacía con una energía de incomparable violencia. Salía de su interior con una fuerza inusitada y, por ello mismo, nadie podía retenerlo bajo llave mejor que él. Muchas veces he podido comprobar hasta qué

punto era selectivo en la plétora de informaciones que comunicaba, pero de ninguna guardo una impresión tan viva como del momento en que me hizo partícipe de sus opiniones sobre Wagner y su *Lohengrin* en 1874-75. Ya entonces, aquellas opiniones eran un anticipo de *El caso Wagner* e irrumpieron de repente —fulminantes como el rayo, para mi gran sorpresa—, para luego desaparecer del mismo modo y durante años. Durante aquel periodo de nuestra relación, Nietzsche no dejó escapar del vallar de sus dientes ni una sola palabra al respecto. En 1876 escribió *Richard Wagner en Bayreuth* para el resto del mundo. Las hipótesis que aquí formulo en torno a su relación con Stirner suponen únicamente que el impacto de la obra de Stirner sobre Nietzsche fue poderoso y especialmente singular. En mi opinión, este supuesto no admite réplica. Por consiguiente, afirmo que Nietzsche leyó a Stirner y supongo que procedió de manera especialmente parca con la impresión conservada del mismo. Este parece ser el argumento con el que los enemigos de sus libros llegan a la conclusión de que Nietzsche era un plagiador. Nadie que le haya conocido personalmente afirmaría algo semejante.

A juzgar por la correspondencia publicada hasta la fecha, la relación entre Jakob Burkhardt⁴⁵ y

Burkhardt, Jakob (1818-1897). Historiador suizo autor de una célebre *Historia de la cultura griega*.

Nietzsche ha sido unilateral. Nietzsche se equivocaba al interpretar los sentimientos que despertaba en su interlocutor. Lo cierto es que Burkhardt ha contemplado durante años los escritos de Nietzsche con una sensación que, en su última etapa, no distaba mucho del espanto. Y con respecto a los ejemplares de sus obras que, durante la época de su intercambio epistolar, Nietzsche le hacía llegar con una regularidad infalible al modo de una invitación a participar de su propio entusiasmo, Burkhardt también ha experimentado un enorme sufrimiento. Mi testimonio emana de los labios del propio Burkhardt, declaraciones que no procedían de confidencias con las que me haya elogiado, sino que han ido llegando a mis oídos en el marco de una relación personal con Burkhardt que se prolongó hasta su muerte y que, dadas las circunstancias, resultó ser muy singular. Una carta de Nietzsche dirigida a Burkhardt convierte a este último, entre todos los que por aquel entonces mantenían un verdadero contacto con él, en el primer testigo del estallido de su locura.

En la tarde del domingo 6 de enero de 1889, mientras mi mujer y yo estábamos sentados el uno junto al otro en mi estudio, cuya ventana da a la calle y a los jardines que la bordean, vimos a Jakob Burkhardt atravesar el portón de entrada y dirigirse hacia nuestra casa. Teniendo en cuenta la relación que nos unía por aquel entonces, lo primero que atravesó nues-

tras mentes como un rayo fue que se trataba de Nietzsche. La visita de Burkhardt era en sí misma un enigma para mí porque, en aquella época, a pesar de la conciencia tácita que ambos teníamos de nuestra respectiva relación con Nietzsche, no existía entre nosotros una relación personal —la imagen que se nos imponía entonces era bien distinta de la que se nos impone hoy en día cuando pensamos en Nietzsche, algo que hacemos a cada instante—. Hacía ya un semestre que la preocupación por Nietzsche no me permitía pensar en otra cosa, al menos desde que el cartero me trajo el segundo grupo de cartas de Nietzsche escritas en Turín, es decir, desde mediados de octubre aproximadamente. La naturaleza de estas cartas sugería la enfermedad mental de su autor. Burkhardt me había visitado con el fin de mostrarme un ejemplo espantoso recibido aquel mismo día. Tan pronto como la leímos juntos y consultamos algunas de las páginas más inquietantes que yo tenía sobre mi escritorio, comprendimos la situación en la que se hallaba Nietzsche. Lo que durante algún tiempo temí que fuera cierto, se me mostraba ahora claro como la luz del día.

Ante semejante situación, reaccioné de inmediato enviando una nota en la que informaba sobre mi inminente viaje a Turín con el fin de recoger a mi amigo y traerle de vuelta. Ya el primer día de la relación que se entabló entre nosotros bajo estas cir-

cunstancias, Burkhardt me brindó las explicaciones en las que se basa este testimonio. Eran enérgicas e inequívocas, como el modo de hablar de Burkhardt cuando así lo deseaba. Esas explicaciones me han marcado para siempre al rasgar el velo que cubría mis ojos frente a una realidad que, hasta entonces, mis negros presentimientos habían disimulado.

Durante el largo viaje emprendido por la hermana de Nietzsche en el verano de 1895 con el fin de recabar información para una biografía en ciernes y con motivo de la cual, hacia finales de verano, visitó Basilea, Elisabeht F. Nietzsche se citó con Jakob Burkhardt para solicitar su participación en la presentación del período de Basilea de su hermano que ella misma había diseñado. Por lo que el propio Burkhardt me ha contado de esta extraña entrevista, si no la envió a paseo fue únicamente porque los implicados eran el propio Burkhardt y una dama. Según la versión que circula sobre el comportamiento de Burkhardt en aquella ocasión, «Kóbi» se habría hecho pasar por un *moribundo* senil. Jakob Burkhardt pertenecía a esa clase de hombres de Port-Royal⁴⁸ in-

⁴⁸ El convento de Port-Royal] fue fundado en 1204, aunque no llegó a tener fama como lugar de instrucción hasta 1602, cuando la abadesa Jacqueline Arnauld inició la reforma de la disciplina cisterciense. Más tarde, los conventos y escuelas de Port-Royal se adherieron a la corriente teológica del jansenismo, convirtiéndose en la fuente principal de este pensamiento en Francia. La atmósfera de intenso estudio, concentración y religiosidad de estos centros atrajo a intelectuales de la época, como Racine, Pascal, La Fontaine o la Marquesa de Sévigné.

diñados a una cierta pusilanimidad y, por ello, muy expuestos a situaciones de las que debían escapar a cualquier precio, incluso al de asumir el aspecto de un loco incapaz de entender nada. En la *Revue des deux mondes*, (cuaderno del 1 de septiembre de 1890), encuentro un interesante ejemplo extraído del círculo de Port-Royal relatado con fidelidad. Con ello no quiero decir que Fontaine, el hombre de Port-Royal que en este relato representa a un loco en una situación semejante a la descrita, sea el propio Burkhardt. Pues, en efecto, el comportamiento de Fontaine venía dictado por sus maestros y no sé si Burkhardt se habría sometido en un caso semejante a las indicaciones de otro. Pero la ocurrencia de aquellos maestros, Arnauld y Le Maitres, de hacer pasar a Fontaine por un loco para conseguir sus objetivos responde en cualquier caso al espíritu y al modo de pensar de Jakob Burkhardt. Pertenecía a esa clase problemática de hombres en los que, a primera vista, no se encuentra ningún atractivo especial, pero cuyo aspecto inquietante revela siempre algo de su estilo rebuscado (*recherché*⁴⁷). No resultan atractivos, pero es indiscutible que siempre hay en ellos algo de la «nobleza» del pecador. Con todo esto no pretendo decir que Burkhardt estuviera, por así decir, tallado en una mejor madera que los port-royalistas y que su pusilanimidad nunca se hubiera expresado de un modo tan pronunciado como en

En francés en el original.

el caso de aquéllos. Sin embargo, lo cierto es que tenía más sentido del humor que los hombres de Port-Royal y que no se tomaba a sí mismo ni mucho menos tan en serio. En casos como el de su fingida locura, se comporta de una manera más libre y en cierto modo más divertida. Y ello porque no procedía de una escuela religiosa tan estricta como los port-royalistas, de quienes se puede afirmar con precisión que mentían como ascetas.

La única convergencia destacable entre Nietzsche y Burkhardt es su actitud ingenua frente al cristianismo. Como discípulos de Schopenhauer, entendían que los mayores logros de los griegos derivaban de su pesimismo (de un exceso de sufrimiento), pero sólo Burkhardt les compadecía. En Nietzsche, la comprensión de los griegos descansaba en una afinidad originaria con sus propias disposiciones. Burkhardt pensaba que los afectos griegos extraen su grandeza del suelo en el que crecieron, el suelo de un egoísmo en absoluto limitado por una moral legitimada religiosamente. Por el contrario, hasta donde yo era capaz de verlo entonces, la ambición abrasadora que tenía sometido a Nietzsche constituía el centro de su ser. La compasión que experimentaba hacia los griegos no tenía nada de «cristiana».

De entre las propiedades que distinguen las cartas de los clásicos, las de Nietzsche poseían al me-

nos una, y ésta en grado superlativo: todas ellas están escritas *ad hominem*. Por eso me quedé horrorizado cuando tuve ante mis ojos la carta que le hizo llegar a J. Burkhardt en mitad de su locura. Apenas importaba quién fuera el destinatario, lo cual indicaba, de manera más elocuente casi que el contenido de la carta (¡delirante!), que Nietzsche había perdido el juicio ¡Cómo pudo dejarse llevar de tal manera ante un hombre como Burkhardt!

Quien conoce verdaderamente a Nietzsche no hará demasiadas preguntas sobre la grandeza de sus opiniones en materia de amistad: sus escritos están repletos de ellas. Entre las muestras de amistad sellada que la hermana erigió en su honor, el intercambio epistolar con Jakob Burkhardt, Gottfried Keller^{4"} y H. von Stein resulta particularmente interesante. En efecto, se trata de amistades en las que Nietzsche es, con mucho, quien más contribuye a la poesía de la relación y quien más se entrega emocionalmente con el fin de que esa amistad sea posible. Hasta tal punto es así, que Nietzsche aparece casi como la víctima de esa relación. Una y otra vez surgen en él esperanzas y aspiraciones de las cuales la otra parte apenas sabe nada. Esto es ya cierto en el caso de la amistad con H. von Stein, por no ha-

" Keller, Gottfried (1819-1890). Escritor y poeta suizo. Antiguo alumno de Ludwig Feuerbach.

blar de los otros dos, en cuyo caso tan sólo podemos evocar la palabra «amistad» como se evoca *lux* con ocasión de *lucus* —*a non lucendo*⁴⁹—, al menos por lo que respecta a una de las dos partes. Dado que, antes de abandonar definitivamente Basilea (a principios de 1879), Nietzsche me regaló un ejemplar del escrito de juventud de su futuro joven amigo, el barón von Stein, *Los ideales del materialismo* (librito que aún poseo en mi biblioteca) —si bien el trato personal con Stein no comenzaría hasta el otoño de 1882—, yo mismo pude seguir desde el principio la relación entre ambos. Sin embargo, lo cierto es que durante mucho tiempo permanecieron ocultos para mí y que en mi intercambio epistolar con Nietzsche apenas aparecen mencionados, y, cuando lo hacen, siempre es de manera parcial. Estas relaciones no fueron evidentes para mí hasta que fueron abordadas por la Sra. Dra. E. Förster-Nietzsche en 1904 con motivo de la publicación de la *Correspondencia completa de Nietzsche y Vida de Friedrich Nietzsche*. En ambas

⁴⁹ *Lux*: luz; *lucus*: claro del bosque dedicado al culto de un dios en el mundo romano; *a non lucendo*: a partir de lo que no emite luz. El juego etimológico de Overbeck es sutil. La parentela entre *lux* y *lucus* es tan evidente como oscuro el paralelismo entre sus respectivas significaciones. *Lux* puede entenderse como la potencia activa que emite luz. *Lucus*, por su parte, remite a un espacio físico despejado e iluminado, un claro, literalmente, cuya luminosidad, empero, procede de una fuente exterior. *Lucus* es, por tanto, aquella región del bosque que no arroja luz (*a non lucendo*) pero resplandece. *Lux* es la sublimación activa y *lucus* el receptáculo luminoso y pasivo de esa luz. Tal sería el vínculo pasivo que perfila la amistad entre Nietzsche, Burkhardt y Keller.

r
obras, la supuesta «amistad» con Stein no me ha parecido más que un recuerdo que, sin embargo, ha abatido a ciertos amigos de Nietzsche sumiéndolos en la más profunda melancolía —lo cual no me impide otorgar a las publicaciones de la Sra. Dra. Forster el valor y el reconocimiento que merecen, como haría cualquiera que estuviera interesado en el asunto—. El encuentro con Stein, rico en promesas en un primer momento, en realidad no aportó nada a Nietzsche. Ello puede deberse a la implacabilidad de la hoz mortal y a su irrupción en la vida de Nietzsche, o bien a la incompatibilidad natural entre la clase de hombre que era Nietzsche y aquéllos con los que se encontraba.

El pobre Nietzsche siempre se sentía atraído por los demás de manera excepcional. Él, en cambio, resultaba mucho menos atractivo para los otros, por no decir nada en absoluto. Pero a mí, que era tan inferior a él, no se me ocurriría ni por un momento discutir que estaba hecho como pocos seres humanos para el sentimiento de la amistad. Precisamente en esta sensibilidad, al igual que en otras, ha encontrado una abundante fuente de infortunios que se ha derramado de manera general sobre su vida. Tuve en mente todo esto cuando intenté elaborar tímidamente un semblante de Nietzsche lo más conciso y certero posible en «El cristianismo de nuestros teólogos actuales». Los auténticos amigos

de Nietzsche, no los verdaderos (que no existían, como tampoco existía para Nietzsche un mundo verdadero frente al mundo real) han encontrado en él un mismo «hueso duro de roer», han estado unidos en ese problema y sólo ellos pueden valorarse o menospreciarse en relación con el éxito obtenido con ese «hueso».

La amistad con Rohde ha deparado a Nietzsche lo que solemos denominar «mal de amores». Su amistad conmigo le ha reservado, en el peor de los casos, males imaginarios, males que no tenían otra fuente que su propia imaginación, por ejemplo, el pesar derivado de la sospecha de que había sido yo quien había roto su amistad con Rohde. *[A diferencia de ellos, nosotros nunca vivimos realmente el final de nuestra amistad. La posibilidad de un fin semejante comienza para mí sólo a partir de la aparición de la última parte de la biografía de Nietzsche escrita por su hermana (noviembre de 1994). Pero no porque esta biografía hubiera despertado en mí dudas acerca de si Nietzsche había comenzado alguna vez a ser verdaderamente amigo mío].*

La verdad es que, de vez en cuando, Nietzsche habla de sí mismo como si en general la amistad con él fuera imposible. Buen ejemplo de ello son las confesiones de la carta a su hermana en la que contempla sus amistades como tentativas de adaptarse a los otros que no obtienen más que un éxito fugaz, o en

Ria que habla de sí mismo como de un troglodita para quien sus amistades no son más que «escondrijos en cuyo interior puede quedarse uno sentado un cierto tiempo». No obstante, yo tengo mis propias ideas sobre mi amistad con Nietzsche. No se me ocurre otra palabra para designar nuestra relación y estaría loco si me dejara confundir seriamente por la idea de que el nuestro era un vínculo entre maestro y discípulo. Al contrario, ante la relevancia de nuestra diferencia de edad se impone esta pregunta: ¿no era yo demasiado viejo en relación con Nietzsche como para convertirme en su amigo?, ¿tan viejo, de hecho, que me estaba vetado llegar a serlo, en cuyo caso mi amistad era para él tan sólo el síntoma de una madurez demasiado lenta en mi caso, de la impresionabilidad excesiva de la que siempre estuve dotado?

Tenía treinta y tres años cuando conocí a Nietzsche, siete más que él. Este hecho apenas permitía esperar que la amistad entre nosotros fuera posible —su amistad con Gersdorff" y con Rohde era completamente distinta a causa de la edad—. Sin embargo, fue posible. Muchas de las cosas que nos acercaron el uno al otro descansaban en las circunstancias en las que nos conocimos por primera vez en 1870. Nos deshicimos muy pronto de todo lo que

Gersdorff, Cari von (1844-1904). Antiguo compañero de Nietzsche en Pforta con quien el filósofo mantuvo intercambio epistolar irregular.

nos separaba y captamos la confianza mutua que nos mantendría seguros frente al futuro. Lo que la vida pudiera depararnos era mucho menos importante para Nietzsche que para mí, no sólo porque yo, en razón de mi edad, era el más maduro de los dos, sino porque la ambición que ardía en Nietzsche faltaba en mí como un defecto, hasta el punto de constituir una laguna. Tal vez esta última diferencia haya sido finalmente la peor de todas, aquélla que Nietzsche ha percibido en mí como algo que él debía superar. Por otra parte, mi defecto le ha permitido obtener con sencillez la confianza que he mencionado anteriormente, sin que ello haya significado una demora significativa para nosotros. Conmigo, que permanecía siempre a su lado como una planta, creciendo serenamente, Nietzsche nunca ha llegado a sentir que su posesión de mi persona quedara limitada por el público. He sido yo el único de los dos que ha experimentado la necesidad de compartir con el público la posesión discreta de su persona, lo cual me alegraba en los primeros años de nuestra relación, cuando alcanzó la fama demasiado pronto a pesar de que pareciera ir avanzando muy despacio. Pero esto nunca ha turbado lo más mínimo la relación personal que mantuve con él desde el comienzo.

El vínculo que le unía a Rohde respondía mucho mejor al ideal de amistad que Nietzsche se había forjado, un vínculo que debió experimentar las expe-

riencias y las catástrofes descritas por Nietzsche con mayor fuerza que nuestra propia relación. En virtud de una disposición natural mucho más ponderada, nuestra amistad nunca llegó a la ruptura y sólo padeció el dulce dolor del amor del que Nietzsche habla. Todo ello se ajustaría perfectamente al conocimiento de mí mismo que he adquirido y cultivado en el trato con mis dos auténticos y mejores amigos, mis amigos del alma, Nietzsche y Rohde. Sin duda, el tiempo que Nietzsche y yo compartimos entre 1870 y 1875 no es comparable con lo que el año juntos en Leipzig significó para la amistad de Nietzsche y Rohde, pero es evidente que nuestra relación se ha conservado mejor, tal vez debido a las circunstancias y al hecho de que, en su interior, de algún modo estaba en juego un vínculo entre maestro y alumno que nunca apareció entre Rohde y Nietzsche.

La amistad entre Nietzsche y Rohde fracasó a consecuencia del temperamento impaciente de Rohde antes que a causa de la divergencia en sus visiones de los hombres y de las cosas. Pues esta divergencia siempre estuvo presente entre ellos e, incluso entre individuos de su clase, su crecimiento no implicaba necesariamente una ruptura, a menos que el temperamento se entrometiera de nuevo y acentuara el sentimiento de una distancia cada vez mayor. Sea como fuere, aquello que más le habrá costado soportar a Rohde es el defecto radical de

todas las amistades de Nietzsche dignas de este nombre y también de las compartidas, que le proporcionaban amigos auténticos pero nunca adeptos, así como la crítica desmedida y pública de sus amistades, en la que Nietzsche se excedía cada vez más a consecuencia de este defecto. Eso ha debido torturar más que ninguna otra cosa a Rohde, en quien el sentimiento era fuerte y leal. A pesar de ello, bien podría haber soportado esas situaciones como lo hice yo mismo, que nunca permití que las críticas públicas que Nietzsche dedicaba a sus amigos confundieran mis sentimientos por él. Pero lo cierto es que yo era un hombre mucho más *paciente* que Rohde, aunque no por ello me pasa inadvertido que, al margen de su vehemencia, Rohde y yo ocupábamos lugares distintos en relación con los sentimientos que dichas críticas despertaban en nosotros. Mi amistad con Nietzsche jamás existió a los ojos del público. La de Rohde, en cambio, es evidente desde sus inicios. De hecho, yo nunca he tenido que defenderme en público a consecuencia de mi relación con Nietzsche, como sí tuvo que hacer Rohde en su *Afterphilologie*". Ni se me pasa por la cabeza emitir un juicio moral y erigirme aquí en modelo frente a mis amigos, lo cual, en el silencio del diálogo con-

⁵¹ *Afterphilologie* (filología para más tarde, filología postrera) es el título de un artículo escrito por Rohde como contestación a los ataques furibundos de Wilamowitz-Möllendorf contra el *Nacimiento de la tragedia* de Nietzsche en un artículo titulado *Zukunftsphilologie*.

migo mismo que conduzco en estas páginas, sería una completa ridiculez, especialmente porque echaría a perder la alegría que me producen mis amigos, esto es, hombres a quienes amo tanto como a mí mismo. Al contrario, soy consciente, aquí y ahora más que nunca, de que Nietzsche, Rohde y yo nos hemos comportado en nuestra amistad del único modo que podíamos y debíamos hacerlo. Para Nietzsche, otros amigos eran inútiles en tanto que adeptos, y los amigos que ha tenido no los ha sacrificado en el altar de sus exigencias. Rohde no podía soportar que Nietzsche maltratara su amistad como lo hacía. Yo era más paciente y he exigido siempre menos de mis amigos que Nietzsche, sin por ello jactarme lo más mínimo de mi referida *paciencia* y *modestia* y sin darle demasiada importancia a las diferencias surgidas entre ambos sobre este particular. Considero, en efecto, que los tres fuimos amigos hasta el final. Nietzsche y Rohde se complicaron una parte de sus vidas debido a la actitud que finalmente desplegaron el uno frente al otro, mucho más, incluso, que si se hubieran alegrado del veredicto que habían pronunciado sobre sí mismos.

Mihi ipsi scripsi... ¡eso es!, y cada uno debe darse a sí mismo cuanto pueda según su propio estilo".

" Carta a Franz Overbeck, 15 de julio de 1882, en *Friedrich Nietzsche. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, op. cit., Abt. 3, Bd. 1.

Nietzsche escribe estas palabras el 15 de julio de 1882, con motivo del envío a Rohde de *La ciencia jovial*. Estamos en la época más floreciente de su productividad, los años 1881 y 1882. Con su moral se precipita de manera extraña hacia la moral individualista más trivial que jamás haya sido proclamada. No debemos pasar por alto que se trata de la misma época en la que el vínculo entre los dos amigos del alma comienza a desmoronarse (hasta la brusca irrupción de la ruptura cinco años más tarde, en la primavera de 1887). Con la agudeza de sus ojos visionarios, Nietzsche percibe claramente cuál es la situación de su amistad con Rohde y derrama un torrente de agua sobre la moral de sus heroicos planes ocultos, apresurándose a aniquilarla con el fin de posibilitar un acuerdo que garantice la supervivencia de su amistad. La propuesta que Nietzsche le hace a Rohde es la siguiente: «seamos buenos amigos y sigamos cada cual su propio camino en paz, sin rencores de ningún tipo, aunque ya no tengamos nada en común», y continúa en el mismo tono. La amistad se consume y termina por quebrarse. La ruptura sigue el modelo clásico de toda amistad que, como la de Nietzsche y Rohde, descansa en fundamentos tan románticos.

Se suele ignorar el abismo enorme que la vida fue abriendo durante años entre los dos amigos de juventud y que los separó tanto en el plano religio-

so como en el moral. Sus diferencias no respondían únicamente a distintas concepciones morales, sino también a la vida que cada uno llevó independientemente del otro, la vida que, desde antaño, cada uno conducía para sí mismo, alejados entre sí, guardando del viejo compañero apenas unos recuerdos fugaces. Vivieron realmente separados el uno del otro, demasiado como para que el más optimista de los diagnósticos sobre su amistad (el de Crusius") tuviera la más mínima credibilidad. Incluso si ambos hubieran permanecido más tiempo en este mundo y hubieran sabido dominarse a sí mismos, incluso entonces, muy difícilmente se habrían acercado de nuevo el uno al otro, por muy dura que les resultase la separación. A mi amistad con Rohde le faltan esa originalidad y juventud que tan profundamente caracterizaban su amistad con Nietzsche y a las que se adhiere especialmente el carácter romántico de esta antigua relación. Rohde y yo llegamos a ser amigos únicamente a consecuencia de nuestra recíproca relación con Nietzsche, y llegamos a serlo, en efecto, tan sólo en cuanto hombres adultos. Es cierto, nuestra relación nunca se ha elevado hasta los grados de encanto y exaltación de la otra amistad, pero también lo es que se ha ahorrado las ca-

" Crusius, Otto (1859-1918). Filólogo clásico, profesor en Tubinga, Heidelberg y Munich y antiguo alumno de Rohde, sobre quien escribió la biografía *Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch*, Tubinga-Leipzig, 1902.

tástrofes que aquella ha experimentado. Cuando Rohde murió, Nietzsche y yo tuvimos la ocasión de alejarnos el uno del otro en muchos sentidos, mucho más que cuando nos conocimos. Pero dado que la política, esa hechicera, jugó un gran papel en este extrañamiento tardío del que en el fondo ambos nos sentíamos completamente irresponsables, nos hemos cuidado bien de sacrificarle nuestra cordial relación y de sacrificarnos a nosotros mismos.

Rohde murió siendo el escéptico endurecido que siempre había sido, pretendiendo *en cuanto hombre* no saber nada de un *sentido de la vida*, lo que desde un principio le hacía fundamentalmente diferente a nuestro amigo común. Nietzsche aventajaba a Rohde en intereses especulativos tanto como Rohde a Nietzsche en genio filológico. Lo que Nietzsche nunca pudo comprender fue que Rohde entregara al escepticismo la concepción de la vida de la filosofía positiva. No dejó de luchar hasta su muerte por una justificación del fin y del sentido de la existencia. En este punto, los dos amigos estaban en desacuerdo, ellos, que habían surcado juntos el universo del pensamiento por dos caminos diferentes, en los que volvían a encontrarse especialmente en cuanto filólogos y discípulos de Schopenhauer. Rohde necesitaba la filología para dominar su temperamento y, por ello mismo, no estaba dispuesto a permitir que rigiera su vida. Nietzsche, que también consideraba

la filología como un lenitivo, tampoco estaba dispuesto a dejarla gobernar. Y lo mismo sucedía en relación con el valor que ambos daban a Schopenhauer. Es manifiesto que, finalmente, aquello que Nietzsche menos valoraba en Schopenhauer, a saber, el escéptico puro, era para Rohde lo único que en realidad le ligaba al maestro, de manera mucho más estrecha en todo caso que ese tono romántico que en un primer momento había hechizado a Rohde y a Nietzsche. Cuando Rohde comenzó a perder la confianza en Nietzsche se refugió en los griegos, lo cual, dada su condición de filólogo, estaba capacitado para hacer. Si lo comparamos con Nietzsche, podemos calificarle como el *mejor* griego de los dos en cierto sentido, a saber: en sentido moral. En cualquier caso, su posicionamiento frente a los griegos siempre fue completamente distinto al de Nietzsche. El vigor de su relación filológica con los griegos perteneció siempre a esos rasgos de su personalidad que me lo hacían especialmente simpático. Rohde era el auténtico *genio* en su interpretación de la religión griega, algo que Nietzsche nunca fue ni pudo haber sido a consecuencia de su perspectiva antirreligiosa. Tras su ruptura con Nietzsche, Rohde se convirtió en un apologista del helenismo.

En el interior de nuestras vidas, tal y como éstas se configuran según las disposiciones que nos son dadas en sentido amplio y los acontecimientos que

irrumpan en ella a lo largo del tiempo, la felicidad es aquello que los otros no pueden evaluar ni en un instante concreto del presente ni en términos absolutos. Lo cual, en todo caso, una vez adoptadas la prudencia y la cautela necesarias en la aplicación del concepto a nuestra relación con otros sujetos, y por poco protegidos que estemos contra nuestra propia sobreestimación, no puede constituir un obstáculo cuando aplicamos este concepto al compararnos con los demás. La felicidad es, por tanto, según la definición empleada, el ángulo de la existencia que nos ha sido reservado para la autoafirmación contra aquellos individuos que consideramos una y otra vez superiores a nosotros mismos. Tal es la experiencia que yo he tenido en mi relación con Nietzsche. Nunca se me ha pasado por la cabeza subestimar hasta qué punto era superior a mí en todos los sentidos, tanto en sus aptitudes intelectuales y morales como, en general, en cada una de las acciones que llevaba a cabo. Y, sin embargo, en mi felicidad se aglutina la totalidad de la que resulta la parte de mí mismo por la que me siento querido por Nietzsche, y ello sin haberlo buscado deliberadamente. Que yo haya poseído un recodo para albergar ese sentimiento de felicidad en mi interior era lo que Nietzsche verdaderamente apreciaba en mí y lo que nos ha convertido en amigos fieles y sinceros. De lo contrario, ninguno de los dos habría llegado a *tomar en serio* al otro.


Con el tiempo y sin que fuera necesaria intervención alguna por mi parte, de un modo muy espontáneo, mi amistad con Nietzsche se ha beneficiado al máximo de su privacidad. Desde muy pronto he sido su amigo sincero y apasionado, su admirador, incluso, pero nunca su adepto, como no lo han sido, por lo demás, ninguno de sus amigos. Y nunca me he visto en la situación de tener que desmentir nuestra amistad frente a otros. Mis allegados sabían que yo no era su adepto en absoluto, sino que le profesaba un amor filial. Hasta tal punto era así que prácticamente puedo decir que todo el mundo lo sabía. Pero quien nada supo entonces por mi parte acerca de ello fue el público. Esto puedo afirmarlo con absoluta certeza. Y por esta razón —exceptuando la serenidad de mi temperamento— pude sentir indiferencia cuando, más tarde, Nietzsche comenzó a expresarse desmedidamente en público en contra de sus amigos, sin nombrar a ninguno, es cierto, pero, en cualquier caso, sin tampoco excluirme del grupo. Aquello no tenía por qué afectarme porque, a mi juicio, sólo destruía *en público* lo que no existía en su interior. No debía sentirme ofendido por Nietzsche en tales ocasiones. Reconocer este hecho o, mejor aún, experimentarlo continuamente con una certeza inquebrantable, llegó a formar parte de la impresión de plenitud y de las cualidades que me han hecho querer a Nietzsche, especialmente de las más amables. Conservaré siempre esta impresión,

no sólo por los recuerdos tempranos de nuestra relación, sino también por las formas que ésta adoptó, por cómo se prolongaron en el tiempo hasta que todos perdimos a Nietzsche por culpa de la locura. Y hasta el último momento asumí las críticas públicas de nuestra amistad. Lo cierto es que esta crítica era materialmente justa en la medida en que me acusaba de no ser su adepto. Sobre esto podríamos enseñar al público que, hasta la fecha, no sabe nada del resto de mi relación personal con Nietzsche, lo cual tendría que haber defendido frente a él como algo existente. Nietzsche era mi amigo y siempre lo fue. En cuanto tal, constituía un bien personal que, como mucho, me sentía conminado a proteger de manera especial contra las exigencias de los otros. Nietzsche ha sido probablemente el hombre más extraordinario que he conocido a lo largo de mi vida, y siguió siéndolo cuando las masas comenzaron a tener una opinión sobre su singularidad. Por ello me resultaba completamente indiferente hasta qué punto esta opinión de las masas se ajustaba a su persona. Desde luego, la última ocupación a la que me sentía llamado en mi amistad con Nietzsche era la de enmendar y adoctrinar a la opinión pública en cualquier sentido, tanto si denigraba a Nietzsche como si lo exaltaba. Ante semejante labor siempre he experimentado una repulsión creciente. La gratitud que siento hacia Nietzsche por todo lo que me ha permitido vivir es certera e indeleble, pero va di-

rígida únicamente a él y a las vivencias que hemos compartido, en ningún caso a los sosias que ha podido representar en la imaginación de los demás.

Nosotros somos dos espíritus cultivados que desean superarse, pero sólo yo fui capaz de explicarme nuestra profunda amistad ante el desequilibrio mayúsculo entre nuestros respectivos talentos —no me engaño con respecto a mis limitaciones—, así como ante la gran diferencia entre nuestros temperamentos. En virtud de las condiciones a las que estaba sometida, nuestra amistad no resultó sencilla para ninguna de las dos partes. Así fue desde muy pronto y así permaneció, de hecho, durante muchos años, hasta que se extinguió ante la brutalidad de las circunstancias. Por lo que respecta a este origen hasta cierto punto arduo, sé perfectamente cuán necesario me resultaba dejar atrás la conducta general de Nietzsche y cuán sencillo me resultó hacerlo a la larga, tanto, de hecho, que siempre he experimentado de modo casi simultáneo el contraste hiriente y la atracción más íntima. Los momentos en los que la sensación alienante de contraste se imponía eran siempre tan fugaces que la amistad continuó siendo la clave de nuestra relación, el fundamento que se impone a sí mismo. Por mi parte, una sola vez tuve que *alzar la voz* contra Nietzsche y comunicarle[^] mi descontento. [*Cuando me indujo con malas*

intermediaren la relación[†] conⁱ su hermana, de la qui^r-sienugi&

Vy.  [^]mm fíL

pre me he mantenido completamente al margen de manera instintiva y sin esfuerzo alguno, y yo no toleré la mala experiencia que me supuso aquella intermediación, entre otras cosas, a causa del comportamiento mostrado por Nietzsche —este episodio se desarrolló únicamente por medio de cartas y no dio lugar más que a una ligera disonancia—•]. En cualquier caso, en este contexto en el que las paradojas no me importan lo más mínimo, hablo de mi experiencia más simple cuando digo que nuestra amistad, que sin duda ha podido tener sus trabas, permaneció siempre libre de toda sombra. Con esta experiencia creo haber traducido en lo esencial la propia experiencia de Nietzsche. No tengo la menor duda de que, a sus ojos, tampoco yo carecía de obstáculos. Y me lo confirman de manera inmediata y plena las numerosas quejas y acusaciones de Nietzsche contra sus amigos y sus colegas de trabajo, las cuales conoce bien cualquiera que haya leído sus escritos. El engreimiento de creer que yo no era el blanco de esas críticas me es tan ajeno que lo cierto es que estoy convencido no sólo de que Nietzsche me destinaba sus puyas intencionadamente tanto como al resto, sino de que, además, en mi caso, éstas eran merecidas y, por ende, bien fundadas. A pesar de ello, también tengo la más firme convicción de que Nietzsche, desde el primer momento, ha sentido por mí un afecto sincero que ha perdurado hasta los días en que su espíritu se hallaba nublado. Lógicamente, esta conclu-

r

sión no la extraigo del hecho de que Nietzsche no se me haya enfrentado una sola vez con malos modos, ni en nuestras conversaciones ni mediante cartas —cualquiera que haya estado tan cerca de él como yo lo he estado y le haya conocido como yo lo he hecho, cualquiera, por tanto, que sepa lo que significaba para él «morderse la lengua» a pesar de su franqueza, sabrá darle importancia a este dato—. Extraigo esta conclusión de las experiencias inequívocas que una criatura tan expansiva como Nietzsche me ha proporcionado día tras día durante tres o cuatro años. Y, aún más, la extraigo de las impresiones particularmente desgarradoras que me produjeron tres de las cuatro últimas ocasiones en las que pudimos vernos, todas ellas pertenecientes a una época en la que la locura había irrumpido ya en la vida de Nietzsche.

Los acontecimientos a los que me he referido son los siguientes:

1) El instante de nuestro primer reencuentro en Turín (8 de enero de 1889). Entro en su habitación. Le veo parcialmente tendido sobre el sofá con un folio en la mano —más tarde pude comprobar que se trataba de unas correcciones de *Ecce homo*— y me apresuro hacia él. El también me ve y se levanta bruscamente de un salto antes de que pueda llegar hasta donde se encuentra. Se arroja a mis brazos,

se precipita sobre mí y estalla en un compulsivo torrente de lágrimas, incapaz de emitir una sola palabra —exceptuando la pronunciación reiterada, desesperada y tierna de mi propio nombre— más allá del temblor de todos sus miembros, un temblor que desembocaba una y otra vez en nuevos abrazos nerviosos. Tuve que sostenerme sobre mis dos piernas y tratar de mantener la compostura para conducirlo con delicadeza y seguridad hasta su asiento. Habría fracasado lamentablemente en el intento si hubiera creído posible ignorar ese instante, si lo hubiera interpretado como un renacimiento fugaz y espasmódico de una humanidad extinguida en Nietzsche, que es exactamente lo que fue y que muy pronto comencé a percibir como tal, pero que en realidad desembocó paulatinamente en la experiencia siguiente. Estábamos sentados el uno junto al otro en el sofá, yo había recuperado el aliento, por decirlo así, aunque una tensión continua y embarazosa seguía presente. Nietzsche recobraba la calma lentamente, pero ¿hacia dónde?, ¿recuperaba la calma para dirigirse a qué lugar? Hacia el delirio habitual que le acompañaba en aquella época y que sólo los primeros compases del reencuentro habían reprimido milagrosamente. *[No llevábamos juntos ni un cuarto de hora cuando comenzó a apoderarse de Nietzsche una turbulenta alegría traducida al instante en un cúmulo de risas y bramidos salvajes, Nietzsche bailaba y rodaba por el suelo ejecutando una serie de actos*

cuya completa descripción preferí ahorrarle a Kóselitz en mi primer informe sobre aquellasjornadas en Turín. Tenía buenas razones para renunciar entonces a aquel retrato, exactamente las mismas que tengo ahora. Dicho estado se prolongó sin interrupción durante tres días. En ese tiempo Nietzsche no dejó de reconocermé, pero el recuerdo de nuestra amistad personal había desaparecido de su memoria, y, si no había desaparecido, lo cierto es que, cuando resurgía, se trataba de un recuerdo en el que era posible reconocer una cierta hostilidad contra mi persona, un recuerdo inverso. De hecho, llegado el momento de prepararse para nuestra partida y abandonar su cama con dicho fin, opuso a mi persuasión la más terca de las resistencias, hasta el punto de que no habríamos podido seguir adelante ni habríamos llegado a tiempo de no ser por la ayuda de los desconocidos compañeros de viaje de Nietzsche. En efecto, su intervención facilitó las cosas enormemente gracias a la obediencia que Nietzsche mostró a estos individuos. Dicho con brevedad: aquellos pocos minutos en nuestro primer reencuentro fueron los únicos que permitieron destacar nuestra amistad de un modo perceptible. De un modo extraño, esta experiencia se repitió en nuestro siguiente encuentro].

2) Nietzsche había pasado ocho días interno en el sanatorio mental de Basilea, donde no me permitieron visitarle, cuando, en la tarde del 17 de enero, se encontraba en la estación central acompañado por quien debía flanquearle en su viaje a Jena. Yo

también me encontraba en la estación y decidí acercarme a él antes de su partida. Momentos antes de que el tren se pusiera en marcha, me pasé por su compartimento. En cuanto percibió mi presencia —lo cual no resultaba sencillo en absoluto dada la escasa iluminación— volvió a levantarse para apretarme fogosamente contra su pecho y asegurarme entre gemidos que yo era «la persona a la que más había querido a lo largo de su vida». Lo que escuché más tarde en el curso de mi siguiente viaje me convenció completamente de que lo que le había sucedido entonces no era más que un brote de la memoria, tan apasionado como efímero.

3) Durante nuestro siguiente encuentro, acaecido en circunstancias completamente distintas, tomé conciencia de un modo también distinto de la fidelidad de Nietzsche. Este encuentro tuvo lugar en febrero de 1890, en Jena, cuando Nietzsche, gracias a los cuidados del sanatorio local, si bien no había recuperado la razón, se había liberado al menos del estado de auténtico delirio al que había sucumbido tras su primera crisis. El doctor nos permitió pasar varias horas juntos fuera del centro y pudimos sentarnos, almorzar e incluso pasear por los alrededores de la ciudad. En el supuesto de que un tercer individuo hubiera estado presente no habría percibido nada extraño —a excepción de algunas extravagancias en la conducta de Nietzsche, en la mesa, por

ejemplo, o fuera, en la calle, cuando trataba de golpear a los perros o incluso a las personas que aparecían de repente, etc—. Para él bien podríamos haber sido dos viejos amigos. Nadie más que yo sabía que ahora nuestra relación se nutría únicamente del pasado. Nietzsche me había saludado inmediatamente cuando le visité por primera vez en la casa de su madre en Jena, como si nada hubiera sacudido nuestros antiguos lazos, y así se desarrolló la situación hasta mi partida. La expansión de Nietzsche durante nuestras conversaciones había crecido, pero el contenido de esas conversaciones remitía casi únicamente al período anterior al estallido de su locura. Yo, por mi parte, trataba de orientar sus pensamientos hacia los acontecimientos más recientes, entre los cuales me interesaba especialmente la relación con el Dr. Langbehn¹, que había terminado poco antes: en vano. A ratos, Nietzsche consentía en hablarme de manera confusa sobre sus vivencias más recientes, y ello sin ninguna instigación por mi parte, por ejemplo sobre sus amistades en el interior del sanatorio, de lo cual era perfectamente consciente. Sin embargo, no parecía tener ningún recuerdo de su pasado más próximo, el cual también a ratos parecía evitar intencionadamente —por ejemplo, pretendía no haber conocido apenas al Dr. Langbehn—. Hablamos con la misma confianza de

¹ Langbehn, August Julius (1851-1907). Escritory crítico cultural.

antaño y, casi sin excepción, nuestro tema de conversación fue el pasado, la época anterior al estallido de la locura. Ciertamente, los recuerdos que Nietzsche guardaba de esta época no eran del todo fidedignos, por muy detallados y aparentemente ciertos que parecieran. Pues con los recuerdos llamativamente precisos y completamente correctos se mezclaban otros confusos y en parte producidos por la fantasía. Con todo, se puede decir que, en términos generales, Nietzsche aún conservaba un número significativo de fieles recuerdos del periodo anterior a su crisis espiritual y que disponía libremente de ellos, mientras que el tiempo más reciente parecía haberse desvanecido. Era, en efecto, como si jamás lo hubiera vivido. Aquella visita se prolongó tres días y durante este tiempo nuestra relación se desarrolló en estas circunstancias, como si cada uno de nosotros ocupara un planeta distinto. Yo permanecía en el planeta más antiguo, es decir, aquél que habíamos habitado juntos hasta el momento de su crisis; Nietzsche se encontraba en el planeta más joven. No podíamos hablar más que de asuntos relativos al período más alejado del presente e, incluso de aquel tiempo, Nietzsche no guardaba más que una memoria quebrada. A pesar de circunstancias tan distintas, nos comunicamos como si nada hubiera pasado, como los viejos amigos que éramos. Buen ejemplo de ello fue nuestra conversación sobre el regreso de Nietzsche al puesto que ocupaba

en Basilea, un tema sobre el que le gustaba volver pensando en una recuperación que creía inminente. Este detalle me pareció ya entonces un fuerte síntoma de su desorden mental si pienso que, estando en plenitud de sus facultades y durante años, ¡siempre quiso ser relevado de aquel puesto! Más tarde, interpreté como un síntoma el hecho de que la mayor parte de aquellas conversaciones remitían a relaciones externas de Nietzsche y, por tanto, principalmente a personas con las que Nietzsche había estado vinculado (Wagner, entre otros), conversaciones que mostraban una asombrosa mezcla de lucidez y confusión de recuerdos y en las que Nietzsche apenas entraba en el asunto de sus obras y, mucho menos, en el de sus proyectos literarios inacabados, que le obsesionaron durante sus últimos días de lucidez. Ciertamente, no es que durante las entrevistas en Jena que he mencionado Nietzsche no tuviera instantes de lucidez que aún recordaban sus más altas aspiraciones. De hecho, por momentos me sorprendió en este sentido. Sin embargo, por lo general, tales momentos eran notablemente escasos y tuve la impresión de que el espíritu de Nietzsche sólo podía elevarse sin caer en el delirio en muy contadas ocasiones, a la vez que advertía en el resto de su conducta el tono esencial de una *relajación* que terminaría desembocando en el decaimiento e incluso en la extenuación. Tampoco daba muestras ya de la insolencia manifestada en Turín. A partir

de ese momento, y pese a todas las extravagancias a las que me he referido anteriormente, se mostró dócil como un niño —en el sentido de que podíamos modificar la dirección de sus pensamientos y adaptarla a las diferentes personas con las que tenía que entrar en contacto—. Sobre todo cuando, a pesar de mi inquietud inicial, atenuada frente a los hechos, regresábamos hacia el final de la tarde de nuestro paseo y él se dejaba acompañar sin la más mínima dificultad hasta su cuarto en el sanatorio mental. De este modo, incluso si sólo me he dado cuenta de ello al mirar retrospectivamente mis vivencias junto a Nietzsche, este tercer encuentro desde su enajenamiento mental me pareció un signo de la persistencia de su amistad hacia mí. Evidentemente, cuando regresé tras el permiso de vacaciones de carnaval que había reservado hace tiempo para viajar ajena, las impresiones que percibí eran totalmente distintas y mucho más tristes en comparación con la integridad casi perenne de nuestra amistad. Pero fuera del tipo que fuera, dicha impresión fue la última de esa índole. El cuarto y último encuentro con Nietzsche me deparaba otra bien distinta.

4) Entre 1890 y 1895 no volví a ver a Nietzsche. Las fuentes que me informaban de manera inmediata y con fidelidad sobre su salud se limitaban a su madre, que cuidaba de él, y a las noticias casuales, escasas y menos prolijas que Koselitz me hacía llegar.

Al regresar de una estancia de varias semanas en Sajonia, el 24 de septiembre de 1895 me dirigí desde Leipzig a Naumburg y visité a la Sra. del Pastor Nietzsche. Fui su invitado durante varias horas y volví a ver a su hijo. ¡Qué cambio tan horrible se había operado en Nietzsche! Durante aquella jornada pude verle por la mañana y de nuevo después del almuerzo. En ningún momento abandonó su butaca de enfermo. No me dirigió la palabra, tan sólo a ratos orientaba sus ojos hacia mí con la mirada quebrada y parcialmente hostil. Tuve la impresión de estar ante un animal moribundo y noble que se refugia en un rincón a esperar la muerte. Ignoro si llegó a reconocermé en algún momento y dudo mucho que fuera capaz de hablar, aunque no me atreví a despejar mis dudas preguntándole a su pobre madre. Ella misma no vivió más allá de abril de 1897. Desde aquella visita, perdí todo contacto personal con él. Mi información se redujo a las noticias de los periódicos y, exceptuando los chismes, a las escasas novedades que me llegaban de Kóselitz. Que cada cual opine a su gusto sobre Nietzsche, a mí sólo me importa mi propio recuerdo, la memoria personal que me ha legado.

Nietzsche murió el 25 de agosto de 1900. Murió para siempre y yo no asistí a su entierro a pesar de que, al día siguiente y también el 27, recibí un telegrama desde el Nietzsche-Archiv de parte de la Sra.

Fórster y del propio Kóselitz invitándome al sepelio, ya fuera en Weimar o en Rócken. Me resultó imposible, no tanto por las circunstancias externas en las que me llegó la invitación, que de suyo eran insoslayables —me encontraba con mi esposa en Trois-Epis, en los Vosgos—, como por el muro que el Nietzsche-Archiv había interpuesto entre Nietzsche y yo, incluso mientras él vivía.

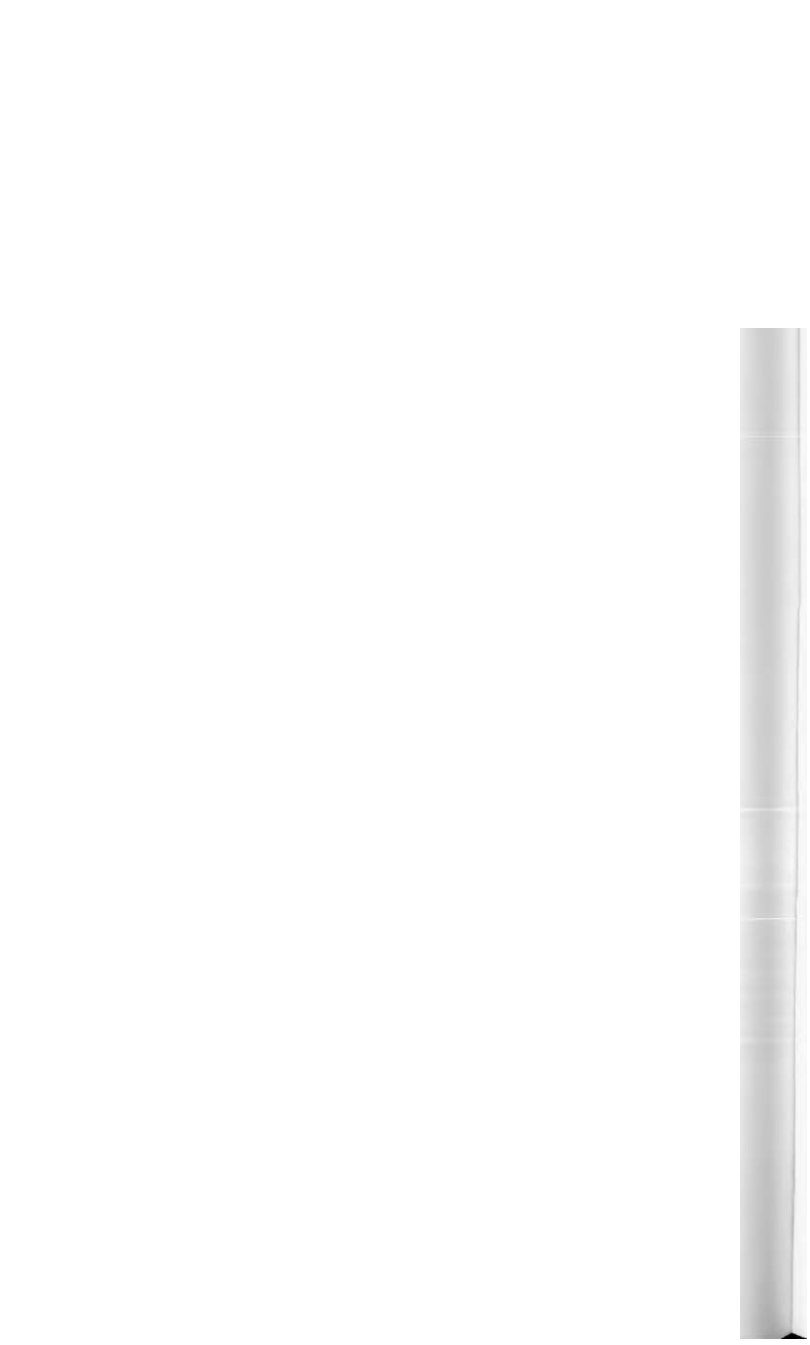
Nietzsche es el hombre junto al que he respirado con mayor libertad y, en consecuencia, el hombre junto al que he podido ejercitar mis pulmones de la manera más satisfactoria en el orden de las relaciones humanas, decisivas para mi vida. Su amistad ha sido demasiado importante para mí como para sentir del deseo de contaminarla con exaltaciones postumas. Yo he querido al hombre, al hombre que vivió su vida. Se puede amar también su legado, pero esto sólo colmará a quienes no posean nada más. Por «nada más» no quiero dar a entender el cristianismo, lo cual muchos extraerán de mis palabras, sino, antes bien, una relación distinta con la Modernidad, con esa parte del mundo que hemos experimentado juntos en cuanto contemporáneos. Yo no niego que en general sea posible vivir de lo postumo y hasta parece posible que ésta sea la única alternativa de la cultura humana. No obstante, se trata de dos cosas bien distintas: la vida del hombre y la vida de su legado.

Nietzsche ha visto en sí mismo al hombre de un porvenir todavía lejano. Por esta razón, me parece que el archivo que lleva su nombre merece ese nombre, un archivo erigido sobre su tumba incluso antes de que estuviera cerrada. Parece, en efecto, fundado para confirmar la opinión que tenía de sí mismo. Pero no debemos olvidar que, en cuanto hombre del porvenir, Nietzsche ha querido crear con su Zarathustra una figura que no es de este mundo y con la que, por tanto, nadie puede vincularse en profundidad. Es una fantasía y una figura soñada, carecemos del criterio que nos pudiera ilustrar sobre el que alguna vez fuera su auténtico contenido. Y esto también es válido para la doctrina del eterno retorno, por muy fantástica que sea y por extraordinariamente estructurada que pueda estar, por muchos que sean los elementos del pensamiento de Nietzsche que contradice. ¡Qué no ha servido de ejemplo en este mundo gracias a una personalidad poderosa y repleta de ambigüedades, en virtud de la necesidad de una comunidad de discípulos!



Fragmentos excluidos*

* Como se explica más detenidamente en la introducción, se recogen aquí algunos de los fragmentos sobre Nietzsche escritos por Overbeck que el discípulo de este último, Cari Albrecht Bernoulli, decidió omitir al realizar la selección de textos que publicó en la revista *Neue Rundschau* en 1906. Es probable que la omisión de estos fragmentos tenga que ver con su alusión a las relaciones siempre problemáticas entre Nietzsche y su hermana o a asuntos inesperados pero, al parecer, relativamente vigentes a la muerte del filósofo, como su posible homosexualidad o su enfermedad mental.



LA CONMOCIÓN QUE la propaganda de Elisabeth Fórster provocó en mi recuerdo de Nietzsche tendrá consecuencias. No conseguiré alienarme o desconcertarme completamente en mis sentimientos por él. Sin embargo, es posible que con esta conciencia del recuerdo que me ha dejado y a consecuencia de aquella conmoción, me arrincone en mí mismo mucho más de lo que lo hubiera hecho.

Que Nietzsche haya sido alguna vez un *devoto cristiano* es un completo disparate. No importa que así lo atestigüe su hermana (en su prólogo a la traducción de *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, de H.

Lichtenberg', Dresde y Leipzig, 1899, p. vm). Es tan disparatado como el hecho de que entre los teólogos modernos haya un grupo de nietzscheanos.

Mi colega local, Bunge², me ha comunicado recientemente por medio de la ocasión que le brinda el *Nietzsche (Literatur)*, p. 2, que un neurólogo de Leipzig, Paul Moebius', está preparando un artículo sobre la locura de Nietzsche. Ayer le oigo decir a Rudolf Burkhardt que en el Nietzsche-Archiv de Weimar se sabe algo al respecto, ya que el propio Moebius ha tanteado hasta qué punto la fundadora estaría conforme con su intención de someter a Nietzsche a una investigación semejante, al igual que ya hiciera con Schopenhauer y Wagner. La Sra. Förster ha consultado su oráculo, el Prof. Heinze⁴, de Leipzig —esta vieja solterona que le ayuda sobre su propio trípode—, y se ha enterado de que debería declinar la propuesta de Moebius. Tal vez tenga pronto la oportunidad de escucharlo del pro-

¹ Lichtenberg, Henri (1864-1941). Germanista francés que popularizó la figura y la obra de Nietzsche en Francia: *La philosophie de Frédéric Nietzsche*, Paris, 1898.

² Bunge, Gustav v. (1844-1920). Profesor de Fisiología y Química Fisiológica en Basilea.

Moebius, Paul Julius (1853-1907). Neurólogo y escritor alemán.

⁴ Heinze, Max (1835-1900). Filósofo. Profesor en Basilea. Königsberg y Leipzig.

pió Moebius. Mientras tanto, este asunto ha sido para mí un claro ejemplo del espíritu que actualmente reina en ese archivo y, por cierto, en virtud de su fundación, desde sus mismos comienzos. De ello se desprende que ninguna pretensión de abrirse a la instrucción y la explicación de la perspectiva de Nietzsche puede albergar la más mínima esperanza. Asimismo, supe también por labios de Burkhardt que una de las cuestiones que mantiene actualmente ocupado al Nietzsche-Archiv es la posible homosexualidad de Nietzsche. Burkhardt mencionó a un tal Horneffer⁵ como autor del estudio, pero no dijo nada de la colaboración de la fundadora. Por cierto, Rudolf Burkhardt, que conoce a Nietzsche por tradición, ya dejó atrás en Weimar algunos indicios fundamentales al afirmar que la homosexualidad de Nietzsche no era más que una homosexualidad *estética*. En efecto, en sentido estricto, Nietzsche no era homosexual en absoluto, pero este asunto le ocupó mucho y desde muy pronto, y apareció a menudo en nuestras antiguas conversaciones en Basilea. El asunto no podía resultarle ajeno en cuanto filólogo y pedagogo, precisamente por esa manera vivida de contemplar las cosas que le distinguía. Las conversaciones que he mencionado fueron para mí una de las más tempranas y ante to-

Horneffer, August (1875-1955). Filósofo y colaborador del Nietzsche-Archiv en Basilea.

do impresionantes revelaciones de ese estilo vivaz, especialmente del coraje genuino, elegante y altamente instructivo con el que solía llevar las cosas hasta el punto de tocar la fibra sensible. Todo lector ordenado de los escritos de Nietzsche sabrá extraer de ellos información suficiente para entender cuál era la verdadera situación de Nietzsche en relación con la homosexualidad y cuáles sus verdaderos intereses. Para ello nadie necesita recurrir a nuestras conversaciones y mucho menos al Nietzsche-Archiv.

El Zarathustra de Nietzsche se acompaña de sus animales, el león, el águila y la serpiente, pero a Nietzsche no le ha acompañado a lo largo de su trayectoria nada más que un gorrión, su hermana, que ahora también se ha convertido en su biógrafa, y que como tal manifiesta al mundo enteramente su naturaleza de gorrión. Lo digo sin sorna, lejos de mí toda burla con respecto a Nietzsche. No tengo la menor duda de que los animales de Zarathustra son los que le corresponden a Nietzsche. Sin embargo, su destino era unirse a un gorrión. Al fin y al cabo, es algo que puede soportar. ¿Puede?, ¿de veras puede?

Con el tiempo, el gorrión ha ido aumentando sus conocimientos, como debo reconocer una vez leído el prólogo al librito de Lichtenberg (1899). Sin embargo, me parece en este escrito más gorrión que nunca, sobre todo allí donde deja que el hermano heroico sienta el lazo de sangre entre ellos.

En el destino de Nietzsche, tan divertido como ese gorrión es en general el hecho de que su filosofía, a pesar de estar marcada por la virilidad, haya caído en manos de mujeres (la Sra. Andreas y su propia hermana) —ambas andan a la greña— y que, a través de ellas, haya sido feminizada.

Para valorar la capacidad de juicio de la Sra. Förster en lo tocante a su hermano, resulta muy instructivo observar cómo afirma saber mucho de un periodo de la vida de su hermano durante el que Nietzsche habría sido un *devoto cristiano* (prólogo a la traducción de H. Lichtenberg, *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*).

Uno de los peligros por los que más amenazado se sentía Nietzsche y al que aguardaba con preocupación era el sensacionalismo. Nadie ha contribuido más a que se precipitara en este peligro que su hermana mediante esa biografía, con todo el bulli-cio del negocio público que ha organizado en nombre de su hermano. Su éxito, en efecto, apenas nos deja esperanzas. Pero lo cierto es que así es exactamente como se ha desarrollado siempre la relación de Nietzsche con su hermana, al menos hasta donde yo sé. Un constante oscilar entre la atracción y la repulsión. Se diluía en una procesión de ensayos intermitentes de economizarse a sí mismos con y sin la ayuda del otro, también en el sentido más estricto de la palabra. Con todo, hay que tener en cuenta que, en esta alternancia, Nietzsche era el único sujeto activo. En ello estriba, a mi juicio, la verdadera disculpa por los deslices de la Sra. Förster, si es que exigimos algo semejante. Desde muy pequeña ha crecido únicamente a la sombra de su hermano o, lo que es peor, nunca ha llegado a desarrollar una personalidad propia, completamente consumida por la luz de Nietzsche. Esto es válido también para todo lo que en el ser humano puede denominarse intelecto. Pues, en efecto, el amianto de la voluntad también ha persistido en la Sra. Förster. No obstante, es posible que lo más significativo en el contacto entre estas dos personalidades sea que apenas se hayan diferenciado en relación con

ese componente de amianto, pero que hayan sido completamente distintas por lo que respecta al intelecto del que estaban dotadas para la vida. En él, el exceso era tan enorme como en ella la falta.

Según mi propia experiencia, la proximidad de la hermana debe de haber sido una prueba especialmente dura para todo buen amigo de Nietzsche.

La relación entre Nietzsche y su hermana encuentra numerosas y muy llamativas analogías en el ámbito de la literatura francesa. Pensemos en Jacqueline Pascal, Eugénie de Guérin, Henriette Renán y muchas otras que ahora mismo no recuerdo (encuentro a las ya citadas recogidas también en *Saint-Beuve*, de Port-Royal, 4^o ed., París, 1878, III, 360). Sin embargo, mucho me temo que estos paralelos son peligrosos para la Sra. Forster y tal vez incluso para el propio Nietzsche. Es como si la relación entre Nietzsche y su hermana no encontrara cobijo en nuestro mundo germano-protestante.

A pesar de todo lo que debería decir y que tal vez algún día acabe diciendo *contra* la Sra. Forster, no me gustaría dar la impresión de estar juzgándola moralmente. En este sentido, sigo opinando lo

que ya he alegado unas líneas más arriba acerca de su «disculpa», y ello con plena seriedad. En especial, me gustaría invitar con ahínco a las mujerzuelas que la atacan a que piensen en sí mismas y se pregunten qué hubieran sido ellas en las circunstancias en las que las que la Sra. Fórster tuvo que crecer como niña y madurar como mujer. Yo mismo me he comportado así mucho tiempo. Durante años me ha resultado difícil hablar sobre ella con un mínimo de seriedad a causa de mi indiferencia. Más tarde, gracias a ciertas experiencias y aventuras que pude vivir con ella, su presencia se fue acentuando para mí. Desde entonces, trato de evitar en general toda ocasión de hablar con otras personas acerca de ella. Sólo lo hago con quienes me son muy próximos, y si lo hago con otro tipo de individuos, se debe a la presión de las circunstancias. Por esta razón me he sentido en condiciones de dirigir algunas duras palabras contra esas mujerzuelas y también —quizá de un modo más esporádico, pero no menos encarecidamente—, de defenderla y de protegerme a mí mismo contra cualquier malentendido en relación con ella, así como de insistir en el hecho de que no es tan malvada como parece —ni tan inocente, desde luego, sobre lo cual prefiero guardar silencio—.

El principal perjuicio de la insolencia de la que la Sra. Förster es culpable al asumir el papel de representante de su hermano, de su representante espiritual, incluso, y cuyo peligro para Nietzsche advertí al instante (hasta el punto de que renuncié inmediatamente a la Sra. Förster y a sus actividades), ha empezado a eclosionar de manera inequívoca con el artículo de Steiner sobre el Nietzsche-Archiv en el *Magazin für Literatur* 1900 N° 6 (10 febrero, p. 145 y ss), naturalmente de la manera escandalosa en que tales perjuicios suelen y deben eclosionar.

Para la causa y el prestigio de Nietzsche de cara al público parece no haber salvación posible, a menos que esa causa haya sido completamente arrebatada de las manos de la Sra. Förster. Lo digo basándome en mi propia experiencia, pues, en efecto, a ratos, esta mujerzuela casi consigue profanar el recuerdo que su hermano me dejó y quitarme las ganas del mismo. Para mí, ella es su auténtica *sœur terrible*. Cuantos más golpes reparte y más alumbra a su alrededor, más fatal resulta la luz que revierte sobre el Nietzsche de antaño. Muy a su pesar, no debo tenerla en consideración cuando se trata de él y ni siquiera debería tenerla en consideración en términos absolutos. Por suerte, no se trata aquí de

una decepción que pudiera experimentar en mi relación con ella. El trato que tuvimos mientras su hermano aún era *algo* y ella no era más que su apéndice no me dejó jamás otra impresión que la de una *quantité négligeable*. El hermano provocó su propio ocaso en pro de Europa y ella ha vuelto a aparecer desde el Paraguay antes de que yo pudiera imaginarme que había que tenerla también en consideración.

En una carta del 13 de enero de 1903 (en realidad del 11. II. 1902) en la que me pone en conocimiento de su biografía sobre Rohde, O. Crusius revela la simpleza de la Sra. Fórster, signo de su *bona fides*, al hacer público de manera tan arrebatada como indiscreta el origen de la ruptura entre los dos hermanos. Por lo que a mí respecta —y eso que yo no pondría la mano en el fuego por la *bonafides* de esta dama—, en general, si él tuviera en mente dejarse interrogar en contra de la Sra. Fórster, preferiría no hablar de *sufides*, en todo caso no se le pasaría por la cabeza discutirla. En cambio, debería hablar de la simpleza como de una propiedad transitoria de su gestión del Nietzsche-Archiv, y en ningún caso como de una forma confusa de guardar las apariencias. Lo cual Crusius puede echar en falta, por ejemplo, cuando en la reciente obra postuma *La vo-*

Iuntad de poder, la profetisa de Nietzsche atribuye al *consumo excesivo de somníferos excitantes* el carácter particularmente imprecatorio del libro II (un tono que personalmente lamento). Con ello no pretendo preguntar sobre la naturaleza *excitante* de dichos somníferos, de los que ambos sabemos igual de poco y acerca de lo cual no nos fiamos el uno del otro. Y tampoco pregunto por las circunstancias en las que la Sra. Förster, estando en Paraguay, ha podido ser testigo de un consumo que se produjo en la Riviera y en Sils-Maria. En todo caso, su testimonio vale menos que el mío, pues, por aquel entonces, me encontraba en Basilea. ¿Dónde y cuándo ha *observado* ella que su hermano se daba a la invectiva tan sólo a consecuencia del *consumo de somníferos*? ¿Acaso no lo hacía en la más irrecusable vigilia? Los somníferos aparecen una y otra vez en las fábulas de la Sra. Förster como si de *deiculi ex machina* se tratara. Que tales apariciones son muestra de la simpleza de la Sra. Förster debe inclinarnos a valorar esta cualidad como un rasgo constitutivo de su ingenio. Crusius, en cambio, parece más inclinado a permitir que en tales casos la *bona Hornera* dormite. No pienso discutir que la Sra. Förster tenga razón cuando se pronuncia en mi contra y que incluso la haya tenido aún más durante su estancia en Paraguay, esto es, mientras me hallaba en Basilea. En esta ciudad y durante años viví bajo la ilusión de que Nietzsche había renunciado definitivamente al con-

sumo de somníferos, del cual fui consciente con anterioridad, y sólo desperté de esa ilusión gracias a la (tal vez fundada) divulgación de esa información por parte de la Sra. Forster. Sea como fuere, lo que esta mujer quiere justificar apoyándose en el consumo de somníferos por parte de Nietzsche es un puro disparate.

Nietzsche no era capaz de nada sin su hermana y tampoco con ella. La relación entre ambos era, en efecto, la misma que Nietzsche mantenía con la soledad.

Nietzsche se vanaglorió de haber sido el maestro de su hermana. En este sentido, alimentó en ella la fantasía de ser su discípula, y así es como aparece representada en su biografía. Sin embargo, por lo que respecta a las doctrinas de su hermano, jamás fue lo que con propiedad denominamos un discípulo. Ni fue Nietzsche su maestro ni necesitaba ella maestro alguno. En efecto, no fue su discípula, sino únicamente *su natural*. Lo único que aprendió de Nietzsche y lo único que podía aprender es lo que ya poseía de él por naturaleza en su interior. Desgraciadamente, sus maestros en el conocimien-

to de su propio hermano han sido los amanuenses de su archivo, la Sra. Kogel⁰, Rudolf Steiner⁷ y sus consortes, etc. Estas gentes le han transmitido su sabiduría como a un papagayo. Y lo que conserva de estas lecciones —mucho en términos cuantitativos y no despreciable en absoluto en términos cualitativos— ha tenido la oportunidad de desatarlo para el resto del mundo y, de hecho, así lo ha hecho en el último volumen de su obra biográfica. Estaba demasiado cerca de su hermano como para poder convertirse en discípula suya. En cambio, sus maestros se encontraban demasiado lejos de Nietzsche como para permitirle ser una auténtica discípula. Pues, en efecto, exceptuando a Peter Gast, ninguno de estos maestros conoció a Nietzsche y, por lo que respecta a Gast, ciertamente él estuvo muy próximo a Nietzsche, pero no fue más que un ensayo deseado, el ensayo parcial y finalmente fracasado por parte de Nietzsche de hacer de él un discípulo. Pues en su relación con Gast, Nietzsche regresó del campo de batalla bien con el temor de avasallarle completamente y, más tarde, de restarle todo valor y significado como su álgter ego independiente, como testigo de sí mismo y de su doctrina; bien de permitir que se impusiera en su propio beneficio para, de

• Kogel (nacida Gelzer), Emilie (1877-1906).

⁷ Steiner, Rudolf (1861-1925). Filósofo austríaco fundador de la Antroposofía.

nuevo, retenerlo en su poder como testigo. No obstante, por lo que respecta al resto de sus amigos, Nietzsche nunca contempló la posibilidad de convertirles en sus discípulos, es decir, de abrirse a ellos para perpetuarse. Más bien se entregó siempre a ellos con el único objeto de reforzar su propio yo, proceso en el que antes debía descubrirse a sí mismo.

Los dos hermanos no hicieron otra cosa que arruinarse la vida. El hermano a la hermana en la medida en que le instó a seguir el camino peligroso y falso de la escritura; la hermana al hermano por cuanto ha arruinado la memoria que él construyó para sí mismo con tanto esfuerzo. ¡Quién puede aún protegerle de estas ruinas! Yo tan sólo puedo declararme partidario de ello de buena gana —tal vez por la sola razón de que mi edad no le permite ya más logros a mi fe—. Pues, en efecto, hoy en día la hermana nada en una corriente cuyo lecho le cavó el propio hermano y en cuyo interior terminó arrojándola. Yo contribuí a cavar ese lecho, pero no quiero ni puedo ya ejecutar de nuevo ese trabajo. Dada la posición que he ocupado en este asunto, toda tentativa por mi parte de obtener algún logro en este sentido me costaría la vida, más aún que a la Sra. Forster, por muchos que fueran los pequeños disgustos que aún podría darle.

Nietzsche no podía soportar a los antisemitas. Su hermana se casó con uno de ellos y demuestra en *Vida de Friedrich Nietzsche* —con esa charlatanería que deja estela— que tenía todo el derecho del mundo a hacerlo. Nietzsche también odiaba a las mujeres emancipadas. Ella no ha ocultado este hecho *cuando le ha convenido*, es decir, cuando en el último volumen de esa *Vida* se presenta ante el mundo como una mujer emancipada de pura cepa y se declara partidaria de su hermano con un toque de *simpatía*. Antiguamente, cuando el hermano aún vivía, se escribía e incluso bromeaba con su hermana, era sencillo fruncir el ceño ante la estirpe de las hembras emancipadas. Todo el mundo lo hacía. Ahora que el hermano ya no está y que, entretanto, ya nadie parece querer compartir la antigua opinión sobre esa estirpe, la hermana también da un giro de 180 grados, olvida el ideal de la *distinguida campesina alemana* y resulta que la hembra emancipada ya no encuentra su entorno actual tan desagradable. ¡De qué ejemplos podríamos deducir lo que implica el trabajo de la Sra. Fórster, su empeño en proclamarse como la profetisa de su hermano! Ella es como profetisa de su hermano lo que un jinete sin pericia entre jinetes. Y, precisamente por ello, al leer la biografía se tiene a menudo la impresión de que es un charlatán a su servicio y no un profeta quien está hablando.

Sobre la ingenuidad que gobernaba la relación entre los dos hermanos nada más significativo que las siguientes palabras del Sr. Förster acerca de su prometida: «va a casarse con un hombre que a su hermano le resulta *completamente agradable*» (*Vida de Friedrich Nietzsche*, II, 2, p. 411). También llama la atención que ella haya secundado la presunción de su prometido sin rectificación alguna a pesar de que, más tarde, tendrá la ocasión de escuchar de los labios de su propio hermano que «la manera de pensar de su marido no tiene absolutamente nada que ver con la suya» (Ibid. p. 596; 606). Al yuxtaponer ambos hechos en su libro, la Sra. Förster no permite equívocos en relación con la defensa de la que constituye su tesis fundamental: que, en calidad de hermana y esposa, ella ha sido siempre en vida la misma representante modélica y fraternal de su hermano en que se ha convertido tras su muerte. La verdad es que la Sra. Förster —... que si el hermano por aquí, que si el hermano por allá...— se casó muy a pesar de Nietzsche con el hombre que mejor le cuadraba, y que ningún matrimonio le ha dado menos importancia a las exigencias del cuñado político que los Förster. Elisabeth Förster-Nietzsche pretende haberse casado con un hombre que le resultaba *completamente agradable* a su hermano, cuando lo cierto es que nadie tiene la más mínima duda de que, en realidad, sucedía todo lo contrario.