

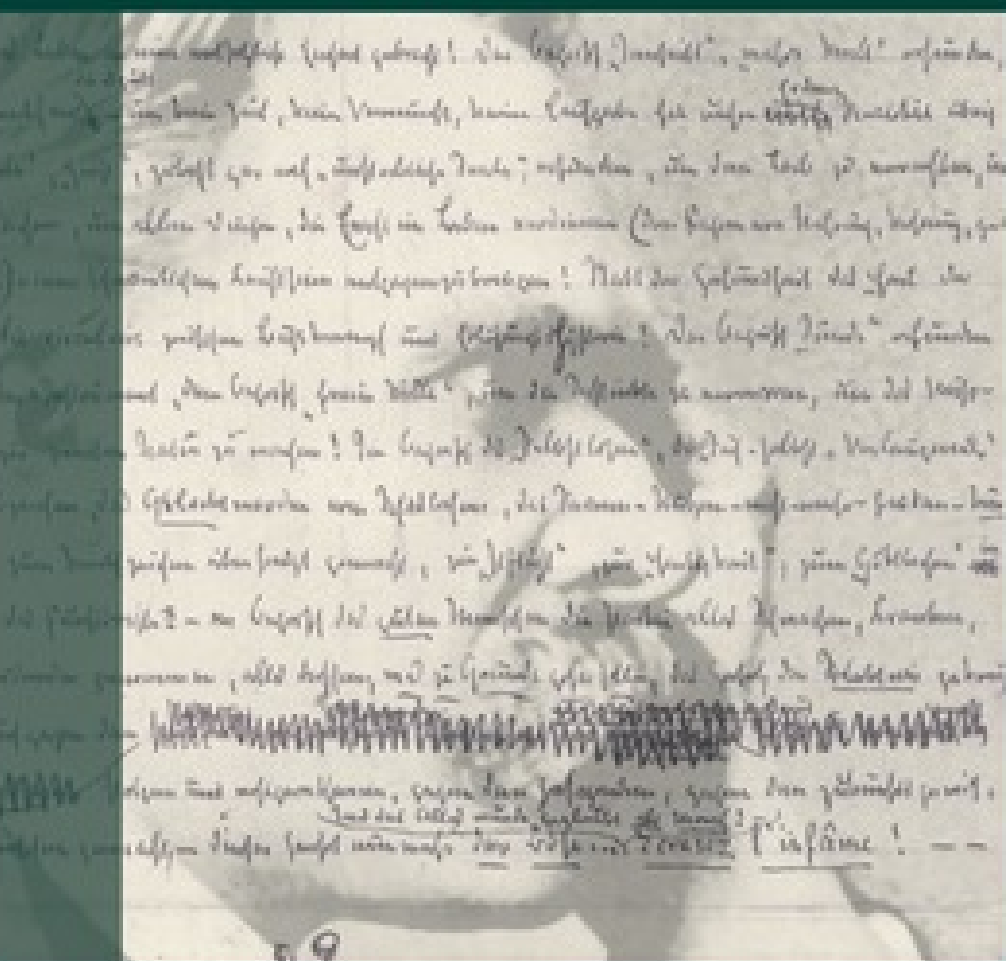
Diccionario Nietzsche

Conceptos, obras, influencias y lugares

Christian Niemeyer (Ed.)

Edición española de Germán Cano

Biblioteca Nueva



DICCIONARIO NIETZSCHE

Conceptos, obras, influencias y lugares

CHRISTIAN NIEMEYER (Ed.)

DICCIONARIO NIETZSCHE

Conceptos, obras, influencias y lugares

Edición española al cuidado de Germán Cano

BIBLIOTECA NUEVA

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPTACIO, 266
06007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editoria.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

Traductores: Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells

© WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt, 2012
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2012
Almagro, 38
28010 Madrid (España)
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-297-0
Depósito Legal: M-6-2012

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.—Campo de fuerzas «Nietzsche», <i>Germán Cano</i>	11
PRÓLOGO A LA VERSIÓN ALEMANA, <i>Christian Niemeyer</i>	21
SIGLAS, ABREVIATURAS Y CITACIÓN	25
I. Siglas de las ediciones de Nietzsche citadas	25
II. Siglas de las obras de Nietzsche citadas	26
a) Escritos publicados por Nietzsche o preparados para su publicación	26
b) Escritos póstumos y fragmentos	27
III. Otras abreviaturas	28
IV. Reglas de citación	28
DICCIONARIO	29
BIBLIOGRAFÍA	559
AUTORES	633

PRESENTACIÓN

Campo de fuerzas «Nietzsche»

GERMÁN CANO

¡Pobres y miserables desnudos, dondequiera que os halléis, que aguantáis la descarga de esta despiadada tempestad!, ¿cómo os defenderéis de un temporal semejante, con vuestras cabezas sin abrigo, vuestros estómagos sin alimento y vuestros andrajos llenos de agujeros y aberturas? ¡Oh, cuán poco me había preocupado de ellos! Pompa, acepta esta medicina; exponte a sentir lo que sienten los desgraciados, para que puedas verter sobre ellos lo superfluo y mostrar a los cielos más justos.

Shakespeare, *Rey Lear*, III, 4, 28-36

Como puede deducirse de la lectura de este Diccionario, no es nada fácil situar a un pensador situado en este tipo de encrucijadas. Con todas sus tensiones, Nietzsche aparece ante nosotros como una suerte de funámbulo haciendo equilibrios entre la crisis del idealismo y la emergencia de su resaca cínica, entre el cansancio de un mundo agotado y un renacimiento subjetivo no exento de dolores de parto; entre el feroz e inmisericorde desenmascaramiento de los viejos valores morales y la recarga energética de la ilusión; entre la profundidad subterránea del topo y el juego posmoderno en las superficies. ¿Quién había sido antes capaz de mostrar las raíces corporales de nuestras ilusiones sin recaer en el más grosero biologicismo? ¿Quién había podido cuestionar la primacía del mundo suprasensible sin exaltar lo sensible y sugiriendo la vacuidad de la distinción? ¿Quién se había atrevido a interpretar los valores como relaciones de poder sin atrincherarse del todo en un crudo naturalismo? Más que como un filósofo en el sentido tradicional del término, tal vez convendría definir a Nietzsche como un «campo de fuerzas», un escenario dramático de tensiones expuestas a plena luz. Nuestras tensiones.

En el año 1954 aparecía un pequeño y enjundioso ensayo de Martin Heidegger preguntando quién era el *Zarathustra* de Nietzsche. Tal vez hoy, habiendo dejado solo en parte a nuestras espaldas el siglo XX, «el siglo de la pasión por lo Real», por decirlo con Alain Badiou, nuestra cuestión más acuciante sea otra: la de aproximarnos críticamente a todas las figuras que han pretendido encarnar esa figura extraordinaria del «nuevo señor» que ha servido de seductora *pars construens* del pensamiento nietzscheano. De modo parecido a esas extrañas manchas que, en los test como el de *Rorschach*, se interpretan según las

obsesiones individuales de cada paciente, en ese ideal aristocrático se han proyectado prácticamente casi todas las fijaciones, fascinaciones y miedos del siglo pasado.

De ahí también el prestigio del *Übermensch* en la lista de las marcas intelectuales de un siglo cada vez más instalado en el *Maelström* de las situaciones límite y abismos de la nada. Existencialistas, estructuralistas, cristianos, ateos, fascistas, liberales, izquierdistas, posmodernos, vanguardistas, comunistas, *hippies*, *cyborgs*, «almas bellas» o «duras»... ¿quién no ha creído reconocerse en el fascinante reflejo de este espejito mágico? Es más, ¿quién no se ha sentido lo suficientemente *poderoso* como para optar a candidato de este título honorífico en su imaginario narcisista? ¿Quién no ha sido tan presuntuoso como para resistir la tentación de despreciar al «esclavo» de su tiempo? No ha dejado de irrumpir con violencia en este escenario como soberano quien ha podido declarar su guerra al resentimiento... Un resentimiento siempre atribuido, significativamente, a los otros.

Ahora bien, tratando de superar el nihilismo, ¿no caía atrapada esta nueva apuesta radical por un nuevo señorío —de Bataille a Carl Schmitt pasando por Ernst Jünger o el propio Heidegger— en una dinámica *reactiva*, melancólica y, por ello, aún demasiado nihilista? *Señor, demasiado señor*: este, en verdad, no sería mal eslogan para resumir la obsesión del siglo pasado por la excepción y la «desnudez», su tendencia épica a roer el hueso duro de lo real, sus continuos «pasajes al acto», su enamoramiento sacrificial del acontecimiento.

El fraude de este heroísmo ascético-moral de acento *völkisch* lo denunció oportunamente Herbert Marcuse ya en el año 1934 en su decisivo artículo «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado». El valor de este imprescindible ensayo radica en el modo en el que su autor detecta el parasitismo funcional de la protesta fascista, la sofisticada sublimación de su malestar social, en definitiva, su desprecio a la política. Esta nueva moral sintomáticamente «[...] alza la sangre contra la razón formal, la raza contra el finalismo racional, el honor contra la utilidad, el orden contra la arbitrariedad disfrazada de libertad, la totalidad orgánica contra la disolución individualista, el espíritu guerrero contra la seguridad burguesa, la política contra el primado de la economía, el estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa».

Cuanto más se denuncia desde este movimiento defensivo reaccionario la mezquindad burguesa, más se enaltece la figura extraordinaria del guerrero y una vida reducida a lo natural. Pero cuanto más se exalta al héroe, más se neutraliza también la fuerza crítica del discurso materialista: la naturaleza se concibe como una dimensión de origen mítico (caracterizada por dos conceptos: sangre y tierra), que se presenta siempre como dimensión prehistórica. En el marco de esa naturaleza mítica, todopoderosa e inmutable, al hombre solo le queda sacrificarse si quiere corresponder a esa perfección inanimada. Por eso, en lugar de entablar una lucha por salir de la necesidad, la exaltación del héroe no lleva más que a una mitificación de esa necesidad. «El heroísmo, el *ethos* de la pobreza como soporte de la política —escribe Marcuse— descubren el sentido último de la lucha contra la concepción materialista del mundo [...] El cumplimiento de los deberes, el sacrificio y la entrega que el “realismo heroico” exige a los hombres, se realizan al servicio de un orden social que eterniza la necesidad y la desgracia de los individuos. A pesar de que se llega al “límite de lo absurdo”, se tiene en vista un objetivo muy racional aunque oculto: la estabilización fáctica e ideológica del actual sistema de producción y reproducción».

Detrás de este movimiento «reactivo», por decirlo en terminología nietzscheana, Marcuse revela la miserable funcionalidad del héroe dentro de la sociedad nacionalsocialista. En esa desnuda voluntad existencial que prefiere elevarse al sacrificio heroico antes que ceder al vulgar reconocimiento de un cuerpo sentido golpeado y vulnerable, él se ve obligado a deducir la sutil astucia de la ideología capitalista: neutralizar las fuerzas de la genuina negatividad y de la crítica a través de la catarsis del resentimiento. Prueba de ello es el carácter autoritario del antisemita, que no ve nada extraño en expresar su malestar concreto por medio del hinchado lenguaje de los señores.

Plantear este problema puede llevarnos a precisar si esa nueva figura de soberanía a la que muchos pensadores del siglo xx han apelado no era más que la última inercia del viejo modelo de valoración metafísico, una última coraza contra un horizonte emancipatorio que así quedaba neutralizado tras los gestos violentos y su mímica hierática. En pocas palabras, ¿no representó todo este *regreso del Amo* presuntamente inspirado en Nietzsche la última sombra nihilista de una nada sublime, replegada sobre sí misma? Y, lo más interesante, a fin de volver a dialogar fructíferamente hoy con su pensamiento más allá de clichés y tergiversaciones, ¿es preciso dar un paso más y pensar *con Nietzsche contra Nietzsche*?

Frente a estas lecturas aristocráticas, no deja de sorprender el contraste entre el programa de ilustración médico-cultural que el joven Nietzsche asumió a contrapelo de su sociedad y ese nacimiento de la autoafirmación a partir del espíritu del nihilismo que define a muchos de sus presuntos admiradores. La pregunta que es pertinente plantear es si en sus paseos al filo del abismo el funambulista Nietzsche pudo sortear el peligro de caer en esa sacrificada pero perversa nobleza, si con su programa de transmutación valorativa fue capaz de zafarse del irrespetuoso tuteo oportunista posterior, ya fuera de académicos, populistas o románticos, de izquierdas o de derechas.

A pesar de no encontrar el centro de aquello contra lo que él luchaba, la estructura de la totalidad social, Nietzsche, escribió Horkheimer, es «la gran mente que, en vista de que la niebla se espesaba a mediados del siglo pasado, ha conseguido una libertad de ilusiones y una perspectiva que es accesible desde las posiciones de la gran burguesía». Resulta muy sugerente que uno de los padres fundadores de la Teoría Crítica acentúe lo de «gran burguesía». Resistiéndose a la idealización del malestar que promovía la reforma cultural wagneriana, Nietzsche fue sensible a las demandas de felicidad de un cuerpo que trataba de encontrar un lenguaje para expresarse sin temor ni culpa. En el momento en el que, en su viaje de centauro por el filo, descubre la fuerza inercial latente en los falsos impulsos revolucionarios de Wagner, advertimos un momento crítico-utópico que escapa al apresurado diagnóstico de simple pensador conservador. Fue su inflexibilidad ante las maniobras de resistencia del idealismo burgués lo que le terminó convenciendo para no preferir el pasado a un (mejor) futuro desconocido. Los impulsos nietzscheanos de izquierdas que brotaron en su recepción posterior —de Hugo Ball a Bertolt Brecht— tuvieron que ver con este paso: era la hora más de «lo malo nuevo» que «lo bueno viejo». Desgraciadamente, el signo de interrogación que Nietzsche aplicó a las regresiones espiritualistas y heroicas de su tiempo ha quedado oscurecido bajo el cliché del guerrero suprahumano. Con todo, parte de culpa en este malentendido la tendrá él mismo, sobre todo con sus excesos retóricos tras el Zaratustra.

En este proceso, con todo, tampoco deberíamos omitir los esfuerzos de autoilustración que llevará a cabo un extraño intelectual, en principio intoxicado por el «romanticismo», con la finalidad de alcanzar la sobriedad necesaria para emitir un juicio más «justo» sobre las luchas culturales de su tiempo. Como renegado de las filas románticas, el hecho de que Nietzsche, en virtud de su desgarramiento personal, pudiera escapar del reflujo irracional de la moral idealista —mera inercia de su primitiva ilusión inmaterial— y radiografiara con lúcida anticipación los fatales contornos de esta experiencia inmediata de vida embriagada, sin mediaciones, ilumina sobre las tentaciones fascistas ligadas a los procesos burgueses de aprendizaje más que cualquier manual teórico. Al olfatear esta enfermedad incubada en el propio seno de la cultura burguesa, sabía que él mismo había estado muy cerca de contraerla sin remedio.

En este contexto, analizar el proceso mediante el cual Nietzsche logra «desintoxicarse» de Wagner no solo nos permite matizar la presunta acusación de su heroico belicismo, una etiqueta frecuentemente esgrimida no solo para neutralizar el posible interés de su figura para una teoría crítica de la sociedad, sino también clarificar el juego de tensiones en el que se desarrolló su pensamiento. Un motivo que no surge tanto por un interés puramente académico como por esclarecer los perfiles de nuestro mundo. También comprender en este preciso sentido a Nietzsche como campo de fuerzas nos permite comprender mejor las líneas de tensión que atraviesan nuestra actualidad.

Por ello también resulta hoy imprescindible contextualizar de nuevo sus contribuciones en el telón de fondo temático de la izquierda hegeliana y ponerlas en conexión con ese proyecto de crítica ideológica cuyos cimientos fueron sentados también por Marx y Freud. Bajo esta luz, aún ilustrada, de la crítica de la Ilustración *moral*, la intempestiva negatividad de Nietzsche respecto a su tiempo, como supieron apreciar intérpretes como Benjamin, Adorno y Horkheimer, Marcuse o Bloch, brilla todavía hoy en virtud de un inflexible gesto a contrapelo de su circunstancia histórica. Si su reflexión irrumpió como una resistente expresión de lo humano en un mundo en el cual los tradicionales ideales humanistas se habían convertido en una impostura, es porque supo advertir que del ocaso de estos valores no se deducía necesariamente ningún masoquismo moral ni ningún cinismo oportunista. En esta tensión se juega un imprescindible potencial ilustrado: un momento materialista de la reflexión crítica contemporánea insuficientemente valorado por sus intérpretes «hermenéuticos» o «posmodernos»; este discurso sobre el cuerpo conduce, a pesar de sus posibles insuficiencias políticas —su sintomática indiferencia ante cuestiones como la emancipación social o el trabajo, por ejemplo—, a una oportuna problematización de las relaciones entre sujeto y poder que sigue interpelándonos.

Asimismo, independientemente de que solo desde el narcisismo filosófico de un Lukács o un Popper se puede dar tanta importancia al posible influjo de un pensador sobre un fenómeno psicosocial tan complejo como el fascismo, de lo que se deduce de las voces aquí dedicadas a la cuestión es que el nacionalsocialismo fue un ensayo de «nietzscheanismo pequeñoburgués», un intento de simplificar el campo de fuerzas en el que habitaba el pensador traduciendo de forma oportunista sus tensiones a las demandas de un individualismo precarizado en sus antiguos privilegios socioculturales que solo podía conquistar el poder desde un pastiche ideológico de heroísmo, realismo y biologicismo. Solo al precio de interpretar a Nietzsche, en efecto, como una contradictoria mezcla de bruto vikingo, esteta

cool y pragmático sofista pudo esta burguesía en crisis reconocerlo como uno de los suyos. Mientras creaba esta imagen a medida tuvo que ignorar —en un gesto fetichista que tomaba la parte (sobre todo, su retórica) por el todo— su apuesta genealógica por desnaturalizar evidencias, su singular materialismo frente al pauperismo heroico fascista y su psicología desenmascaradora de las «pasiones tristes», justo lo que llamaba la atención de los lectores de izquierda menos adoctrinados.

Ahora bien, por mucho que se tengan razones de peso para desacreditar el trabajo de la «hermanísima», convertir a Elisabeth Förster-Nietzsche en la única «mala» de la película es un ejercicio de pereza intelectual. Aunque Nietzsche no fue, como siguen empeñándose sus críticos, el Siegfried redentor de las clases medias y altas alemanas, tampoco fue esa «alma bella» y amorosa que pretenden mostrar muchos de sus estudiosos. Asimismo, limitarse a enfatizar la importancia del Nietzsche «filósofo» frente a las construcciones «míticas» no es un modo de resolver el problema, sino de más bien ignorarlo bajo la excusa formalista académica. Solo al precio del candor político puede uno pasar de largo sin indignarse ante determinadas reflexiones suyas sobre temas sociales como la «cuestión obrera» o limitarse a abrazar como único gesto crítico frente a la dinámica capitalista ese «acto de gran estilo frente a la máquina» (M 206). Estos aspectos no son accidentales, forman parte de la equivocada, pero quizá en otro sentido necesaria, intención del intelectual de intervenir en su realidad histórica concreta. Es en este punto donde la lectura de Lukács, a pesar de sus evidentes simplificaciones, sigue resultando más sugerente que todo el torrente bibliográfico defensivo de las últimas décadas.

El problema de Nietzsche radica tal vez en que su desenmascaramiento del humanismo ascético de la filosofía idealista —un hecho decisivo como potencial emancipatorio y que, desde Deleuze a Negri-Hardt, pasando por Horkheimer y Bloch, ha conocido interesantes reformulaciones desde el ala spinoziana de la izquierda de los últimos tiempos—, no se vio acompasado por una reflexión social y dialéctica más coherente, incluso a la altura de sus propios descubrimientos materialistas. Es aquí donde Nietzsche y Freud desembocan en los mismos callejones sin salida. Sus hallazgos crítico-psicológicos —un tema que brilla con especial intensidad en las contribuciones a este *Diccionario*— no desembocan en una cartografía histórico-social más ambiciosa. La miseria psicológico-moral no es solo un problema psicológico. Desde este punto de vista, por ejemplo, Nietzsche llegó al hueso del resentimiento inherente a cualquier estrategia de moralización, pero, aunque enseñó claves muy importantes, no supo ni quiso ver tanto el resentimiento subyacente a la denuncia elitista del resentimiento. Por ello, en cierto modo, quedó paralizado entre su descubrimiento materialista y su apuesta retórica por un nuevo ascetismo naturalizado que, si bien era capaz de olfatear tras la experiencia wagneriana su desviación fetichista fascista —realismo, cinismo, heroísmo, sacrificio, etc.—, no podía ya enfrentarse a ella con un programa político-social alternativo. Esta tensión también quizá se revela en la descompensación existente —un tema crucial en este *Diccionario*— entre la grandeza del «Nietzsche educador» y la miopía del «Nietzsche político».

Estar a la altura del nihilismo no implica ejecutar falsas ortopedias. Hay muchas pistas en la obra de Nietzsche que nos indican un cierto *descenso* hacia la moderación, la sencillez, la ligereza, el cuidado de lo más frágil y próximo. Él también nos indicó paisajes más calmados para el pensamiento, no bosques umbríos o cielos tormentosos; frente a la búsqueda impaciente del origen, nos mostró el paciente cuerpo de la historia. Su nueva po-

lítica del cuerpo está por explorar, máxime cuando sus peores herederos, en cambio, siguen prefiriendo antes creer en la nada que en el ahora.

«La moral de los esclavos es, efectivamente mala: es todavía la moral de los señores». Con esta sentencia Adorno da en el clavo del problema y abre un nuevo marco de interrogación para acercarnos a la tensión existente en la obra nietzscheana. Los nuevos intentos de acceder a esa figura de señorío injustamente desplazado por la rebelión de los esclavos durante el siglo pasado seguían siendo, *precisamente por soberanos*, intentos de forjar una moral de esclavos mucho más sofisticada. Sintomáticamente, todos los que vinieron después de Nietzsche tratando de encarnar su sueño de señorío no hicieron sino disimular la tensión que trató de habitar de forma renovadamente ilustrada su «espíritu libre». Y lo hicieron, en primer lugar, omitiendo por completo su análisis materialista psico-genealógico, su atención a la fragilidad del cuerpo, su propia condición intelectual de enfermo, esto es, de médico de sí mismo y sintomatólogo cultural. De ahí que sea cuando menos curioso que las reivindicaciones del gesto soberano en el siglo xx no reconocieran en Nietzsche a su más íntimo crítico. Max Horkheimer tiene aquí toda la razón: «Se interpretó al superhombre (ese concepto problemático con el cual el psicólogo abandonó el campo analítico que dominaba) de acuerdo con el deseo inconsciente del pequeñoburgués, y se confundió al mismo Nietzsche con uno de estos. Lo osado parecía allí bellissimo; a partir de entonces empezó a preferirse la grandeza, la sangre y el peligro en imágenes y monumentos. Pero Nietzsche es todo lo contrario de este exacerbado sentimiento de poder. [...] Cuando la voluntad de hacer sufrir deja de actuar “en nombre” de Dios, “en nombre” de la justicia, de la moralidad, del honor o de la nación, pierde, gracias al conocimiento de sí misma, la espantosa violencia que ejerce mientras se oculta ante su propio agente por medio de la negación ideológica. Es admitida como lo que es en la configuración del modo de vida y se vuelve dominable por la razón. Lo que hace de la crueldad una fuerza destructora de la cultura no es la supresión de la ideología y de su base, es decir, el paso a una sociedad mejor, sino el desencadenamiento de esa agresión —actualmente reproducida y reprimida por razones de orden social— por parte de las mismas autoridades burguesas, por ejemplo en la guerra y en el nacionalismo extremo. A Nietzsche mismo no se le puede imaginar como verdugo; sí a muchos de sus adeptos.»

* * *

Con sus 421 entradas realizadas por 142 expertos internacionales de 21 países, este Diccionario no solo representa un jalón importante dentro de la investigación erudita reciente y un instrumento de trabajo muy útil para el buen conocedor del filósofo alemán, sino también una excelente panorámica de lo que hemos denominado «campo de fuerzas» Nietzsche. De ahí que su estructura trate de dar cuenta de aspectos decisivos relacionados con el autor a través de diferentes entradas cuyos rótulos abarcan desde «obras» a «temas significativos»; desde «frases emblemáticas» a «personas», «fuentes» o «lugares». El lector advertirá que bajo el símbolo «→» se hace referencia a las entradas ya existentes. En su conjunto, como destaca el editor Christian Niemeyer en su prólogo, el Diccionario brinda un resumen bastante ajustado del estado actual de los estudios llevados a cabo por la *Nietzsche-Forschung* [investigación nietzscheana] a nivel internacional, «una labor que, desde sus

comienzos —escribe Niemeyer—, ha querido distanciarse de los lectores de Nietzsche que actúan como “soldados entregados al pillaje” y reaccionar contra una historia editorial catastrófica atravesada por falsificaciones y corrupciones textuales; todo ello, en suma, con el fin de facilitar un acceso legítimo a los textos originales».

Evidentemente, aun en un trabajo tan ambicioso y de estas características, alguien puede echar de menos algunas voces dedicadas a determinados datos, conceptos o influencias. No corresponde al responsable de la edición en castellano ofrecer una lista de posibles entradas que hubieran podido completar el «universo N.» que brinda el Diccionario Niemeyer, pero una aproximación pertinente a la cuestión la ofrece Antonio Morillas en su reseña «Sobre el *Nietzsche-Lexicón* editado por Christian Niemeyer» (*Estudios Nietzsche*, 10, 2010, págs. 225-233), donde expone al lector interesado algunas «erratas e imprecisiones» susceptibles de corrección. Por lo que a nosotros respecta, hemos incorporado algunas de estas observaciones de Morillas —a quien agradecemos aquí la excelencia de su trabajo filológico— en algunas notas correspondientes a pie de página.

Por lo que respecta al equipo que ha trabajado en la edición castellana, Iván de los Ríos tradujo las voces que abarcan en alemán de la letra «A» a la «F» (de «Aberration» a «Die fröhliche Wissenschaft V») y el prólogo a la versión alemana; Sandra Santana realizó la traducción de la parte que abarca las entradas de «Galton» a «Horneffer» y de «Krummel» a «Luther», ambas inclusive. De «Morgenröthe» a «Schaffen» y las entradas correspondientes de «Ich» a «Krieg», ambas inclusive, corren a cargo de José Luis Puertas. Finalmente, desde «Scham» hasta «Zwerg» es obra de José Planells. No puedo por menos de agradecer a Óscar Quejido su tarea en el trabajo de revisión y traducción, así como a Víctor Berríos su atenta lectura del texto. Los dos ayudaron a mejorar considerablemente la edición.

PRÓLOGO A LA VERSIÓN ALEMANA

CHRISTIAN NIEMEYER

Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da.

Friedrich Nietzsche, 1886 [JGB 40]

Sobre Nietzsche ya se han escrito todo tipo de libros, pero, hasta la fecha, ningún Diccionario. Esto debería sorprendernos teniendo en cuenta las múltiples «máscaras» de Nietzsche —por retomar la cita inicial—, pero también las numerosas «máscaras» que han ido creciendo en torno a él durante 125 años de recepción e interpretación crítica, máscaras en las que aquellos a quienes Nietzsche despreciaba como los «peores lectores» se han erigido en portavoces: «Los peores lectores son aquellos que proceden como soldados entregados al pillaje: se llevan algo que pueden haber menester, ensucian y revuelven lo demás y reniegan de todo» (VM 137). Tal vez un *Diccionario Nietzsche* pueda remediar esta situación y enseñarnos cuáles son las virtudes del buen lector, del lector cuidadoso. Durante sus años de vida, o, para ser más precisos, durante sus años de vida consciente, Nietzsche, desconocido, ignorado y despreciado como pocos filósofos en la historia del pensamiento, anheló un lector semejante. En este sentido, resulta elocuente la carta enviada a Meta von Salis desde Sils Maria el 14 de septiembre de 1887. En ella, y en directa alusión a su recién terminada *Genealogía de la Moral*, comentando obras de períodos anteriores, Nietzsche escribe: «Por cierto, nada más repugnante que tener que comentarse uno a sí mismo; pero ante la perspectiva completamente desoladora de que algún otro pudiera ocuparse de ello en mi lugar, he hecho de tripas corazón y le he puesto al mal tiempo buena cara, espero que incluso al buen tiempo.» Cuatro semanas más tarde (10 de octubre de 1887), en una carta dirigida a su madre en Naumburg, Nietzsche abunda en las explicaciones sobre la necesidad de comentarse a sí mismo: «Encontré unas junto a otras todas las cosas que se dicen sobre mi último libro (*Más allá del bien y del mal*) en la prensa alemana: un fárrago espeluznante repleto de oscuridad y animadversión. Tan pronto lo califican de “estupidez mayúscula” como hablan de su “diabólica elocuencia”; subrayan mi merecida ejecución (al menos siguiendo la vieja costumbre de luchar contra los incómodos librepensadores); o se

me glorifica como el “filósofo de la aristocracia feudal”; se me ridiculiza como el segundo Edmund von Hagen; se me compadece como el Fausto del siglo XIX; o se me convierte cuidadosamente y en escorzo en dinamita y en un monstruo.» En nuestros días, Nietzsche tal vez podría haber añadido lo siguiente: «Y, así, me he labrado una gran carrera como figura central del *Sturm und Drang* de la década de 1890, filósofo del capitalismo, filósofo de la guerra y, por último, como mentor de Hitler e incluso como padre de la Posmodernidad.» En resumen: la ira atribuida a Nietzsche es verdaderamente notable y resulta especialmente irritante para cualquier lector que persiga puntos de vista orientativos, desee formarse un juicio basado en una proximidad a las fuentes consolidada por la literatura secundaria más relevante y quiera conocer a Nietzsche de una manera adecuada y convincente.

Con estas palabras hemos delimitado el contorno de este *Diccionario*: un instrumento de trabajo que pretende arrojar luz sobre los aspectos más importantes relativos a Nietzsche tanto en la forma de entradas o voces sinópticas (por ejemplo: «Posmodernidad») como de rúbricas al modo de *Obras/Temas* (por ejemplo: «Cultura»); *frases* (por ejemplo: «vivir peligrosamente»); *Personas/Fuentes* (por ejemplo: «Emerson, Ralph Waldo»); *Personas/Coetáneos* (por ejemplo: «Rée, Paul»); *Personas/Repercusión* (ejemplo: «Foucault, Michel»); así como *Lugares* (por ejemplo: «Turín»). En su conjunto, el *Diccionario Nietzsche* puede entenderse como un resumen del estado actual de las investigaciones llevadas a cabo por la *Nietzsche-Forschung* [investigación nietzscheana] a nivel internacional, una labor que, desde sus comienzos, ha querido distanciarse de los lectores de Nietzsche que actúan como «soldados entregados al pillaje» y reaccionar contra una historia editorial catastrófica atravesada por falsificaciones y corrupciones textuales; todo ello, en suma, con el fin de facilitar un acceso legítimo a los textos originales. En este sentido, se ha experimentado un avance verdaderamente ejemplar —especialmente desde el Año Nietzsche (2000)—, concretado en los volúmenes aparecidos desde entonces con los comentarios críticos a la edición crítica de las obras completas de Nietzsche (*KGW*) y las cartas (*KGB*); la sección IX de la *KGW*, puesta en marcha en agosto de 2001; la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie (WNB)*, publicada en formato libro en 2002 y ampliada en *Internet*, así como un índice literario de los años 1867-1945, completado con un apéndice (*Krummel I-IV*) que resulta ya imprescindible, especialmente en conexión con el estudio de la repercusión de Nietzsche y la historia de su recepción. Asimismo, merecen especial atención algunas obras de referencia recientemente publicadas, como el *Nietzsche-Handbuch* (Ottman 2000), el *Nietzsche-Zeitgenossenlexicon* (Reich 2004), un manual sobre Wagner y Nietzsche (Sorger/Birx/Knoepffler 2008), así como el *Nietzsche-Wörterbuch (NWB)*, que se viene publicando desde el 2004 y del que se espera que conste de varios volúmenes. Todas estas obras —sin olvidar, por supuesto, el *Lexicon* de citas de Prossliner (1999), el índice general de la *KSA* o el *Nietzsche-Register* de la *KTA*— han sido de gran ayuda a la hora de preparar la lista de estos *Lemmata* y de seleccionar los autores. En este sentido, desde un primer momento acordamos que ningún ámbito de investigación relacionado con Nietzsche debería ser privilegiado por encima de los otros, pero tampoco discriminado —como suele ocurrirles al psicológico y al biográfico—. También acordamos que los participantes invitados deberían ser los mejores investigadores, independientemente de que fueran jóvenes o mayores, con puesto fijo o sin él, un filósofo, una teóloga, un jurista, una médica, un germanista, una romanista, un sociólogo, una psicóloga, un pedagogo, un químico, etc. Es decir, teníamos claro que los

participantes debían ser eminentes expertos en cada una de las diferentes áreas y, por supuesto, no íbamos a conseguir que todos ellos participaran, que pudieran o quisieran participar finalmente. No obstante, lo cierto es que, pese a las rígidas condiciones impuestas por la edición de un libro perteneciente a una categoría como la de «diccionario» —sobre todo por cuanto respecta a la unificación formal—, han sido muchos los colegas que no nos han negado su apoyo. Desde aquí les agradecemos su esfuerzo, su paciencia y, por último, su confianza, pues la responsabilidad sobre el conjunto del libro, las aceptaciones y los rechazos, la redacción definitiva y las correcciones de pruebas deben recaer íntegramente sobre el editor, y ello con el consecuente riesgo de ocasionales desavenencias, enfados y decepciones —por parte del colaborador, esperemos que no del lector—. El resultado —421 lemas o entradas realizadas por 142 autores pertenecientes a 21 países distintos— puede verse en las páginas siguientes. Si el lector descubre en ellas alguna novedad con respecto a Nietzsche o si, incluso, descubre a un Nietzsche completamente nuevo, ese detalle no debe hablar necesariamente en contra de este *Lexicón*.

Al editor no le queda por último más que dar las gracias a Corina, Laura y Leonard por toda su energía invertida en el proyecto; a Frank y a su amigo el «Dr. Tim Kröger» por esto y lo de más allá; a los diplomados en Pedagogía, Marek Naumann, Michael Rautenberg y Petra Franke por su colaboración constante y repleta de ideas; a los estudiantes de filosofía, Thomas Müller por las labores de corrección y el trabajo bibliográfico, y Daniel Grümt por su ayuda provisional con las labores de corrección; a Katrin Wisniewski del Instituto de Técnicas de la Comunicación y Multilingüismo de la TU de Dresde por las traducciones del italiano; a la doctoranda en filosofía Friederike Künster por las traducciones del inglés, su compromiso y colaboración con las correcciones finales y las galeradas; a la facultad de Ciencias de la Educación de la TU de Dresde por facilitar en un plazo tan breve la financiación para dicha tarea; a mi colega en Friburgo Andreas Urs Sommer por sus consejos en calidad de amigo y de profesional; al lector Claus Rosenkranz M. A. por su escrupulosa corrección final; al doctor Bernd Villhauer de la *WGB*, que se ha encargado de algunas de las traducciones del inglés y con el que, en cierto modo, el editor se siente en deuda por su tarea editorial y por la confianza que una y otra vez ha depositado en este proyecto desde el principio —sobre todo, teniendo en cuenta el desenfado con que ha soportado tanto trabajo—. Estos agradecimientos no pretenden delegar responsabilidades (tampoco por los errores pasados por alto). Si el lector echa algo en falta o detecta incorrecciones, esperamos tener la oportunidad de ponerles remedio en una próxima edición.

Dresde, enero de 2009

SIGLAS, ABREVIATURAS Y CITACIÓN

I. SIGLAS DE LAS EDICIONES DE NIETZSCHE CITADAS

- BAB** Friedrich Nietzsche: *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Briefe*. Múnich, 1938 (4 vols.).
- BAW** Friedrich Nietzsche: *Fruhe Schriften* (H. J. Mette, ed.), Múnich, 1994 (reimpreso, 5 vols.).
- GA** Friedrich Nietzsche: *Werke. 19 Bände u. ein Registerband*, Leipzig, 1894.
- GBr** Friedrich Nietzsches *Gesammelte Briefe* (E. Förster-Nietzsche, ed.), Leipzig, 1909 (5 vols.).
- KA** Nietzsches *Werke. Klassiker-Ausgabe*, Leipzig, 1919 (9 vols.).
- KGB** Friedrich Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel* (G. Colli- M. Montinari, eds.), Berlín, Nueva York, 1975. [*Correspondencia Friedrich Nietzsche*. 6 volúmenes. Director L. E. de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Trotta/Fundación Goethe].
Volumen I. Junio de 1850 / abril de 1869 (2005).
Volumen II. Abril de 1869 / diciembre de 1874 (2007).
Volumen III. Enero de 1875 / diciembre de 1879 (2009).
Volumen IV. Enero de 1880 / diciembre de 1884 (2010).
Volumen V. Enero de 1885 / 23 de octubre de 1887 (2011).
Volumen VI. 23 de octubre de 1887 / enero de 1889 (en prensa).
- KGW** Friedrich Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe. Werke* (G. Colli- M. Montinari, eds.), Berlín, Nueva York, 1975.
- KSA** Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (G. Colli y M. Montinari, eds.), Múnich, 1988 (15 vols.).
- KSB** Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (G. Colli y M. Montinari, eds.), Múnich, 1986 (8 vols.).
- KTA** Friedrich Nietzsche (= *Kröners Taschenausgabe*) (Baeumler, ed.), Leipzig, 1930 (11 vols.).
- SA** *Werke* (K. Schlechta, ed.), Múnich, 1954 (3 vols.).
- TA** *Sämtliche Werke* (= *Taschen-Ausgabe*), Leipzig, 1906 (10 vols.).

II. SIGLAS DE LAS OBRAS DE NIETZSCHE CITADAS

a) *Escritos publicados por Nietzsche o preparados para su publicación*

- SGT (*Sokrates und die griechische Tragödie*).
- GT (*Die Geburt der Tragödie*) [*El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007].
- NJ (*Ein Neujahrswort*) [«Un mensaje de Año Nuevo al editor del semanario “En el nuevo Reich”», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- MD (*Mahnruf an die Deutschen*) [«Exhortación a los alemanes», en *Escritos sobre Wagner*, ed. de J. B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].
- UB (*Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV*).
- DS (*David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*) [«David Strauss, el confesor y el escritor», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- HL (*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*) [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999].
- SE (*Schopenhauer als Erzieher*) [*Schopenhauer como educador*, ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].
- WB (*Richard Wagner in Bayreuth*) [«Richard Wagner en Bayreuth», en *Escritos sobre Wagner*, ed. de J. B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].
- MA I (*Menschliches, Allzumenschliches*) [*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (vol. I), traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996].
- MA II (*Menschliches, Allzumenschliches II*) [*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (vol. II), traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996].
- VM (*Vermischte Meinungen und Sprüche*).
- WS (*Der Wanderer und sein Schatten*) [«El caminante y su sombra», en *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (vol. II), traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996].
- M (*Morgenröthe*) [*Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].
- IM (*Idyllen aus Messina*).
- FW (*Die fröhliche Wissenschaft*) [*La ciencia jovial (La gaya scienza)*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001].
- Za (*Also sprach Zarathustra*) [*Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003].
- JGB (*Jenseits von Gut und Böse*) [*Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2007].

- GM (*Zur Genealogie der Moral*) [*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2006].
- WA (*Der Fall Wagner*) [«El caso Wagner», en *Escritos sobre Wagner*, ed. de J. B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].
- GD (*Götzen-Dämmerung*) [*Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, ed. de Daniel Gamper, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002].
- AC (*Der Antichrist*) [*El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].
- EH (*Ecce homo*) [*Ecce homo o cómo se llega a ser lo que se es*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2008].
- NW (*Nietzsche contra Wagner*) [«Nietzsche contra Wagner», en *Escritos sobre Wagner*, ed. de J. B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].
- DD (*Dionysos-Dithyramben*).

b) *Escritos póstumos y fragmentos*

- 1WM (*Der Wille zur Macht, 1901*).
- 2WM (*Der Wille zur Macht, 1906*) [*La voluntad de poder*, prólogo de Dolores Castrillo, Madrid, Edaf, 2006].
- GMD (*Das griechische Musikdrama*) [«El drama musical griego», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- ST (*Socrates und die Tragödie*) [«Sócrates y la tragedia», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- DW (*Die dionysische Weltanschauung*) [«La visión dionisiaca del mundo», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- GG (*Die Geburt des tragischen Gedankens*).
- BA (*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) [«Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- CV (*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*) [«Cinco prólogos a cinco libros no escritos», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- PHG (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) [«La filosofía en la época trágica de los griegos», en *Obras completas (vol. I): Escritos de juventud*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011].
- WL (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) [*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1994].
- NF (*Nachgelassene Fragmente*) [*Fragmentos póstumos. Obra completa. Cuatro volúmenes*, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos].

- Volumen I (1869-1874), Intr., trad. y notas de L. E. de Santiago Guervós, 2007.
 Volumen II (1875-1882), Intr., trad. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, 2008.
 Volumen III (1882-1885), Intr., trad. y notas de D. Sánchez Meca y Jesús Conill, 2010.
 Volumen IV (1885-1889), Intr., trad. y notas de Juan Luis Vermaal y J. B. Linares, 2006.

III. OTRAS ABREVIATURAS

- N. Friedrich Nietzsche.
EFN Elisabeth Förster-Nietzsche.
NB *Nietzsches persönliche Bibliothek*, G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta y A. Orsucci (eds.), Berlín, Nueva York, 2003.
NWB *Nietzsche-Wörterbuch*, vol. 1., ed. de *Nietzsche Research Group* (Nijmegen) bajo la dirección de P. van Tongeren, G. Schank y H. Siemens, Berlín, Nueva York, 2004.
WNB *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*, vols. 1-5, Fundación Weimarer Klassik, Biblioteca de la duquesa Anna Amalia (a cargo de S. Jung, F. Simon-Ritz, C. Wahle, E. v. Wilamowitz-Moellendorff y W. Wojtecki), Stuttgart, Weimar, 2000.
Krummel I-IV Krummel, R. F. (con la colaboración de E. S. Krummel): *Nietzsche und der Deutsche Geist*, vol. I (Krummel I); vol. II (Krummel II). 2., Berlín, Nueva York, 1998; vol. III (Krummel III), Berlín-Nueva York, 1998; vol. IV (Krummel IV), Berlín, Nueva York, 2006.

IV. REGLAS DE CITACIÓN

En este Diccionario la obra de N. se cita según el texto y la ortografía de la *KSA* y, en la correspondencia, de la *KSB*. A fin de lograr una mayor legibilidad, se menciona en determinadas obras la organización en capítulos. Solo para los «escritos juveniles» y «filológicos» se utilizan las ediciones de *KGW* y, cuando es preciso, *BAW* y *MusA* (edición *Musarion*). Para que el Diccionario pueda ser utilizado también por otras ediciones, se cita la obra nietzscheana según las siglas usuales de la *N.-Forschung* («Investigación sobre N.»), como, por ejemplo, *MA I*, *VM*, *WS*, *M*, *FW* o *JGB*.

Los «fragmentos póstumos» de N. se citan buscando igualmente la posibilidad de ser cotejados con otras ediciones, pero también para brindar información concreta sobre el período temporal en el que fueron redactados, según el procedimiento habitual simplificado. Ejemplo: la primera línea de *KSA* 11: 359 se cita según el esquema: *NF* 1884-85, 31 [1]; la indicación del número de página solo se menciona, siguiendo la *KSA*, en fragmentos de mayor extensión.

La correspondencia de N. (pero también las cartas dirigidas a él) se citan con la fecha y el primer apellido del destinatario o emisor. Ejemplo: a Heinze, 16.10.1863; la indicación del número de página se ofrece solo en cartas muy extensas.

DICCIONARIO NIETZSCHE

Conceptos, obras, influencias y lugares

A

Aberración | *Aberration*

Aberración, del latín *aberrare* («extraviarse», «perderse», «salirse del camino»), designa en N. aquellas desviaciones y divergencias producidas principalmente en el orden de la cultura y el pensamiento. En el contexto de sus conferencias sobre la formación (→*BA*), N. critica la política cultural y de formación de la época de los fundadores como una «verdadera aberración» (*NF* 1870-71/72 8 [87]), por cuanto en ella el Estado quedaría ligado a una comprensión desviada o aberrante de la cultura de la que se desprendería, entre otras cosas, un debilitamiento de las ciencias de la Antigüedad. Desde el punto de vista histórico y cultural, N. entiende la «cultura espiritual de Grecia» y la *polis* griega del período clásico en su conjunto como una aberración de la configuración fundamentalmente aristocrática y agonal de la Grecia arcaica, así como de su impulso político (ROBERTO SANCHINIO MARTÍNEZ, Berlín).

Abismo | *Abgrund*

Tema clave dentro de la tradición religiosa, el abismo se ha convertido en autores como Pascal, Haller («las fauces abiertas de la nada», *Oda acerca de la eternidad*) y el romanticismo alemán (por ejemplo, en →Jean Paul frente a *El discurso del Cristo muerto* de Fichte) en la pesadilla y el símbolo de un mundo carente de Dios y de fundamento. El abismo de la nada eterna en el que todo lo vivo debería naufragar aparece también en →Kant y →Schopenhauer. N. se vincula a esta tradición, aunque en sus obras tempranas también encontramos la imagen griega del →caos como apertura o sima originaria de la que emergen todos los seres. En este sentido, y en conexión con Parménides, N. habla del «abismo del ser verdadero» o del «abismo de las cosas» (*NF* 1870-71, 7 [153]; *PHG*, *KSA* 1: 842). Encontramos modelos literarios del abismo en los abismos internos y externos de Byron en su *Manfred*; el «santuario del Abismo» en el *Empédocles* de Hölderlin (3.ª edición, V, 235-242) o el descenso a la matriz de Fausto: para encontrar la matriz de la tragedia junto a sus madres es necesario —con Kant— no temer el abismo de la contemplación (*NF* 1870-71, 5 [2]; cfr. *Ibid.*, 7 [47]). La imagen griega del caos como seno materno que engendra todas las cosas y abismo que las devora, acompaña a la visión estoica de la fugacidad de la existencia que N. quiso rehabilitar y que encontramos en las

Meditaciones de Marco Aurelio (IV, 3 y IV, 50, disponible en la →Biblioteca de N.). Esta imagen reaparece con idéntico significado en los *Pensamientos* de →Pascal. No obstante, Pascal entiende que «el abismo infinito» que nos rodea solo puede llenarse con un objeto a su vez infinito, es decir, con Dios. Nietzsche observa el nacimiento de este «*tremendo*» abismo entre Dios y el hombre, al que finalmente Dios debería «arrojarse», como el rasgo esencial de la religión judeo-cristiana (NF 1881, 15 [66]). Jesucristo habría negado en balde la existencia de dicho abismo (AC 41). La «muerte de Dios» trae consigo el desfundamiento de todo lo que existe: la imagen de la cuerda tendida sobre el abismo y el equilibrio incierto son, por tanto, el símbolo de una existencia carente de certeza metafísica (FW V, 347). Y es por esa razón que el hombre es «una cuerda sobre un abismo» (Za I, «prólogo», 4) En el *Za* y en diversos poemas, N. concibe el amor al abismo como expresión del valor, vinculándolo a menudo con la imagen del águila. El abismo, acompañado de su Cerbero, amenaza con engullir a los hombres que carecen del valor suficiente para soportar la idea del →*Übermensch* y del →Eterno Retorno (Za III, «De la visión y del enigma»; Za IV, «De los hombres superiores»). «El que *aferra* el abismo con garras de →águila: ese tiene valor» (Za IV, «Del hombre superior», 4). El →Eterno Retorno es, precisamente, el pensamiento «abis-mático» de Zarathustra (Za III, «El convaleciente»). En una carta a →Overbeck, el abismo aparece como la «oportunidad» doble de Nietzsche, en conexión con Edipo y la Esfinge. El abismo es el reflejo de las propias →profundidades: «Cuando miras largo tiempo a un abismo, el abismo también mira dentro de ti» (JGB, 146) (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Abreviatura | *Abkürzung*

La abreviatura es un concepto clave en tres sentidos distintos. Y lo es, además, en relación con las consecuencias que N. extrae de su crítica del lenguaje tanto para la idea de su filosofía en general como para la imagen biográfica que tiene de sí mismo en particular:

1. El concepto de «abreviatura» se muestra en su plenitud como un determinado mecanismo fisiológico (→fisiología) de la →memoria humana mediante el cual las percepciones, las emociones y los pensamientos son captados conceptualmente en forma de →signos lingüísticos (cfr. Thüring 2001: 304-307): «La experiencia solo es posible con ayuda de la memoria: la memoria solo es posible gracias a la abreviatura de un proceso espiritual en forma de *signos*» (NF 1885, 34 [249]). Partiendo de esta crítica al conocimiento, N. extrae una consecuencia de enorme alcance: el lenguaje debe ser reducido a la retórica en su lógica «entimémica», que abrevia dinámicamente el proceso demostrativo, y no al revés.

2. Esta conclusión tiene consecuencias para el concepto nietzscheano de Historia (Stingelin 1993, 1994b) pues, en efecto, en última instancia, el objeto al que la →genealogía aplica una crítica histórica es precisamente la forma de la abreviatura de un proceso sígnico que se muestra como la «historia entera» de las interpretaciones «de una “cosa”, de un órgano, de un uso» (GM II, 12). En lo sucesivo, N. empleará este diagnóstico y esta conclusión de un modo performativo, ya que considera la Historia como una aguda perspectivación que abrevia de manera activa: «La filosofía, tal como la sigo reconociendo, esto es, como la forma más general de Historia, como ensayo de describir de algún modo el devenir heracliteano y reducirlo a signos» (NF 1885, 36 [27]).

3. En relación con su retrato autobiográfico, el cinismo antiguo se convirtió para N. en un modelo a seguir en la medida en que escogió «el camino corto» (cfr. Niehues-Pröbsting, 1980): reducir un sistema filosófico a tres anécdotas relativas a la vida de su fundador (cfr. Niehues-Pröbsting, 1983) para someterlo a una prueba decisiva. Esta estrategia de autopresentación que N. ya había reflejado en *PGH*, reaparece 14 años más tarde en *EH*, libro sobre el que dirá «Me he narrado a mí mismo con un cinismo que será célebre en el mundo entero» (carta a Brandes, 20.11.1888) También sobre el tema: *NWB* 1: 14 y sigs. (MARTIN STINGELIN, Dortmund).

Adorno, Theodor Wiesengrund (11.9.1903, Fráncfort del Meno / † 6.8.1969, Visp [Wallis])

Filósofo, sociólogo, musicólogo y compositor. Desde finales de la década de los 20 acude a N. como punto de referencia crucial en torno a cuestiones de sociología y filosofía de la música, así como a cuestiones estéticas. En las obras principales de Adorno, especialmente en *Minima Moralia* (1951), *Dialéctica Negativa* (1966) y *Teoría estética* (1970), N. es uno de los nombres más citados. No hay otro pensador que haya influido más en el pensamiento de Adorno. El aforístico y ensayista Adorno le agradece al estilista y retórico N. su predilección por las fórmulas punzantes y la exageración polémica. En su *Dialéctica de la Ilustración* (1944), escrita en colaboración con Max Horkheimer, N. vuelve a ser el autor más citado y la figura referencial más importante desde el punto de vista filosófico. N. ya habría reconocido y expresado la ambivalencia de la →Ilustración y los costes del progreso. Adorno, crítico de la →cultura, la →moral, el →resentimiento y la →metafísica, se dirige a N. en momentos fundamentales de su obra. *Aurora* siempre fue para él un modelo fascinante de filosofía crítica. La *Ideologiekritik* de Adorno se entiende como una prolongación radical, a través de Hegel y Marx, de la crítica nietzscheana a los filisteos de la educación, la seudocultura y la autocomplacencia de la sociedad burguesa. Adorno siempre rechazó el intento del nacionalsocialismo de convertir a N. en uno de sus precursores. Durante el exilio, fue de los pocos que se sintieron obligados a continuar el proyecto nietzscheano de una crítica radical de la Modernidad, en la medida en que esa Modernidad había conducido a formas de legitimación de la Dictadura en Alemania. En opinión de Adorno, N. nos pone ante una nueva consideración de la relación del hombre consigo mismo y con la Naturaleza y ante una segunda Ilustración. También recurre a N. en su crítica a →Heidegger: «El sistema es el espíritu convertido en vientre, la rabia es la marca de todo idealismo [...]. La liberación de N., un verdadero giro del espíritu occidental usurpado por filósofos posteriores, consistió en enunciar dicho misterio» (Adorno 1996a, 32; *JGB* 260). También sobre el tema: Habermas (1985); Rath (1987); Schweppenhäuser (2001); Mayor (2004); Nelson (2008) (NORBERT RATH, Münster).

Afecto | *Affekt*

Como parte de estudio de la →psicología, N. se interesó por el →«alma como estructura social de los instintos y afectos» (*JGB* 12), posteriormente entendida como «construcción

de la inteligencia, *invención de causas que no existen*», con el fin de interpretar «*sensaciones comunes del cuerpo*» (NF 1883-84, 24, [20]). «Pero suponiendo que alguien considere que, incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de →dominio, son afectos condicionantes de la vida», esta travesía hacia «*un mundo más profundo*» es un viaje vertiginoso que, sin embargo, conduce inevitablemente «a los problemas fundamentales» (JGB 23). «[L]as morales no son más que un *lenguaje mímico de los afectos*» (JGB 127). Al igual en la teoría psicoanalítica (de →Freud), la represión de los impulsos y de los afectos conduce a la neurosis y a una →ascesis enemiga de la vida. N. opone los afectos que dicen sí como el amor, el orgullo, el respeto, el triunfo, la voluptuosidad, la Voluntad de Poder, la venganza (NF 1888, 14 [11]) a los afectos deprimentes como el espanto o la compasión, «que servían de purgativo» en la →tragedia antigua (ibid. 15 [10]). «Aquella indiferencia y aquella frialdad de estatuas frente a la ardorosa necesidad de los afectos» propias del estoicismo, →Spinoza y «su tan ingenuamente preconizada destrucción de los afectos mediante el análisis y la vivisección de los mismos; [...] aquel abatimiento de los afectos que los reduce a una inocua mediocridad»; →Goethe y «aquella condescendiente y traviesa entrega a los afectos» (JGB 198) no ayudan al individuo en su tarea de sublimación y economización. «Si uno ha empleado su espíritu en dominar la desmesura de los afectos, tal vez suceda con el penoso resultado de trasladar la desmesura al espíritu y, en adelante, excederse en el pensar y en el querer conocer» (VM275). Dado que el conocimiento es una pasión, un afecto al servicio de la potenciación de la vida, no existe algo así como una verdad sin afectos. «...dejar en suspenso la totalidad de los afectos [...] ¿es que no significaría eso *castrar* al intelecto?» (GM III, 12). También sobre el tema: Gasser (1997); Kiss (2003) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

Afirmación/Decir-Sí | *Bejahung*

N. presenta por primera vez sus pensamientos sobre la afirmación en FW 341 como «el peso más pesado» en la forma de una pregunta formulada por un →demonio: «Esta vida, tal como la has vivido y la estás viviendo [...] ¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?». Una respuesta afirmativa a esta pregunta es un claro indicio de una actitud interna, de un sí a la →vida, que no se repite como algo individual. En el aquí evocado →«Eterno Retorno» de lo mismo no se trata de la repetición de hechos o de acontecimientos, sino del retorno de posibles afirmaciones. El que dice sí crea para sí mismo un mundo al que decir sí (JGB 56). N. persigue un auténtico decir-sí, como el que solo podría pronunciar un →niño (Za I, «De las tres...»), un sí a lo que es y a lo que será, un sí a ese mismo decir-sí. Los falsos afirmadores, por el contrario, son parodiados por N. en la figura del →asno, que dice continuamente el homofónico I-A¹ (Za IV, «El despertar», 2). Un decir-sí a todo y a todos lo ve N. representado en la figura del →camello, que lo soporta todo sin preguntar. Este «espíritu de carga» es el primer nivel de las «tres transformaciones del espíritu» que N. sitúa al comienzo de su obra como primer discurso de Zaratustra. A esta autodenigración y veneración excesivas les sigue, como segundo nivel, la transformación del →león, que

¹ Juego de palabras intraducible al español que explora la simetría entre el rebuznar del asno I-A y el vocablo alemán «Ja». [N. del T.].

quiere conquistar su propia libertad. Dice no y destruye y crea para sí mismo la libertad de un nuevo →crear. Su «no santo» crea el espacio para sus propios, nuevos, →valores. El tercer nivel de la transformación goza de una sutil forma de libertad, que no se aísla a sí misma y por la que es necesario luchar, es un Sí al juego de la creación: «Inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí» (ibíd.).

El verdadero Sí ha atravesado el Decir-No y lo ha superado. La oposición entre afirmación y negación ha sido superada después de que las ocasiones del negar, del Decir-No y del hacer-no fueran empleadas como formas de liberación. La filosofía del Decir-Sí de N. es su más allá del →nihilismo y de la afirmación ciega, su más allá del Sí y del No. Decir-Sí no es la imposición de un →sujeto (como en la filosofía del idealismo), sino la apertura y el abrirse de un individuo a la gracia de un momento exitoso, de un tiempo propicio y de su configuración. En este sentido, algunas de las cosas más arriba afirmadas pueden ser comparadas al «juicio estético» de la →*Crítica del Juicio* de →Kant. N. explica su ideal de un afirmador selectivo con el ejemplo del hombre de buena constitución: «A él le gusta solo lo que le resulta saludable; su agrado, su placer cesan cuando se ha rebasado la medida de lo saludable. Adivina remedios curativos contra los daños, saca ventaja de sus contrariedades; lo que no lo mata lo hace más fuerte. Instintivamente forma su síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es un principio de selección, deja caer al suelo muchas cosas. Se encuentra siempre en su compañía, se relaciona con libros, con hombres o con paisajes, el honra *al elegir, al admitir, al confiar*. Reacciona con lentitud a toda especie de estímulos, con aquella lentitud que una larga cautela y un orgullo querido le han inculcado, examina el estímulo que se acerca, está lejos de salir a su encuentro» (EH, «Por qué soy tan inteligente», 2). El decir-sí que elige no solo es teórico, también es expresión de una decisión ética y de un modo de vida; no se trata de una justificación de los acontecimientos, sino de la transformación del hombre hacia una perspectiva de interpretación superior: se interpreta algo de manera que pueda ser afirmado. La forma superior de la afirmación es el →*amor fati* (FW 276). El decir-sí existencial de la vida produce un nuevo *ethos*, un *ethos* tal que es capaz de superar la →moral tradicional. En su pensamiento del Decir-sí, N. ve la posibilidad de una superación del nihilismo europeo. También sobre el tema, ver: Strobel (2000; 2007); *NWB* 1: 254 y sigs. (EVA STROBEL, Tübingen).

Aforismo | *Aphorismus*

Durante el período intermedio de su fase creadora, N. redactó la mayor parte de las obras concebidas para su publicación en forma de aforismos: *MA*, *VM*, *WS*, *FW*. En su interior coinciden diversas perspectivas: todas ellas se limitan y se relativizan entre sí. Así es como N. logra alcanzar un estilo único en el arte del aforismo, un juego refinado de perspectivas de pensamiento. El aforismo es un prosa breve que se distancia tanto de la extensión del ensayo como del estilo y la forma del sistema filosófico, del cual N. se aparta con vehemencia (cfr. *GD*, «Sentencias y flechas», 26). Mediante el género del aforismo y desde el punto de vista formal, N. se posiciona en contra de la absolutización dogmática de los conceptos filosóficos y a favor de un tipo de filosofía experimental que pretende interpretar perspectivas y cambiarlas sorprendentemente: «En los libros de aforismos como los míos,

entre aforismos breves y detrás de ellos hay largos asuntos y sartas de pensamientos prohibidos; y entre ellos algunos que acaso sean bastante problemáticos para Edipo y su esfinge. Yo no escribo tratados: los tratados son para asnos y lectores de revistas» (*NF* 1885, 37 [5]). La condensación de cadenas de pensamientos en perspectivas seleccionadas e interpretadas en un aforismo impone al lector ciertas exigencias —el desciframiento del aforismo—, a la par que le ayuda a alcanzar la evidencia mediante la creación propia de conexiones entre ideas. El pensamiento bajo la forma abreviada y abreviante del aforismo queda, sin duda, amenazado por malentendidos potenciales, ocasionalmente imposibles de disolver por parte de un lector apresurado, al que le gustaría disponer de cadenas de razonamientos en forma discursiva. Del mismo modo, los conceptos genéricos de aforismo y sentencia tienen siempre en N. una connotación positiva: «El aforismo y la sentencia, en los que he adquirido una maestría y una destreza superior a la de todos los alemanes, son las formas de la “eternidad”. Ambiciono decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro, lo que los demás *no* son capaces de decir en un libro» (*GD*, «Incursiones...», 51).

No encontraremos en el pensamiento de N. una declaración simple en la forma de un aforismo. Lo que se muestra de manera contundente en el aforismo es el proscenio o la máscara, que enseguida serán contrarrestados desde una nueva perspectiva. A juicio de Steigmeier, el aforismo de N. es «la forma esotérica de su filosofía que exige el máximo de sus lectores. [...] El aforismo de N. no enseña nada, solo da que pensar. Es tan breve, conciso y punzante que demanda del lector un «arte de la interpretación» propio (*GM*, «Prólogo», 8). Es tan rico en perspectivas que arroja miradas en todas las direcciones, abriéndose hacia otros aforismos y exigiendo su interconexión» (1995: 230). Las notas y transcripciones póstumas, los así llamados por el editor *Fragmentos póstumos*, son reflexiones que N. traslada al papel para sí mismo (cfr. Steigmeier 2005a: 351). No son fragmentos de una totalidad que no está ya al alcance de nuestra mano. Se diferencian de los aforismos destinados a la publicación en vida de N., sobre todo, por la ausencia de la composición refinada, de la conexión de los momentos esotéricos y exotéricos de la presentación (cfr. Stroebel 1998: 46-57). N. tenía en muy alta estima a Lichtenberg, el padre de la aforística alemana (*WS* 109; cfr. Stingelin 1996), así como a los moralistas franceses Pascal, Chamfort, Larocheffoucauld (cfr. Stroebel 1998: 14) (EVA STROEBEL, Tübingen).

Agón | Agon

El *agón* o certamen griego es un juego de fuerza, destreza y arte repleto de reglas, jueces, público, premios y fama (estatuas de los vencedores, himnos de victoria). Hay certámenes gimnásticos (carreras, saltos, pugilato), hípicas (carreras de cuadrigas), musicales (entre rapsodas, coros, poetas) y muchos más (bailar, besarse, beber). Los cuatro certámenes panhelénicos más importantes son los olímpicos, los neméicos, los ístmicos y los píticos. Se atestiguan certámenes desde los albores de la cultura griega (Homero, *Iliada* B. 23, las competiciones fúnebres). A juicio de Curtius, N. y Burckhardt («el hombre agonal»), los certámenes son un rasgo distintivo de la cultura helénica, una razón (o una expresión) de su dinamismo, su creatividad, su individualismo: «ser siempre el mejor» (Homero, *Iliada*, 6, 208); existe una divinidad de la lucha (*Eris*, Hesíodo, 11 y sigs.). N.

se ocupó del *agón* desde 1866, primero en un sentido estrictamente filológico y desde el enfoque de la historia de la literatura, y más tarde desde un punto de vista teórico. En julio de 1867 pronuncia una conferencia en la *Philologenverein* de Leipzig sobre *La competición de los aedos de Eubea* (BAW 3: 230-244). El título parece tener alguna relación con la obra de Wagner *Tannhäuser y el concurso poético de cantores del Wartburg* (1842/45; materia y título de L. Bechstein, 1801-60). El tema es un texto del siglo II sobre un *agón* entre Homero y Hesíodo en la isla de Eubea, y sobre su historicidad y sus fuentes —N. supone, con razón, que se trata de Alcidas (siglo V a. C), tal y como demuestran papiros de fecha reciente—. N. comentó y editó el texto con extraordinaria competencia. En sus lecciones nunca abordó el tema del *agón*.

Ya en el «prólogo» a «El certamen homérico» (1872), el enfoque histórico y literario aparece desplazado y sobrepujado mediante algunas hipótesis sobre el nacimiento y la necesidad del *agón* en el contexto de la cultura helénica. N. ve en el *agón* un instrumento de domesticación y debilitamiento de una tendencia salvaje, cruel e inhumana en el hombre, que, sin embargo, no consigue disolver completamente dicha disposición [ver →educación «agonal»] (CV 5, KSA 1: 789). En la doctrina de →Heráclito sobre «la lucha de los contrarios», que identifica el «conflicto» con el principio de todo →devenir, N. reconoce el principio agonal «llevado a su grado más general», «en la forma de la polaridad» (PHG 5, KSA 1: 835). Este modelo psicológico-cultural y cosmológico se extiende hasta sus obras más tardías. El «instinto agonal» de la Grecia arcaica, su «tensión inmensa», su →Voluntad de Poder es, junto a lo →dionisiaco, el rasgo más importante de la visión nietzscheana de la Antigüedad (GD, «Lo que le debo a los antiguos», 3-4). También sobre el tema: Curtius (1856); Vogt (1962); Weiler (1974) (HUBERT CANKIK, Tübingen/Berlín).

Águila | Adler

El águila es compañera de Zaratustra. Es «el animal más orgulloso debajo del sol» (Za, «Prólogo», 10) y goza de un carácter solar porque espera «junto a la Aurora» la salida del sol (FW 342). Según las creencias grecorromanas, el águila podía mirar al sol sin pestañear —lo cual está en las antípodas del «último hombre», que pestañea y que «todo lo empequeñece» (Za, «Prólogo», 5)—. El águila es una «espectadora del tiempo» (NF 1880, 6 [31]), dotada de ojos «puros» y mirada penetrante para la lejanía (FW, «Broma, astucia y venganza», 40). Construye su nido sobre «el árbol del futuro» (Za II, «De la chusma») y sobre los abismos (Za II, «De los sabios famosos»). El poeta dionisiaco contempla su abismo (Za IV, «La canción de la melancolía», 3). A causa de su libertad, el genio es comparable con el águila (M 538), al igual que el creador (Za II, «En las islas afortunadas»). El águila con una serpiente enroscada en su cuello (Za, «Prólogo», 10) opera como símbolo del Eterno Retorno de lo mismo porque vuela en círculos. Al igual que el rayo, el águila era un atributo de Zeus. En el Za, el rayo es un símbolo del →*Übermensch* que está por venir. La reina de las aves es quien acompaña al rey de los dioses. Zeus y Júpiter portan un cetro con un águila o llevan el águila en sus manos. En el Imperio romano, era un animal idóneo para los escudos y un símbolo de poder, el dominio y la fuerza. En la tradición cristiana, el águila es un símbolo de Juan, el evangelista, y de la resurrección

y ascensión de Cristo (*NF* 1881, 12 [72]). N. conocía tanto la interpretación griega como la romana y por ello remite al renacimiento del símbolo pagano. Su águila es un depredador para los «corderos» y para «las ovejitas blancas» (*NF* 1883, 9 [24]). El águila odia a los rebaños de corderos y su estupidez (*NF* 1884, 28 [14]). Roba dos corderos a los «pastores» para entregárselos a Zaratustra (*Za* III, «El convaleciente»). Está ávido de corderos y «enojado contra todas las almas de cordero» (*Za* IV, «La canción de la melancolía», 3). También sobre el tema: *Paulys Realenzyklopädie*, vol. I (1903): 371-375; Thatcher (1977); Grimal (1979); Biedermann (1989: 15 y sigs.); Chapeaurouge (1991: 78 y sigs.) (LAURA LAISECA, Bahía Blanca).

Alemán, lo alemán, los alemanes | *deutsch, das Deutsche, die Deutschen*

Bajo la influencia de →Wagner, y siguiendo la estela del interés por reconfigurar la cultura alemana como una →cultura dominante, el →primer N. utiliza el vocablo «alemán» de manera aprobatoria y con una intención política, como sucede en →GT, en cuyo prólogo habla ya de «un problema verdaderamente alemán», así como de «esperanzas alemanas» («Prólogo a Richard Wagner»), para más adelante fantasear con la idea del «espíritu alemán» y del «genio», incluso del «caballero alemán» (24, *KSA* 1: 154) y llamar la atención sobre el «renacimiento del mito alemán» (23, *KSA* 1: 147), completado con «el joven alemán», que «tendrá la imposibilidad de la mirada y el impulso heroico a lo colosal, para dar la espalda a todas esas débiles doctrinas de la comodidad del optimismo liberal en todas sus formas y “vivir resueltamente”» (*NF* 1871, 11 [1], 356). En 1874, →SE presenta ya un tono diferente: N. expresa aquí por primera vez su «desconfianza frente al carácter alemán» —de la que posteriormente se sentirá tan orgulloso (*EH*, WA 4)—; es cierto que con suma prudencia, pero lo suficiente como para irritar a →C. Wagner (carta a N., 26.10.1874 y a la wagneriana E. Guerrieri-Gonzaga (carta a N., 7.12.1874), que había tocado el nervio de las dudas fundamentales expresadas por N. por aquel entonces, tal y como muestra su respuesta: «Si soy un enemigo del espíritu nacional o si difamo al Imperio alemán, o si, aún mejor, si... no, en tales asuntos debería ser Usted quien me disculpara a mí, y no yo a mí mismo» (carta a E. Guerrieri-Gonzaga, 2.1. 1875).

Cuatro años después, la posición de N. se encuentra aún más alejada: con el título: «ser un buen alemán significa desalemanizarse» —clara indirecta al texto de Wagner *¿Qué es lo alemán?* (1878)—, N. nos brinda la siguiente coda final: «El giro hacia lo no-alemán siempre ha sido, por tanto, el rasgo más característico de los prohombres de nuestro pueblo» (*VM* 323); coda con la que se puede dar por despedido de Wagner de forma indirecta considerándole, en este sentido, alguien que no es un «prohombre tal». Simultáneamente, N. cree poder identificar en Alemania «el espíritu de la mezquindad y el servilismo [...] junto a una desfachatez ayuna de ideas para con los hombres y los pueblos independientes» (*NF* 1880, 7 [279]), para, finalmente y a modo de conclusión, provocar por carta años más tarde al antisemita →Fritsch, diciéndole que quiere elaborar un listado «de los eruditos, artistas, escritores, actores y virtuosos de ascendencia u origen judío», lo cual supondría «una contribución valiosísima a la historia de la *cultura alemana*» (a Fritsch, 23.3.1887). El resultado de este tipo de reflexiones es que N. termina por concebir la «atrofia del espí-

ritu alemán» como consecuencia en última instancia de una «alimentación compuesta, con demasiada exclusividad, de periódicos, política, cerveza y música de Wagner» (*GM III* 26), o una frase como esta: «Me temo que las palabras del himno alemán “Alemania, Alemania, por encima de todo”, hayan supuesto el fin de la filosofía alemana [...]» (*GD*, «Lo que los alemanes...», 1). N. muestra del modo más explícito su postura en relación con esta cuestión en *EH*, una obra «*antialemana* hasta la aniquilación» (carta a Strindberg, 8.12.1888), que, por esa misma razón, llevó a →EFN a la sospecha de que respondía a motivaciones patológicas. Lo que la indignó fueron frases como la siguiente: «Pensar en alemán, sentir en alemán —yo puedo hacerlo todo, *pero* esto supera mis fuerzas» (*EH*, «Por qué escribo tan buenos libros», 2), o como esta: «No soporto a la raza con la que uno siempre está en malas compañías, la que no tiene olfato para los matices —¡ay de mí!, yo soy un matiz—, que carece de ritmo en los pies y ni siquiera puede caminar» (*EH*, «WA», 4). En cualquier caso, una cosa está clara para N.: «Cuando me imagino a un tipo de hombre que repugna a todos mis instintos, siempre pienso en un alemán» (*ibid.*), una frase, por cierto, que tiene una variante mucho menos elegante —razón por la cual N. jamás la entregó a la imprenta—: «Mi madre [...] es en todo caso algo muy alemán» (*KSA* 14: 472). Igualmente impactante es el grito emitido por N. ante la idea de la socialización de los alemanes como «pueblo de pensadores»: «Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las “cosas buenas”...» (*GM II*, 3). En este sentido, sería tentador afirmar, frente a →Elias —quien no ignoraba el «ocasional odio de N. hacia lo alemán», dándole carpetazo como una «especie de odio contra sí mismo» (Elias 1989: 154)— que N. habría creído a los alemanes muy capaces de seguir prolongando sin dificultades su propia historia, «repleta de sangre y crueldad», hasta el Holocausto. Los intérpretes más serios de N. siempre han llamado la atención sobre este aspecto (por ejemplo, Kaufmann 1974: 337 y sigs.), si bien en la fase del →nacionalsocialismo se impusieron aquellos intérpretes que tenían más a mano la «germanización» de N. promovida por las falsificaciones textuales de →EFN y por su edición de →*La Voluntad de Poder* (cfr. Niemeyer, Dresde) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde)

Alimentación | Ernährung

La exigencia de N. de una «filosofía de la alimentación» y su intuición de que las preguntas culinarias son preguntas morales y de que podría existir una «razón en la cocina» (*FW* 7), más aún, que debería existir esa razón en interés del «desarrollo del hombre» (*JGB* 234), son aspectos fundamentales de su *ciencia jovial*, sobre todo para que el hombre alcance su «máximo de fuerza, de *virtú*, de virtud en el sentido de la razón renacentista» (*NF* 1888, 24 [1]). Al tomar en serio la cuestión aparentemente insignificante acerca del modo en que los hombres se alimentan (bien o mal) y convertirla en un objeto digno de reflexión filosófica, N. contradice la →metafísica tradicional y su sistema racionalista de valores. Por esta razón, su exigencia de una filosofía de la alimentación no es una idea accidental que se derive de la historia de su enfermedad mental, sino que apunta a una forma de acción fundamental, a la praxis de un modo de vida no exclusivamente racional,

sino también sensual y placentero y a una nueva cultura, tal y como N. la concibe en términos generales, si bien en su vida privada él mismo nunca fue capaz de entregarse a ella. También sobre el tema: Lemke (2007); Klass (2008a, b); Large (2008) (HARALD LEMKE, Lüneburg).

Alma | Seele

En este tema, N. llevó a cabo un intrépido recorrido intelectual que le condujo «desde el alma espiritual, con su unidad sustancial y su infinitud interior, hasta un alma animal fracturada por dentro, salvaje, finita y mortal» (Düsing 2005: 289). Después de haberse desprendido de la religión cristiana, no quedaba ya espacio para una posición intermedia del alma entre la materia y Dios ni para una devaluación del →cuerpo en favor de un alma postulada como inmaterial e inmortal. N. llegó a la conclusión de que «la contraposición entre un alma puramente incorpóral y el cuerpo [...] estaba ya casi superada»: «¡Quién cree todavía en la inmortalidad del alma! Todo el carácter sagrado y fatídico del alma, que reposaba en determinados supuestos fisiológicos erróneos, ha resultado caduco en cuanto estos supuestos y errores han sido reconocidos como tales» (NF 1875, 3 [76]).

N. declaró la guerra también, con ataques siempre renovados, al influyente modelo cartesiano del alma: no se puede equiparar la actividad del alma (*cogitatio*) con la →conciencia, ni se puede suponer un portador sustancial de la misma, del mismo modo que tampoco es posible justificar un estricto dualismo entre cuerpo y alma o alma y espíritu: «No somos ranas pensantes, no somos aparatos de objetivación y de registro dotados de frías entrañas –tenemos que engendrar continuamente nuestros pensamientos a partir de nuestro dolor y darles maternalmente todo lo que hay en nosotros de sangre, fuego, placer, pasión, dolor, conciencia, destino y fatalidad» (FW, Prefacio..., 3). La enseñanza de Darwin sobre los orígenes, asumida al principio con escepticismo, pero, paulatinamente, con creciente convencimiento, llevó a N. a dejar constancia de que el hombre se ha «convertido en animal, animal, sin metáfora, sin rodeos, sin reparos: él, que antes se había creído casi Dios (“hijo de Dios”, “hombre Dios”))» (GM III 25). ¿No es, pues, el alma humana nada más que un alma animal? Ciertamente, N. habría respondido a esta pregunta con un claro «no», pero habría subrayado, al mismo tiempo, la parte animal del alma humana. En *Za*, N. parte también programáticamente de un primado de lo corporal que debe refrenar el dominio que ha tenido hasta la actualidad lo anímico o lo espiritual: «El →cuerpo humano, en el que revive con fuerza y vivacidad tanto el pasado más remoto como el más cercano del devenir orgánico, al que llega y desde el que parece fluir una formidable corriente: el cuerpo es un pensamiento más asombroso que la antigua “alma”» (NF 1885, 36 [35]). El alma no es más que «una palabra para un algo en el cuerpo» (*Za* I, «De los despreciadores del cuerpo»).

La confrontación de N. con el concepto de alma guarda además estrecha conexión con su crítica fundamental al pensamiento metafísico desarrollada en la obra tardía, que tradicionalmente se sitúa dentro del radio de una determinada «sistemática y parentesco de conceptos» y es «mucho menos un descubrimiento que un reconocimiento, una vuelta hacia el hogar, hacia una lejana casa común del alma» (JGB 20). Por eso, los viejos conceptos básicos de la filosofía, como razón, espíritu, conciencia, yo, sujeto, voluntad y también, por

supuesto, alma, tendrían que ser radicalmente cuestionados. Pero, a pesar de toda la crítica al «atomismo del alma», considera que no es necesario «renunciar a una de las más antiguas y honorables hipótesis». El camino hacia nuevas y más refinadas concepciones de la hipótesis del alma está completamente abierto: «Conceptos como “alma mortal”, alma como “pluralidad de sujetos” y alma como “construcción social de los →impulsos y →afectos” pretenden desde ahora tener derecho de ciudadanía en la ciencia» (JGB 12). En resumen, puede afirmarse que N. ocupa una posición importante dentro de la historia de las doctrinas sobre el alma. También sobre el tema: Reuter (1988); Jüttemann/Sonntag/Wulf (1991); Klauck (2000); Düsing (2005) (GÜNTER GÖDDE, Berlín).

Altura | Höhe

Se podría denominar a la →filosofía de N. como una filosofía de las alturas. No solo en el sentido más superficial de que la mayor parte de su obra fuera escrita en las montañas, sino también en tanto que la altura es uno de sus temas esenciales. N. denomina al aire de sus escritos un aire de las alturas, un aire fuerte en el que uno se resfría con facilidad cuando no está hecho para ello. La filosofía sería, en su opinión, «la vida voluntaria en el hielo y las altas montañas» (EH, «Prólogo», 3). El *pathos* filosófico contempla el mundo como desde una montaña (WA 1). Ya en GT la dicha dionisiaca llega «en la destrucción también de la más bella apariencia [...] sobre su cumbre» (NF 1885-86, 2 [110]). Za es, sin embargo, «el auténtico libro del aire de las alturas» (EH, «Prologo», 4) y sus sentencias son cumbres (Za I, «Del leer...»). Su concepción fundamental del pensamiento del →Eterno Retorno se encuentra anotada en una hoja en cuyo margen inferior aparece escrito: «A 6000 pies más allá del hombre y del tiempo» y es la «fórmula suprema de →afirmación a la que se puede llegar después de todo» (EH, «Za», I, cfr. NF 1881, 11 [141]). Que todo retorna es, en consecuencia, «la cumbre de la contemplación» (NF 1886-87, 7 [54]) sobre la que se gana una «altura y una vista de pájaro de la contemplación», donde «se comprende que todo transcurre como debería transcurrir» y que «toda “imperfección”, y el sufrimiento que conlleva, es lo máximo que puede desearse» (NF 1887-88), 11 [30]). La altura guarda también una relación recíproca con la →profundidad. Por una parte, precisamente las más altas montañas llegan hasta el →mar: «Desde lo más profundo debe lo más alto llegar a sus alturas». Por otra parte, las alturas anhelan también las profundidades, de modo que Zaratustra, como el sol dadivoso, busca el ocaso para que «la altura solitaria no permanezca eternamente sola y autosuficiente» (Za III, «De los tres males», 2) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Amor | Liebe

En la obra de N. no se encuentran únicamente «pensamientos aislados» (Lemke 2000: 275) sobre el amor. El tema está tan presente que las palabras de Zaratustra: «En mí hay un deseo de amor que también habla el lenguaje del amor» (Za II, «La canción de la noche») caracterizan también el pensamiento de N. En sus afirmaciones introduce naturalmente, si bien a menudo de modo encubierto, su percepción de la vida, caracterizada

mediante expresiones como anhelo, melancolía, soledad, voluptuosidad o despedida. En *todo lo que se llama amor* (FW 14) N. señala la multidimensionalidad y ambigüedad del amor. Como parte de su interés por la →psicología quiere mostrar los verdaderos motivos del amor y sus →máscaras, así como su encarnación en los →afectos: «[v]uestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos» (Za I, «Del amor al prójimo»). El amor es «*placer de posesión*» (NF 1881, 15 [33]) e «*instinto de dominio*» (GD, «Incursiones...», 39; cfr. Smitmans-Vajda 2000: 110 y sigs.). En su autoengaño «el amor con que en el fondo [el ser humano] se ama a sí mismo aparece como amor divino» (MA 134). El amor es tan enigmático que puede contener incluso en sí mismo a su contrario: «El amor más profundo, por ejemplo, no sabe nombrarse y se pregunta: “¿no soy odio acaso?”» (NF 1882, 3 [1] 23). La amistad, en cambio, está libre de tergiversaciones. Más allá de ambivalencias, contradicciones, ocultamientos y proyecciones, el pensamiento nietzscheano sobre el amor cristaliza en un punto esencial: el amor es esencialmente amor a la →vida, su rasgo decisivo es la →afirmación de la vida. La vida tiene una cualidad erótico-demoníaca (cfr. Ries 1995: 222). Resulta encantadora, «sobre ella hay un velo, bordado en oro, de bellas posibilidades [...] seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!» (FW 339; cfr. Za II, «La canción del baile»: «A fondo, solo amo la vida [...]). La afirmación se produce, sobre todo, gracias a lo bello, de modo que precisamente «*se debe querer*» (Za II, «Del immaculado conocimiento»): «Quiero aprender cada vez más a ver la belleza insistente en la necesidad de las cosas —así yo seré uno de los que las embellezcan. *Amor fati*: ¡que este sea mi amor a partir de ahora!» (FW 276). La razón última del amor a la vida reside en que el amor es el momento más decisivo de la vida, que en la vida «todo [...] está enamorado». El amor es anhelo del amor a la propia vida: «¡Habéis dicho alguna vez sí a *un solo* placer? ¡Oh, amigos míos, entonces también dijisteis sí a *todo* dolor! [...] Todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, engarzado, enamorado, ¡oh, entonces *amasteis* el mundo!— vosotros, eternos, amadlo eternamente y en todo momento» (Za IV, «La canción del noctámbulo» 10). El amor es tan incondicional que dice que sí a todas las cosas y a su →Eterno Retorno. Incluso ese decir que sí del amor es lo que constituye a →Dionisos: «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros [...] a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco [...]» (EH, «GT», 3). El Dionisos de N. es, por tanto, aquel «genio del corazón» (JGB 295) cuya alma es «la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tiene su corriente y su contracorriente [...]» (EH, «Así habló...», 6). El amor es, desde esta perspectiva «flecha y anhelo hacia el →*Übermensch*»: «¡Debéis amar alguna vez por encima de vosotros!» (Za I, «Del hijo y del matrimonio»). Es destacable el hecho de que aquello que sea el amor concreto y personal permanece invisible. Queda abierta la cuestión de en qué medida existe una correspondencia con los sentimientos personales y las convicciones de N. (cfr. la frase inicial de DD, «El lamento de Ariadna»: «¿Quién me calentará? ¿Quién me ama todavía?») (LUDWIG WENZLER, Friburgo [Brigovía]).

Amor fati

La fascinación de N. por la idea del destino está ya presente en sus escritos de juventud. Aparece, por ejemplo, en los ensayos influidos por →Emerson *Fatum e historia y Libertad*

de la voluntad y fatum. No obstante, no encontramos la idea del *amor fati* en su formulación explícita hasta *FW*. En esta obra, el *amor fati* es el gran objetivo que persigue el propio N.: «Quiero aprender cada vez mejor a ver lo necesario de las cosas como lo bello —así seré de los que vuelven bellas las cosas. ¡*Amor fati*: que ese sea en adelante mi amor! No quiero librar guerra a lo feo. No quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡*Apartar la mirada*, que sea esta mi única negación! Y, en definitiva, y en grande: ¡quiero ser, un día, uno que dice sí!» (*FW*, 276; cfr. *NF* 1881, 15 [20] y 16 [22]).

El *amor fati* no aparece expresamente mencionado en *Za*, pero el espíritu de la doctrina atraviesa el libro y configura el núcleo y el discurso determinante del «fue/así lo quise» (*Za* II, «De la redención»), así como el esfuerzo constante de Zarathustra por decirles sí a los «pequeños hombres» que «siempre dicen no» (*Za* III, «El convaleciente»). Del mismo modo, podemos entender la doctrina madura del Eterno Retorno del *Za* (III, «De la visión y del enigma» y «El convaleciente»; *Za* IV, «La canción del noctámbulo») como la expresión más detallada del amor al destino. En los escritos inmediatamente posteriores a *Za*, el *amor fati* cumple un papel secundario, pero reaparece en las obras tardías de 1888, donde se presenta como «la fórmula de la grandeza en el hombre» según la cual no se quiere «nada que sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni en la eternidad» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 10), para finalmente presentarla como su «naturaleza interior», que le enseña que «todo lo necesario, visto desde las alturas y desde la perspectiva de una gran economía, también es lo más valioso —no debemos simplemente soportarlo, debemos *amarlo*» (*NW*, «Epílogo», 1; cfr. *NF* 1888, 16 [32]).

En última instancia, el «fatalismo» de N. depende del modo en que entendamos su concepto de necesidad y el ámbito de aplicación del mismo. La necesidad en N. no debe confundirse ni con el concepto religioso tradicional de la predestinación ni con el determinismo causal de la ciencia moderna. El concepto de N. se ajusta más a la visión precristiana y pagana del concepto de *moira* (porción) o al concepto estoico del *heimarmenē* (similar a la idea nietzscheana de que lo necesario es también lo más útil y lo más valioso), pero prescindiendo del elemento del cálculo de la divinidad, la racionalidad y la providencia. La necesidad significa en el pensamiento de N., en primer lugar, la necesidad «interna» (*NF* 1884, 25 [158] y 27 [67]). N. entiende por «destino» las cualidades o las limitaciones únicas y excepcionales que le son impuestas al individuo por parte de una naturaleza ciega, generosa y ateleológica. De este modo, la naturaleza del hombre está determinada por el «azar» (*Za*, II, «De la redención»), sin mensajes ocultos ni malvados, tal y como lo entiende *Za*: «En verdad, una bendición es y no una blasfemia, el que yo enseñe: Sobre todas las cosas está el →cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia» (*Za* III, «Antes de la salida del sol»).

A juicio de N., la modalidad temporal de la necesidad es la de aquello que ha sido; sin embargo, mirado retrospectivamente, lo que ya ha sido aparece a menudo como fruto del azar, de la necesidad, en cualquier caso de algo que no depende de nosotros y que no hemos elegido; a menudo sufrimos por su causa y somos impotentes frente a ello. Por esta razón, supone una oportunidad para el →resentimiento y para el espíritu de →venganza, que *Za* define como «la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “fue”» (*Za*, II, «De la redención»). Visto así, el *amor fati* nos fortalece y nos anima a afirmar nuestra necesidad interior, que *Za* concibe como una especie de piedra inamovible (ibíd.; cfr. *JGB* 231).

A ello se opone el hecho de que el *fatum* del individuo parece estar enlazado indisolublemente con el de la totalidad: cuando «se dice sí a un placer», se dice también «sí a todo dolor» (*Za* II, «La canción del noctámbulo»). Esta idea parece ampliar el campo de aplicación de la necesidad de lo individual a lo general (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 10 y «Epílogo», 1; cfr. *GD*, «Moral...», 6). Siendo así, se impone la siguiente pregunta: si lo necesario debe ser contemplado como bello, pero, en última instancia, todo es necesario, ¿cómo debemos entender la llamada nietzscheana a la →cría de uno mismo y en de una política más grande? Parece que la interpretación más radical del *amor fati* no deja espacio para valoraciones normativas, ni tampoco abre la posibilidad de emprender nuevas tareas. La solución de este enigma podría encontrarse en un comentario al *Za* no publicado: «Supremo fatalismo, idéntico al *azar* y a lo *creativo*» (*NF* 1884, 27 [71]; cfr. *Za* II, «En las Islas Afortunadas» y *Za* II, «De la redención»). Pero incluso si aceptamos que el *azar* y la necesidad son dos caras de la misma moneda, no queda claro cómo podemos conciliarlos con la creatividad o la libertad en su sentido más pleno. También sobre el tema: Deleuze (1962); Rosset (1983); Rorty (1989); Leiter (2001); Solomon (2002); Owen/Ridley (2003); Groff (2003; 2004) (PETER S. GROFF, Lewisburg).

Andreas-Salomé, Lou → Salomé, Lou von

Anti-antisemitismo | *Anti-antisemitismus*

La actitud del último N. frente al →antisemitismo ideológico imperante en su época no es en absoluto ambivalente, sino de una claridad extrema: al contrario que el «joven» N., el maduro despreciaba el antisemitismo tanto como apreciaba a los judíos de su tiempo (→filosemitismo) y odiaba a antisemitas como →Renan (*NF* 1884, 26 [446]; AC 31), →Dühring (*GM* III 14), →Fritsch, el predicador A. Stoecker (*NF* 1888, 14 [45]) o su cuñado →Förster. No obstante, esto no modifica lo más mínimo el hecho de que N. empleara genuinos estereotipos antisemitas en su crítica del →Cristianismo.

El rechazo de los antisemitas y del antisemitismo organizado, así como su propio anti-antisemitismo, tienen en N. una misma raíz: su teoría del →resentimiento, desplegada principalmente en *GM*; los sentimientos de envidia y de odio presentes en todos aquellos que no pueden soportar sin envidia la grandeza, la belleza, el coraje y la dureza de otros. El →resentimiento se remonta originariamente a «los judíos», este «pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*» (*GM* I 16), un pueblo, «con una consecuencia lógica aterradora, se ha atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores [...] y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber: los miserables son los buenos» (*GMI* 7). Consecuentemente, los antisemitas son para N. personas «que hoy entornan sus ojos a la manera del hombre de bien cristiano-ario (*GM* III 26), «onanistas morales» y «*verdugos*» que representan «la Voluntad de Poder de los débiles» (*GM* III 14). Todos los antisemitas, por tanto, «son hombres de resentimiento, desgraciados psicológicos y agusanados [...] sin descanso, insaciablemente estallando contra los afortunados» (ibíd.). Como la «gentuza mentirosa» (*NF* 1885, 34 [237]), esconden su «envidia

contra la destreza judía para los negocios bajo la forma de fórmulas morales». Por consiguiente, la batalla antisemita contra los judíos siempre ha sido «un signo de una naturaleza malvada, envidiosa y cobarde» (NF 1880, 6 [214]). En última instancia, los antisemitas no son más que una farsa constitucional (NF 1887, 10 [62]). «A riesgo de propinarles a los señores antisemitas una patada “bien dada”, reconozco que el arte de mentir, la extensión inconsciente de unos dedos largos, demasiado largos, el *engullir* la propiedad ajena me ha parecido hasta ahora más palpable en todo antisemita que en cualquier judío. Un antisemita siempre roba, siempre miente —no puede evitarlo... los antisemitas deberían ser vistos como seres deplorables, se debería hacer colectas por ellos» (NF 1888, 23 [9]).

Sin llegar a ser nunca un racista ideológico o un antisemita, es cierto que en el pensamiento de N. se hace uso de categorías raciales y que exigió —para que «hombres *más libres*, como nosotros, nos impusiéramos en el mundo»— una reflexión sobre «el carácter hereditario de las cualidades» (NF 1876 17[28]). N. repudió completamente la cosmovisión discriminatoria del racismo, hasta el punto de negarle a todo antisemita la posesión de una verdadera individualidad: «Quienes desprecian u odian la sangre ajena, aún no han llegado a ser individuos, no son más que una especie de protoplasma humano» (NF 1881, 11 [296]). A pesar de su presunta admiración de la →«bestia rubia», N., al contrario que el antisemitismo organizado, estaba convencido de que «*el influjo ario* [...] había “corrompido al mundo”» (NF 1888, 15 [45]).

Por último, con la mirada puesta en lo que para él también constituyó el problema de los judíos en Europa (M 205), N. presentó una solución que, no exterminadora, era al menos prudente en política racial: la inclusión y asimilación de los judíos en una raza europea mestiza: «por el momento, lo que quieren y desean, incluso con cierta insistencia, es ser absorbidos y succionados en Europa, por Europa, anhelan estar fijos por fin en algún sitio, ser permitidos, respetados, y dar una meta a la vida nómada, al «judío eterno»; y se debería tener muy en cuenta y complacer esa tendencia y ese impulso (los cuales acaso manifiesten una atenuación de los instintos judíos)» (JGB 251). También sobre el tema: Cancik (1997); Novel (1997) (MICHA BRUMLIK, Fráncfort del Meno).

Anticristo | *Antichrist*

Según los testimonios bíblicos, el Anticristo es aquel que «niega al Padre y al Hijo» (1 Juan, 2, 22) y que no reconoce que Jesucristo «se ha hecho carne» (1 Juan, 4, 3; 2 Juan, 7). El Anticristo se presenta como una figura escatológica enfrentada a Cristo (contra Cristo), pero también como figura que ocupa el lugar de Cristo (en el lugar de Cristo) —el prefijo *anti*— tiene ambos significados. En el título de su obra tardía AC, N. emplea la expresión en singular y con artículo determinado: toda la retórica de la transmutación valorativa pretende enfatizar y mostrar la revolución histórica que N. atribuye a su pensamiento y a su obra. El Anticristo de N. no es simplemente aquel que niega la moral (tradicional) —así es como Schopenhauer entendió este concepto (Salaquarda 1973b)—; tampoco es un simple enemigo de los cristianos (*antichristianos*), como tantos otros (anticristianos en plural y sin artículo determinado). Souladié (2008) ha demostrado con claridad que el empleo que N. hace de esta expresión está claramente influenciado por la obra de

Dostoievski. En *Los demonios*, Chatov identifica a la iglesia católica con el Anticristo —un pasaje citado por N. (NF 1888, 11 [345])—. Leyendo *AC* nos damos cuenta de que en este texto, el Anticristo no es ni el Yo de la primera persona ni el nosotros hiperbóreo; no se trata de una persona, sino de un libro, precisamente *AC*, ese libro es el que lleva a cabo la singular transmutación valorativa anticristiana que abre al ser humano nuevos horizontes precisamente en la medida en que lo libera de todo lo cristiano. Tras la adaptación nietzscheana del concepto de *AC*, no hay una «transferencia patológica», como pretende Giorgio Colli (*KSA* 6: 452) —sobre la autoidentificación de N. con el Anticristo, véase la carta a M. von Meysenbug, 3/4.4.1883)—, sino la idea de que la religión cristiana del libro solo puede ser superada por otro libro. El Anticristo de N. no es una persona —ni siquiera lo es el Jesús de Nazareth, célebre por el tratamiento que se le da en «la psicología del redentor» incluida en *AC* (cfr. Skowron 2007: 431). *El Anticristo* es un libro, un libro singular con artículo determinado (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo).

El Anticristo | *Der Antichrist (AC)*

AC, obra tardía publicada en 1888, mutilada en 1895 y editada en su versión auténtica por primera vez en 1956 (SA III), representa la crítica más aguda y punzante de N. tanto al →Cristianismo como a la cosmovisión derivada de su influencia y continúa constituyendo uno de los intereses fundamentales de la *Nietzsche-Forschung* (cfr. Salaquarda 1973b; Shapiro 1988; Willers 1988; Stegmaier 1992; Cancik 1993; Sommer 1999, 2000, 2003b). *AC* consta de un prólogo y 62 párrafos. Partiendo del manuscrito de *EH*, Montinari añadió al texto «Ley contra el Cristianismo», un escrito que en principio no pretendía ser publicado. El borrador originario, del que procede esta obra, preveía una →*Transmutación de todos los valores* distribuida en cuatro libros y, hacia mediados de 1888, N. abandonó el proyecto de un libro titulado *La Voluntad de Poder*. Con la *transmutación de los valores*, N. esperaba poder llevar a cabo una revuelta histórica del mayor calado político y social, por medio del debilitamiento de la(s) moral(es) tradicional(es). Tras finalizar el primer libro de la *Transmutación* con el título de *El Anticristo*, N. decide abandonar la idea de una continuación de su proyecto de transmutación de valores y dedicarse a otras obras. Desde finales de noviembre de 1888, N. considera *AC* como una versión completa de la transmutación de los valores que no necesita de ninguna ampliación. Modificó el subtítulo —que tanto en el borrador inicial como en las ediciones manipuladas de 1895 rezaba: *Ensayo de una crítica del Cristianismo*—, por el de *Anatema contra el Cristianismo*. También eliminó la alusión al proyecto original de una «transmutación de todos los valores».

AC está diseñado como un ensayo coherente que tiende a mostrar que el Cristianismo es producto de la negación y del deseo de una vida ulterior, un producto que se opone a todo impulso natural y vital. Ya el prólogo desanima al lector medio: «Este libro pertenece a los menos» (*AC*, «Prólogo»). No obstante, si confiamos en los testimonios epistolares de N., lo cierto es que se trataría de una obra escrita para las masas. Los párrafos 1-7 explican los principios de valoración de una crítica presentada desde la perspectiva del «Nosotros, los hiperbóreos». Los hiperbóreos afirman como bueno todo lo que eleva en el hombre el «sentimiento de poder, la Voluntad de Poder, el poder mismo en el hombre. Por el contrario, malo

es todo lo que procede de la debilidad» (AC 2). AC 2 contiene un catequismo auténticamente anticristiano que confronta al lector con (pre)juicios apodícticos, perturbadores a causa de su brutalidad: «Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres.» Este proceder violento que N. ya había anunciado en GM III 27, y que en AC 2 suena tan dogmático, solo es asimilable al elogio de la *skepsis* como renuncia a toda convicción que será entonado en AC 54, donde las escalas de valores no aluden a la fijación definitiva de las convicciones, sino al medio de desestabilización de las contra-convicciones cristiano-morales contra las que aquí se lucha. De hecho, la compasión del Cristianismo como un (com)padecerse con los débiles experimenta en AC 2 una dura crítica, mientras que en AC 3 se propaga la idea de →cría de un tipo de hombre superior. El Cristianismo habría llevado a cabo una «guerra a muerte» contra este tipo de hombre superior (AC 5). Durante la Modernidad, los valores de la *décadence* habrían aumentado y, por esa misma razón, el Cristianismo es ahora llamado a rendir cuentas. En la supuesta virtud de la compasión se evidencia para N. de modo ejemplar que, en realidad, el Cristianismo quiere convencernos de nada, quiere persuadirnos hacia la nada: que el Cristianismo es →nihilismo.

En los párrafos 8-14, N. sienta en el banquillo a la filosofía occidental, acusándola de ser una empresa contaminada de teología hasta la raíz. Esto aparece con especial claridad en la filosofía alemana influida por el protestantismo, como es el caso de Kant. El filósofo no sería más que «el desarrollo ulterior del tipo sacerdotal» (AC 12). Frente a este tipo de filosofía, la nueva filosofía proclamada por el «Nosotros» debe ser escéptica, científico-metódica y modesta. Esta modestia desemboca drásticamente en una perspectiva antropológica, pues el hombre no es otra cosa que el animal más enfermo de todos, aunque también el más interesante. El agitador anticristiano ya no contempla la Antropología dualista como una opción seria y, por tanto, tampoco la representación de un alma independiente del cuerpo.

En el párrafo 15 se produce el tránsito hacia un análisis pormenorizado del Cristianismo. Se atestigua su radical extrañamiento de la realidad. En conexión implícita con →Wellhausen (1884; 1887), los párrafos 16-19 articulan una «crítica del *concepto cristiano de Dios*». Este ha degenerado desde un Dios popular que representa la plenitud de la vida «tanto en lo bueno como en lo malo», hasta convertirse en un dios que solo es Dios de lo bueno, tal y como ha sido representado en la tradición judeo-cristiana. Dios aparece finalmente en el Cristianismo como «contradicción de la vida» (AC 18). Es lamentable que las razas superiores del norte de Europa (AC 19) no se hayan distanciado del Dios cristiano con mayor contundencia.

En los párrafos 20-23 se pone a prueba el método de la comparación directa mediante la confrontación entre las dos «religiones de la *décadence*», el Cristianismo y el →Budismo. En sus análisis, N. es deudor, entre otros, de Oldenberg (1881). Solo contempla con buenos ojos al Budismo, pues este último está interesado en luchar contra el sufrimiento y no cede ante realidades imaginarias como la culpa. Prescinde de la coacción, la oración y el ascetismo. Muestra de su superioridad es el hecho de que el Budismo rechaza todo resentimiento y no exige tampoco lucha contra quienes piensan de otro modo. Por el contrario, el Cristianismo quiere someter a los bárbaros y los convierte en enfermos que necesitan domesticación.

El párrafo 24 abre una recapitulación de la historia del nacimiento, el desarrollo y los efectos del Cristianismo, que, a excepción de incursiones ocasionales, termina en el pará-

grafo 61. Al comienzo se nos relata la historia del nacimiento del Cristianismo a partir del →Judaísmo, cuya propia evolución habría consistido en una progresiva desnaturalización de los valores naturales y en el establecimiento de una «moral del resentimiento» (AC 24) frente a una moral originariamente dominante, la «moral aristocrática» o superior. En este punto se hacen —indirectamente— visibles los estudios de Wellhausen (1883), que son adaptados a la teoría nietzscheana del origen de la moral según GM. El Cristianismo no sería más que una prolongación anárquica del judaísmo. Asimismo, el «tipo psicológico del redentor» es derivado del esquema de la decadencia (AC 28-35). En →Renan (1863-67), de quien N. se distancia polémicamente (no sin antes haberse alimentado de él), Jesús todavía era un «*charmeur*», un «héroe», un «genio», un agitador con tendencias escatológicas y rasgos de carácter muy contradictorios. AC, por el contrario, lo incluye entre los «Idiotas» incapaces de todo heroísmo —un vocablo que, en contra del temor de →EFN, se halla en íntima conexión con la novela homónima de Dostoievski, un idiota que, a consecuencia de una capacidad desmedida de sufrimiento, renuncia a toda distancia y se alza en dirección al amor como un «simbolista». Consecuentemente, el Cristianismo queda privado del fundamento de su autolegitimación sin que N., como han pretendido algunos de sus intérpretes cristianos, se haya identificado con Jesucristo.

Los cristianos primitivos habrían malinterpretado completamente el ejemplo de Jesús. Sobre todo →Pablo, que es flagelado por N. como un «genio en el odio» (AC 42) (cfr. Salaquarda 1996; Havemann 2002). La falsificación de la moral cristiano-paulina ha tenido una enorme repercusión histórica —cuya huella no falta en los *Evangelios sinópticos*— con la doctrina del sacrificio y la promesa de la inmortalidad (AC 37-46). Consecuentemente, el Cristianismo rechaza de manera radical toda proximidad con la ciencia (AC 47-49). Los párrafos 50-55 esbozan una →«psicología de la fe». De acuerdo con lo allí expuesto, las convicciones son una prisión. Tan solo podemos armarnos con el escepticismo y la filología. En relación con el Cristianismo como proyecto alternativo y como ejemplo de un empleo social y terapéutico de la «mentira santa», los párrafos 56-57 nos ofrecen una visión del *Código de Manú*. N. sigue aquí una dudosa edición del texto indio, cuestionada ya por Jacolliot (1876) (cfr. Etter 1987: 345 sigs.; →Hinduismo). El orden de castas de Manú es apreciado por N. en AC (al contrario que en los fragmentos póstumos relativos a este asunto). Finalmente, según los párrafos 58-61, el Cristianismo se habría infiltrado en el Imperio Romano, habría aniquilado la herencia cultural del mundo antiguo, se habría sometido al Islam sin esperanza y habría extinguido alegremente mediante la Reforma las tendencias anticristianas del →Renacimiento. El último pasaje de AC resume todos los reproches anteriores en la forma de un fallo judicial. Por último, el anexo «Ley contra el Cristianismo» revela algunos de los representantes y de las representaciones cristianas de la condena.

El «séptimo artículo» de la «Ley contra el Cristianismo» reza así: «El resto se sigue de aquí.» De igual modo, para el lector, la transmutación de todos los valores debería seguirse a partir de la crítica ejemplar contra el Cristianismo que se ha llevado a cabo, es decir, debería ser finalmente puesta en práctica en la vida. AC permite que los argumentos queden en un segundo plano, pero aplica virtuosamente diversas técnicas de desenmascaramiento (psicológico, «fisiológico», filológico, histórico) y ejercita perspectivas completamente novedosas. Especialmente significativo resulta el hecho de que, dentro de su marco, las

«doctrinas fundamentales» de N. o bien no tienen función alguna (el Eterno Retorno) o la tienen de manera secundaria (el *Übermensch*) o apenas son problematizadas (la Voluntad de Poder, de la que carece el tipo del redentor). Más allá de la dureza del tono y del mensaje, encontramos en el último N. claros signos de un desplazamiento filosófico de la mirada —por ejemplo, en aquellos lugares en los que habla de una nueva forma de escepticismo—. Este desplazamiento, que la crisis mental de N. impidió distinguir con claridad, ha sido ignorado con mucho gusto en la recepción histórica de AC. En algún caso se creyó incluso necesario subrayar la intensidad sonora de AC con proclamaciones aún más estridentes (cfr. Cancik/Cancik-Lindemaier 1988; Ahlsdorf 1997; Sommer 2001; 2004; Willers 2003^a) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo).

Antigüedad (Mundo Antiguo) | *Altertum (Antike)*

1. La Antigüedad, el mundo antiguo clásico de N. es:

- A) La cultura de los griegos y los romanos (800 a. C / 800 d. C).
- B) Una norma, un canon, un modelo, el ejemplo de aquellos que vivieron «antes que nosotros» (*ante nos*), los «antiguos» (*antiqui*), tras los cuales nosotros, los nacidos con posterioridad (*epigoni, posteri*), avanzamos hacia el futuro.

La antigua Grecia y la antigua Italia estaban formadas por países diseminados en pequeñas áreas geográficas con numerosos pueblos, culturas, lenguas, cultos, sin un centro «natural» sólido y poderoso, tal y como el que se ha formado en culturas fluviales (Mesopotamia, Niltal). De esta situación se derivó, en opinión de N., la necesidad de desarrollar una →cultura excelente que permita crear una cierta unidad panhelénica mediante fiestas, literatura, →educación, →arte y, así, legitimar el dominio sobre los esclavos y los bárbaros («Estado cultural»). Por el contrario, el Imperio Romano estaba basado en la centralidad y en el ejército. Para ellos, afirma N., la cultura no era más que decoración. El Imperio Romano abarcaba el norte de África y la parte occidental del imperio de Alejandro Magno, convirtiendo así el Mediterráneo en el mercado fluvial del Imperio. La división del Imperio en una parte oriental griega y una parte occidental latina (395 d. C.) y la expansión arábiga hacia Siria y Egipto (640 d. C), así como hacia el norte de África y España (711) destruyeron el espacio cultural relativamente unificado que circundaba el Mediterráneo y condujeron al fin de la Antigüedad en torno al año 800 d. C.

La antigüedad griega comienza siendo una cultura periférica de la antigüedad oriental tardía y llega a convertirse en el núcleo del Mediterráneo. En sus →mitos y en sus documentos históricos, los griegos y los romanos rememoran aquella dependencia. Europa viene de Tyros (Fenicia), los romanos vienen de Troya en el Asia menor. Los griegos aprenden su cultura, lo toman todo prestado de los bárbaros y lo mejoran. La cultura antigua es una cultura pública y política. El espacio público es grande y está bien diferenciado (mercado, teatro, gimnasio, espacios de culto). La antigüedad clásica es una cultura tardía y compleja. Los segmentos culturales —derecho, arte, religión, filosofía, educación, ciencia, sabiduría— están diferenciados; tienen un fundamento teórico y han sido pensados desde el punto

de vista histórico (historia de la filosofía, historia de la religión, historia de la cultura). La →religión está vinculada a la cultura y a la →ciencia de manera plural, pero muy débil. Los templos tienen un poder económico mínimo y carecen de «comunidades» fijas; los funcionarios del culto («sacerdotes») no componen un «clero» organizado y suprarregional alguno —a diferencia de los judíos y los cristianos— ni →Iglesia. En sus escritos y conferencias, N. refleja a su modo y de acuerdo con el estado de las investigaciones en el siglo XIX, la llamada *Charakteristika*.

2. Desde los primeros textos escolares («César en Bretaña», 1859) hasta sus últimos versos (*DD*, 1888), en diversas fases creativas distintas y con una relevancia y una solidez variables, la Antigüedad siempre estará presente en la obra de N.

- A) Podemos distinguir las siguientes fases: 1) período escolar (1854-64) y *Studium* (1864-69); de ella se conservan algunos apuntes de las lecciones de O. Jahn y →Ritschl; las primeras publicaciones en *Rheinischen Museum* (1867-69); 2) período de docencia en el *Pädagogium* (1869-76) y profesor en la Universidad de →Basilea (1869-79); aquí encontramos las lecciones sobre historia de la literatura griega, filosofía, religión; conferencias de carácter general, como →BA, entre otras; monografías (filológicas, filosóficas y desde la perspectiva de la crítica de la cultura): →GT; 3) fase crítica y obra tardía (1879-89); temas relacionados con la Antigüedad extraídos de las *Consideraciones intempestivas* inacabadas, «Nosotros, los filólogos», retomadas en *MA*; doctrinas del renacimiento y el Eterno Retorno; revisión crítica de *GT* (1886); *GD*, «Lo que le debo a los antiguos»; *AC*: Judaísmo y Cristianismo antiguo frente al helenismo («Nosotros los hiperbóreos»); *DD*.
- B) La Antigüedad de N. es un constructo en la tradición del filohelenismo alemán (Winckelmann, →Hölderlin, W. v. Humboldt), un espacio para la nostalgia y una imagen de la felicidad, una utopía de libertad y de belleza, serena y profunda. N. critica esta tradición, desenmascara la Antigüedad extasiada y la huida del mundo como meras ilusiones, la modifica y la funda de nuevo. En Roma, N. no ve más que el elemento imperial (César) y el estilo (Salustio, Horacio), y no una visión del mundo prodigiosa e influyente. En Grecia persigue la literatura arcaica (Homero, Hesíodo, Simónides), los filósofos preplatónicos (Parménides, Heráclito), la tragedia temprana, la cultura aristocrática en los pequeños estados antes de las tendencias centralizadoras que surgieron bajo la presión del imperio Persa. Así es como N. construye su Antigüedad, un período remoto, una «época arcaica». En primer lugar, presenta la alternativa a la →decadencia y a la Modernidad, a la →democracia y el →socialismo. N. asume los valores tradicionalmente atribuidos a la Antigüedad: inmanencia, lucidez, simplicidad, determinación, naturalidad pura y fulgurante, agilidad, sobriedad. No obstante, estas cualidades no son rasgos naturales sino adquiridos de la cultura antigua, conquistados una y otra vez, afirmados con enorme tensión frente a la predisposición a lo simbólico y pomposo, a lo oscuro y a lo salvaje, a lo malvado y animal: esto último sería siempre «pre-griego», «asiático», «bárbaro» (*VM* 219-222). N. traslada la doctrina aristotélica de la catarsis reconstruida por J. Bernays (1857; 1880) al plano de la religión y la sociedad. De este modo justifica y explica los rituales excesivos de los griegos (menadismo), y algunos

mitos monstruosos (el descuartizamiento de →Dionisos), como una válvula de escape y una canalización de un «estado primordial» cuya potencia «salvaje» (cruel y malvada) y cuyo impulso no deben ser eliminados. La visión filohelénica será deformada y recrudescida mediante la recepción de las nuevas ciencias arias (lingüística/indología) y el →antisemitismo aristocrático y el anticristianismo. N. protesta contra semejantes representaciones, pero construye la antítesis mítica del delito de Prometeo frente a la culpa de Eva (GT, 9), extrae para sus propios fines el discurso de Tácito *Sobre los orígenes y las costumbres de los judíos* y localiza allí el «principio de oposición» que será utilizado en el AC para una polémica antropológica y de historia universal contra los cristianos y los judíos.

- C) La «cultura clásica» sería una cultura premoderna, compleja y contradictoria a la que pueden remitirse tanto los partidarios como los detractores de un humanismo ideal (Niethammer) o real (Marx), ético o emancipatorio. La búsqueda de la libertad, la igualdad, la democracia, tal y como se aventuraron en Atenas (VI-IV a. C) pueden ser fácilmente desmascaradas como una ideología («imperialismo ateniense») y un fracaso o ser relativizadas mediante otras alternativas antiguas. Esparta derrotó a la Atenas democrática; la República aristocrática romana, basada en enormes desigualdades, fue militar y políticamente superior; muchos filósofos encomiaron la monarquía. La esclavitud no fue abolida, ni siquiera entre judíos y cristianos; las mujeres nunca tuvieron derecho al voto ni activo ni pasivo. La «Antigüedad» estaba volcada al mundo, amaba la vida, sentía una profunda curiosidad y un ansia constante de experiencias. Pero lo cierto es que también inventó un más allá (*ep-ekaina* en griego), la quiebra (*chórismos*) entre el mundo y el cielo de las ideas. La Antigüedad ama y disfruta del cuerpo, es sensorial, erótica; las artes plásticas son su máxima expresión artística: la figura de la «persona pura», sin emblemas ni uniformes. Pero los romanos, según el estereotipo, siguen siendo pragmáticos, secos, mojigatos y muy alejados del arte y la mitología. Los dioses antiguos tienen forma humana y son muy numerosos, pero los filósofos siguen pensando en el dios único, en el «Uno y Todo» (*hen kai pan*), el espíritu que mueve y gobierna el universo. El derecho romano ha sido una verdadera revolución cultural: abolición del juicio divino, eliminación de las sanciones crueles y humillantes; fundamentación del derecho en los principios de →justicia, equidad, certeza legal, naturaleza y razón (Cicerón, *Sobre las leyes*). Pero lo cierto es que se conserva la justicia de clases, la tortura, la pena de crucifixión y la *damnatio ad bestias*. Así, N. pudo emplear su concepto de Antigüedad para combatir el humanismo tradicional. La Antigüedad proclamaba que la esclavitud pertenecía a la «esencia de una cultura»: «la miseria de los hombres que sobreviven con penurias debe aumentar todavía un poco más», en lugar de ser eliminada; el discurso sobre la dignidad del hombre y los derechos fundamentales no es más que una ilusión, una mentira; la Ilustración sería poco alemana, la →guerra necesaria, el hombre actual mimado como un bebé (CV 3, KSA 1: 767 y sigs.).

3. El bosquejo nietzscheano de una Antigüedad arcaica, aristocrática, →agonal, mítica y dionisiaca fue acogido con entusiasmo —especialmente fuera de la academia de las ciencias de la Antigüedad (L. Gurlitt, O. Spengler)— con rechazo (Ritschl, H. Usener, H. Diles) y, ocasionalmente, con algunas burlas (U. von Wilamowitz-Möllendorf). Algunos críticos le

utilizaron como excusa para disipar y hacer desaparecer las tradiciones antiguas y humanísticas del interior del discurso sobre la legitimidad de la Modernidad, sobre teorías de la historia y crítica de la religión y sobre los fundamentos de la ética y los derechos humanos (M. Buber, G. Scholem. T. Bomman, J. Taubes) (Cancik 1999; 2000: 107 y sigs.). Los discípulos de →Rohde, amigo de los tiempos escolares de N. y célebre helenista, se encargaron de la publicación de los escritos filológicos de N. (W. Nestle, E. Holzer). Los filólogos clásicos participaron de modo determinante en la edición crítica de las *Obras Completas* de N. (W.F. Otto; H. J. Mette). Aún no se ha llevado a cabo como es debido, una confrontación teórica más o menos encubierta de las ciencias de la Antigüedad con el concepto nietzscheano de Antigüedad (K. Reinhardt; W. F. Otto; W Jaeger; el llamado «tercer humanismo»). También sobre el tema: Wilamowitz-Möllendorf (1872); Aschheim (1992); Cancik (1995a, b; 1999); Cancik/Cancik-Lindemaier (1991; 2001) (HUBERT CANKIK, Tübingen/ Berlín).

Antisemitismo | *Antisemitismus*

El debate en torno al (¿presunto?) antisemitismo de N. es legendario y, sin duda, de una importancia primordial (en el sentido de que una posición a favor de N. depende de una respuesta complaciente a la pregunta por el antisemitismo de N.). De acuerdo con una de las interpretaciones, la defendida por los adeptos nacionalsocialistas de N. durante el III Reich y por judíos escépticos después del 45 como Aschheim (1997), N. fue un «precursor espiritual del Holocausto» (Mittmann 2006: Rückumschlag). Frente a esta posición, la mayoría de los investigadores de la nueva *N-Forschung* [*Investigación nietzscheana*], con Kauffman a la cabeza (⁴1974: 48 y sigs.), e incluso aquellos que se posicionan frente a él de manera hostil, como Taureck, ven en N. a un «enemigo del antisemitismo» (1989: 23). Esta posición viene refrendada por la actitud de N. frente a figuras claves del movimiento como →Lagarde o →Fritsch. Asimismo, es necesario añadir la censura de N. a su cuñado (antisemita) →Förster, frente a quien, orgulloso, se presenta a sí mismo como un «europeo y anti-antisemita insuperable» (N. a E. Förster, 7.2.1886), por no hablar de la sorna con la que N. se burla de su cuñado en una carta en la que afirma que la reciente declaración de guerra «contra el ajo en Leipzig es la única forma de antisemitismo que le huele bien a vuestro rinoceronte cosmopolita» (N. a B. y E. Förster, hacia finales de 1885). De la misma época son también los frecuentes elogios de N. a la traductora al inglés de Schopenhauer, H. Zimmern («¡judía, por supuesto!»): «Es fabuloso el modo en que esta raza tiene ahora en sus manos la “espiritualidad” de Europa» (Carta a Köselitz, 20.7.1886). Dos años y medio más tarde, N. envió una de sus delirantes cartas a Overbeck, aquella célebre nota en la que decía: «Haré fusilar a todos los antisemitas (a Overbeck, 4.1.1889). A este contexto pertenece también el hecho de que los adeptos de →Dürring, antisemitas repulsivos a los que N. se refiere al hablar del «necio cubierto de espumarajos» (*Za* III, «Del pasar de largo»), alertaran en contra de obra de N., tachándola de «literatura para judíos», hasta que en 1939 la asociación del Reich de escritores nacionales prohibiera semejantes manifestaciones como «malsanas e indeseables» (Mittmann 2006: 82 y sigs.). Este acontecimiento parece permitirnos concluir que el antisemitismo de N. es una construcción secundaria, a diferencia de su →anti-antisemitismo y de su filosemitismo.

De hecho, el anti-antisemitismo de N. y su resistencia a esta última concepción orientada («al viejo estilo popular») à la Dühring (y Fritsch), fueron sistemáticamente silenciadas durante el nacionalsocialismo (cfr. Niemeyer 2003) en favor de una imagen de N. basada en la construcción, la falsificación y el montaje de citas, basadas a su vez en las falsificaciones epistolares llevadas a cabo por su hermana (Niemeyer 2009) —a quien N. llega a tildar, encolerizado, de «ganso antisemita» (carta a M. v. Meysenbug, principios de mayo de 1884)—. A pesar de todo ello, hemos de admitir que es posible hablar de un cierto antisemitismo en la obra del primer N., un antisemitismo que, sin embargo, en la medida en que por aquel entonces N. estaba sometido a la enorme influencia de Wagner, podría calificarse de antisemitismo retórico (Niemeyer 1997). Esta fase concluye cuando el N. intermedio y el último N., bajo la influencia de otros pensadores, se convierte al anti-antisemitismo. En algunas cartas del período estudiantil se puede incluso comprobar la total discrepancia de N. con los resentimientos anti-judíos, sobre todo en relación con las declaraciones de →Treitschke, que habla de «la fealdad horrible y despreciable de los judíos polacos y rusos, húngaros y galicianos» (NF 1885, 41 [13]) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Antropología | *Anthropologie*

La filosofía de N. ha sido interpretada como una Antropología en múltiples ocasiones (cfr. Heimsoeth, 1941, Gerhardt 1983). No hay duda de que esto se debe en buena medida a que los tres autores más importantes en el ámbito de la Antropología filosófica (Scheler 1928, Plessner 1928, Gehlen 1940) se han remitido de manera explícita al pensamiento de N. (cfr. Schlossberger, 1998). A pesar de ello, N. emplea el término Antropología *expressis verbis* una sola vez en toda su obra: «Toda la ciencia natural no es más que un intento por comprender al →hombre, lo antropológico: aún más exactamente, por volver siempre, dando inmensos rodeos, al hombre. El hombre impelido hacia el macrocosmos, para decir al final: «tú eres finalmente lo que eres» (NF 1872-73, 19 [91]) Esto apenas sorprenderá al lector familiarizado con la historia del concepto de Antropología. Hacia finales del siglo XIX no era más que el nombre de una disciplina que se ocupaba de los rasgos físicos del ser humano. Este es el sentido que cobra en N.: «Los antropólogos que se dedican a la criminología nos dicen que el criminal típico es feo: *monstruo in fronte, monstruo in animo*. Pero el criminal es un *décadent*. ¿Era Sócrates un criminal típico? Esto, al menos, no iría en contra de aquel conocido juicio de un fisonomista, que tanto extrañó a los amigos de Sócrates. Un extranjero experto en rostros que pasó por Atenas, le dijo a Sócrates directamente que *era* un monstruo en cuyo interior se escondían todos los vicios y todas las malas inclinaciones. Y Sócrates se limitó a comentar: qué bien me conoce este señor» (GD, «El problema de Sócrates», 3). La Antropología aparece aquí como una disciplina que se ocupa de los meros rasgos físicos de un individuo, una idea bastante popular durante el siglo XIX, por ejemplo, en C. Lombroso, que afirmaba la existencia de una conexión entre la configuración física y la tendencia al crimen (Lombroso 1876).

Si por Antropología entendemos aquella ciencia que se ocupa de las preguntas más arriba formuladas sobre la naturaleza del hombre en general, entonces veremos que el caso de N. muestra de manera ejemplar las limitaciones de un proceso histórico y puramente conceptual. En efecto, tal y como han mostrado los pertinentes trabajos de O. Marquard en el

terreno de la historia de los conceptos, si entendemos la Antropología como una doctrina filosófica sobre la naturaleza humana, entonces surge la impresión de que durante la segunda mitad del siglo XIX no ha habido ninguna contribución filosófica a la Antropología. Las investigaciones de Marquard muestran que, después del final de la filosofía hegeliana y hasta la constitución de un planteamiento denominado explícitamente Antropología filosófica por parte de Scheler, Plessner y Gehlen, la filosofía ha evitado el concepto de Antropología: no sin razón, pues el materialismo creciente en torno a 1850 y la nueva imagen de la evolución de los seres vivos, incluyendo al ser humano, derivada de la aparición de *El origen de las especies* de Darwin, condujeron a un estado de confusión a la hora de especificar en qué consistía exactamente la naturaleza humana. De modo que algunas décadas más tarde, el concepto se reservó para problemas específicamente psicológicos, lo cual podría explicar que N. lo empleara en tan raras ocasiones, si bien es el autor más importante que formula las preguntas propias de la Antropología filosófica, y ello justo después de Darwin.

La contribución de N. a la Antropología filosófica no está libre de tensiones: por un lado, N. ve en todo discurso sobre *el* hombre una perspectiva basada únicamente en el lugar, el tiempo, la procedencia y la cultura. En este sentido, N. está de acuerdo con Mefistófeles: «tú eres finalmente lo que eres» (*Fausto*, 1806-1809; cf. *NF* 1870-71, 5 [39]). El hombre nunca entenderá hasta qué punto es antropomórfico, dice Goethe). Por otro lado, N. formula la pregunta sobre la naturaleza del hombre de un modo que trasciende la tesis según la cual todo conocimiento es antropomórfico. La Antropología de N. es una Antropología histórica, en la medida en que N. rechaza una esencia fija del ser humano: el hombre es «el *animal aún no fijado*» (*JGB* 62; cf. *NF* 1884, 25 [428]; *NF* 1885-86, 2 [13]). En la medida en que N. entiende al hombre como un ser vivo, funda su interpretación del ser humano en una teoría de la →vida. Frente al concepto de vida de la biología darwinista (→Darwinismo), N. valida la idea de que la vida es algo más que la mera «autoconservación» (*JGB* 13). Que la vida quiera alzarse e ir más allá de sí misma, es decir, que sea un ir más allá de la vida, también es válido en el caso de los hombres, pero no de la →Humanidad como género. Solo es válido para el individuo: «No, el fin de la Humanidad no puede estar situado al final de la vida, sino solo en sus ejemplares más excelsos» (*HL* 9 *KSA* 1: 317; cf. *NF* 1888, 14 [133], así como Schlossberger 1998). La Antropología de N. es normativa en la medida en que está orientada a la idea de la autorrealización del individuo: «Llega a ser el que eres» (*FW* 270). En la medida en que N. entiende al hombre como un ser vivo, rompe con el dualismo cartesiano y se orienta hacia el →«cuerpo como hilo conductor» (*NF* 1884, 26 [374]), como «regulador de la *investigación*» (ibíd. 26 [432]; cf. *NF* 1885, 36 [35]; Schipperges 1975. También sobre el tema: Schacht (2005) (MATTHIAS SCHLOSSBERGER, Potsdam).

Apolíneo/dionisiaco | *apollinisch/dionysisch*

Alrededor de 1870, alentado por los pensadores →románticos (Fr. Schlegel, Schelling, Hölderlin, Novalis) y la interpretación →agonal de Grecia de →J. Burckhardt, N. descubre este par conceptual que, a pesar de sus múltiples variaciones, permanecerá constante a lo largo de toda su obra: apolíneo/dionisiaco. Siguiendo las premisas schopenhauerianas, en las que Voluntad y Representación, Sueño y Voluntad indeterminada, Ser originario y

Conciencia derivada se aplican recíprocamente, N. opta por una →«metafísica de artista» que ilumina la existencia y el mundo, una metafísica exclusiva y artificial más allá de toda duda, y cuya contradicción elemental entre conocimiento y forma N. tan solo presente. El momento dionisiaco-creador, potenciador de la vida, el momento devorador-engendrador y superador de toda figuración se irá desplazando cada vez más hacia el núcleo de las doctrinas del →*Übermensch* y del →Eterno Retorno. El punto de referencia apolíneo permanecerá siempre presente. Este constructivismo estético, que no debe ser confundido con arbitrariedad esteticista, se expone sistemáticamente en *GT* 5.

Con el nombre del dios →Dionisos, N. apunta a la dimensión indestructible y arcaica de toda cultura, olvidada por el pensamiento socrático-racionalista; apunta al Uno primordial, un fondo devorador, penetrante y desgarrador que se expresa en la forma de la figura apolínea como (auto)redención. La experiencia dionisiaca y la voluntad de figuración apolínea se reúnen en la lírica arcaica. Lo apolíneo y lo dionisiaco remiten el uno al otro *ab origine* y, por un instante, concilian dolorosamente la eufonía universal de la vida y la muerte. Tan solo el →arte lírico-musical es capaz de reproducir de manera figurada el llegar a ser del mundo, la individuación apolínea e histórica y la superación dionisiaca de las individualidades. La explicación apolínea del fondo dionisiaco se completa, ante todo, en la música sin representación ni concepto, que nace de la identificación mística, la música dionisiaca que funde todas las cosas, y, posteriormente, en las fantasías apolíneas que se configuran en las representaciones líricas y que encuentran su máxima expresión en la tragedia griega y en los ditirambos dramáticos. El fondo dionisiaco de la realidad se expresa en figuras apolíneas y alegorías que le prometen una reconciliación aparente. N. diseñó diversos modos genéticos de la configuración apolínea. Lo apolíneo es superado mediante la determinación del concepto (→Sócrates, dialéctica). La cultura pierde su fulgor trágico y jovial. Huye hacia la pobreza racional. Ya en *GT*, N. concibe lo dionisiaco como la superación y el acto de trascender toda determinación. La filosofía tardía de lo dionisiaco, la razón que bosqueja nuevos horizontes (Kaulbach 1980: 296) y una existencia que se atreve a amar el destino, están prefiguradas en las especulaciones filosóficas sobre la génesis del arte.

La hermandad constituida por Apolo y Dionisos da lugar a la tragedia musical (Esquilo, →Wagner); en tanto que ilusión apolínea, nos protege del poder resolutivo de la música dionisiaca, en la que se expresa el fondo primordial del ser. La vida y el conocimiento trágico quedan reconciliados. También sobre el tema: Vogel (1966); Baeumer (1977); Otto (1996-6) (EDWIN HUFNAGEL, Mainz).

Archivo-Nietzsche | *Nietzsche-Archiv*

Tras el derrumbamiento de N. a principios de 1889, sus amigos, F. →Overbeck y H. →Köselitz, tomaron a su cuidado los manuscritos póstumos y los proyectos de edición de N. Cuando EFN volvió en 1893 de Paraguay, se hizo cargo de la administración de la obra póstuma, se enemistó con Overbeck y Köselitz, reunió todos los manuscritos y cartas de N. desperdigados, fundó en Naumburg un primer *Archivo*, contrató a F. Koegel y comenzó una edición completa de N. En 1895, consiguió, a través de un «contrato de cesión» arrancado a su madre, entrar en posesión de los plenos derechos de la edición de la obra y escritos póstumos

de N. En 1896, trasladó el *Archivo* de →Naumburg a Weimar, donde, gracias al apoyo de M. v. →Salis, pudo comprar la casa «del Silberblick» como edificio del *Archivo*. Tras conflictos con el editor Koegel, se inició una nueva edición completa con E. Seidl en 1899. Köselitz se reconcilió con EFN y posibilitó, por su conocimiento de la letra manuscrita de N., la edición de los últimos escritos póstumos. En 1901, Köselitz publicó, junto a E. y A. Horneffer, una primera compilación de *Voluntad de Poder* (1WM), que amplió en una segunda edición en 1906 junto a EFN (2WM). En 1902/03, EFN hizo reformar el *Archivo* lujosamente por H. v. d. Velde. Con la muerte de Overbeck (1905), C. A. Bernouilli tomó el papel de opositor desde Basilea a Weimar y construyó allí una especie de contra-archivo (→Tradición de Basilea/Tradición de Weimar). En 1905, EFN conoció al millonario sueco y admirador de N., E. Thiel, quien en las décadas siguientes hizo donación al *Archivo* de varios cientos de miles de marcos. Con la ayuda de Thiel, pudo fundarse en 1908 una Fundación de los *Archivos-Nietzsche*, que, gracias al destacado reparto de la junta directiva (entre otros con H. Graf Kessler, E. v. Bodenhausen, →O. Spengler y W. F. Otto), se convirtió en un manto protector para la administración despótica y tendenciosa de los escritos póstumos, y la actividad editorial de EFN y del *Archivo-N*. Tras el final de la Primera Guerra Mundial, el *Archivo-N*. se transformó en foco de opinión del nacionalismo alemán. En 1926 se fundó la «Sociedad de Amigos de N.» Pero con la expiración de los derechos de autor (1930) para la obra de N., acabó la posición de monopolio del *Archivo*, cada →editor podía ahora publicar sin más consultas los textos de N. Esto no solo significaba pérdidas económicas, sino que suscitaba la pregunta por la situación futura del *Archivo*. Con la edición de *BAW* y *BAB* (por H. J. Mette en la editorial de C. H. Beck, Múnich), que solo podía elaborarse a partir de los fondos del *Archivo*, buscaba el *Archivo-N*. una nueva identidad y fundamento material, al tiempo que se aseguraba una posición de privilegio en la investigación nietzscheana. En 1931 EFN recibió un considerable donativo de →Mussolini; en 1932/33/34 recibió a A. Hitler en el *Archivo*. En 1934 se inició la construcción de un pabellón conmemorativo junto al *Archivo-N*. como nuevo edificio principal, pero que nunca pudo concluirse a causa de la guerra. Tras la muerte de EFN, en 1935, el *Archivo-N*. se amoldó, bajo la dirección de su primo M. Oehler, a la doctrina nacionalsocialista. En 1944, con motivo del primer centenario del nacimiento de N., se organizó en el Teatro Nacional de Weimar una «Celebración del Reich» con un discurso de A. Rosenberg. Con la ocupación de Weimar por las tropas soviéticas, finalmente, el *Archivo-N*. fue cerrado en diciembre de 1945: en 1950 los documentos fueron trasladados y agregados a los fondos del *Archivo-Goethe y Schiller*, en donde, prácticamente hasta el final de la República Democrática de Alemania (1990), estuvieron casi únicamente a disposición de investigadores de «los países capitalistas». El edificio del anterior *Archivo-N*. sirve desde entonces como lugar conmemorativo de N. Sobre el tema también: Förster-Nietzsche (1907); Hahn (1989); Hoffmann (1991; 1993a, b); Wollkopf (1991); Heinz/Kisiel (1996); Müller-Buck (1998); Fundación Clásica de Weimar (2000); Ullbricht (2004) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Ariadna | Ariadne

Ariadna es la «extraordinariamente pura», tal es el significado literal de su nombre. Se ha dicho de ella que es «una afrodita humana» (Otto 1996 (6): 167). «Parece haber pertene-

cido a representaciones religiosas arcaicas y prehelénicas que, según las tradiciones reinantes en Creta, se han extendido desde allí para llevar al género humano por el camino de la bendición» (von Salis 1930: 40 y sigs.). Ariadna es en sí misma una criatura esencialmente →dionisiaca. Como todas las mujeres que acompañan a →Dionisos, también ella era una de las ménades, con las que comparte la pasión amorosa y la furia iracunda. Así, leemos al final del «Lamento de Ariadna»: «Oh, regresa, mi dios desconocido. ¡Mi *dolor!* Mi última felicidad!...» (DD).

Al comienzo de un complejo relacionado con la figura Ariadna que se extiende durante dos décadas, N. —en conexión con la idea de su drama empedocleo de comienzos de 1870— formula la siguiente pregunta: «¿Huye Dionisos de Ariadna?» Ambos se pertenecen: «¡Oh, Ariadna, tú misma eres el laberinto: no es posible volver a salir de tu interior» (NF 1887, 10 [95]). Ella conoce los secretos fundamentales y los peligros del laberinto. En cierto modo, el «hilo» de Ariadna puede ser entendido como un símbolo del pensamiento «analítico». No nos conduce más que allí donde ya hemos estado con anterioridad. «Este hilo —así es como, por ejemplo, en la interpretación de A. Gide Teseo se puede consolar— te conecta con el pasado. ¡Vuélvete hacia él! ¡Vuélvete hacia ti mismo!» (1997: 284). El hilo de Ariadna, asimismo, no nos conduce, por ejemplo, «a través» del laberinto en el sentido de que exista un «a través de». Para N., el problema de Ariadna se resume en la suposición confusa y repleta de presentimientos extraída de EH: «quién, excepto yo, sabe quién es Ariadna» (Za 8). Préstese atención: en este punto habría que advertir desde el principio contra la desfiguración biográfica de la pregunta nietzscheana. En pocas palabras: «convertir la proclama de N. “¿qué es Ariadna?” en la pregunta “¿quién era Ariadna?” y de este modo responder: “Cosima →Wagner”, es una broma de mal gusto» (Hildebrandt 1936: 250). A N. le interesa Ariadna no tanto por el hilo, como por su talento laberíntico y porque ella misma es un laberinto en el que uno puede perderse. Ariadna sigue siendo la «señora del laberinto» (K. Kéryni). Ariadna fascina a N. precisamente por la «tentación del laberinto», por la «atracción de lo desconocido», por la «seducción de su valor» (Gide 1997: 284).

Después de que Ariadna y Dédalo escaparan del laberinto natal, se nos informa de un último encuentro revelador en la isla en la que el arquitecto encontró el exilio (y, por cierto, también la muerte violenta), un encuentro que aclara la confesión laberíntica de Ariadna: «Se debe poder soportar, pienso, se debe tal vez intentar escapar al encantamiento que debería satisfacerme dentro del laberinto una y otra vez. Qué dulce era vibrar, dejarse mecer, cantar, entregarse a ese mundo, vivir en nuestro laberinto» (Günther-Gournia 1976: 20). Aquí hemos de recordar otra de las funciones del laberinto como lugar para la →danza. Ahora bien, la danza cultural que se celebraba en el laberinto era, según W. Otto, un símbolo de la «justificación de la esencia del mundo, la única irrefutable y eterna entre todas las teodiceas. La danza no instruye, la danza no discute, tan solo avanza y procede, y con ese proceder trae a la luz aquello que descansa en el fondo de todas las cosas: no la voluntad o el poder, no la angustia y el desasosiego que se le quieren imputar a la existencia, sino [...], de manera inmediata la verdad de todo lo que vive» (1963: 217). En los movimientos de la danza desarrollamos eidéticamente en primer lugar una figura tortuosa que pronto podrá ser descrita como «laberíntica». La danza no es así más que un «plan de construcción» en devenir o, si se quiere, la «lógica» productiva del laberinto (STEFFEN DIETZSCH, Berlín).

Aristocracia | *Aristokratie* (*Adel*)

De acuerdo con la traducción griega, la aristocracia es el gobierno de los mejores y los más distinguidos (→los nobles) y constituye un rasgo fundamental del canon de valores nietzscheano. Partiendo de su convicción fundamental de la existencia de diferencias insuperables entre los individuos, N. considera necesaria →jerarquizaciones correspondientes que permitan el justo advenimiento de las diferentes posibilidades de desarrollo de los individuos. Este posicionamiento favorable a la aristocracia es constante en toda su obra y se opone a la idea de un equilibrio nivelador, a la par que describe un aspecto central del concepto alternativo de N. a la Modernidad.

En su obra encontramos diferentes formas de representación de la aristocracia. La mayor parte de ellas remiten a la esfera de la cultura, si bien y de manera aislada también pueden remitir al individuo (cfr. *NF* 1885 40 [42]) o al cuerpo (cfr. 1885-86, 2 [76]). La imagen histórica central y del paradigma del ascenso, el florecimiento y la caída lo ofrece la aristocracia de la →Antigüedad: nacida de las «fuerzas inquebrantables» de «hombres de presa», pudo conseguirse con éxito por medio del →*pathos* de la distancia en el seno de la aristocracia una elevación del tipo →«hombre» (*JGB* 257). A partir del sentimiento de nobleza, este tipo de hombre superior pudo establecer desde sí mismo valores jerárquicos (*GMI*, 2). Dado que la aristocracia se percibe como el fin más alto y significativo, también justifica «el sacrificio de un sinnúmero de hombres» (*JGB* 270). Por el contrario, el declive de la aristocracia supone una amenaza cuando «se produce atrevidamente una inversión de la identificación aristocrática de los valores» mediante «*la rebelión de los esclavos en la moral*» (*GMI* 7). Además de la aristocracia griega, N. reflexiona sobre el ascenso y el hundimiento de la aristocracia en Venecia y Francia y sobre la aristocracia alemana (cfr. *GM* I 16; *NF* 1885, 34 [104]).

N. diagnostica una degeneración cultural en la Modernidad originada por un impulso igualitario orientado a la represión de toda nobleza. Contra esta tendencia, demanda un renacimiento de los valores aristocráticos y el establecimiento de una «nueva aristocracia» (*NF* 1886-87, 5 [6]), una aristocracia «físico-espiritual» (*MA* 243). Para alcanzar este objetivo, desde *MA* se repite la idea de →cría de una «nueva aristocracia» (*NF* 1884, 26 [320]). N. asume aquí posiciones neo-lamarckistas sobre la incorporación y la →herencia de las experiencias y las costumbres. No obstante, la idea que ocupa una posición central en toda su fase creadora es la de la educación físico-espiritual mediante educadores y la cría de un «yo superior» que se cultiva sí mismo (*FW* 335; *Za* III, «De las tablas viejas y nuevas», 12).

Encontramos diversas propuestas para la definición del elemento jerarquizador en la nueva aristocracia. Mientras que, por un lado, la Voluntad de Poder ciega y abrumadora se contempla como un criterio de la elite (*JGB* 257), dicha Voluntad de Poder hermenéutica y sintetizadora, es, por otro lado, determinada como criterio de elección (*NF* 1885, 37 [4]). A esta última opción apunta la representación de una «jerarquía relativa *al grado* de profundidad al que los hombres pueden llegar en su sufrimiento» (*JGB* 270), de modo que el sufrimiento conduce al saber más comprensivo. En el *Za* se define de modo explícito a la «nueva nobleza» como el «antagonista de toda plebe y de todo despotismo» (*Za* III, «De las tablas viejas y de las nuevas», 11).

La postura favorable de N. en relación con una nueva nobleza ha desatado fuertes controversias en la historia de su recepción. La primera fase de la recepción está encabezada por →G. Brandes y su libro *Ensayo sobre el radicalismo aristocrático de N.*, cuyo título valora ya positivamente a N. Mientras Brandes se vincula ampliamente al ideal nietzscheano de una elite cultivada y educada y a su visión de una futura cultura de «espíritus libres», posteriormente aparecen interpretaciones racistas y biologicistas articuladas en torno a la usurpación de N. por parte del →nacionalsocialismo. Aún se discute ampliamente si N. puede o no ser considerado un protofascista (Tauschek 1989; Düssing 2006: 337 y sigs.; Ansell-Pearson 1994; Golomb/Wistrich 2002). No obstante, las investigaciones sobre el concepto de raza y →cría en N. muestran que la elevación nietzscheana del hombre no se persigue desde un programa biológico y racial, sino desde el punto de vista de una formación físico espiritual (Müller-Lauter 1971; Hoyer 2002^a; Niemeyer 2004d). Ottman también subraya que, en lugar de un «nacimiento de la aristocracia», N. persigue una aristocracia de la moral (1999: 271) independiente del linaje y la estirpe. En opinión de Ansell-Pearson (1994: 34) y Detwiller (1990: 169), la idea de una renovación moderna de la aristocracia como forma de gobierno colapsa debido a la falta de legitimación y a las contradicciones internas de la concepción nietzscheana. El tratamiento nietzscheano del papel de las élites en las sociedades democráticas y pluralistas sigue siendo enormemente actual (Maurer 1990; Menke 1993; Zachriat 2001) (WOLF ZACHRIAT, Berlín).

Arte | Kunst

En el ámbito artístico se enmarca para N. todo →crear, es decir, toda forma de actividad creativa que remita al ámbito de la producción de obras artísticas, así como del →pensamiento. La belleza que crea el hombre creativo es considerada por N., desde el punto de vista de su efecto, como una «ilusión magnífica» que hace la →existencia «digna de ser vivida» (GT 25, KSA 1: 155). El hecho de que se considere un engaño se debe a la forma característica de crear que es propia del arte y que N. identifica con el recrear, el producir y el poetizar: una actividad que —considerada bajo la «óptica [...] de la vida»— es tan creativa como destructora.

Si N. considera el arte como una ilusión o una mentira, es en tanto que representa un estado de cosas que no se corresponde con la realidad: es decir, en tanto que está ordenado y dispuesto como una bella forma. De este modo, el velo de la belleza del arte mitiga el inmenso «horror» frente al incansable devenir y perecer de las cosas, para «dar la vuelta a esas repulsivas ideas en torno al carácter espantoso y absurdo de la existencia, transformándolas en representaciones que permitan al hombre vivir» (GT 7, KSA 1: 57); si bien resulta manifiestamente claro que este «horror [...] es en todas partes el presupuesto» de la belleza del arte (MA 218; Bindschneider 1966; Wischke 1994a). De este modo, la mentira de la bella apariencia del arte recuerda que aquello que tomamos por realidad es un frágil tejido de ilusiones y mentiras. La «grandeza e indispensabilidad del arte» residen precisamente en que «producen la *apariciencia* de un mundo más simple, de una solución más breve de los enigmas de la vida» (WB 4, KSA 1: 452). N. se refiere con la palabra «apolíneo» a «el permanecer arrobado frente a un mundo inventado y soñado, ante el mundo de la *bella*

apariencia, como una redención del *devenir*»; y con el «nombre de →Dionisos [...] el devenir [...] como la furiosa voluptuosidad del creador que, al mismo tiempo, conoce la ira del destructor». Ambas «experiencias» se manifiestan como antagonicas: en el primer caso, el crear que caracteriza a la cultura despierta en el ser humano un acuerdo «consigo mismo y con toda la existencia»; en el segundo, el crear se convierte en «voluptuosidad de hacer-devenir», de modo que el crear y el destruir se convierten el uno en el otro (NF 1885 86, 2 [110]). El fundamento dionisiaco del arte rememora siempre de nuevo el carácter fundamentalmente apesadumbrado de la existencia humana, en tanto que presta atención al vacío del sinsentido que gobierna el fundamento de la vida humana. Mientras que lo apolíneo en el arte permite olvidar este carácter básico, en tanto que recubre este vacío con una bella apariencia. También de este modo el arte es tanto creativo como destructivo.

El arte reprime el saber del carácter ilusorio de la bella apariencia, pero también recuerda a este saber (White 1991: 439) ya que, según las premisas crítico-lingüísticas y cognoscitivas de N., la apariencia no es un punto de vista falso, sino un medio constitutivo de la percepción y el reconocimiento del mundo: la «apariencia» es una forma del propio ser (NF 1887, 14 [93]). El ser que atribuimos a las cosas no es más que una apariencia y, en último término, el «mundo mismo» no es otra cosa que arte (NF 1885-86, 2 [119]). Bajo el supuesto de que la apariencia no pueda separarse del ser, N. rechaza la idea de que pueda esperarse del arte una salvación liberadora en la «forma» de lo «no verdadero», es decir, de la apariencia. En el «pesimismo del fuerte» y la concepción de arte como una «metafísica del artista» encuentra N. la fuerza conceptual que le permite liberarse de la influencia de Schopenhauer y de su «doctrina de la resignación como consideración del mundo trágica» (ibid., 2 [110]) (MIRKO WISCHKE, Halle-Wittenberg).

Ascesis | Askese

Originariamente, ascesis (del sustantivo griego *askesis*, del verbo *askeo*: practicar, ejercitar, hacer), significa «ejercicio» y remite al entrenamiento de los atletas en las artes bélicas. Se trata de un entrenamiento vinculado a la austeridad, razón por la cual el término pronto se traduce en un modo de vida motivado por la religión que renuncia completamente a la alimentación, el sexo, la vestimenta, las propiedades, el sueño y la autodeterminación. Ya en MA, N. formula de manera inversa un célebre proverbio: «El asceta hace de la virtud necesidad» (76). En GM, N. define irónicamente a los ascetas como «*sportsman* de la “santidad”» y caracteriza la ascesis como un «*training*» riguroso (III 17). A su juicio, los ascetas son profesionales de la renuncia al mundo, que «*prefieren querer la nada a no querer*» (GM III, 1). Más adelante, N. critica el ascetismo con crudeza: mediante sus tres palabras boyantes, pobreza, humildad y castidad, se les permite a los ascetas experimentar consigo mismos como no se le permite a ningún otro animal, según el principio: «¿qué nos importa ya a nosotros la “salud” del alma!» (GM III 9). La →vida de los ascetas se vuelve contra sí misma y se niega a sí misma (→nihilismo), porque trata a la vida como un mal camino» que debe recorrerse hacia atrás, hasta donde ella misma comienza (GM III 10). En realidad, la ascesis es una contradicción en sus propios términos, es «vivir *contra* la vida» (GM III 13), porque en ella reina el →resentimiento de una Voluntad de Poder no

satisfecha, a la que le encantaría dominar a la propia vida. «Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: probablemente su único placer» (GM III 11) El ideal ascético «nace del *instinto de protección y de salud de una vida que degenera*, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse» (GM III, 13). Contra esta virtud de la moral de los esclavos (→moral), perversa por cuanto hace valer la →debilidad como «buena», Zaratustra aconseja permanecer fiel a la tierra y desconfiar de quienes «os hablen de esperanzas supraterráneas» —para justo después burlarse del alma, que antaño miraba al →cuerpo con desprecio: «el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra» (Za, «Prólogo», 3). Es evidente: los «despreciadores del cuerpo» «no son un puente hacia el →*Übermensch*» (Za I, «De los despreciadores...»), al contrario que el →«niño» que dice sí al mundo y a la vida (ibíd., «De las tres transformaciones»), un niño que ni conoce ni necesita la ascesis. También sobre el tema: Sloterdijk (1993); Becke (2002); Michaels (2004) (ANDREAS BECKE, Hannover).

Así habló Zaratustra | *Also sprach Zarathustra* (Za)

Za, la obra principal de N., en la que se pueden examinar las doctrinas del →*Übermensch*, del →Eterno Retorno y de la →Voluntad de Poder en su primera forma, apareció entre agosto de 1883 y abril de 1885 en cuatro partes, la última en edición privada con una tirada mínima. La resonancia de la obra fue decepcionante al principio, lo que contrasta con las elevadas expectativas de N. o del éxito creciente de Zaratustra a partir de 1900, cuando se leyó como si fuese un conjunto de discursos proféticos (cfr. Pestalozzi 2001); por no hablar del «éxito» provocado por la edición de guerra de →EFN en las mochilas de los soldados alemanes, especialmente durante la Primera Guerra Mundial. *Za* es también lamentablemente célebre a causa de sentencias como → «Endureceos», la cita →«nada es verdad, todo está permitido», así como por la cansina y legendaria broma con el →látigo.

Considerado desde un punto de vista formal, *Za* ocupa una posición única no solo en la obra de N. sino también en la historia de la filosofía: «Es un “poema”, había hecho saber N. (a Schmeetzner, 13.2-1883) a su →editor ya al principio para avisarle —guardándose para sí que el lector tendría que enfrentarse con una narración extraña y excéntrica, con citas deformadas (especialmente procedentes de la Biblia), →juegos y dislocaciones de palabras, inserciones paródicas y enigmas difíciles de resolver, sueños, símbolos y →metáforas, numerosos animales (cfr. sobre el tema campora/Acampora 2004), agentes que hacen su aparición bajo →máscaras la mayor parte de las veces y que, por regla general, utilizan un lenguaje insólito y extraño en aquella época —aunque al mismo tiempo estimulante para el expresionismo (Martens 1978)—. En pocas palabras: N. no se equivocaba cuando escribió a Köselitz muy preocupado anticipando los juicios desfavorables de autores como Sloterdijk (2001: 25 sigs.), Safranski (2000; v. Bloch 2001: 96), Th. Mann (1947b: 15) o también el reproche encubierto de Spitteler, quien, para gran disgusto de N., hizo la envenenada obser-

vación de que, después de este «ejercicio superior de estilo», tendría que «preocuparse también por el contenido» (*EH*, «Por qué escribo tan buenos libros», 1): «De ahora en adelante se me contará entre los locos de Alemania» (1.2.1883), frase que adquiere vigencia sobre todo si dirigimos la mirada al →«episodio Lou»: «Hay ahí una cantidad increíble de cosas vividas en detalle y sufridas personalmente que solo son inteligibles para mí» (a Köselitz, finales de agosto de 1883).

Esta indicación, que propone aproximarse a *Za* desde una perspectiva biográfica, basta para hacer sospechosa la crítica dirigida algunas veces al libro de ser «poco interesante desde un punto de vista sistemático» (Zittel 2002: 292). La afirmación complementaria, dogmáticamente formulada, de que en *Za* se trata simplemente «de un edificio estético [...] que puede ser descifrado con métodos adecuados al arte» (Zittel 2008: 381), es sorprendente por lo demás si tenemos en cuenta la indicación de N. de que *M* y *FW* podrían ser leídos como «introducción, preparación y comentario» (a Overbeck, 7.4.1884) a (las primeras tres partes) de *Za*. De manera semejante se expresó N. sobre *JGB* (a Overbeck, 5.8.1886) sobre los nuevos prefacios a *GT* y *MA I* (a Fritzsich, 29.8. hasta 1.9.1886), sobre *EH* (a Deussen, 26.11.1888), así como sobre *AC*, justo al principio del prólogo. Finalmente, no hay que olvidar que el tercer tratado de *GM* en su totalidad —prescindiendo de las dudas justificadas al respecto (Wilcox 1998)— es un comentario a la frase de *Za I*, según la cual la «sabiduría» sería una «mujer» que solo «[ama] a un guerrero» («Del leer y escribir»). Hay razones suficientes, por tanto, para leer *Za* en el contexto de las obras del período →«intermedio» y «tardío» de N. y para traducir el lenguaje poético elegido aquí al lenguaje teórico desarrollado en aquellas. Intentaremos hacer esto en los párrafos siguientes concentrándonos por separado en los contenidos centrales de cada una de las cuatro partes (cfr. Niemeyer 2007a).

Za I

Lo primero que hay que decir es que N. recurrió con su máscara Zaratustra (*Z* a partir de ahora) a →Zoroastro, fundador de la religión de la antigua Persia porque buscaba una figura conductora para su propósito de pensar «la historia en toda su magnitud» y fundar igualmente un «reino de los mil años» (*NF* 1884; 25 [148]), contraponiéndolo al reino de Dios. Visto de esta manera, el *Za* de N. es la →«Biblia del futuro» (a Deussen, 26.11.1888), con la que su autor quería dividir «la historia de la Humanidad en dos partes» (a Overbeck, 8.3.1884): antes y después de N. A esta ambición extrema responde el «prólogo» de *Za I*, que N., con ocasión de una nueva edición en un solo tomo de los restos sin vender de las tres primeras partes, consideró válido «para la obra completa» (a Fritzsich, 7.8.1886) y en el cual se introduce como protagonista a Zaratustra —en clara analogía con Jesús—, bajo el brindis al «sol» («Discurso preliminar de Zaratustra», 1), «prototipo y fuente, desde →Platón, de toda verdad, del ser y del conocimiento» (Zittel 2000a: 153). De esta manera se abordan dos de las «grandes narraciones» centrales de la formación humanística —y eso tanto bajo la figura de una →parodia anticristiana como de una antiplatónica— (cfr. Gooding-Williams 1994: 54), con el mensaje de que no se puede alcanzar la salvación y/o el conocimiento y/o la virtud via →Jesús o via Platón sino solo por la vía de *Z*.

La «gran narración» que se inicia en ese momento tiene como tema inmediato la muerte de Dios (→«Dios ha muerto») —siguiendo lo dicho en *FW* 125—, así como la doctrina del

→*Übermensch*, este último bajo la forma de un discurso «en el mercado», donde el pueblo aguarda la actuación de un volatinero —un escenario que da ocasión a Z para entrar en el asunto: «Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?» El *Übermensch* no es, por tanto, más que el hombre que se recoge en sí mismo y se supera a sí mismo haciéndose responsable de sus propias acciones ante la perspectiva de la muerte de Dios, pero no es alguien que esté sobre los demás— como por ejemplo el volatinero «que había creído que las palabras se referían a él» y que a partir de ese momento «se puso a trabajar» («Discurso preliminar de Zaratustra», 3). Dicho con otras palabras: Z ha fracasado lamentablemente en su primer intento de salir adelante como «maestro del *Übermensch*». En el segundo intento, Z se queja —queja que tiene cierta relevancia para la crítica de la cultura relacionada con el presente (Pieper 2001: 153 y sigs.)— del anti-*Übermensch*, llamado «último hombre» y que no conoce ni «amor», ni «creación», ni «anhelo» y que «cree al mismo tiempo haber “descubierto la →felicidad”». Pero fracasa de nuevo, pues: «todo el pueblo daba gritos de júbilo y chasqueaba la lengua mientras gritaba: ¡Danos este último hombre, oh Zaratustra!» («Discurso preliminar de Zaratustra», 5). De esta reacción inaceptable para él, Z saca la conclusión de que su actividad como →educador precisa de soporte teórico, o tal vez incluso de fundamentación psicológica (→psicología).

Esto queda claro, así como también la circunstancia mencionada al principio de que N. hizo el «comentario antes que el *texto*» (a Overbeck, 7.4.1884), a lo más tardar con la siguiente posición provocativa: «→cuerpo [*Leib*] soy completamente y nada más que eso», y con la siguiente aclaración: «→“Yo”, dices tú, y estás orgulloso de esa palabra. Pero lo más grande es aquello en lo que no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: no dice Yo, pero hace Yo» («De los despreciadores del cuerpo»)—. Pues lo que Z aporta aquí de nuevo es la convicción de N., procedente de M, según la cual, en el «así llamado Yo», «no hay que ver un hecho real (115), sino más bien un indicio de la inclinación propia del hombre a “confundir lo activo con lo pasivo”» (120). Las consecuencias de esto para la interpretación que hace Z de sí mismo como «maestro del *Übermensch*» son importantes. Pues lo que ahora se requiere como complemento a su precipitada actividad pedagógica dirigida al pueblo es una psicología del inconsciente que a su vez tendría que elaborar una pedagogía del *Übermensch*. Con todo lo mencionado hasta aquí, así como con la atribución concedida *a posteriori* a Z como «primer psicólogo de los →buenos» y, en consecuencia, como «amigo de los →malvados», quedan señaladas las palabras clave: pues Z se revela, efectivamente, como ambas cosas, por lo menos en algunos de los discursos que siguen, llevando a cabo esta tarea con refinada penetración. Presentándose como «psicólogo de los buenos» se convierte al mismo tiempo en el «enemigo» más obstinado de los supuestos buenos; y actuando como «amigo de los malvados» es al mismo tiempo el más obstinado psicólogo de los supuestos malvados, poniendo de manifiesto, en el sentido de la idea conductora de MA, que «los colores más luminosos se consiguen a partir de materiales inferiores e incluso despreciados» (MA 1). También se puede decir de otro modo, como hace Z en uno de sus discursos a un discípulo potencial: «tus virtudes [...] (crecieron) a partir de tus pasiones» («De las alegrías y las pasiones»). Ejemplos de esta nueva doctrina y de esta estrategia de enseñanza son los discursos «Del pálido delincuente», así como «Del árbol en la montaña» (cfr. Niemeyer 2007a: 18 y sigs.).

Con esto no se quiere afirmar que *Za I* pueda ser sometido totalmente a esta forma de interpretación. Hay lugar para muchas otras posibilidades, como, por ejemplo, para la →Voluntad de Poder en una primera exposición «del relativismo cultural» (cfr.: 26 sigs.) en «De las mil metas y de la única meta»; o para aforismos que resultan reveladores desde un punto de vista biográfico en ámbitos temáticos como la «castidad», el «amor al prójimo», el «leer y escribir», las «mujeres viejas y jóvenes» o el «niño y matrimonio», asuntos que representan a veces una continuidad de la reflexión sobre esos tópicos procedente de *MA*. Baste afirmar que el propósito sistemático de *Za I* apunta en la dirección señalada anteriormente.

Za II

También en *Za II* se trata de la muerte de Dios, del *Übermensch* o de la Voluntad de Poder (esta última bajo la variante de que se debe perseguir la rehabilitación de «una voluntad-de-vivir creadora» en interés de nuevos valores («De la superación de sí mismo»). Además —si prescindimos del «Discurso preliminar de Zaratustra» en el que la imagen de la →serpiente enroscada debe ser interpretada como su símbolo— aparece el tema del →Eterno Retorno por vez primera, ciertamente también en el último de los discursos, «La más silenciosa de las horas». Aquí se aporta una variante al penúltimo aforismo de *FW*, en el cual N. había sobrecogido al lector con su pregunta de qué pasaría si «un demonio» se deslizase en su «más solitaria soledad» y le dijese que todo vuelve de nuevo: «cada dolor y cada placer [...] y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida (*FW* 341). Y finalmente hay que señalar (otros) fragmentos biográficamente interesantes (→«episodio-Lou»), así como capítulos como «De los sacerdotes», «La canción de la noche», «Canción de baile», «La canción de los sepulcros», «De los doctos», con inclusión de un ajuste de cuentas con el «inválido invertido» Wagner («De la redención») y, a través de él, también con el culto al genio del joven N.

Mayor peso tienen sin duda aquellos discursos en los que se concretan las palabras escogidas por N. explícitamente como «*motto*» (a Köselitz, 13.7.1883) para *Za II* precedentes de *Za I*, según las cuales sus «perdidos» buscan ahora «con otros ojos» y aman «con otro amor» («De la virtud que hace regalos», 3), es decir, donde asume de nuevo el papel de psicólogo, y ejecuta ciertamente como tal un «nuevo discurso» («El niño con el espejo»); también, por ejemplo, cuando habla del «submundo» y de las «sombras del pasado» («Del país de la cultura»); o cuando dice que «el deseo del →mar se [eleva] con mil pechos» («Del inmaculado conocimiento»). Hay que leer metáforas como esas —más o menos logradas— como presentación de un lenguaje psicológico especializado que se está desarrollando, lenguaje del que necesita Z porque se ha puesto la tarea de estudiar al →hombre concentrándose en su parte «animal». Dicho de otro modo: Z camina como «conocedor [...] tanto entre hombres como entre animales» («De los compasivos»). El resultado es decepcionante y posiblemente revelador desde un punto de vista biográfico (→padre): «Ajeno me son, y una burla, los coetáneos [...]; y he sido expulsado del país de mis padres y de mis madres». A lo que, como tarea y compromiso con el futuro, sigue: «Por eso solo amo ya al *pais de mis hijos*, el no descubierto, en un *mar* remoto: ordeno a mis velas que lo busquen sin cesar» («Del país de la cultura»). Con estas palabras muy estudiadas en la recepción (pedagógica) de N. (cfr. Niemeier 2002a: 143 sigs.) queda clara una

cosa por lo menos: el país de la cultura está calcinado: el intento de construir una especie de cultura dirigente en el sentido de Wagner y en el sentido del «primer» N. está condenado al fracaso. Lo que hace falta es un comienzo completamente nuevo.

De acuerdo con esta lógica, Z desenmascara uno tras otro a los «compasivos», a los «sacerdotes», a los «virtuosos», a la «plebe» y, finalmente a los «predicadores de la *igualdad*», a los que acusa tanto de sed de venganza como de disfrazar los «impulsos tiránicos ocultos en lo más profundo [...] con palabras de virtud» («De las tarántulas»). Pero le reprocha sobre todo que el *Übermensch* no podrá convertirse nunca en una realidad bajo el dominio de la idea (cristiana) de →igualdad invocada por ellos, como aparece en el dicho jactancioso de la →plebe citado en *Za* IV: «Todos somos iguales, el hombre es un hombre, ante Dios ¡todos somos iguales!» A lo que solo cabría una respuesta: «¡Ante Dios! — ¡Pero si ahora ese Dios ha muerto!» («Del hombre superior», 1).

Za III

El abanico de temas relevantes aquí se extiende a los ya, entre tanto, conocidos, con añadidos, además, como en «Del gran anhelo» o en «La otra canción de baile», de fantasías oníricas ancladas en la biografía o de quejas clarividentemente recogidas durante la era pedagógica reformista acerca de «palabras y valores pesados», como «bueno» y «malvado», de las que se nos dota ya casi en la cuna y por causa de los cuales «dejamos que los niños pequeños vengan a nosotros para impedirles a tiempo que se amen a sí mismos» («Del espíritu de la pesadez», 2). También nos topamos de nuevo con la idea del Eterno Retorno, por ejemplo, en la historia altamente compleja de «De la visión y del enigma» y en su continuación «El convaleciente». Por otra parte, no se aclara de manera definitiva si, con la aquiescencia al Eterno Retorno de todo y de cada cosa, habría que responder también de manera afirmativa a la cuestión de la que ya Z se había ocupado en *Za* II: «¿Tiene la vida *necesidad* de la plebe?» («De la plebe»). Como alternativa, se admite de nuevo, en forma de corolario, una crítica recurrente a la «gente pequeña» referida al tópico del «último hombre» (de *Za* I), a su «felicidad de moscas y su zumbido alrededor de ventanas soleadas», admitiendo que para él «¡es duro reconocer que la gente pequeña sea *necesaria!*» («De la virtud empequeñecedora», 2). Con esto queda circunscrito el tono que domina en «De los apóstatas», «Del regreso a casa» o en muchos apartados del discurso «De viejas y nuevas tablas» que bien valdría como resumen.

La actitud argumentativa que Z pone de manifiesto aquí y en otros lugares corresponde (de manera renovada) a la del psicólogo. Aparece como tal ya inmediatamente, por ejemplo, en el primer discurso, por cuanto ve extendido ante sí mismo el «otro mar»: una metáfora que remite desde «Del immaculado conocimiento» de *Za* II a hechos psicológicos que, como tales, pueden ser revisados también en «De los tres males» de este modo: «Pero la noche era fría en esas alturas, y clara y estrellada» («El viajero»). El vocablo «estrellada» pone en juego aquí a →Kant de manera ineludible. Pues lo que se extiende aquí no es esa ley, sino más bien «el mar triste y negro bajo mis pies [...] su grávida agitación nocturna», es decir, como podría traducirse, la necesidad de una exploración psicológica de la noche y de ese lado sombrío de los hombres en lugar de (como sucede en Kant) la mera disposición de la capacidad moral que está a su servicio. De ese programa de investigación —hay

que seguir traduciendo—, Z espera manifiestamente un resultado educativo ejemplar, también para aquellos a los que toma en cuenta como «compañeros» y «colaboradores en la creación», por cuanto exige dos discursos más adelante que en el «mar [...] cada uno [debe] tener su día y su noche de vigilia para que sea su prueba y su conocimiento». Z realiza esta propuesta —y con ella asume ahora claramente su segundo papel como educador (psicológicamente preparado)— después de haberse esforzado en la pedagogía de las apreciadas metáforas del crecimiento y del jardinero y de haber aconsejado a sus «hijos en su primera primavera» «que permanezcan cerca los unos de los otros y siendo sacudidos por vientos comunes» («De la bienaventuranza no querida»). Tampoco aquí —recordando de nuevo «Del árbol en la montaña» de *Za I*— resulta difícil la traducción: la «primera primavera» simboliza la pubertad; y la continuación «sacudidos por vientos comunes» simboliza la intranquilidad e inquietud impulsiva que la caracterizan.

Cabe cuestionar, por otra parte, si el imperativo central del educador hay que buscarlo realmente en esta dirección. Es verdad que —a pesar de todas las interpretaciones contrapuestas— el eslogan «sea elogiado lo que endurece», apenas puede ser entendido más que en el sentido de una referencia a la necesidad de investigar de manera imperturbable «el fondo y el trasfondo de todas las cosas» («El viajero»). Pero también se encuentra la orden →«endureceos» («De las tablas viejas y nuevas», 29), cuyo sentido no es en absoluto el mismo, y que parte del hecho de que hay que romper las «tablas» de los «piadosos», de los «detractores del mundo» (ibid., 15), por ejemplo, o de los «cansados del mundo» y «predicadores de la muerte» (ibid., 16); más aún, todo lo que hace que las cosas abstrusas necesiten todavía más discusión (cfr. Loeb 2004: 132): Z exhorta a hacer pedazos incluso a los hombres, por ejemplo a «*los buenos y los justos*» («De viejas y nuevas tablas», 27).

Za IV

Este libro es considerado en la investigación de N. como un texto «*on an lower level of inspiration*» [con un nivel menor de inspiración] (Hollingdale 1969: 35). Sin embargo, resulta poco convincente el tratamiento negligente de *Za IV* como apéndice en el comentario de Lampert (1986: 287 sigs.) —que sería la consecuencia de esto y punto que ya fue criticado por Nehamas—, puesto que N. no renunció a incluir *Za IV* en la nueva edición (en un solo tomo) de las otras partes I-III en 1877 porque se hubiese distanciado del contenido de la cuarta, sino por consideración a lo que todavía estaba vivo; y hay que tener también en cuenta, además, su juicio retrospectivo relativo a *Za III* y sin decir nada de *Za IV* —yo «estaba listo» (*EH*, «*Za*», 4)—, que debía tener el mismo trasfondo, así como su reclamación de los pocos ejemplares de *Za IV* enviados en su época con el argumento de que se trataba de un «*ineditum*» (para los siguientes decenios) (a Köselitz, 9.12.1888). Pues el propio N. nunca dejó traslucir falta de aprecio por «esa puerta secreta [...] hacia “mi”» (a Brandes, 8.1.1888).

Dicho esto, podemos pasar al asunto mismo: *Za IV* tiene en común con las tres primeras partes el hecho de que también aquí encontramos a Z como «educador, criador y maestro de disciplina» que recibe su impulso del saber psicológico. Pero esta vez dispone de la metáfora de la «miel» como una especie de señuelo en cuestiones referentes a «hombres-mundo» y «hombres-mar», y también «hombres-abismo», y todo ello con el propósito de

fundar «nuestro gran y lejano imperio de los hombres», «el imperio de los mil años de Z» («La ofrenda de miel»), con Z como una especie de rey en su propia «corte» («El grito de socorro»). *Za IV* es, por otra parte, en comparación con *Za I-III*, una especie de metatexto en cuya primera parte Z está a la búsqueda del «hombre superior» (como precursor del *Übermensch*) entre los candidatos que le apremian y le esperan, principalmente con citas de *Za I-III*, para someterse a un examen en la segunda parte (a partir del discurso 11), que ninguno aprobará.

Asimismo, Z, este «duro cascanueces» («El más feo de los hombres»), tiene que resolver muchos enigmas, como obviamente también tienen que resolverlos los lectores, entre los que los hubo algunos —como Deussen (1901: 24), Brann (1931: 132 y sigs.) o Köhler (1989: 589)— que vieron en la canción «Entre hijas del desierto» una confesión velada de la experiencia que tuvo N. en el burdel en 1865 (→enfermedad [de N.]). Más fácil resulta descifrar la burla de →Wagner en «El mago», así como reconocer que N., en «El canto de la melancolía» y, bajo la máscara de Z, expone sus demasiado conocidas reservas contra *Za I-III*, con el resultado de tener que escuchar una canción de Wagner (bajo la máscara del prestidigitador) con el tema principal «solamente loco, solamente poeta» («El canto de la melancolía», 3) (que N., en el siguiente discurso, «De la ciencia», naturalmente, se apresura a desmentir con vehemencia).

Por otra parte, el reproche de locura no solo es testimonio de una manera desmitificadora de leer a N., sino también parte de su propia actitud consigo mismo cuando confiesa haber presentado en *Za IV* una «blasfemia contra Dios» «tal vez no imprimible» y de haber «poetizado con el talante de un bufón» (a Köselitz, 14.2.1885). Es lo que muestra sobre todo el capítulo «El despertar». Pues la canción en alabanza del →asno que se anuncia aquí, recitada por «el más feo de los hombres», es decir «el asesino de Dios», como se aclara en el discurso con ese mismo nombre, no es, efectivamente —cosa poco sorprendente teniendo en cuenta quien es el cantor—, sino la crítica del «asno» Dios que culmina en la siguiente broma (alusiva a *Hebr.* 12, 6): «El que ama a su Dios, lo castiga» («El despertar», 2).

Se recitan canciones como estas en el curso de una maliciosa parodia que comienza con el discurso 11 («El saludo») sobre la (última) cena de Jesús, con Z como anfitrión, quien explica otra vez su «nueva fe» a partir de todo lo acumulado por él anteriormente en el curso de un complejo examen. Z está insatisfecho del resultado por otra parte, y acompañado por un →león y gritando «mis hijos están cerca, mis hijos» («El signo»), expulsa, finalmente, al «hombre superior» como algo inadecuado para el *Übermensch*. De este, como también de la compasión que suscita, habrá que decir finalmente: ahora está roto el círculo del Eterno Retorno y Z, el educador —al que hemos visto realmente como tal en su actividad a lo largo de todo *Za*—, cesa de existir. Vistas las cosas de este modo, queda descartada la censura de Zittel al «lastimoso fin» en el que Z «espera a sus hijos» (2000a: 159). Lo que hay que examinar más bien es la forma de ejecución final de entender la educación de sí mismo (→educación), tal como estaba ya implícita en *Za I*, en «De las tres transformaciones». En ese fragmento está implícita la lógica de que el →león tenga que ser interpretado como apariencia del auténtico →*Übermensch* (o respectivamente del →niño) (cfr. Wohlfart 2004), e incluso la consecuencia, especialmente subrayada por Nehamas (2000: 188), de que es el propio Z quien al final se ve llegar transformado en «niño» y con ello certifica el éxito de

su propia educación para el *Übermensch*. Eso sería un final conciliador para una obra que fascina tanto por una parte como provoca irritación por otra.

Finalmente, he aquí algunas referencias a los más importantes comentarios a *Za* disponibles hasta el momento (Naumann 1899/1900/1901; Weichelt 1922; Lampert 1986; Shapiro 1989; Whitlock 1990; Duhamel 1991; Rosen 1995; Niemeyer 2007a), así como a alguna de las partes individuales (cfr. por ejemplo Pieper 1990; Honneth 2004; Santaniello 2005). Hay que señalar también tanto las exposiciones centrales de carácter sistemático (cfr. por ejemplo Higgins 1987; White 1990; Fleischer 1993; Thumfart 1995; Schmidt/Spreckelsen 1995) como las realizadas desde una perspectiva científico-literaria (cfr., por ejemplo, Bennholdt-Thomsen 1974; Gasser 1993; Braun 1998; Zittel 2000a), pero también contribuciones desde el punto de vista psiquiátrico o biográfico (cfr., por ejemplo Kesselring 1954; Köhler 1989: 369 sigs.), así como las de dos recientes intérpretes relevantes (Gerhardt 2000c; Villwock 2001) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Asno | Esel

La figura del asno aparece con frecuencia en los escritos de N. para caracterizar a aquellas personas que considera estúpidas o ignorantes y a quienes, por tanto, atribuye «unas largas orejas». Así se explica, junto al orgullo que N. siente por sus orejas pequeñas y su escepticismo frente al necio dogmatismo alemán de muchos de sus contemporáneos (→alemán), la burla de N.: «Yo soy el *antiasno* par excellence» (EH, «Por qué escribo...», 2). Ante este trasfondo, resulta todavía más subido de tono el hecho de que →R. Wagner aparezca en una célebre caricatura —en *Za* II, «De la redención»— caracterizado como una única oreja gigantesca.

El motivo del asno sirve también a N. para aludir a diversos acontecimientos literarios e históricos, como, por ejemplo, a la «fiesta [medieval] del asno» [*Eselfest*], una celebración procaz promovida por los diáconos de más bajo rango espiritual que se realizaba en múltiples iglesias europeas antes de la cuaresma. En este carnaval se solía hacer el tonto, los protagonistas a veces entraban en procesión en las iglesias con un asno y, durante la misa, imitaban los rebuznos del animal. En *JGB* 8, N. cita un himno compuesto para la fiesta del asno. En *Za* IV, («El despertar», 2), los hombres superiores entonan una letanía a Dios en forma de asno. Posteriormente, en el capítulo titulado «La fiesta del asno», Zaratustra y los hombres discuten sobre la cuestión de quién es el auténtico asno: Dios o aquellos que lo calumnian. El asno de Zaratustra alude a *El asno de oro* de Apuleyo, en concreto al protagonista, que mediante la ingesta de una poción mágica se transforma en dicho animal y debe afrontar diversas aventuras en su búsqueda del antídoto. El asno se va educando progresivamente, en la medida en que reflexiona sobre todo lo acaecido. De un modo similar, Zaratustra incrementa sus capacidades para entender en tanto en que se comporta como un asno (por ejemplo, la ira que también le posee cuando los hombres superiores no se muestran como «buenos ateos»). En conclusión, N. sugiere que interpretemos y que aceptemos el error humano como estupidez y no como →culpa, que aceptemos que algunas veces nuestra necesidad es un desvío necesario en el camino a la inteligencia. También sobre el tema: Salaquarda (1973a); Higgins (2004) (KATHLEEN MARIE HIGGINS, Austin).

Ateísmo | *Atheismus*

La →filosofía de N. puede interpretarse como reacción crítica al →Cristianismo. Ya desde sus «primeros ejercicios escolares» a la edad de 13 años (→Primeros Escritos), N. se ocupa del problema del →mal y de su relación con Dios —por ejemplo, en julio de 1887 (*GM*, «Prólogo», 3)—. Su verdadero trabajo como filósofo comenzó a la edad de 21 años con el descubrimiento del ateo Schopenhauer: «El ateísmo fue lo que me condujo a →Schopenhauer» (*EH*, «UB», 2). Ya en su primera obra, *GT*, N. se esfuerza por ofrecer una visión alternativa, una cosmovisión que, comparada con la del Cristianismo, puede ser denominada trágica. En la fase intermedia de su creación, N. se proclama a sí mismo →«espíritu libre», alaba a →Voltaire y anuncia —en *FW* 125— la muerte de Dios (→«Dios ha muerto»). En *Za* III, «De la virtud empequeñecedora» 3, subraya que Zaratustra está falto de Dios como cualquier otro hombre. Posteriormente, radicaliza su crítica, haciéndola más contundente. *GM* contiene una crítica severa al Cristianismo y a los →sacerdotes y en buena medida adelanta las consideraciones de *AC*: el proyecto literario y filosófico más importante de sus últimos años en activo fue la →transmutación de todos los →valores, un proyecto que, como él mismo indica, consiste en un nuevo enjuiciamiento de todos los →valores cristianos. No en balde, N. termina su autobiografía con las siguientes palabras: «¿Se me ha entendido? ¡*Dionisos contra el crucificado!*...» (*EH*, «Por qué soy un destino»). En este sentido, es importante tener en cuenta que la crítica (tardía) de N. al →Cristianismo no se basa en la negación de la existencia de Dios o en el rechazo de los valores de la Iglesia (repandida por sus falsificaciones), sino en el cuestionamiento y el rechazo de los valores que se derivan de Dios y del Cristianismo. N. va aquí, claramente, mucho más allá que cualquier partidario de la secularización: «Lo que *nos* separa no es el hecho de que ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza reencontremos nosotros un Dios, sino que, aquello que ha sido venerado como Dios, nosotros lo sintamos, no como algo “divino”, sino como algo digno de lástima, absurdo, nocivo, no solo como un error, sino como un *crimen contra la vida*... Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Si se nos *demostrase* ese Dios de los cristianos, sabríamos creerlo menos aún» (*AC* 47). También sobre el tema: Salaquarda (1996a) (THOMAS H. BROBJER, Uppsala).

Autoeducación | *Selbsterziehung* → Educación | *Erziehung*

Aurora | *Morgenröthe* (*M*)

Esta recopilación de aforismos aparecida en julio de 1881 con el subtítulo *Pensamientos sobre los prejuicios morales* es muy valorada en la investigación de N. (cfr., por ejemplo, Brusotti 1998; Ries/Kiesow 2000: 103-111; Niemeyer 2004b), pero en un primer momento constituyó un rotundo fracaso. Nietzsche había tenido la esperanza de poder hacer olvidar con esta obra su reputación tanto de «nuevo *philosophus* imposible, incompleto y aforístico», como la impresión de ofrecer tan solo «una filosofía pobre y a trozos» (a Rée,

finales de agosto de 1881). Echando posteriormente la vista atrás *M* —junto a *FW*— le parecieron obras incluso apropiadas como «introducción, preparación y comentario» a *Za* (I-III) (a Overbeck. 7.4.1884)

De hecho, cuando N. declara en *M* que la «sumisión a la moral [...] no es a su vez algo moral» (97), pone también, en última instancia, en tela de juicio —y ello subraya el carácter preparatorio de *M* para *Za*— que la representación de Dios sea válida como motivo de fundamentación de la acción moral, más bien al contrario: «Siempre que hay otra persona en torno a nosotros, se hace imposible cuanto hay de valor y bondad en el mundo. ¡No quíerese por ello, contra esta impertinencia del →cielo, contra este inevitable vecino sobrenatural, pasarse completamente al lado del →diablo!» (464). En consecuencia, el «diablo» N. enunciará en *Za* la muerte de Dios (→«Dios ha muerto») para dejar al descubierto la perspectiva de una doctrina moral sin Dios y forzar al hombre (como →*Übermensch*) a una fundamentación de sí mismo como sustituto de Dios, llevando así a cabo una frase programática que había anotado en los borradores para *M*: «Solo después de la →religión muera, podrá volver a proliferar la *invención en lo divino*» (*NF* 1880, 6 [359]). De este modo, Nietzsche había señalado de forma clara las premisas de todo lo que iba a venir a continuación, solo que aún le faltaba manifiestamente el valor de anunciar ya en *M* la muerte de la religión, y en mayor medida, la muerte de Dios.

También deben tenerse aquí en consideración motivos constantes en referencia a textos de N. aparecidos anteriormente. Cuando N., para citar un ejemplo, se burla sobre «algo que se llama filosofía» y emplaza en cambio a la exigencia: «¡Retorno a la ciencia! ¡A la naturaleza y naturalidad de la ciencia!» (*M* 427), no se trata, a juzgar por el tema, más que de una continuación de la crítica, ya referida en *MA*, a la «filosofía metafísica» (→*Metafísica*) «en la medida en que ella [...] supone para las cosas a las que se otorga un valor superior un origen maravilloso, surgido inmediatamente del núcleo y esencia de la “cosa en sí”» (*MA* 1). Desde este punto de vista, no sorprende que N. se presente también en *M* como psicólogo (→*psicología*) y, en concordancia con su concepción de que los sueños son «escenas simbólicas y cadenas de imágenes en el lugar de un lenguaje poético narrativo» (*WS* 194), añade: «¡De todo queréis ser responsables! ¡Pero no de vuestros sueños! ¡Qué lamentable debilidad, qué falta de valor para la consecuencia lógica! ¡Nada os es más propio que vuestros sueños! ¡Nada es más obra vuestra! Materia, forma, duración, actor, espectador, —en esas comedias todo lo sois vosotros mismos!» (*M* 128). En consecuencia, N. ya no puede ver en el →«Yo» un hecho, sino tan solo el resultado «*de nuestras opiniones sobre nosotros mismos*» (115), de tal modo que, bajo el título *Para la tranquilidad de un escéptico*, al que acusa la duda de si sabe lo que hace, y puede saber lo que debe hacer, añade: «Tienes razón, pero no dudes de ello: *jeres tú lo hecho!* ¡A cada momento! La Humanidad ha confundido en toda época lo activo y lo pasivo, es su eterno desliz gramatical» (120). De este modo, el «Yo» se torna definitivamente quebradizo, aplastado por la pasividad, en suma, como bien podría decirse: por el →«Ello». La consecuencia es evidente: «Toda nuestra denominada →conciencia [es] un comentario más o menos fantástico sobre un texto desconocido, tal vez incognoscible, pero sentido» (119). →Freud apenas fue capaz de expresarlo mejor, así como: «No se ha demostrado aún que haya un →olvido: lo que sabemos es tan solo que el recuerdo no está en nuestro poder» (126). Lo último, posiblemente, no designaría, según continúa Nietzsche, a decir

verdad posiblemente más que tan solo una «laguna de nuestro conocimiento en torno a nuestro poder» (ibíd.).

No es sorprendente en tal sentido que también la agudizada crítica al Cristianismo que se desarrolla a todas luces en *M* termine teniendo una vocación psicológica. Metodológicamente, se vincula a la exigencia antimetafísica de que el hombre tenga que aprender a «hacerse buen vecino de la cosas más próximas» (*WS* 350). Para conseguir esto, N. sitúa ahora estas «cosas próximas», sobre todo, en ese terreno de la «cuestión sexual», posteriormente desarrollado por el propio Freud desde una posición central, y, como tal, lo examina de la manera más rigurosa, a saber, según la máxima de que las «pasiones [...] se [vuelven] aviesas y maliciosas cuando se las contempla de forma aviesa y maliciosa» (*M*76). Lo malo radica por tanto no en los hechos, sino en los intérpretes y las →interpretaciones, lo que N. aclara también con el ejemplo de las acciones benefactoras aparentemente altruistas, en las cuales supuestamente «se [piensa] tan solo en el prójimo», mientras que N. ve el saber en la eficacia de que «nosotros como los más poderosos, los auxiliadores [...] estamos seguros del aplauso, queremos experimentar nuestro contraste de felicidad o tenemos también la esperanza de que la mirada nos arranque del aburrimiento». Dicho brevemente y expresado en una fórmula (psicológica): «La verdad es: en la →compasión [...] no pensamos ya a decir verdad conscientemente en nosotros mismos, sino de forma poderosamente muy inconsciente» (133) Con ello queda esbozado un tema que va a adquirir en lo sucesivo, bajo el título «síndrome del bienhechor», un estatus relevante y que muestra ejemplarmente las exigencias planteadas por la →psicología de N.

También resulta muy revelador psicológicamente todo aquello en *M* referido a la biografía de N. Ya en *MA*, bajo el título «Tragedia de la infancia», N. se había quejado «de que el hombre noble y de elevadas aspiraciones tiene que sostener su lucha más dura en la infancia» (422). Ahora añade: «Cada acción individual, cada manera de pensar individual causa escalofríos: es imposible calcular lo que los espíritus precisamente más raros, más selectos, más originales han debido sufrir por ello a lo largo de toda la historia: que se les haya tenido siempre como malvados y peligrosos, e incluso que ellos mismos se hayan llegado a sentir de la misma manera» (*M*9). N. da la vuelta a la situación y reclama en consecuencia «promover en determinadas circunstancias fines más lejanos, incluso por medio del sufrimiento ajeno», sin duda a sabiendas de que a través de su «espiritualidad libre» (→espíritu libre) arrojaba a su propio «prójimo» «a la duda, la aflicción y cosas aún peores», pues según la alusión final: «¿[P]or qué no debería estar permitido sacrificar algunos individuos de las generaciones presentes a las generaciones venideras?, ¿de tal modo que su pesadumbre, su desesperación, sus errores y pasos temerosos fueran tenidos por necesarios, porque una nueva reja de arado deba abrir surcos en la tierra haciéndola fecunda para todos?» (146) En *HL*, N. había hablado por primera vez en este mismo sentido de la necesidad de la educación de sí mismo (→educación) «hacia una nueva costumbre y naturaleza, a partir de una primera y antigua naturaleza y costumbre» (10, *KSA* I: 328); y en este momento añade: «Tal y como ahora nos educan, recibimos en primer lugar una segunda naturaleza: y la tenemos cuando el mundo nos declara maduros, mayores de edad, útiles. Unos pocos son lo bastante serpientes como para desprenderse un día de esa piel: justo cuando bajo su envoltorio su primera naturaleza se ha vuelto madura» (*M* 455). En este punto hay que pensar naturalmente sobre todo en N. mismo: fue él quien tenía que cambiar

de piel y, a modo de ejemplo, poner al desnudo bajo la segunda naturaleza del filólogo la primera naturaleza del filósofo; y precisamente por ello, «gracias a una mirada hacia atrás en el camino de la vida», había descubierto que: «Hay algo que [es] irremediable [...]: la dilapidación de nuestra juventud, cuando nuestros educadores utilizaron aquellos años ávidos de saber, fervientes, sedientos, no para conducirnos hacia el *conocimiento* de las cosas, sino hacia la pretendida “¡formación clásica!”» (195) Con ello se apunta también una crítica a su «director de tesis»→Ritschl, a quien N., en un aforismo —identificado oficialmente por él como retrato del Comte envejecido—, reprocha: «Ahora ya ha pasado su antaño obstinado anhelo, situado por encima de la propia persona, por auténticos discípulos, es decir, por auténticos continuadores [...]: este anhelo provenía [...] del orgullo consciente de poder aún uno mismo convertirse a cada momento en el rival y enemigo mortal de su propia doctrina. Mas ahora quiere adeptos confesos, camaradas incondicionales, huestes subalternas, heraldos, un séquito pomposo» (542).

Críticas como esta apuntarían a resituar de nuevo la época de N., el siglo XIX epigonal y filisteo, ese siglo que toca a su fin, en un estado en el que renazcan las «condiciones originarias de la →Humanidad» posibilitadoras de lo →nuevo (9). A tal fin, N. exigiría revocar la «calumnia que los hombres han atribuido a todos aquellos que, mediante la *acción*, rompieron la fascinación de una costumbre, hombres que, por lo general, son tildados de →criminales» (20) En este contexto es preciso traer a colación también la figura de →Rousseau, toda vez que, como se indica bajo el título de *El malvado*, con el que Nietzsche resume la cuestión: por una parte, puede entenderse, en efecto, la cólera de Rousseau contra Diderot, quien había dicho en tono de burla que solo es malvado el solitario, es decir: el propio Rousseau, que, por temor a la persecución, había huido al campo como eremita; ahora bien, este argumento sería, por otra, teóricamente insostenible, en la medida en que Rousseau había omitido que «todo impulso malvado [...] en medio de la sociedad [tiene] de tal forma que acostarse como tal sobre el lecho de Procasto de la virtud» (499) que el →«Mal» y, en consecuencia, lo nuevo solo podrían realmente hacer aparición fuera del marco de la sociedad, por tanto en la soledad. N. había creado con este argumento un esquema interpretativo que le ayudaba a ennoblecer una forma de vida que le era habitual desde su jubilación anticipada (1879) y que en el futuro había de presentarse sin alternativa: precisamente la del solitario espíritu libre viajero y caminante, que en el último aforismo de *M* pregunta en tono inseguro: «¿Y adónde iremos? ¿Iremos acaso *más allá* del →mar?» (575) Tan solo a partir de *FW* estas preguntas adquieren un rango central y se las encuentra bajo la forma de una incitación a la investigación que concluye con la proclama: «Hay aún un mundo que descubrir —¡y más de uno!— ¡A los barcos, vosotros filósofos!» (289).

En definitiva, *M* representa la consecuente continuación enriquecida, ahora aún con acentos anticristianos más pronunciados, del programa antimetafísico tal y como N. la venía ejerciendo desde *MA*. Además *M* ofrece un anticipo de aquel nuevo programa cultural ilustrado, tal y como N., en lenguaje poético, lo desarrollará en *Za*. Lo sorprendente de los «pensamientos *no pronunciados*» (a Köselitz, 25.1.1882) de *M*, de los que N. destacó con especial orgullo su riqueza, aunque sin enumerarlos expresamente, es, sobre todo, el nivel de anticipación respecto a la fórmula programática central del psicoanálisis de Freud (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Azar | Zufall

En confrontación explícita con →Hegel, la categoría de azar es, para N., como también para otros pensadores del siglo XIX, una categoría decisiva en la filosofía de la historia. «El asalto gótico de Hegel al cielo (-retardo). Intento de introducir una especie de razón en la evolución histórica: yo, en el lugar diametralmente opuesto, veo solo una especie de sinrazón y de azar incluso en la lógica» (NF 1884, 26 [388]). En este sentido, el azar y su valoración entran en concurrencia con temas centrales de la filosofía y la teología. En un fragmento de la primavera de 1875 se dice: «Qué poca razón, cuánto dominio ejerce el azar entre los hombres [...]» (NF 1875, 3 [19]). «En toda la historia de la Humanidad, se dice a principios de 1880, en vez de finalidad, razón u otros principios de orden lo que ha habido siempre ha sido: «azar, azar, azar –favorable tan solo alguna que otra vez (NF 1880, 1 [63]; cfr. NF 1884, 25 [136] y [168]). La equivalencia entre finalidad y azar se hace evidente en muchos pasajes. N. escribe en el invierno de 1882/83, por ejemplo: «Cuando pensaba en el fin, pensaba también en el azar. Tiene que ser posible explicar el mundo según fines y mediante el azar» (NF 1882-83, 4 [172]; cfr. 5 [1], 252 y [24]).

La Humanidad no ha superado el carácter azaroso de toda educación, «esa educación mediante el azar», porque cree «que un Dios ha tomado en sus manos la educación del hombre» (NF 1876-77, 23 [94]). Por otra parte, para el N. crítico de la religión, incluso la intervención de ese Dios es azarosa, lo que le permite afirmar: «Las religiones han *prolongado* el reino del azar [...]» (NF 1880, 3 [159]). En un largo fragmento de finales de 1883, que comienza con la frase programática: «Solo conmigo mismo y con mi conciencia exultante» (NF 1883, 22 [1]), N. interpreta el carácter del azar como acontecimiento en la dirección de una radical referencia del hombre consigo mismo: «¡Habláis siempre falsamente de acontecimientos y azares! ¡Nunca os acontecerá otra cosa que vosotros mismos! Y lo que llamáis azar sois vosotros mismos, tanto lo que os cae en suerte como lo que os cae encima!» (NF 1883, 22 [1]).

N. ve también la posibilidad de clasificar intelectualmente a los hombres en relación con el azar, entendido como desviación de la idea de continuidad histórica y de la presuposición de que los acontecimientos tienen sentido: «El azar nunca dejará de ser un misterio para los espíritus mediocres, y se convertirá en algo real para los hombres superiores [...]). «Los mediocres son llevados a determinadas evidencias mediante circunstancias que ellos mismos no han creado» (NF 1880, 6 [42]). La filosofía no debería por tanto tratar de racionalizar el azar sino, por el contrario, como se dice en *Za*, dejar que las cosas «*dancen* a los pies del azar» (*Za* III, «Antes de la salida del sol»). El énfasis completamente positivo que N. pone sobre el azar —«El azar no es una desafortunada ley del mundo» (NF 1875, 9 [1])— hace de él un autor decisivo en la discusión sobre la contingencia en el siglo XX (ANDREAS POENITSCH, Koblenz-Landau).

B

Baeumler, Alfred Albin (19.11.1887, Neustadt a T. / † 19.3.1968, Eningen unter Achalm)

Filósofo e influyente pedagogo del *Tercer Reich*, «uno de los genuinos profotofascistas» (Gadamer 1999: 16), editor de N., registró desde muy pronto la lectura de N. como «sol interior» (*Diarios*, 15.3.1908) para, posteriormente, tomar partido contra la →Escuela de Basilea (*Basler Tradition*) y a favor del →*Archivo-N.* y de su idealización de N. En su *Bachofen-Einleitung [Introducción a Bachofen]* (B 1926) y, de manera especialmente acentuada en su conferencia en Basilea *Bachofen y N.* (B 1929), Baeumler confronta a Bachofen con N. y, mediante la acentuación unilateral de lo agonal en la «Grecia heroica y arcaica» (ibíd., 32) y del «feroz deseo de destrucción» (ibíd., 38) de los «heroicos griegos» (ibíd., 36) presentes en N., augura ya en 1929 lo que, en 1931, en un librito de la editorial *Reclam* muy alabado por →Heidegger en sus comienzos, se convertirá en una cumbre de la discusión política: *N. el filósofo y el político* (B 1931a). Un libro que →Th. Mann calificó como «la profecía de Hitler» (Piecha 1998: 172) y que, a sus ojos, no era más que un ejemplo de la «politización de N.» a manos de «Baeumler, el asesino de N.» (1933/34: 699). En 1929, Baeumler confronta al N. de la «psicología del éxtasis» (ibíd., 34), al «místico furioso» y al «alucinado dionisiaco musical» con el «guerrero viril» (ibíd., 35), «que debe avanzar y arremeter contra el Cristianismo moderno» (ibíd., 13). En 1931, se definirá el «Germanismo» (B 1931b: 17, 148) de N. desde su condición de «discípulo de Heráclito» (ibíd., 25) y «su ofensiva siegfriedeana respecto a la urbanidad de Occidente» partiendo del «espíritu de la gran guerra» (ibíd., 182 y sigs.) y el «realismo heroico». Asimismo, Baeumler despacha el pensamiento místico del →«Eterno Retorno de lo mismo» como «carente de importancia» (ibíd., 80) para la filosofía de N y destaca la →«Voluntad de Poder» como la «unidad y consecuencia del pensamiento nietzscheano» (ibíd., 73). J. Hoffmiller ha rechazado esta interpretación de N. basada en «tendencias a la construcción sistemática», constatando en su interior la presencia de un «N. fascista» (1931b: 128); similar es la interpretación de K. Löwith (1935/1978: 213 y sigs.) y, en Francia, de →G. Bataille, que criticó la interpretación de un «N. castrado a plena luz del día» (*émasculant au grand jour*), así como la violenta «instrumentalización ideológica bajo su nombre» (1937: 159, 161).

Que Baeumler se posicionó políticamente, renunciando a una comprensión más rigurosa de la cuestión, lo demuestra una anotación de 1931 (1931b) sobre ese «estado rudimentario» que la «Voluntad de Poder», como es conocido, no logró superar. Baeumler da testimonio del «estado caótico» de los manuscritos de N. empleados para la compilación de

la →Voluntad de Poder con la «primera publicación» de dos páginas extraídas de un pliego correspondiente a N. y nombradas como «*Original Folio*» (ibíd., 40/ 2,3). En esta época, Baeumler está en contacto directo con los hombres y soldados de la milicia espiritual pertenecientes a la «revolución conservadora» en torno a →E. Jünger (Fröschle/Kuzias 2008) y edita la *KTA* en estrecha relación con EFN. Asimismo, Baeumler entra en contacto con los círculos más granados del nacionalsocialismo gracias a la intermediación de A. Rosenberg. Después de invitar a Hitler a una conferencia pronunciada por él en Dresde que, finalmente, no llegó a impartirse, Baeumler es invitado a la «casa marrón» en 1931, dedicando a Hitler su «librito recién publicado» (Piecha 1998: 171). En 1933, Baeumler, que desempeñaba labores docentes en la TU (Universidad Politécnica) de Dresde desde 1929, es llamado a Berlín para ocupar la Cátedra de Pedagogía Política recién constituida y a dirigir el «Instituto de Pedagogía Política» (Tilitzki 2002: 605 sigs.). El cargo que conlleva esta nueva posición política le lleva a rechazar, el 22 de mayo de 1933, el deseo de EFN de publicar las cartas de N. (*Archivo-N*. Weimar, 72/152d). Su primera aparición pública en Berlín es su «conferencia inaugural» (B 1933; Piecha 1998; Bild Bs 183) el día de «la quema de libros», tras la cual realiza diversas propuestas para las 12 tesis del cartel «Contra el espíritu no alemán» (Strätz 1968: 354), cuyo estilo, bajo la supervisión de Baeumler, influirá en la «lista negra» para la censura política de los libros (BArch: R 561/45). En 1934 y con labores de censor, se convertirá en el Director del «Amtes Wissenschaft» en el «Amt Rosenberg» (Bollmus 2006) hasta 1939, fecha en la que será nombrado Director General de «Ministerios del Reich»; a partir de 1940, en calidad de Inspector de «Escuela Superior del NSDAP» de Chiemsee, intentará integrar la imagen del «Nietzsche fascista» en el *NS* frente a la posición adversa de algunos detractores internos al propio partido (Montinari 1979; Zapata Galindo 1995: 84 y sigs.; Piecha 1998; Niemeyer 2002a: 174 sigs.; Barbera 2007). Dentro de la historia de la recepción de N., el «librito» de Baeumler representa no solo una «banalización» del pensamiento del filósofo, sino el núcleo central en torno al cual «todas las distorsiones y las abominables desfiguraciones que el nacionalsocialismo le ha impuesto a N.» han alcanzado su correspondiente forma política (Adorno/Gadamer/Horkheimer 1950: 112) (DETLEV PIECHA, Hagen).

Baile | Tanz

El baile tiene connotaciones estéticas: sensualidad, ligereza, ritmo y belleza se corresponden con el movimiento, la →ebriedad dionisiaca, la fisiología corporal, el conocimiento, la verdad, la música, la libertad, la felicidad, la →risa, la burla, la ironía. El baile representa la relación con el mundo humano y con uno mismo; simboliza la →cultura, incluso la más alta, en condiciones ideales; es danza de los mundos, de los sexos, de los dioses; movimiento libre del →espíritu; símbolo de dominio victorioso sobre el →espíritu de la pesadez; posibilidad y esfera del →*Übermensch* (Jaspers 1936: 196), del filósofo, del artista; es movimiento del cuerpo que es fin para sí mismo; naturalidad como fenómeno artístico: «Moverse con los brazos y la piernas es un embrión del impulso artístico» (*NF* 1876-77, 23 [81]). En su más alta consumación, el baile es metáfora de la cultura: «la alta cultura será vista como un baile audaz» (*MA* 278), tal como sucedía con los →antiguos («Los griegos como bailari-

nes», *NF* 1872-73, 25 [1]). El baile libera para la vida (Koch 2001: 11 y sigs.) como poder que dice sí (Deleuze 1962: 209); entre el mundo y Dios, bailar es una invitación al hombre nuevo para la transmutación de los valores: «¡Salve, al que crea *nuevos* bailes!» (*FW*, «Canciones del príncipe Vogelfrei: al mistral»). Zaratustra canta, bailando, a la figura del *Übermensch*; solo podría creer en un Dios que fuese experto en el baile (*Za I*, «Del leer...»). Eso es una crítica al →Cristianismo y a la →Modernidad, cuyo ritmo va en contra de la →vida (Reschke 2000d: 257 sigs.), es torpeza enfermiza o cadencia de la necesidad (*FW* 76); no hay verdad en los dedos de los pies del bailarín. El pensamiento como baile (*GD*, «Lo que les falta a los alemanes», 7), con lógica y coreografía propias: *gaya scienza*, →salud, →risa, maldad, libros, aprender el baile (*MA* 206), asumir el riesgo del precipicio y del abismo. El baile ocupa el lugar de la vida (llena de peligros), de la →fisiología, del →juego, de la →estética (RENATE RESCHKE, Berlín).

Basilea | Basel

N. llegó a Basilea el 19 de abril de 1869 y vivió en esta ciudad —con interrupciones— hasta el 10 de mayo de 1879 cuando terminó su presupuesto. Por recomendación de su profesor en Leipzig, →Ritschl, N. había sido llamado a ocupar la Cátedra de Filología Clásica en la Universidad de Basilea, si bien tenía que enseñar simultáneamente seis horas semanales de latín y griego en los cursos superiores del «*Pädagogium*» en el Instituto. A comienzos de 1876, por razones de salud, N. tuvo que renunciar a sus clases en el *Pädagogium* y, en 1879, a su cátedra en Basilea. Se convirtió en beneficiario de una generosa pensión y, finalmente, abandonó Basilea. En Basilea conoció a su gran amigo →Overbeck, así como a su tutor y amigo →Burckhardt. La proximidad entre Basilea y Tribschen permitió a N. visitar a los Wagner al menos dos docenas de veces antes de la partida de estos hacia →Bayreuth en abril de 1872. N. renunció a su nacionalidad en Basilea, si bien no se nacionalizó suizo. Aquí aparecieron sus primeras obras: *GT*, *DS*, *HL*, *SE*, *WB*, *MA*. Dado que sufría enormemente a causa del clima, abandonaba la ciudad cada vez con más frecuencia. Después de ocho años de actividad docente, definió sus años en Basilea como «la gran desgracia de mi vida» (carta a E. Nietzsche, 2.6.1877), lo cual, sin embargo, no le impediría más tarde recordar Basilea de manera idealizada. También sobre el tema: Hoffmiller (1931b); Janz (1979a: 181-207; 1994); Hoffmann (1994); Bollinger/Trenckle (2000) (DAVID MARC HOFFMAN, Aesch).

Escuela de Basilea/Escuela de Weimar (BT/WT) | *Basler Tradition/Weimarer Tradition*

La oposición entre estas dos tradiciones o escuelas de la *Nietzsche-Forschung* se remonta al enfrentamiento entre la interpretación de N. de F. →Overbeck y C.A. Bernoullis y la de los miembros del *Archivo-N.* y su directora, →EFN. La interpretación de la que la hermana de N. es responsable, supone, entre otras cosas, una lectura heroica y misticadora de su vida y obra (→culto a N.), la selección, supresión, organización temática y falsificación de los escritos póstumos, la obra y las cartas de N. —en particular en el caso de la

→Voluntad de Poder— así como la administración autocrática de los archivos. La hermana de N. fue apoyada por H. →Köselitz y los primos de N. R. y M. Oehler. Con la muerte de EFN (1935), la *WT* quedó disuelta y fue reemplazada por el trabajo científico de una edición crítico histórica de H. J. Mette. La *WT* fue apoyada por especialistas en la obra de N. y eruditos que homenajearon a EFN, la ayudaron a conseguir el título de Doctora y llegaron incluso a proponerla para el Premio Nobel de Literatura. La *BT* se remonta a la decisión de F. Overbeck de sustraerle al *Archivo-N.* las cartas que N. le había enviado y donarlas a la biblioteca de la Universidad de Basilea. Con esta colección y otra serie de documentos (intercambio epistolar con →Rohde, →Köselitz, entre otros), se fundó una especie de contraarchivo. Tras la muerte de Overbeck, I. Overbeck, C.A. Bernoulli y E. Diederichs se convirtieron en los máximos representantes de *BT*, principalmente Bernoulli gracias a su libro *Franz Overbeck y Friedrich Nietzsche: una amistad* (1908a, b), que era una declaración de guerra a Weimar y que hacía patente la oposición entre *BT* y *WT*. A la colección de Overbeck le fueron añadidos con posterioridad valiosos complementos póstumos procedentes de J. →Burkhardt, M. v. →Sallis y G. Naumman, entre otros. A. Horneffer, Ch Andler, E.F. Podach, K. Schlechta, C. P. Janz y M. Montinari pueden ser adscritos también a la *BT*, por cuanto han contribuido a una investigación transparente de N. ajena a toda mitificación. También sobre el tema: Andler (1920: 257 y sigs.); Podach (1935); Hoffmann (1991; 1993a); Bollinger/Trenkle (2000) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Bataille, Georges (10.9.1897, Billom / † 9.7.1962, Orléans)

Filósofo y literato, pertenece a uno de los momentos más resplandecientes de la recepción de N. en Francia. Bataille es un eslabón entre la recepción francesa de los años anteriores a la guerra y la recepción de posguerra y señala el comienzo del llamado «N. francés» (Hamacher 1986). La recepción de N. por parte de Bataille oscila entre la interpretación y la identificación, la adaptación y la encarnación, entre la inteligibilidad y la ininteligibilidad (Ebeling 1999): por un lado y en tanto que escritor perseguido por el fascismo, Bataille ya había defendido a N. de los abusos tanto de la izquierda como de la derecha durante los años 30 y 40, antes del nacimiento del N. francés. Por otro lado, la lectura de Bataille se deja arrastrar por la corriente del surrealismo hasta un punto tan radical y subjetivo que N. se hace ininteligible a través de su lectura: Bataille no escribe sobre N., sino a partir de N.; se identifica con él sin reservas hasta tal punto que su escritura experimental disuelve todo concepto de sujeto. Tan solo las formas estéticas de esta disolución del sujeto y de la obra producen un inventario de formas del lenguaje filosófico (por ejemplo, repetición, enmascaramiento, parodia), que impregnó la formación y la teoría estética después de 1945 (Warin 1994). Bataille leyó a N. por primera vez en 1922/23 y se identificó por completo con su escritura (B 1976: 562, 640). Pero «la irrupción de N. en los textos de Bataille» (Le Rider 1997: 99) solo comienza en 1936 con el proyecto *Acéphale* [*Acéfalo*]. Al igual que la «sociología nietzscheana» de los siguientes proyectos de *Collège de Sociologie* (Hollier 1979), estos proyectos pretendían llevar a cabo un redescubrimiento de lo sagrado mediante el empleo de la ciencia, y todo ello en nombre de N. Bataille publica en 1944 su único libro dedicado a N., *Sur N. [Sobre Nietzsche]* (Bataille 2005). En el mis-

mo año, y como conmemoración del centenario del nacimiento de N., Bataille publica un *Memorando Nietzscheano*, que quiere ser entendido como una *Reparación de N.* (B 1999). Siguiendo el ejemplo de N., Bataille desarrolla una filosofía de la soberanía, filosofía que N. le habría ofrecido como ejemplo tras su locura —aquella «decisión soberana» de una filosofía acéfala, sin cabeza (KNUT EBELING, Berlín).

Baudelaire, Charles (9.4.1821, París / † 31.8.1867, París)

Poeta y escritor, provocó en N. una discusión crítica dividida en dos etapas: la primera, durante su estancia francesa en →Niza en la primavera de 1885; la segunda, en la primavera de 1888. Durante la primera etapa (1885), impulsado por un ensayo de P. Bourget, N. lee la célebre colección de poemas de Baudelaire *Les fleurs du mal* [*Las flores del mal*] (1857). Las notas al margen en algunos de los poemas y, sobre todo, en el prólogo de T. Gautier, indican que N. veía en Baudelaire a un místico cristiano. Ciertamente, N. lee a B. bajo el signo de R. →Wagner: «Baudelaire, una especie de R(ichard) W(agner) sin música» (*NF* 1885, 34 [166]), podemos leer en las primeras anotaciones detalladas sobre Baudelaire, en una época en la que N. aún no conocía el entusiasmo de Wagner por la obra del poeta. A juicio de N., Baudelaire pertenece a ese tipo de «anfibios tan increíbles, tan alemanes como parisinos» (ibid., 38 [5]) y que nos hacen sospechar en su arte la presencia de aquellas singulares artes de las «almas europeas» transgresoras que, en opinión de N., también están representadas por Delacroix en la pintura y Wagner en la música. La imagen que N. tiene de Baudelaire en 1885 es ambivalente en cuanto a su vinculación con Wagner, pero positiva en términos generales.

La siguiente fase de dedicación intensa de N. a Baudelaire comienza con adquisición de la primera edición de los escritos póstumos de Baudelaire: *Oeuvres posthumes et correspondances inédites* [*Obra póstuma y correspondencia inédita*], París 1887. N. toma de ella notas muy detalladas y extrae citas (*NF* 1887-88, 11 [160-225 y 231-234]). Baudelaire ya no es el poeta francés tardorromántico comparable con Wagner, sino el representante en Francia de una literatura pesimista «nervioso-católico-erótica» (ibid., 11 [159]), que le brinda argumentos en favor de su →psicología, de la historia del →nihilismo europeo y de su proyecto de una →transmutación de todos los valores. Una muestra excelente de esta segunda fase de la recepción de Baudelaire es una carta de N. a →Köseltz del 26. 2. 1888. En ella, N. muestra su enorme satisfacción al comprobar que su asociación intuitiva entre Wagner y Baudelaire era correcta y biográficamente acertada. La respuesta a las preguntas «¿quién hasta la fecha ha estado mejor preparado para Wagner que yo?; ¿quién excepto yo era en el fondo y del modo más natural wagneriano, a pesar de Wagner y sin Wagner?» reza naturalmente así: «aquel loco bizarro de tres al cuarto, el poeta de *Fleurs du mal* [*Las flores del mal*]». Y es que Baudelaire «es *libertin*, místico, satánico, pero, sobre todo, es wagneriano». Por su proximidad con Wagner, Baudelaire se irá convirtiendo cada vez más en una figura de la decadencia (→*décadence*), lo cual no quiere decir, sin embargo, que N. no siga sintiendo subliminalmente un parentesco espiritual con ambos artistas y que, precisamente por ello, permanezca ambivalente en su valoración de Baudelaire. También sobre el tema: Pestalozzi (1978) (SEBASTIÁN NEUMEISTER, Berlín).

Bayreuth

Bayreuth, que también puede entenderse como una metáfora del proyecto político y cultural de →Wagner, es ante todo una ciudad autónoma sita en Oberfranken/Bayern y la sede de la sala de conciertos y ópera construida sobre la «colina verde» que R. Wagner encargara construir a O. Brückwald a partir de sus propios diseños. N. asistió con →Rohde y →v. Gersdorf (cfr. Borchmeyer/ Salaquarda 1994b: 1231) a la fiesta de la colocación de la primera piedra celebrada entre el 18 y el 23 de mayo de 1872. La construcción se retrasó por motivos financieros y la sala de conciertos no pudo ser inaugurada hasta el 13 de agosto de 1876 con la ópera *Rheingold* de Wagner. Con ocasión de la inauguración, N. redactó un «escrito para el festival» (→WB). En un principio, N. había planeado abandonar su cátedra universitaria en Basilea para aceptar un puesto de trabajo en el *Bayreuths Projekt* de Wagner, pero ni Wagner ni la Universidad le reforzaron en su empeño. Los testimonios epistolares de N. dan muestra de una actitud oscilante y en general ambivalente con respecto a Bayreuth. De hecho, aquellos días en las fiestas de conmemoración de la colocación de la primera piedra, le procuraron a N. «una de las experiencias más felices de su vida» (Borchmeyer 2002: 453), pero pronto se interponen las condiciones críticas de salud y los nervios de N.: «En Bayreuth no me atrevo ni a pensar; si lo hago, se acabó toda la relajación de mis nervios» (carta a v. Gersdorff, 18.1.1874).

Después de la ruptura con Wagner —inevitable tras la publicación de →MA—, N. escribe: «Por lo que respecta a W(agner), yo había mirado a las alturas, había contemplado su ideal y por eso me dirigí a Bayreuth —De ahí nace mi decepción» (carta a M. Maier, 6.8. 1878) (CHRISTOPH LANDERER, Salzburgo).

Benjamin, Walter (15.7.1892, Berlín / † 26.9.1940, Port Bou, España)

Filósofo y escritor, leyó obras de N. ya en su época de estudiante (la primera mención se encuentra en cartas de 1910) y se ocupó intensamente de su vida y de su obra (Pfothenhauer 1985b). Si exceptuamos un artículo escrito en un periódico (B 1932), lo cierto es que Benjamin no publicó ninguna obra importante sobre N., pero siempre orientó su atención al modo de escribir de N. y a sus ideas. Dispersó muchas fórmulas aforísticas en sus textos o produjo libros como *Dirección única* (1928) y la obra incompleta *Passagen-Werk* basados en la compilación de aforismos. Benjamin considera que la idea más importante de N. es la del →Eterno Retorno, que —con base en los extractos de Löwith (1935)— quiso convertir en el fundamento de una crítica de la Modernidad. De este modo, en su primera exposición de los pasajes, concibe «lo nuevo» de la promesa capitalista de productos como una «aparición de lo siempre igual» (B 1935: 55). En el segundo *Exposé* (1939) y en las tesis *Sobre el concepto de Historia* (1940), la idea aparece como traducción del concepto de progreso y se convierte en la base de una crítica del concepto burgués y marxista de la Filosofía de la Historia (Schöttker 2005). También sobre el tema: Reschke (1992/99) (DETLEV SCHÖTTKER, Berlín/Dresde).

Benn, Gottfried (2.5.1886, Mansfeld [Kr. Westpriegnitz] / † 7.7.1956, Berlín)

Médico y escritor, resumió su relación con N. en su conferencia *Nietzsche, 50 años después* con unas palabras que posteriormente serán citadas en numerosas ocasiones: «En realidad, todo lo que mi generación discutía y todo con lo que debatía en su interior —se puede decir: todo lo que sufrió; se puede decir: todo lo que tratamos con detalle—... todo aquello ya había sido expresado por N., el resto no era más que exégesis [...] Podría añadir que para mi generación, él fue el terremoto de nuestra época y el mayor genio de las letras alemanas desde Lutero» (1959: 99). Las citas y los temas de N. atraviesan tanto la obra poética de Benn como sus escritos ensayísticos, aunque *GT* sigue siendo en su opinión la obra más importante. La →metafísica del artista es el núcleo de la recepción de N. por parte de Benn —este enmascara el papel absolutamente funcional que el arte juega en el pensamiento de N. A diferencia de N. y tras su breve coqueteo con el fascismo, Benn insiste en la absoluta separación entre la vida y el espíritu. Eso no le distancia del festejo lírico nietzscheano cuando escribe los poemas «Dennoch die Schwerte halten» [«las espadas empero sostener»] (1933), «Sils-Maria» (1933) y «Turín» (1933), en los que se presenta a N. como un sufridor ejemplar de la historia del espíritu humano. El talante antisistemático de N. será de gran importancia para su obra en la prosa posterior a 1945. La renuncia al sistematismo —en su última etapa, Benn se aproxima a la nueva *Nietzsche-Forschung*— le resulta fascinante. La recepción de N. por parte de Benn constituye, sin duda, una de las más significativas de la literatura del siglo xx. También sobre el tema: Hillebrand (1966); Meyer (1993: 376-413); Keith (2000); Körber (2006: 76-84); Decker (2007); Neymer (2008) (THOMAS KÖRBER, Osnabrück).

Bergson, Henri (18-10-1859, París / † 4.1. 1941, París)

Escritor galardonado con el Premio Nobel de Literatura (1927), filósofo vitalista en sentido literal, como N., por cuanto piensa la vida de todas las criaturas (y no solo la vida humana, como en el caso de →Dilthey) desde la crítica al →darwinismo. Cuando en *L'évolution créatrice* (1907: 267) aparece el concepto de *surhomme*, la obra de Bergson es ya completamente independiente de la de N. En sentido estricto, ambos autores son ante todo «contemporáneos»: contemplan los mismos problemas y llegan a soluciones coincidentes y, a la vez, divergentes. Partiendo de la crítica a la filosofía clásica, Bergson despliega una filosofía anti-cartesiana que no se apoya en la lógica de la identidad, sino que sitúa al →devenir en el lugar de la imagen estática del ser y de su «representación». Contra Darwin, la →vida será, además, concebida como desarrollo impredecible («creativo»). De este modo, el concepto de vida de Bergson (*élan vital*), equivalente al concepto de →Voluntad de Poder, remite a la tendencia de la vida hacia la «actualización» (en lugar de hacia la adaptación y la conservación). Frente a N., Bergson subraya la creatividad singular de la vida humana como «libertad». La filosofía madura de Bergson, como la de N., puede ser entendida como una «filosofía de la diferencia» (Deleuze 1962; 1966), si bien es cierto que ambos fueron clasificados por sus contemporáneos como «pragmatistas» (Berthelot 1913; Durkheim 1913/14; Scheler 1926) o «irracionalistas» (Rickert 1920; más cautelosos: Sche-

ler 1913). También sobre el tema: Delhomme (1960); Montebello (2003) (HEIKE DELITO, Dresde).

Biblia | Bibel

Familiarizado desde muy pronto con un Cristianismo imbuido de elementos bíblicos, N. entró en contacto con la exégesis histórico-crítica de la Biblia de la mano de sus profesores en Pforta (Figl 2007; Pernet 1989: 78; Deussen 1922: 70). Si bien apenas tenemos datos de la dedicación de N. al estudio del Antiguo Testamento durante sus años de estudiante de Teología, en la década de 1870 encontramos ya algunas lecturas dedicadas a las diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, un trabajo que N. llevará a cabo en años posteriores, y que en este caso se centra en la «fuerza de una conmoción elemental», que aparece con violencia en el Antiguo Testamento y que recuerda a la tragedia (*NF* 1878, 30 [133]). Ocasionalmente, N. defiende al Antiguo Testamento de la «inaudita farsa filológica de la filología del Cristianismo» (*M* 84). Los cristianos nunca renunciaron a la posibilidad de falsificar los textos bíblicos. Hacia mediados de la década de 1880, N. emplea de manera excesiva algunas insinuaciones transfiguradas del Antiguo Testamento: no solo en la proclamación de las «nuevas» tablas y la destrucción de las «antiguas» recrea y adapta la donación de Moisés de las tablas de la ley (*Za* III, «De las viejas...»), sino que el tono profético y anunciador se convierte en forma literaria del *Za* (cfr. Richards 1990; Haynoun 1997; Salaquarda 2000b). A pesar de ello, no debemos olvidar la quiebra satírica que suponen estas adaptaciones de los textos bíblicos. *JGB* presenta el Antiguo Testamento como una obra unitaria y cerrada en sí misma, contraponiéndola de manera abrupta al Nuevo Testamento (52). N. invierte aquí la supeditación cristiana del Antiguo al Nuevo Testamento. Los escritos de →Wellhausen *Prolegómenos para la historia de Israel* (1883) y *Notas y Escritos preparatorios* (1884; 1887) le hicieron cambiar de opinión en 1887/88: se aprecia con claridad el proceso degenerativo en una lectura atenta de los escritos veterotestamentarios y ese proceso termina por disolver la contraposición contundente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Según Wellhausen, el judaísmo tardío cayó en contradicción con sus valores bélicos originarios y por ello decidió reescribir su propia historia antigua según criterios «sacerdotales», solo de este modo podría asegurar su autoconservación. N. incluye esta tesis de la «desnaturalización» en el interior de su propia escritura anticristiana de la historia y, apoyándose en ella, diseña una continuidad inquebrantable entre el →Judaísmo y el →Cristianismo. *AC* se ocupa de analizar ampliamente los extractos de Wellhausen con el fin de apuntalar la construcción anticristiana de la historia mediante una simplificación radical (Sommer 2000a); Ahlsdorf 1997; Orsucci 1996).

En términos generales, lo que hemos afirmado más arriba sobre el conocimiento que N. tiene del Antiguo Testamento es igualmente válido en el caso del Nuevo Testamento: «Aprendió a leer y a escribir con la Biblia de Lutero» (Salaquarda 2000a: 382). Asimismo, en el joven N. tiene lugar un distanciamiento del Cristianismo tradicional. La lectura de *Vida de Jesús* de D. Strauss fue crucial en este proceso de distanciamiento (cfr., por ejemplo, Düsing 2006; Pernet 1989). En su estancia en Sorrento en 1877/78 (*KSA* 15: 71). N. volvió a dedicarse a la lectura del Nuevo Testamento con posterioridad, apenas disimula su

vehemente crítica inmoralista a los escritos del Nuevo Testamento y a su falsificación embellecedora de la realidad (por ejemplo, AC 44-46). Asimismo, junto a →Strauss, →Schopenhauer y →Overbeck, →Renan, N. coincide con N. en su crítica al Nuevo Testamento. Hacia finales de la década de los 80, en su confrontación con la religión judeo-cristiana y la historia de la moral, Renan se convierte en un verdadero punto de referencia, si bien los juicios de N. no siempre coinciden con los suyos. Desde la evolución del concepto de Dios hasta la sociopsico(pato)logía del Cristianismo primitivo entendido como un movimiento de corto alcance, pasando por la figura de Jesucristo, N. encuentra en Renan una verdadera fuente de estímulo. La →«psicología del redentor» nos muestra el modo en que N. rediseñó sus fuentes. El polémico destronamiento de Renan libera a N. en AC de tener que fundamentar metódicamente su planteamiento; señala a →Jesús como ejemplo de «médico de los nervios» y «desescatologiza» consecuentemente el →«tipo» al que pertenece. El «tipo del redentor» de N. se aprovecha conceptualmente de las adaptaciones radicales de la Biblia llevadas a cabo por Tolstoi y →Dostoievski, ciertamente no con la intención de ofrecer nuevas posibilidades de identificación con Jesús. Ante todo, es importante subrayar que, desde muy pronto, N. mostrará una clara preferencia por el Evangelio de Juan, el cual, como se nos dice en los escritos póstumos, «emerge de lo dionisiaco» (NF 1870-71, 7 [13]). Esta preferencia se puede comprender mejor aún mediante la imagen de Pilato (AC 46), de quien N. toma incluso prestado el título de *EH*.

Frente a Juan, →Pablo será el auténtico enemigo del último N. En su opinión, la doctrina de la revancha y el Juicio, que aún no se ha incubado entre los jóvenes discípulos de Jesús y que ahoga la perplejidad ante la muerte del maestro, es construida por la mano del «genio en el odio», el autodenominado apóstol Pablo. El proceso seguido por Pablo le parece a N. bien sencillo: «El centro de gravedad de toda aquella existencia, Pablo lo desplazó sencillamente *detrás* de esa →existencia», lo situó en «la mentira del Dios resucitado» (AC 42; cfr. Havemann 2002). La imagen de Pablo, tal y como es delineada por N. con crudeza en 1888, ya no está orientada a la Antropología del apóstol Pablo de Lüdemann, que consultó en 1880 (Salaquarda 1996), sino más bien a Renan, Overbeck y, sobre todo, a →Lagarde (Sommer 2000a: 395-402; 1998). En resumen, debemos afirmar que N. ha instrumentalizado los textos bíblicos, sus figuras, motivos y giros estilísticos —sobre todo en *Za* (cfr. Salaquarda 2000b)— para sus propios fines, para su propia proclamación filosófica, pero no sin relativizar e incluso parodiar simultáneamente esa proclamación. También sobre el tema: Shapiro (1982); Eldad (1985); Willers (1988) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo).

Biblioteca (de N.) | Bibliothek (N.s)

Se conservan alrededor de 1400 volúmenes de la biblioteca personal de N. Después de su crisis mental, los libros fueron reunidos por su madre →Franziska y su hermana, →EFN, que los recogieron de los diversos lugares en los que N. había vivido (→Basilea, →Sils-Maria, →Turín, Génova). En un primer momento los trasladaron a Naumburgo, pero terminaron por llevarlos al *N.-Archiv* de Weimar, donde se conservaron desde 1896. Tras la disolución del *N.-Archiv* en 1950 pasaron a formar parte, junto con la →biblioteca del antiguo *N.-Archiv*, del *Goethe-Schiller Archiv* en Weimar (GSA). En 1955 se clasificaron dentro de

los fondos de la Biblioteca de la actual duquesa Anna Amalia en Weimar (HAAB). Hoy en día, los ejemplares personales que N. conservaba de sus propias obras son parte del patrimonio de la Biblioteca del antiguo *Archivo-N*. Otros 133 libros y textos impresos que deben ser contados entre los integrantes de la biblioteca personal de N. se encuentran hoy en GSA, entre ellos casi todos los escritos musicales de la colección de N.

La biblioteca de N. no tiene la forma sistemática de la biblioteca de un erudito. Nunca estuvo completa del todo por la sencilla razón de que N. viajaba con frecuencia a diversos lugares y conservaba libros en muy distintas localizaciones. En vida regaló o vendió muchos de los libros que formaban parte de su colección. Por ello solo se conservaron algunas obras verdaderamente valiosas. En 1881, EFN libró del intercambio comercial muchísimos de los libros del joven N. con huellas de sus trabajos filológicos y buena parte de su biblioteca personal en Basilea. La literatura sobre la Antigüedad es la más frecuente entre los libros que llegó a conservar, seguida por libros de filosofía moderna. También está presentes otras disciplinas como la religión, la educación, la psicología, las ciencias naturales, la historia, la geografía, la etnología, el derecho, la estética, el arte, la historia del arte y la historia de la literatura. EFN percibió muy pronto el valor de la biblioteca de su hermano, por lo que en 1896 le pidió a →Steiner que llevara a cabo su catalogación (un catálogo manuscrito dividido en materias y con indicaciones sobre posibles lecturas realizadas que se conserva en GSA). Dentro de los trabajos realizados para BAW, se llevaron a cabo diversas labores de ordenación sistemática de la Biblioteca, lideradas por H. J. Mette y M. Oehler: la mayor parte de sus resultados continúan siendo válidos. Estos trabajos fueron la base para la publicación de M. Oehler (1942). Un nuevo catálogo impreso fue presentado por un grupo de investigación de Pisa (NB). El grupo había rastreado huellas de posibles lecturas realizadas por N. con mayor precisión que Oehler, cubriendo un espectro que va desde pliegos sin cortar, anotaciones y tachaduras, dobleces en las páginas, apuntes escolares y *marginalia*, hasta marcas más intensas, notas en los márgenes, traducciones y resúmenes. Algunos de los libros de sus contemporáneos contienen una dedicatoria personal para N. También sobre el tema: D'Iorio (2003) (ERDMANN VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Weimar).

Biblioteca del antiguo Archivo-N. en Weimar | *Bibliothek des ehemaligen N.- Archivs in Weimar*

Desde 1955, los 6000 volúmenes de la biblioteca que nos ocupa forman parte de la colección *Nietzsche* en la biblioteca de Weimar (HAAB) de la duquesa Anna Amalia (signaturas: C776-C5141, en el catálogo *on-line* de HAAB). Se trata en lo esencial de una colección compuesta por bibliografía sobre N. y por la mayoría de las impresiones de sus obras, así como de sus traducciones entre los años 1867-1945/46. Además, están disponibles partes de la biblioteca privada de EFN junto con numerosos ejemplares autografiados. También encontramos algunas revistas filosóficas y culturales a las que estaba suscrito el *Archivo-N*. Resulta especialmente relevante para la investigación el fondo en el que se conservan las impresiones importantes del archivo para los trabajos de edición, es decir, las primeras ediciones de los trabajos de N. publicados en vida del autor; también encontra-

mos otras ediciones y algunos de los ejemplares privados de N. con huellas manuscritas de sus lecturas o notas preparatorias y galeradas con correcciones del propio N. Las primeras ediciones, los ejemplares privados y los pliegos de corrección están disponibles también en formato microfilm. Además, contamos con las impresiones y algunos documentos de la *Gesamtausgabe* de N. que atestiguan el trabajo de los diversos editores. Una labor que sigue manteniendo ocupada a la filología actual, particularmente por cuanto se refiere a los fragmentos póstumos (→Voluntad de Poder) (ERDMANN VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Weimar).

Bibliotecas (N. como usuario de) | Bibliotheken (N. als Nutzer)

Las bibliotecas y el deseo de poseer libros siempre fueron para N. un placer irrenunciable: «Ni con diez caballos me arrastrarían a un lugar [...] donde no hubiera una buena biblioteca» (carta a E. Förster, 3.11.1886). La obra de N. está atravesada de intensas confrontaciones con el pensamiento de otros autores, sus lecturas emergen en ella una y otra vez. Por esta razón, la *N.-Forschung [Investigación sobre N.]* se emplea en construir la biblioteca ideal de N., la suma de todos los libros tanto poseídos, como leídos o extraídos de una biblioteca por N. Sus primeras lecturas de la infancia tuvieron lugar en la biblioteca de su padre y en la de su abuelo en la parroquia de Pobles Orte. En la biblioteca de su tío E. Schenk en J. N. descubrió en 1859 a Novalis (*SA* III: 69). Puede documentarse que N. utilizó las bibliotecas del *Domgymnasium* en →Naumburg y de la →Escuela de Pforta, de las Universidades de Bonn, Leipzig y →Basilea, así como bibliotecas públicas en Leipzig, Génova y →Turín. A todas ellas hay que añadir la visita ocasional a otras bibliotecas como *Marciana* en Venecia y el préstamo de libros tomados de bibliotecas privadas como la de →Ritschl, →Wagner y →Overbeck. En sus viajes a →Sils-Maria siempre iba acompañado de una cesta que sustituía a su biblioteca con «104 kilos de libros» (a Franziska N., 4-10-1884). También sobre el tema: Hofmann (1940); M. Oehler (1942); Crescenzi (1994); Brobjer (1999b) (ERDMANN VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Weimar).

Bloch, Ernst (8.7.1885, Ludwigshafen / † 4.8.1977, Tübingen)

Filósofo marxista que reservó un lugar privilegiado en su pensamiento al concepto del «lo que todavía no ha llegado a ser». Bloch se aproxima a N. como a un filósofo que ha visto la fuerza de las posibilidades dionisiacas, pero que las ha analizado incorrecta y circularmente (cfr. B 1962: 358-366). Para Bloch, el universo es algo que «todavía no ha llegado a ser» y que aún no ha sido plenamente establecido y, por tanto, representa una totalidad objetiva en cambio continuo que se extiende en diversas direcciones no teleológicas. En ese sentido, Bloch intenta oponer a la interpretación determinista y estática del marxismo vulgar la interpretación de un «sistema abierto» de análisis de la historia y de la evolución histórica. En su opinión, el mundo es un sistema de tendencia y latencia en el que existen hechos y desarrollos objetivos, que, sin embargo, solo pueden realizarse a través de los mo-

mentos politizados de la esperanza y el «camino correcto». Estos dos momentos se basan en dos tipos de esperanza. La primera se apoya en el cálculo subjetivo, siempre disponible, pero inconsciente, de un mundo mejor, que aparentemente puede encontrar expresiones negativas y mal interpretadas, incluso desfiguradas, pero que siempre representan «los esbozos de un mundo mejor» (B 159). La segunda esperanza es la esperanza objetiva, que calcula desde un punto de vista histórico, y en el cual las realidades sociales y económicas no solo permiten, sino que demandan un cambio radical. Cuando estos dos momentos de la esperanza fluyen dialécticamente, se llega a una revolución de las circunstancias sociales. Bloch encuentra en la idea del →hombre como «*animal aún no fijado*» (JGB 62) un importante impulso para la percepción de las posibilidades del hombre. Posteriormente, Bloch enfatizará lo dionisiaco como esperanza erótica y propulsora, como voluntad de llegar a ser hombre, que, no obstante, solo puede cumplirse como tarea colectiva. Tal y como se expone en Hansen (1998), para Bloch, →Dionisos «está sentado sobre las banderas de la revolución» (B 1962: 366) (PETER THOMPSON, Sheffield).

Bonhoeffer, Dietrich (4.2.1906, Breslau / 9.4.1945, Campo de concentración de Flossenbürg [asesinado])

Teólogo evangélico, miembro del movimiento de resistencia política contra el nazismo desde 1939, cuya relación con N. se caracteriza principalmente por el motivo, compartido por ambos, de la «fidelidad a la tierra»; otro punto de contacto digno de mención es la crítica de la religión. La proximidad con N. es especialmente evidente en los últimos escritos de Bonhoeffer. Así, por ejemplo, en las *Conferencias de Barcelona*, la esencia del Cristianismo remite al concepto de →*Übermensch*, que establece nuevos valores, y, consecuentemente, determina la actitud cristiana hacia la →ética mediante el motivo de las →«nuevas tablas» de la ley que aparece en JGB. En *Acto y Ser*, el →niño representa la imagen de «la determinación del ser en Cristo mediante el futuro» y remite a la última de las tres transformaciones del *Za*. N. no aparece citado explícitamente ni en *Creación y caída* ni en la conferencia *Venga a nosotros tu reino*, pero está muy presente en ambas, especialmente en relación con la crítica a los «transmundanos» del *Za* (I, «De los transmundanos»). En el período medio de su batalla eclesiástica y a partir de la experiencia de Finkenwalde, Bonhoeffer se aparta de N. En los escritos de este período domina la preocupación pastoral y eclesiástica a costa de un interés sistemático y especulativo que había sido estimulado por la confrontación con N. durante los años de la universidad. La situación es distinta en su *Ética*, donde aparecen vinculados el requerimiento práctico y la exigencia teórica. En esta obra, la dedicación al pensamiento de N. vuelve a un primer plano y enriquece su originalidad: encontramos huellas del diálogo con N. detrás del primado de la existencia mundana, del alegato en favor del hombre mundano y de la revalorización de lo «natural». También encontramos rastros del problema de «la moral de los señores» de N. detrás de la polémica contra el «plebeyismo», con la que Bonhoeffer, tanto en las circulares emitidas durante sus años en la resistencia como en sus experimentos literarios en prisión, critica la manifiesta pérdida de la grandeza aristocrática y del concepto burgués de libertad durante el Nacional-socialismo. Resulta interesante la presencia de N. en los pensamientos teológicos de la

primavera y verano de 1944, que se centran en el sentido del Cristianismo en un mundo no religioso. Aunque N. no sea citado aquí más que tres veces, es evidente que las reflexiones de Bonhoeffer arrastran consigo la crítica de la religión de N. En resumen, podemos afirmar que uno de los pensadores teológicos más importantes del siglo xx fue inspirado por N. y que proporcionó una ayuda inestimable para la interpretación y la corrección de su pensamiento. Bonhoeffer acoge la doctrina nietzscheana de la fidelidad a la tierra desde el interior de un *lógos* cristiano y, con ello, asume el desafío de una crítica radical de la metafísica sin caer en el misticismo ni en el irracionalismo. Más aún, su *lógos* se sitúa bajo un primado de lo ético y de lo histórico que es inseparable de la responsabilidad ligada a la decisión individual. También sobre el tema: Hamilton/Altizer (1966); Köster (1981/82); Capozza (2003) (NICOLETTA CAPOZZA, Verona).

Bourget, Paul (2.9.1852, Amiens / † 25.12.1935, París)

Novelista y crítico, en sus primeras obras se presenta a sí mismo —en la estela de Stendhal y Taine— como «psicólogo» analítico y diagnosticador de las numerosas señales del →nihilismo y la →*décadence* en las actitudes culturales de su tiempo. Como *enfant du siècle*, se dejó arrastrar por las fuerzas de atracción de la *décadence* (cfr. *Essais [Ensayos]* y *Nouveaux essais de psychologie contemporaine [Nuevos ensayos de psicología contemporánea]*, 1883 y 1885; las novelas: *Irreparable*, 1884; *Cruelle énigme*, 1885; *Un crime d'amour*, 1886; *André Cornelis*, 1887). Con *Le disciple [El discípulo]* el →«psicólogo», que «ne s'inquiète guère du bien ou du mal» —«que apenas se inquieta por el bien o el mal»—, abre camino a la figura del médico, que ha encontrado en el absolutismo de la religión católica y en la tradición el remedio sagrado contra la «enfermedad social». A la novela analítica le sigue la novela apologética (*L'étape [La etapa]*, 1902; *Un divorce [Un divorcio]*, 1904; *L'Émigré [El emigrado]*, 1907). Tras la lectura de los *Ensayos* en 1883, N. restaura el valor del concepto de «psicólogo»: la psicología como «señora de las ciencias» (*JGB* 23) le parece una praxis del conocimiento, en la mejor tradición francesa, irreconciliable con el espíritu alemán y en condiciones de oponerse a la «enfermedad europea de la voluntad», fatalmente extendida. N. considera a Bourget «el discípulo *más vivo* de Stendhal» (en carta a R. v. Schirnhöfer, 11.3.1885), se siente más próximo a él que a cualquier otro de sus contemporáneos franceses y le convierte en figura clave dentro de la investigación de la poliédrica *âme moderne* [alma moderna] en la época de la muerte de todos los dioses. Bourget transmite a N. numerosas coordenadas para el análisis de la crisis de lo social y de la crisis de los →valores, para el juicio de los autores que la representan del modo más directo (→Baudelaire, →Renan, Flaubert, Taine, los hermanos Goncourt) y para la evaluación de las múltiples tendencias culturales como síntoma del estado de salud general de toda una cultura (nihilismo, cosmopolitismo, diletantismo, neobudismo, religión de la ciencia y religión del arte, etc.). La actitud mostrada ante Baudelaire en *WA* 7 bebe particularmente de los *Ensayos* de Bourget, modelo para su crítica fisiológica y psicológica radical de la *décadence* y cuyo estilo es descrito por N. con las palabras del propio Bourget (cfr. *KSA* 14: 405). También sobre el tema: Gerratana (1986); Volpi (2005); Campioni (2007; 2008; 2009) (GIULIANO CAMPIONI, Pisa).

Brandes, Georg (4.2.1842, Copenhague / † 19.2.1927, Copenhague)

Crítico, vivió en Berlín de 1877 a 1883, donde, a comienzos de 1833, coincidió, en diversas ocasiones, con →P. Rée y →L. v. Salomé. Ya por aquel entonces ambos le llamaron la atención sobre N., a quien años más tarde, el 26.11. 1887, Brandes escribiría por primera vez. En total son 21 las cartas que intercambiaron. Entre el 10.4 y el 8.5. de 1888, Brandes, en calidad de *Privatdozent* en la Universidad de Copenhague y para gran alegría de N. —que luchaba contra su crisis mental—, pronunció cinco lecciones sobre su →filosofía (informaciones en el periódico *Politiken*). En principio no estaba prevista la publicación de las mismas, pero, en 1889, apareció una edición considerablemente modificada en la revista danesa *Tilskueren* con el título *Aristokratisk Radikalisme* —[Radicalismo aristocrático]— y, en el 30.11.1889, en el libro de Brandes: *Essays. Fremmede Personligheder* (1889); en abril de 1890 apareció en la *Deutsche Rundschau* una traducción alemana a cargo de Marholm (y que se retrasó por culpa de O. Hannson) y otra de la obra: *Hombres y obras*, ampliada con un epílogo y completada con extractos añadidos de 12 cartas de N. dirigidas a Brandes. También sobre el tema: Uecker (1982); Egeback (1985); Lang (1985); Fambrini (1997); Dahl (2000); Fambrini (2004) (PER DAHL, Aarhus).

Buber, Martín (8.2.1872, Viena / † 13.6.1965, Jerusalén)

Filósofo de la religión, pensador judío, máximo representante del Sionismo cultural. Como tantos de su generación, Buber encontró en N. un punto de fuga crucial ante el descontento cultural. Con 17 años, tradujo *Za* al polaco y se autoproclamó discípulo de N. El año de la muerte de N., Buber publica un himno encomiástico en honor del hombre heroico y creador de sí mismo (B 1900/01). Su disertación *Para una historia del problema de la individuación* (1904) formula el tema de su filosofía pre-dialógica, la tensión entre la individuación y la unidad anhelada, entendida esta como unidad dionisiaca primordial (en el espíritu de la *Neue Gemeinschaft* [Nueva Comunidad], como una tendencia vivencial a un Dios en sentido panteísta (Daniel, 107) o como experiencia místico-extática (*Confesiones extáticas*, 1909). Con la experiencia de la guerra mundial, el problema dialógico pasa a un primer plano (*Yo y tú*, 1923), quedando la filosofía existencial de Buber claramente determinada por el impulso filosófico vitalista de N. (HANNA DELF VON WOLZOGEN, Potsdam).

Budismo | *Buddhismus*

Entre las fuentes secundarias empleadas por N. para el estudio del Budismo hay que destacar sobre todo a →Schopenhauer, Koeppen (1857), Müller (1869), Wackernagel (1876) y Oldenberg (1881). Entre las fuentes primarias, el *Sutta nipata* (Coomaraswamy, 1874), procedente del *Kanon Pali*. N. conocía además a Pirrón, con quien se habría alcanzado en Grecia «el nivel del Budismo» (NF 1888, 14 [87]). De acuerdo con las fuentes, el co-

nocimiento que N. tenía del Budismo se reduce principalmente al Budismo *Theravada* o *Hinayana*, más próximo a la antigua figura histórica de Buda, siéndole más desconocido el Budismo Mahayana posterior —o Budismo Zen—. No obstante, algunos investigadores ven precisamente en esta forma tardía del Budismo el punto de referencia positivo de N. con respecto al mismo, ya que es en su interior donde se produce la verdadera evolución del Budismo, superando su forma más antigua (cfr. Nishitani 1990, Ôkôchi 1995, Parkes 2000, Bazzano 2006). A pesar de ello, que N. se liberara o no de su valoración del Budismo como religión del nihilismo sigue siendo una cuestión pendiente, sobre todo si tomamos como criterio de dicha valoración el pensamiento del →Eterno Retorno de lo mismo como «fórmula suprema del Decir-Sí que se puede alcanzar en términos absolutos». Incluso «la forma más extrema del →nihilismo», que N. denomina la «forma europea del Budismo» (*NF* 1886-87, 5 [71], pág. 213), resulta ambigua y puede incluso ser tanto un signo de la debilidad como o del poder creciente del espíritu.

En *GT*, N. establecía una diferencia entre una cultura alejandrino-socrática, una cultura helénico-artística y una cultura trágico-budista, optando por la segunda de ellas y orientando su crítica principalmente contra la primera y contra su fe optimista en la justificación y en la autocorrección de la →existencia (*GT* 18 *KSA* 1: 116; *GT* 15, *KSA* 1: 99). Frente a esta, el conocimiento trágico-budista desvela una →verdad abismática que, «para ser soportada, necesita emplear al →arte como protección y remedio curativo» (*GT* 15, *KSA* 1: 101). *GT* está dedicado a este conflicto entre Arte y Verdad (*NF* 1888, 16 [40]), y Buda, «maestro en la religión de la *redención de uno mismo*», después del desencanto de N. acerca de la posibilidad de un renacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música wagneriana en *M*, se convertirá para el filósofo en un modelo para Europa. Pues en la India se ha producido desde hace miles de años una evolución que Europa aún está muy lejos de realizar: se han eliminado tanto los dioses como los sacerdotes, tanto la moral como las costumbres sobre las que descansa el poder de los sacerdotes. Buda aparece aquí junto con la «muerte de Dios» con el estandarte de la victoria (*M* 96).

También resulta positiva la comparación del Budismo con el →Cristianismo en *AC*. El Budismo no solo se las arregla sin el concepto de «Dios» y permanece «más allá del bien y del mal», sino que también es «cien veces más realista que el Cristianismo, «la única religión realmente *positivista* que la historia nos muestra» (*AC* 20). Mientras que el Cristianismo encontró difusión fundamentalmente en las capas más bajas de la sociedad, donde el resentimiento contra los más poderosos sigue estando a flor de piel, en el Budismo ocupan el primer plano «los estatutos superiores e incluso doctos». La máxima del *Dhammapada* (I, 5): «La enemistad no se elimina por medio de la enemistad, sino por medio de la amistad»; es decir, el estar libres de todo →resentimiento, es en opinión de N., una enseñanza básica de la doctrina de Buda. De ahí que sea un profundo fisiólogo y su doctrina más una higiene que una «religión» en el sentido del Cristianismo (*EH*, «Por qué soy tan inteligente»). El Budismo no se limita a prometer la paz y la felicidad sobre la tierra, sino que alcanza esa paz y esa felicidad. También sobre el tema: Mistry (1981); Parkes (1991); Morrison (1997); Brobjer (2004a); *NWB* 1: 419 y sigs.; Skowron (2006); Kienzle (2008: 130 y sigs.) (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

nocimiento que N. tenía del Budismo se reduce principalmente al Budismo *Theravada* o *Hinayana*, más próximo a la antigua figura histórica de Buda, siéndole más desconocido el Budismo Mahayana posterior —o Budismo Zen—. No obstante, algunos investigadores ven precisamente en esta forma tardía del Budismo el punto de referencia positivo de N. con respecto al mismo, ya que es en su interior donde se produce la verdadera evolución del Budismo, superando su forma más antigua (cfr. Nishitani 1990, Ôkôchi 1995, Parkes 2000, Bazzano 2006). A pesar de ello, que N. se liberara o no de su valoración del Budismo como religión del nihilismo sigue siendo una cuestión pendiente, sobre todo si tomamos como criterio de dicha valoración el pensamiento del →Eterno Retorno de lo mismo como «fórmula suprema del Decir-Sí que se puede alcanzar en términos absolutos». Incluso «la forma más extrema del →nihilismo», que N. denomina la «forma europea del Budismo» (*NF* 1886-87, 5 [71], pág. 213), resulta ambigua y puede incluso ser tanto un signo de la debilidad como o del poder creciente del espíritu.

En *GT*, N. establecía una diferencia entre una cultura alejandrino-socrática, una cultura helénico-artística y una cultura trágico-budista, optando por la segunda de ellas y orientando su crítica principalmente contra la primera y contra su fe optimista en la justificación y en la autocorrección de la →existencia (*GT* 18 *KSA* 1: 116; *GT* 15, *KSA* 1: 99). Frente a esta, el conocimiento trágico-budista desvela una →verdad abismática que, «para ser soportada, necesita emplear al →arte como protección y remedio curativo» (*GT* 15, *KSA* 1: 101). *GT* está dedicado a este conflicto entre Arte y Verdad (*NF* 1888, 16 [40]), y Buda, «maestro en la religión de la *redención de uno mismo*», después del desencanto de N. acerca de la posibilidad de un renacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música wagneriana en *M*, se convertirá para el filósofo en un modelo para Europa. Pues en la India se ha producido desde hace miles de años una evolución que Europa aún está muy lejos de realizar: se han eliminado tanto los dioses como los sacerdotes, tanto la moral como las costumbres sobre las que descansa el poder de los sacerdotes. Buda aparece aquí junto con la «muerte de Dios» con el estandarte de la victoria (*M* 96).

También resulta positiva la comparación del Budismo con el →Cristianismo en *AC*. El Budismo no solo se las arregla sin el concepto de «Dios» y permanece «más allá del bien y del mal», sino que también es «cien veces más realista que el Cristianismo, «la única religión realmente *positivista* que la historia nos muestra» (*AC* 20). Mientras que el Cristianismo encontró difusión fundamentalmente en las capas más bajas de la sociedad, donde el resentimiento contra los más poderosos sigue estando a flor de piel, en el Budismo ocupan el primer plano «los estatutos superiores e incluso doctos». La máxima del *Dhammapada* (I, 5): «La enemistad no se elimina por medio de la enemistad, sino por medio de la amistad»; es decir, el estar libres de todo →resentimiento, es en opinión de N., una enseñanza básica de la doctrina de Buda. De ahí que sea un profundo fisiólogo y su doctrina más una higiene que una «religión» en el sentido del Cristianismo (*EH*, «Por qué soy tan inteligente»). El Budismo no se limita a prometer la paz y la felicidad sobre la tierra, sino que alcanza esa paz y esa felicidad. También sobre el tema: Mistry (1981); Parkes (1991); Morrison (1997); Brobjer (2004a); *NWB* 1: 419 y sigs.; Skowron (2006); Kienzle (2008: 130 y sigs.) (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

«Buen europeo» | «guter Europäer»

Esta figura conceptual —que ha de ser entendida en el estrecho contexto de la lectura nietzscheana (cada vez más determinado por distancia y crítica) del término →alemán— representa el legado intelectual más importante en sentido político de Nietzsche, y ha encontrado una importante repercusión, sobre todo últimamente, a raíz del debate sobre Europa (cfr. por ejemplo, Simon 1998; Meyer 2002; Skirl 2002; Vivarelli 2002; Barbaric 2007; Rudolph 2007; Mattenkloft 2008). Se menciona este concepto por primar vez en *MA* —por tanto, en el manifiesto fundacional de la época del espíritu libre del →N. «intermedio» que da pie a la (posterior) analogía entre «enemigo del buen europeo» = «enemigo del →espíritu libre (*WS* 87)— con el argumento de que iría en interés de la «anihilación de naciones» (dicho en alemán moderno: de la unificación europea), que los alemanes se proclamen «buenos europeos» y trabajen «activamente por la fusión de las naciones» (*MA* 475). N. insinuaba, por lo demás, —seguramente con una mirada de soslayo a →Wagner y a su →antisemitismo que, inicialmente, habría compartido — que esta figura del pensamiento se perfila más claramente gracias al concepto contrario de (buen) «patriota» (*NF* 1885, 35 [14]), posiblemente incluso ayudaría a vencer el antisemitismo, porque «todo el problema de los *judíos* [...] se da en el seno de los Estados nacionales [...] en tanto en cuanto aquí su activo dinamismo y su inteligencia superior [...] en una medida que despierta la envidia y el odio, de modo que en casi todas las naciones actuales —y ciertamente cuanto más vuelven a dárseles de nacionales— va tomando auge la indecencia literaria de llevar a los *judíos* al matadero como chivos expiatorios de todos los males públicos e internos posibles» (*MA* 475). Por lo demás: «en cuanto ya no se trata de la conservación de naciones, sino de la producción de una raza europea mixta lo más fuerte posible, el *judío* es como ingrediente tan útil y deseable como cualquier otro vestigio nacional» (ibid.) En especial esta reflexión es retomada por N. años después en el curso de una «arenga» calificada de «alegres divagaciones teutómanas» que tienen como contenido la fantasía de si mediante el mestizaje entre los *judíos* y, por ejemplo, los «nobles oficiales de la Marca prusiana [...] es posible llegar a unir el arte hereditario de mandar y obedecer [...] con el genio del dinero y de la paciencia y, sobre todo, algo de espíritu y de espiritualidad, que tanto faltan en el mencionado lugar» (*JGB* 251). El aforismo del que procede esta cita se interpretaría, sin embargo, erróneamente si se tomara en primer lugar conforme al concepto de →cría selectiva (cfr. Niemeyer 2004e). Más bien aparece de nuevo —si bien no explícitamente— la figura del buen europeo en el debate, esta vez en la forma de una protesta de N. contra las a veces antifrancesas, a veces antisemitas, a veces antipolacas, en resumen, anti-europeas «brumas [...] del espíritu y la conciencia de los alemanes» que se extienden «entre los alemanes de hoy» (*JGB* 251). En quid de esta observación había sido ya presentado por N. unas páginas antes cuando, en las postrimerías de su propio (cuestionable) entusiasmo por la «obertura a los *Maestros cantores* de Wagner» (*JGB* 240), reivindica, frente a todo tipo de «emociones nacionales, angustias patrióticas, sentimientos antiguos y venerables [...] volver a la razón, quiero decir, al “buen europeísmo”» (*JGB* 241). Pocas páginas más adelante se vuelve claro que esta advertencia está dirigida sobre todo a los alemanes, cuando N. añade que estos aliados «a la cerveza alemana y a la música alemana» van camino de «germanizar Europa» (*JGB* 244). Es precisamente esta antigua preocupación la que pasado un año le brinda la ocasión de afirmar que «nosotros [...]

no somos lo suficientemente “alemanes” para abogar por el nacionalismo y el odio de razas [...] bajo cuya causa se cerca y se limita hoy en Europa a un pueblo contra el otro, como si estuviesen en cuarentena» (*FW V 377*). Tras la palabra «nosotros» se esconde el buen europeo con la vestidura del «apátrida», lo que a continuación explicará diciendo que son «en lo que se refiere a la raza y a la procedencia [...] demasiado diversos y racialmente mezclados; y por tanto, «hombres modernos» y «herederos plenamente deudores de milenios del espíritu europeo [...] surgidos también del cristianismo y contrarios a él» (ibíd.). Así quiere dejar N. absolutamente claro que el buen europeo —recordado en *Za IV «La sombra»* bajo aquella →máscara (*KSA 14: 337*) con la que evidentemente debía aludir a su carácter de apátrida desde un punto de vista político (cfr. Kuhn 2002: 62 y sigs.; Santaniello 2005; 60 y sigs.)— solo encuentra su hogar (espiritual), fuera del orden nacional-estatal, en un reino en el que esté unido con otros (espíritus libres) de semejante convicción. Pero no en aquella cultura alemana dominante vinculada a lo nacional-estatal en la que N. se vio como pionero durante su época de veneración por Wagner (cfr. Niemeyer 2008b). Precisamente en este punto podría residir la actualidad de este concepto (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Bueno, lo bueno | *gut, das Gute*

Lo bueno y su contrario lo →malo son considerados normalmente como las supremas y últimas categorías de la Ética mediante las que se valoran el pensamiento y las acciones moralmente, sin que ellas mismas, sin embargo, puedan ser cuestionadas ni juzgadas en términos de valor. En la cosmovisión platónico-cristiana es válida la trinidad de bien, verdad y belleza. Para N., sin embargo, estos ideales no existen en un sentido absoluto, sino que constituyen una unidad inseparable. Es contra este fundamento del pensamiento metafísico (→metafísica) contra el que está dirigido el libro de N. *Más allá del bien y del mal*. Con él habría terminado, como afirma en el prólogo, todo dogmatismo. En *GM N.* esboza sus tesis sobre el origen de «bueno» y «malo» que no pueden encontrarse «detrás del mundo» («Prefacio», 3), sino solo en él. N. considera los conceptos morales citados más arriba como invenciones, como proyecciones e hipóstasis de las esperanzas y miedos humanos, e indaga en su significado desde el punto de vista normativo, considerándolos bajo el aspecto de su validez y utilidad. Originariamente lo bueno es para el ser humano lo que promueve su modo de vida y aumenta su sentimiento de poder y placer. Nunca es absoluto, sino que debe entenderse siempre como dependiente de la perspectiva, de la persona y de la situación. Es, además, completamente neutral desde el punto de vista moral, a veces incluso es precisamente lo contrario de aquello que es denominado moralmente como «bueno». En una inversión del argumento, el ideal moral de lo bueno puede estar dirigido, por tanto, en contra de la →vida, y en este sentido ser →malo. Precisamente aquí reside el reproche de N. contra la →moral cristiana y su ideal ascético de la →compasión, la abnegación y el más allá de la glorificada huida del mundo.

N. trata de fundamentar estos pensamientos en la *GM* con una investigación histórico-sociológica. Así, en las antiguas sociedades esclavistas, los individuos pertenecientes a la clase dominante que ostentaban el poder de mirarse unos a otros a los ojos y tratar a sus

enemigos con respeto, se calificaban a sí mismos, así como a sus acciones y a todo su poder provechoso como «buenos». N. sitúa este concepto originario de lo «bueno» en estrecha relación etimológica con lo «noble», «distinguido» y «preferente» y, del mismo modo, considera todo lo bajo, perteneciente a las clases sin poder, como «malo». Los socialmente inferiores y carentes de poder que, en cambio, sufren el trato cruel de los poderosos, son calificados, por el contrario, de «malvados». Como «contrapartida», los débiles concibieron una nueva idea de lo bueno y se atribuyeron a sí mismos esta etiqueta. La pareja de conceptos amorales opuestos «bueno/malo» fue, por tanto, sustituida por los morales «bueno/malvado» y, al mismo tiempo, fueron trastocados, con lo que ahora el originario bien era considerado como malvado y lo malo como bueno. Lo bueno en el sentido de la «moral de esclavos» que, mediante la influencia cada vez mayor de la religión judeo-cristiana, se convirtió en la moral dominante, garantiza ahora toda debilidad e impotencia y proporciona, al menos a los oprimidos, un sentido religioso y moral para su sufrimiento. N. esperaba, con su renovadora →«transmutación de todos los valores», invertir de nuevo este desarrollo nihilista, en su opinión, patológico y dirigido en contra de la vida, y poder adoptar una posición «más allá del bien y del mal». Para el establecimiento de nuevos →valores sería necesario observar el significado originario de «bueno», persiguiendo como virtuoso aquello que es provechoso para el enaltecimiento de la vida y favorecedor del surgimiento de individuos fuertes y soberanos (DJAVID SALEHI, Múnich).

Burckhardt, Jacob (Christoph) (25.5.1818, Basilea / † 8.8.1897, Basilea)

Historiador, representa para N. una de las verdaderas y escasas autoridades intelectuales de su época. Poco después de la toma de posesión de su cátedra en Basilea, N. informa a →Rohde acerca de su contacto con Burckhardt, un «intelectual fuera de lo normal», y atestigua, a raíz de la predilección de ambos por →Schopenhauer, una «maravillosa congruencia» de «paradojas estéticas» (29.5.1869). A pesar de algunos encuentros ocasionales y de un intercambio inicial de manifestaciones amistosas, el mito cultivado posteriormente por la hermana de N. (→EFN) de una «amistad entre hombres» es insostenible. Si algo muestran las esporádicas cartas es esto: N. se muestra seguro de sí mismo y hace propaganda constante de su persona, expresa múltiples elogios a Burckhardt y manifiesta sus esperanzas con respecto a ambos, pero siempre es consciente de la enorme exigencia que suponen al historiador, mucho mayor que él, los envíos de sus cartas y de sus libros. Burckhardt responde a los envíos con comentarios elogiosos y, en ocasiones, acompaña sus comentarios con justificaciones de su propio trabajo e incluso de su modo de vida, pero siempre se mantiene a una distancia escéptica, restándose importancia a sí mismo con cierta ironía, hasta que finalmente responde a N. con la incomprensión y el silencio. La última carta de N. a Burckhardt (1.1.1889) desembocó en el viaje de →Overbeck a →Turín y la repatriación de un N. mentalmente enfermo. Esta nota no era precisamente una de las típicas «notas de la locura», sino una recapitulación parcial y marcadamente irónica de aquella representación casi teatral que, por lo general, aparecía en sus intercambios epistolares.

De mayor relevancia resulta la duplicidad del proyecto concebido durante los años en Basilea: la lección de Burckhardt *Sobre el estudio de la historia* —que más tarde sería

conocida con el título de *Meditaciones sobre la historia de la Humanidad*— merece el reconocimiento de N. no solo como la reflexión teórica sobre la historia que realiza un historiador probadamente valioso, sino que, además, configura el trasfondo sobre el que N. elabora su *HL*. Burckhardt le brinda a N. el modelo de la exigencia articulada en $\rightarrow HL$, a saber: conducir la historiografía como si de un \rightarrow arte se tratara y hacerlo, además, sobre los modos de lo crítico, lo anticuario y lo monumental. N. compartía con Burckhardt su concepción de la historia y su aplicación como una representación sincrónico-sinóptica en la que las conexiones entre las esferas política, religiosa y estética (las «potencias de la historia del mundo») quedaban entrelazadas en un tejido de elementos determinantes e intercambiables. Sin embargo, N. se emancipa filosóficamente del lastre de un sentido que orienta el desarrollo de una continuidad histórica del espíritu humano y pone en práctica un acceso genealógico a la historia orientado hacia discontinuidades crecientes, acceso que historiza de manera radical los fundamentos del pensar: la filosofía se concibe así como «la forma más general de historia, como ensayo de describir de algún modo el \rightarrow devenir heraclíteo y reducirlo a \rightarrow signos» (*NF* 1885, 36 [27]).

Asimismo, los comienzos del proyecto exhaustivo de Burckhardt de elaborar una historia de la cultura griega coinciden con los intentos de N. de diseñar una nueva perspectiva dionisiaca sobre el mundo griego (\rightarrow apolíneo/dionisiaco). Ambas concepciones del helenismo tienen en común el privilegio concedido a lo arcaico frente a lo clásico, un período que se mantiene completamente independiente del período arcaico gracias a su «fuerza plástica». Y es que en el mundo griego arcaico, concentrado y policéntrico, las formas de vida política, ritual y estética fueron interpretadas de un modo experimental y con enormes consecuencias, hasta el punto de que hicieron posible el hipotético milagro griego. La comprensión del período arcaico pasa por dos momentos constitutivos: la tensión agonal (\rightarrow agón), que en general mantiene unidos a los helenos y que, en particular, los separa, una tensión cuyo correlato psicológico no es otro que una sensibilidad creciente y una gran capacidad para el sufrimiento (el \rightarrow pesimismo griego). Y, en segundo lugar, la capacidad, puesta a prueba durante el proceso de colonización, de aprender a metamorfosearse en algo diferente de sí mismos y, así, de abrirse a nuevas posibilidades culturales.

En las obras tardías de N. relativas al mundo griego, Burckhardt, aún aparece como «el más profundo conocedor de su cultura de cuantos siguen con vida» (*GD*, «Lo que les debo a los antiguos», 4). También sobre el tema: cfr. Martin (1940); Gossmann (2000); Müller (2005) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Byron, Georg Gordon Lord (22.1.1788, Londres / † 19.4.1824, Missoloungi [Grecia])

Poeta romántico inglés, prototipo del rebelde prometéico y satánico, así como de la figura del *dandy*, fue importante para N. en su juventud («mi poeta inglés favorito», carta a Fr. U. E. N., diciembre de 1862). En *EH* confiesa esta afinidad del «almas gemelas», sobre todo en relación con los «abismos» de *Manfred* (1817) a los que en 1872, contra Schumann, dedica una desafortunada composición para piano fuertemente criticada por H. v. Bülow. Para N. (como para Taine) *Manfred* es superior al mismísimo Fausto (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 4). El joven N. valora el carácter titánico de la creación de Byron; en el trabajo

que dedica a las obras dramáticas del poeta inglés en 1861, el concepto de →*Übermensch* es atribuido a Manfred en tres ocasiones. En su etapa madura, N. se distanciará del pesimismo de Byron —un pesimismo romántico próximo al de →Rousseau— y, apelando al juicio de Stendhal y de Taine, expondrá desde él la monstruosa hipertrofia del yo. Para N., Byron pertenece a todos aquellos que, inconscientemente, han preparado para otros la →transmutación de todos los valores: el dualismo y la tensión interna le caracterizan como pesimista y romántico. Por eso es el máximo representante del *Übermensch* y de su sufrimiento. En un fragmento de 1881, poco antes de la aparición de *Za*, N. escribe: «Quiero escribirlo todo como una especie de *Manfred*, muy personal» (NF 1881, 12 [70]). El paisaje simbólico de cumbres y abismos y el lenguaje de *Manfred* son, sin duda, próximos al *Za* en muchos de sus elementos; aquí encontramos, además, citas implícitas y significativas de Byron. Finalmente, y al igual que Stendhal, N. recupera el aprecio por Byron, cuyas experiencias en Venecia y cuya proximidad con el Sur le habían mostrado un camino a la liberación de su oscuro pesimismo, un camino hacia «*l'insouciance*» [indiferencia]-y hacia la «levedad». *Beppo* (1818), pero sobre todo *Don Juan* (1819-24) suponen para N. «un cambio definitivo»: la sátira, el dominio de diferentes estilos de forma renovada, la liberación de la risa y del hacer reír con respecto al caos insoportable de la contradicción romántica. También sobre el tema: Thatcher (1974); Soderholm (1993); Campioni (1998a; 2009) (GIULIANO CAMPIONI, Pisa).

C

Camello | *Kamel*

N. habla a veces del camello como forma de →Ilustración (cfr. *WL* 1, *KSA* 1: 883; *WS*, «Prólogo»; *NF* 1881, 12 [138]); más a menudo, sin embargo, prevalece un uso peyorativo del término, como por ejemplo en el caso de los darwinistas Hellwald y Haeckel —y de reojo en referencia también a Strauss, insinuando en esta medida una analogía con la noción de →cultifilisteo—, a los que tilda de «culticamellos», «sobre cuyas jorobas se asientan tan buenos entendimientos y conocimientos sin menoscabo de que el conjunto sea solo precisamente un camello» (*NF* 1881, 11[299]). Es célebre, asimismo, el uso de la metáfora del camello en *Za* I, «De las tres transformaciones». En la versión de N. de la vuelta-a-sí mismo del espíritu, el camello simboliza al espíritu sumiso, la primera etapa de la espiritualidad, en la que el hombre se ve determinado por una imposición exterior, semejante a una bestia de carga capaz de adentrarse en el →desierto. Este simboliza la salida de la determinación cotidiana en el mundo humano, la permanencia en él es la condición previa para la liberación del espíritu. El tema aparece también en *GM* III 8 (*KSA* 5: 353), donde N. utiliza la imagen de la vida en el desierto para este proceso y constata que aún quedan en él bastantes camellos, con lo que caricaturiza a aquellos que no han superado esa etapa. Hay que tener en cuenta por último la vinculación de los dos animales del desierto, el →asno y el camello, como por ejemplo en «La fiesta del asno» (*Za* IV): el I-A del asno recuerda al mecánico «sí» [*Ja*] (al →Eterno Retorno) de los animales de Zaratustra, que se expone en *Za* III como una «canción de organillo» (cfr. «El convaleciente», 2, cfr. Deleuze 1962: 204) (HANS GERALD HÖDL, Viena).

Camus, Albert (7.11.1913, Mondovi (Argelia) / † 4.1.1960, Villeblevin)

Albert Camus, escritor y filósofo galardonado con el premio Nobel de Literatura (1957), encontró en N. a un aliado. Esta alianza, forjada en la juventud y mantenida hasta la muerte, se expresa no solo en el tratamiento de temas comunes, sino también en la fascinación que el artista-filósofo francés sintió por el artista-filósofo alemán, así como en el tono de los comentarios que le dedica. Ambos son admiradores de la cultura griega (mediterránea) y anhelan la rehabilitación de algunos de sus componentes y mitos (→filohelenismo). En *El mito de Sísifo* (1942) se analiza el tema del absurdo; desde el punto de

vista humano, este asunto reposa sobre una contradicción: el mundo es plural y opaco, y el espíritu humano aspira a la unidad y a la transparencia —con lo que se plantea la pregunta de si el absurdo puede o no ser superado cuando se radicaliza—. Camus intenta hacer con el absurdo lo mismo que N. hizo con el →nihilismo: el absurdo no coincide con el nihilismo —que tiene raíces históricas de mucho mayor alcance— pero pertenece al nihilismo. En *El hombre rebelde* (1951) —en realidad, ya desde *Cartas a un amigo alemán* (1945)— Camus sigue siendo un nietzscheano, pero de izquierdas: la «filosofía de la preferencia», que descubre en la rebeldía el derecho a la justicia, corrige a la «filosofía de la evidencia», que nace de la experiencia del absurdo. Camus discute sobre todo la idea de la →Voluntad de Poder y critica las ideas de N. sobre la domesticación y la →cría, así como su absoluta afirmación del mundo, que conduce al →*amor fati*. Camus seguirá siendo siempre un nietzscheano porque N. ha sido el único filósofo que ha aceptado el mundo sin recurrir a la justificación de un →«más allá» o a la fe en una sociedad futura perfecta. Camus duda tanto como N. de que la realidad se aproxime asintóticamente al ideal (Kant) o que la realidad realice el ideal (Hegel y Marx). El esfuerzo de la revuelta y la rebeldía, como en el caso de Sísifo, debe ser realizado una y otra vez. En su *Discurso de Suède* (1958) la crítica queda silenciada: el artista N. es citado en múltiples ocasiones. También sobre el tema: Rosenthal (1977); Pieper (1991); Weyemberg (1993) (MAURICE WEYEMBERG, Brüssel).

Canciones del príncipe Vogelfrei | *Lieder des Prinzen Vogelfrei*

Las «canciones» aparecieron en 1887, en la segunda edición de *FW* como reelaboración y repetición de la obra →*IM*, aparecida de modo independiente en 1882. En esta ocasión se retomaron seis (modificados y con diferentes títulos) de los siete idilios originales. Junto a ellos se incluyeron también más poemas, algunos de los cuales se cuentan entre las composiciones líricas más significativas de N., «Sils-Maria», «La barca misteriosa». Como telón de fondo permanece un esfuerzo, ya claramente reconocible en *IM*, por pensar y desarrollar filosóficamente y de un modo nuevo las formas de la canción popular; los textos —si bien siempre formalmente estrictos en cuanto a la rima y a la estrofa— proceden de diversas fuentes de inspiración. Así, la primera canción, «A Goethe», con la paródica cita tomada del «coro místico» remite de modo ejemplar a la segunda parte del *Fausto*.

Las «canciones», a diferencia de lo que ocurre en *IM*, no pueden entenderse en su totalidad como un ciclo independiente. Cumplen su función en el contexto de *FW* y en paralelo al «Preludio en rimas alemanas» («Broma, astucia y venganza») que abre el libro. Estas agudizan el carácter polimorfo de *FW* y su pretensión de reflejar la complejidad del pensamiento filosófico en la complejidad estilística de la obra filosófica (una pretensión a la que N. permanecerá fiel hasta el final). Parece significativo en este punto el grado de reflexión de tal actitud. Porque las *Canciones* (como el preludio poético de *FW*) demuestran lo que ya estaba presente en los diálogos platónicos —tal como se explicó en la GT—: la moderna vinculación entre arte y filosofía, entre «poesía y prosa», entre «narración, lírica y drama».

Las «canciones» son, por tanto, expresión lírica de una filosofía cuyo arte se comprende como origen y eco del acto de filosofar. La filosofía moderna surge de la lucha con el arte como «actividad metafísica» del hombre, por lo que *FW* comienza con un prelude lírico. Y la propia filosofía termina con el reconocimiento de lo misterioso, aquello que, a pesar de ella, permanece inexplorado —como, por ejemplo, había mostrado →Sócrates de modo ejemplar en su lecho de muerte—, por lo que el libro desemboca en un eco poético que abre a la filosofía un territorio desconocido, como se anuncia de modo programático en *La barca misteriosa* (LUCA CRESCENZI, Pisa).

Cansancio | *Müdigkeit*

En el marco de su forma de filosofar bajo «el hilo conductor del →cuerpo» [*Leib*], N. se pregunta por las diferentes relaciones entre cansancio y pensamiento, o mejor dicho, por los modos de pensar como síntomas o condiciones del cansancio. En su forma más simple esto significa, por ejemplo, que los juicios sobre el trabajo diario o el de toda una vida acaban siendo melancólicos cuando caen en su final bajo el influjo del cansancio (*M* 317). También la creencia en el genio, la autocomplacencia y el establecimiento de instituciones en nombre de un pensador serían, según N., tan solo indicios fisiológicamente condicionados de su edad y agotamiento (*M* 542). En *Za* el cansancio, que «quiere con un único salto llegar al final, con un salto mortal» (*Za* I, «De los trasmundanos»), se convierte incluso en creador de todos los dioses y trasmundos. Por otro lado, las grandes religiones son medios para combatir un «cansancio y pesadez convertidos en epidemia» (*GM* III 17). En particular, el →Budismo sería «una religión para el final y el cansancio de la →civilización» que en alto grado fundamenta el Cristianismo (*AC* 22). El cansancio tiene también, sin embargo, aspectos positivos. En primer lugar no se ha de entender la actividad febril como contraposición al cansancio: «¡No os dejéis engañar! Los pueblos más activos tienen en sí mismos el mayor cansancio, su inquietud es debilidad —ya no tienen suficiente contenido para la espera y la pereza» (*NF* 1882-83, 5 [1], 201; cfr. *MA* 283-286)—. También conlleva el cansancio ventajas para el pensador, en la medida en que favorece aquellos pensamientos «que de lo contrario, por más disposición y consecuentemente por más disimulación, no seríamos capaces de reconocer. Nos cansamos de estar fingiendo algo ante nosotros mismos y, ¡mira por dónde!, una verdad cae sobre nosotros» (*NF* 1880-81, 10 [F98]). Por último, también tiene validez para quien se cansa de sí mismo, el que solo entonces comience la felicidad que le estaba justamente reservada (*NF* 1883, 16 [4]; cfr. *DD*, «El sol se pone», 3) (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

Caos | *Chaos*

El Caos es creador y siempre está referido al mundo: «El carácter del mundo en su conjunto [...] es un eterno caos» (*FW* 109). Pertenece a la esencia de la →existencia (*Dasein*): «*Caos sive natura*» (*NF* 1881, 11 [97]). El orden es la excepción, lo dialécticamente otro. Organizar el caos ha sido tarea de los →griegos: N. está familiarizado con la idea antigua

del caos (Hesíodo, Anaxágoras). La cultura no es más que una fina cáscara de manzana sobre un caos incandescente (*NF* 1883, 9 [48]). Dominarlo o rendirse ante él es lo que diferencia a la →cultura antigua y a la moderna. La debilidad de los modernos reside en la resistencia del intelecto contra el caos (ibíd., 24 [18]); esta no es capaz de ordenarlo porque carece del caos necesario en su interior (*NF* 1880, 3 [154]). El caos se convierte en un «caos de sensaciones» (*NF* 1887, 9 [106]), ahora solo puede tratarse de imponerle las reglas y las normas imprescindibles para las necesidades prácticas (*NF* 1888, 14 [152]). N. atribuye al caos una carga de crítica cultural y denuncia a la Modernidad: la →medida es ahora el nuevo Dios, es la responsable del «caos atomista» (*SE* 4, *KSA* 1: 367) de la sociedad (Reschke 1992b: 47 y sigs.). Una sociedad que existe sin el caos que se requiere para dar a luz a una estrella danzarina (*Za* I, «Prólogo de *Za*», 5). Preservar el caos en nosotros mismos para que «los que vienen» quieran formarse a partir de él, formarse (*NF* 1882-83, 4 [76]), estructurar la crítica estéticamente. Los grandes hombres, los creadores (Meyer 1993: 34 y sigs.), son contraejemplos; los artistas son los «señores del caos»: «Llegar a ser el amo del caos que se es; obligar al propio caos a devenir forma» (*NF* 1888, 14 [61]). Wagner como ejemplo moderno, Goethe como «el caos más interesante de todos» (*NF* 1887, 9 [119]). Antes de esto, N., en la traición de la *Frühromantik* (Baeumer), vio en el dios de →Heráclito, que juega a destruir el mundo y a dotarlo de forma una y otra vez, una alegoría estética: dionisiaca, moderna. También sobre el tema: *NWB* 1: 449 y sigs. (RENATE RESCHKE, Berlín).

Capitalismo | *Kapitalismus*

N. no utiliza este concepto, pero se le consideró desde un primer momento como un «filósofo social del capitalismo» (Mehring 1891: 188), aunque Lukács viera en él «motivos del anticapitalismo romántico» (Lukács 1962: 37). De hecho, N. se mueve esporádicamente «en la estela de esa tradición» (Waibl 1989: 31), pero su crítica del capitalismo es en esencia expresión de una manera de pensar intelectualmente aristocrática. A diferencia de →Rousseau o →Wagner, N. no contrapone un presente problemático a una Edad Media idealizada y rechaza, también, la imagen romántica del hombre que se halla en la base de tal contraposición (cfr. *SE* 4, *KSA* 1: 369) para finalmente, en polémica con Wagner, revisar los puntos de vista de «lo que puede llamarse un anticapitalismo romántico» (Marti 1994: 499). En consecuencia, N. rechaza la aspiración constitutiva del capitalismo del beneficio material como falso valor cultural y lo interpreta como expresión de necesidades inferiores y de la decadencia cultural (cfr. *NF* 1881, 11 [180]). Recomienda también «a los trabajadores de la esclavitud industrial» no dejarse consumir como «tornillos de una máquina». N. no considera, sin embargo, el →socialismo una solución, ya que, para él, no es más que la expresión generalizada del mismo →resentimiento que «mira de soslayo a los vecinos ricos». En lugar de ello, los trabajadores deberían abandonar Europa y evitar así la falsa alternativa «de tener que elegir entre ser esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario» (*M* 206). N., al señalar las consecuencias perjudiciales del trabajo industrial, aspecto en el que se puede comparar con la crítica de la alienación del primer Marx, critica al mismo tiempo, a diferencia de este (1867: 16), la moral específica del comerciante: «La

virtud del tendero, del tendero, con dedos viscosos de dinero y ojos codiciosos, se halla por debajo incluso de la dignidad del animal. Todo lo que puede pagarse tiene poco valor: este precepto escupo a la cara de los tenderos» (*NF* 1883, 22 [1]).

La causa del capitalismo radica para N. en la carencia institucionalizada y la aspiración insaciable de ganancia en la «cultura industrial: la última en su forma actual es el género de existencia más vulgar que ha existido nunca. Aquí gobierna sencillamente la ley de la necesidad: se tiene que vivir y se tiene que comprar» (*FW* 40). Entre las consecuencias del capitalismo N. cuenta el socialismo y la emancipación de la mujer (*JGB* 239), así como la «unificación económica de Europa» (*NF* 1887, 11 [235]) y la superación de las →guerras nacionalistas (*NF* 1888, 15 [38]). A pesar de estos efectos, N. se vuelve ásperamente contra el generalizado «optimismo del Estado y de las teorías económicas» (*NF* 1869, 3 [8]), a los que reprocha un «carácter *apologético*»: «Parece que lo que aún queda activo del espíritu, sin quedar él mismo gastado por el engranaje del gran mecanismo de ganancia y poder, tenga su única tarea en defender y excusar el presente» (*WB* 6). Precisamente, en esta apología optimista, se muestra la falsa orientación del presente: «nuestra época, en tanto que habla de economía, es una época derrochadora: derrocha lo más costoso, el espíritu» (*M* 179). El filósofo no se ocupará por ello de la economía, sino, a lo sumo, en el sentido de la concepción platónica del Estado que «maneja cualquier condición política y económica» (*JGB* 61; cfr. *NF* 1881, 11 [82]) (HELMUT HEIT, Berlín).

Castigo | Strafe

El pasaje más importante de las obras de N. en el que se trata el tema del castigo se encuentra en *GM* II 8-15. N. desarrolla aquí una →genealogía en cuatro fases que pasa desde la venganza hasta el ideal de la renuncia al castigo. El castigo precede a la genealogía de la →promesa y sigue a la genealogía de la mala →conciencia. Solo le está permitido prometer al que paga sus deudas, es decir, al hombre predecible y obediente. Tanto el castigo como la mala conciencia representan patologías nihilistas del hombre contrarias al «olvido activo» —entendido como «mantenedor» del orden anímico (*GM* II 1)—. Por otra parte, en el castigo no se trata de la misma deuda ni del mismo deudor que en la mala conciencia. En el caso del castigo, el individuo adeuda obediencia a la sociedad por la protección que le proporciona; en el caso de la mala conciencia, se trata de una deuda que hemos acumulado frente a las generaciones anteriores, a las que debemos nuestra existencia. En principio, no estamos en condiciones de pagar esa deuda. Y del mismo modo que la mala conciencia queda finalmente suprimida mediante la autoinmolación de Dios por amor hacia nosotros, también el castigo es progresivamente suavizado en la dirección de una renuncia al castigo. Ambos constituyen el estadio final de la enfermedad que sufre el hombre: el →nihilismo.

La genealogía que conduce hasta la forma desarrollada actual del castigo (en el sentido del castigo jurídico público) puede ser reconstruida en cuatro pasos. En primer lugar, (1.) el castigo consiste en una guerra contra el →delincuente que se enfrenta a las «ventajas que la comunidad le ofrece» («se vive protegido, cuidado, en paz y confianza, sin preocupación ante ciertos daños y hostilidades»). En este sentido, por tanto, «la comunidad mantiene con sus miembros la misma relación básica que la que mantiene un acreedor con su deudor».

El delincuente es percibido sobre todo como «“un infractor”, un transgresor de la palabra dada y del contrato *contra el todo*», alguien que «abusa incluso de su acreedor» (GM II 9). El delincuente se convierte en «prófugo» por causa de sus deudas impagadas. Solo en el segundo y tercer estadio, la venganza del populacho se convierte en un castigo impuesto por el soberano (2.), orientado, en primer término, por el principio universal de que «todo puede ser pagado» y respaldado por el monopolio del poder de la comunidad en manos de la autoridad pública. El soberano persigue, con ello, el objetivo de asegurar sobre todo el orden público. De lo que se trata para él es de «localizar el caso concreto y prevenir así nuevos desórdenes e inquietudes que podrían generalizarse»: «Por eso el delincuente ya no será proscrito, la ira general no podrá ya descargarse airadamente sobre él, sino que ahora será defendido y protegido con cautela por parte del todo frente a esa ira, especialmente la ira del que había sido perjudicado de forma directa» (GM II 10). El castigo público significa, por tanto, antes que nada, una anulación del poder del pueblo y su sometimiento al dominio del príncipe.

De ahí procede la idea de una redención de la deuda. La justicia penal, en cuanto justicia correctiva, se apoya en ese fundamento. La medida de castigo no representa, por tanto, una extinción de la culpa, como si fuese un equivalente adecuado, sino que se la acepta como equivalente porque el soberano quiere esa convertibilidad con el objetivo de apaciguar la ira del pueblo. Como reparación del crimen, el pueblo tiene que conformarse con el simple dejar —sufrir al delincuente bajo la forma de cumplimiento de la condena—. La convertibilidad está ligada a la separación abstracta del delincuente en relación con su acto. Al delincuente se le adjudica ciertamente su acto —por eso tiene que expiarlo— pero no es reducido al mismo; no tiene que morir dolorosamente, sino que tiene que expiar. Por tanto, el delincuente puede convertirse de nuevo en un ciudadano normal con posterioridad. El castigo se dirige a la psique, no al cuerpo. Y finalmente (3.), el castigo público queda atenuado por el hecho de que la pena se reduce a lo que, a ojos de la sociedad, parece bastar como prevención general: «Cuanto más crece el poder y la autoconciencia de una comunidad, tanto más se atenúa también el derecho penal. [...] El “acreedor” se ha vuelto más humano a medida que se ha hecho más rico; al fin y al cabo, la cantidad de perjuicio que puede soportar sin sufrir por ello es precisamente la *medida* de su riqueza» (GM II 10).

El estadio final del nihilismo (4.) es el desarrollo de la idea de castigo como ausencia de pena. Para N. «no sería impensable», en todo caso, «una *conciencia de poder* de la sociedad que le permitiese darse el lujo más elevado que existe para ella —dejar *sin castigo* al malhechor» (GM II 10)—. El conjuntivo muestra que la eliminación del castigo no representa una opción seria, sino una utopía, la cual permanece como horizonte inalcanzable en la mitigación progresiva del castigo. Esa utopía alude, sin embargo, al nihilismo del castigo público y de la justicia correctiva subyacente. Pues la →justicia, que levantó vuelo con la idea de que «todo es pagadero, todo tiene que ser pagado», [...] finaliza, como toda cosa buena sobre la Tierra, *suprimiéndose a sí misma*. Además, esta renuncia meramente ideal al castigo, que en realidad nunca tiene lugar, se adorna con un «bonito nombre [...] —*gracia*» (ibíd.): «*gracia*; sigue siendo la prerrogativa del más fuerte, más aún, su estar más allá del derecho» (ibíd.), en tanto que la gracia, en el sentido social, representa la fase final de una patología de la voluntad: «Hay un punto de reblandecimiento enfermizo y de enternecimiento en la historia de la sociedad en el cual llega incluso a ponerse a favor de quien la

perjudica, del *delincuente* [...] Castigar llega a parecerle algo inicuo en cierto modo [...]» (JGB 201). De todos modos, la sociedad desearía que el delincuente desarrollase una mala conciencia por sus actos. Pero esto no se consigue mediante el castigo, puesto que el delincuente, endurecido por él mismo, desarrolla todavía mayor agudeza para delinquir. El surgimiento de la mala conciencia tiene que retrotraerse a una genealogía completamente diferente de la del castigo. También sobre el tema: Merle (2004) (JEAN-CHRISTOPHE MERLE, Saarbrücken).

Causalidad | *Kausalität*

En *FW V*, N. recordaba, en lo que respecta al tema de la causalidad, el «enorme signo de interrogación que →Kant había escrito junto al concepto de causalidad» al intentar delimitar cautelosamente el terreno «en cuyos límites este concepto mantiene aún en general su sentido»: entre paréntesis N. añadía que «aún ahora no habíamos sabido arreglárnoslas con tal delimitación» (357, *KSA* 3: 598). N. no podía saber que la física cuántica en el siglo xx habría de poner seriamente en duda, al menos en el terreno de las partículas elementales, el sentido del concepto de causalidad y lo situaría en proximidad del azar. En su propia prosecución de la delimitación, N. se adhirió a Kant, quien, por un lado, ciertamente limita el concepto a los fenómenos, pero, por el otro, al mismo tiempo había diferenciado una causalidad de la naturaleza de una causalidad a través la libertad. De acuerdo con su determinación de la *moral como naturaleza* (véase el capítulo con el mismo título en *GD*) la causalidad moral es criticada por N. como concepción de una «causalidad *contranatural*» (*AC* 25), en la que se concentra todo el arsenal conceptual y el resentimiento de una →*metafísica dualista* que se halla en última instancia bajo la «*consecuencia ulterior de la más antigua religiosidad*» (*FW* 127). En esta, el hombre cree que la naturaleza entera está repleta de seres personales, cuya voluntad (libre) constituye la única potencia y causa para producir efectos. Lo que a Kant le parecía un conocimiento a priori, no es para N. siquiera un conocimiento, sino tan solo «¡una encarnada *mitología primigenia* de los tiempos de la más profunda ignorancia!» (*NF* 1881-1882, 16[16]). El concepto de la causalidad natural y, por tanto, también el de la ciencia constituye únicamente un producto tardío que procede de la época de la separación de las concepciones religiosas del mundo y de sus representantes sacerdotales (cfr. *MA* 111). Contra estas tentativas de separación «se inventaron de nuevo los conceptos de “culpa” y “castigo”, junto a todo el “orden social del mundo”» (*AC* 49), al que N. contrapone a su vez su propia doctrina de la «inocencia del devenir» (*GD*, «Los cuatro...», 7). Tampoco deja indemne el concepto de la causalidad natural. Pues un intelecto que no descompusiera ni desmenuzara el flujo del acontecer en puntos aislados, entresacados de manera más o menos arbitraria, de causa y efecto, sino que lo viera como un continuo, en el que en el fondo todo es responsable de todo, «rechazaría el concepto de causa y efecto, y negaría toda condicionalidad» (*FW* 112; cfr. *WS* 11). Si se toma, asimismo, el hilo, del que algo pende, de tal forma que esté «causado» de la manera más *corta* posible, resulta evidente que no existe ninguna diferencia esencial entre causalidad y →azar: «El azar existe realmente» (*NF* 1885-86, 2 [167]). El azar podría, sin embargo, caracterizarse como una libertad natural. Y para Zaratustra constituye una bendición y no un vicio al en-

señar: «sobre todas las cosas se halla el cielo del azar, el cielo de la inocencia, el cielo de la contingencia, el cielo de la alegría desbordante» (*Za* III, «De la salida del Sol») (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Chandala | *Tschandala*

«Chandala» es un concepto polémico en N. con el que ataca, sobre todo, la →moral judeo-cristiana. Lo utiliza de forma genérica y conscientemente injuriosa para todos los desheredados de la tierra. En primer lugar, el concepto se refiere, para N., al estrato social inferior de la India, los «intocables», que hoy se denominan a sí mismos generalmente como «dalits». Estos «intocables» están fuera del auténtico sistema de las cuatro castas y tradicionalmente sufrieron una segregación extrema, siendo destinados a los trabajos más infimos. N. había tenido noticia de este estrato social, carente casi por completo de derechos, en mayo de 1888, a través de un libro de L. Jacolliot, publicado en París en 1876. Por causa de la deficiente información de Jacolliot (cfr. Etter 1987; →Hinduismo), N. considera que se trataba de los excluidos de todas las castas y los convierte como tales en el tipo genérico que representa a todos los «disminuidos, miserables, fracasados, venidos a menos» (*GD*, Los «mejoradores de la Humanidad», 4). A partir de *AC*, N. utilizó con mayor frecuencia la expresión «moral de los chandala» que el concepto acuñado anteriormente por él de «moral de esclavos». También sobre el tema: Havemann (2002: 190 sigs.) (DANIEL HAVEMANN, Jördenstorf).

Cielo | *Himmel*

El cielo es un término utilizado por N. con mucha frecuencia y lleno de connotaciones. Pueden distinguirse los siguientes campos de significación: 1. En primer lugar, el cielo es solo un fenómeno meteorológico, aparentemente trivial, que implica también un significado filosófico. Este concepto, característico en la última etapa de la filosofía de N., establece una relación directa entre las condiciones climático-meteorológicas, la condición fisiológica de los hombres, que tienen que vivir bajo un cielo «despejado» o bien que soportar un cielo «encapotado», y la consiguiente moral o filosofía: «El genio está *condicionado* por el aire seco, por el cielo puro» (*EH*, «Porqué soy tan inteligente», 2). La Provenza, Florencia, Atenas serían, por tanto, los lugares dónde se originarían los →«espíritus libres», «el clima alemán, por sí solo, es suficiente para desalentar a intestinos robustos e incluso nacidos para el heroísmo» (ibid.). 2. En segundo lugar, en un sentido lato, el cielo y las formas en las que este aparece sirven como metáforas para modos diferentes de interpretación para un pensamiento «libre» o «ligado al resentimiento». Como «*oscurecimiento del cielo*» (*M* 323) describe N. el comportamiento vengativo propio de la «moral de esclavos» (→moral). En contraposición, en torno a Zaratustra se sitúan «el otoño [...] y un cielo puro y la tarde» (*Za* II, «En las Islas Afortunadas»). Él es el «espíritu libre» que proporciona «una panorámica sobre milenios» y tiene «el cielo puro en sus ojos» (*FW* V 380). Todo lo que N. desprecia: el carácter alemán, el

romanticismo, la moral se asocian con el «cielo encapotado» y las «nubes errantes» (cfr. *Za* IV, «Entre las hijas del desierto», 1). 3. Frente a la utilización que corresponde a la palabra inglesa «sky» se opone el uso religioso («heaven»). Pero también aquí distingue N., con su modo de pensar dicotómico, dos variantes completamente diferentes: por una parte, el concepto de cielo utilizado por la teología cristiana desde →Pablo y, por otra, el estado [i] completamente distinto del «tipo →Jesús» y su representación del «reino de los cielos». N. no cesa de denunciar el cielo cristiano como una representación de la venganza de la →moral del resentimiento. Esta debe servir como compensación en el «mundo del más allá» para aquellos débiles que ahora lo pasan mal, es la proyección de los deseos y traumas terrenales. «Allí» también se les ofrece a los hombres del resentimiento el espectáculo sádico de que, los que ahora les hacen sufrir, padezcan las torturas del infierno (N. cita a Tomás de Aquino: «*Beati in regno coelesti [...] videbunt poenas damnatorum*» [«Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más»] (*GMI* 15)). Para el «tipo-Jesús», escogido por N. como contrafigura del Cristianismo paulino, por el contrario, el reino de los cielos no es algo que se pueda alcanzar «sobre la tierra» o «después de la muerte», sino un «estado del corazón» (*AC* 34) intemporalmente presente para quien no se niega y no juzga, para quien sabe cómo se debe vivir, «para sentirse “en el cielo”» (*AC* 33); no tiene ubicación, es un «sentimiento de transfiguración total de todas las cosas» (*AC* 34) (J. CHRISTIAN KOECKE, Bonn).

La ciencia jovial | Die fröhliche Wissenschaft (FW)

FW es el tercer libro de aforismos de N. Según el plan original, el libro debería haber seguido a la redacción de *M* y conducir hacia *Za*. El aforismo que cierra el libro IV (*FW* 342), el último de la edición de 1882, es prácticamente idéntico al comienzo del *Za*. Cinco años más tarde, después de *Za* y *JGB*, N. añadió un nuevo prólogo a la nueva edición de *FW*, el libro V («Nosotros, los sin miedo») y las «Canciones del príncipe Vogelfrei». De este modo, *FW* incluye, en cierto sentido, a *Za* y a *JGB*.

FW constituye el intermedio jovial en la obra de N., una fase en la que encuentra la madurez de su pensamiento. G. Colli llamó a esta obra de N. su «ensayo más logrado de comunicación filosófica» (*KSA* 3: 660). N. había liberado el pensamiento de que «la →vida debería ser un experimento del cognoscente», y lo desarrolla en *FW*. Sin embargo, desde la mirada retrospectiva de *EH*, N. apenas valora el escrito: «Casi en cada una de sus frases van tiernamente unidas de la mano profundidad y petulancia»; *FW* nació «en el más prodigioso mes de Enero» que N. vivió jamás; recuerda «de modo explícito el concepto provenzal de la «*gaya scienza*», aquella unidad de *cantor*, *caballero* y →*espíritu libre* que hace que aquella maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas» (*EH*, *FW*). Recordando la figura del trovador, N. avanza 63 poemas amables, algunos serenos y otros exuberantes; (cfr. *NF* 1881, 11 [337]), con el título de «Broma, astucia y venganza»; el título alude a la comedia homónima de Goethe a la que →Köselitz puso música en 1880/1881, y en la segunda edición de 1887, N. añadió explícitamente el subtítulo «*la gaya scienza*» (cfr. *NF* 1885-86, 2 [166]).

El título *La ciencia jovial* debería sorprendernos tratándose de una obra filosófica. Una «ciencia jovial» es una contradicción, si es cierto que «jovial» significa frívolo, despreocupado, descuidado, mientras que «ciencia», por el contrario, significa seriedad, rigor y un proceso apoyado en conexiones claras, transparentes y lógicamente deducibles. Con *FW*, N. quiso vencer «las sombras que el viejo Dios», en «quien nadie creía» ya, había dejado tras de sí (*FW* 108, 343); quiso derrotar la creencia de la que aún hoy en día se alimenta la ciencia: contemplar el mundo desde un punto de vista puramente teórico, libre de afectos y de codicia, confiar en que, de este modo, es posible determinar su verdad desde una perspectiva trascendente, similar a aquella de la que gozaba el viejo Dios. Para librarse de la seriedad de su fe, la ciencia debe intentar ser ligera, osada y aventurera. Y lo más probable es que pueda hacerlo en la libertad del →arte según el modelo del trovador Provenzal (cfr. *M* 249; Borsche 1990: 67). Al igual que el caballero lucha por su amada, siempre lejana e inasible, así batalla sin descanso el científico jovial por la igualmente lejana e inasible verdad de la verdad. En sus *Cartas para el fomento de la Humanidad*, Herder ya había dado la bienvenida a la «ciencia jovial» como al «primer rayo de la nueva aurora poética en Europa». Su objetivo habría sido la «distracción jovial y agradable», pero también la «libertad del pensamiento». La «formación en la lengua provenzal» habría dado lugar a la «*Libertad del pensamiento* en Europa» (Herder 1883: 35-46).

Para N., las ciencias de su época también salían al encuentro del objetivo de esta filosofía como arte orientada a jovializar: por un lado, la filología, en la tradición de →Ritschl, según la cual toda →interpretación y, por ende, toda creencia, debía mantenerse a distancia de los textos; por el otro, →las ciencias de la naturaleza, que ahora procedían decididamente de manera hipotética y experimental. Actuando de esta manera, las ciencias estaban menos lastradas metafísicamente que los nuevos sistemas filosóficos nacidos en el siglo XIX. Al menos se contaba con la teoría de la evolución de Darwin, por la que N. aboga en *FW*. Dicha teoría nos liberaba del lastre de la «*finalidad de la existencia*», de la que ya se podía uno burlar siempre que la ciencia quisiera justificarse apelando a ella: «Reírse de sí mismo tal como se debiera reír para que sea una →risa que brota de toda la verdad, para eso ni aun los mejores han tenido suficiente sentido de la verdad, ni aun los mejor dotados han tenido, ni con mucho, suficiente genio!». Pero los que aquí pueden reír, «tienen, de vez en cuando» la «necesidad» de creer en la finalidad de la →existencia, en la «*razón en la vida*», de modo que «no solamente la →risa y la *gaya ciencia*, sino también lo trágico, con toda su sublime razón, figura entre los medios y los requisitos de la conservación de la especie» (*FW* 1). El científico jovial debe, por tanto, convertir su vida en un experimento, un experimento con uno mismo respecto al desarrollo del conocimiento. N. le conmina a experimentar llevando su orientación hasta sus propios límites, conduciéndola hasta la desesperación para, así, poner a prueba los límites de la orientación humana. Debe involucrarse en una evolución que se burla de toda finalidad de la existencia hasta el punto de conseguir extirpar o incluso destruir su necesidad de un fin de la existencia. Debe convertirse, sin miedo alguno y con alegría, en un animal audaz, una criatura experimental de la orientación humana.

En tanto que ciencia jovial, la filosofía es «crítica y ciencia crítica —y absolutamente nada más» (*JGB* 210). Cuando la ciencia lleva a cabo la crítica como una explicación metódica de sí misma, sin comprometerse de antemano con determinadas disciplinas

y métodos científicos, se convierte en arte. En cuanto arte, su jovialidad consigue alcanzar una disciplina propia que extrae necesidad de lo casual, y que deja un espacio para el acaecimiento de lo sorprendente y lo incalculable de la vida. En cambio, cuando la ciencia se practica desde un punto de vista teórico más allá de la incertidumbre de la vida, entonces debe «aprender a morir», tal y como Platón le hizo decir a Sócrates. La teoría pura no es más que una perspectiva de la muerte (cfr. *FW* 344 y Simon 2002), y tan solo una ciencia jovial o una filosofía artística es capaz de devolverle la vida. Consecuentemente, N. desarrolla su *FW* concibiéndola como arte; en su interior, se consume no solo el arte del libro aforístico, sino que también se formula su programa. Los científicos joviales deben «*desaprender de los artistas*» a ver las cosas únicamente en perspectiva, pero deben «ser más sabios que ellos. Pues en ellos [los artistas] su poder sutil termina normalmente allí donde termina el arte y empieza la vida; en cambio, *nosotros* queremos ser los poetas de nuestra vida, y en primer lugar en lo más pequeño y cotidiano» (*FW* 299; cfr. Stegmaier 2005b). Si la existencia ya no puede ser «*justificada eternamente como un fenómeno estético*» (*GT* 5, *KSA* 1: 47), tal y como hiciera N. en la estela de la → metafísica del artista schopenhaueriana, entonces es necesario hacerla más «*soportable* [...] y gracias al arte se nos regalan los ojos y la manos y, sobre todo, la buena conciencia para *poder* hacer de nosotros mismos un fenómeno semejante» (*FW* 107).

Por su parte, la explicación artístico-jovial que la ciencia da de sí misma en tanto que filosofía está orientada por la creencia «en que los pesos de todas las cosas deben determinarse de nuevo» (*FW* 269). No avanza en nombre de una razón, sino impulsada por perspectivas científicas variables, sobre todo, biológicas, fisiológicas, psicológicas y sociológicas. Su criterio es la «*conciencia intelectual*» (*FW* 2), su objetivo principal: la renovación radical de la orientación humana (*FW* 7). Impone la «*tarea* [...] *de incorporarse el saber* y de volverlo instintivo», integrar la conciencia teorizante en sus múltiples nexos orientativos (*FW* 11). La ciencia y la → verdad, que por lo demás deben ser tenidas en alta estima (*FW* 293, 335), se convierten así en → valores variables sin soporte metafísico (*FW* 20). De este modo, quienes pasan a ser responsables de ella son los individuos (*FW* 21, 23), que se posicionan ante toda la crudeza de la vida (*FW* 26). Los hombres trabajan constantemente con el fin de alcanzar acuerdos y convenciones que les faciliten la convivencia (*FW* 76). Los motivos racionales actúan como «*maskarada intelectual*» de las necesidades y vivencias de los individuos en la comunicación de la comunidad (*FW* 39). La ciencia jovial es capaz de aceptar la apariencia de cualquier realidad y de habérselas con ella de manera creativa; en este sentido, las mujeres son un ejemplo paradigmático (*FW* 60-75). El arte y la religión refuerzan la apariencia para hacer soportables los abismos de la vida (*FW* 78-80). Las sombras de los dioses muertos se apiadan de nosotros, ocultando el → caos en el que vivimos (*FW* 108 y sigs.). Los errores y las ficciones, incluida la → lógica, son condiciones necesarias para la vida (*FW* 110 y sigs., 121), solo algunos pueden convertirse ocasionalmente en verdad. Y, en última instancia, su ciencia no puede ser más que una «*humanización de las cosas*» (*FW* 112), en todo pensamiento e incluso en la dirección y selección de la percepción sensorial actúa una multiplicidad de impulsos (*FW* 113 y sigs., 333). Del mismo modo que el pensamiento estabiliza y, con ayuda de la → moral, conduce al individuo a convertirse en «*función del rebaño*» (*FW* 116), más se estremecen aún aquellos que ya no creen en el Dios de la moral cuando piensan cuál será el camino que tomará la tierra ahora que «*ha sido desencadenada de su*

Sol» (*FW* 125). Aquí, como camino para fortalecer la pérdida del último asidero de orientación posible no nos resta sino el →«*amor fati*»: «aprender cada vez más a ver la belleza existente en la necesidad de las cosas —así seré uno de los que las embellecen» (*FW* 276) y asumir *el peso más pesado*, el pensamiento del →Eterno Retorno de lo mismo (*FW* 341; cfr. Salaquarda 1989). Un pensamiento que brotó en N. en agosto de 1881, sin que él mismo se atreviera a expresarlo (carta a Köselitz, 29.1.1882). Con él comienza la tragedia de Zarathustra (*FW* 342). También sobre el tema: Borsche (1994); Salaquarda (1997); Higgins (2000); Niemeyer (2005a); Stegmaier (2008) (WERNER STEGMAIER, Greifswald).

La ciencia jovial V | Die fröhliche Wissenschaft V (FW V)

En 1887, N. añadió al cuarto libro de *FW* (1882) el subtítulo *la gaya scienza [la ciencia jovial]*, un prólogo, un quinto libro con el título de «Nosotros, los intrépidos» y las «Canciones del Príncipe Vogelfrei». El nuevo libro, editado independientemente por primera vez por M. Oehler, consta de 40 largos aforismos y un «epílogo». En un primer momento, N. quiso agregarlo a *JGB*, pero finalmente optó por la prolongación de *FW*, de manera que abarcara *Za* y *JGB*. El título y el motivo remiten a Turenne, esto es, Henri de la Tour d'Auvergne (1611-1675), que, tras liderar la victoria del Príncipe hugonote Condé, se convirtió al catolicismo y sirvió a las órdenes de Luis XIV. Fue considerado un hombre de excepcional audacia y fuerza de voluntad y se convirtió en uno de los generales más importantes de su tiempo. En tanto que «animal temerario», era el tipo de hombre preferido por N., un hombre que, ante los imprevistos, sabía diseñar nuevas estrategias de orientación (*NF* 1884, *KSA* 11, 26 [440]).

FW V es la obra más madura de N. El propio autor la ha ennoblecido en sus cartas con un sello de calidad: «es el diablo lo que esconde en sus páginas» (carta a Köselitz, 9.12.1888). En esta obra, N. ha alcanzado ya la mayor claridad con respecto a su propia orientación novedosa de la →filosofía. No retorna aquí a las doctrinas y anti-doctrinas espectaculares del →*Übermensch* y del →Eterno Retorno de lo mismo que encontrábamos suscritas en *Za* (Stegmaier 2000b); tan solo se menciona la doctrina de la →Voluntad de Poder (*FW* 349). En lugar de todo ello, encontramos un N. que lleva esa ciencia, osada y jovial, hasta el límite de sus propias fuerzas. Que la «muerte de Dios» posibilite para esta ciencia una nueva alegría y un nuevo horizonte para el conocimiento (*FW* 343) conlleva también que la moral deje de entenderse como fundamento de la fe en la →verdad y se convierta en problema (*FW* 344 y sigs.), permitiendo que allí donde otros ya estaban obligados a confiar se pueda desconfiar sin peligro de sucumbir al →nihilismo. Se trata de la primera ocasión en la que N. emplea de manera explícita este concepto (junto con el nuevo prólogo a *GT 7*) en sus obras publicadas (*FW* 346). En una disolución crítica de los límites, N. concibe la filosofía como una danza «al borde de los abismos» (*FW* 347); extrae consecuencias radicales del «signo de interrogación» que Leibniz, Kant y Hegel habían escrito respectivamente junto a los conceptos de «→conciencia, causalidad e intemporalidad» (*FW* 357); pretende comprender toda filosofía partiendo de las necesidades de la →vida (*FW* 370); y espera de los nuevos filósofos que aprendan a escuchar la «música de la vida», que es una «música del olvido» (*FW* 367). Ve en la necesidad de comunicación el origen

de la conciencia (*FW* 354) y el sentido del conocimiento como un apaciguamiento de la orientación (*FW* 355), así como asume, de este modo, la necesidad de la superficialidad y la escenificación (*FW* 356, 361). En este sentido (y solo en este lugar de su obra), define su posición como «fenomenalismo y →perspectivismo» (*FW* 354). Sobre este trasfondo, entreteje cuidadosamente cadenas de aforismos acerca del origen y los vínculos irreflexivos de los eruditos (*FW* 348 y sigs., 366, 375), los logros de los fundadores de religiones y de las iglesias (*FW* 350 y sigs., 353, 358), el trasfondo de la moral (*FW* 352, 359), la moral en oposición a los géneros sexuales (*FW* 362 y sigs.), las rutinas en el modo de habérselas con la moral (*FW* 364 y sigs.), las virtudes de la prodigalidad del espíritu y los bienes (*FW* 378 y sigs.) y sobre las leyes de su →estilo, con el que intencionadamente elige y «escoge» a sus lectores (*FW* 371, 381). N. concluye el libro con el nuevo ideal de su ciencia jovial, la gran seriedad del juego con todo aquello que implique una «*gran salud*» (*FW* 382), y el epílogo burlesco en el que los «espíritus de su libro» pretenden ahuyentar todo aquello que quiere seguir escuchando «música negra como un cuervo». También sobre el tema: Groddeck (1997); Stegmaier (2009) (WERNER STEGMAIER, Greifswald).

Cinco prólogos para cinco libros no escritos | *Fünf Vorrede zu fünf ungeschriebene Büchern* (CV)

CV, regalo de Navidad dedicado en 1872 «a la señora →Cosima Wagner, con sincera veneración», se retrotrae parcialmente a trabajos previos de N. *Sobre el pathos de la verdad* (CV 1) parte del pensamiento revelador de que, en el interior de la historia, «los grandes acontecimientos forman una cadena» y, con ella, «la Humanidad queda vinculada a través de los milenios». El decisivo *pathos* de la verdad del intempestivo → Heráclito aparece mostrado de manera ejemplar como un momento de dicho reconocimiento, mientras que el →arte permanece reservado en última instancia para disimular los límites necesarios y existenciales de toda inteligibilidad y hacerlo al servicio de la vida. En *Consideraciones sobre el porvenir de nuestras escuelas* (CV 2), N. hace referencia a sus conferencias homónimas de 1872 (BA) y formula su concepto de «formación» tomando como punto de partida la —genuinamente socrática— «sabiduría del no saber», que se distancia aquí de la especialización unilateral y de la mera acumulación de conocimientos. *El Estado griego* (CV 3) es una interpretación —ideológicamente opresiva y de consecuencias fatales para la recepción de N.— de la *República* de Platón, en la que se expone la «doctrina secreta de la conexión entre el Estado y el genio». En ella, la →guerra y la →esclavitud (esclavo) configuran el supuesto pilar de un sistema de castas orientado a la →cría del genio. En *La actitud de la filosofía de Schopenhauer con respecto a la idea de una cultura alemana* (CV 4) resuena el tema de SE. →Schopenhauer es señalado de forma ejemplar como el tipo del filósofo independiente en una época dependiente que, además, está caracterizada por el confort erudito y filisteo (→cultifilisteo) y la relativización de la conciencia histórica. Esta irregular colección termina con un texto sofisticado, «El certamen de Homero» (CV 5), en el que N. expone sus ideas sobre la naturaleza agonal (→agón) que impulsa la cultura griega. La base textual y la orientación del escrito no la constituye Homero, sino Hesíodo, cuya doctrina de las dos Erinias anticipa el potencial oscilante de la competición entre los

polos de la destrucción y el cultivo. También sobre el tema: Cancik (1995a: 35 sigs.); Ruehl (2004); Müller (2005: 74 y sigs.) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Colli/Montinari (Edición)

Desde la fundación del →*Archivo-N.* en 1894, la edición de las obras, los escritos póstumos y la correspondencia de N. ha estado marcada por la precariedad: las ediciones estaban incompletas, mutiladas subrepticamente; los escritos póstumos aparecían ordenados temáticamente y contenían una supuesta «obra magna»: →*La Voluntad de Poder*, basada en una más que dudosa compilación de textos. Tan solo a partir de la edición histórico-crítica de las obras de N. (*BAW*) y de la correspondencia (*BAB*) a cargo de H. J. Mette, la situación pareció augurar algunas mejoras, pero el proceso fue interrumpido por la guerra. Después de la guerra, la edición póstuma de posguerra de K. →*Schlechta, Werke in drei Bänden [Obras en tres volúmenes] (SA)*, no estaba basada en los manuscritos (→E. F. Podach). De este modo, G. Colli y M. Montinari, que querían traducir a N. al italiano, se vieron obligados a preparar una edición fiable de los textos alemanes antes de acometer esa tarea. Dicha edición aparece en 1967, dividida en *Obras (KGW, KSA)* y *Correspondencia (KGB, KSB)*. Su principal labor era la de realizar una edición completa y cronológicamente organizada de los escritos póstumos y, así, desenmascarar *WM* como una falsificación. También sobre el tema: Colli/Montinari (1967); Montinari (1982); Campioni (1989); Montinari (1991); Kohlenbach/Groddeck (1995); Meyer (2000); Morillas (2006); Pestalozzi (2007) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Compasión | *Mitleid*

Las afirmaciones de N respecto a la compasión llevan a su difundida categorización como «despreciador de los sentimientos compasivos» (Hamburger 1996: 42); hay aparentemente un consenso general sobre el hecho de que N. afirma la →*cruidad* y el sufrimiento humano (cfr. Bamford 2006: 241). La crítica de N. a la compasión se extiende, comenzando por *GT*, a través de toda su producción y alcanza en sus últimos escritos, *JGB*, *MA*, *M* y *AC*, un nivel que parece justificar tal consenso. Al inicio de esta evolución se encuentra la confrontación crítica con la ética schopenhaueriana de la compasión (cfr. *M* 133-148; Tevenar 2007: 265, 277 y sigs.), con su exigencia de identificación frente al sufrimiento ajeno (cfr. *FW* 99, *KSA* 3: 454) y, en particular, con la fundamentación de Schopenhauer de la ética sobre la compasión en tanto que «base real de toda justicia *libre* y de toda *auténtica* filantropía» (1860: 565) y «hecho innegable de la conciencia humana» (ibíd., 569). A ello se añade desde del final de los años 1870 una crítica psicológica de la compasión (→*psicología*) que complementa temáticamente la derivación crítica del afecto de la compasión a partir del →*Cristianismo*, respectivamente, de la pasividad y resignación de los →*débiles* (cfr. Niemeyer 1998a: 298; Tevenar 2007: 270 y sigs.) y que conduce a la pregunta de si «la queja elocuente y el gimoteo, la ostentación de la desdicha» de los «enfermos y mentalmente oprimidos» (*MA* 50) está también centrada en la →*Voluntad de Poder* que se exterioriza de modo directo en reclamar o demostrar compasión (cfr.

Kaufmann ⁴1974: 215; Wolf 2006b: 74 y sigs.). Este desarrollo conduce finalmente a la vinculación de la compasión con categorías como «*décadence*» (AC 51) y «ley de la selección» (AC 7), con las que N. se convirtió en heraldo de proclamas nacionalistas (cfr. Aschheim 1992: 147) y eugenésicas (cfr. también GM 15). Por lo general, según N., el espíritu falto de libertad y guiado por el resentimiento está sujeto a un autoengaño consciente, ya que el hecho de compadecerse de alguien arrastra tras de sí un debilitamiento de la energía vital y una duplicación infructuosa del sufrimiento (cfr. Kaufmann ⁴1974 : 214), ignorando además el sentido primordial de la infelicidad y el sufrimiento para el desarrollo superior del ser humano (cfr. FW 338).

La comprensión crítica de la compasión en N, entendida como elemento general de su originalidad en ámbitos que van desde la reflexión estética y teórico-cultural hasta el biologismo de sus últimos escritos, pasando por la crítica de las esperanzas redentoras de la sociedad, experimenta una llamativa radicalización y puede, según Tevenar, subdividirse en tres tipos de objeciones generales: N. esgrime contra la compasión objeciones psicológicas; objeciones a causa de la nocividad de la compasión para quien la recibe; y objeciones a causa de la nocividad de la compasión para quien la dispensa (2007: 265 y sigs.).

Puede constatar una acumulación llamativa de referencias explícitas a la compasión en la fase de gestación y publicación de *Za*. Esta obra alegórica ofrece valiosas alusiones para la vinculación de la compasión con la curiosidad y la →vergüenza (*Za* II, «De los compasivos»; *Za* IV, «El hombre feo»; cfr. también anteriormente VM 68); para el gozo sutil en la infelicidad del prójimo (*Za* III, «El convaleciente»); así como para el peligro de, en cierto modo, infectarse con la desdicha ajena. «Por ello me lavo la mano que ayudó a quien sufría, por ello me limpio aún también el alma. Pues me avergüenzo, a causa de su vergüenza, de que viera yo sufrir a quien sufría» (*Za* II, «De los compasivos»).

Resulta además significativa la circunstancia de que en la obra de N. se hallen también pasajes que relativicen la crítica de la compasión (cfr. GT 15, KSA 1: 101; NF 1870-74, 5 [80]). De ahí que, para evitar una interpretación reductiva y estrecha de N., sea imprescindible una diferenciación, en cuanto al contenido, entre los conceptos de compasión, conmiseración y compunción, que se expresa en la recepción anglosajona de N., entre otras cosas, en la discusión sobre la traducción correcta de «compasión» por «*pity*» o «*compassion*» (cfr. Hamburger 1996: 7; Tevenar 2007: 263, 276; Bamford 2007: 244) (SVEN WERNER, Dresde).

Comprender | *Verstehen*

La alta valoración que N. otorga a la capacidad de comprender —considerando que forma parte también de una especie de doctrina del tratamiento (→psicología)— se pone de manifiesto, en primer lugar, en su exigencia de una →«pasión por el conocimiento» (FW 123; cfr. también FW V 351). En cuanto →espíritu libre, N. observa la necesidad de sobrepasar los objetivos de una racionalidad y de una →moral transmitidas en interés de la comprensión. «Nosotros los distintos, nosotros los inmoralistas», se dice también en *GD*: «hemos ampliado [...] nuestro corazón para todo tipo de comprensión» («Moral como contranaturaleza», 6). Solo está capacitado para comprender quien «quiere depender de sí mismo en todo y no de sus antecesores» (M 9). Por otra parte, pertenece al comprender la

capacidad de captar la dimensión profunda de un texto o cualquier otra manifestación de la vida. A este aspecto semántico corresponde lo que N. formula como «interpretación [incondicional] de cada palabra, de cada paso, de cada signo de vida otorgado por él [el espíritu profundo; el autor]» (*JGB* 40). Y, finalmente, pertenece a la capacidad de comprender la empatía, es decir, la capacidad de compartir la afectividad de otro ser hasta llegar a ser incluso capaz de «comprender los secretos de su alma» (*MA* 243). Ambas cuestiones se limitan mutuamente. El hecho de que, teniendo en cuenta ambos aspectos, quede sobrepasado el estrecho ámbito de la racionalidad transmitida puede comprobarse por el significado fundamental que N. atribuye al sufrimiento: el que sufre está capacitado «para *saber más*, merced a su sufrimiento, que lo que pueden saber los más inteligentes y sabios en relación con lo susceptible de ser conocido, y ha estado alguna vez como “en su casa” en muchos mundos lejanos y terribles, de los que ¡vosotros nada sabéis» (*JGB* 270). En ese sentido vale lo siguiente: «Tú querrás ayudar: pero solo a los necesitados que *comprendas* plenamente, porque comparten contigo un sufrimiento y una esperanza» (*FW* 338). Tan radical es esta aspiración a comprender que N. la amplía al ámbito de lo que escapa por el momento a la comprensión *consciente* del hombre. A tal aspiración se debe que N. sostuviese tan pronto el punto de vista de que toda «ampliación de nuestro conocimiento [...] [surge] de hacer consciente lo →inconsciente» (*NF* 1870-71, 5 [89]) (JOHANNES OBERTHÜR, Westerstede).

Conciencia | *Bewusstsein*

N. desarrolla un concepto de conciencia que asume incluso cuando no habla directamente del problema. En cualquier caso, es necesario tener en cuenta que, a juicio de N., en sentido ontológico no existen fenómenos como el «espíritu», la →razón, el →pensamiento, la conciencia o la →verdad (*NF* 1888, 14 [122]). Tampoco hay →hechos, sino solo →«interpretaciones» (*NF* 1886-87, 7 [60]). No obstante, encontramos en *FW* un resumen de su concepción sobre «el problema de la conciencia» (del «llegar a ser consciente de uno mismo», para ser más exactos), el cual «solo se nos plantea cuando comenzamos a comprender hasta qué punto podríamos prescindir de ella» (354). Lo cierto es que no estaría «en nuestras manos, modificar nuestros medios de expresión» y, así, ser capaces de renunciar al discurso sobre la conciencia, pero sería posible comprender hasta qué punto ese discurso no es más que «mera semiótica». «La exigencia de un *modo de expresión adecuado*» que se corresponda con el ser sería «absurda», ya que «la esencia de todo →lenguaje» estriba en la capacidad de representar una «relación simple» entre «expresiones lingüísticas». En este sentido, el concepto de «verdad», entendido como conexión con objetos extralingüísticos, es completamente «contradictorio» (*NF* 1888, 14 [122]). Las relaciones intralingüísticas configuran eso que llamamos «esencia», y el poner de relieve mediante el lenguaje las percepciones conscientes, extrayéndolas del continuo inconsciente, deviene en última instancia una operación funcional, es decir, todo depende de *para qué* se produce ese poner de relieve. Empleamos →signos en lugar de cosas. La posibilidad de conservar en nuestro poder el *télos* de la determinación lingüística provoca que la conciencia sea necesaria —una conciencia libre y portadora de su propia singularidad— hasta el punto de que solo podemos interpretarla en relación con la «*capacidad comunicativa*» del individuo. «La

sutileza y la fuerza de la conciencia» es siempre proporcional a la capacidad comunicativa del ser humano y esta, a su vez, a la «*necesidad comunicativa*» del mismo. Allí dónde la necesidad ha forzado al ser humano a «comunicarse» y a «entenderse con rapidez y precisión», se da al fin un excedente de ese poder y arte de la comunicación, dijérase una fortuna gradualmente acumulada y que ahora aún espera un heredero que la dilapide (*FW V*, 354). Sin embargo, N. sabe que esto no es más que otra hipótesis en el interior de la conciencia y, por ende, en el interior de nuestras distinciones lingüísticas. Hacemos esas distinciones y las vinculamos con nuestras acciones con el fin de comunicarnos, y, por eso, «en el fondo todas ellas son incomparablemente personales, únicas, ilimitadamente individuales». En el momento en que las traducimos a la conciencia y, por tanto, a la facultad comunicativa, «*parecen*» dejar de existir (*ibíd.*). «En otro tiempo, también la *palabra* habría servido para el conocimiento de la cosa y ahora, en cambio, las funciones gramaticales son las cosas más fiables» (*NF* 1885, 40 [27]). Las palabras aisladas pueden comprenderse de diversas maneras, pero las formas gramaticales de sus conexiones deben permanecer idénticas en toda comprensión.

Cuando N. concibe la conciencia como algo que se ha desarrollado conjuntamente con el lenguaje como una «comunicación sometida a intereses comunicativos», también está diciendo algo acerca de los objetos de la conciencia. Lo que entendemos como mundo exterior no es, en realidad, más que el producto de las respectivas clarificaciones posibles y satisfactorias de nuestras experiencias, mediante las cuales hemos podido comunicarnos según correspondiera a nuestras necesidades. Sería «esencial no confundirse acerca de la función de la conciencia». La conciencia no es más que un «*medio de la comunicabilidad*», «no es la dirección, sino un *órgano de dirección*» (*NF* 1887-88, 11 [145]). Así como las palabras (y, por tanto, también las cosas) se piensan como el resultado de un «tener-el-aspecto-de» interpretativo, así se forman también los principios para posteriores interpretaciones de la imagen del mundo que han de eliminar su conexión con los objetos.

La frase de N.: «El mundo se nos ha hecho otra vez más infinito: por cuanto no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad *de que comporte infinitas interpretaciones*» (*FW* 374) conserva su conexión sistemática con el concepto de conciencia. En cuanto tal, lo consciente es siempre resultado de interpretaciones, al contrario que lo →inconsciente, que se resiste a la interpretación devenida consciente. En el fondo, el pensamiento sigue el curso de la gran razón inconsciente en que consiste el →cuerpo (cfr. *Za I*, «De los despreciadores del cuerpo») y está determinada por la condición no despreciable de que los seres humanos —no importa lo que digamos y lo que queramos representar para los demás— siempre estamos reducidos a nuestro lenguaje: «*dejamos de pensar si no queremos hacerlo bajo la coacción lingüística*» (*NF* 1886-87, 5 [22]).

La crítica de N. al concepto de conciencia nos advierte de la «arrogancia» de decretar desde nuestro rincón cuando únicamente desde este rincón «*es lícito tener perspectivas*» (*FW* 374). Pero también esta crítica tiene un carácter meramente hipotético. Constituye un ensayo que se reduce a ser aceptado por los demás como una teoría satisfactoria sobre algo, por ejemplo, sobre la conciencia. Incluso la verdad de una teoría sobre la conciencia dependerá de cómo esta, en su explicación, se desarrolle como referencia a un «objeto» llamado conciencia, pues la conciencia no es más que el objeto que se deduce en la explicación del concepto o del nombre «conciencia». La teoría nietzscheana de la concien-

cia y su explicación de otros conceptos fundamentales remiten a la estructura circular de todo conocimiento objetivo. En última instancia, es una teoría autorreferencial. Si decimos ahora una vez más que esta afirmación «no es más que una interpretación» —y según N. «muchos se apresurarán a hacer esa objeción», entonces «tanto mejor» (*JGB* 22)—, porque también en el discurso sobre la conciencia esa interpretación deja abierta la correspondiente determinación conceptual frente a otras determinaciones. «Ser consciente de» es eso que en cada caso puede ser tomado como explicación frente a otras explicaciones posibles, y una explicación se presenta como adecuada cuando «ahora», en ese mismo momento, no es necesaria ninguna otra explicación, de modo que se da una situación en la que la necesidad comunicativa y la facultad comunicativa coinciden. También sobre el tema: Simon (1984); Schlingens (1999; 2000); *NWB* 1: 334 y sigs. (JOSEF SIMON, Bonn).

Conciencia moral | Gewissen

La discusión más conocida de N. sobre este tema se encuentra en *GM* II; su interés en los variados fenómenos de la conciencia es ya, sin embargo, manifiesto en *MA*. En este sentido resulta central la hipótesis de que la conciencia (también) se puede interpretar de modo nuevo y genealógico, social-psicológico y naturalista. El tema sería (en contra de →Kant) «no la voz de Dios en el pecho del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre» (*WS* 52). La representación inicial de N. del modo en que trabaja la conciencia es la de aquellos →afectos que son suficientemente fuertes para influir en el comportamiento (como un sentimiento de coacción o de obligación) son inherentes como contenidos normativos de todas las acciones; las cuales, de este modo, son interiorizadas como si fueran un comportamiento desencadenado de acuerdo con un contenido que se nos ha exigido «regularmente y sin razón, por personas que respetábamos o temíamos» (ibíd). Las posibilidades de acción alternativas (reconocidas o temidas) parecen tener notables efectos desviadores sobre otras variantes de la «conciencia» que pueden generarse de este modo. Esto es claramente manifestado en *GM* II, donde N. amplía con profundidad y precisión su →psicología de la conciencia.

Ya en *MA* II menciona N. al menos cuatro tipos diferentes de conciencia o del fenómeno «conciencia»: La «conciencia malvada» y la correspondiente «buena conciencia» (que aquella presupone y determina) (*VM* 90); la «conciencia intelectual» (*VM* 26); y la «conciencia estética» (*VM* 133). N. hace referencia además, como hará a menudo más adelante, al «remordimiento de conciencia» (*WS* 7), que asocia con la «conciencia malvada». Ya en *VM* se interesa por el «origen» [*Ursprung*] y la «formación» (cfr. más tarde: →«genealogía») de este fenómeno, y supone, por ejemplo, que el «singular fenómeno [...] que yo he llamado “conciencia intelectual”» (el esfuerzo «para la verdad y su validez en la tierra»), por tanto, «una cosa moral de orden superior», tiene «su raíz», su «escorzonera» [*Schwarzwurzel*] (*VM* 26), en el objetivo de ennoblecer pensamientos ante los que sentimos miedo. Un fenómeno digno de admiración, como N. sugiere con frecuencia, toda vez que esta conclusión permite la alabanza de la «conciencia intelectual» en *FW* 2, a tenor de expresiones según las cuales el «deseo de certeza [...], entendido el anhelo más íntimo y la más profunda necesidad», ha «brotado» (*VM* 26), por tanto, de una raíz «demasiado humana».

Ha de tenerse en cuenta que, en *GM II*, la «conciencia malvada [*böse*]

deviene «mala [*schlecht*] conciencia», cuando se vincula estrechamente con un «sentimiento de culpa» que, en un principio, es puesto en conexión con la prohibición, apoyada por el castigo, de tratar algunos de nuestros instintos primitivos, así como con la supresión de esos instintos originarios mediante la interiorización de la prohibición. Este es un fenómeno al que N. otorga gran importancia, por una parte, en tanto que patología —«la mala conciencia como una grave enfermedad» (16) del hombre— y, por otra parte, a causa de determinadas formas de espiritualidad humana que lo han hecho posible, y en las que N. tenía grandes esperanzas: como «auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios», que ha dado a luz «una plenitud de nueva y peregrina belleza y afirmación» (18). Ya antes de la discusión sobre la «mala conciencia», N. comienza este razonamiento por el que determina un tipo de conciencia totalmente distinta, que él relaciona con el «conocimiento orgulloso» del hombre en asuntos relacionados con su capacidad de autocontrol y que también implica la posibilidad de hacer promesas y poder cumplirlas. Esta conciencia, que podríamos llamar, «independiente», refleja la interiorización y la inversión de esta valoración positiva, mucho más que la interiorización de una prohibición orientada a la autolaceración. El sentimiento en el momento del conocimiento de sí es más el del orgullo que el de →culpa, más concretamente: es «el orgulloso saber del extraordinario privilegio de la *responsabilidad*» (2).

Este tipo de conciencia se diferencia de la «buena conciencia» (que N. antes había relacionado con la «conciencia malvada») como una posibilidad positiva de desviación. Para N. la «buena conciencia» es solo el sentimiento constatado con alivio de «no ser culpable» (de una falta o de un delito) en general: «La buena conciencia como primer grado de la conciencia malvada» (*VM 90*). La «conciencia» de un «*individuo soberano*» es, en cambio, independiente de semejante psicología de la «culpa»; está más allá de la «eticidad de la →costumbre» (*GM II 2*) y requiere para su desarrollo de la →«honradez», que tanto en el proyecto de N. de la «conciencia estética» como en el de la «conciencia intelectual» ocupa un lugar prominente. Tales sutilezas están asociadas al proyecto de N. de la forma superior de conciencia: la de los «filósofos del futuro» (*JGB 210*), en cuyas manos se encuentra el futuro de la Humanidad (*JGB 211-213*) (RICHARD SCHACHT, Urbana).

Corrupción | *Korruption*

La corrupción (escrita tanto «*Korruption*» como «*Corruption*») está caracterizada para N. ante todo por síntomas sociales, en los que una «*superstición confusa*» se hace predominante, llega a un «*relajamiento*» (*FW 23*), junto al subsiguiente «dominio de la tiranía» (cfr. Reschke 1992a: 149 y 153), y en la que los «*ejemplares más precoces de individuos*» —entiéndase, «César», así como los Emperadores romanos, Napoleón Bonaparte o el Rey Sol, Luis XIV— se abren paso y reclaman para sí un «gobierno absoluto» (*FW 23*). Entre las sociedades corruptas N. cuenta, por ejemplo, al Imperio Romano y a China (cfr. Wilson 1996: 332; sobre China cfr. también *FW 24*), y considera el →«Cristianismo», así como el «alcohol: los dos *grandes* medios de la corrupción» (*AC 60*; cfr. también *AC 58, 62*). Pero N. aplica también la categoría al artista: «Nada es entonces más corruptible que un

artista» (GMIII 25). En *MA* se dice incluso de manera generalizada: «En toda institución en la que no entra el aire cortante de la crítica pública crece, como un hongo, una corrupción inocente» (468). Para N. la corrupción se convierte, por un lado, «en medio de exploración crítica y cultural del pasado, en emblema de agresivos análisis del presente, en transportador ambivalente de utopías culturales» (Reschke 1992a: 139), así como, por otro, «en punto central de toda reflexión cultural y crítica» (ibíd., 141) en general. «Los grandes momentos de la *cultura* son las épocas de corrupción [...]» (NF 1885-87, 9 [142]). Expresado en «términos metafóricos de jardinería» y formulado aforísticamente son, por consiguiente, las «épocas de corrupción [...] aquellas en la que las manzanas caen de los árboles: me refiero a los individuos que son portadores de las semillas del futuro, los iniciadores de la colonización espiritual y de la nueva formación de los lazos sociales y estatales» (FW 23). N. valora, por lo tanto, los síntomas descritos de la decadencia general de la cultura —como a menudo se los halla en las épocas de corrupción— «al mismo tiempo como momentos destructivos y potenciadores culturales de evolución social» (Reschke 1992a: 140). En definitiva: «La corrupción es solo una palabra despectiva para las *épocas otoñales* de un pueblo» (FW 23) DANIEL GRUMMT, Dresde).

Costumbre moral, moralidad | *Sitte, Sittlichkeit*

N. contrapone la costumbre moral como «forma *tradicional* de actuar y de valorar», a la acción inmoral [*unsittlich*] del «hombre libre». Cuando se presta atención al significado literal de «tradicional», aparecen ya, en primer plano, los dos aspectos centrales de la costumbre moral y de la moralidad: la costumbre moral expresa la conexión con una procedencia y un origen, mientras que la moralidad remite al carácter habitual y a la falta de cuestionamiento con el que se acepta esa conexión. La costumbre moral representa, por tanto, «las experiencias de seres humanos anteriores sobre lo que supuestamente es útil y perjudicial», lo que determinaría «un sentimiento» puramente afirmativo hacia ella, es decir, «hacia la moralidad» (M 19).

Cuando se trata de delimitar con N. el campo de la moralidad, vemos que originariamente formaban parte de su ámbito de contenidos «toda la →educación y el cuidado de la salud, el honor, el arte de curar, el cultivo de los campos, la guerra, el hablar y el callar, el relacionamiento mutuo y con los dioses» (M 9). Desde una perspectiva histórica, N. constata, cuando se piensa «en la manera de vivir de la Humanidad durante milenios», un debilitamiento progresivo del poder de la moral, lo que ha conducido a que él y sus contemporáneos vivan en una «época muy inmoral» (ibíd). El motivo fundamental de ese progresivo desvanecimiento de lo moral se basa en el hecho, según N., de que la reglamentación de la vida, por medio de la tradición, vaya disminuyendo progresivamente y en que parezca cada vez más apetecible emprender un nuevo camino, en el que los encargados y representantes de la moralidad de las costumbres quedarían relegados. En este nuevo camino «inmoral», se encuentran las acciones y formas de pensar individuales de un sujeto autónomo, las cuales, como es lógico, no reciben aprobación alguna por parte de los representantes de la moralidad, sino rechazo y horror. También sobre el tema: Schweppenhäuser (2001) (KAREN LOISTEN, Mainz).

Crear | *Schaffen*

Mientras que, en la obra temprana de N., la creación artística es de una importancia central, N. pretende, en el periodo de gestación de *Za*, superar los ideales de la actualidad, entre los cuales se cuenta también el del artista. «En lugar del genio situó al hombre que crea, *al hombre más allá de sí mismo* (nuevo concepto del →arte contra el arte de las obras artísticas)» (*NF* 1883, 16 [14]). El artista es reconocido como etapa previa. Con ello no se trata ya solo del surgimiento de nuevos valores, sino de la creación del →*Übermensch*. Requisitos para ello son el →nihilismo y la muerte de Dios (→«Dios ha muerto»). Solo cuando este giro en la imagen del mundo occidental se ha consumado y se ha puesto en duda la validez de todos los valores actuales, está abierta al hombre la posibilidad de poder darse a sí mismo nuevos valores y un nuevo mundo: «Y lo que habéis dado el nombre de mundo tiene que ser creado primero por vosotros: ¡tiene que ser vuestra →razón, vuestra imagen, vuestra →voluntad, vuestro →amor!» (*Za* II, «En las Islas Afortunadas»). Se trata de la creación de nuevos valores, nuevos horizontes y espacios de sentido, en los que los hombres puedan vivir y moverse. «[...] Lo que sea el bien y el mal, *nadie lo sabe aún*: —¡a no ser el creador!— Mas este es el que crea la meta del hombre y da su sentido a la tierra y su futuro: Solo este *crea* algo *que* sea bueno y malo» (*Za* III, «De las tablas viejas y nuevas», 2). Criterio para lo que puede ser creado con sentido es la intensificación, el poderío vital que surge por medio de la nueva creación. Esto puede significar en determinadas circunstancias que se tenga que decir adiós a valores sobrepasados cuando dejen de tener fuerza para la vida. Ello aparece a su vez como dureza del creador, pero tal dureza es necesaria a causa del proceso mismo de creación (cfr. Stenger 1996) (URSULA STENGER, LUDWIGSBURG / GEORG STENGER, Würzburg).

El crepúsculo de los ídolos | *Götzen-Dämmerung* (*GD*)

La obra *GD*, con el subtítulo de *Cómo se filosofa con el martillo* —concebida en primer lugar por N. bajo el título (criticado por Köselitz) *Ociosidad de un psicólogo*— surge en su mayor parte en septiembre de 1888. En su realización, N. utilizó materiales de su libro en proyecto *WM*, para el que preveía cuatro volúmenes que llevasen a cabo una →*Transmutación de todos los valores*, y del que *GD* sería un apéndice que debería dar cuenta *in nuce* de su filosofía. De ahí que *GD* y *AC* —originalmente concebido como primer libro de la *Transmutación*— procedan en parte de las mismas anotaciones póstumas. En octubre de 1888, cuando N. se decidió a escribir *EH*, añadió a *GD* el capítulo «Lo que debo a los antiguos», que originariamente había redactado como una pequeña autopresentación en el cuaderno póstumo *W* II 9c (cfr. *KSA* 14. 464; *NF* 1888, 24 [1] 7-9). Los primeros ejemplares impresos de *GD* los recibió N. aproximadamente el 24 de noviembre, la obra no llegó a las librerías hasta la aparición de la enajenación mental de N. a comienzos de 1889.

El título definitivo es expresamente «una malicia contra →Wagner» (A Köselitz, 27.9.1888), a pesar de que el escrito no se enfrenta principalmente a «ídolos de época» como R. Wagner —esto lo hace N. simultáneamente en *WA*—, sino con «→ídolos *eternos* que son aquí removidos con el martillo como si de un diapasón se tratara» («Prólogo», *GD*).

El filósofo que actúa con martillo, como se anuncia en el subtítulo, utiliza este martillo no solo para la destrucción, sino también con intención de diagnosticar, para averiguar cuál es la situación de los ídolos. Por lo demás, en la mirada retrospectiva N. no toma solo en consideración «los ídolos *eternos*, sino también todos los más nuevos o recientes, en consecuencia, los más decrepitos» (EH, «GD», 2). Otra dimensión asociativa posterior de esta herramienta es el martillo de acuñación que, tanto los «falsificadores de monedas» de la psicología (cfr., por ejemplo, GD, «Los cuatro...», 7; GD, «IncurSIONES...», 21) y la →moral, frecuentemente señaladas en la obra tardía de N., como los transmutadores de todos los valores, manejan con virtuosismo. Según EH, el ídolo del que trata GD es «sencillamente aquello que hasta ahora se ha denominado →verdad. *Crepúsculo de los ídolos* —en alemán: acabar con las viejas verdades...» (EH, «GD», 1). N. consideraba GD como una «perfecta introducción completa» a su pensamiento (a Fuchs, 9.9.1888).

También en un sentido formal, GD representa una introducción de este tipo. Este texto prueba una gran diversidad de estilos y formas, desde el →aforismo hasta la disertación, desde la diatriba hasta el relato. El escrito abarca —junto al prólogo y un pasaje citado de *Za III* con el imperativo final: →«¡Endureceos!»— diez capítulos de diferentes longitudes y hechuras, con lo que manifiesta su decidida intención de obra asistemática: «La voluntad de sistema es una carencia de honestidad» (GD, «Sentencias...», 26). El primer capítulo es una colección de cuarenta y cuatro sentencias muy breves que evocan a los moralistas franceses. Desde el punto de vista temático cubren un amplio espectro, y se refieren a una extrema agudización («Lo que no me mata, me hace más fuerte» —«Sentencias...», 8). Ya la primera sentencia comienza con la reflexión sobre la →psicología y su dimensión destructora de la moral. Frente a ello, el segundo capítulo, «El problema de Sócrates», tiene carácter de disertación. Renueva la crítica a →Sócrates ya articulada en GT: este aparece no solo como representante de la →«plebe», sino también de la *décadence*, de la decadencia psicológica, por tanto, cuyos «instintos» habrían estado «en anarquía». De ahí que, a partir de entonces, los filósofos —con ayuda de la razón y la dialéctica— se hayan dedicado a la batalla contra los →instintos, en lugar de identificar el instinto con la felicidad, como sucede en la vida en ascenso. En los capítulos siguientes, esta crítica de la razón se generaliza y se radicaliza. Los filósofos padecen una «carencia de sentido histórico» («La `razón...», 1), lo que significa al mismo tiempo que querrían negar el →devenir y la sensualidad todo lo posible. «El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” es un mero *añadido*...» («La “razón”...», 2) sobre este colocan «esos señores idólatras del concepto» («La “razón”...», 1), «los conceptos más universales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora, al comienzo *en calidad de* comienzo» («La “razón”...», 4). De este modo, lo más irreal, es decir, lo meramente conceptual, es hipostasiado como la verdadera realidad. Al mismo tiempo con ello, N. asigna al →lenguaje una notable fuerza de seducción y confusión: el lenguaje induce a los hombres a cometer errores racionales en tanto que sugiere la existencia real de cosas —como el →Yo, el ser o la →voluntad como facultad— que solo existirían sin embargo como productos lingüísticos. Nos resulta imposible librarnos de Dios porque todavía estamos entregados a la fe en la gramática. La psicología y la →fisiología habían servido en los capítulos precedentes para hacer indagaciones sobre los ídolos (la inspiración para este procedimiento la obtiene N., entre otros, de Féré y Richet). Aquí en cambio la herramienta es la crítica lingüística, a la que →Dürring ya le había incitado.

En el siguiente capítulo, «Cómo el “mundo verdadero” terminó por convertirse en una fábula», aparece condensado el punto de vista surgido de la crítica del lenguaje y de la razón en un breve relato dispuesto en forma de tesis: Platón hace su aparición como inventor de un mundo intelectual verdadero más allá del mero mundo «aparente» de las sensaciones. Este «mundo verdadero» pasa después por un proceso de cristianización y kantianización para ser, finalmente, rechazado por superficial; de donde el «mundo aparente» (de la «gente pequeña», Niemeyer 1996: 245) es directamente abolido sin desmentir con ello el criterio de la sensualidad.

N. emprende en lo sucesivo una lucha contra la moral que reprime las pasiones, los →deseos y la sensualidad. Más aún, toda «moral sana» debe estar determinada por un «instinto de vida» («Moral como...», 4), si bien hasta ahora la moral ha estado al servicio de la «condena de la vida» («Moral como...», 5) y con ello del interés de la vida enferma, es decir, del tipo del sacerdote. Por lo demás N. critica el «error de la confusión de la causa y la consecuencia» («Los cuatro...», 1). El «error de una causalidad falsa» («Los cuatro...», 3) reside en no saber qué es verdaderamente una causa, y encontrarla por ello, por ejemplo, en «hechos internos». Según el «error de las causas imaginarias» («Los cuatro...», 4) se inventa una causa cuando no existe en el momento ninguna disponible —sucede así tanto en la fisiología de los sentidos (aquí N. sigue a Mach), como en la →religión y en la moral. Se pone con ello en tela de juicio la posibilidad de una causa mental. El *error de la voluntad libre* («Los cuatro...», 7) completa la secuencia de errores, antes de que el capítulo desemboque en un manifiesto de carácter ateo: «El concepto “Dios” ha sido hasta ahora la mayor *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, nosotros negamos la responsabilidad en Dios: solo *con ello* redimimos el mundo» («Los cuatro...», 8). La voluntad libre habría sido, por tanto, inventada por los teólogos para poder declarar al ser humano culpable y con ello necesitado de religión: «El Cristianismo es una metafísica del verdugo» («Los cuatro...», 7).

El tono agresivo disminuye en el siguiente capítulo. La pretensión de la moral de «mejorar» al hombre podría suponer tanto la forma de la «doma de la bestia hombre» como la →*cría selectiva* de una determinada especie de hombre («Los “mejoradores”...», 2). El ejemplo clásico de una doma mediante el debilitamiento lo proporciona el →Cristianismo, mientras que el código de Manu, con su rígido ordenamiento de castas, puede ser leído como un programa de cría selectiva. Los «eternos dioses» retroceden en el siguiente capítulo a un segundo plano en favor de un diagnóstico del presente político y cultural: «Lo que les falta a los alemanes» está compuesto de variaciones de las invectivas usuales en los escritos previos de N. contra la decadencia de la cultura en Alemania (→alemán).

«Incursiones de un intempestivo» reúne cincuenta y una consideraciones, en parte formalmente reducidas, sobre diversos temas a la manera de *MA I* y *MA II*. Secas sentencias crítico-literarias sobre el espíritu europeo, de Séneca a Mill, de →Rousseau a Sand, preceden a consideraciones sobre psicología del arte, sobre lo bello, la oposición entre →apolíneo y dionisiaco o la conciencia intelectual. Son tratados el «valor natural del egoísmo» en →Schopenhauer («Incursiones...», 33) y la proximidad entre anarquismo y Cristianismo. Conocida por su mala fama es la consideración titulada «Moral para médicos», sección 36, que es vista con frecuencia como justificación para el asesinato, y en la que no solo polemiza contra los pesimistas, sino que califica a los enfermos como parásitos: «Crear una nueva

responsabilidad, la del médico, por todos los casos en los que el supremo interés de la vida, de la vida *ascendente*, exige pisar y quitar de en medio sin ningún tipo de contemplaciones la vida que *degenera*: por ejemplo, por el derecho a la procreación, por el derecho a nacer, por el derecho a vivir...». Asimismo, tampoco resulta un testimonio de corrección política moderna la sección 40, en la que se ocupa de la «La cuestión obrera» (→trabajo) y que hace pasar la mejora de la situación política y económica de los trabajadores por un error capital: «[Si] se quiere →esclavos, se es un insensato si se los educa para señores». Más allá de cualquier «institución liberal», N. quiere desarrollar un «*concepto de libertad*» «como algo que se tiene y que *no* se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*...» («IncurSIONES...», 38). →Goethe es, con su «naturalidad de Renacimiento», una luminosa figura paradigmática en la estética del genio expuesta en los últimos fragmentos («IncurSIONES...» 49), eclipsada únicamente por el *yo* que precede a la palabra.

En el último capítulo, añadido posteriormente, N. escoge a primera vista una temática autobiográfica, pero sobre todo quiere mostrar, sin embargo, que la →transmutación de todos los valores representa desde *GT* el definitivo motivo vital. Este «retorno» de un tema vital aparece también señalado en la frase final del capítulo en la que se reivindica el *yo* como «maestro del Eterno Retorno» («Lo que debo...», 5): por otro lado, el →Eterno Retorno no aparece en *GD* y, en todo caso, representa en la obra tardía de N. tan solo un papel marginal. «Lo que debo a los antiguos» pone de relieve la impronta del estilo romano (Salustio y Horacio), mientras que, a pesar de su grecofilia, no quiere agradecer a «los griegos [...] impresiones tan fuertes»: destaca más bien la extrañeza del modo de ser griego originario y se enfrenta al que «preexiste cristianamente» →Platón. La cura de esto es Tucídides. Por último, N —aprovechándose del comentario a una traducción de Arnobio de 1842— se detiene a hablar de lo →dionisiaco. «Para que se dé el eterno placer de la →creación, para que la voluntad de →vivir se afirme eternamente a sí misma, tiene que haber también eternamente la «tortura de la parturienta...» («Lo que debo...», 4).

GD está cuidadosamente elaborado y proporciona una visión panorámica válida de los temas filosóficos vitales de N. Más allá de cualquier estridente llamada a la lucha contra la «degeneración» de la cultura moderna y el hombre actual, *GD* cuestiona en tono quedo los supuestos fundamentales de Occidente acerca de la condición del mundo y el sentido de la moral. Las radicales críticas a la razón y al lenguaje se han convertido en orientadoras para el movimiento intelectual emergente del siglo siguiente. Sobre este tema, véase también: Montinari (1984); Thatcher (1985); Etter (1987); Brobjer (1998; 1999); Sommer (2000a); Georgsson (2004); Müller (2005) (Andreas Urs Sommer, Friburgo [Brisgobia]).

Cría | Züchtung

El polémico concepto nietzscheano de «cría» tiene sus raíces en los primeros escritos de N., por ejemplo en *SE*, donde explica que la Humanidad debe trabajar sin descanso «para producir grandes hombres —esta, y no otra, es su tarea» (6, *KSA* 1: 384). Eso es necesario para sustituir el esfuerzo ciego, indiferente y derrochador de la naturaleza y a los hombres fragmentarios que esta produce de ese modo. Al mismo tiempo, N. se siente estimulado por «las existencias dispersas y casuales que surgen a veces aquí y allá bajo condiciones

adecuadas» y asigna como tarea propia de la →cultura «buscar y establecer [...] las condiciones, bajo las que pueden surgir grandes hombres redentores» (ibíd.), con el objetivo de lograr una «nueva y mejorada *physis*» (HL 10, KSA 1: 334).

En los escritos del período intermedio hay numerosos aforismos en los que N. recoge esta tarea y recomienda intentos plurales para la cría estética de sí mismo. Este proyecto se vuelve expresamente político a partir de *Za*: ya no se trata de los esfuerzos de individuos privados singulares ni siquiera colectivos, sino que N. lo expone como tarea legítima del «genuino filósofo», el cual, como quien «ordena y legisla», está autorizado a decidir el futuro del hombre (JGB 211). El modelo de este ideal es la figura dramática de Zaratustra con su intento de crear el →*Übermensch* a partir de la materia informe de la Humanidad (*Za* II, «En las Islas Afortunadas»; cfr. *Za* II, «De la redención» y JGB 62 y 225). Este ambicioso proyecto para cultivar un tipo superior, afirmativo, será descrito cada vez con más frecuencia como «cría» en los escritos posteriores a Zaratustra. Teniendo en cuenta los caminos azarosos y sin meta de la naturaleza, por una parte, y, por otra, las doctrinas y costumbres destructivas y desinformadas en cuestiones de fisiología que aportan sus predecesores cristianos, N. reclama «gran osadía» e intentos coordinados de disciplina y cría «para evitar una degeneración y un empequeñecimiento del hombre que lo lleve a convertirse en un perfecto animal gregario» (JGB 203). Celebra las medidas de cría usadas por las instituciones aristocráticas que promueven la floración de tipos excelentes (JGB 262) y se imagina «la cría de una nueva casta que gobierne Europa» (JGB 251). En *GD* se esfuerza, finalmente, en distinguir la cría de la domesticación. Esta es una estrategia moralista que debe «mejorar» a «la bestia hombre» haciéndola «inofensiva, débil y enferma»; aquella es una estrategia naturalista «más benigna y más razonable», que separa los tipos saludables de los enfermos y guía y utiliza los impulsos arcaicos, en vez de reprimirlos o arrancarlos de raíz (*GD*, «Los mejoradores de la Humanidad», 1, 2; cfr. también la distinción de N. entre espiritualización/sublimación y castración/erradicación en *GD*, «Moral como contranaturaleza», 1-3). Finalmente, en *AC* 3, N. retorna a la cuestión de «qué tipo de hombre se debe querer y se debe criar, cual es el que tiene mayor valor, cual es el más digno de la vida, cual tiene un futuro más cierto». También aquí —de manera semejante a en *SE*— apela a ciertos casos afortunados de la historia.

Hay que señalar también que N. es un pensador que daba prioridad al →cuerpo [*Leib*] y que utilizaba a menudo el vocabulario de las ciencias de la naturaleza (también de la jardinería y de la ganadería) para describir al hombre de manera provocativa. De hecho, la posibilidad de comparar la cría de plantas, animales y seres humanos fue decisiva para sus posiciones naturalistas. Por otra parte, en el pensamiento de N. no se puede separar en última instancia la cría de seres humanos de la educación, la formación y el cultivo espiritual. Los medios de cría recomendados por N. están conectados por regla general con circunstancias ambientales o formas de vida socializadoras, así como también con experiencias y enseñanzas formativas. En eso se basa su elogio de las «pequeñas cosas», que tanto los legisladores religiosos anteriores como los filosóficos habrían ignorado, pero que son en realidad condiciones del florecimiento de las formas de vida respectivas: «→alimentación, lugar, clima, diversión, toda la casuística del egoísmo» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 10; cfr. *NF* 1881, 11 [43]). Valora las experiencias formativas dolorosas, como por ejemplo la tiranía y la esclavitud («entendida tanto en sentido estricto como en otro más refinado») como «medios indispensables de disci-

plina y de cría espirituales» (*JGB* 188). En este punto hay que observar que N. se basa más en Lamarck que en Darwin y concibe la cría como un fenómeno capaz de permitir la transmisión de lo adquirido de una generación a la siguiente. Por eso N. considera también que el (nuevo) filósofo, «tal como lo entendemos nosotros, nosotros, espíritus libres [...] se servirá de las religiones para sus tareas de cría y de educación, del mismo modo que se servirá de las circunstancias políticas y económicas» (*JGB* 61). Pero para la producción del tipo superior hace falta sobre todo «una doctrina lo bastante fuerte que actúe de manera *selectiva*: fortificante para los fuertes, paralizante y destructiva para los cansados de la vida» (*NF* 1884, 25 [211]): la doctrina del →Eterno Retorno, a la que N. llama también la *gran idea selectiva*» (ibíd., 25 [227]; 26 [376]). Esa doctrina debe servir para sustituir «metafísica y religión como medio de cría y selección» (*NF* 1887, 9 [8]) —y para promover el objetivo que N. había planteado por vez primera en *HL* y en *SE*: la producción de grandes hombres redentores.

Hay que señalar, por último, que el hecho de que el concepto nietzscheano de cría fuese interpretado de manera groseramente biológica y racista depende en parte de la deliberada falsificación de sus escritos por su hermana. En este sentido, se debe citar especialmente la redacción y publicación por ella de ²*WM* y especialmente del cuarto libro *Zucht und Züchtung* [«Disciplina y cría»]. Como han mostrado W. Kaufmann (⁴1974) y G. Schank (2000), el propio N. utilizó las ideas de cría o de raza muy raramente en el sentido del racismo moderno; en la mayor parte de los casos se enfrentó críticamente con los racistas. Para este tema, véanse también: Parkes (1994); Brobjer (1998); Ottmann (²1999); Stone (2002); Groff (2003); Niemeier (2004e) (PETER S. GROFF, Lewisburg).

Cristianismo | *Christentum*

Para N., que sin duda fue uno de los más radicales críticos del Cristianismo de toda la historia de Occidente, el Cristianismo fue un asunto clave desde la infancia. Como hijo de un pastor de la Iglesia y criado en un contexto religioso repleto de fervor, desde sus primeros años en el *Gymnasium* mantuvo el contacto con un enfoque histórico-crítico de la tradición religiosa que, si bien no le impidió en un primer momento el estudio de la teología, terminó por empujarle al estudio de la filología —bajo la influencia también de la lectura de *Vida de Jesús* de D. Strauss— (cfr. Pernet 1989). La perspectiva histórico-crítica sobre el Cristianismo es característica del primer período de su filosofía. N. confía en que el enfoque histórico-crítico pueda destruir, que incluso haya destruido ampliamente ya, al Cristianismo entendido como un poder que condiciona la vida. Por esa razón aún no se ve obligado a tomar partido como crítico del Cristianismo. De manera retrospectiva, llegará a decir que, siendo joven, mantuvo «un silencio cauteloso y hostil contra el Cristianismo» (*GT*, «Ensayo...», 5). La fe en la crítica histórica como un poder capaz de destruir mitos y religiones caracteriza a N. durante la década de 1870 hasta el punto de que, ocasionalmente, parece inclinado a proteger lo ahistórico y lo suprahistórico y, por ende, la →religión, frente al enfoque histórico-crítico. Esto no significa en absoluto que tome partido por el Cristianismo, que aparece como un asunto definitivamente liquidado: «Lo que puede aprenderse sobre el Cristianismo es que, bajo el efecto de un tratamiento historizante, palidece y se desnaturaliza hasta el punto que un tratamiento perfectamente histórico, es decir, equita-

tivo, lo disuelve en un puro conocimiento sobre el Cristianismo y, con ello, lo destruye. Se puede estudiar este mismo proceso en todas las cosas que tienen vida: dejan de vivir cuando han sido totalmente seccionadas y viven una vida enfermiza y dolorosa en cuanto se empieza a practicar en ellas el ejercicio de la disección histórica» (*HL 7, KSA 1: 297*). También son efectivas las ideas expresadas en los escritos póstumos pertenecientes a esta época, escritos contra la religión en los que el Cristianismo aparece como ejemplo prototípico. Debería mostrarse un cierto respeto ante la religión moribunda: «Suavizar y mitigar es todo, solo se debe protestar contra los malos y distraídos cocineros, sobre todo si se trata de eruditos. El Cristianismo ha de quedar completamente a merced de la historia crítica» (*NF 1872, 29 [203]*). Esto no supone peligro alguno para los planes de reforma cultural que N. concibió en el círculo wagneriano y que pronto orientará en su propia dirección tras la búsqueda de una nueva instancia suprahistórica (cfr. *VM 97*). A partir de ese momento, puede observar con la mirada fría del historiador que el Cristianismo no es más que un conglomerado de diferentes reliquias antiguas, lo cual siempre le ha prestado una ayuda fundamental a la hora de propagarse e insertarse en la cultura (*M 70*).

El desarrollo de su producción filosófica va diluyendo poco a poco toda confianza en la fuerza corrosiva de la historia. El Cristianismo aparece cada vez más como el epitome de la hostilidad contra la vida y de la →moral de esa hostilidad, que por un lado concilia y por el otro estimula. El Cristianismo ya no aparece como una colección de mitos y dogmas que han perdido su atractivo para el hombre moderno, sino como una sofisticada red de comportamientos y convicciones que permanece efectiva en forma de →valores mucho tiempo después de la pérdida de la credibilidad de los mitos y los dogmas, valores que determinan y envilecen los sentimientos, los pensamientos y las acciones de los hombres y, en última instancia, sus →vidas, en beneficio de un supuesto más allá. Según los análisis de N. en la década de 1880, el Cristianismo promociona una serie de valores que favorecen a los más →débiles por naturaleza y a los que no pueden llegar muy lejos, permitiéndoles, a la postre, vencer a los que son más poderosos por naturaleza, sometiéndoles y haciéndoles dóciles al dictado moral. Consecuentemente, en su obra madura N. describe a la →Iglesia →cristiana como una institución que persigue la domesticación de la bestia humana: «Es debilitada, se la convierte en menos dañina, se la convierte en una bestia *enfermiza* mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, las heridas, el hambre» (*GD*, «Los mejoradores...», 2). La visión del Cristianismo de N. como una potencia enemiga de la vida también está influida por →Schopenhauer, que ve en el Cristianismo un movimiento profundamente ascético, que con el tiempo termina arrastrando su propio núcleo negador de la voluntad.

Hasta qué punto el Cristianismo sigue impregnando nuestras vidas, a pesar de que los hombres creen haberse distanciado hace tiempo de sus dogmas y de sus prácticas, lo pone de manifiesto el célebre pasaje de *FW 125*, donde un «hombre loco» anuncia a los hombres en la plaza que «Dios ha muerto» y que «nosotros lo hemos matado». Su aparición no le depara más que risas y burlas, pues los hombres allí presentes hace tiempo que dejaron de creer en Dios (→«Dios ha muerto»). El hombre loco no es capaz de comunicarles que el deicidio tiene consecuencias decisivas para sus vidas, en concreto, que supondría la pérdida de aquella orientación heterónoma; desde el punto de vista moral, seguirán siendo cristianos sin fe en Dios. Con ello se hace evidente para N. un problema que no se deja aclarar mediante la mera aproximación histórico-crítica. N. desarrolla el procedimiento genealógi-

co (→Genealogía) —alimentado desde la psicología y la crítica del lenguaje— sobre todo como respuesta a esta cuestión: este procedimiento muestra el llegar a ser y, por ende, la contingencia de todas las convicciones morales. Es así como se hace evidentes las alternativas de la vida práctica a la moral dominante impregnada de Cristianismo, en concreto una moral de los señores que sirva correctamente de ayuda a los que son naturalmente más fuertes contra la moral de los esclavos de los cristianos y de los →sacerdotes. Con este anuncio de resonancias biologicistas, N. se mantiene claramente en una posición ambigua e imprecisa.

Durante los últimos años de actividad intelectual, la confrontación con el Cristianismo se acentúa visiblemente. Se hace más agresiva y punzante: el Cristianismo aparece ahora como la forma más pura del →resentimiento. Ahora tiene la palabra la polémica abierta —equipada antes como ahora con un significativo arsenal de erudición histórico-filológica—, secundada por la literatura psiquiátrica y fisiológica, con cuya ayuda el diagnóstico de N., según el cual el Cristianismo es un síntoma histórico y catastrófico de la decadencia, pretende ser reforzado. N. opone su propio programa contra el Cristianismo con el título de →«transmutación de todos los valores», un proceso cuya culminación escrita y definitiva será *El Anticristo*. El texto, no la persona, es interpretado como la conclusión escatológica de una época occidental que finalmente —con la eliminación de la moral cristiana— será redimida. A pesar del tono despiadado que impera durante la última fase de su confrontación con el Cristianismo, no debemos descuidar el tono más suave presente en otros lugares. Particularmente el caso de «*la psicología del redentor*» (AC 28 sigs.), que →Jesús extrae de la historia del declive judeo-cristiano, ha dado pie a numerosas especulaciones acerca de si, en la última etapa de su pensamiento, N. no se habría posicionado del lado de un Cristianismo primitivo y jesuánico que denuncia la corrupción de la Iglesia. Un análisis detallado de los textos pertinentes y de su contexto —esto es, de la continuidad en el declinar judeo-cristiano, que N. modela siguiendo entre otras las huellas de →Wellhausen y de →Dostoievski, así como la hipóstasis del apóstol →Pablo como «genio en el odio» (AC 42)— deja completamente claro que no tiene sentido hablar de una identificación de N. con Jesucristo, caracterizado como caso patológico de incapacidad para la resistencia. Jesús no es más que una pieza en el juego de la batalla contra el Cristianismo, una pieza utilizada con la intención de robarle al enemigo incluso esas raíces que afirma poseer. Esta batalla anticristiana recorre todo el camino —con lo que no queda clara la alternativa que N. puede ofrecernos al margen de la autolegislación—. También sobre el tema: Benz (1956); Figl (1984); O'Flaherty/Sellner/Helm (1985); Willers (1988; 2003a); Sommer (1997; 2000a); Striet (1998); Salaquarda (2000a; 2003); Havemann (2002); Köster (2003); Mourkojanis/Schmidt-Grépalý (2004); NWB 1: 483 y sigs. (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo).

Crueldad | *Grausamkeit*

A menudo la crueldad es considerada, juzgada y contemplada, desde un punto de vista predominantemente moral, como una carga evitable y que debe prevenirse. En contraposición a esta visión, N. no quiere de ningún modo juzgarla moralmente, sino entenderla «más

allá del bien y del mal», esto es, de modo psicológico (→Psicología). La crueldad es, para N., una característica fundamental de la naturaleza humana que puede encontrarse en todas las épocas de la historia de la humanidad y en todos los aspectos de la →cultura humana de cualquier lugar. Según N., la crueldad reside «en la esencia de toda cultura [...], de toda →religión poderosa y, sobre todo, en la naturaleza del →poder, que siempre es malvado» (CV 3, KSA 1: 768). Esta ubicuidad en la vida humana la explica N. por su carácter de estímulo fundamental entre los hombres: la crueldad «se encuentra entre las más antiguas alegrías festivas de la humanidad» (M 18; véase también GM II 6); o: la crueldad es «el más común de todos los placeres, ¡por mucho que se calumnie “lo cruel”!» (NF 1881, 14 [19]). Esto se corresponde con un teoría psicológica general de la →Voluntad de Poder, según la cual el fin último de toda las acciones humanas es el «sentimiento de poder» (JGB 22, 23, 36, 230; véase también Kaufmann ⁴1974: 207 y sigs.; Soll 1986).

La raíz de la crueldad continúa siendo un misterio, ya que, ¿cómo puede producir placer la desgracia ajena? («¿cómo puede servir de satisfacción hacer sufrir?») (GM II, 6). Para N. la raíz de la crueldad no consiste en que los otros experimenten la desgracia o el dolor, sino en forzar a los otros a que experimenten algo que no desean experimentar. El disfrute reside en «hacer sufrir» (ibid.). Con ello disfrutamos del sentimiento de someter a los otros, del sentimiento de que nuestra voluntad es más poderosa que su voluntad. N. resuelve el enigma de la raíz y la ubicuidad de la crueldad en tanto que la analiza en relación con nuestro deseo fundamental de poder (GM II, concretamente 4-8; Soll 1994: 171 y sigs.). La teoría nietzscheana del poder nos permite comprender la inclinación humana a la crueldad como un caso particular de la inclinación general a dominar a otros hombres y a nuestro entorno. N. se sirve también de su concepción del poder para comprender la →ascética de modo coherente. Esta no sería considerada como un comportamiento en el que, paradójicamente, se encuentra placer en el sufrimiento, sino como un caso particular de la crueldad, en el que se disfruta de la crueldad contra uno mismo, es decir, del poder sobre las propias inclinaciones (cfr. GM III; Soll 1994: 184 sigs.) (IVAN SOLL, Madison).

Cuerpo | Körper

Mientras que el →cuerpo en el sentido de *Leib* se refiere al conjunto de la persona viva, que no es objetivable ni disponible desde un punto de vista instrumental, el cuerpo en el sentido de *Körper* representa la parte material del hombre, tanto su organismo como funcionamiento bioquímico, físico y fisiológico. Aunque N. no mantenga de una manera estricta la diferenciación entre *Leib* y *Körper* para referirse al cuerpo, el tema sin embargo se halla presente en su obra. Así N. se vuelve en M 86 contra los «intérpretes cristianos del cuerpo (*Leib*)» que no lo interpretan en un sentido extenso como unidad del cuerpo, el alma y la razón, sino que lo reducen en última instancia a un cuerpo (*Körper*) y con ello a una máquina. La proclamación de N.: «¡Cuán diferente es [...] el cuerpo (*Leib*), como lo experimentamos, vemos, sentimos y admiramos, y el “cuerpo” (*Leib*), como nos lo enseña el anatomista!» (NF 1881, 14 [2]) anticipa en este sentido ya la diferenciación entre *Leib* y *Körper*. Sobre el tema también: Hammer (1974); Schipperges (1975); Caysa (1998) (KAREN JOISTEN, Mainz).

Cuerpo | Leib

El cuerpo tiene una importancia capital en el pensamiento de N. y constituye una suerte de clave con cuya ayuda puede encontrarse un punto de entrada a su filosofía y a su interpretación del →hombre (→fisiología, →psicología). N. propone explícitamente «partir del cuerpo» (*NF* 1885, 40 [15]) y no, como venía sucediendo habitualmente en la tradición anterior a él, situar metodológica y objetivamente en el comienzo al alma, la →razón, el espíritu o el →«yo» (*NF* 1886-87, 5 [56]). Una importancia central posee el discurso «De los despreciadores del cuerpo» en *Za* 1 (cfr. también Gerhardt 2000b). N. califica el cuerpo aquí como «gran razón» y como el «sí mismo creador». Frente a la posición de los llamados «despreciadores del cuerpo» —que distinguen positivamente el alma, el espíritu o la razón por un lado, y desprecian al cuerpo por otro desde un punto de vista cristiano o platónico—, la crítica de Zaratustra no se limita a invertir esta posición, sino que introduce una concepción del cuerpo totalmente nueva y totalizadora: «soy enteramente cuerpo, y nada más; y el alma es solo una palabra para designar algo del cuerpo». Al cuerpo como «gran razón» le corresponde aquel posible modo de interpretación del mundo en el que se dan unidas la estructura de la fundación de unidad (que hasta ahora ostentaba la razón) y la pluralidad y complejidad de unidades diferenciadas. Desde la perspectiva de la posibilidad humana de la autosuperación, N. puede por ello calificar al cuerpo como el «sí mismo creador» en el que la →«Voluntad de Poder» se hace carne. «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un poderoso soberano, un sabio desconocido —se llama “sí mismo”. Mora en tu cuerpo, es tu cuerpo».

La concepción nietzscheana del cuerpo ha podido dar un impulso definitivo a la investigación fenomenológica acerca del cuerpo, ya que a través de ella se da a conocer que el hombre es una persona corporal y de ningún modo un mero cuerpo que se enfrenta al este de modo aislado. También sobre el tema: Hammer (1974); Schippergers (1975); Caysa (1998); Gebauer/Caysa (2008) (KAREN JOISTEN, Mainz).

Culpa | Schuld

En su crítica de la moral, el concepto nietzscheano de culpa va adquiriendo cierta magnitud desde *MA* en adelante, pero solo alcanza su consistencia genealógico-analítica en *GM* II y III. En primer lugar, N. investiga como «génesis de la culpa» las condiciones filosófico-psicológicas de la culpa jurídicamente punible: la cuestión de la culpa queda despejada mediante la inserción de la «falta de libertad de la voluntad» (*NF* 1876-77, 23 [88]) y de las «circunstancias desencadenantes» de la acción punitiva (*MA* 70; cfr. *WS* 28). Un segundo planteamiento trata de aclarar la conciencia de culpabilidad: los «antiguos» no veían que hubiese «una «relación adecuada» entre culpa e infelicidad» sino que conocían todavía «la infelicidad inocente»; «solo con el →Cristianismo se convierte todo [...] en →castigo bien merecido» (*M* 78). N. reconoce la raíz de esta situación en la gran disparidad de poder entre el juez supremo (Dios) y los aspirantes potenciales a jueces (al modo, por ejemplo, como «la pobre gente de provincias debía sentirse frente al pretor romano»): «Es mejor *convencerse* de la propia culpa», según el «pensamiento trasero» del Cristianismo,

«que de la propia inocencia», puesto que para el juez poderoso «será más fácil perdonar al culpable que reconocer que alguien pueda tener razón ante él» (M 74).

Aquí se pueden reconocer ya algunas puntualizaciones históricas que N. desarrolla y profundiza en *GM*. E, igualmente, hay dos puntos de partida distintos desde los que *GM* II y *GM* III analizan el concepto de culpa judeo-cristiano como base para la comprensión de los conceptos de →responsabilidad, →conciencia, →pecado y castigo. En un primer paso, N. retrotrae la culpa moral inmaterial al concepto «muy material de deuda», «a la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*» (*GM* II 4). Esta relación ya está presente de manera general en el origen del derecho y fue formulada expresamente por primera vez en el derecho de obligaciones romano (Ihering, *La finalidad en el Derecho* [1877]). Según N., el castigo por el no cumplimiento del contrato no servía en modo alguno para despertar el sentimiento de culpa en el culpable, sino que tenía la función de desahogar activamente en el perjudicado la «cólera por un daño sufrido»; de este modo la cólera «se mantendría dentro de unos límites y sería modificada mediante la idea de que cada perjuicio tenía en cierto modo un *equivalente* y podría ser realmente pagada aunque fuese mediante un *sufrimiento* del causante del daño» (*GM* II 4). El causante del daño, por su parte, sufriría el castigo «como algo fatídico», argumenta N. enfrentándose a la hipótesis pasiva de una finalidad, y «carecería, por tanto, de algo así como una “pena interior”, lo mismo que acontece ante la aparición súbita de un suceso imprevisto de naturaleza espantosa» (*GM* II 14).

En un segundo paso, N. analiza la transformación del concepto material de deuda en el sentimiento de culpa moral irredimible propio de la cultura judeo-cristiana: «La relación jurídica privada del deudor con su acreedor» fue «reinterpretada como relación de los *hombres del presente* con sus *antepasados*». Los primeros «eran de la convicción de que la estirpe solo se mantiene por medio de los sacrificios y servicios de los antepasados —y que hay que *restituírseles* de nuevo mediante sacrificios y servicios». Con el poder de la estirpe se incrementó también el sentimiento de culpa (y con él, el de temor) ante el primer ancestro, hasta que, finalmente, este fue «transfigurado necesariamente en un *Dios*» (*GM* II 19). Solo la absolutización del sentimiento de culpa frente al «Dios supremo del Cristianismo» (*GM* II 20) hizo posible que tal sentimiento «se transformase en *mala conciencia*», la cual sería considerada, a la vez por N., como una «tentativa de *invertir* la dirección del [...] proceso». La «imposibilidad de redimir la culpa» fue transferida entonces a la «causa primera del ser humano», al «primer ancestro», o transferida también a la propia naturaleza «cargada con una maldición». La paradoja «genial del *Cristianismo*», es decir, la idea de que «el propio Dios» haya tenido que sacrificarse «por la culpa del hombre», de modo que el «acreedor se convierte en deudor [...] por *amor* (¿habrá que creer en eso?)», solo proporcionó «un alivio provisorio» a la «Humanidad martirizada» (*GM* II 21). En aquel momento, el sentimiento de culpa se convirtió en «*voluntad*» de «sentirse culpable y abyecto» y se transformó en un «laberinto de “ideas fijas”» (*GM* II 22). Por otra parte, a partir del punto álgido del sentido de culpa que se alcanza en el Cristianismo, N. ve la emergencia de un «movimiento *inverso*»; la «irrefrenable decadencia de la fe cristiana» lleva consigo una «considerable decadencia de la conciencia humana de culpa, de modo que, con el →«ateísmo», N. pone a la vista *la llegada de «una especie de segunda inocencia»* (*GM* II 20).

El concepto nietzscheano de culpa ha sido investigado monográficamente bajo aspectos teológicos (Smelik 1943; Lauret 1977), pero la mayor parte de las veces de manera más

bien secundaria y en conexión con la crítica moral (genealógica) y de su concepción del Derecho (Kerger 1988: 12-24, 73 f.). También se la ha comparado con el concepto freudiano de culpa (Gasser 1997: 299-302, 441-452) (HUBERT THÜRING, Basilea).

Cultifilisteo | *Bildungphilister*

N. hizo «célebre» (Schmid 2000: 79) el término cultifilisteo, que, excepto en contadas ocasiones, solo aparece en →DS (NWB 1: 382 sigs.), y ello, ciertamente, como consecuencia de su vanidoso juicio: «La expresión «cultifilisteo» ha permanecido desde entonces en el idioma, introducida en él por mi escrito [DS]» (EH, «UB», 2). En realidad, N. no acuñó el concepto (Gründer 1971: 938; Meyer 1963), pero lo utiliza para sus propios fines (MA II, prólogo). Especialmente en el ámbito de la interpretación pedagógica, cultifilisteo es considerada la «categoría central de la crítica de la cultura y de la formación llevada a cabo por N.» (Gründer 1971:937), y lo es en tanto que «prototipo de la plebe cultivada» (Reschke 1992: 66). N. creía tener que distinguir al cultifilisteo de la tradición clásica desde →Goethe y su «acuñación de palabras» (Meyer 1963: 180) y lo determina en especial referencia al «jefe filisteo de la tribu» (DS 6, KSA 1: 190), D. Strauss, del siguiente modo: «Todos aprendimos la palabra filisteo en nuestros años de estudiante, designa [...] lo contrario [...] de la auténtica cultura humana. Pero el cultifilisteo [...] se diferencia del término genérico filisteo mediante una superstición: supone equivocadamente que él mismo es un hombre de cultura» (DS 2, KSA 1: 165). Esto evoca a Schopenhauer, que caracterizaba al filisteo como un «hombre *sin necesidades espirituales*», alguien que carece por completo de todo impulso hacia el conocimiento y el análisis por sí mismos [y] de genuina capacidad para el goce estético» (Schopenhauer 1851a: 340) (cfr. Meyer 1963: 200). Sobre este tema: Waibel (2004); NWB 1: 382 y sigs. (MICHAEL RAUTENBERG, Dresde).

Cultura | *Kultur*

La cultura (escrita en alemán tanto con «K» [*Kultur*] como con «C» [*Cultur*]) constituyó para N. hasta el final un «tema fundamental» (GD, «Lo que...», 4) que abordó de muy diversos modos (cfr. van Tongeren 2008), al comienzo también bajo el *leitmotiv* «*El filósofo como médico de la cultura*» (NF 1872-73, 23 [15]). Resulta sorprendente, sobre todo, el cambio de paradigma que se percibe en el uso conceptual de este término por parte de N. y que parece depender de la correspondiente actitud de N. ante →Wagner. De este modo, N., a comienzo de 1871, con ocasión de una visita navideña en →Tribschen habría defendido que la «miseria del hombre que vive con dificultades [...] debe ser aumentada para posibilitar la producción del mundo cultural a un reducido número de hombre olímpicos» (CV 3, KSA 1: 767). Años más tarde, tras su ruptura con Wagner, N. habla de pronto de la «polifonía de esfuerzos» y —a imagen de una formación plural que se remonta a →Burckhardt (cfr. Elberfeld 2008: 124 sigs.)— de «culturas» (MA 23). Asimismo, a quien «sigue aferrándose a la creencia en cuya red quedó desde un principio atrapado» y que en este sentido es «un representante de culturas *atrasadas*» lo califica con atributos como

«duro, de pocas entendederas, incorregible, inclemente» (MA 632). Y, finalmente, como si el Olimpo de Tribschen nunca hubiera existido, junto al «culto al genio» sitúa el «culto a la cultura» «que sabe también conceder a lo material, bajo y vil, desconocido, débil, imperfecto, unilateral, trunco, falso, aparente, más aún, a lo →maligno y horrible, una comprensiva valoración y la confesión de que *todo esto es necesario*» (VM 186).

Dejando de lado tales sutilezas, N. es considerado, especialmente en la recepción pedagógica en lengua alemana, como representante de una crítica de la cultura, a la manera de →Lagarde y →Langbehn, precursora tanto del →movimiento juvenil alemán como de la pedagogía progresista. Esta influencia es naturalmente difícil de justificar y, por lo general, solo se ha realizado una investigación parcial (cfr. Niemeyer 2002): 112 sigs.) en la que, por lo demás, no se ha agotado la importante línea que apunta a la crítica cultural de →Rousseau (cfr. Niemeyer 2004 sigs.: 40 sigs.). En todo caso, es cierto que N. en →BA (una obra que este no autorizó imprimir, pero que ha sido ampliamente estudiada por los pedagogos) critica con especial dureza aquello «que de modo llamativamente presuntuoso se denomina cultura alemana», calificándola de «cosmopolita» (un término peyorativo en este tiempo para N.) y afirmando que se ha visto influida por la «civilización a-germánica de los franceses» («Conferencia II», KSA 1: 690). El tono de esta argumentación, de tendencia nacionalista e influencia wagneriana, tiene una continuación en DS, donde N. acompaña la cultura (alemana) de su tiempo únicamente con expresiones como «barbarie» (= «lo opuesto a la cultura»), «sin estilo» y «caótico desorden de todos los estilos» y se lamenta de que a su ideal (y al de Wagner), esto es, a «la unidad del estilo artístico en todas las expresiones vitales de un →pueblo» (DS 1; KSA 1: 163) no se le preste suficiente atención. Es por ello que N. la propaga, por última vez en HL (4, KSA 1: 274 sigs.), donde, sin embargo, lo hace en forma de exigencia: «¡Dadme primero vida y os crearé a partir de ella una cultura» (10, KSA 1: 329). El significado de la cultura adulta heredada alcanza una perspectiva relativista que llega a tener gran influencia y entra en competencia con la significativa exigencia de unidad de estilo —en lo que al ámbito germanohablante se refiere— en el marco de la reforma pedagógica progresista de comienzos del siglo xx, pero también en la pedagogía de las ciencias del espíritu (cfr. Niemeyer 2001): 159 y sigs.). Esta contribuye a que en el →Nacionalsocialismo se considere a N. como un guía espiritual para una →unidad cultural alemana no «degenerada» (cfr. Falkenberg 1934: 457). Prueba de que esto no estaba absolutamente injustificado es el reproche manifestado en GT contra una «cultura [la alemana] que no solo está privada de un sólido y sagrado asentamiento originario, sino que también está condenada [...] a nutrirse de manera mezquina de todas las culturas» (23, KSA 1: 146). Para N. estaba claro por entonces que: «sin el mito [...] toda cultura queda privada de su saludable y creadora fuerza natural» (ibid., 145), lo que hace que sea necesario un *renacimiento del mito alemán*» (ibid., 147).

Es este añadido el que explica al mismo tiempo por qué N. toma cierta distancia respecto a este programa: el «mito alemán» en el que N. pensaba por entonces era aquel que Wagner había ejemplificado en el *Anillo de los nibelungos*, obra que había evolucionado a partir de la mitología germánica (→GT) y que había sido representada en →Bayreuth (por primera vez en 1876) con el fin de educar al pueblo alemán. Más adelante, N. será incapaz de perseguir ya esta aspiración cuando al darse cuenta —probablemente en «verano de 1876» (NW, «Como yo...», 1)— de que Wagner «condescendió a todo tipo de suciedad

con la que el espíritu alemán [...] se ha manchado» (*NF* 1888, 14 [52]). El que N., al mismo tiempo, considerara que debía calificar su primera obra (*GT*) de «políticamente indiferente» e incluso «no alemana» (*EH*, «GT», 1) es otra cuestión, relacionada posiblemente con el hecho de que N. quería prepararse para cumplir con su afirmación: «lo que es grande en el sentido de la cultura era no político, incluso *antipolítico* (*GD*, «Lo que les falta...», 4).

Las consecuencias del pronunciado distanciamiento entre N. y Wagner se manifiestan, en lo que al concepto nietzscheano de cultura se refiere, allí donde el primero aventura una época venidera «que queremos llamar *variopinta* y que debe hacer muchos experimentos de vida» (*NF* 1880, 3 [6]). Todo ello, pasados cuatro años de su ruptura con Wagner e inmediatamente después de censurar sus escritos de aquella época mediante expresiones como «fanatismo», «modo sangriento de renegar», así como «entusiasmo en la maldad» (particularmente en consideración al «disidente») (*ibid.*, 3 [1]). Aquí no se habla explícitamente de cultura, pero sí implícitamente, como puede deducirse de la expresión «variopinta» que, en este caso (cfr. en general *NWB* 1: 434 y sigs.), está orientada hacia el ámbito cultural y posee una connotación positiva. Resulta impensable, considerado desde este punto de vista, realizar un reproche en el estilo (fanático) del primer N., cuando llega a afirmar que el «moderno colorido de feria» de la (caótica) cultura alemana (en el momento de la fundación del Imperio) «no [puede] vencer a ningún enemigo, y menos a aquellos que, como los franceses, tienen [...] una verdadera cultura productiva» (*DS* 1, *KSA* 1: 163; de modo semejante en *BA*, conferencia II, *KSA* 1: 690). En efecto, parece que Zaratustra —así lo presupone por ejemplo Hoyer (2002a: 508)— retoma este «antiguo» concepto de cultura del joven N. cuando a su regreso a los «coetáneos», en el «país de la cultura» (expresión con la que alude a Alemania a finales del siglo XIX) exclama extrañado: «Esta debe ser sin duda la patria de todos los tarros de colores» [...] ¡Con cincuenta manchurrónes pintados en el rostro y en los miembros, así estabais sentados para mi sorpresa, vosotros, mis coetáneos!» (*Za* II, «Del país...»). Ello de modo distinto a cuando utiliza la expresión «multicolor» (en *JGB* 10, por ejemplo) en un sentido más bien peyorativo («Todas las épocas y todos los pueblos miran desde vuestros velos como un caleidoscopio»). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Zaratustra no censura el levantar la vista sobre una (colorida) «época venidera», como hacía el N. de 1880, sino el *statu quo* del que surge, así como los «coetáneos» que «según una filosofía del sastre, «hacen vestidos a gente», se visten con «opiniones públicas» y, en consecuencia, solo son «máscaras, atavíos y disfraces» (325). Solo en este sentido es lógico el resumen de Zaratustra: «Ajenos me son, y una burla, los coetáneos [...] y expulsado he sido del país de mis padres y mis madres» (*Za* II, «Del país...»). Dicho de otro modo, el país de la cultura está esquilado (→padre), el intento de construir una especie de cultura-guía (en el espíritu de Wagner) está abocado al fracaso. Es necesaria una nueva cultura investigadora (cfr. Niemeyer 2007a: 54 sigs.; 2008b), pero de modo más fundamental: una rehabilitación (lo que permite una lectura en tono positivo del vocablo «multicolor») de la «*semibarbarie* loca y seductora en la que cayó Europa a consecuencia de la mezcla democrática de las clases y de las razas» (*JGB* 224).

Al margen de este concepto tardío, asentado en la «pluralidad de culturas» (Elberfeld 2008: 133), el paradigma (wagneriano) protegido por N. a la sazón tiene un efecto más bien pobre. La necrológica definitiva de este se prepara con la afirmación de que los alemanes «no *son* aún nada» («le moleste a quien le moleste: a saber, ¡a quién lleva en la

cabeza [o está tramando] el germanismo!), y por ello, «todavía no [*pueden*] tener cultura alguna» (*NF* 1885, 36 [53]). N. continúa con la observación de que el alemán, bajo la suposición de que deba finalmente *convertirse* en algo «unido a la cerveza alemana y a la música alemana va camino de germanizar a Europa» (*JGB* 244; cfr. también *GM* III 26). La necrológica alcanza su forma más elevada con el comentario jocoso de 1888: «Espíritu alemán: desde hace dieciocho años una *contradictio in adjecto*» (*GD*, «Aforismos...», 23). De modo que resulta consecuente la conclusión de que «[e]n lo principal —que sigue siendo la cultura— los alemanes ya no entran en consideración» (*GD*, «Lo que les falta...», 4) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

D

Darwinismo | *Darwinismus*

Si la *N.-Forschung* tomara como punto de partida la hipótesis de que, en el fondo, N. siempre fue un darwinista convencido (Tille 1895; Riehl 1897; Vaihinger ²1902; Lessing 1906 (2); Simmel 1907), entonces habría también que tomar en serio el anti-darwinismo evidente de los escritos juveniles de N. (Abel ²1998; Grau 1984; Löw 1984a; Ottmann ²1999), a pesar de que el péndulo parezca inclinarse hacia el lado contrario (Stegmaier 1987; Denett 1995; Richardson 2004; Düsing 2006). Quizás vaya siendo hora de asumir que N. no era solamente lo uno o lo otro, sino ambas cosas a la vez e incluso algo más (Skowron 2008), una interpretación que, por cierto, concuerda bastante bien con la protesta nietzscheana contra la creencia de que la →verdad sea algo «que uno posea y otro no posea» (*AC* 53). Por lo demás, hemos de advertir que el prefijo «anti-» no sugiere únicamente oposición, sino también una equiparación precedente y, por último, una superación, la «superación de uno mismo».

Ya en sus lecciones tempranas sobre la historia de la filosofía preplatónica, N. enfatiza «la espléndida idea» de Empédocles de que, «entre las numerosas malformaciones e imposibilidades de la vida, también emergen formas de vida posibles y conformes a un fin». De este modo, la finalidad de lo que existe es reconducida a la existencia de la finalidad. Los sistemas materialistas nunca se habrían resignado a abandonar esta idea y la teoría darwinista no sería más que un «peculiar giro» de la misma (*KGW* II/4: 324; cfr. *BAW* 4: 53 y sigs.; *BAW* 3: 372). En 1884, N. todavía afirma que «la idea de que solo *se salva* lo que es capaz de poder vivir es una concepción de *primer rango*» (*NF* 1884, 26 [69]). →Heráclito es el otro filósofo presocrático que, gracias a su filosofía del devenir, de la lucha de los contrarios y del azar en la necesidad, puede aparecer como precursor tanto del modo de pensar darwinista y de la lucha por la existencia como de la filosofía histórica de N. y de la lucha por el →poder (cfr. *NF* 1885, 34 [73]).

Una anotación de 1872/73 perteneciente a los escritos póstumos en la que N. menciona las «terribles consecuencias del darwinismo» —al que, por cierto, él mismo tenía «por verdadero» (19 [132])— encuentra su repercusión en la segunda *UB*, en la que N. expone su doctrina sobre «el devenir soberano, la fluidez de todos los conceptos, tipos y clases, la carencia de una diferencia cardinal entre el hombre y el animal [...]», una doctrina letal, pero que él mismo considera verdadera y que, en cuanto tal, preferiría no ver «arrojada» a las manos del pueblo (*HL* 9, *KSA* 1, pág. 319). Tan solo a partir de *MA* comienza N. a poner

en práctica un «filosofar histórico» que diluye, por decirlo así, «químicamente», en sus partículas elementales, los conceptos y los sentimientos morales, religiosos, estéticos, culturales, sociales y personales, rastreando sus orígenes y su procedencia (MA 1) con el deseo de brindarnos una «*historia del nacimiento del pensamiento*» (MA 16). En el capítulo sobre los indicios de la cultura superior e inferior de MA (224), en analogía con la «inoculación» artística, N. elabora una nueva versión del surgimiento de la finalidad y de lo finalístico. Dado que se trata de la →cultura, N. habla de un *ennoblecimiento por degeneración*, y ello en tres variantes distintas: el ennoblecimiento de los pueblos, la →educación de los individuos y el ámbito de la sociedad. El argumento principal es el del *ennoblecimiento por degeneración*, esto es, el de un eventual debilitamiento, cuya superación llevará, sin embargo, a una posterior evolución y fortalecimiento. Moore ve en este concepto no solo una anticipación del posterior concepto nietzscheano de la «Gran Salud» e incluso de la →Voluntad de Poder, sino también un enorme parecido con la idea de Darwin de una evolución a través de la variación: *«In reality, N's claim that the variation (Abartung) or degeneration (Entartung) of an individual or organ is responsible for evolution is not at all that far removed from the Darwinian idea that evolution takes place through random, but ultimately advantageous and inherited mutations»* [«En realidad, la afirmación de N. según la cual la desviación (Abartung) o la degeneración (Entartung) de un individuo u órgano es responsable de su evolución no está en absoluto tan lejos de la idea de Darwin de que la evolución se produce por mutaciones azarosas que, sin embargo, a la postre resultan ventajosas y heredables»]. La →Voluntad de Poder es para Moore sinónimo de «gran salud» o simplemente otro término para designar la →vida ascendente, para la evolución (2002a: 122). La verdad establecida podría corresponder a la pequeña salud en la Voluntad de Poder; el arte como posibilidad abierta y estímulo de la vida podría corresponder a la enfermedad, con lo cual también el →arte y la →verdad estarían estructurados por fuerzas polarizantes que les hacen relacionarse recíprocamente, «fuerzas» que se atraen continuamente entre sí y que conducen «una y otra vez a nacimientos nuevos y poderosos» (GT 1, KSA 1: 25).

Además del «ennoblecimiento por degeneración», N. distingue también un ennoblecimiento por síntesis de fuerzas o propiedades desarrolladas independientemente unas de otras, tal y como se nos dice en *Za*, «De la redención», y el ya mentado ennoblecimiento por «superación de sí mismo» que será tratado precisamente en el capítulo homónimo de *Za II* y para el cual la superación de sí del hombre hacia el →*Übermensch* en el prefacio sirve de excelente ejemplo. Encontramos paralelos del «ennoblecimiento por síntesis» en el darwinismo, y no solo al nivel microscópico en el que se producen una y otra vez nuevas combinaciones de genes mediante reproducción sexual, sino también en los niveles macroscópicos, en los fenómenos de crecimiento de la historia de la evolución. Acontecimientos decisivos en la historia de la evolución como el nacimiento de las eucariotas, la segmentación, la multicelularidad, la replicación, la reproducción sexual, la formación de colonias y las sociedades humanas con lenguaje gozan de notable similitud: «*They often involve the coming together of previously independent units in a larger grouping at a higher level, with concomitant loss of independence at the coger level*» [«A menudo implican la reunión de unidades previamente independientes en agrupaciones más grandes en el nivel más alto, lo que supone la pérdida consecuente de independencia en el nivel más bajo»] (Dawkins 2004: 610).

En lugar de preguntar si existe en el darwinismo algo parecido a la «superación de sí», se podría más bien tratar de decidir si el *Übermensch* debería o no ser entendido en términos darwinistas o si esto no es más que, como decía N., la sospecha de ciertos «doctos animales con cuernos» (EH, «Por qué escribo libros tan buenos»). «Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono» (Za I, «Prólogo», 3, KSA 4: 15): ¿no resuenan estas palabras del prólogo de *Za* como una formulación popular de la teoría de la descendencia? Pero el camino hacia *Übermensch* no es más que una de las dos posibilidades de evolución del hombre conectadas entre sí. La otra se deriva de esta fórmula: «Lo opuesto de *Übermensch* es el último hombre: lo creé a la vez que aquel» (NF 1882-83, 4 [171]). Si, de acuerdo con esta declaración, las posibilidades del *Übermensch* son inseparables de las del último hombre, entonces el darwinismo de N. es inseparable de su anti-darwinismo, al menos desde la época del *Za*. La quintaesencia de este último la encontramos en el aforismo 14 de las *IncurSIONES de un intempestivo* (GD) con el título *Anti-Darwin*, donde se nos presenta su idea central: que «los débiles dominan una y otra vez a los fuertes». Esta frase es un buen ejemplo de cómo N. —hasta ahora de un modo tan contundente como inapreciado y pasado por alto— también en este aforismo filosofa con el martillo de la doctrina del →Eterno Retorno de lo mismo, en la medida en que, mediante la expresión «una y otra vez», introduce un devenir circular tanto en el comportamiento de los más fuertes o de los *Übermenschen*, como en el de los más débiles o también llamados últimos hombres. El pensamiento abismático del Eterno Retorno, que aún no está disponible en el discurso del prólogo de *Za* cuando baja de las montañas para mezclarse con los hombres y cuya doctrina no aparece hasta el final de la tercera parte, una vez evocado, no solo implica que el hombre (pequeño) retornará una y otra vez (Za III, «El convaleciente», KSA 4: 274), sino que también contiene una compensación: «No solo el hombre, también el *Übermensch* retorna eternamente» (NF 1884 27 [23]). El pensamiento de un tiempo lineal y de una evolución es superado y eliminado mediante el paradigma del círculo, frustrando todo intento de atribuir a N. un darwinismo socio-moral o su contrario. Los deberes morales en ambos sentidos, es decir, el deber de los fuertes de convertirse en señores de los débiles o a la inversa, devienen superfluos con el paradigma del círculo y la moral aparece simplemente como una interpretación de ciertos fenómenos recurrentes, como una «interpretación errónea» (GD, «Los mejoradores...», 1). De este modo, se extrae un principio moral de todo lo que ocurre de un modo, pero también de todo lo que ocurre de otro modo o del modo contrario (cfr. JGB 9).

En GM III, y en analogía con la correspondiente «gran salud», N. diagnostica una «gran enfermedad» y encuentra en el ideal ascético aquella «voluntad de nada» subsidiaria a la Voluntad de Poder. Del mismo modo que la «degeneración» o la enfermedad son un medio que conduce a la gran salud, en el caso de la gran enfermedad, la eventual salud prescrita es un medio de perpetuar la enfermedad, que se realiza principalmente a través de «la estimulación de la pulsión más fuerte, más afirmadora de la vida, si bien en una dosis muy cauta, una estimulación de la *Voluntad de Poder*» (GM III, 18). El mundo es «*Voluntad de Poder y nada más*» (NF 1885, 38 [12]), pero esa nada, que la voluntad también puede querer, no es más que una «pequeña» nada, pues «el hombre prefiere la *nada* a no querer» (GM III 28).

Allí donde hay oposición, hay también →*agón*, lucha, batalla, la cual, a juicio de N., en realidad no es una batalla por la existencia, sino por el poder y su ampliación. Ya Darwin

entendió la lucha por la existencia en sentido metafórico y, hoy en día, juega un papel muy secundario dentro del neo-darwinismo (cfr. Lewens 2007: 59 y sigs.). Contra Malthus, de cuyo principio de escasez Darwin había extraído su teoría de la necesaria «lucha por la existencia», se recuerda hoy en día no solo que sus predicciones similares sobre las hambrunas a pesar del crecimiento de la población no hayan sido son acertadas: también se afirma que tanto las mejoras técnicas como las fuerzas de innovación de ideas vinculadas a ellas han frustrado la lógica de Malthus. Sin mencionar a Darwin o a N., Pinker resume esta reflexión con las siguientes palabras: «*Our understanding of human's relation to the material World has to acknowledge not just our bodies and our resources but also our minds*» [«Nuestra comprensión de las relaciones humanas con el mundo material debe incluir no solo nuestros cuerpos y nuestros recursos, sino también nuestras mentes»] (2002: 239).

De este modo, el anti-Darwinismo debe ser entendido en su complementariedad con el darwinismo, al igual que el último hombre y la voluntad de nada deben ser comprendidos en su complementariedad con el *Übermensch* y la Voluntad de Poder: «Que todo hasta nosotros es *decadencia* es igualmente demostrable», como también lo es la afirmación contraria de los teleólogos y los darwinistas, según la cual siempre nacen nuevas formas de vida superiores: «El hombre, y especialmente el más sabio, como la *mayor desviación* de la *naturaleza* y autocontradicción [...]: así de bajo *cae* la naturaleza» (NF 1882-83, 4 [177]). El Anti-Darwinismo es una «anti-doctrina» en el sentido de que no es una doctrina independiente, sino un instrumento o una función de la →transmutación de todos los valores, en la medida en que nuestras interpretaciones de la historia como progreso o decadencia dependen de nuestras valoraciones y estimaciones. No obstante, esto no significa que la «doctrina» a la que se opone la anti-doctrina no se vea afectada en absoluto. Se ve afectada en la medida en que es arrastrada en el movimiento de la transmutación, asumiendo así el estatuto de «doctrina» y confiriéndole una →interpretación o hipótesis (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

David Strauss, el confesor y el escritor | *David Strauss, Der Bekenner und Schriftsteller* (DS)

DS, ensayo con el que originariamente N. quiso sorprender a →Wagner en el día de su cumpleaños (22 de mayo de 1873), apareció en agosto de 1873 como UB 1 y contiene en su segunda parte (a partir de la sección 3) una tensa polémica en torno a la sazón célebre escritor, teólogo evangélico y «hegeliano de izquierdas» David Strauss (1804-1874). En 1865, N. se había atrevido a provocar una discusión con su madre (→Franziska) a causa de un libro de Strauss que admiraba por aquel entonces, *La vida de Jesús* (1835/36) (cfr. KGB I/4: 356). Sin embargo, en UB N. arremete contra el proyecto de Strauss de «una piedad universal y optimista, que subsista sin las imposiciones del Cristianismo como “resurrección” y “más allá”» (Lauster 2004: 306). Lo cierto es que la única sección esencialmente interesante del libro es la número 7. En ella, y en conexión con Hobbes y Darwin, N. recuerda que Strauss «tendría que haber sido capaz de hacer derivar audazmente del *bellum omnium contra omnes* [guerra del todos contra todos] y del derecho privilegiado del más fuerte preceptos morales para la vida», y sugiere que los «fenómenos de la excelencia humana»

(KSA 1: 194 y sigs.) no pueden, como asume Strauss, derivar su validez de un imperativo. Siguiendo el ejemplo de Johnson (2001: 72 y sigs.), podemos afirmar lo siguiente: en su polémica con el darwinista Strauss, N. hace balance del problema de la fundamentación de la moral en la época de la marcha triunfal de las explicaciones naturalistas del comportamiento humano y asienta las bases de su posterior darwinismo idealista en la forma del →*Übermensch*, pero también las del anti-darwinismo expresado en *GD*, resultando de la visión allí sostenida la idea de que, en general, la lucha por la existencia «desfavorece a los más fuertes» (*GD*, «Incursiones...», 7) y que no es posible defender la idea de «*the survival of the fittest*» [la supervivencia de los más aptos](→Darwinismo).

En la primera parte de *DS* encontramos la tesis inicial de que una «victoria grande» (la victoria obtenida en la guerra francoprusiana de 1870/71) «es un peligro grande» si esa victoria viene seguida sin reparos por la opinión pública de que «también la →cultura alemana ha alcanzado la victoria en esa lucha». N. evoca aquí directamente al David Strauss de la célebre *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* (1872) [*La vieja y la nueva fe. Una confesión*]: si el público está dispuesto a seguir a un escritor de este tipo, que no conoce opinión más importante que «la pública» y que, por ello, compite afanosamente por «ensalzar las →guerras e indagar entre gritos de júbilo los enormes fenómenos de la influencia que estas tienen sobre la moralidad, la cultura y el arte» (KSA 1: 159); que no percibe a su alrededor nada más que sus mismas necesidades y puntos de vista similares al suyo; que se deja engañar —y por eso es un →«cultifilisteo»— por la ilusión de que su formación es la máxima expresión de la verdadera cultura alemana» (ibid., 165); entonces, precisamente por ello, nuestra victoria está en condiciones de «trocarse en una derrota completa: en la derrota y aún en la extirpación del espíritu alemán en provecho del Reich alemán» (1, KSA 1: 159).

No obstante, en lugar de defender —como era de esperar tras semejante preludeo— una intelectualidad que *no* elogie la guerra, N. nos ofrece una nueva variante, ya presentada en *GT*: «solo un horizonte rodeado de mitos otorga clausura y unidad a un movimiento cultural entero» (23, KSA 1: 145). Con consecuencias fatales para la imagen de N. en el ámbito del movimiento artístico y cultural, así como durante la época del *Tercer Reich*, N. escribe: «La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo» (*DS* 1, KSA 1: 163). Las diferencias con la formulación de 1872 (*GT*) son mínimas: en lugar de la fundación de la unidad *qua* regreso a los orígenes, N. habla ahora de la fundación de la unidad en el sentido de una creación cultural futura y específicamente alemana. Lo que resulta novedoso es la identificación del enemigo de este y de aquel proyecto: precisamente los cultifilisteos *à la* Strauss, a quienes N. lanza el reproche de haber alimentado «esa mezcolanza caótica de todos los estilos», y concluye: «Con esa especie de cultura, que no es otra cosa que una flemática insensibilidad para la cultura, resulta imposible domeñar, sin embargo, a ninguna clase de enemigos, y a los que menos a unos enemigos que poseen, como los franceses, una cultura real y efectiva, una cultura productiva [...] y a los que nosotros hemos venido imitando por completo hasta este momento, y además, en la mayoría de los casos, sin ninguna habilidad» (*DS* 1, KSA 1: 163). Esto nos recuerda a la tarea que N., complementando al *Beethoven* de Wagner (1870), se esfuerza por complimentar con →*GT* —aunque, con una excepción, tal vez: N. concede a los epígonos franceses de Wagner una cierta capacidad productiva, al menos en su predisposición.

En términos generales, *DS* es un texto flojo. Su punto álgido lo alcanza en una de las últimas secciones (12) con una crítica estilística subida de tono contra Strauss, una crítica cuyo nivel y estilo ha querido Schlaffer (2007) retomar de nuevo con su propia crítica al estilo de Nietzsche —esa es, al menos, la sospecha de Sommer (2008c)—. En este sentido, sorprende que N. se siga felicitando más tarde, en 1886, retrospectivamente, por su «airada explosión contra la teutomanía, el carácter acomodaticio y el empobrecimiento lingüístico del decrepito Davis Strauss» (*MA* II, «Prefacio», 1) y que en *EH* el escrito sea descrito con un tono de alabanza, recordándonos que el término «cultifilisteo» no existía en la lengua antes de que él lo empleara (*EH*, «UB», 2). Esta anotación siempre fue objeto de múltiples esfuerzos interpretativos, sobre todo desde el punto de vista pedagógico, y desde un primer momento condujo a una sobrevaloración excesiva y desesperada de la importancia de este escrito (cfr. Zok 2008: 462 y sigs.). Por lo mismo debe resultarnos extraño el orgullo con el que N. se jacta de el juicio que le mereció su escrito a un crítico contemporáneo, que afirmó que *DS* «había supuesto un atentado mortal contra Davis Strauss» (*EH*, «UB», 2). Y es que N. parece olvidarse aquí de las palabras que él mismo le escribió a un amigo en respuesta a la noticia de que David Strauss había muerto: «Espero de corazón no haber hecho más difícil el último período de su vida y que haya muerto sin haber sabido absolutamente nada de mí. De algún modo, esto me preocupa [...]» (a →Gersdorff, 11.2.1874). No menos desconcertante resulta el juicio de N. según el cual *DS* habría sido «su escrito más importante», «para garantizarse el respeto de los demás de una vez por todas» (carta a →Spitteler). Ciertamente, no debería hablar por su parte del respeto de los demás por ese escrito, más bien al contrario: en noviembre de 1873 G. Keller tildó a *DS* de «panfleto infantil» (*Krummel* 1: 29). Por supuesto, Wagner también expresó su parecer: «He vuelto a leerlo y le juro por Dios que le considero a Usted el único que sabe lo que quiero» (carta a N. 21.9.1873). Sin embargo, con esas palabras Wagner se refería a *GT* y no, como pensó N., a la «straussiana» (carta a v. Gersdorff, 27.9.1873). Con este error de lectura, N. saboreó el gusto anticipado de la desfiguración de la realidad y de la ceguera de la que dan buena cuenta tanto los pasajes aludidos de *EH* como su carta de 1888 a Spitteler.

Probablemente también sea significativo el hecho de que N. no llegara por sí mismo a la idea de atacar a Strauss (cfr. Koehler 1996: 109 y sigs.). En diciembre de 1870, en →Tribtschen, se da cuenta de que su polémica tiene buena acogida y que, tal y como →C. Wagner había subrayado con precisión en relación con el *Voltaire* de Strauss (1870), esa polémica se agradece sobre todo a la vista de la «falta de gusto, la afectación, la negligencia en el estilo y la auténtica simpleza de los puntos de vista» (carta a N. 4.12.1870). Este «impulso», que constituía el contenido del marco completo de los reproches efectivos que N. le dirige a Strauss en *DS* —los ejemplos relativos a su *Voltaire* los encontramos en la sección 10—, fue en principio ignorado por N., sobre todo porque admiraba bastante a Strauss. Sin embargo, medio año más tarde, el nombre de Strauss aparece acompañado de la anotación «atacar» (*NF* 1872-73, 19 [259]) en una lista redactada por N. después de una visita a Tribtschen en verano de 1872. En febrero de 1873, C. Wagner le persigue instándole hábilmente a la lectura del nuevo libro de Strauss hasta tal punto que N. hubo de reconocer que, tras una larga serie de «desencuentros para él inexplicables», habría terminado haciendo las paces con Strauss si él se hubiera resistido el deseo cifrado de Wagner. «Siento el deseo de, al menos en apariencia, gozar de una gran libertad e independencia, pero en vano. Basta, le ruego que me

accepte como su discípulo», escribe N. a Wagner (18.4.1873) en la misma carta en la que anuncia que está trabajando, para «distracción y divertimento de Wagner», en ese libro que el compositor le ha pedido una y otra vez y cuya publicación le demanda urgentemente en una de sus cartas: «publíquelo». Se trata de *DS*.

La impaciencia de Wagner se explica por la circunstancia de que él y Strauss tenían una cuenta pendiente desde el período de Múnich, de cuya liquidación tuvo que ocuparse N. (cfr. Janz 1978a: 533 y sigs.). Esta situación explica también los escrúpulos de N. tras la inesperada muerte de Strauss, pero no la respuesta intransigente de C. Wagner, en la que afirma que «[no permite] de ningún modo sentimentalidades en los asuntos del espíritu, y da lo mismo si está enfermo o moribundo aquel que resulta pernicioso» (a N. 20.3.1874). Nietzsche se apropiará más tarde de esta valoración con un lenguaje marcial muy parecido (*NF* 1885, 41[8], 41 [15]). No obstante, por aquel entonces (1874) N. debió de preguntarse qué pasaría si alguna vez se decidiera en Bayreuth considerarle a él un individuo «pernicioso». En todo caso, parece significativo que N. nunca respondiera a esta carta y que, en lugar de ello, comenzara a trabajar en sus primeros escritos críticos sobre Wagner, que culminarían en el siguiente diagnóstico: «El tirano no acepta ninguna personalidad distinta de la suya y de la de aquellos en quienes confía. El peligro que acecha a Wagner es grande, si no acepta a Brahms o a los judíos (*NF* 1874, 32 [32]). El subtexto de esta nota reza así: «el peligro que acecha a Wagner es grande si no me acepta a mí, N.»

Semejante trasfondo nos permite afirmar que, por lo general, la *N. Forschung* tiende a pasar por alto el contexto wagneriano a la hora de estudiar los argumentos de *DS* (Lauster 2004: 360; Düsing 2006: 125) y a privilegiar las interpretaciones descontextualizadas (como la de Schmid 2000: 78 y sigs.). Un ejemplo (más) nos lo ofrece el editor de N., G. Colli. Hay que darle la razón cuando afirma que *DS* es la «obra más floja publicada por N.» (*KSA* 1: 905). Pero hay que quitársela, en cambio, cuando añade que, por aquella época, «N. aún no había aprendido a buscarse enemigos prometedores» (ibíd.). Y es que las fuentes nos dicen que fue Wagner el que designó a Strauss como enemigo de N. Esto explica también la debilidad de *DS*: se trata de su último sacrificio en el altar de Wagner (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Débiles, debilidad | *Schwache, Schwäche*

N. utiliza ambos conceptos en paralelo con los de →fuertes y fuerza. Mientras que los fuertes se apoyan en su individualidad inconfundible, se corroboran a sí mismos y se esfuerzan, por tanto, en imponer una nueva moral dentro de la «Voluntad de Poder», enfrentándose «de manera natural unos *contra* otros», los débiles, por el contrario, unifican sus fuerzas unos *con* otros (*GM* III 18). Eso implica en la →moral una orientación no hacia uno mismo sino hacia los demás. En el centro de esa moral está la →compasión. En estrecha conexión con ello, existe un «debilitamiento y una anulación del *individuo*» en los que se expresa, para N., «la *corriente principal de la moral* en nuestra época» (*M* 132). La moral de los débiles es, preferentemente, una moral de la compasión. Pero la compasión es «una debilidad», como todo lo que signifique perderse en un afecto *dañino*, pues a través del mismo «se *acrecienta* el sufrimiento en el mundo —no disminuye por tanto en modo

alguno, aunque ocasionalmente pueda parecer de manera indirecta que el sufrimiento queda reducido o anulado» (*M* 134). Se produce un debilitamiento porque el hombre pierde la referencia consigo mismo y la pone en la colectividad. Por eso, desde un punto de vista social, «en el principio de la comunidad» hay que ubicar «la organización de los débiles» que tratan de lograr el «*equilibrio* con fuerzas amenazadoras» (*WS* 22). N. muestra en un ejemplo cómo el malhechor tiene exactamente la misma naturaleza que el poderoso que promete a una comunidad protegerla contra el primero, aunque este último consiga sus ventajas de manera distinta, «a saber, mediante gravámenes regulares que la comunidad debe satisfacerle en vez de lograrlo mediante el saqueo». Lo esencial para N., en esta cuestión, es «que el poderoso promete mantener *equilibrio* frente al malhechor; ahí ven los débiles una posibilidad de sobrevivir»; pues en tiempos de hostilidades no pueden cuidar de «su sustento con la necesaria regularidad» y «ven amenazado en todo instante el fruto de cualquier trabajo» (ibíd.). Igual que en los primeros tiempos del Cristianismo se formaron sociedades (de pobres, de enfermos y de entierros) para el apoyo mutuo de los débiles, la sociedad de masas moderna, constituida como un rebaño, ha constituido asociaciones del mismo género en apoyo de los débiles (legislación social de Bismarck; movimientos socialistas). En la «organización multitudinaria» se expresa «el deseo de sacudirse el sofocante letargo del sentimiento de culpa» de la grey, pues «donde hay grey, es el instinto de los débiles lo que ha querido la grey y la inteligencia de los sacerdotes quien la ha organizado» (*GM* III 18). En los escritos póstumos de los años 80, N. designa a los débiles como un «tipo de *décadence*» que se daña a sí mismo (*NF* 1888, 14 [102]). Enumera las siguientes posiciones como «tareas de debilitamiento»: «debilitamiento del deseo, de los sentimientos de agrado y desagrado, de la Voluntad de Poder, del sentirse orgulloso, del tener y del querer-tenermás; el debilitamiento como humildad; el debilitamiento como fe; el debilitamiento como hastío y vergüenza en todo lo que es natural, como negación de la vida, como enfermedad y lasitud habitual..., el debilitamiento como renuncia a la venganza, a la resistencia, a la hostilidad y a la cólera». Pero para Nietzsche hay un «*desacierto* en el tratamiento» de la debilidad, puesto que no se quiere «luchar contra ella mediante un sistema *fortificante*, sino mediante una especie de justificación y *moralización*; es decir, mediante una *interpretación*» (ibíd., 14 [65]). En cambio, ve la debilidad como un factor productivo en su propia existencia. En una carta de 31.10.1880 escribe a Overbeck: «*muy a menudo* no sé cómo puedo compaginar mi debilidad (por lo que respecta al ánimo, la enfermedad y otras cosas) con la fuerza (por lo que respecta al modo de ver las cosas y las tareas)». En una carta a Brandes (23.5.1888) ve la historia de su vida como «la historia de un espectador, una fatalidad de *décadence* y debilidad». Pero sabe también «que sus debilidades vitales son solo síntomas, que su constitución es sana y que la enfermedad ha servido solamente para poner en marcha su voluntad de vivir» (Meyer 1991: 280). La debilidad puede ser también un acicate para la productividad y para la fuerza (HANS-MARTIN GERLACH, Leipzig).

Décadence

Desde que leyó los *Essais de psychologie contemporaine* [*Ensayos de psicología contemporánea*] (1883) del crítico de la cultura y novelista francés P. Bourget, el término *dé-*

cadence pertenece a los conceptos fundamentales de N. Comienza a emplearlo durante el invierno de 1883/4. En un primer momento, lo utiliza como clave de comprensión del carácter contradictorio tanto de la persona como de la →estética de →Wagner, así como también para su propia posición ambivalente con respecto a él. Desde el punto de vista de la historia conceptual, *décadence* significa en su origen el simple declive de la cultura (cuyo paradigma —estrechamente ligado a este concepto— fue la caída del Imperio Romano). Sin embargo, con →Baudelaire y Th. Gautier el término experimenta en Francia un giro hacia una connotación positiva, llegando incluso a influir en la *Théorie de la décadence* [Teoría de la decadencia] de Bourget. En opinión de este último, el concepto de *décadence* sigue siendo un concepto ambivalente. También N. juzgará el fenómeno de la *décadence* con ojo crítico, sin por ello caer en el posicionamiento estético que se alcanza desde Baudelaire (sobre el que probablemente le llamara la atención Bourget en su ensayo).

Con una dialéctica a menudo polémica, la interpretación negativa tradicional de la *décadence* se enlaza en N. con su transmutación positiva de los valores. Es también un concepto polarizador que descarta toda valoración unívoca. Esto es válido especialmente en el caso de Wagner como artista decadente. La valoración contradictoria de N. con respecto al músico alemán se debe sobre todo a esa dialéctica del concepto de *décadence*. «Toda época tiene en la medida de su propia fuerza la medida también para las virtudes que le están permitidas y para las que le están prohibidas», dice en el «epílogo» a *WA*. «O bien tiene las virtudes de la →vida *ascendente*: y entonces se opone desde el más profundo de los fundamentos a las virtudes de la vida descendente. O bien ella misma es una vida descendente —y entonces también está necesitada de las →virtudes de la decadencia, con lo cual odia todo lo que solo se justifica en la plenitud, en la sobreabundancia de las fuerzas». La estética está indisolublemente unida a estas condiciones biológicas: hay una estética de la *décadence* y hay una estética *clásica*, lo bello en sí es una quimera, como todo el →idealismo» (ibíd.). N. historiza y relativiza la norma estética desde el punto de vista de la →fisiología, que para él es el fundamento tanto de la →moral como de la →estética. La estética clásica queda garantizada en el →arte antiguo; la estética de la *décadence* está encarnada a su juicio en el arte moderno, cuyo paradigma es la obra de Wagner. «La Modernidad habla a través de Wagner su lenguaje más íntimo» (*WA*, Prólogo). El concepto de lo clásico incluye en el N. maduro la sabiduría →dionisiaca y —en relación con la domesticación de la excitación orgiástica— también la →Voluntad de Poder.

La *décadence* es para N. una etapa de tránsito en el proceso de evolución de la vida. En una carta a C. Fuchs, inspirado por el ensayo de Bourget sobre Baudelaire y tomando a Wagner como ejemplo, N. describe el estilo de la *décadence* como la disolución de la unidad formal mediante el dominio del apetito individual, mediante el principio de la descomposición: «La parte dominará a la totalidad, la frase a la melodía, el instante al tiempo» (en torno a mediados de abril de 1886). Similar es también la carta a Fuchs del 26 de agosto de 1888 en la que se describe como un fenómeno típicamente decadente el hecho de que Wagner «ha *replegado* la vida de la totalidad y la ha *revestido de suntuosidad* en lo más pequeño». La medida de la estética clásica —prioridad del todo sobre la parte— es por tanto inconfundible en la crítica nietzscheana de la *décadence*. No obstante, en su (primera) carta a Fuchs (abril de 1886), N. subraya lo siguiente «Eso es la *décadence*, una palabra que, tal y como se entiende entre nosotros, no quiere ser desechada, sino simplemente caracterizada».

Y añade: «Hay también en la *décadence* una agrupación enorme de lo más valioso, lo más novedoso, lo más digno de alabanza, —nuestra música moderna, por ejemplo». Caracterizar en lugar de desechar: el concepto valorativo de la *décadence* parece convertirse aquí en un concepto estilístico de valor neutral. N. no suele actuar de este modo. En sus descripciones de los signos de la *décadence* siempre resuena una valoración. Tal y como muestra el ejemplo de la crítica a Wagner, los signos valorativos varían dependiendo del aspecto que N. esté considerando: si echa en falta la *décadence* en la actualidad en la medida en que la concibe como una fase necesaria, o en el pasado clásico, desde cuyo punto de vista es una «caída», o en el futuro, en la que será superada mediante la vida de nuevo ascendente.

N. no alberga la más mínima duda al respecto: quien quiera superar la *décadence* debe haberla experimentado antes dentro de sí mismo, debe otorgarle un lugar y contemplarla hasta su mismísimo fondo. Precisamente esto —en concreto la superación de la decadencia— es lo que, en su opinión, Wagner no estaba en condiciones de realizar, pues carecía de veracidad frente a sí mismo. El ideal de N. de un arte dionisiaco como arte de la vida ascendente se corresponde aquí con la experiencia íntima de la *décadence*, se remite dialécticamente a ella. (Esta dialéctica de la *décadence* y del mundo dionisiaco diluye en el N. maduro la antigua polaridad entre lo apolíneo y lo dionisiaco. «Yo, como Wagner, soy hijo de mi propio tiempo, es decir, un *décadent*: con la diferencia de que yo comprendo este hecho, yo me resisto», escribe en el prólogo a *WA*. En una anotación de la primavera de 1888, N. distingue a «*décadents* con mala conciencia», los «*décadents* recalcitrantes» de los *décadents* típicos que, como Wagner, se dejan supuestamente arrastrar por la *décadence* (*NF* 1888, 15 [88]). Y en *EH* podemos leer: «Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis» («Por qué soy tan sabio», 2). N. se une a ese grupo de autores descritos por →Th. Mann, «un género de escritores extendido por toda Europa [...] que, procedentes de la *décadence*, encargados de convertirse en cronistas y analistas de esa *décadence*, al mismo tiempo llevan en su corazón [...] la voluntad de renunciar a ella y, al menos, son capaces de experimentar con la superación de la *décadence* y del →nihilismo» (1918:201). No obstante, si aceptamos la perspectiva de Mann, semejante «experimento» con la superación de la *décadence* parece también representar la filosofía nietzscheana de lo dionisiaco y de la Voluntad de Poder. También sobre el tema: Rasch (1986); Borchmeyer (1989); Horn (2000) (DIETER BORCHMEYER, Heidelberg).

Degeneración | Degeneration

Este concepto fisiológico marcó en el siglo XIX el reverso del progreso evolutivo. El discurso sobre este problema se desarrolla en torno a 1880 de la mano de Féré (1888), pero también de Galton, Pearson y otros antropometristas, psiquiatras, antropólogos y juristas (cfr. Jahn 1990: 229). La imagen de la degeneración les sirvió para intentar explicar la discrepancia entre la riqueza de la nación inglesa y del imperio, por un lado, y la pobreza permanente de las masas urbanas por el otro. Se debatieron con intensidad cuestiones como el Estado, el cuerpo y la degeneración. Es en relación con todo ello como debe entenderse el empleo que N. hace del término. Los científicos evolucionistas, antropólogos criminales y psiquiatras se enfrentaron a la aparente paradoja de que la →civilización, la ciencia y el progreso económi-

co no solo no constituían una defensa contra las patologías individuales y sociales, sino que podían muy bien ser el catalizador de dichas patologías. En el debate en torno al aumento de la criminalidad y la locura se emplearon a menudo conceptos e imágenes extraídas de la doctrina de Darwin. Una de las preferidas entre esas imágenes fue la del hombre degenerado y convertido en mono (cfr. *ibid.*). Ya Lankester había expresado sus dudas con respecto al concepto de progreso de algunos darwinistas en su libro *Degeneration: A chapter in Darwinism* (1880) [*Degeneración: un capítulo del darwinismo*]. En la medida en que creían ver por doquier en la →cultura de su época signos de un declive biológico, los defensores de la hipótesis de la degeneración no hicieron más que invertir la fe latente en el progreso de los darwinistas. También sobre el tema: Vermeil (1948); Koppen (1973); Bauer (1978); Lampi (1986); Pick (1989); Forth (1993); Horn (2000) (ANETTE HORN, Witwatersrand).

Deleuze, Gilles (18.1.1925, París / † 4.11.1995, París)

Durante mucho tiempo y gracias a su obra *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze fue considerado el redescubridor de N. en el pensamiento francés de la posguerra. Deleuze presenta a N. como un pensador riguroso y sistemático, que construyó una filosofía de la naturaleza «(humana)» sobre las bases del fenómeno complejo de la →Voluntad de Poder. La →filosofía histórica de N. es descrita como un tipo de →interpretación que incluye el descubrimiento de las fuerzas que determinan la naturaleza de un determinado objeto o acontecimiento: activas o reactivas, positivas o negativas. Esta filosofía es pluralista, ya que la representación de una fuerza implica el comportamiento con respecto a otras fuerzas, de las que se diferencia en calidad o cantidad. La Voluntad de Poder es, por tanto, el elemento distintivo y genealógico (→Genealogía) que produce las diferencias cuantitativas o cualitativas entre dos (o más) fuerzas cualesquiera en actividad recíproca. Sobre esta base, Deleuze reconstruye los pensamientos restantes de N. acerca de una filosofía crítica que transforma el carácter de la crítica de →Kant; una filosofía decididamente anti-dialéctica que, sin embargo, ofrece la representación de los mecanismos a través de los cuales la naturaleza humana se ha transformado a lo largo del tiempo; una filosofía que enseña que los antagonismos o las divergencias y su surgimiento deben ser afirmados. La idea nietzscheana del →Eterno Retorno es la expresión del principio ético y diferencial como núcleo básico de su sistema metafísico: lo que retorna eternamente no es la personalidad o el individuo, sino la diferencia y la diversidad. Es posible alcanzar una forma superior de existencia mediante la afirmación jovial de este hecho (PAUL PATTON, Sídney).

Delincuente | *Verbrecher*

El delincuente encarna para N., en el campo de tensión entre la →culpa y el →castigo, el tipo en el que se pone a prueba la «moralidad de las costumbres» de una sociedad o en que se manifiesta sintomáticamente. Para la genealogía, el delincuente representa por tanto un instrumento de diagnóstico crítico de la cultura, a cuyo objeto N. desarrolla metódicamente una tipología para que la que comienza pronto a reunir material. Ya en 1873 subra-

ya varias observaciones sobre el delincuente en →Lichtenberg (cfr. Stingelin 1996: 167-199, especialmente 183). Fuentes posteriores, entre otras, son las siguientes: *Inquiries into Human Faculty and its Development* [*Investigaciones sobre la facultad humana y su desarrollo*] de →Galton (Londres 1883), *Die Psychologie des Verbrechens* [*La psicología del crimen*] de A. Kraus (Tubinga 1884), *Physiologie des Rechts* [*Filosofía del Derecho*] de S. Stricker (Viena 1884) o *Dégénérescence et criminalité* [*Degeneración y criminalidad*] de Féré (París 1888). Esa tipología encuentra su expresión más detallada en *GD*, «Incursiones...», 45, bajo el título: *el criminal y lo que le es afín*. Esta se puede resumir someramente así: al gran delincuente individual (Napoleón era para N. un ejemplo) se contraponen el pequeño delincuente —hereditario— que se divide a su vez en el pequeño delincuente enérgico y el pequeño delincuente atrofiado, el decadente. Esta tipología será objeto de una controversia entre N. y →Strindberg (N. a Strindberg, 8.12.1888). Como reverso del diagnóstico que esta tipología hace posible, N. extrae consecuencias biopolíticas (cfr. Balke 2003), que a su vez hicieron posible la instrumentalización de la imagen nietzscheana del delincuente en el nacionalsocialismo (cfr. Gschwend 1999, especialmente 389). Esta tipología estereotipada de N. está cercana a la época de la antropometría criminal de Bertillon y de las «fotografías compuestas» de delincuentes de Galton, que por lo demás no solo son satíricas o paródicas (cfr. Stingelin 2000); N., que seguía con intensidad los relatos judiciales franceses de casos criminales famosos como los de Chambige o Prado en el *Journal des Débats* [*Diario de debates*] (cfr. Stingelin 1999b), se coloca él mismo al final —¿más o menos irónicamente?— en las filas de criminales famosos de su época: «Yo soy Prado [...] Quisiera dar a mis parisinos, a los que amo, un nuevo concepto —el de un delincuente decente» (a Burckhardt, 6.1.1889). «También soy Chambige —también un delincuente decente» (a Burckhardt, 6.1.1889). La crítica histórica de N. en el espejo del diagnóstico del delincuente fue también un ejemplo metódico para la genealogía de →Foucault, especialmente para *Surveiller et punir* [*Vigilar y castigar*] (1975; alemán *Überwachen und Strafen*, 1977) (MARTIN STINGELIN, Dortmund).

Democracia | Demokratie

Tanto la filosofía política de N. como su crítica de la democracia se desarrollan durante la década de 1880 (cfr. sobre todo *JGB* y *GM*). N. repudia la democracia: la realización de los valores democráticos conduciría a una nivelación por debajo del tipo humano. Es necesario entender esta crítica en conexión con su idea de una forma social aristocrática y una oligarquía que, frente a la democracia, supondría un enriquecimiento del «tipo humano». Con su psicología del desenmascaramiento (→psicología), N. desvela, sobre todo a partir *JGB*, el origen de los valores democráticos. La pregunta fundamental es la siguiente: ¿qué es el hombre democrático? N. parte de una correlación: la democracia promueve las debilidades del hombre y nace de esas mismas debilidades. Los problemas constitucionales no son su objeto. Tan solo durante el período de transición marcado por tendencias ilustradas (1876-1880/82) llegó N. a concederle algún valor a la democracia, en relación tanto al pasado como al futuro. Mediante la democracia, el Estado sería desmitologizado. La democratización de Europa le parece «inexorable» (*WS* 275). La democracia será el fin del Estatismo. También contempla el «desencadenamiento del individuo» como una «consecuencia del concepto

estatal de democracia» (MA 472). Se trata, en su opinión, de la autoeducación de individuos poderosos, impregnados de individualismo aristocrático y aptos para el mandato.

N. es un es un enemigo convencido del concepto moderno de lo político (→Modernidad). Tanto el ideal democrático como las tendencias políticas que lo defienden y propagan, los retrotrae a la Revolución Francesa y a su solución: «libertad, igualdad, fraternidad». El juicio que le merece es siempre adverso: N. entiende la libertad como la liberación de una sociedad aristocrática, esto es, de los nobles y los poderosos; la →igualdad es nivelación y superficialización, así como una agresión contra los más → «fuertes» y los mejores (→noble) que procede del →resentimiento; la fraternidad es →amor cristiano y →compasión (véase el influjo de →Schopenhauer). N. ve en la igualdad un gran peligro para la →Humanidad. Le parece «la “idea moderna” *par excellence*» (GD, «Incursiones...», 48). Por ello combate especialmente contra el igualitarismo y la nivelación, contra el nivelar y el uniformar que perjudica al tipo de hombre superior.

N. extrae tres perspectivas del interior del pensamiento y la acción propias del hombre democrático. Utilizando un lenguaje metafórico, habla del «animal del rebaño» y de los →«esclavos» y añade a esto la caída y la enfermedad. Le parece encontrar una combinación de todos ellos en las tendencias democráticas individuales. Las mismas perspectivas le sirven para juzgar los valores cristianos. Considera el →socialismo como un →Cristianismo político. En ese sentido, su polémica con el Cristianismo está orientada contra la sustancia espiritual del un movimiento político que él condena. El «animal de rebaño» necesita igualdad; aborrece toda demanda particular; se caracteriza por la →mediocridad, la sumisión, el amoldamiento, la obediencia (JGB 201 y 202). Los «esclavos» son los humillados, los sometidos, los atormentados, los dominados —«dependientes de todo tipo» (JGB 260): lo que los caracteriza es la agresión, condicionada principalmente por el resentimiento y por el anhelo de libertad. Por último, la enfermedad (→salud/enfermedad): a ella pertenecen los mal parados, los fracasados, los que sufren debido a su debilidad (un sufrimiento que no procede de la grandeza trágica), los que resultan de la caída y de la degeneración, lo cual apunta al rasgo nihilista que N. atribuye a la democracia. También sobre el tema: Marti (1990); Bünger (1997); Kiss (1997); Ottmann (1999); *NWB* 1: 568 y sigs. (GEORGES GOEDERT, Luxemburgo).

Demonio | *Dämon*

La palabra demonio y sus derivados (cfr. *NWB* 1: 522 y sigs.) asumen en N. un sentido fundamentalmente griego, no cristiano. Junto al demonio socrático, encontramos la idea de lo demoníaco como una metáfora del poder más allá del bien y de mal, a menudo como la potencia instintiva que subyace a la vida y el arte, detallada con precisión a lo largo de sus diferentes períodos creativos. Asimismo, el demonio funciona como una alegoría o como el protagonista de pequeñas historias que aclaran un pensamiento (por ejemplo, *M* 379), tal y como sucede en *GT* la conversación entre el Rey Midas y Sileno, que arroja luz sobre la cosmovisión trágica (3, *KSA* 1: 34). Asimismo, →Sócrates actúa sobre la cultura al modo de un demonio, como una potencia determinante; él es la fuerza en Eurípides —la «divinidad que hablaba a través de él» (*GT* 12, *KSA* 1: 83; *ST* 1, 603), del mismo modo que el espíritu dionisiaco es un «demonio» (*GT* 21, *KSA* 1: 132).

Se trata también de una actitud, un posicionamiento con respecto al mundo, como «el frío demonio del conocimiento» en *HL 6* (*KSA 1*: 286; y en la temprana crítica de la Verdad, cfr. *CV 1*, *KSA 1*: 755). Si en *WB* es la «resistencia de un violento demonio» (8, *KSA 1*: 472), la palabra «demonio» es empleada en *MA* (junto a consideraciones distanciadas de todo sentido religioso) como principio rector de un carácter determinado (264), algo que en *M* está ligado a lo «abismático», ya sea como principio de la cosmovisión trágica o como el fundamento de un anhelo que no se deja satisfacer a perpetuidad (262; 516). N. rechaza la interpretación sofoclea del →Eros como «demonio furioso» (*FW 14*; cfr. *NF 9*, 14 [24]), declarando al blasfemo «amante de Dios».

Por último, el demonio que nos presenta el pensamiento del Eterno Retorno como «*el peso más pesado*» (*FW 341*), sintetiza todos los rasgos de lo demoníaco en N.: metáfora, alegoría, «espíritu susurrador» y principio rector, desfondamiento para el reluctante y divinidad para el que dice-Sí (HANS GERALD HÖDL, Viena).

Derrida, Jacques (15.7.1930, El-Biar [Argelia] / † 8.10.2004, París)

Filósofo del lenguaje y de la cultura, destacado representante del estructuralismo, se le relaciona fundamentalmente con el método de la «Deconstrucción» que él mismo populariza y que tiene por objetivo el orientar los pasajes contradictorios contra la intención de sus autores, sobre todo mediante la cita y la iteración. En este sentido, Derrida encuentra en N. a uno de sus precursores (Behler 1988), ya que N. destruye sus propios conceptos con decisión mediante la impugnación y la metaforización. Con la importante conferencia *Espolones* (1972), Derrida se opone al «renacimiento de N.» llevado a cabo, entre otros, por Deleuze y promovido por la *KSA* (→edición de Colli-Montinari). Asimismo, Derrida se posiciona ante las lecciones de →Heidegger sobre N. publicadas en 1961, donde N. aparece reconstruido como un «metafísico». A partir de una supuesta anotación incorporada casualmente por Montinari sobre el olvido de un paraguas (*NF 1881*, 12 [62]), Derrida muestra hasta qué punto es posible ofrecer interpretaciones contradictorias de N. De este modo, fortalece una lectura de N. como antimetafísico, ampliada en 1981, en París, donde, en un debate con Gadamer en torno al significado de la →Voluntad de Poder, Derrida (1984) manifiesta sus sospechas acerca de la hermenéutica de la homogeneización compulsiva (Günzel 1997). Un proyecto paralelo encontramos en los trabajos de Paul de Man (1988), que, en sus *Alegorías de la lectura* (1979), enfatiza las figuras retóricas de N. De ese mismo año es el tercer texto relevante que Derrida dedica a N., *Otobiografías*, conferencia pronunciada en un coloquio en Montreal, en el que Derrida (2000) sigue el ejemplo de la primera persona encarnado por N. en *EH* (STEPHAN GÜNZEL, Potsdam).

Deseo | *Begierde*

N. realiza un uso ambivalente del concepto de deseo a lo largo de toda su obra, un uso tanto peyorativo como aprobatorio. Lo asocia con la brutalidad y con la estupidez (*SE 5*, *KSA 1*: 377) a la vez que con el impulso hacia el conocimiento de uno mis-

mo; lo utiliza para referirse tanto al «goce del preguntar» como al anhelo del →«más allá» (*NF* 1880, 7 [80]); lo emplea en relación con fenómenos tanto sexuales como espirituales (*M* 160; 450); sirve para criticar a filósofos carentes todo interés (*NF* 1871, 9 [42]) y a la vez para indicar la necesidad de la →cultura (*SE* 6, *KSA* 1: 386); puede valer para denunciar el instinto del rebaño de los hombres (*NF* 1886, 7 [6]) y su acumulación de poder (*NF* 1881, 13 [8]); aparece como condición necesaria del artista y del genio (*MA* 231; 487) y opera como agente del socratismo lógico (*GT* 13). Una ambivalencia que se complica aún más por el hecho de que N. no define el deseo en ningún lugar de su obra y se niega a aislarlo con claridad de otros conceptos próximos como →impulso, →placer, →pasión, celo, avidez o →poder.

Esta vaguedad semántica tiene una dimensión positiva mediante la que N. consigue no solo una cierta «movilización» de los conceptos, sino también un modo de representar su «filosofía del →devenir» (Jaspers): el deseo, en realidad, «impulsa a devenir, al placer de hacer devenir [...]. El devenir, sentido e interpretado desde dentro, sería la creación continua de una insatisfacción, de una entrega, de una tensión infinita, de una urgencia (*NF* 1885, 2 [110]). Para lectores de N. como Klossowski (1969) o Lyotard (1973) esto significa privilegiar no los estados, sino las intensidades, no las posiciones sino las combinaciones: «La →naturaleza —escribe N.— resulta ser como un conjunto de relaciones y de fuerza», porque «es esencialmente un mundo relacional» (*NF* 1884, 26 [38]; *NF* 1888, 14 [93]). De este modo, el deseo se convierte en un momento de la desontologización del saber (cfr. Deleuze 1962), que en N. culmina en la concepción del mundo como →Voluntad de Poder: «Ya no hay cosas, sino cantidades dinámicas que se comportan con respecto a otras cantidades dinámicas según una relación de tensión» (*NF* 1888, 11 [72]); 14 [79]). Según Blanchot (1969a: 61 y sigs.), se trata de una «pasión de la diferencia» que no puede ser entendida al modo hegeliano como «elemento negativo» ni al modo hermenéutico como «lenguaje de la conciencia», ya que «se afirma continuamente a sí misma»; o bien: «En realidad, amamos siempre el propio deseo, y no el objeto deseado» (*JGB* 175; cfr. Windgätter 2006) —una divisa que N. ha hecho interesante más allá del postestructuralismo y para aquellas teorías del «entre», que actualmente se ocupan de las inscripciones, los acontecimientos y los medios (CHRISTOF WINDGÄTTER, Berlín).

Desierto | *Wüste*

En *VM* 31, N. somete a examen tanto el «desierto de la ciencia» (con sus modestas verdades laboriosamente elaboradas) como también «los brillantes castillos de aire» a los que se llama «sistemas filosóficos» y que habían prometido solucionar de golpe todos los enigmas. El estilo aforístico de N., que cuida especialmente en su período intermedio, se parece más, visto desde esta comparación, a la caminata en el desierto entendido como paisaje del alma que a una filosofía sistemática, de la que por lo demás también luego se apartó deliberadamente (cfr. Günzel 2001). La época del «gran abandono» (*MA* I «Prefacio», 3) de su anterior →«metafísica del artista» fue para N. un tiempo de aislamiento que aparece igualmente bajo la metáfora del desierto y que, en el primer discurso de Zaratustra, encuentra expresión definitiva en la metáfora de la transformación del camello con una pesada carga en león, conquistando de ese modo la libertad (*Za* I, «De las tres transformaciones»). El desierto como lugar de soledad es, en ese sentido, un estadio de transición necesario en

el camino del →espíritu libre hacia sí mismo, pero que al mismo tiempo sirve para abrir los ojos a las «mil fuentes que hay en el desierto» (*NF* 1878, 27 [48], [85]). Hacia el final de *FW* V, como en un reiterado espejismo, o como fuente del nuevo sentido de la tierra descubierta otra vez, emerge repentinamente «el dios y hombre dionisiaco, cargado de plenitud vital», «el cual está preparado para hacer de cada desierto un vergel exuberante» (370). A la luz del signo de →Dionisos, bajo el que están los *DD*, la advertencia del «viajero» europeo ante las hijas del desierto: «el desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!» tampoco puede significar otra cosa que un «aullido moral de la virtud» (*Za* IV, *DD*, «Entre las hijas del desierto») (cfr. también Skowron 2007a) (Michael Skowron, Sidney).

Destruir | Vernichten

En las primeras anotaciones al nuevo prólogo para *GT* (de 1886), N. resume su posición diciendo que la →felicidad dionisiaca solo llega con la destrucción, incluyendo la de la apariencia más bella en su punto álgido. La →felicidad del devenir «solo es posible en la destrucción de la realidad de la “existencia” de la apariencia bella, en la aniquilación pesimista de la ilusión» (*NF* 1886-87, 2 [110]). N. se expresa en el mismo sentido al final de *GD* («Lo que debo a los antiguos», 5) y en *EH* («*Za*», 8; «Por qué soy un destino», 2, 4). La destrucción se refiere, por tanto, a la apariencia, es decir, a las ilusiones, y está incluida como condición necesaria en el Decir-Sí (→afirmación) y en el →crear. Pues no bastaría remitir solo al origen y a esa «envoltura nebulosa de la fantasía para *destruir* el mundo que vale como lo esencial, ¡la así llamada “realidad”! Solo como creadores podemos destruir» (*FW* 58). Destruir no significa, por tanto, que algo sea completamente aniquilado, sino solo que es arrinconado o subordinado. «No hay ninguna destrucción en lo espiritual» (*NF* 1886-87, 7 [53]). N. no pretende en absoluto la destrucción de las pasiones y deseos ni la de los enemigos en general, sino solo poner de manifiesto su utilidad (*GD*, «Moral como contranaturalidad», 1, 3). El concepto del absoluto y de una destrucción absoluta no solo no tiene lugar en el pensamiento de N., sino que es también incompatible con la doctrina del →Eterno Retorno de lo mismo.

Pero cuando N. sustituye el discurso filosófico por el político y habla de un nuevo «partido de la vida», que junto a la «cría más alta de la Humanidad» asumiese también el encargo de destruir sin piedad todo lo que desnaturaliza y convierte en parásitos (*EH*, «*GT*», 4), cabría acusarle de haber provocado groseros malentendidos. Se le ha acusado también, en sentido contrario, de haber sido demasiado explícito y, por tanto, también equivoco en uno de sus últimos «mensajes de la locura» (a Overbeck, 4.1.1889): «Hago fusilar también a todos los antisemitas». En ambos casos, N. se revela como «el último alemán antipolítico» (*KSA* 14: 472) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Devenir | Werden

Los temas heracliteanos impregnan la filosofía nietzscheana del devenir, filosofía que adquiere ya su configuración básica en la obra temprana alrededor de 1870. Tam-

bién están presentes en *GT*, incluidos en la idea del Uno-primigenio que juega creando y destruyendo. Allí quedan superadas en una doctrina básica, tanto ética como metafísica, las dicotomías entre ser y devenir →Heráclito, Parménides), que también condicionan fuertemente las reflexiones ontológicas de la filosofía tardía de →Platón. A pesar de la frecuente conexión entre los conceptos de devenir y de inocencia, N. no perseguía tan solo una liberación moral con esta filosofía del devenir, sino que también remite a conocimientos científicos de la naturaleza. Desde 1884, no vuelve a aparecer la construcción «inocencia del devenir». Pasan a ocupar el primer plano, en cambio, las abarcadoras filosofías, formadas en el trasfondo del problema de la culpa, del →Eterno Retorno y de la →Voluntad de Poder.

N. entiende su filosofía del devenir como liberación personal de las categorías morales dominantes (→moral), las cuales se han convertido en sobreentendidos indiscutibles para la interpretación de la acción humana y de la interpretación de sí mismo. Un tejido de categorías teleológico-morales ha ocultado la realidad del devenir de la →vida extramoral, que no conoce sentido ni sinsentido. La liberación acontece como distanciamiento de las categorías de sentido, de →culpa, de causalidad y de →responsabilidad. Potenciando el racionalismo cartesiano, en la filosofía del devenir de N. se rechaza como ideológica toda visión teleológica de la realidad, ya sea natural o cultural. Pero N. no consigue elaborar una teoría sistemática explícitamente antiteleológica capaz de destruir la tradición de pensamiento aristotélico-cristiana. Se queda en un experimento intelectual, con objetivos críticos, que considera liberador y que apunta hacia una nueva historia de la Humanidad, pero que sus propios presupuestos epistemológicos no consiguen iluminar. En lugar de tal reflexión aparece la metáfora del →niño que juega inocentemente (*Za I*, «De las tres transformaciones») y del artista heraclíteo que construye y desecha mundos más allá de toda valoración moral y más allá de la apariencia y del ser.

Con el concepto del devenir (o, respectivamente, de la vida), N. pretende liberar del anzuelo a los creyentes en el *logos*, obsesionados por el sentido y la libertad, de la tradición metafísica occidental sometida a la idea de →justicia. Los procesos del devenir, de la creación y de la destrucción, vacían de todo sentido a la realidad y no conocen culpa ni →justicia. Todas las finalidades y causalidades como también la idea de una *causa prima* se revelan como ficciones (*GD*, «Los cuatro grandes errores», 8). También el multifacético intento de N. para elaborar una «naturalización» categorial del mundo humano-moral (*HL 4-5*) tiene que seguir siendo, por esa misma razón, críticamente provisional. Ni la unidad de la naturaleza ni la del espíritu (Hegel), ni la →física ni la →metafísica, pueden servir como fundamento filosófico. Tanto el logicismo como el naturalismo se disuelven en la filosofía nietzscheana del devenir, a cuya potencia innovativa sería necesario todavía dedicar nuevos esfuerzos para apreciarla en todos sus detalles.

Así, a Heidegger, en su polémica contra los que supuestamente olvidan el ser, orientada por la idea de *aletheia* y en la que unifica la idea del →Eterno Retorno con la de la Voluntad de Poder, se le pasa por alto la filosofía del devenir con su capacidad para conjurar el →nihilismo. Su positividad liberadora (Baeumler 1931c, d) funde en ella los momentos heraclíteos sobre un fondo dionisiaco (Löwith 1987: 101-384, 515-517) (ERWIN HUFNAGEL, Mainz).

Deussen, Paul (7.1.1845, Oberdreis [Westfalen] / † 6.7.1919, Kiel)

Compañero de escuela y de estudios de N., también hijo de un pastor, con el que N. mantuvo una duradera amistad a lo largo de toda su vida, si bien no exenta de tensiones, interrupciones y fases de extrañamiento. Deussen estudió teología, filología, filosofía y sánscrito en Bonn, Tubinga y Berlín y se doctoró en la Universidad de Marburgo en 1869. Durante toda su vida, permaneció fiel a la filosofía de Schopenhauer, cuya pasión le había contagiado N. En 1911, editó las obras de →Schopenhauer y, en ese mismo año, fundó la *Schopenhauer-Gesellschaft*. Consiguió la habilitación en Berlín en 1881 (*Das System des Vedanta*, [El sistema Vedanta] 1883), consiguió una plaza de profesor asociado y en el semestre de invierno de 1889/90 fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Kiel. En *GM* (III 17, *KSA* 5: 381) N. habla del «primer gran investigador de la filosofía india en Europa, mi amigo Paul Deussen». Deussen hace un resumen crítico de la filosofía de N. apoyándose en el pensamiento de Schopenhauer: «La →Voluntad de Poder no es una afirmación individual, sino supraindividual, esto es, es una negación.» También opone al (supuesto) ideal nietzscheano de la «genialidad» la «negación de uno mismo, en eso consiste la moralidad» (1901: 106 y sigs.). Al tiempo que realizaba estas afirmaciones, Deussen manifestó en privado su envidia y su completa incompreensión, en el sentido de aquel rumor puesto en circulación por Gadamer (1999: 16): «¿Te has enterado? Han descubierto que N. era un gran hombre. ¿No es para morirse de risa?» También sobre el tema: *KGB* I 4: 699; Feldhoff (2008) (WOLFERT VON RAHDEN, Berlín).

Diablo | Teufel

N. habla a menudo del diablo y le gusta hacerlo. Pero hay que distinguir dos planos: 1. el discurso «propio», los comentarios de N. relativos al diablo de carácter histórico sobre la religión, es decir, de carácter crítico contra el Cristianismo; 2. el discurso metafórico. En el primer caso, no «hay» diablo; en el segundo, este es descrito jocosa y provocativamente. La idea de que el diablo es un engendro de la moral cristiana del resentimiento recorre en todo caso toda su obra. N. persigue en *GM* las formas bajo las que el Cristianismo proyecta en la figura de Dios todo lo que «debe ser, pero no es» y en la figura del diablo «todo lo que es pero no debería ser» (cfr. la famosa definición de →nihilismo: *NF* 1887, 9 [60]). El hombre del →resentimiento «se tensa en la contradicción entre “Dios” y “diablo”» (*GM* II 22). En *AC*, N. tiene a disposición el vocabulario definitivo para el asunto: «tanto el buen Dios como el diablo: ambos engendros de la *décadence*» (17). El diablo se convierte para N. así en la hipóstasis de todo lo que hace sufrir al hombre de resentimiento, tanto en sí mismo como en los demás: «Aquí la palabra “diablo” era una buena acción: se tenía un enemigo poderosísimo y temible» (*AC* 23): la pantalla de proyección del →mal. Con eso hemos rozado la visión del «mal» propia de N. Dejando de lado los matices, N. realiza «una» distinción básica, a saber, la que se da entre una posición excluyente que pretende suprimir moralmente el mal en el mundo (personificado en el diablo) en tanto que lo «otro», y una posición incluyente según la cual el mal pertenece constitutivamente a la condición mundana y por lo tanto es «afirmado» (punto de vista del →«espíritu

libre»). Con esa figura conceptual de la necesidad del mal, el diablo adquiere de nuevo un lugar en la obra de N., en un sentido metafórico jocoso y provocativo. Puede afirmar entonces, de ese modo, que «lo diabólico [...], como lo divino, pertenece a lo que vive y a su existencia» (NF 1884, 26 [290]) y considera que es necesaria una «fuerza máxima» para ver a «Dios como diablo», un Dios que tendría que destruir continuamente su obra a partir de una «superabundancia de fuerza creadora» (ibíd., 26 [243]). Si el diablo es necesario e immanente al mundo, N. puede incluso proponer la blasfemia de una trinidad Dios-Padre, Dios-hijo y Dios-diablo, puesto que para poder pensarse a sí mismo, Dios tiene que pensar (=crear) su contrario (cfr. ibíd., 26 [390]). Para iluminar esa antítesis de la metafísica trivial corriente en el →Cristianismo popular, N. se comporta como seguidor sobrehumano del diablo; se declara «agradecido al diablo» (JGB 44) y, para liberarse de Dios, «se endemonia del todo» (M 464); con él comienza la «barahúnda diabólica de todos los espíritus libres» (GD, «Cómo el “mundo verdadero”...»). Pero N. está muy lejos de ponerse de lado de una de las partes en esta simbiosis bien-mal: al final Zarathustra llega a ser nada menos que «portavoz de [Dios] ante el diablo» (Za II, «Canción de baile») (J. CHRISTIAN KOECKE, Bonn).

Dilthey, Wilhem (19.11.1833, Biebrich / † 1.10.1911, Seis am Schlern [Tirol])

Filósofo y humanista, comparte con N. el deseo fundamental de una autorreflexión basada en la filosofía de la vida. Junto a las múltiples similitudes entre el pensamiento de ambos autores, empezando por la primacía de la →vivencia, existen dos diferencias fundamentales. Mientras N. orienta el concepto de lo vivo y lo individual de la vivencia contra el «genio de la especie» (FW V, 354), esto es, la generalidad superficial de la conciencia —el lenguaje racional del concepto y la burda moralidad del rebaño—, Dilthey, tomando como nuevo punto de partida la totalidad activa de la vivencia, critica sobre todo el primado tradicional de la «simple representación» en nuestra experiencia del mundo (D 1883: XVIII). Dilthey no solo critica, como N., el concepto →schopenhaueriano de la Voluntad, sino también la idea de que «el mundo es mi representación». La vivencia, el producto del pensamiento, el querer y el sentir aglutinan, en su opinión, la unidad del yo y del mundo. De este modo, Dilthey allana el camino fenomenológico del mundo que luego recorrerá →Heidegger. Por otro lado, la autorreflexión nietzscheana en sentido existencial e histórico-filosófico es más radical que la de Dilthey, que se posiciona en el ámbito de una crítica de la razón histórica, es decir, que pretende elaborar un fundamento plenamente epistemológico para las ciencias del espíritu, un fundamento que sustituya a la →metafísica y a la →religión en su tarea de donar sentido y promover orientación en la vida práctica. A juicio de N., esta labor siempre será una mera ilusión: la ciencia puede aniquilar por completo los →valores, pero «ella como tal no es nunca creadora de valores» (GM III, 25). Tanto las ciencias de la naturaleza como las del espíritu solo permanecerían ante la alternativa de convertirse en el instrumento de una economía del todo o de insertarse en el proceso de una experimentación antagonística, algo parecido al diseño nietzscheano del →Übermensch. Sabemos que Dilthey siguió con detenimiento los trabajos de N. en la década de 1880. En un fragmento póstumo llega a llamarle «el filósofo más profundo de la actualidad»

(D: 229). Frente a esto, también encontramos otro tipo de calificaciones que le tachan de «hombre excéntrico y lleno de fantasía», que promueve «hipótesis psicológicas carentes de todo fundamento» y que no hace más que «meditar sobre sí mismo» de un modo patético (ibíd., 199). El nombre de Dilthey no aparece, en cambio, en los escritos de N. Nunca leyó sus obras, como mucho pudo haber oído hablar de él y de su proyecto. También sobre el tema: Misch (1952); Pfothner (1980); Stemaier (1992a); De Mul (2000); Visser (2005) (GERARD VISSER, Leiden).

Dionisos | *Dionysos*

En torno a 1870, la figura simbólica y ambigua de Dionisos se convierte para N. en elemento central de su autointerpretación y de su orientación estética, filosófica y cultural (→apolíneo/dionisiaco). N. encontró un estímulo para sus propias intuiciones en el libro de Müller: *Historia de la literatura griega* (1841), en el que el culto a Dionisos es interpretado como el origen del drama griego. N. profundiza esta aproximación filológica en la dirección de una →metafísica y una filosofía de la cultura modeladas desde el punto de vista trágico. Finalmente, encontramos una identificación culminante y redentora del propio N. con Dionisos, que, en tanto que flujo existencial, permanece incomunicable. Dionisos se convierte en el símbolo de un distanciamiento sensual y trágico de toda configuración histórica y todo devenir. N. apunta así a la vida universal, la vida que engloba la naturaleza y la historia de los hombres en su poder creador inagotable y en su →crueldad exenta de toda moral. En tanto que dios de la ambigüedad y de la superación de sí, Dionisos debe destruir al dios unívoco del amor cristiano, al dios del bien y de la justicia. También sobre el tema: Vogel (1966); Baeumer (1977); Otto (1996); Figal (2008) (ERWIN HUFNAGEL, Mainz).

La visión dionisiaca del mundo | *Die dionysische Weltanschauung (DW)*

Este importantísimo texto de juventud perteneciente al ámbito de preocupaciones cercano a *GT* aparece entre julio y agosto de 1870 y constituye el fundamento de la reforma llevada a cabo en diciembre: *GG*. *DW* es la antesala en la que se anticipan esencialmente las ambiciones estéticas y la concepción filosófica del mundo de *GT*. En primer lugar, lo apolíneo y lo dionisiaco (→apolíneo/dionisiaco) aparecen aquí como «antítesis estilísticas que caminan la una junto a la otra, casi siempre luchando entre sí» (*DW* 1, *KSA* 1: 553). La nueva distinción no debe hacernos pensar en una oposición fija de dos capacidades artísticas, sino más bien mostrarnos su interacción productiva. N. la clarifica mediante una →psicología de los estados excepcionales de la existencia, el →sueño y la →embriaguez. Del mismo modo en que la «mesurada limitación» de lo apolíneo representa las estructuras de la dimensión configuradora en el proceso de la experiencia y de la figuración, lo dionisiaco procede de la forma y, en ese sentido, es un momento extático.

La interpretación nietzscheana de la tragedia forma parte de un balance especulativo global del helenismo. En su interior, el nacimiento de la cultura griega se contempla como un proceso de civilización a partir de un origen violento y «titánico». Los griegos arcaicos

experimentaron el «horror de la →existencia» y lo transformaron, mediante la introducción de los dioses del panteón olímpico bajo la forma de la teología homérica, en una «cultura apolínea» de la bella apariencia. Posteriormente, también estuvieron dispuestos a someter ese mundo artístico erigido contra el →caos a la amenaza de la experiencia dionisiaca. De manera más enfática que en *GT*, N. describe en *DW* la arriesgada y decisiva labor de integración en su función principal como «una gran revolución... en todas las formas de vida» (*DW 2, KSA 1: 563*). En Esquilo, que «encuentra lo sublime en la sublimidad de la administración de la justicia por los olímpicos» (*DW 3: KSA 1: 569*), y en Sófocles, que expresa «la sublimidad de la impenetrabilidad de esa misma administración de la justicia», se encuentra, en opinión de N., el punto culminante del arte trágico. La interpretación del drama trágico es efectuada por el coro ditirámico e interpretada desde la tensión entre la imitación *de* y la identificación *con* el sufrimiento dionisiaco. Como proceso simbólico, se conduce mediante la música «a través del poder de la apariencia» y se convierte, así, en un «signo de la verdad». *DW* culmina con la representación de las «fuerzas simbólicas» sobre el escenario (*DW 4*), junto con la gesticulación corporal, lingüística y musical. También sobre el tema: Reibnitz (1992); Porter (2002); Müller (2002) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

«Dios ha muerto» | «Gott ist tot»

Pocas frases de N. han calado tanto como esta en la conciencia popular. Como foco de atención, concentra los desarrollos de la Modernidad para los que la existencia de Dios, al menos en su interpretación actual, se ha vuelto cuestionable. En una parábola (*FW 125*) N. hace proclamar a un «hombre frenético» la muerte de Dios frente a hombres que no creen en él y que por eso se mofan. Este se enfrenta a ellos con vehemencia diciendo: «¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!» No es la falta de existencia de Dios lo que N. anuncia aquí, sino su «muerte», con lo que cambia el significado tradicional del concepto de Dios según el cual este sería algo eterno.

N. no es el primero en hablar de la «muerte de Dios»: ya →Hegel lo hace en su interpretación del «Viernes Santo especulativo» o, de modo totalmente distinto →Jean Paul. N., sin embargo, no comprende esta metáfora solo como un lema clave fructífero, sino que lo convierte en un momento fundamental de la →Modernidad. N. trabaja en repetidas ocasiones este asunto: *Za* está repleto de ellas. El tema varía también a la mitad de la parábola de «*Los prisioneros*» (*WS 84*). La afirmación de que «Dios ha muerto» la explica el propio N. diciendo «que la fe en el Dios cristiano ha perdido su credibilidad» (*FW V 343*). Este fenómeno, según N., puede ser conocido, pero no parece haber sido entendido: la intención de N. es mostrar «todo lo que tendrá que derrumbarse a partir de ahora, después de que haya sido socavada esta fe, habida cuenta de todo lo que se había construido sobre ella [...], por ejemplo, toda nuestra moral europea» (ibíd). En su proclamación de la «muerte de Dios» N. advierte del carácter peligroso, además de liberador, de este mensaje: junto al hundimiento de esta moral amenaza también el peligro del →Nihilismo, al que se enfrenta, entre otros lugares, en el *Fragmento de Lenzerheide* (→*El nihilismo europeo*). N. cifra la más alta tarea en adelantarse a pensar para los nuevos tiempos y prepararlos con «trans-

mutaciones de valores» (→*Übermensch*). El discurso nietzscheano de la «muerte de Dios» no significa, en cualquier caso, que el hecho de continuar hablando de Dios haya quedado obsoleto. Lo que es ya inverosímil es un determinado Dios, aquel que «ha muerto», una determina representación de Dios: «En el fondo solo se ha superado al Dios moral. ¿Tiene sentido pensar en un Dios “más allá del bien y del mal”?» (*NF* 18886-87, 5 [71] 7). Hablar de Dios en un sentido no-moral es una tarea que deja N. en manos de todo discurso posterior sobre él. También sobre el tema: Eberlein (2004); Stegmaier (2004b) (DANIEL HAVEMANN, Jördenstorf).

Discípulo (compañero) | *Jünger (Gefährte)*

Según N. un discípulo no es un seguidor esclavo o acrítico. El discípulo debe poseer cierta dosis de determinación, que no es el simple resultado de la fe. Un discípulo potencial puede ser rechazado por un maestro si el filósofo encuentra, por ejemplo, a un adolescente insuficientemente preparado por ser incapaz de decir no o porque lo acepta todo y tiende al compromiso (*FW* 32). En otro aforismo un «innovador» comunica a su discípulo que toda cosa nueva debe presentarse como una pieza musical —pues las notas son en una cierta manera irrefutables y un nuevo propósito exige una atmósfera de la irrefutabilidad para tener la posibilidad de desarrollarse (*FW* 106)—. Cuando el discípulo contesta que considera el asunto tan relevante como para emplearse a fondo al objeto de refutarlo, y poner de esta manera al descubierto la fuerza del mismo en la resistencia contra los ataques, el maestro elogia en él la forma suprema del discípulo, a pesar del peligro. El discípulo se diferencia de los demás por su propia manera de compromiso; no acepta simplemente un artículo de fe, sino que se ejercita sobre todo en una forma radical de la diferenciación que concentra el pensamiento sobre la claridad y selectividad de un caso, de un principio o de una teoría. Tras la separación de →Wagner, N. siguió designándose como su discípulo (lo que debe diferenciarse de seguidor o partidario); sin embargo declara que eso significa continuar creyendo en lo que en el maestro era «verdadero y original», de manera que se le imponga la obligación de seguirse a sí mismo antes que a aquel (*FW* 99). N. explica asimismo que la necesidad de la crucifixión de →Jesús radica en aclarar su determinación a sus discípulos (*AC* 40).

Zaratustra habla en sus discursos con una serie de interlocutores que reciben diferenciadamente los nombres de amigos, enemigos, acompañantes, hombres superiores y discípulos. Tras su aparición en una plaza, Zaratustra anuncia que no quiere ya hablar al pueblo, sino buscar compañeros (*Za* I, «Prólogo de Zaratustra», 9). La estancia en la ciudad «Vaca Multicolor» acaba con el abandono de N. de todos aquellos que ahora se designan como sus discípulos (*Za* I, «De la virtud que hace regalos», 3); ha aprendido que sus doctrinas han sido falsificadas y anuncia a partir de ahora que buscará amigos y enemigos en las →«Islas Afortunadas» (*Za* II, «El niño...»). Los encuentros entre los dos grupos son necesarios para encontrar una forma para su doctrina (como la analogía musical del innovador) que le dé fuerza y claridad. Los oyentes e interlocutores de Zaratustra son identificados a menudo con sus discípulos, de los que él espera que consigan la facultad de la diferenciación y de la lealtad. Como Jesús (Mateo 13, 10-11), Zaratustra habla normalmente a sus discípulos

de manera diferente a como habla a los oyentes en general, y el jorobado observa que en ocasiones él habla consigo mismo de manera diferente a como habla con sus discípulos (*Za II*, «De la redención»). La partida de Zaratustra de las «Islas Afortunadas» incluye el conocimiento de que tendrá que depositar sus esperanzas de los discípulos en sus «hijos» [->niño] (que posiblemente surjan del círculo de los primeros, cfr. *Za III*, «De la bienaventuranza...»). Cabe asimismo señalar que N. se queja en su correspondencia de que nunca ha tenido ni un solo discípulo (así a Overbeck, 21.5.1884), y en diferentes momentos se describe a sí mismo como el último discípulo de →Dionisos (*JGB 295*; *GD*, «Lo que debo a los antiguos», 5). Lampert (1986) sigue el rastro de algunas de estas complejas relaciones entre Zaratustra y sus discípulos (GARY SHAPIRO, Richmond).

Dominar, afán de dominio | *Herrschen, Herrsucht*

La problemática del dominio no tiene su origen, según N., en las personas o en los pueblos, sino previamente en el nivel de los →instintos. Los instintos tienen ya sed de dominio, en tanto que cada uno posee su propia perspectiva «que quisiera imponer como norma al resto de los otros instintos» y también, por ello, filosofa (*NF 1886-87*, 7 [60]; *JGB 6*, 9). El afán de dominar forma parte, a juicio de N., de los afectos que son condición de vida «como algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que, en consecuencia, tiene que acrecentarse en el caso de que la vida deba ser acrecentada» (*JGB 23*). A diferencia de la praxis de armonización y erradicación de los «malos» instintos por parte de la iglesia, para N. se trataría de sublimarlos y espiritualizarlos (*GD*, «Moral como contranaturaleza», 1, 2).

En el capítulo «De los tres males», en *Za III*, Zaratustra sitúa la ambición de dominio en la balanza junto a la voluptuosidad y el egoísmo. En estos tres elementos encuentra N. una cara positiva y otra negativa. También en el afán de dominio, de ahí que pueda ser visto, en primer lugar, como un «terremoto» que «rompe y quiebra todo lo podrido y carcomido; [...] fulgurante signo interrogativo junto a las respuestas prematuras». La parte negativa del afán de dominio se encuentra allí donde domina a quien quiere dominar sobre otros, lo que coarta su libertad. El afán de dominio que se ha liberado, el de aquel que se ha superado a sí mismo, cambia su nombre negativo y es llamado por Zaratustra «virtud donadora». El dominio es también considerado positivamente allí donde domina lo mejor: «¡[L]o mejor debe dominar, lo mejor también quiere dominar! Y donde la enseñanza es otra —allí— ¡falta lo mejor!» (*Za III*, «De las tablas viejas...», 21). El «problema» de Zaratustra se representa en los escritos póstumos como una tensión entre el deber de dominar y el horror que produce, que otros, probablemente, impongan su tipo. Porque su fortuna reside precisamente en «la contemplación de muchos otros» (*NF 1883*, 15 [21], 16 [86]). La solución tal vez podría encontrarse en virtud de una →jerarquía por la que, en un «sistema de gobierno de la tierra», emergiera, aún por encima de los nuevos «señores de la tierra» del futuro, pero «procedente de ellos aquí y allá, el Dios completamente epicúreo, el →Übermensch, iluminador de la existencia» (*NF 1885*, 35 [73], *NF 1883*, 7 [21]) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Dostoievski, Fedor M. (30.10.1821, Moscú / † 28.1.1881, San Petesburgo)

Escritor, fue descubierto por N. durante el invierno de 1887; N. comparó este momento con los descubrimientos anteriores de →Schopenhauer (1867)² y Stendhal (1879) y, al igual que entonces, dijo haber percibido una inmediata afinidad: «El instinto del parentesco se expresó de inmediato» (a Overbeck 23.2.1887; a Köselitz, 7.3.1887). Leyó la traducción francesa de *Apuntes del subsuelo*, más tarde relatos y novelas. En *WA* escribe sobre los Evangelios, que nos presentan el mismo tipo psicológico que encontramos en las novelas de Dostoievski («Epílogo»). En *GD* elogia la sagacidad psicológica de Dostoievski, afirmando que el escritor ruso es el único psicólogo (→psicología) del que tiene algo que aprender, un hombre profundo (*GD*, «Incursiones...», 45). Las meditaciones sobre el tipo del redentor le permiten especular acerca del mundo de los Evangelios, «un mundo que se diría salido de una novela rusa, donde la escoria de la sociedad, las enfermedades nerviosas y un “pueril” idiotismo parecen concitarse» (*AC* 31; Dostoievski, *El idiota*). En los escritos póstumos que abarcan de la primavera de 1887 hasta la primavera de 1888, así como en las cartas, los comentarios de N. sobre Dostoievski hacen referencia a las fuerzas del →tipo del criminal; Dostoievski y Tolstoi como pesimistas o decadentes; →nihilismo y suicidio después de la muerte de Dios (→«Dios ha muerto»); el extraordinario talento psicológico de Dostoievski; Cristo como representante del tipo →*idiota* en contraste con la imagen del Jesús de →Renan. Como de costumbre en N., el sentimiento de afinidad se expresa también en la celebración de la soledad de Dostoievski, la superación (reclusión en Siberia, enfermedad, pobreza, etc.) y su marginalidad. También sobre el tema: Miller (1973); Del Caro (1988) (Adrian del Caro, Edmonton).

Dühring, Eugen (12.1.1833, Berlín / † 21.9.1921, Nowawes [Potsdam])

Filósofo antisemita, economista y teórico social contra el que arremetió F. Engels en su *Anti-Dühring* (1877-78), aparece nombrado explícita y polémicamente por primera vez en la obra de N. en *JGB* 204 (1886). Al año siguiente, N. vuelve a tomar partido contra Dühring en *GM*, especialmente en *GM* II, 11, donde critica la concepción de Dühring del origen de la →justicia en el →resentimiento y su interpretación de la justicia como →venganza. Frente a esta interpretación, N. defiende la significación de los →afectos activos en el ejercicio de la justicia. En *GM* III, 14 y como consecuencia de su concepción de la justicia y de la moral, N. le califica de antisemita y defensor del proletariado ilustrado, pero lo cierto es que le menciona mucho antes ya, al menos de manera cifrada, en *Za* II, donde elabora el importante modelo de los «predicadores de la igualdad» y su concepción de la justicia («De las tarántulas»). Probablemente también sea Dühring el modelo del «perro de fuego», del demonio «de las erupciones y conmociones» que encontramos en *Za* II, «De los grandes acontecimientos», con «su salada elocuencia» y sus discursos mentirosos y superficiales».

Dühring representa la fuente más significativa de la concepción nietzscheana del →socialismo y juega un importante papel en su polémica contra el →antisemitismo. Su confron-

² En lugar de 1867, léase 1865 (Nota de la edición en castellano).

tación más intensa con Dühring tuvo lugar en 1875, cuando leyó y comentó con atención *Das Werth des Lebens* [*El valor de la vida*] (1865). Algunas de las observaciones finales derivadas de esta lectura aparecen formuladas en los aforismos 32 y 33 de *MA*, en los que N. analiza la idea del valor de la vida como resultado de un pensamiento ilógico e impuro. También sobre el tema: Venturelli (1986); Rethy (1997); Müller-Lauther (1999); Brusotti (2001); Small (2001) (ALDO VENTURELLI, Urbino).

Dürrenmatt, Friedrich (5.1.1921, Konolfingen [Berna] / † 14.12. 1990, Neuenburg)

Escritor. Dürrenmatt es el autor de algunas importantes contribuciones al teatro moderno, como por ejemplo las piezas *Der Besuch der alten Dame* [*La visita de la vieja dama*] y *Die Phisiker* [*Los físicos*]. Su interés por N. se remonta a sus años de juventud, sobre todo en relación con la frase «Dios ha muerto», que constituye el lema secreto de prácticamente todas sus publicaciones. A pesar de que el autor, cultivado en filosofía, raras veces habla explícitamente del significado de N. en su obra, la aproximación poética de Dürrenmatt constituye un modelo para toda escritura «después de N.» y una importante contribución para una estética del →nihilismo. Las piezas de Dürrenmatt nos muestran un mundo desquiciado en el que la moral, el sentido y la fe han desaparecido. Que la vida es →Voluntad de Poder, es algo que saben perfectamente casi todos sus protagonistas —viven más allá del bien y del mal y han interiorizado la →transmutación de los valores—. El testimonio más considerable de su recepción de N. lo encontramos en *Winterkrieg in Tibet* [*Guerra de invierno en el Tíbet*] (antes en *Stoffe* [*Materiales*] [1981]); los apuntes del protagonista son paráfrasis de *GM*. La influencia soterrada de N. sobre Dürrenmatt es notable, sobre todo si consideramos que el N. tardío caracteriza los motivos de muchas figuras centrales de las piezas y novelas del autor suizo. Dürrenmatt acepta y radicaliza el nihilismo constatado por N. e intenta enfatizar su fertilidad en clave estética, sin por ello seguir las «propuestas de solución» de N. También sobre el tema: Knopf (1988); Körber (2006, 100-110) (THOMAS KÖRBER, Osnabrück).

E

Ecce Homo (EH)

El 15 de octubre de 1888, con motivo de su 44 cumpleaños, N. comienza la redacción de su autobiografía filosófica. La primera versión preparada se remonta al 4.11.1888, pero no constituye un texto definitivo. Se trata más bien de un texto sobre el que realizó continuas correcciones y añadidos hasta el momento de su crisis mental a comienzos de enero de 1889. El escrito, que lleva por subtítulo el motivo pindárico *Cómo se llega a ser lo que se es*, apareció de manera póstuma en 1908. En su primera edición, cuya tardanza la hermana de N. trató de justificar mediante falsificaciones epistolares, encontramos pasajes escandalosamente modificados a instancias de EFN. Solo a partir de *KGW* contamos con una edición sólida (cfr. para la historia del texto: *KSA* 14: 454-512; Montinari 1972; Hahn/ Montinari 1985).

EH es la clausura y el punto culminante de una autorreflexión autobiográfica ejercitada por N. desde su temprana juventud. Los pasajes más relevantes para los biógrafos serán tratados en otro lugar (→Padre). *EH* es importante por los comentarios de N. acerca de sus propias obras que encontramos en su interior, basados en los cinco prólogos escritos para la nueva edición de sus escritos de juventud (*GT, MA, M, FW*) publicada en 1886. El prefacio y un breve prólogo vienen seguidos de tres secciones con títulos provocadores: «Por qué soy tan sabio»; «Por qué soy yo tan inteligente»; «Por qué escribo yo tan buenos libros». N. comenta en otros diez capítulos todas sus obras por orden cronológico, subrayando en cada ocasión el significado respectivo en la estela de Zaratustra y de Dionisos. En la última sección, N. celebra su propia apoteosis como autor. Su destino particular aparece estilizado como una crisis histórica que encuentra su última culminación en la declaración de guerra que lleva por título: «*Dionisos contra el Crucificado*» («Por qué soy un destino», 9). Ante el trasfondo de una amenazante disolución del «yo», se producen articulaciones subjetivas antitéticas. Articulaciones que se extienden desde la exclamación: «yo no soy un hombre, soy dinamita», hasta la explicación de sí mismo como «el hombre de la fatalidad» (ibíd., 1), pasando por la estilización que le presenta como un «*alegre mensajero*» anticristiano.

Con *EH*, N. quería anticipar un prefacio «*de gran estilo*» para el proyecto de una obra titulada →«*Transmutación de todos los valores*». Concibió su publicación como un acto político: una provocación radical a la censura, una batalla aniquiladora contra el *Reich* alemán y todas las «mentiras» de la filosofía. En el capítulo que cierra el libro, N. vincula la autovaloración de sus libros con el conocimiento del significado de su crítica a la moral cristiana. Con plena consciencia de hasta qué punto será incomprendido por su propia

época, N. subraya este aspecto irónicamente mediante la repetición de la pregunta: «¿Se me ha entendido?»: «El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. Quien hace luz sobre ella es una *force majeure* [fuerza mayor], un destino —divide en dos partes la historia de la Humanidad—. Se vive antes de él, se vive *después* de él...» («Por qué soy un destino», 8). La quiebra de la historia en una prehistoria cristiana, cuyas sombras cubren el presente, y una Modernidad post-cristiana que se despidе de la idea de Verdad como presencia del sentido imperante en el platonismo, postula la distinción entre la afirmación dionisiaca de la vida (→Dionisos) y la negación nihilista de la vida («el Crucificado»).

En *EH*, N. se comprende a sí mismo como el testigo de una transición histórica entre cuyos indicios de tempestad no debemos leer lo que vendrá después. Con el lenguaje de una profecía apocalíptica, N. apunta hacia esos indicios como si se tratara de los precursores de una catástrofe de proporciones cósmicas: «Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire —todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás antes las ha habido en la Tierra. Solo a partir de mí existe en la tierra la →*gran política*» («Por qué soy un destino», 1). En estas frases, la retórica de la violencia libera una dinámica que explota en el terrorismo de los movimientos masivos de carácter religioso-político. Contiene aquella «*dinamita*» que conlleva la disolución del mundo burgués y cristiano. Cuando N. escribe que, tras la desaparición histórica del mensaje de todos los fundadores de religiones, solo a partir de él existen de nuevo «esperanzas», está justificando esta ambigua promesa implícita en la superación de la →*metafísica* que, en su opinión, él mismo encarna. La superación del →*nihilismo* nacido del espíritu del →*resentimiento* y del intento de su autodestrucción legitiman la pretensión de entenderse a sí mismo como «la antítesis de un espíritu que dice no». El placer de la destrucción, rasgo distintivo de una «naturaleza dionisiaca», se transforma en un «manantial» de máximos «bienes» al convertirse en un acto de transfiguración estética, en «genio del corazón». En él se esposan los rasgos eróticos de Sócrates con los de aquel «liberador» que todo lo transforma, Dionisos («Por qué escribo...», 6).

Una encrucijada se cierne sobre *EH* y su tensión interna. Por un lado, encontramos en *EH* aquella madurez otoñal que, poetizada en pasajes líricos y maravillosos, celebra la reconciliación del destino personal con la vida en la fórmula del →*amor fati*. Para reconocerse a sí misma, no solo es testimonio de «la grandeza en el hombre», en ella también se expresa «la mayor de todas las creencias posibles», a saber, que «solo lo individual es condenable», pero que todo se redime y se afirma en la totalidad (*GD*, «IncurSIONES...», 49). Quien se aferre a esta creencia anticristiana en la disolución y la afirmación de lo azaroso en la totalidad del mundo natural, ese conseguirá que en él toda gravedad se diluya en una «felicidad divina llena de poder y amor, llena de lágrimas y llena de risas» (*FW* 337). La historia de su propia vida, que N. se cuenta a sí mismo en *EH* como la historia de su apoteosis, experimenta su último impulso en la encarnación mística y excesiva de sí mismo como Dionisos. Por otro lado, una tormenta de rayos centelleantes se cierne sobre *EH*. Una tormenta que se descarga en aquella declaración de guerra («*Dionisos contra el crucificado*»). Mirando retrospectivamente a *GT*, sin perder de vista *Za* y sirviéndose de una cita de *GD*, N. subraya enfáticamente

te la reconquista de una visión trágica de la vida olvidada durante la Modernidad: «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos —a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico* (EH, «GT», 3).

El pensamiento cardinal decisivo con el que concluye EH apunta a la afirmación del mundo bajo el signo de este dios extraño, cuya polaridad entre la procreación y la aniquilación orgiásticas no es más que la expresión mítica del pensamiento heraclíteo (→Heráclito) de una unidad oculta de los opuestos →guerra y →paz, →Eros y →Thanatos, y se opone a la aniquilación del mundo bajo el signo de un dios colgado en la madera de los mártires, un dios que, a través de su pasión, remite a una felicidad que habita más allá de la vida.

Desde la distancia del espectador, podemos reconocer las antinomias contenidas en EH. Si, para el último N., el hombre, efímera grandeza, no es capaz de arrojar claridad alguna en el proceso de interpretación de la Voluntad de Poder con respecto a la constitución de su subjetividad, el autor de EH pretende haber comprendido, con «una sola mirada» al sol, todas las líneas de su vida como si de un «texto» se tratase, un texto en el que no ya hay errores ortográficos (azar). N., que nunca dio abasto con las catástrofes en su vida, cree ahora poder afirmar lo siguiente sobre sí mismo: «No cree ni en la desgracia ni en la culpa, liquida los asuntos pendientes consigo mismo, con los demás, sabe *olvidar*, es bastante fuerte para que todo *tenga que* ocurrir de la mejor manera para él» («Por qué soy yo tan sabio», 2). El reconocimiento de una supuesta necesidad suprema presente en cada azar, acompañada por un gesto de bendición y afirmación, sella el fin de una autosuperación incesante en el sentido en que Zaratustra desea para el hombre un tránsito desde el atardecer a un nuevo amanecer. La pretensión de que el →Decir-Sí al mundo y a la existencia como «transposición de lo dionisiaco en un *pathos* filosófico» (EH, «GT», 3) constituyen un hecho fundamental en sus escritos, fracasa ante la contradicción de que la →voluntad de una libertad impuesta y absoluta del sujeto que transmuta los valores no concuerda con la sabiduría del decir adiós a una subjetividad autodeterminante y con su hundimiento en la red del ser encomiada en EH.

Comprimidas bajo la euforia de EH, laten, sin embargo, las sombras de la crisis mental. Tras la unidad postulada entre el Yo y el *fatum* que, transformada literariamente, se convierte en un cuerpo simbólico, un cuerpo que sobrevive al «yo» percedero, se esconde una tragedia. El lector se posiciona ante ella con la indecisión de un juicio definitivo. La historia de la recepción de EH se extiende como espejo de este dilema desde la exclusión de este último en el marco de la interpretación de la →filosofía de N., hasta su sobrevaloración como punto álgido de su obra, pasando por su desprecio moral a causa de la megalomanía anunciada en su interior. También sobre el tema: Groddeck (1984); Kornberger (1998); Ries (2008: 138-144) (WIEBRECHT RIES, Hannover).

Editor | Verleger

En busca de un editor para GT, N. encontró al editor de →Wagner E.W. Fritzsche en Leipzig. Con él publicó GT, DS y HL entre 1872 y 1874. Cuando Fritzsche tuvo dificultades financieras y ya no podía pagar los honorarios, N. cambió por requerimiento de E.

Schmeitzner a su editorial recién creada en Chemnitz. Ahí publicó entre 1874 y 1884 *SE*, *WB*, *MA*, *VM*, *WS*, *M*, *FW*, así como *Za I* y *Za III*. N. hizo imprimir solo 45 ejemplares de *Za IV* (1885), como impresión privada pagando los costes él mismo, pero con C. G. Naumann en Leipzig. Entretanto las relaciones con el antisemita Schmeitzner habían empeorado porque este había malversado los ahorros que N. le había confiado en depósitos de dinero y además no había puesto ningún cuidado en hacer una impresión cuidadosa de sus obras. Tras el proceso de N. contra Schmeitzner en 1885/86, Fritzschn adquirió los derechos de las obras publicadas por Schmeitzner. N. publicó a partir de entonces con Fritzschn las siguientes nuevas ediciones: *GT*, *MA I* y *MA II*, *Za I-III*, *DS*, *HL*, *SE*, *WB* y, en 1887, *M*, así como el *Himno a la vida*. Tras la impresión de *Za IV* con Naumann y después de que Carl Duncker, de Berlín, hubiese rechazado la publicación de *JGB*, a pesar de haber renunciado finalmente por completo «al pago de los honorarios» (N. a C. Heymons, 20.4.1886), N. siguió con Naumann y publicó con él, entre 1886 y 1888/89, *JGB*, *GM*, *WA*, *GD* y *NW*, a su propia costa desde luego: N. tenía que pagar la edición y recibía las ganancias procedentes de la venta. Naumann siguió siendo su editor tras el derrumbamiento psíquico de N. y comenzó una edición completa. En 1909, se retiró como editor y vendió los derechos al editor Kroner de Leipzig. Entre 1920-1929, apareció en la editorial *Musarion* de Múnich una edición de lujo en 23 tomos. Con la extinción de los derechos de autor en 1930, diferentes editoriales comenzaron a publicar a N. (*Reclam*, *C. H. Beck*) y, tras la segunda guerra mundial, siguieron *Hanser* y *de Gruyter* (→edición de Colli/Montinari). También sobre el tema: Jacoby (1939); Zimmermann (1968); Brown (1987); Müller-Buck (2000a: 176 y sigs.); Meyer (2000); WNB 1; Schaberg (2002) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Educación (autoeducación, educador) | *Erziehung* (*Selbsterziehung*, *Erzieher*)

La interpretación de las opiniones de N. acerca de la educación —sin duda mucho más originales en su conjunto que en el sentido particular de sus aportaciones al concepto de «formación» en las conferencias →*BA*— oscila entre quienes defienden que N. la valoró positivamente, asumiendo una postura antiautoritaria que le llevaría a votar a favor de una educación libre (Rosenow 1973; 1992), y quienes defienden que, en la última etapa de su obra, N. habría adoptado una postura autoritaria a favor de la →*cría* (en lugar de la educación: esta es la opinión de Hoyer 2002a: 534 y sigs.; para una crítica de esta posición: Niemeyer 2004e). Ante una situación tan disparatada como esta —se podría pensar asimismo en las impugnaciones de Oelkers (siempre escéptico ante a N.) (1998; 2001: 156 y sigs.) o en el debate anglosajón (como, por ejemplo, las contribuciones presentes en Peters/Marshall/Smeyers 2001)—, resulta beneficioso concentrarse en el empleo que N. hace de este concepto. Ese empleo nos muestra que el →*primer N.* emplea el término como un designador general y que afirma la necesidad y la importancia de la educación, si bien criticando moderadamente sus objetivos y sus medios. Durante su etapa intermedia y madura, en cambio, encontramos una crítica creciente y cada vez más rigurosa a la autoridad y a la posibilidad de la educación, que desemboca en la negación de esta última en favor de la educación de uno mismo, con la única excepción de la valoración positiva de la educación de los padres por parte de los hijos: «Tener descendencia [...] es la mejor educación» (*NF* 1881-82, 16 [19]).

El primer empleo del concepto se produce en el ámbito de la recepción pedagógica (germanohablante), sobre todo a consecuencia de la publicación temprana y equívoca del escrito de N. →«Nosotros los filólogos» por parte de EFN (1906) y del pronóstico allí incluido, que se convertiría en centro de atención: «Algún día no habrá ningún otro pensamiento que el de la educación» (*NF* 1875, 5 [20]). Con la misma celeridad —también a consecuencia de la labor editorial de EFN, esta vez en relación con *BA* y escritos preparatorios— se hizo popular una expresión de N. que, de otro modo, habría pasado completamente inadvertida: «Mi punto de partida es el soldado prusiano: aquí hay una verdadera convención, aquí se da coacción, seriedad y disciplina» (*NF* 1873, 29 [119]). M. Oehler, archivero del →*Archivo-N.* familiarizado con las convicciones políticas de EFN, comenta al respecto que nunca antes un educador de la Humanidad «había impuesto exigencias más serias, más estrictas y más duras a la juventud» (1925: 5 y sigs.; cfr. 1932: 146). En este lugar solo podemos apuntar a otras interpretaciones similares de corte antirreformista desde el punto de vista pedagógico —sobre todo en la etapa del Nacionalsocialismo— (cfr. Niemeyer 2002a: 216 sigs.).

Otro de los puntos de referencia dentro de la primera etapa de la recepción —sobre todo a consecuencia del libro de →Langbehn *Rembrandt como educador* (1891) y de la nueva luz a la que, por tanto, se interpretó el escrito de N. *Schopenhauer como educador* (1874)— fue el tópico «N. como educador», especialmente aquel N. que había dejado detrás de sí un elogio tradicional literal: «No conozco [...] tarea más alta que convertirme algún día en educador en el mejor de los sentidos» (carta a A. Guerreri-Gonzaga, 10.5.1874). Mirado retrospectivamente, esto anunciaba ya el programa de Zaratustra, a quien sin duda (al menos en relación con el punto de partida) podemos interpretar como un «educador en el mejor de los sentidos», un individuo al que se introduce como maestro (que enseña la doctrina del →*Übermensch*) (*Za* I, «Prólogo», 1) y a quien, finalmente, se le denomina «educador», literalmente «tirador, criador y corregidor» en *Za* IV («La ofrenda de la miel»), un educador que se impone como «alguien que tira, que cría y que corrige». En definitiva: alguien que parece estar familiarizado con la historia del concepto de educación (cfr. v. Pogrell 1998). En este sentido, resulta paradigmáticamente significativo el fracaso de Zaratustra como educador —un descubrimiento sólido de la investigación realizada al respecto (como en el caso de Lampert 1979; Jenkins 1982; Hoyer 2002b; más positivo: Gordon 1980)— y su giro hacia el papel del psicólogo (cfr. Niemeyer 2007a: 11 y sigs.): con ello se nos ofrece una primera indicación de la idea madura de N. acerca de la debilidad de la educación cuando esta no es guiada y fundada en un saber en torno a la →psicología del ser humano: Frente a esta, la educación procede generalmente de esta manera: busca fijar en el individuo, mediante una serie de estímulos y ventajas, un modo de pensar y actuar que, una vez convertido en hábito, impulso y pasión, domine sobre y en él *en detrimento suyo*, aunque a favor del “bien común”. En resumen: el tipo de virtud individual que se deduce de una educación que tiene éxito es, para N., «una utilidad pública, pero una desventaja privada» (*FW* 21) —un precio que él no estaba dispuesto a pagar y que había descartado bajo la palabra clave de «negación de sí».

Resta añadir lo siguiente: aún más sorprendente que el fracaso de Zaratustra como educador es el hecho de que, en términos generales, N. lo haya concebido como tal. Y es que, en efecto, N. nos había ofrecido la solución desde muy pronto: «Tus educadores no pueden ser sino tus liberadores» (*SE* 1, *KSA* 1: 341). Años más tarde (1880) esta sentencia será se-

guida de la siguiente conclusión bajo el título *No hay educadores*: «En tanto que pensador, uno solo debería hablar de autoeducación» (*WS* 267). Con motivo de la oposición al ideal «de la naturaleza adquirida» (10, *KSA* 1: 308), N. nos ofrece en *HL* un manual de instrucciones en el arte de la autoeducación, a la que ya había rendido homenaje en *WS* 180 con la mirada puesta en la dispensabilidad de los profesores en la época de los libros; en *M* 455, nos lo ofrece con motivo del «cambio de piel» (que debe ser entendido de manera similar); en *Za* I, con motivo de la (auto)transformación («De las tres transformaciones»); y finalmente, en el último capítulo de *Za* IV («El signo»), que puede ser leído como un documento de la autoeducación exitosa de Zaratustra hacia el *Übermensch* (cfr. Niemeyer 2007a: 125 y sigs.). No existe un solo lugar en el que los educadores sean necesarios. Mejor dicho: no existe lugar alguno en el que sean deseados. A favor del último vocablo mencionado habla la maldición que N. —tomándola prestada de Stendhal (cfr. *KSA* 14: 198)— dirige a los padres y a los profesores como «*nos ennemis naturels*» [nuestros enemigos naturales] (*WS* 267). Así consiguió despertar la indignación en el *mainstream* pedagógico (cfr. Schnitzler 1926: 81), ejemplificado por la interpretación de N. llevada a cabo por →Paulsen. No obstante, el consenso llegó de la mano de los círculos decididamente anti-autoritarios de la pedagogía reformista (cfr. Niemeyer 2002 a: 143 sigs.) —pensemos en la interpretación de N. que hace →Petersen— que se mostró no menos interesada en el amargo diagnóstico de Zaratustra: «Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: «bueno» y «malvado» —así se llama esa dote. Y en razón de ella se nos perdona que vivamos. Y dejamos que los niños pequeños vengan a nosotros para impedirles a tiempo que se amen a sí mismos: así lo procura el →espíritu de la pesadez» («Del espíritu de la pesadez», 2).

Lo que aquí resuena es también un resumen de la propia educación de N., una educación de la que, a causa de la prematura muerte del padre, se hizo responsable en lo esencial su madre (→N., Franziska). Una educación cuya eficiencia aparece bajo una débil luz si pensamos que, con motivo del 21 cumpleaños de la madre, el pequeño N., que apenas contaba con dos años y medio, tuvo que recitar los siguientes versos bajo la supervisión de su tía Rosalie: «Querida Madre, deseo para ti la felicidad y para mí una mirada apacible» (cit. n. Schmidt 1995: 45). La tía soltera de N., que vivía con ellos (y era la hermana mayor del padre; cfr. *KGB* I/4: 715s.), parece haber sido muy sensible a esa mirada: la necesidad interna de ese niño pequeño a la que N. se referirá décadas más tarde con las siguientes palabras: «La mirada fría y la boca torcida de aquellos entre y para los cuales se está educado, he aquí lo que *teme* hasta el más fuerte. ¿Qué es lo que aquí se teme, en definitiva? ¡El aislamiento! ¡Como argumento que se impone aún a los mejores argumentos a favor de una persona o causa! Así habla en nosotros el instinto del rebaño» (*FW* 50). Ya en *MA*, con el título de *Tragedia de la infancia*, N. había observado lo siguiente: «Ocurre quizá no pocas veces que las personas de aspiraciones nobles y elevadas tengan que librar su lucha más dura en la infancia» (422). En la misma línea, en los escritos póstumos se tacha a la «educación ordinaria» («la intrusión de los padres en la esfera de los hijos») de «brutalidad» (*NF* 1880, I [12]). Y en *WS*, N. lo resume del modo siguiente: «La educación de la juventud por otro es [...] una nivelación por principio para conformar al nuevo ser, sea este como sea, a los hábitos y costumbres dominantes» (267). Poco después, de modo si cabe aún más amargo, añade: «La educación es una continuación de la procreación y, a menudo, una especie de embellecimiento de esta» (*M* 397). En los escritos póstumos pertenecientes

a esos años: «La educación supone aprender a rebautizar, aprender a sentir de otra manera» (NF 1881, 11 [105], con lo que se anticipa el argumento con el que años más tarde N. leerá *ad acta* la educación, cuando afirme que de lo que aquí se trata es de «un sistema de medios para arruinar la excepción en beneficio de la regla» (NF 1888, 16 [6]). En los mismos fragmentos póstumos encontramos una plena negación de la Educación por parte de N., partiendo de la observación de que «a pesar de todo» (también se menciona la educación) «solo se *llega a ser* lo que se *es*». De un modo ejemplar: «Se llega a ser una persona decente porque se es una persona decente: es decir, porque se ha nacido como capitalista de buenos instintos y de prósperas relaciones [...]» (ibíd., 14 [113]).

En conclusión, la alternativa de N. sería de nuevo tenida en cuenta: psicología junto con autoeducación, sin olvidar las ideas contenidas en *Para la nueva educación del género humano* (desarrollado en *GD*, «Los cuatro grandes errores», 7): la rehabilitación de la «inocencia» del devenir mediante la erradicación del «concepto de →castigo» (M 13). La siguiente recomendación parece especialmente dedicada a los educadores (sobre cuya competencia N. no deja de especular; cfr. *GD*, «Lo que los alemanes están perdiendo», 5): «No batallamos en lucha directa! —y es tal también todo censurar, castigar, corregir. ¡Pero elevémonos tanto más a nosotros mismos! ¡Demos a nuestro ejemplo colores cada vez más luminosos! ¡Eclipsemos al otro por nuestra luz! ¡No! ¡No queremos *oscurecernos* nosotros mismos a causa de él, como todos los castigadores y descontentos! ¡Más vale apartarse! ¡Apartemos la mirada!» (FW 321) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Egoísmo | *Egoismus*

La idea del *Ego* como estrella en el sistema planetario (al modo de FW 29) no es más que una de las expresiones del concepto plural de egoísmo en N., presente en numerosos lugares de su obra. Un repaso de los pasajes (70 aproximadamente) en los que N. expresa sus opiniones sobre el egoísmo (cfr. *NWB* 1: 702 y sigs.), nos demuestra que el concepto le interesa en varios sentidos. 1: en relación con su historia; 2: atendiendo a sus aspectos religiosos, filosóficos, psicológicos y fisiológicos; 3: en contraposición con la vida descendente y como síntoma de la vida ascendente; 4: en el marco de su perspectivismo.

De acuerdo con la historia de su origen y evolución, el concepto de egoísmo en N. puede ser abordado desde el punto de vista de una →genealogía del problema que parte del espíritu del altruismo. Así es como se expresa en los escritos póstumos en los apuntes sobre el «altruismo»: «Por el hecho de haber puesto en primer plano la doctrina del desinterés y del amor, el →Cristianismo no ha considerado en absoluto que el interés de la especie sea más valioso que el interés individual. Su efecto propiamente *histórico*, su efecto nefasto, sigue siendo, por el contrario, justamente la *intensificación del egoísmo*, del egoísmo individual hasta el extremo (hasta el extremo de la inmortalidad individual)» (NF 1888, 15 [110]). También la fe en Dios o la creencia en la significación ética de la →vida no serían más que un egoísmo disfrazado, en la medida en que es una «presunción decretar que todo cuanto es necesario para mi conservación tenga *que existir* realmente» (M 90). Pero no solo eso, sino que, sin excepción, «todas las condiciones del orden existente» son refutadas para N., empezando por Dios mismo («porque ningún devenir bueno o inteligente es aún verdadero»)

hasta el último de los puntos, es decir, hasta la suposición de que es imaginable actuar de manera altruista y, por tanto, que el egoísmo es criticable: «no ser egoísta es completamente imposible». El →*amor* «mal comprendido», reza así una anotación de los escritos póstumos (NF 1884, 25 [309]). Esta fórmula será ampliada años después cuando añadida, entre los «grandes *crímenes* en el ámbito de la →*psicología*», esta reflexión: «[...] el *amor* ha sido falsificado como entrega y altruismo, cuando, en realidad, es un añadir o un otorgar que resulta de una superabundancia riqueza de la personalidad». De ahí la ingeniosa expresión de N.: «El egoísmo como *yoización*» (NF 1887, 9 [156]).

También el otro cometido parece ahora inevitable. Como parte de su cruzada contra «el oscurecimiento cristiano», N. quiere demostrar, que «no puede haber otra cosa más que egoísmo, -que en los hombres en los que el Ego se vuelve débil y poco consistente también se vuelve débil la fuerza del gran amor, -que los más amantes lo son sobre todo por la fuerza de su yo, -que el amor es una expresión de egoísmo, etc.» (NF 1886-87, 7 [65]). Visto así, el alegato a favor del egoísmo está al servicio de interpretaciones del mundo que pertenecen a la vida ascendente: «Yo me opongo a la idea de que el egoísmo sea dañino y reprobable: quiero crear buena conciencia al egoísmo» (NF 1883, 16 [15]). A ello se añade la contraposición a toda vida descendente: «El signo decisivo en el que se revela que el sacerdote (incluidos los sacerdotes *enmascarados*, los filósofos) se ha enseñoreado de todo [...] el signo en que se revela que la moral de la *décadence*, la voluntad de final, se considera como moral *en sí*, es el valor incondicional que en todas partes se concede a lo no-egoísta y la enemistad que en todas partes se dispensa a lo egoísta» (EH, M 2). El concepto nietzscheano de egoísmo es, en contraposición con la vida descendente y como síntoma de la vida ascendente, un indicador de la capacidad tanto para soportar como para superar el pesimismo, el nihilismo y la *décadence*.

En el marco de su perspectivismo, N. considera que el egoísmo es «el único hecho» (NF 1883, 7 [256]), el hecho que ha tomado en consideración en todos los ámbitos temáticos estudiados con anterioridad. Frente a esta interpretación, la idea dominante tiende a considerar el egoísmo como «la ley de perspectiva del sentimiento, según la cual lo más próximo aparece grande y de mucho peso: en tanto que a medida que aumenta la distancia todas las cosas van disminuyendo en tamaño y peso» (FW 162). Aquí encaja la definición del «ego» como «una pluralidad de fuerzas de tipo personal de las cuales, unas veces una, otras veces otra, aparece en primer plano en cuanto ego y atiende a las demás, como un →sujeto atiende al mundo exterior que le influye y lo determina» (NF 1880, 6 [70]). Más aún: «El →“yo” (¡que no es idéntico a la administración unitaria de nuestro ser!) solo es en realidad una síntesis conceptual —no hay, por lo tanto, ningún actuar por egoísmo» (NF 1885 86, 1 [87]). En EH, N. critica la creencia extendida por todo el mundo de los filósofos, de que «no-egoísta y egoísta son términos opuestos». En otras palabras: «No hay ni *acciones* egoístas ni acciones no egoístas: ambos conceptos son un contrasentido psicológico» (EH, «Por qué escribo...», 5). Pese a la disolución del *ego* y del concepto de egoísmo, que resultan del perspectivismo de N., el filósofo juega ocasionalmente con la idea de enseñar el egoísmo a la →Humanidad, en concreto en un libro que nunca llegó a llevar a cabo, *El inmoralista*, en cuyo boceto para el prólogo se expresa del siguiente modo: «¿Qué tarea me propondré yo con este libro? —Tal vez incluso “mejorar” la →Humanidad, solo que de modo diferente, solo que a la inversa: a saber, *redimir* la →moral, de los moralistas en especial—, hacerle tomar conciencia, ponerle dentro

de la *conciencia sapiente* [*Gewissen*] su más peligroso género de ignorancia... ¡*Reinstauración del egoísmo de la Humanidad!*» (NF 1888, 23 [3]). En el ámbito de su perspectivismo, N. podría haber enseñado con ello tan solo la derivación de una síntesis conceptual. También sobre el tema: (Kuhn 1994b) (ELISABETH KUHN, Münchenstein).

Elias, Norbert (22.6.1897, Breslau / † 2.8.1990, Ámsterdam)

Sociólogo, estableció con N. conexiones meramente aisladas —y la mayoría de las veces— críticas. No obstante, podemos afirmar que existe en Elias una clara familiaridad con la obra de N. Desde el punto de vista biográfico, los exponentes de la sociología heidelbergiana de la época de Weimar, entre quienes se contaba Elias, construyen un puente hacia N. Para K. Mannheim y A. Weber, la pregunta por el valor y la sociologización del diagnóstico nietzscheano sobre la cultura y el nihilismo se convierte en una cuestión urgente.

Más allá de las influencias demostrables, encontramos importantes paralelismos estructurales con el pensamiento de la cultura europea: en *El proceso de la civilización*, Elias se ocupa de la historización de los conceptos morales llevada a cabo por N., y lo hace de un modo en parte afirmativo y en parte complementario. La idea principal de ambos proyectos es que la calculabilidad moral e intelectual del ser humano *qua* →«responsabilidad» y →«razón» no es una magnitud dada a priori, sino el producto de un determinado desarrollo cultural. Allí donde el N. genealogista (→genealogía) e historiador especulativo interpreta el juicio autoimpuesto y la consecuente juridización de la sociedad como una victoria consistente en el «dominio sobre los →afectos», Elias traza, desde el punto de vista sociológico, las «prácticas de control afectivo» en el interior de la evolución y de la imposición del monopolio estatal de la violencia en las sociedades europeas. Allí donde el «psicólogo» N. (→psicología), en confrontación directa con los «ideales ascéticos», alude a la «interiorización» de una cierta moralidad y racionalidad, Elias desarrolla el equivalente psicogenético de las «fuerzas extrañas» y revela las formas específicas de las «alteraciones de los instintos». Para mostrar la relación fundamental entre las líneas de interpretación genealógica y psicológica, o sociogenética y psicogenética, N. se sirve de la metáfora de la «incorporación», mientras que Elias emplea un concepto aún impreciso en su época, el concepto de «*habitus*», otorgándole una función primordial.

La orientación general hacia el «→devenir» o «lo procesual» dentro de las condiciones vitales se corresponde metódicamente con la tendencia a la descosificación. Frente a la reducción gramatical condicionada y cosificadora del idioma indogermánico y frente al sustancialismo y el atomismo de la terminología científica que se derivan de ella, tanto N. como Elias han cultivado una praxis interpretativa más fluida, orientada a la interacción y la reciprocidad: a los desplazamientos del sentido practicados por N., basados en la hipótesis de trabajo de una pluralidad de voluntades de poder que interactúan entre sí, corresponden aquellos análisis figurativos e interdependientes de la sociología procesual de Elias que eluden la oposición abstracta entre el individuo y la sociedad. Consecuentemente, ambos pensadores se despiden del pensamiento unidimensional del poder como una institución que ejerce la violencia y, por tanto, como magnitud meramente restrictiva. Frente a este posicionamiento, parten de la hipótesis de la omnipresencia microfísica de ese mismo

poder. En última instancia, N. y Elias consideran que, al igual que ocurre con el →poder, el concepto de «sentido» ya no es una categoría presupuesta, sino que aparece a modo de función en el tiempo; una función que, en el interior de órdenes continuamente desplazados, queda determinada por elementos que se limitan recíprocamente. También sobre el tema: Günther/Holzer/Müller (2009) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Ello | Es

La conciencia que acompaña a todas mis representaciones, independientemente (del contenido) de lo que pienso, posibilita el saber (formal) de que yo pienso: *cogito ergo sum*. En esta certeza descansa la razón liberada de toda materia de Descartes (*res cogitans*). →Kant añadió la observación de que la hipótesis de un Yo autoconsciente fundado en la →razón es, en su contenido, «una representación completamente vacía: un Yo, del cual no se puede decir una sola vez que sea un concepto, sino la pura conciencia que acompaña a todos los conceptos» (1781/1787: 344). Ese fue el punto de partida de un discurso crítico del sujeto y del lenguaje, en cuyo desarrollo se constató que el «Yo» no podía ser el amo de mis pensamientos. Por ello, no se debería decir: «(Yo) pienso»; debería decirse: «(Ello) piensa» (en mí). Dentro de este discurso, en cuyo desarrollo se reconstruye la viveza de la razón y que se distancia de la lógica gramatical, encontramos, entre otros, personajes como →Lichtenberg, Moritz, Feuerbach y N. (Nitschke 2006). N., que interpretó el →pensamiento como un proceso, para quien existen numerosas causas, pero nunca una causa primera originaria, lo expresa del modo siguiente: «[...] un pensamiento viene cuando “él” quiere y no cuando “Yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto “Yo” es la condición del predicado “pienso”. Ello piensa [...]». Y añade que, en último término, «decir Ello piensa es ya decir demasiado: ya ese Ello contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte del mismo. N. concluye que algún día habrá que acostumbrarse «a pasarse sin aquel pequeño Ello (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo →Yo)» (JGB 17). Contra esta interpretación, encontramos la afirmación de →Freud de que el concepto de Ello, introducido en la literatura psicoanalítica por →Groddeck (1923), habría sido acuñado a imitación del uso del término realizado por N. (Freud 1933b: 79), en quien «esta expresión gramatical para lo impersonal y, por decirlo así, lo necesario en nuestra esencia desde el punto de vista natural, es completamente útil» (Freud 1923: 251, nota 2). Esta opinión de Freud no se apoya en ninguna cita extraída de las obras de N. publicadas en vida de Freud —y lo cierto es que yerra en lo tocante a la contribución originaria de N. al debate «Yo pienso/Ello piensa», que ya, incluso, había consistido en su crítica a un uso del lenguaje que conducía al concepto psicoanalítico de Ello. También sobre el tema: Passer (1997: 107sigs.); Nitschke (1998: 109 y sigs.) (BERND NITZSCHKE, Düsseldorf).

Embriaguez | Rausch

El concepto de N. de la experiencia enajenadora de la embriaguez, singular en la filosofía occidental, coincide con su genealogía de la tragedia y la interpretación antiaristoté-

lica de la catarsis trágica (cfr. Reibnitz 1994 b: 62; Müller 2002: 137) que, apoyándose en Bernays (1858: 16), no traduce por «purificación», sino por «descarga». La tragedia primitiva es el arte de la doble transformación de la persona, a saber, en un sentido en el que convierte en superflua la distinción entre una estética de la producción y una de la recepción. Bajo catarsis, N. entiende la descarga «de dos fuerzas artísticas», provocadas por la sugestión de la música dionisiaca, la «coacción dionisiaca hacia el orgasmo» y la «coacción apolínea hacia la visión» (NF 1888, 14 [36]) que convierte a cada individuo, a la vez, en actor y espectador. Al ser aumentado, aunque no purificado de manera catártica, con la descarga de la embriaguez orgiástica, «el sistema global de afectos» se destaca al mismo tiempo «la capacidad de representación, imitación, transfiguración, transformación, todo tipo de mímica y teatralidad» (GD, «Incursiones...», 10). N. subraya, por ello, con respecto a «la embriaguez extática de las orgías dionisiacas» (NF 1870-71, 7 [122]), el «olvido de sí mismo» (GT 1, KSA 1: 29) y el abandono de la propia individualidad «mediante la introducción en una naturaleza ajena» (GT 8, KSA 1: 62). La distancia entre el orden social del estado normal y su desorganización ritual, constitutiva del «proceso original de la tragedia» (NF 1870-71, 7 [127]), es introducida por la metamorfosis dionisiaca. Ella transfigura la «masa de individuos» en «siervos vivos de su dios», y, en un «paroxismo orgiástico», los hace «congregarse en un único individuo» (NF 1870-71 [127]). Si el mítico hacerse Uno representa la entrada temporal en una comunidad igualitaria (McIntyre 1997: 115), tiene entonces, sin duda, la función política, que desde el punto de vista de su época, N. asigna a la realidad artística trágica, de compensar la esclavitud y la desigualdad social inevitables. Con la descarga de la embriaguez dionisiaca en un «mundo apolíneo de imágenes» (GT 8, KSA 1: 62), que en una sucesión acumulativa de escenas fantásticas presenta ante los ojos el despedazamiento y unión de Dionisos-Zagreos, se alcanza finalmente aquel irrepetible «mundo intermedio» (DW 3, KSA 1: 567) de la tragedia, que consiste en la configuración estética del antagonismo entre la «visión terrorífica de la existencia» (NF 1870-71, 7 [27]) y la belleza de la apariencia que encubre la miseria de la vida. Existe una sorprendente continuidad entre la obra de juventud y los últimos escritos (Porter 2002: 22 y sigs.): como una experiencia fundada corporalmente, la embriaguez dionisiaca construye un puente entre la primera → metafísica de lo trágico de N. y su posterior antimetafísica y conocimiento trágicos. Sobre el tema también: Georg Lauer (2008); Schwarzwald (2008) (IRIS DÄRMANN, Konstanz).

Emerson, Ralph Waldo (25.5.1803, Boston / † 27.4.1882, Concord [Masigs.])

Filósofo y poeta, máximo representante del trascendentalismo americano, es uno de los interlocutores más significativos de N. En el epílogo a la edición alemana de 1857 de su libro *Sobre Goethe y Shakespeare* (presente en la → biblioteca personal de N.), Emerson aparece caracterizado como un «espíritu libre». Gracias a su independencia espiritual, su radicalismo libre de prejuicios y su optimismo pionero, vinculado a un profundo conocimiento de la literatura europea en general y alemana en particular, Emerson fue para N. «el autor más rico en ideas de este siglo» (NF 1881, 12 [151]). Ya en → Pforta, N. había leído *La conducta de la vida* (Leipzig, 1862) y el primer volumen de los *Ensayos* (Hannover 1858), tal y como demuestran las citas extraídas del ensayo de Emerson *Fatum* en los escritos de N. *Fatum* e

Historia y Libertad de la voluntad y fatum (1862) (*BAW* 2: 58, 61). En el artículo de Emerson *Sobre el poder*, N. encuentra la definición de la vida como una «lucha por el poder». En el verano de 1883, recoge pequeños extractos de los ensayos de Emerson y se los hace llegar a sus amigos con la siguiente advertencia: «Su punto de vista es americano: lo bueno permanece, lo malo se esfuma» (*BAW* 2: 221; 255-261). Una carta a v. Gersdorff del 7.4.1866 comienza con una descripción del ensayo de Emerson *Naturaleza*, que reaparecerá en *Za* IV, «Mediodía», y que demuestra una armonía espiritual entre ambos autores con respecto a su percepción de la felicidad. El volumen de *Ensayos* de N., leído de arriba abajo, contiene muchas notas e indicaciones al margen en el año 1881 (*NF* 1881, 13 [1-22]); en 1882, N. anota en una cuartilla negra 39 pasajes extraídos de los *Ensayos* (*NF* 1882, 17 [1-39]). A partir de estos testimonios y de las numerosas referencias contenidas en *KSA*, podemos seguir los distintos momentos de las lecturas de Emerson realizadas por N. hasta el momento de su intensa dedicación entre 1881 y 1884. Que N. fue influenciado por Emerson es algo sobre lo que ya habían llamado la atención C. Andler (1920) y sobre todo E. Baumgarten (1957). A pesar de algunas expresiones críticas de N., la influencia de Emerson es manifiesta en temas como la afirmación de la vida y del destino, la ciencia jovial, el sentido histórico, el carácter sagrado de la existencia, la fuerza explosiva del pensamiento frente al poder de las costumbres, la confianza en uno mismo, el nomadismo espiritual, la amistad como alternativa a la compasión. Emerson, que interpreta principalmente a Goethe y a los románticos alemanes de un modo original, fue empleado por N. al modo de una terapia antirromántica frente al →pesimismo y a la minimización del hombre ante la naturaleza. De Emerson, a quien N. agradece la «sabiduría jovial» de su juventud (*Za* II, «La canción de los sepulcros»), procede el *motto* de la primera edición de *FW*. En opinión de Montinari, la descripción que Emerson hace del sabio es la fuente más cercana de Zaratustra (*KSA* 14: 279 y 693). Emerson, que «se alimenta instintivamente solo de ambrosía, que deja atrás lo imperecedero en la vida» (*GD*, «Incursiones...», 13) también es la fuente principal de la imagen del que dice-Sí en *Za*, tal y como demuestran numerosos comentarios (*KGW* VI/4). En sus últimos escritos, N. todavía dice sentirse «en casa» con Emerson, muy cerca de él (*NF* 1881, 12 [68]). Gracias a su «escepticismo», Emerson siempre fue un «buen amigo y una fuente de regocijo incluso en los momentos más oscuros» (*KSA* 14: 476-77). También sobre el tema: Hubbard (1958); Campioni (1987); Vivarelli (1987); Stack (1992); Zavatta (2006) (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Enano | Zwerg

En *GT*, se alude una vez «a los sacerdotes cristianos como una “especie maliciosa” de “gente subterránea”» (*EH*, «GT», 1). Ambas características, «malicioso» y «subterráneo», o sea «medio enano y medio topo», constituyen también la figura que Zaratustra lleva sobre sus hombros en el capítulo «De la visión y del enigma», abrumándole en su ascenso mientras destila en su cerebro «pensamientos-gotas de plomo». Este →«espíritu de la pesadez», «demonio y enemigo mortal» de Zaratustra, es también una especie de sacerdote que habla maliciosamente de la ley de la gravedad terrestre y habla despectivamente del tiempo como círculo, porque en el fondo solo tiene en su cabeza esperanzas ultraterrenas, de modo que, para expulsarlo, Zaratustra tiene que presentarle toda su doctrina terrenal del →Eterno

Retorno de lo mismo. Pero la sangre de Zaratustra (como también la de N.) está emparentada con la del sacerdote y el peor enemigo de sí mismo es siempre uno mismo. Zaratustra recuerda por ello su lejana niñez, en la que el pequeño enano se transforma en un joven pastor, «en cuya garganta se desliza todo lo más pesado y lo más tenebroso» en forma de serpiente, y por lo tanto se perpetúa el espíritu de la pesadez. Para expulsar completamente a este espíritu hay que aprender a amarse a sí mismo, según el consejo de Zaratustra (*Za* III, «Del espíritu de la pesadez», 2), o, hablando figurativamente: morder y vomitar lejos de sí la cabeza de serpiente firmemente aferrada en su garganta con sus palabras y valores extraños. Quien ha aprendido a amarse de esa manera y ha encontrado su propio camino con sus propios «bueno» y «malvado», ese es libre y ligero en todas partes y puede volar, de modo que es ultraterrenal siendo completamente terrenal. Finalmente amaré también a sus enemigos, pues ¿no tiene que haber, para que existan los ligeros, los más ligeros de todos, topes y pesados enanos? (*Za* III, «De viejas y nuevas tablas», 2). Para este tema, véase también: Lampert (1986); Loeb (2004); Niemeyer (2007a) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

«Endureceos» | «*Werdet hart*»

Ubicado aisladamente en una de las nuevas tablas a medio escribir de Zaratustra (*Za* III, «De las viejas y nuevas tablas», 29), este dictado es susceptible de ser claramente instrumentalizado como consigna de dureza, tal como aconteció en la primera mitad del siglo XX en Alemania. Aunque también críticos como Eisner (1892) o Mann (1947b) lo retoman. De esta manera, no solo se describía la otra mitad de la tabla de modo muy específico, prescindiendo del objetivo de la transformación capaz de convertir el (blando) carbón de cocina en el (duro) diamante, sino que se olvidaba también que Zaratustra solo pone sus tablas a disposición de sus hermanos, no de cualquiera. Además, la expresión quedaba desvinculada del contexto narrativo de *Za*. En dicho contexto, el dictado acompaña a una invocación de Zaratustra a su voluntad justo antes del capítulo «El convaleciente», en el cual el mismo Zaratustra aparece tan débil que incluso un simple pensamiento consigue sacudirle hasta el punto de obligarle a pasar siete días acostado gravemente enfermo. Por otra parte, esta situación pone de manifiesto que también él necesita dureza para asumir ese pensamiento (del Eterno Retorno) y más aún, para sobrellevarlo. El mismo N. entendió el dictado de Zaratustra como un requerimiento para endurecerse y como contrapeso a su tendencia, desarrollada *en exceso*, «a hacer justicia a todo el mundo y en el fondo a tratar con la máxima clemencia precisamente a lo que me resulta más hostil» (a Overbeck, 30.4.1884).

N. publicó de nuevo el apartado 19 aisladamente bajo el título «Habla el martillo» (la doctrina del Eterno Retorno) al final de *GD*, en el que se hace filosofía de acuerdo con el subtítulo de la obra (*El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*). Pero puesto que el martillo es de diamante, el «endureceos» podría referirse igualmente a la obra *Za*, a la que también llama «diamante» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 8) y en la que la idea del →Eterno Retorno constituye su concepto fundamental. Lo que debe trabajarse con esa idea-martillo es el hombre, en el que duerme, «la figura de las figuras» («de la belleza del →*Übermensch*») a partir de la cual debe surgir como cincelado por un escultor, aunque sea «la piedra más dura y la más fea» (*Za* II, «En las islas afortunadas») (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Enfermedad (de N.) | *Krankheit* (N.s)

N. se sintió profundamente agradecido a los años de su vida marcados por la enfermedad y el sufrimiento, porque estimularon en él el pensamiento profundo y una «claridad terrible y serena»: «La inmensa tensión del intelecto, que quiere oponerse al dolor, provoca que todo aquello sobre lo que deposita la mirada, luzca en una nueva luz» (M 114), incluidos la emoción del →espíritu libre sobre la sanación, la «luz pálida y delicada y la felicidad solar [...], el sentimiento de arrogancia del ave» (MA, «Prólogo», 4). La salud que necesita de la enfermedad como «estimulante de la vida» (WA 5, → salud/enfermedad) constituye para N. una «*gran salud*», una salud tal que «se tenga que conquistar continuamente [...] porque una y otra vez se la tiene que abandonar» (FW V 382).

N. mismo interpretaba sus padecimientos por carta (a Overbeck, 4.7.1888) como expresión de una «irritabilidad extrema», de un «agotamiento general» heredado de su padre. El padre de N. murió a los 36 años de edad de un tumor cerebral (presumiblemente, un glioma), el hijo vivió desde 1875 siempre con el temor de morir como su padre, con las más variadas teorías subjetivas al respecto de la enfermedad (→padre). La sintomatología multiforme y cambiante de N. es expresión de un complejo patológico en el que se sobreponen los factores orgánicos (migraña, miopía, parálisis) y los factores psíquicos (disposición melancólica con rechazo depresivo hipomaniaco y trastorno narcisista). El hijo hipersensible y melancólico trató de transformar el trauma de la muerte temprana del padre en poesías y ensayos autobiográficos. Su depresión larvada y sus síntomas psicósomáticos (dolores de cabeza y ojos) pueden interpretarse como expresión de un sentimiento de culpabilidad inconsciente por la muerte del padre (muerte de Dios) y de un súper-yo sádico («*conocedor de sí mismo!* / *verdugo de sí mismo*»; DD, «Entre aves de rapiña»).

Desde su época de estudiante a N. le parecía el mundo transfigurado en los días de migraña, pero también dominado por un dolor tiránico. Su capacidad visual oscilaba siempre entre 13 y 20 dioptrías. A ello se añadió a los 25 años de edad una larga infección ocular, indicio posiblemente de una infección sifilítica crónica. A partir de 1880, N. se espantaba a menudo por la intensidad de sus sentimientos maniaco-depresivos que oscilaban con explosiones de violencia (N. a Overbeck 9.7.1883). Su frecuente «excitabilidad» se le antojó, tras la lectura de Maudsleys (1875), de carácter «epileptoide». Las hemiplejías y el sentimiento de mareo eran una exacerbación neurológica que apuntaban a un proceso cerebral meningoencefálico que N. diagnosticó para sí mismo como «neurastenia». Ya que los médicos se mostraban sin recursos ante su «neuralgia cerebral», N. se trató a sí mismo con recetas propias.

Durante el otoño en Turín, en 1888, se mostró una intensificada labilidad afectiva y agresividad, junto a una exaltación maniaca. A partir de 1890, tras el derrumbamiento del 3.1.1889 y dos estancias en instituciones psiquiátricas (Basilea, Jena) con el diagnóstico de «parálisis progresiva», la madre se hizo cargo del enfermo en el domicilio familiar. En la casa de Silberblick el enfermo era presentado a las visitas como una especie de vidente sabio y enmudecido. Tras una infección pulmonar y un nuevo ataque de apoplejía, N. murió el 24.8.1900. Un envenenamiento por hidrato de cloral, ciclotimia, infección cerebral, ciclotimia demencial con infarto múltiple (Cybulska) o tumor del hemisferio derecho cerebral, por ejemplo, un meningema (Owen/Schaller/Binder 2007) fueron algunas de las

muchas hipótesis para la etiología de la enfermedad. La más frecuente fue la suposición de una demencia de origen sifilítico (por ejemplo, Volz 1990; Wolf 1995; Vartzbed 2005). No obstante, N. declaró personalmente al Dr. Eiser en 1877 no «haber padecido nunca la sífilis» (Volz 1990: 190), pero que creía haber contraído la gonorrea durante sus años de estudiante. En el expediente médico de Jena aparece la entrada «1866 contagio sifil.» (ibíd., 188) sin que conste el nombre de quien la escribió. El experto facultativo clínico Binswanger opinaba en 1922 que la etiología de la dolencia de N. no podía inferirse a partir del tipo y desarrollo de la enfermedad (ibíd., 189). Aun cuando la mayoría de los autores no dudan de que N. muriera de una demencia a consecuencia de una parálisis progresiva de origen sifilítico, porque la sintomatología coincide con esa enfermedad extremadamente frecuente y sin cura en el siglo XIX, hubo desde el inicio opositores a esta hipótesis, a la cabeza de todos ellos EFN, quien no quería ver la imagen de su hermano mancillada por una enfermedad venérea. En lugar de la sífilis se ha puesto sobre la mesa la posibilidad de que la enfermedad se debiera a una esquizofrenia, Schain (2001), una demencia crónica frontotemporal (Hemselsoet/Devreese, 2008), o al síndrome CADASIL (*cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy*). Sin una investigación *postmortem* de los huesos o el cabello de N. las diversas reconstrucciones de las causas de su enfermedad no son en última instancia verificables, o mejor, falsables. No deja de tener cierto matiz trágico el hecho de que el pensamiento de N. tuviera un fin prematuro a causa de una demencia sin tratamiento en su época. Sobre el tema también: Schipperges (1975); Lange-Eichbaum/Kurth (1986); Benedetti (1989); Schmidt (1990a, b; 1993; 1994); Wolf (1995); Gschwend (2000); Schmücker (2001); Volz (2002; 2003); Sax (2003); Arnold/Atwood (2005) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

Eros

«El →Cristianismo dio de beber veneno a *Eros*: este, ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio» (*JGB* 168) «Grado y especie de la sexualidad de un ser humano ascienden hasta la última cumbre de su espíritu» (*JGB* 75). En estos breves aforismos se hace evidente el significado que *Eros* tiene para el pensamiento de N. y para su impulso elemental anticristiano. El concepto se sitúa ante todo allí donde el →«primer N.» establece su posición filosófica explícita, en confrontación directa con la Antigüedad griega. En *GT*, N. presenta dos impulsos artísticos, lo apolíneo y lo dionisiaco, de esencial significación para la vida (→apolíneo/dionisiaco). Con respecto a *Eros*, el más importante de los dos es lo dionisiaco. En su interior se hace notable el impulso que conduce al individuo a la superación de su individualidad, a la disolución en el todo. La filosofía temprana de N. aparecerá sutilmente modificada y radicalizada en años posteriores, pero lo cierto es que el significado de *Eros* se mantiene. Incluso cuando el concepto está ausente de su obra durante largos periodos de tiempo, la cuestión del *Eros* permanece presente —con diversas fórmulas—. En relación con ello es importante señalar que los términos →amor y →placer siempre encuentran aplicación explícita en los escritos de N. Así sucede, por ejemplo, en el *Za*, donde el amor a la →tierra, al →cuerpo y a la →vida son un tema decisivo. Y el hecho de que el sufrimiento busque redención en el pasar del tiempo, pero que el placer, en

cambio, quiera «*profunda, profunda eternidad*» (*Za IV*, «La canción del noctámbulo», 11), expresa el significado más representativo que N. atribuyó a *Eros*. El *Eros* manifiesto en el placer constituye una fuerza motriz fundamental del devenir del mundo. Solo a través de ella se llega a eso que N. aglutina bajo la fórmula →«Eterno Retorno de lo mismo». Expresa el más alto →decir-Sí que lleva al hombre y a todo lo que existe no solo a retornar eternamente, sino a querer retornar eternamente tal y como son. Precisamente en esta voluntad de Eterno Retorno es donde gobierna el placer, *Eros* (JOHANNES OBERTHÜR, Westerstede).

Erudito/docto | *Gelehrte*

Este concepto es utilizado de modo peyorativo en todos los períodos creativos de N. y representa, según él, como producto del mundo laboral y de las ciencias modernas, al hombre científico medio. Él, «el enano pretencioso, el plebeyo ágil y laborioso, el obrero intelectual y el manual de las “ideas”, de las “ideas modernas”» (*JGB* 58). El erudito pertenece, según las leyes de la →jerarquía, a la «clase media espiritual», por lo que no pueden «llegar a vislumbrar los auténticos *grandes* problemas e interrogantes» (*FW V* 373). El erudito es un «especialista» que es «en esencia *estéril*». El contrapunto se encuentra en los →genios, que son hombres fértiles, de ahí que, «en todas las épocas, los genios hayan luchado contra los eruditos» (*SE* 6, *KSA* 1: 399 y sigs.). Aunque N. califica a los eruditos como «espíritus verdaderamente científicos», poseedores del «instinto de conocimiento» de «una pequeña rueda de relojería independiente que, bien montada, cumpl[e] denodadamente su tarea, *sin* que sus otros “intereses” participen en ella de forma esencial», sus verdaderos «intereses» «se encuentran generalmente en otra parte: por ejemplo, en su familia, en su medio de subsistencia o en la política». Para N. resulta, por tanto, indiferente que el erudito se aplique «a tal o cual problema científico» y que «el joven erudito del “porvenir” se convierta en un buen filólogo, en un buen conocedor de setas o en un buen químico» (*JGB* 6): esto no determina su personalidad. N. compara a la «generación reciente de eruditos», a quienes califica de una «mediocridad servil», y de quienes afirma que «siempre aprovechan la ciencia en sentido científico», con los hombres que «trabajan en la fábrica de la ciencia y deben llegar a ser útiles» (*HL* 7, *KSA* 1: 301). En *JGB*, bajo el título de «Nosotros los eruditos» (204-213), otorga N. (con la vista puesta en D. F. Strauss, →Dürring, →v. Hartmann, etc.) una característica general que ve encarnada en los naturalistas más jóvenes, en los viejos médicos, filólogos y hombres de escuela. En *Za II* los censura como aquellos que «esperan y miran boquiabiertos los pensamientos de otros» («De los eruditos») (HANS-MARTIN GERLACH, Leipzig).

Esclavo | *Sklave*

El esclavo (o también el →rebaño) es la denominación que, en N., designa al hombre que acepta, tanto por imposición exterior como por autoimposición interior, «solo lo que le susurra en el oído alguien con autoridad para ordenar: padres, maestros, leyes, prejuicios de clase, opinión pública» (*JGB* 199). El esclavo aparece, a menudo, en conexión con su contrario: el señor (también llamado el →noble). El señor representa, a veces, al individuo

premoral —personificado con preferencia como perteneciente a las culturas guerreras de la época primitiva— (*JGB* 257), pero, en otras ocasiones, al individuo posmoral, ejemplificado por unos cuantos genios extraordinarios, como Napoleón (*NF* 1887, 10 [5]) o Goethe (*FW* 290). El esclavo, por el contrario, es representado a menudo como producto específico de la socialización judeo-cristiana (*GM* I, 16). Por medio de la historia de esta →civilización, el esclavo se ha convertido en el tipo dominante en Europa, a costa de los pocos señores. De ese modo, según N., la Humanidad, más que «desarrollarse» (*entwickeln*), lo que ha hecho ha sido «liquidarse» (*abwickeln*).

La moral del esclavo se entiende, así pues, como defensa agresiva de la →mediocridad, cuyo objetivo se cifra en borrar las diferencias de rango entre pueblos, grupos, clases o sexos y someter a los individuos o grupos de rango superior a las normas de la mediocridad (→jerarquía). El esclavo aspira a rebajar y empequeñecer a todos los individuos que de alguna manera le parecen superiores a él (en fuerza, inteligencia, creatividad, posición social, fortuna, dicha, etc.) (Brusotti 2001; →pequeño, empequeñecimiento). Señor y esclavo ejercen, respectivamente, su →Voluntad de Poder, pero la Voluntad de Poder del esclavo se entiende como algo negativo y reactivo (Deleuze 1962), como un intento de nivelar lo desigual. Esa es, por ejemplo, una motivación fundamental del →Cristianismo, el cual declara iguales a todos los hombres «delante de Dios» (*Za* IV, «Del hombre superior», 1). Partiendo del Cristianismo —como ideología europea *par excellence*— la voluntad del esclavo (o moral de esclavos) ha invadido igualmente las ideologías modernas (por ejemplo, →socialismo, feminismo), por mucho que estas declaren su oposición al Cristianismo. El mecanismo psicológico de este afán por reducir la superioridad se basa, según N., en la envidia y el →resentimiento. Puesto que la envidia resulta dolorosa, el esclavo trata de mitigar ese dolor tratando de nivelar todo lo que percibe como superior, extraño y peligroso a causa de su rango. El esclavo anhela una sociedad sin intensidad, sin diferencias ni peligros, y se dirige, en consecuencia, contra todo lo que N. considera esencial para el «animal humano», cuyos sentidos se han agudizado, precisamente, mediante una exposición permanente a la estimulación y al peligro. El resultado es la formación de un ser humano «domesticado» (*GM* II 16).

El esclavo es claramente inferior, pero ha desarrollado una estrategia reflexiva para tomar el poder. El análisis nietzscheano de esa estrategia (del triunfo de la →astucia) y su crítica del paradigma judeo-cristiano desembocan en la constatación de que el esclavo debe someter toda la acción humana a la diferencia de →bueno y →malvado para poder afirmar la superioridad del inferior. Puesto que el esclavo interpreta lo «bueno» como lo que es igual a él y lo «malvado» como lo que es diferente, le resulta posible juzgar las acciones del señor como algo que surge de un oculto fondo «malvado» (*GM* I 6) (PETER BORNEDAL, Beirut).

Escritos de juventud | Frühe Schriften

Por *Escritos de Juventud* se designa las obras contenidas en los primeros cinco volúmenes de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* de las Obras de N. editadas por H. J. Mette. Estas obras comienzan con *Apuntes de la infancia* (1854) y se extienden hasta 1869 (=BAW). Esta edición contiene apuntes filosóficos y biográficos, así como numerosos apuntes filológicos. Se trata en su práctica totalidad de escritos póstumos. En 1922, una

pequeña selección de los apuntes más tempranos se publicó en el volumen I de la Edición *Musarion* con el título *Escritos juveniles*, buena parte de ellos en la edición incompleta de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* de las *Obras*. La mayor parte de los escritos que encontramos en su interior han sido descifrados con precisión filológica. En este sentido, esta edición constituye una labor enormemente valiosa y digna de atención, sobre todo teniendo en cuenta las irregularidades cometidas a lo largo de la historia de las ediciones de N. Asimismo, el trabajo sobre los manuscritos originales de N. conservados en el *Goethe-Schiller Archiv* en Weimar, muestra que una serie de textos no fueron incorporados a la edición ni tomados en cuenta para el comentario crítico. No se explicó, por ejemplo, en qué medida se incorporaron a la edición transcripciones, traducciones y extractos o por qué fueron incorporados precisamente esos y no otros, cuando en el prólogo a la *Gesamtausgabe* deja entrever que se publicarán todos los textos sin excepción (*BAW*, I: XI).

En este sentido, la sección I de la →edición de Colli/Montinari aspira a ser una edición auténticamente completa. La base de todos los textos impresos son los manuscritos originales conservados en el *Goethe-Archiv* de Weimar. El primer volumen de la sección I reúne los apuntes de N. desde comienzos de 1852 hasta el verano de 1858, es decir, hasta el fin de sus años escolares en Naumburg. En el segundo volumen, encontramos los textos pertenecientes a los primeros cuatro años de N. en Pforta, es decir, los años en los que fue estudiante de tercer y segundo curso (*Tertia y Secunda*), entre otoño de 1858 y otoño de 1862. El tercer volumen contiene los apuntes póstumos de los dos últimos años en Pforta (desde otoño de 1862 hasta otoño de 1864). Los volúmenes 4 y 5 contienen los apuntes póstumos de los años de estudiante de N. y van desde el otoño de 1864 hasta el comienzo de su período en Basilea en 1869. Estos manuscritos, compuestos por varios miles de páginas, contienen diversas temáticas: muchos de los apuntes son biográficos y combinan los contenidos filológicos y filosóficos; pero lo que predomina durante los años escolares son sin duda los escritos de naturaleza filológica.

Centrémonos en algunos textos particulares de los escritos del joven N. Un primer grupo de textos nos presenta poemas escritos durante la infancia y juventud que contienen numerosas citas e influencias. Detectar la procedencia de estos últimos es labor del comentario crítico a la sección I. Entre ellos encontramos, por ejemplo, un conjunto de poemas que N. le regaló a su madre por su cumpleaños (*KGW* I 1: 115 y sigs.). Un importante conjunto de los apuntes del joven N. son de carácter autobiográfico. La intención de su escrito *Aus meinem Leben* [*De mi vida: Apuntes autobiográficos de juventud*], de agosto/septiembre de 1858, era la de «años más tarde [...] reconocer la formación del alma» (*KGW* 1, 311: 4 [77]).

Muchos de los escritos surgieron en el contexto escolar, pero lo cierto es que muestran un perfil autónomo. Por ejemplo, N. redacta un «boceto histórico» sobre *Herрманarico, rey Ostrogodo* (*KGW* I 2, 274-284: 10 [20]); N. adopta aquí el punto de vista de la historia de la literatura y de la literatura comparada. En una redacción de 1862 sobre *La descripción caracterial del personaje de Kriemhild en el Cantar de los Nibelungos* (cfr. Bohley 1976: 312), N. hace referencia a los dos célebres documentos fundacionales de la literatura y la religión indias, los poemas épicos Mahabharata y Ramayana, implicando con ello una perspectiva comparativa. Un importante conjunto de textos lo componen aquellas redacciones que J. Kjaer (1990: 107 y sigs.) bautizó como «el conjunto *Fatum e Historia*». Se trata de una serie de textos breves pero significativos compuestos por N. a los 17 años: *Libertad de la voluntad*

y *fatum* y *Fatum e Historia* (KGW I 2, 431-437: 13[6]). Ambas composiciones dan muestra de la autonomía del enfoque nietzscheano en relación con los interrogantes y el proceso reflexivo, son testimonios de su temprano filosofar. Aparentemente, los primeros entre todos los escritos de N. se han perdido. En una nota de los escritos póstumos, leemos: «La primera huella de reflexión filosófica que logro obtener en una ojeada rápida a mi vida la encuentro en un pequeño escrito de mis trece años de edad: contiene una ocurrencia sobre el origen del mal» (NF 1885, 38 [19]). Más tarde, hablará de su primer ejercicio de escritura filosófica (GM, «Prólogo»). La pluralidad de temáticas permite establecer cierta continuidad y conexión entre el N. maduro y sus primeros testimonios escritos, lo cual también sugiere que la interpretación general de la filosofía de N. también recurre con decisión a sus escritos de juventud. También sobre el tema: Schmidt (1990 a, b; 1993; 1994); Figl (2000 a, b) (JOHANN FIGL, Viena).

Escultura (arte del escultor) | *Skulptur* (*Bildhauerkunst*)

La escultura (y las artes plásticas) son relacionadas por N. con el prototipo de Apolo, dios de la escultura. En *GT* la →metáfora de la estatua trata de representar estrictamente la tragedia griega posterior a Esquilo. N. otorga también importancia —sobre todo frente a →Hegel y contra cierto presentismo ahistórico que se remonta hasta él— al hecho de que se considere la relación de culto de los griegos con la estatua más allá de un punto de vista judeo-cristiano. Tanto contra Hegel como contra →Wagner, se niega a ver en «*lo simple*» (cfr., sobre esto, Babich 2008b: 134) lo primordial, o efectivamente lo último, en el orden temporal del desarrollo cultural: «Todavía se sigue creyendo, por ejemplo, en una evolución progresiva de la *representación de los dioses* a partir de aquellos esbozos toscos en madera y piedra hasta llegar a la plena humanización: pero precisamente lo que sucedía es que, *en tanto* la divinidad era plasmada y sentida en árboles, pedazos de madera, piedras, o animales, la humanización de su figura les espantaba como si se tratase de una impiedad» (VM 212). N. confronta de este modo la convencionalidad de nuestra propia concepción judeo-cristiana del culto a los ídolos o idolatría en relación con los «antiguos», con la posibilidad de establecer una nueva forma de entender la relación con las imágenes y representaciones materiales de los dioses: «Durante mucho tiempo, la fantasía religiosa no quiere creer en absoluto en la identidad del dios con una imagen: la imagen debía ayudar a que se manifestase el *numen* de la deidad de una forma misteriosa, forma que no excluía completamente su actividad aquí, localizada en ese punto. La imagen divina más antigua debe *albergar y ocultar* al dios *al mismo tiempo*: insinuarlo, pero no mostrarlo. Ningún griego *consideraba* que su Apolo fuese una columna de madera estilizada, o que su *Eros* fuese una masa de piedra; eran símbolos cuya función era precisamente producir temor ante la posibilidad de una auténtica aparición» (ibíd.; cfr. también *GMD, ST, DW*). Frente a las concepciones tradicionales de la historia del arte, N. no habla de primitivismo, ni de una falta de pericia o de competencia, sino que nos pide que tengamos en cuenta el diferente modo que tenían los griegos de relacionarse con la divinidad. Pero, al mismo tiempo, subraya también las contingencias históricas específicas expresadas en la escultura: «Los espléndidos cuerpos de las estatuas antiguas parecen bellos porque son agradables, porque *tienen utilidad* (¡siempre el pensamiento de la guerra!)» (NF 1880, 7 [41]). N. repite, más tarde,

ese mismo punto de vista: «la magnífica y suave corporalidad, el osado realismo e inmoralismo que caracteriza a los griegos, fue una necesidad no una “naturaleza”» (*GD*, «Lo que debo a los antiguos», 3). N. argumenta de ese modo, dirigiéndose de nuevo contra Hegel, para enfrentarse a la opinión predominante (por entonces) según la cual podía hablarse de una evolución continua (y progresiva), en lo concerniente a lo divino, de la Antigüedad a la actualidad. Por eso, declara también que lo griego remite a lo divino por mediación de una discontinuidad y una distancia religiosa que, a su vez, se conectan con una igualación de hombre y Dios que lleva progresivamente a establecer un paralelismo con lo divino. Puede decirse, como resumen, que N. fue el primero en plantear la escultura en el mundo antiguo como problema, del mismo modo que fue también él quien dio un papel primordial al tema del «culto divino de los griegos» (en una lección de 1875/76; cfr. Orsucci 1996) con el objetivo necesario de reconducir la problemática sobre la *praxis* religiosa de los griegos. N. problematizó ya, en *GT*, la *praxis* religiosa desde el punto de vista de su creatividad poética y no dejó de enfatizar la función cultural del festival de música trágico, así como su extraordinaria estructura plástica y casi estática en el espacio y en el tiempo: «La música dramática es, por consiguiente, plástica en el más alto sentido: el ojo artístico reposa solarmente sobre el todo» (*NF* 1870-71, 5 [69]). N. utilizó también la analogía de una estatua derribada para describir el trabajo de levantarla e instalarla de nuevo como símbolo de su propia especialidad, la filología (*BA* 3), de modo análogo a como había comparado antes la tarea del filólogo con la de un restaurador de pinturas antiguas (*SE* 6, *KSA* 1: 395 y sigs.). En todo caso, la escultura es una de las primeras referencias que N. utilizó para poner de manifiesto la tendencia occidental a construir una imagen de Grecia a medida de nuestros propios gustos y hábitos. Para él se trataba, por el contrario, de oponerse a una «hiperhelenización» propia de maestro de escuela y de prevenimos ante la «invención» de una obra de arte ahistórica, «que no tiene hogar en ningún lugar del mundo» (*GMD*, *KSA* 1: 518).

La referencia más explícita de N. a la escultura puede ser ampliada, repitiendo las reflexiones de Lessing a este respecto, dirigiendo el foco de atención hacia la tragedia poética, literaria o musical —por oposición al trabajo plástico de un escultor—. Pero hacemos bien al considerar lo escultórico en oposición a lo literario, aunque sea solo por lo que se refiere a su capacidad de figuración, enfatizada por N. al mismo tiempo que fija su atención en el ritmo de la danza. N. se refiere con eso al papel de la estatua en la Antigüedad como *Deus ex machina*; de manera semejante a como disfrutaba abiertamente, por ejemplo, enfatizando los efectos teatrales como un medio retórico grandioso, no se limita simplemente a la figuración escultórica de Apolo, sino que describe la tragedia —como contrapeso al apasionado movimiento del coro— como una totalidad, como «imagen viva, la estatua viviente del Dios» (*GMD*, *KSA* 1: 515). La tensión escultórica de una pieza completa encierra para N. una analogía manifiesta: «En realidad, el actor antiguo tiene algo del convidado de piedra de Mozart» (*ibíd.*). La escultura, en cuanto tal, puede verse de ese modo como modelo del ideal retórico de los griegos que tenía N.: un modo de «danzar en cadenas» (*WS* 140; cfr. *JGB* 226; *KGW* II/3: 102), es decir: en la medida en que esta imagen ideal de la danza se corresponda con la exactitud y rigor lapidarios del estilo (*EH*³, «Lo que debo a los antiguos», 1).

³ En lugar de *EH*, léase *GD* (Nota de la edición en castellano).

En *Za II*, la figura de lo sublime también se inspira en el espíritu de la escultura, que comparada con la imagen de la profundidad de Zaratustra, al que acompañan sus «enigmas y risas fluctuantes», resulta precisamente simbólica para plantear cuestiones de estética y del gusto —y resulta apropiada para discutir sobre esa confluencia extraordinaria de excel-situd y belleza: «Y solo cuando se aparte de sí mismo saltará por encima de su propia sombra —y, ¡en verdad!, en el interior de *su sol*» (*Za II*, «De los sublimes»). La referencia a la escultura se vuelve todavía más patente, cuando Zaratustra, de un modo parecido a →Lord Byron, añade lo siguiente: «un poco más, un poco menos: eso precisamente es aquí mucho, eso es aquí lo máximo» (ibíd.), aludiendo a las proporciones ideales de la escultura griega, una frase tomada (según parece) de *El fauno de los Barberini*, como puede verse todavía en la Gliptoteca de Múnich: «Con el brazo detrás de la cabeza: así debería reposar el héroe, así debería también superar su reposo» (ibíd.). También se alude al equilibrio y a la tensión de una estatua que represente al doríforo, por ejemplo: «Estar de pie con músculos relajados y voluntad desuncida: ¡eso es lo más difícil para vosotros, sublimes!» (ibíd.). La siguiente frase, por el contrario, parece dirigida contra Hegel y Platón: «Cuando el poder se torna indulgente y desciende hasta lo visible: belleza llamo yo a este descenso» (ibíd.). Y sigue una exhortación que gira en torno a la estatua: «Tienes que aspirar a la →virtud de la columna: que se vaya tomando más bella y delicada, pero en su interior más dura y sólida cuanto más se eleva» (ibíd.). Pero no solo en *Za* utiliza N. la escultura como metáfora para el modelamiento y la formación de sí mismo, sino también, por ejemplo, en *MA 258* (cfr. también *NF 1880*, 7 [101]; *NF 1884*, 25 [101]). N. toma prestada esta metáfora de los «antiguos», sobre todo de Plotino (cfr. *Eneadas I. 6 [1]*; *Za II* «En las Islas Afortunadas») y de los estoicos, y no deberíamos olvidar que tiene sus raíces incluso en Platón (cfr. *Pol II*: 361d; *Pol III*: 421b-415d; *Pol VII*: 540c).

En resumen, N. toma las referencias a las estatuas griegas con tanta seriedad como lo hubiesen hecho los propios griegos, y se remite a los saqueadores de imágenes (es decir, de las estatuas) de Sais (cfr. Hadot 1982), con lo cual ataca la pretensión estoica de ser tan frío como una estatua. Al mismo tiempo, desafía al estoicismo (y al realismo científico asociado con él, en cuanto idea de una vida en consonancia con la «naturaleza»), porque se niega a aceptar la indestructible conexión de placer y dolor en la táctica estoica, que consiste en minimizar el dolor aunque eso signifique minimizar el placer, de donde procede el ideal: «[hacerse] más frío, más parecido a una estatua, más estoico». Una prueba más, para N., de la pérdida de la →cultura trágica y heroica de los comienzos: «La virtud griega se convirtió en cosa del *agón*: envidia de todos hacia todos. La *inmovilidad* como ideal; era la época en la que se habían vuelto demasiado *sensibles* y el sufrimiento y las convulsiones eran demasiado grandes (época de Tucídides). Convertirse en estatua: mientras que los trágicos habían transformado en hombre a la estatua (del dios o del héroe)» (*NF 1880*, [7]101). Está claro que también aquí se observa cierta tensión, pues N. describe la plástica como algo frío y externo, en contraposición a la imagen de la →música: ambas hicieron su aparición unidas, como en la época de la tragedia. La hierática figura de la fría estatua, sumada a la extraordinaria idea de «abrazarla», especialmente cuando se tiene la ambición de ser uno mismo estatua («¡qué es eso, cuando la estatua abraza a la estatua!», *NF 1881*, 15 [55]), fue decisivo para la concepción nietzscheana de la →decadencia. El ideal de la escultura triunfó una vez, según N., pero puede perderse de nuevo como la antigua tragedia musical

griega. Siguiendo las indicaciones de →Burckhardt, hay que tener en cuenta que N., en su «segundo epílogo» a *WA* alude a la «ruina de la escultura» en Bernini, un juicio que fue recogido por el historiador del arte E. Panofsky (1964: 106).

Podemos afirmar, en resumen, que la estatua jugó para N., de un modo semejante a Platón (cfr. Dixsaut 2007), el papel de un modelo (tanto desde un punto de vista positivo como negativo). Para conceptualizar este ideal ejemplar frente a los oídos de sus oyentes contemporáneos, que debían ser muy parecidos a los nuestros, N. cita la reflexión de Plutarco según la cual «ningún joven nacido noble [...], tendrá el impulso de convertirse él mismo en un Fidias cuando contemple a Zeus en Pisa, ni querrá convertirse en un Policleteo cuando vea a Hera en Argos» y enfatiza después que «para los griegos, la creación artística [...] [cae] tanto bajo el deshonroso concepto de trabajo como cualquier otro vulgar trabajo manual» (*CV* 3, *KSA* 1: 766). En vez de esforzarse en convertirse a sí mismo en un artista, habría que convertirse en una obra de arte, en el sentido de que uno produce su propia vida, o, para utilizar las palabras de N., deberíamos convertirnos en los «poetas de nuestra vida» (*FW* 299).

Otra utilización importante de la escultura en N. es la metáfora del filosofar con el martillo: el martillo como herramienta del escultor, que, por una parte, significa «liberación», pero, por otra designa la doctrina del →Eterno Retorno (entre otros, *NF* 1884, 26 [298]; *NF* 1886-87, 5 [70]; 7 [45]); finalmente, el martillo, en relación con su propósito de sondear los ídolos (*NF* 1888, 22[6]). Pero el trabajo demasiado tosco resulta peligroso, por lo que N. advierte también que tengan cuidado todos los que siguen el propósito de derribar ídolos, puesto que los ídolos derrumbados (o valores invertidos) no se «vuelven» de nuevo al que los ha derribado. También sobre el tema: Ridgway (1971); Gadamer (1974); Keuls (1978; 1985); Jähnig (1989); v. Filseck (1990); Stemmer (1995); Zöllner (2002); Sünderhauf (2004); Babich (2006); Elsner (2007); Nielsen (2007) (BABETTE E. BABICH, Nueva York).

Espacio | *Raum*

N. puede ser considerado como un precursor del *spatial turn*, ya que convierte en tema el espacio siguiendo las tres formas que a tal propósito han resultado significativas en el siglo xx y representadas, respectivamente, por autores como Lefebvre, →Foucault, Soja y Bhabha: 1. como perspectiva metodológica-analítica contra la historiografía que procede de manera teleológica; 2. como modelo heurístico y marco de referencia ontológico; 3. como medio estilístico dirigido a la crítica. Mientras que este último halla expresión, sobre todo en las metáforas del →paisaje, así como en la propia actitud de N. hacia el viaje (→viajes), el primer punto está condensado en los pensamientos de N. sobre las formas normalizadoras de la historiografía (→*HL*), que proceden ya sea de manera desordenadamente acumulativa (anticuaria) o por medio de una selección heroizante (monumental), en lugar de considerar la utilidad de la reflexión histórica para la época actual o para la «cultura» (crítica). Si el espacio es con ello introducido, en primer lugar, en N. como contradimensión del →tiempo, en las obras siguientes se convierte expresamente en tema propio: son pertinentes, en este sentido, las observaciones relacionadas con la muerte de Dios (→«Dios ha

muerto»), que N. relaciona con el giro cosmológico tras Copérnico (*NF* 1885-86, 2 [127]) y con las concepciones del espacio vacío de la física moderna (Günzel 2006); como, por ejemplo, en la figura de la lamentación del «hombre frenético»: «¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No sopla hasta nosotros el espacio vacío?» (*FW* 125). A esta visión N. contrapone la →Voluntad de Poder, anticipando, para la moderna física espacio-temporal, un concepto del espacio no vacío (*NF* 1882-83, 5 [1], 179; Douglas 1996), con lo que N. se dirige también, en última instancia, contra la teoría kantiana del espacio como forma a priori de la intuición (*NF* 1884, 26 [431]) y tiene además en cuenta un nuevo concepto del vínculo con la tierra (Del Caro 2004) (STEPHAN GÜNZEL, Postdam).

Espíritu de la pesadez | *Geist der Schwere*

Tan solo en los libros de *Za* se menciona el espíritu de la pesadez. En primer lugar, imagen negativa de la actitud espiritual seria y grave, se opone a él la ligereza simbolizada mediante la →danza. Este surge allí donde el ideal de la espiritualidad libre hace su aparición en la imagen de la danza: en «Del leer y escribir» (*Za* I) es, calificado como →«diablo», opuesto al dios que sabe bailar. «La canción del baile» (*Za* II) es por completo «una canción para burlar el espíritu de la pesadez»: Zaratustra se encuentra con unas muchachas que bailan, e interpreta para ellas y para Cupido, despertado por él, una declaración de amor a la →vida, en contra de todo lo que le quiere hacer a uno la vida pesada como, por ejemplo, la objeción de →Schopenhauer a la vida formulada así: «Tú quieres, tú codicias, tu amas, tan solo por eso *alabas* la vida» (ibíd). En *Za* III el espíritu de la pesadez se revela como antagonista de la enseñanza del →Eterno Retorno: en «La visión y el enigma» (2) Zaratustra menciona al →enano que da una versión trivial de esa doctrina a los mejores. En «El espíritu de la pesadez» (2) es denominado como espíritu del hombre de carga, simbolizado por la imagen del →camello. La imposición de cargas, correspondiente a la interpretación moral del mundo, impide la ligereza que es necesaria para amarse a sí mismo, para descubrirse a uno mismo. La aceptación de uno mismo es, sin embargo, condición para la correcta aceptación del retorno; los hombres no deben alejarse de sí, como quiere el espíritu de la pesadez, sino que deben aproximarse a sí mismos. Es también adversario de los nuevos →valores, encarnación del antiguo ideal, en «De las nuevas y viejas tablas», 2 (*Za* III). Al término de *Za* IV, después de que los hombres superiores hayan interpretado unas canciones que muestran que no están maduros para la nueva doctrina, tiene lugar el despertar de Zaratustra: el «espíritu de la pesadez» se disipa («El despertar», 1): ya no guarda rencor a sus huéspedes, incapaces de comprender su doctrina (lo que indican el I-A del →asno y la posterior fiesta del asno). Se encuentra consigo mismo (HANS GERALD HÖLD, Viena).

Estado | *Staat*

La confrontación con el problema del Estado está presente en todos los períodos de la obra de N. En 1872, en un texto no publicado por él mismo y que hizo furor en el nacionalsocialismo, N. se ocupa del Estado griego y desarrolla su más temprana concepción del

Estado, influida esencialmente por →Schopenhauer y por →Burckhardt. Causó escándalo la seguridad con la que confiesa que «por cruel que suene, hay que dejar sentada la verdad de que *la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*» (KSA 1: 767). Corresponde al Estado, continúa N., la función de «poner en marcha el proceso social y garantizar que continúe sin trabas», pues: «solo la férrea pinza del Estado obliga a las grandes masas a agruparse de tal modo que la separación química de la sociedad, con su nueva construcción piramidal, tenga que ponerse en marcha por sí misma a partir de ese momento» (ibíd., 769). Cuando se mira en el espejo del origen del Estado, uno querría en lo sucesivo «buscar la salvación propia poniendo la máxima distancia con él», pues lo que se ve son «¡países devastados, ciudades destruidas, hombres embrutecidos, odio destructivo de los pueblos!» (ibíd., 771). Sin embargo, N. tiene oídos para un sonido «con el que nos olvidamos de nosotros mismos, un grito de combate que despierta el entusiasmo para llevar a cabo verdaderas hazañas heroicas, tal vez el máximo y más honorable objetivo para la →masa ciega y egoísta, que solo en los momentos grandiosos de la vida del Estado puede llevar sobre el rostro la expresión de grandeza que tan extraña le resulta» (ibíd.). N. constata, sobre todo, esta actitud de renuncia a todos los intereses particulares para servir al «instinto del Estado» (que tampoco a él le resultaba extraña en aquel momento) en los primeros griegos, a los que imagina «a priori, como los «hombres políticos en sí»» (ibíd.). Pero ya no lo ve en el presente, en «la concepción del mundo liberal-optimista que tiene sus raíces en las doctrinas de la Ilustración y de la Revolución Francesa» (ibíd., 773). Ese presente está dominado por «esos colonos del dinero, realmente internacionales y sin hogar», que se empeñan en «abusar de la política como medio para llenar sus bolsas y que se valen del Estado y la sociedad como medio de enriquecimiento» (ibíd., 774). El único medio contra esa «sustitución de la inclinación hacia el Estado por la inclinación hacia el dinero», sería, siempre según N., «la →guerra y de nuevo la guerra» (ibíd.), una alusión fatal con la que N. rendía homenaje al →antisemitismo de Wagner y a la que la misma →C. Wagner, a la que CV estaba dedicado, calificó, no sin fundamento, como «desafortunada rudeza» en enero de 1873.

En su evolución posterior, N. proporcionará argumentos más moderados. En el apartado octavo de MA, por ejemplo, lanza una mirada hacia el Estado de los modernos. La relación existente entre gobierno y religión hasta entonces estaba en condiciones de instalar la religión «como alivio del sufrimiento anímico del hombre privado» en tiempos de tribulación y carencias, por su capacidad de «[otorgar] una actitud tranquila, esperanzadora y confiada a una gran mayoría» (MA 472, KSA 2: 302). Ahora, sin embargo, queda disuelta y la religión se convierte en cosa privada —con consecuencias políticas. Pues hombres que antes «adoraban al Estado como algo casi sagrado o completamente sagrado», cambian su actitud «por una *decidida enemistad* hacia el Estado» (ibíd., 304). Dicho brevemente: «la democracia moderna es la forma histórica del *desmoronamiento del Estado*» (ibíd., 306). En cualquier caso, N. ve la fundación del Estado exclusivamente como un acto de sometimiento de los débiles por parte de los fuertes, en contraposición con las teorías contractuales de la burguesía en ascenso y de la época de la Ilustración: «Así actúa el violento, el poderoso, el fundador originario del Estado, el que somete a los más débiles» (MA 99).

La crítica más radical al Estado se encuentra en Za, donde se le califica como «el más frío de todos los monstruos fríos» (Za I, «Del nuevo ídolo»), como «perro impostor» (Za II, «De grandes acontecimientos»), capaz de «mentir en todas las lenguas del bien

y del mal» (*Za I*, «Del nuevo ídolo»). En paralelismo con la radicalización de su crítica a los modernos en todas sus manifestaciones (→democracia, igualdad, justicia, →socialismo, etc.), N. refuerza la crítica al Estado moderno y a sus instituciones, que han dejado de tener validez; «la democracia moderna» sería, por ejemplo, «una forma histórica *de la decadencia del Estado*» (*GD*, «Incursiones de un intempestivo», 39); y puede también decirse que: «todo lo que un hombre hace al servicio del Estado se opone a su naturaleza...» (*NF* 1887 88, 11 [252]). Pero N. lanza una mirada renovadora hacia el pasado para ver en la fundación del «Estado más antiguo» una «terrible tiranía, una maquinaria aplastante y despiadada», hasta que «esa materia prima de pueblo y semianimal, finalmente, quedó no solo bien amasada y dócil sino también dotada de una *forma*». N. pone en conexión esta clase de Estado con «una manada de fieros animales de rapiña rubios, una raza de conquistadores y señores, la cual, organizada para la guerra y dotada con fuerza para organizar, aplasta sus temibles garras sobre una población tal vez enormemente superior en número pero vacilante y carente de configuración». Es así como comienza el «Estado sobre la Tierra» según N.: «pienso que se agotó ya el entusiasmo que lo hacía empezar con un “contrato”. ¡Qué tiene que ver con contratos el que puede mandar, el que es “señor” por naturaleza, el que muestra su naturaleza violenta en la obra y en el porte!» (*GM II* 17) (HANS-MARTIN GERLACH, Leipzig).

Estética | *Ästhetik*

N. desconfía de todos los sistemáticos, también de los estetas, que se aproximan al →arte desde la intelección lógica y no desde «la seguridad inmediata de la intuición» (*GT 1*, *KSA 1*: 25). La estética está anticuada: «Buena parte de la erudición y de la historia (particularmente la Estética) se ha convertido [...] en un trasto viejo» (*NF* 1875, 11 [25]). A finales del siglo XIX, ninguna teoría se funda ya con los propósitos de →Kant o de →Hegel, ninguna estética se fundamenta ya mediante la «fraseología» idealista» (*GT 16*, *KSA 1*: 104) y la idealización clasicista de Grecia y del arte (Winckelmann) con el fin de determinar la esencia de lo estético. La inteligibilidad de la libertad no está ya basada en una estética trascendental (Kant), en la dialéctica entre Sujeto-Objeto de Hegel o en «el silencio de los deseos bajo el poder de la contemplación estética» (*NF* 1886-87, 7 [4]) (Schopenhauer): «N. no concibe su estética como una teoría rigurosa; su valor estriba en la reflexión sobre el elemento creador en todo lo que existe y, por ello, en su justificación, que halla su fundamento en la sensualidad de todo lo que es. De este modo, la estética apunta a lo artístico, y lo artístico, sin embargo, se entiende como algo que le acontece a todo lo que existe» (Young 1992: 148 y sigs.). No se trata, por tanto, de una estética del arte, sino de una estética del ser y de los valores. En *GT*, la oposición entre los instintos artísticos de →lo apolíneo y lo dionisiaco configura no solo el equilibrio interno del arte (música, lírica, tragedia): es una oposición existencial y cultural. Con ella, y en contacto con el romanticismo temprano, N. abre las puertas para una formulación de la estética más allá del empleo instrumentalizado con el fin de fundamentar una supuesta unidad con los postulados éticos, perseguida y exigida ya desde Platón; contra este «hermanamiento forzado» de la estética y la →moral, N. apuesta por la autonomía de la estética a través de

su →metafísica del artista —relativizada en el ensayo de autocrítica— según la cual no cabe otra justificación para la →existencia que no sea la estética. A la inversa, toda moral debería ser reducida a estética (*NF* 1881 11 [79]). Frente a la estética academicista, la estética moderna no está terminada, sino que es un «*work in progress*» (*NF* 1869, 1 [8]), su mirada se centra por igual en la creación y en la producción artística, aboliendo la división entre dos estéticas (*NF* 1876, 17 [81]). Ya en la década de 1870, N. presta atención a la estética psicológica y fisiológica: «La estética solo tiene sentido como ciencia natural: como lo apolíneo y lo dionisiaco» (*NF* 1871-72, 16 [6]). Su «*realismo in aestheticis*» (*NF* 1888, 14 [50]) permite cada vez más que la dimensión fisiológica se convierta en un momento constitutivo de la estética. N. se posiciona contra ingenuidad de toda estética anterior, que, en el caso de Kant (*JGB* 33; *GM* III, 6), ha operado en relación con la intuición y el placer/disfrute con una palabra monstruosa («desinterés»): la estética está basada en condiciones biológicas (*NW*, «epílogo», 2), está ligada a ellas de manera insoluble; en sus apuntes más tardíos, los valores estéticos son valores biológicos: sin duda N. está apuntando contra Kant cuando dice que «los sentimientos de bienestar estético son sentimientos de bienestar biológico» (*NF* 1888, 16 [75]). En la década de 1880, la estética se convierte en una →«fisiología aplicada»: inútil disfrazar sus conocimientos con fórmulas estéticas (*NW*, «Donde hago objeciones») (Pfothenauer 1985a: 219 y sigs.). No haber comprendido esto es uno de los reproches presentes en su crítica a Wagner. Hemos de admirar al músico desde un punto de vista fisiológico, hemos de darle un lugar en la cultura moderna, como a su Cagliostro: la fisiología como fenómeno cultural, la estética como crítica epocal, artística, científica, histórica, en el momento crucial de una crítica de la cultura aglutinada de manera contradictoria en una totalidad a la que N. da su expresión más adecuada en la estética dionisiaca, pues es en ella donde lo artístico se combina, en la unidad del crear y el producir, con la apoteosis de una entidad sensorial a la que son inherentes por igual lo fisiológico y lo psicológico (Agell, 2006: 180 y sigs.): todo ello en clara oposición a la «perra sensualidad» (*Za* I, «De la castidad»), cuyos deseos N. incluye dentro de la categoría de la cultura más tosca. De este modo, tampoco la belleza es ya el objeto de la estética, al menos no en el sentido clásico y clasicista. Su concepto pertenece la mendacidad idealista: del mismo modo que la teoría no ha entendido nada de arte desde Aristóteles (*NF* 1875, *KSA* 8, 5 [13]), tampoco ha entendido nada de la belleza. La belleza no es una categoría estética central para N., tal y como lo fue para el ilustrado y clasicista Baumgarten, sino una red de «pretextos estéticos» (*GT* 19, *KSA* 1: 127) para no tener que comprender el arte moderno y sus efectos culturales. Por el contrario, los «estetas superiores» (entre los que N. se cuenta a sí mismo) no quieren perderse «ni el crimen ni el vicio ni los tormentos del alma ni los errores» (*NF* 1881, 12 [58]). Lo bello y lo feo están determinados fisiológicamente; lo que era ideal para la estética clásica, la ética y la estética unidas en lo bello como en un lazo del capital humano, es repudiado por N. mediante el concepto de *aisthesis*, que se concentra de manera definitiva en la sensualidad, la percepción y la corporalidad. En el contexto de la →Voluntad de Poder, lo bello y lo feo son respectivamente valores potenciadores de la vida y enemigos de la vida, valores de conservación (*NF* 1887, 10 [167]: la estética se convertirá en →Antropología cultural y la Antropología cultural será reconocible gracias a su dimensión estética (RENATE RESCHKE, Berlín).

Estilo | *Stil*

El estilo tiene un papel fundamental en los planteamientos de N. Eso no solo se debe al impulso filológico-literario de su filosofía, sino que tiene una base mucho más sistemática en la concepción nietzscheana de que pensar y hablar, o escribir, están ligados entre sí de manera indisoluble. El significado de una locución no se puede disociar de la forma de su expresión: «Mejorar el estilo —es lo mismo que mejorar los pensamientos— ¡y nada más en absoluto!» (NF 1882-84, 12 [1]/176). N. desarrolla esta concepción en *WL* y en la *Lección de retórica* de Basilea, en la que rechaza la idea de una «“naturalidad” no retórica» del →lenguaje y defiende en su lugar la tesis de una función indiscutible de las «artes retóricas» para el habla, una función que no es en modo alguno solamente decorativa.

La reflexión sobre el estilo se prolonga, a modo de un hilo rojo, a través de los textos de N. Hay especialmente tres conjuntos de problemas que se plantean en relación con sus reflexiones críticas sobre el estilo y que están íntimamente conectados con este: (1) la concepción de sí mismo como escritor y como filósofo, (2) la relación del estilo con el enunciado y su contenido de verdad, (3) la cuestión del carácter arbitrario o mimético de los signos del lenguaje.

(1) El estilo es para N., en primer lugar, una fórmula para describirse a sí mismo (cfr. Nehamas 1985: 62 y sigs.). El estilo presta a sus escritos, según el comentario que realiza sobre sí mismo en *EH*, su firma específica y su cualidad distintiva (cfr. Gauger 1984: 339 y sigs.). El «*arte del estilo*» que N. suscribe aquí es algo más que un «medio» del autor «para distinguirse» (Schlafler 2007: 16). El estilo significa también una forma de escritura que en «referencia [...] consigo mismo» refleja la «materialidad» de la propia realización (Stingelin 2004: 304).

(2) El estilo, como podría desprenderse de la lectura de los retóricos por N., no es siempre algo bueno. Los medios artísticos de la *elocutio* que el estilo moviliza, encierran dentro de sí, en igual medida, tanto una oportunidad como un «peligro» (Sowinski 2007: 1398). La técnica del estilo, dirigida persuasivamente a estimular los sentidos y suscitar el gusto, se revela precaria, según la objeción habitual, por cuanto amenaza con desviar la atención fuera del contenido de la enunciación o desfigurarlo. N. invierte esta opinión tradicional de manera consecuente con su planteamiento: una «verdad» o enunciado (sea cual fuere su forma de adquisición) no puede ser pensada sin estilo, es decir, sin los medios artísticos de la *elocutio*. Más aún: si fuese posible en absoluto escapar a la aporía entre estilo y contenido, no habría que buscarla, como quería la →retórica, en el uso ascético (cfr. Wils 1994: 1477) de los medios de expresión sensibles. Lo que se requiere es, más bien, tal como N. formula en una máxima de los *Apuntes de Tautenburg para Lou von Salomé*, movilizar con virtuosismo artístico todos los recursos del habla capaces de apelar a la sensibilidad (cfr. Gauger 1986: 201-204), proporcionando, de ese modo, fuerza persuasiva a lo expresado y la máxima eficacia posible: «Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, tanto más habrá que poner a su servicio la seducción de los sentidos» (NF 1882, 1 [109] 8).

(3) El imperativo de hacer valer el momento sensible-performativo del lenguaje (Kositzke 1994: 184 f.) incluye, por lo demás, otro aspecto: la idea de una «legislación del lenguaje» (*WL* 1, *KSA* 1: 877) defendida por N. en otro lugar, es decir, del estatus arbitrario,

convencional, de los signos lingüísticos, aunque a primera vista parezca contraponerse a lo anterior. El estilo sensible tiene también un impulso representativo, imitativo: «escribir tiene que ser una imitación» (NF 1882-84, 1 [109]). Por otro lado, N. atribuye esta función mimética del estilo mucho menos a las palabras que a los medios expresivos no verbales que las acompañan, como, por ejemplo, ritmo, entonación, gestos, mímica y danza (cfr. Bering 2000: 37 y sigs.). Como portadores de una eficacia sensible y de una fuerza de convicción inmediatas, esos medios del estilo que acompañan a las palabras adquieren en N. un papel especial, puesto que atesoran un potencial expresivo que no está disponible en el lenguaje mismo. Dada la escasez general, como supone N., de formas de comunicación sensibles y suficientemente significativas, el concepto de estilo adquiere una valoración especial. La variante positiva del estilo (rico en matices y en expresividad) tiene su modelo histórico en la cultura antigua (cfr. JGB 247) (sobre todo en el lenguaje oral); desde un punto de vista geográfico o de tipología lingüística, remite al sur y al mundo mediterráneo de la antigua Roma (cfr. JGB 28). La preferencia de N. por los aspectos sensibles y performativos del estilo no significa, sin embargo, privilegiar y sobrevalorar la forma estética (Simonis 2002: 72). Favorece una forma de ver el lenguaje y las expresiones lingüísticas que tendencialmente concede la preeminencia a la forma de expresión, al cómo se dice, frente al plano del contenido significativo (LINDA SIMONIS, Bochum).

Eterno Retorno | ewige Wiederkunft

El pensamiento (o también: la doctrina) del Eterno Retorno de lo mismo (ocasionalmente, N. también emplea el término «regreso» [*Wiederkehr*], pero los motivos que subyacen a esta selección terminológica divergente no están claros) postula la idea aprobada por N. —también condensada en la fórmula →«amor fati» (NF 1888 16 [32])— de la afirmación o el →Decir-sí al ciclo de la vida (y por lo tanto a su repetición) y constituye uno de los pensamientos fundamentales de la época de *Za*: y, en esa medida, una idea a la altura de la muerte de Dios (→«Dios ha muerto») y la doctrina del →*Übermensch*. La *N. Forschung* siempre le ha dedicado una atención especial a este pensamiento (cfr. por ejemplo Dier 2001; Bornedal 2006). Sin embargo, no es extraño que, por momentos, tope con cierto escepticismo, por ejemplo cuando es interpretado como testimonio de una «experiencia individual» del propio N. apenas teorizable (Gerhardt 1992: 191) o como «un asentimiento afirmativo de todo lo que es» (Simon 1992c: 7), con lo cual la tesis de un «entusiasmo creativo» en N. parece cuestionable (Fleischer 1993: 143). Una variante de esta interpretación —dudosa y fatal en el interior de la historia de la recepción de N.— procede de →Baeumler y sugiere que, con el →Eterno Retorno, N. habría sustituido la imagen del «eterno devenir», aún presente en la →Voluntad de Poder, por la imagen del «eterno ser», lo que supondría inmediatamente que este pensamiento, desde el punto de vista de la filosofía nietzscheana, carecería de toda importancia (Baeumler 1931: 80). Frente a esta interpretación, →Heidegger (1961a: 30 y sigs.) ha intentado perfilar un discurso —ciertamente ya presente desde el inicio en la *N. Forschung* (cfr. Andreas-Salomé 1894: 198)—, centrado en un retorno de lo metafísico, que se expresaría en el pensamiento del Eterno Retorno, sobre todo en el →N. maduro (a partir de *MA*), y que asumiría una reflexión de orientación más

empírica (cfr. Niemeyer 1998a: 381 y sigs.). En último término, también resulta necesario llamar la atención sobre las reservas que se ponen de manifiesto en esta magistral dramatización y puesta en escena de N. (cfr. Zwick 1995: 160sigs.), una circunstancia que a menudo aparece vinculada al vocablo «místico», por ejemplo, atendiendo al comportamiento excesivo de N. —confirmado por testigos presenciales como →L. v. Salomé (cfr. Andreas-Salomé 1894: 196)— en el momento de dar a conocer por primera vez esta doctrina. Como primer y, por así decirlo, crudo testimonio de esta autoescenificación puede seguramente valer la afirmación de N., según la cual las demoras en la conclusión del manuscrito de *FW* tenían que ver con una idea —precisamente la del Eterno Retorno—, para cuya expresión aún no había encontrado el valor suficiente y que necesitaría «milenios» para «llegar a ser algo» (carta a Köselitz, 25.1.1882).

En efecto —esta sería la primera constatación necesaria en el decurso de la reconstrucción de un problema muy importante—, N. no desconocía que la doctrina del Eterno Retorno, en todo caso como «*creencia misteriosa*» (*NF* 1883, 8 [15], 340), había jugado ya un papel importante para los antiguos griegos y que ya «(*podría*) haber sido enseñada por →Heráclito» (*EH*, «GT», 3). Las investigaciones llevadas a cabo a raíz de estos indicios y de otras referencias (cfr. Ôkôchis 1972) han autorizado la tesis (defensiva) del «relativo grado de independencia» (Djuric 1979: 16) de N., pero apenas han sido útiles para comprender sus planes. Lo mismo se puede decir del intento, concebido como contribución a la investigación de las fuentes, de rastrear las referencias científicas —consultadas concienzudamente por N.— del pensamiento del Eterno Retorno, un pensamiento que ha sido elevado prácticamente al rango de teoría falsable (Spiekermann 1988). Por lo demás, tales investigaciones no quedan absueltas de la sospecha de un desdoblamiento de los propios errores científicos de interpretación de N., cometidos en este y en otros ámbitos. «La hipoteca científica de este pensamiento no conduce a su núcleo central», como afirma H. Ottmann (1985: 33).

Por otro lado, igual de interesante se antoja el recurso a →Schopenhauer y a las doctrinas cristianas, hinduistas y antiguas de la «apocatástasis final de todas las cosas» (1859b: 568). No hay que pasar por alto el comentario de Schopenhauer al respecto, según el cual es posible «que al final de su vida, un hombre (...) no desee vivir de nuevo esta vida, sino que prefiera disolverse en el no-ser» (1859a: 422). Esta fórmula casi parece un reflejo negativo del pensamiento nietzscheano del Eterno Retorno, en el que Schopenhauer pretende atenuar su deprimente mensaje mediante una representación metafísica y pragmática: metafísica, con la intención de afirmar que en el hombre que prefiere el no-ser hay algo «que la muerte no puede destruir» (1859b: 569); y pragmática, en el sentido de que el hombre que permanece en la existencia nunca debe olvidar que «el día de hoy solo acontece una vez y nunca volverá a repetirse» (1851a: 413). Esta estrategia argumentativa conlleva, al menos indirectamente, un aspecto que puede ayudarnos a comprender el pensamiento del Eterno Retorno. En efecto, el →N. intermedio, un N. que poco a poco se va interpretando como antimetafísico, considera inaceptable el consuelo de la primera opción promovido por Schopenhauer. Con respecto a la representación pragmática del consuelo de Schopenhauer, el último N. debió haber echado en falta el componente metafísico, al menos cuando se acepta (como hemos insinuado al comienzo) que no solo le importaban las «cosas próximas» (→*MA* II), sino (también) los problemas últimos y más elevados. Dicho en los

términos del Eterno Retorno: no le bastó con advertir al hombre de su responsabilidad con respecto a cada instante, sino que quiso capacitarlo también para que viviera ese instante de tal manera que pudiera tener buena conciencia en el ciclo de la eternidad. Esto favorece la tesis de Goedders (1978: 15), según la cual el pensamiento del Eterno Retorno marca el «punto álgido» de la superación de Schopenhauer por parte de N.

Podemos avanzar un paso más en la comprensión de lo que N. quiso decir, si seguimos el rastro de un fragmento póstumo de 1873 (cfr. Fleischer 1996). N. cita aquí la pregunta que Hume le hizo a sus conocidos, «si desearían volver a vivir los últimos 10 o 20 años de su vida» (*NF* 1873, 29 [86]). Poco después, en una etapa previa a *HL*, N. retoma esta pregunta, de cuya respuesta negativa podríamos concluir algo acerca de la esperanza de los hombres en el progreso dentro del proceso histórico, pero la retoma ahora como alternativa, poniendo a prueba el pensamiento de que algún día esta pregunta podría ser respondida negativamente con otra motivación, a saber: «Con la motivación de un hombre no-(supra)histórico, que no ve la salvación en el proceso, sino que cree discernir en cada hombre y en cada vivencia, y de nuevo en cada período de tiempo vivido, en cada día, en cada hora, el sentido mismo de la existencia en general: de tal manera que para él el mundo en cada momento particular está completo y alcanza su fin» (*NF* 1873-74, 30 [2], 728). Con ello, queda formulado *in nuce* el pensamiento (maduro) del →Eterno Retorno. Pero hemos de tener en cuenta una diferencia decisiva: el joven N. tuvo la visión ejemplar del fin de la historia en el horizonte cotidiano de lo vivenciado en cada momento, y ese fin de la historia se realizaba allí donde una interpretación artística dionisiaca como la de →Wagner lideraba el proceso. De modo que ahora tenemos que entender desde la perspectiva del pensamiento del Eterno Retorno aquella formulación de N. de 1874, según la cual el →arte y la →religión estarían en condiciones de imprimir «el carácter de lo eterno y de lo equivalente a la →existencia» (*HL* 10, *KSA* 1: 330). No obstante, su configuración completa solo asume la forma de la doctrina del Eterno Retorno en la época del *Za*. Pues solo entonces N. se sabe más allá de Wagner y más allá de Dios y, por tanto, ha repudiado el arte y la religión como potencias metafísicas de donación de sentido. Por lo demás, N. comenzó a dudar mientras tanto de la interpretación fundamental de las «pequeñas gentes» (→pequeño), que no tenían interés alguno ni en el progreso ni en la donación de sentido y que se alegraban cuando todo se quedaba igual que en unos supuestamente acreditados viejos tiempos.

De esto se deduce lo siguiente: dejando de lado la apología de un momento rutinario de este tipo, pero también la demanda supratemporal fundadora de sentido presente en la religión y el arte, podemos decir que, con el pensamiento del Eterno Retorno, N. quiso fundar una alternativa a la donación supratemporal de sentido basada en un orden de las cosas carente de un Dios, que a la vez permitiera imponer una dimensión necrológica a los poderes del estancamiento y de la decadencia. Cuando N., por ejemplo, en *EH*, dirigiendo de soslayo una mirada burlona a su madre, (→N. Franziska) y a su hermana (→EFN), afirma que el pensamiento del Eterno Retorno es un «pensamiento auténticamente *abismal*» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 3), está precisamente aludiendo a esa necrológica (que es, por tanto, la necrológica de aquellos poderes). Pues el adjetivo resaltado por N. se encuentra en su forma sustantiva (→abismo) también allí donde N. pretende caracterizar el mensaje que *Za* debía cumplir: esta obra debía abrir un «abismo del futuro», desde el que el lector había

de retornar al mundo «con un nuevo rostro» (carta a Rohde, 22.2.1884). Con dicha imagen, N. quiso fundamentar su convicción de que, con *Za*, había expresado un pensamiento «que divide en dos la historia de los hombres». El contexto nos indica de qué pensamiento se trata: se habla allí de un pensamiento para cuyo «sostenimiento» aún le falta el valor necesario (carta a Overbeck, 8.3.1884) —fórmula patética, tras la que se esconde la doctrina del Eterno Retorno, definida como «*punto de inflexión de la historia*» (NF 1883, 16 [49])—. Los escritos póstumos aclaran la dirección que debe tomar esta historia: «El siglo xx», se nos dice con la perspectiva del visionario, «va a tener *dos caras*: y una es la de la decadencia. Todas las razones por las que de ahora en adelante podrían surgir almas más poderosas y amplias que las que ha habido hasta ahora (más carentes de prejuicios, más inmorales) tienen como efecto en las naturalezas débiles la decadencia» (NF 1884, 25 [221]). Lo que N. está problematizando aquí son las consecuencias de la muerte de Dios para las «naturalezas débiles», para el gusano «hombre» que «ha aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como “hombre superior”» (GMI 11) y que ahora, con la muerte de Dios, justifica la caída desde el punto de vista moral, una caída inminente e imbatible. N. ve su tarea, precisamente como el envés de la ascensión de la pérdida de Dios durante el siglo xx, en conducir a través del tiempo y orientar a «los primogénitos y prematuros del siglo futuro» (FW V, 343). De este modo, la doctrina del Eterno Retorno, en la medida en que impulsa por igual el diagnóstico retrospectivo de la caída y la visión prospectiva de la liberación, marca el punto álgido de la conciencia misionaria de N. Con ello hemos dicho algo en torno a la importancia del pensamiento del Eterno Retorno en la arquitectura de la obra completa de N., pero nada sobre la cuestión de cuál es la importancia que se le atribuye a este pensamiento en particular ni cómo debe justificar las expectativas de rendimiento que N. le demanda.

El primer paso en la aclaración de estas cuestiones es la indicación de N. de que este pensamiento, que porta consigo «la concepción fundamental» de *Za*, se remonta a «agosto de 1881» (EH, «*Za*», 1). Con esta aclaración, N. remite claramente al lector a aquella escena clave que la *N. Forschung* ha bautizado como «la visión de Sils-Maria», cuya primera redacción literaria encontramos en el penúltimo aforismo de *FW* y sobre la que el propio N. nos informa en un fragmento de estilo patético («A primeros de agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6000 pies sobre el nivel del mar y ¡mucho más sobre todo lo humano!»), aferrándose a él de forma febril: «Importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres, modos de vida, para todo lo que venga. ¿Qué hacemos con el *resto* de nuestra vida, nosotros, que hemos pasado la mayor parte de ella en la más radical ignorancia? *Enseñamos la doctrina* —es el medio más fuerte de *asimilarla* nosotros mismos—. «Nuestro modo de ser dichosos, enseñar la más grande de las doctrinas» (NF 1881, 11 [141]). Cuatro semanas más tarde, N. comienza a redactar un primer esbozo de *Za*, aún con el título de «MEDIODÍA Y ETERNIDAD. *Indicaciones para una nueva vida*» (11 [195]). Y anota para el *Za* la siguiente entrada: «Deseos, vivir otra vez y eternamente todas las cosas.» Esto se asemeja a un nuevo tipo de arte de la existencia (para un hombre de salud delicada), pero no nos equivoquemos: a lo que aquí se alude es al fundamento de la comprensión de que la «preocupación» prohibida por el predicador de la montaña «por un día distinto», probablemente es «no cristiana», «pero sí filosófica en grado máximo» (N. a Brandes 23.5.1888). Dicho a la inversa: que mediante el mensaje neotestamentario ha ganado terreno «una

distinción entre el mundo terreno y el →más allá, entre el tiempo y la eternidad», pero que también «una teología en lugar de una *praxis*, una fe en lugar de un modo de vida» (NF 1887 88, 11 [378]); con la consecuencia de que «se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad» (AC 43). A ello le opone N. el pensamiento del Eterno Retorno —que no se ha introducido por casualidad en la discusión bajo el título de «*el peso más pesado*» (FW 341) (cfr. Müller-Lauter 1971: 142). Exhorta a los hombres a concentrar su atención en la «*praxis*» y en «los modos de vida», en consonancia con la solución: «¡No estar a la espera de *bendiciones ni perdones* desconocidos y lejanos, sino vivir de tal modo que queramos vivir otra vez y queramos vivir eternamente *de ese modo!* —En todo momento nos encontramos frente a nuestra labor» (NF 1881, 11 [161]).

A partir de ahora se comprenderá mejor el discurso que Zaratustra dirige impaciente a sus invitados en *Za IV*, en voz alta y de modo bien reconocible: «Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres, —y por eso queremos el reino de la tierra—» (*Za IV*, «La fiesta del asno», 2). No menos impaciente se muestra Zaratustra en *Za III*: «Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño —así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía dormirse» («El convaleciente», 2, 274). Ante la desagradable perspectiva del Eterno Retorno de un tipo de hombre semejante, se perfila una solución en la medida en que, después de siete días, Zaratustra —también al séptimo día de su *creación*— aprende por medio de sus animales que, en última instancia, él es «el maestro del Eterno Retorno» (ibíd., 275). En sí mismo esto no quiere decir gran cosa, pues, como apuntan los animales, no implica más que ser el maestro que enseña «que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros» (ibíd., 276). Este mensaje permite concluir que también los «hombres pequeños» retornarán eternamente. Pero a ello se añade un nuevo cometido para Zaratustra, a saber: anunciar «el *Übermensch* a los hombres» (ibíd.). Esta es la opción decisiva que le permite a Zaratustra vérselas de un modo reflexivo con la deprimente noticia de la existencia de un Eterno Retorno también del hombre pequeño, es decir, de «ese horror respecto al hombre en cuanto tal» que le llevará a «alejarse volando hacia futuros remotos» (EH, «Por qué soy un destino», 5), pero que también le permite cargar con la creación del *Übermensch* como ese tipo de preocupación que puede soportar la perspectiva del Eterno Retorno y, a la vista de este pensamiento, perder todos sus miedos o desplegar —«en cuanto pensamiento más *fecundo*» (NF 1884, 25 [227]) todas sus consecuencias—. De esta manera, la historia de la creación que Zaratustra quiere organizar de un modo novedoso —con la muerte de Dios, los hombres asumen un poder creador que apunta principalmente hacia el *Übermensch*—, es conducida a su fin. Y esto vuelve a darle a Zaratustra la oportunidad —claramente en *Za IV*, «El signo» (cfr. Niemyer 2007a: 135 y sigs.)— de resistir la formulación del pensamiento (y la doctrina) del Eterno Retorno de manera escueta y sencilla. Lo único que a ese pensamiento —o mejor dicho: a N.— le interesará en el futuro no será ya el «hombre superior» o la compasión hacia él ante la perspectiva de su Eterno Retorno carente de progreso visible; lo que le interesará serán únicamente aquellos que han realizado con éxito su →educación de sí para convertirse en *Übermenschen* (con el criterio del pensamiento «fértil» del Eterno Retorno) y que son considerados la imagen de ese →león célebre a partir de *Za I*, «De las tres...» (del mismo modo que el →Niño sirve

de metáfora como introducción al *Übermensch*). En este sentido, se suele interpretar como prueba del éxito de su autoeducación (cfr. Nehamas 2000: 188), el anuncio de Zaratustra al final de la obra: «Esta es *mi* mañana *mi* día comienza: ¡*asciende, pues, asciende tú, gran mediodía!* (Za IV, «El signo»). Podemos reconocer el cambio de paradigma resultante hasta en los detalles de la construcción de la frase —incluso por ejemplo en Za III, «El convaleciente», donde la interpelación «arriba» alude ya al pensamiento del Eterno Retorno—: alejándose del pensamiento del Eterno Retorno —que apunta al carácter cíclico del tiempo— y llegando hasta la representación de una auténtica plenitud y ausencia de tiempo. Con esta exigencia de plenitud el (*Über*)*mensch* es emplazado de una vez por todas y para siempre en el mundo terreno, un mundo que él mismo debe configurar. Solo entonces es posible responder afirmativamente a la pregunta retórica: «¿O cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada* más que esta última y eterna confirmación y ratificación?» (FW 341). De este modo, podemos comprender el pensamiento del Eterno Retorno como una fórmula ética de autenticación de una vida plena en el seno de una utopía social que salta por encima del reino de la ficción para llegar al reino de la realidad. En este sentido, podemos afirmar que este pensamiento da cuenta de un N. «que no solo (desea) una aceptación resignada de las cosas tal y como son. Desea mucho más, desea un mundo en el que sea posible desear el Eterno Retorno de lo mismo» (Vattimo 1992: 78) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Ética | *Ethik*

Como disciplina filosófica que se ocupa de los valores, los principios y los juicios morales, investiga los diversos proyectos, las aspiraciones y la felicidad humana y valora la acción orientada de acuerdo con las costumbres, la ética (del griego *ethos*, hábito, costumbre) ocupa un lugar especialmente importante en el pensamiento y la obra de N. El debate con la ética atraviesa no solo los libros cuyos títulos están explícitamente dedicados a la ética (*JGM*, *GM*), sino casi todos sus escritos.

El concepto de la →moral —en tanto que objeto de la ética— siempre tiene dos aspectos: por un lado, se trata de la pregunta por la vida buena y la acción correcta en sentido tradicional, la pregunta en la que reside la felicidad y el objetivo de la acción humana de los individuos. Por otro lado, en cambio, N. emplea categorías éticas en un sentido general, como cuando investiga la →vida misma o la historia de Occidente desde un perspectiva normativa y alcanza como resultado una cosmovisión que, en lo esencial, se presenta como negadora y enemiga de la vida. N. ve próximo el fin de esta tradición en el pensamiento de su época: la moral (cristiana) se hunde en su exigencia inmanente de verdad, la cual, pulida en la forma de →honestidad científica, orienta contra sus propios dogmas. De este modo, N. reconoce en el →ateísmo y en las consiguientes corrientes positivistas, materialistas y psicologicistas de su tiempo «la *catástrofe*, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la →verdad, educación que, al final, se prohíbe a sí misma *la mentira que hay en el creer en Dios.*» (*GM* III 27). N. tacha de fraudulenta y negadora de la vida a la ética cristiana, dado que niega el hecho fundamental y las fuerzas impulsoras esenciales de la vida, esto es, el engrandecimiento de la propia posición de

poder contra cualquier resistencia externa con el fin de fomentar y enriquecer las propias condiciones vitales. Al negar todo esto, la ética cristiana traiciona su propio principio de veracidad.

La moral de los esclavos propia de los débiles y típica del Cristianismo, que se opone a la moral de los señores propia de los buenos, los nobles y los fuertes, estaría ella misma guiada por ciertos intereses —y con ello traiciona su propia exigencia orientada al altruismo—. A juicio de N., los ideales cristianos del amor al prójimo, la →igualdad, el perdón y la →compasión, así como la remisión al Juicio final, propagan precisamente aquello que se muestra útil a los intereses del Cristianismo. N. considera hipócrita el no reconocer esta evidencia o el no querer percibirla. Asimismo, critica la orientación cristiana hacia el más allá, que ofrece esperanzas en la salvación de una vida ultraterrena, la glorifica y, con ello, denigra la vida terrena. Frente a ello, N. defiende una ética intensamente orientada hacia este mundo, que tenga en cuenta los impulsos fundamentales que se orientan constantemente hacia el engrandecimiento del →poder. En opinión de N., los ideales éticos no descansan en el sentido categórico y absoluto de unos ideales axiológicos apriorísticos supremos e incuestionables, sino que son normas contingentes generadas en una comunidad de manera natural y cultural. El →perspectivismo de N. es, por tanto, también determinante para su ética y, en este sentido, las tesis fundamentales del relativismo ético y cultural posmoderno están anticipadas en su obra (→Posmodernidad).

Contra la ética de la igualdad del Cristianismo, N. defiende un «radicalismo aristocrático» (→Brandes) cuyo objetivo y fin no es otro que producir al «individuo soberano, igual tan solo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (GM II 2). Solo unos pocos distinguidos, como César, →Napoleón o →Goethe habrían encarnado en el pasado a este tipo de individuo. Ellos son modelos ejemplares para «los filósofos del futuro», →espíritus libres, los que deberían crear valores, dar órdenes y dictar leyes (JGB 210/11). Algunas de las virtudes del espíritu libre propagadas por N., como el coraje, la distinción, la autodisciplina, el compromiso y, sobre todo, la →honestidad intelectual (JGB 227), se orientan poderosamente hacia la antigua ética de las virtudes y del carácter y no exigentes con esos valores de manera impetuosa. En este sentido, N. no debería ser contemplado simplemente como un destructor, sino también como un renovador de la moral. Asimismo, es necesario alertar contra la subestimación moral de N. por parte de sus apologetas. Sus trazos marcadamente antidemocráticos (→democracia) parecen extraños, particularmente hoy en día, como cuando define la democracia y el liberalismo como «degeneración y empequeñecimiento del hombre en completo animal de rebaño» (JGB 203), o cuando denigra el «bienestar común» como «vomitivo» (JGB 228) o cuando le reprocha a la aristocracia francesa que, «al comienzo de la revolución», que acepte «con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, *por causa de ella*, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos» (JGB 258). También sobre el tema: Schweppenhauser (1988); Stegmaier (1994); Brobjer (1995); Himmelmann (1996); Murray (1999); Steinmann (2000); Leiter (2002) Salehi/Günzel (2002); Höffe (2004); May (2004); Raffnsøe (2007); Tevenar (2007) (DJAVID SALEHI, Múnich).

Existencia | *Dasein*

En la estela de →Schopenhauer, el →primer N. se pregunta cómo hemos de justificar la existencia. En este sentido, interpreta la cuestión en relación con el problema del →pesimismo, pero en *GT* se distanciará de Schopenhauer al advertir en la tragedia un instrumento de justificación de la existencia (*GT* 5, *KSA* 1: 47) —mostrando que la necesidad de justificación de la existencia es un problema digno de consideración.

En *FW*, N. sigue aferrándose al significado del →arte, pero ya no afirma que el arte pueda justificar la existencia: «Como fenómeno estético, la existencia sigue pareciéndonos *soportable*» (*FW* 107). En escritos posteriores, N. interpreta la idea de que la existencia es un problema como un síntoma del →nihilismo. Desde este punto de vista, la búsqueda de una justificación de la existencia sería en sí misma patológica: la →vida debe ser vivida, no justificada. Los predicadores de la muerte, «si encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, enseguida dicen: «la vida está refutada. Pero solo están refutados ellos, y sus ojos, que no ven más que un solo rostro en la existencia» (*Za* I, «De los predicadores...»).

Si exceptuamos la justificación metafísica de la existencia presente en primera fase de su pensamiento, el análisis de N. permanece constante hasta sus últimas obras. Solo que ahora no se utiliza lo problemático de la vida, el dolor, el absurdo como argumentos contra la vida, sino como desafío a superar el dolor y el absurdo sustituyéndolos por un nuevo sentido. Su tipo de →filosofía consiste en la «búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir» (*EH*, «Prólogo», 3).

La existencia se asocia también con Darwin (→darwinismo) y la lucha por la existencia: una representación fallida que se explica a partir del «origen de la mayoría de los naturalistas; pertenecen en este respecto al *pueblo*, sus antepasados fueron gente pobre y humilde que conocía por su propia penosa experiencia las dificultades de ir tirando» (*FW* 349). La condición natural de la naturaleza no es la indigencia, sino la exuberancia: «Cuando se lucha, se lucha por el →*poder*» (*GD*, «Incursiones...», 14) (TOBIAS DAHLKVIST, Uppsala).

F

Fe (creencia) | *Glaube*

N. define en primer lugar con la palabra fe algo que se tiene por verdadero pero que, sin embargo, no está probado o no se puede probar. Conforme a esta determinación, la fe es, para N., un fenómeno del autoengaño o de engaño al prójimo. Así, N. habla, por ejemplo, de «*fe en la inspiración*» (MA 155) en artistas y escritores. La fe está presente en la obra de N. en oposición a los conceptos de conocimiento y →verdad y es objeto de las consideraciones histórico-psicológicas de N.: «Allí donde el hombre deja de conocer, comienza a tener fe [...] Cuando se tiene fe se puede prescindir de la verdad» (NF 1872-73, 21 [13]). N. observa la puesta en marcha en la fe de un mecanismo psíquico universal (→psicología): «[la] fuerza de la fe suple la carencia de conocimiento; el mundo se vuelve tal como lo imaginamos» (NF 1876-77, 23 [185]). La fe representa, por tanto, para N., una →interpretación activa —bajo determinados puntos de vista existenciales absolutamente positiva—, en el sentido de una reparación que debe hacer modelable el mundo según sus propios deseos. Este hecho psicológico es efectivo para N. en todos los ámbitos humanos, también en los de la filosofía y la ciencia. La fórmula →kantiana de «sabiduría y fe» es, por ello, para N., una «curiosa oposición» (NF 1872-73, 19 [34]) que no se puede establecer, porque también la denominada sabiduría se basa, si bien no en una creencia religiosa, sí en una teórica.

La fe es, además, un concepto central de la doctrina cristiana que es sometida por N. a una profunda y polémica crítica que culmina en el AC, donde la fe cristiana es considerada como un fenómeno patológico: «Puesto que la enfermedad pertenece a la esencia del →Cristianismo, también el estado típico cristiano, «la fe», tiene que ser una forma de enfermedad» (52). En especial la concepción protestante-reformista de la fe, como determinación fundamental del hombre frente al Dios cristiano; la *sola fide* de Lutero es atacada duramente por N. de modo continuado desde DS: «Los doctores protestantes continúan propagando todavía el error fundamental de que solo la fe importa y que las obras son una consecuencia de la fe. Esta doctrina no es verdadera» (M 22). En el AC N. intenta mostrar, conforme a su método genealógico (→genealogía), que la fe desde →Pablo es la característica del Cristianismo histórico, mientras que el amor, el auténtico mensaje del Jesús histórico —algo que en principio parece paradójico—, sería en primer lugar algo judío. La fe cristiana, en la que el amor en definitiva aparece solo como fenómeno adyacente, representa una huida del mundo, pero contradice por completo la práctica cristiana real: «siempre que se ha hablado de fe, siempre se ha *actuado* por instinto» (39), de modo que el cristiano

pueda entregarse a sus pulsiones violentas y a su sed de venganza. La fe es por ello para N. el elemento central del Cristianismo como religión del resentimiento. Tanto la concepción cristiana de la fe —sobrenatural por la gracia divina, racional por el conocimiento que le precede del dios cristiano y su revelación—, como el contenido de la fe concreta (por ejemplo la inmortalidad del alma, la salvación) y el misterio (como por ejemplo la trinidad, o la encarnación) son rechazados por N. como «supersticiones» y «complemento mitológico» (*NF* 1874, 32 [79]). Desde el punto de vista histórico, la fe cristiana es para N. «la atadura más sólida y el mayor azote» (*NF* 1880, 6 [255]) de la Humanidad. Contra la supuesta autoridad del dios revelado y la consiguiente autoridad de la →Iglesia, la fe sería, «desde el principio, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo» (*JGB* 46). La fe cristiana desvaloriza la →vida en general y la →existencia humana en particular. La necesidad de fe es además «una necesidad de la propia →debilidad, porque el hombre de la fe, el «creyente» de todo tipo, es necesariamente un hombre dependiente» (*AC* 54). Precisamente, por tanto, lo opuesto del espíritu «libre» y «grande» que N. concibe como escéptico. La doctrina teológico-cristiana de la doble verdad, así como la del *sacrificium intellectus*, son concebidas por N. como un suicidio intelectual. De ahí que abogue por cambiar la fórmula de la fe inspirada por Tertuliano, surgida en el s. xvii y ampliamente extendida, «credo quia absurdus sum» (*M* 417). Tras la muerte de Dios (→«Dios ha muerto»), según N., la fe en el Dios cristiano se ha tornado inverosímil, y todo lo construido sobre ella, como por ejemplo la →moral europea, queda deslegitimado. Esto no conduce al miedo, la preocupación y la nada, sino hacia «la luz, la felicidad, el aligeramiento, el divertimento, la reanimación, la aurora» (*FW* V 343).

A pesar de su polémica con los teólogos cristianos (cfr. Köster 1981/82), la crítica nietzscheana a la fe cristiana ha sido valorada críticamente entre historiadores de la religión (cfr. Taubes 1993) y no solo influyó en →Overbeck, sino que contribuyó decisivamente al surgimiento y el desarrollo de la *Teología radical*. Sobre este tema: Hamilton/Altizer (1966); Balmer (1977); Goedert (1977); Biser (1982); O'Flaherty/Sellner/Helm (1985); Cecchini (2004) (ROBERTO SANCHINIO MARTÍNEZ, Berlín).

Felicidad | Glück

En *M* (108), N. establece algunas tesis sobre la felicidad. De acuerdo con ellas, no se deben proporcionar preceptos al individuo acerca del camino hacia la felicidad, ya que la felicidad individual está basada en leyes desconocidas por todos los otros, y los preceptos exteriores no pueden hacer más que dificultarla. De acuerdo con ello, N. no proporciona ninguna indicación general acerca de la felicidad. En lugar de ello, realiza diferenciaciones entre la felicidad de humanos y animales, mujeres y hombres; describe la felicidad de determinadas personas («mi» felicidad) o grupos de personas (de los poderosos, de los impotentes (*GMI* 10, *KSA* 5: 272), de los «últimos hombres») o la específica según determinado tipo (sentimiento de poder o sumisión (*M* 60), felicidad apolínea o dionisiaca), lugar (en soledad, en el Sur, en Venecia) o tiempo (la felicidad de la Humanidad del futuro (*FW* 337), del mediodía, cfr. Bollnow 1956: 219-236). Una meta de tipo uti-

litarista como la «felicidad de la mayoría» es, por tanto, para N. demasiado vaga y despreciable (*JGB* 228). Los preceptos morales no estarían orientados a la felicidad de los individuos, más bien al contrario (*FW* 21), y confunden por lo general la relación causa y efecto: la →virtud es para N. una consecuencia, no la causa de la felicidad (*GD*, «Los cuatro...», 2). También la →cultura es una expresión de la felicidad. En consecuencia, la felicidad no es algo que se desea, sino que se presenta de modo repentino como una aparición adyacente (Schneider 1983: 6, 141). De ahí que Zaratustra pueda decir que él no aspira a la felicidad, sino a su obra (*Za* IV, «El signo»). La felicidad no puede ser, por tanto, una meta, porque la →Voluntad de Poder implica la superación de resistencias y es, en consecuencia, siempre, al mismo tiempo, un malestar. La felicidad es el «sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia ha sido superada» (*AC* 2). Pero a la felicidad contribuyen también, como se apunta en el →símil del sol al comienzo de *Za*, aquellos a quienes esta se puede entregar o con quienes se puede compartir: «¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!» (*Za* I, «Discursos de Zaratustra», 1) (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

Fenómeno | *Phänomen*

En su uso terminológico, «fenómeno» designa en N. las manifestaciones en las que, desde una determinada perspectiva, se percibe el mundo como real (*NF* 1886-87, 7 [1]; *NF* 1887, 9 [89] y 9 [106]). Una perspectiva así la halla N. en su obra temprana en la creación del artista, a través de la cual ve «la existencia y el mundo *eternamente justificados*» como fenómeno artístico (*GT* 5, *KSA* 1: 47). Posteriormente, N. enlaza su «fenomenalismo y perspectivismo» con los fenómenos «de superficie» bajo los que el mundo nos es conocido como «un mundo generalizado de superficies y signos» (*FW* V 354; *NF* 1885 86, 1 [20]). N. rechaza la suposición de la existencia de fenómenos morales. Solo existe «una interpretación moral» de los fenómenos (*JGB* 108). Sobre el tema también: Ross (2007) (HARTWIG FRANK, Greifswald).

Feo, «El más feo de los hombres» | *hässlich, hässlichster Mensch*

En el capítulo «El más feo de los hombres» de *Za* IV, N. continúa desarrollando la idea del anuncio de la muerte de Dios a manos del «hombre frenético» de *FW* 125 (→«Dios ha muerto»). El más feo de los hombres ya no es uno de aquellos que no estaba al tanto de la noticia de la muerte de Dios o al que deja indiferente, sino que él mismo es el conocedor de la noticia y reconoce a Zaratustra como el asesino de Dios. Su fealdad lo vincula a la fealdad igualmente «tremebunda» de →Sócrates (*GD* «El problema...», 9). Identificarlo con Sócrates, sin embargo, sería erróneo en tanto que el dios de la tragedia al que Sócrates mató (Dionisos) difiere del Dios de la compasión al que ha matado el más feo de los hombres y al que se alude con suficiente claridad mediante las palabras de Jesús: «yo soy la verdad». Lo que no debe hacernos olvidar que para N. precisamente la →verdad es fea (*NF* 1887 88, 11 [108], *NF* 1888, 16 [40], pág. 500).

La fealdad del más feo de los hombres, sin embargo, no anuncia solo la verdad, sino también que el Dios muerto no es ya solo la mitad o el comienzo de la tarea que el hombre loco disfraza en la pregunta: «¿No debemos acaso convertirnos en dioses para parecer dignos de semejante acto?» En la no consecución o en no intentar siquiera lograr cumplir con esta tarea, se funda la fealdad del más feo de los hombres. La definición de N. del feo en *GD* implica que no hay nada más feo que «el hombre *que degenera*». El odio se dirige fundamentalmente hacia la decadencia de este tipo de hombre (*GD* «IncurSIONES...», 20). El más feo de los hombres es el hombre que degenera porque él, al igual que las repugnantes serpientes del valle de «la muerte de la serpiente» en donde lo encuentra Zaratustra, ya no muda su piel, es decir, que ya no se renueva y se transforma en un sentido positivo (*M* 573). Desde luego ha eliminado por →venganza al testigo que todo ve, pero él está tan poco liberado del espíritu de venganza que él mismo se ha convertido en testigo de la vida superadora. Zaratustra intenta por un momento sufrir con él, pero no se entrega a esta compasión, sino que le ordena subir a su cueva y reunirse con los otros «hombres superiores»; en lugar de eso prefiere compartir la alegría, primero durante la fiesta del asno, que le hace aparecer transformado, y después al final de los días, cuando da muestras, con su respuesta («¡Muy bien! ¡Otra vez!») a la «pregunta profunda y clara» («¿Ha sido *esto* - la vida?»), de que ha aprendido a amar la tierra (*Za* IV, «La canción del noctámbulo», 1) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Filohelenismo | *Philhellenismus*

El joven N. trabó conocimiento con las lenguas y autores clásicos (y aprendió a amarlos) por vez primera como estudiante de enseñanza media en la prestigiosa →Escuela de Pforta. Con su primera obra, en la que pone sus esperanzas en un renacimiento de la tragedia a través de la ópera de Wagner, se confiesa, por así decirlo, oficialmente como filohelenista. *GT* expresa, no obstante, solo un determinado tipo de filohelenismo, pues N. lucha al mismo tiempo contra aquellos filólogos clásicos que contemplan la cultura antigua griega como mero objeto de investigación. N. estima a los antiguos griegos como ideal de cultura y se halla de este modo en la tradición de Winckelmann, Schiller y Goethe. Al mismo tiempo es de la opinión de que estos han malinterpretado el helenismo, porque no reconocieron la significación de lo dionisiaco (*GT* 20; *KSA* 1: 129 y sigs.). Según N., lo dionisiaco tiene importancia en un doble aspecto. En primer lugar, el mundo artístico griego se desarrolla como una respuesta afirmadora de la vida a la sabiduría dionisiaca del Sileno (*GT* 3; *KSA* 1: 34 y sigs.). En segundo, la música dionisiaca es importante en la medida en que, como disonancia musical, muestra que el hombre puede también afirmar los aspectos feos y disarmonicos de la →existencia sin la belleza engañosa de las imágenes apolíneas (*GT* 24; *KSA* 1: 152 y sigs.).

Aunque en las obras de N. se hallan hasta 1876 múltiples rasgos filohelenistas, es discutible si su filohelenismo se mantiene en los últimos libros. A primera vista, la orientación científico-natural de *MA* parece ser claramente contrapuesta al programa cultural de *GT*. Se ha mostrado, sin embargo, que la «filosofía histórica», esbozada en el primer aforismo de *MA*, remite al pensamiento de →Heráclito (Glatzeder 2000). Además, N. habla de nuevo,

al comienzo de *FW*, de una «época de la tragedia» (*FW* 1) y, al final, se halla un aforismo con el título «*Incipit tragoedia*» (*FW* 342), que permite la interpretación de *Za* como un renacimiento de la tragedia (Meyer 2002).

En las obras posteriores a Zaratustra, aparece de nuevo →Dionisos. N. se designa a sí mismo en varias ocasiones como su último →discípulo (*JGB* 295; *GD*, «Lo que yo...», 5; *EH*, «Prólogo», 2). Aquí, su tragedia desemboca en una «comedia eterna de la existencia» (*FW* 1; *GM*, «Prólogo», 7): N. es, en las últimas obras, más un bufón que un santo (*EH*, «Por qué yo soy un...», 1); al mismo tiempo, sin embargo, es también un autor ditirámico. En relación con este punto, difícilmente puede pasarse por alto la influencia de Píndaro, no solo porque N., al comienzo de *AC*, se cuenta a sí mismo entre los hiperbóreos, sino también porque el subtítulo de *EH* (*Cómo se llega a ser lo que se es*) proviene de la segunda Oda Pítica. Por estos motivos, puede concebirse a N. como filohelenista a lo largo de toda su vida. Sobre el tema también: Butler (1935); Cancik/Cancik-Lindemaier (1991); Marchand (1997); Ottmann (²1999); Williamson (2004); Müller (2005) (MATTHEW MEYER, Boston).

Filología Clásica (Filología) | *Alphilologie (Philologie)*

1. La →Antigüedad clásica se distingue por una intensa reflexión sobre la lengua, el pensamiento, los textos, los productos artísticos (artes plásticas, música, mitos, drama) y las condiciones, el origen y el desarrollo de la cultura, el derecho y la religión. Esta reflexión se muestra especialmente en el interior de los mitos (Musas, Orfeo, Marsias) y de la lírica arcaica: Nestor, Odiseo, el orador Demódoco, narrador y cantante en Homero, el reconocimiento de la ficcionalidad en el proemio a las musas de la *Teogonía* de Hesíodo («mentiras que parecen verdades»). Estas observaciones y conocimientos fueron sistematizados, recopilados conceptualmente y bautizados; un enorme proceso de cientifización de la propia cultura da lugar a la gramática y a la filosofía del lenguaje, a la retórica y a la poética, a la rítmica y la harmónica, la historia de la literatura y del arte, los métodos histórico-críticos, las técnicas de edición y comentario, la filología. Gracias a este desarrollo, el sistema educativo de la Antigüedad, que mediante la literatura *canónica* instruye en el buen decir, en el arte de hablar en público, comprender y editar los textos pertenecientes al derecho, la administración y las ciencias, se fortalece y adquiere una fundamentación filosófica y científica. De este modo, se cumple aquella doble función de los *studia humaniora* y de la filología clásica que tanto impregnó a N.: ciencia y formación.

2.a) Los diez años de formación que N. pasó en los Institutos de Enseñanza de →Naumburg y →Pforta (1854-64), la intensa formación recibida en sus estudios filológicos en Bonn y Leipzig con excelentes profesores (O. Jahn, →Ritschl), así como los años de profesor y docente en el *Pädagogium* y en la Universidad de →Basilea, convirtieron a N. en un experto en el ámbito de la cultura clásica y en un gran conocedor de las exigencias elitistas de los centros de formación humanística y de los métodos filológicos de su tiempo; la nomenclatura *filología clásica/filología moderna* aún, sin embargo, le es desconocida: N. habla de «Nosotros, los filólogos». En los años finales de su formación, N. entra en contacto con los textos más lejanos y complejos de la Antigüedad (la gramática alejandrina, los léxi-

cos bizantinos, las fuentes de Diógenes Laercio). Maneja los instrumentos y los métodos de la filología clásica con gran profesionalidad: la codicología, la crítica de las fuentes, las técnicas de edición, los análisis histórico-críticos. Gracias a este conocimiento y apego a los textos, N., tal y como muestran sus lecciones, dispone de conocimientos en los ámbitos más relevantes de las ciencias de la Antigüedad, una ciencias que conquistaron la independencia y se constituyeron como disciplinas autónomas e instrumentales a lo largo del s. XIX (Historia Antigua, Epigrafía, Numismática, Arqueología). No obstante, N. rechaza la nueva lingüística (Indogermanística) en el sistema educativo de las ciencias de la Antigüedad (*NF* 1875, 3 [27]). Tal y como se deduce del listado de sus diferentes ramas, las Ciencias de la Antigüedad del siglo XIX se habían convertido en un ciencia histórica de la cultura. Durante algún tiempo, fueron las ciencias dominantes del siglo y el modelo de otras filologías nacionalistas de la Antigüedad (por ejemplo, las ciencias germanas de la Antigüedad).

2.b) Los ensayos filológicos publicados por N. (*KGW* II, 1) se ocupan de los siguientes ámbitos: historia textual y principios de composición de la colección de sentencias de *Teognis* (1867); lírica arcaica (*El lamento de Dánae* de Simónides, 1868); las fuentes para una historia de la filosofía griega, en especial Diógenes Laercio (1868, 1869, 1870); el tratado sobre Homero y Hesíodo, su género y su certamen (1870; 1871; edición del texto griego con aparato crítico; 1873); además, ocho recensiones breves y la lección inaugural en la Universidad de Basilea (1869). La enorme colección de materiales elaborados por N. y las transcripciones y anotaciones de sus alumnos, así como sus notas para las clases desde el verano de 1869 hasta su retiro prematuro (14.7.1879), fueron publicadas tras su muerte (*HKG*; *KGW* II/2 hasta II/5). Las lecciones se ocupan de tópicos convencionales: introducciones generales; la filosofía griega preplatónica; la tragedia ática; historia de la literatura griega, gramática, métrica, retórica, historia de la filosofía y de la religión. El arte, el derecho, la mitología y la comedia están ausentes. Las conferencias contenidas en →*Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872) fueron escritas para un público ajeno al gremio, *DW* (1870), *CV* 3 (1872), entre otras, así como también *El nacimiento de la tragedia* (1872), rechazado por la academia y recibido con los brazos abiertos por el círculo wagneriano y el público culto.

3. La labor filológica de N. no comienza con los grandes autores consagrados y los clásicos canonizados, sino con géneros y autores complejos y periféricos: la sabiduría gnómica, lexicografía, compilaciones de la historia de la filosofía, fragmentos líricos, leyendas homéricas de época imperial. N. no persigue en los textos los temas «blandos» —la autoestima aristocrática, la pederastia en sentido griego, el cotilleo anecdótico—, sino la genealogía de los manuscritos, la crítica textual, la historia de la redacción, la crítica de las fuentes, la crítica de las tendencias. Describe el principio de construcción de las colecciones de sentencias y su tejido elemental y descubre el preámbulo de su propio estilo aforístico en la forma epigramática de las sentencias de *Teognis*. N., además, intensificó el impulso hacia la investigación de la época arcaica, especialmente de la filosofía presocrática; subrayó el elemento →agonal de esta cultura, su contradictoria complejidad; protagonizó una importante discusión sobre los orígenes de la tragedia, el significado del mito y la función de lo →dionisiaco en la sociedad griega —y también moderna.

N. pensaba que la Antigüedad («más antigua» o «arcaica») servía como instrumento para la comprensión de la →cultura moderna, para entenderla, guiarla y superarla (*NF* 1875, 6 [2]); al contrario de lo que muchos pensaban, para él la filología no estaba

acabada: «Aún no ha comenzado» (ibíd., 3 [70]). Con ello pretendía legitimar a los críticos radicales y rebeldes de la Antigüedad y de la formación humanística de la que él mismo procedía (GD, «Lo que les debo...»). Con todo, la propia obra de N. demuestra que, con estas expectativas, tanto el modelo de la «Antigüedad» como la filología clásica son sometidos a exigencias excesivas (ver Cancik/Cancik-Lindemaier 1999; Porter 2000; Reibnitz 1992). También sobre el tema: Oehler (1904); Howald (1920); Stroux (1925); Wilamowitz-Möllendorf (1927); Schlechta (1948) (HUBERT CANKIK, Tübingen/ Berlín).

Nosotros los filólogos | Wir Philologen (WPh)

1. El cuaderno en cuarta designado como U II 8 contiene 240 páginas, de las cuales las páginas. 239-108 fueron escritas por N. antes de marzo de 1875, primero en tinta negra y desde la página 208 en tinta azul. Los fragmentos de texto en las páginas. 239-148 están divididos en cinco grupos con cifras escritas transversalmente sobre el texto por N. N. titula esa parte del cuaderno: «Anotaciones sobre nosotros los filólogos» (pág. 238). Las cinco categorías se refieren a la siguiente división: prejuicios a favor de la filología; génesis de los filólogos; prejuicio sobre la Antigüedad; incapacidad de los filólogos; filología del futuro (S. 174 = NF 1875, 2 [3]). La parte anterior del cuaderno (págs. 3-43) contiene anotaciones que N. titula provisionalmente «Ciencia y sabiduría en conflicto» (WWK). En esta parte se hace una presentación de los antiguos filósofos griegos: constituyen una parte importante de aquella «Antigüedad más antigua», llamada más tarde «arcaica», la cual, en cuanto época creativa y creadora de normas, (3 [70]; 5 [60]), llegaría a ser disuelta según WPh por la época clásica (siglos 5.-4. A.C.) y la helenística-romana. En marzo de 1875, C. v. Gersdorff, siguiendo la división de N., transcribe las págs. 239-200 en una especie de copia en limpio (Mp XIII 6b, 1-22) con cinco capítulos numerados. En la versión de Gersdorff queda claramente visible la forma interior y exterior de un ensayo del tipo de los que componen →UB. La forma del texto no pretende ser una compilación de aforismos (→La reja de arado). Ya se han encontrado los orígenes del título («Nosotros los filólogos»): un lema de la leyenda de Buda; también procede de la dedicatoria del mito fundacional de la filología alemana: *A F. A. Wolf en el centenario del «nacimiento de la filología»*, pues el 8 de abril de 1777 era el día en que Wolf se inscribió en Gotinga, no como estudiante de teología, sino como *studiosus philologiae* [estudiante de filología]. Aquí se expresa la seguridad con la que N. se instala en la tradición de los filólogos, tradición que quiere criticar, reformar, suprimir: «Los conozco, yo mismo soy uno de ellos» (5 [142]). La UB WPh quedó incompleta, sin embargo, (Cancik 1994), cosa que fue lamentada por →EFN y que, para desgracia de N., trató de corregir (cfr. Niemeyer 2009).

2 La inacabada *consideración intempestiva* de N. se apoya en su experiencia personal con la filología y los filólogos: como alumno, como universitario, como maestro, como docente universitario, como investigador: «los conozco»). Es un documento importante dentro de una larga serie de escritos programáticos con los que una tradición erudita y pedagógica, estética, ética y humanitaria (*studia humanitatis*), tan ambiciosa como discutida, busca y afirma su lugar en la sociedad moderna de Europa occidental desde el Renacimiento italiano (cfr. por ejemplo los *Memoranda* de Guillaume Budé: *Über das Studium*

der Literatur [Sobre el estudio de la literatura] (1527) y *Über Philologie [Sobre filología]* (1530); Niethammer (1808); →BA de N.). En muchos de esos escritos, se refleja el doble papel del filólogo como científico y educador, así como la doble función de la Antigüedad en cuanto época histórica y como modelo normativo. También en la ciencia filológica introductoria se aborda esta estructura de la formación humanística. La lección de N. sobre la *Enciclopedia de la filología clásica* (1871) presenta el ámbito conjunto de la «Antigüedad» desde una perspectiva de la ciencia de la cultura: lengua, literatura, arte, religión, Estado; también están incluidas la historia de la disciplina e indicaciones de tipo pedagógico. Ese tópico había sido tratado con antelación por sus maestros →Ritschl y Jahn; N. estaba, pues, en condiciones de utilizar los apuntes de sus lecciones (cfr. Cancik 1991). Pero, en las notas de *WPh*, el mismo tópico aparece transformado de lección introductoria en ensayo, enriquecido con apuntes autobiográficos, con críticas de actualidad y una (auto)crítica radical a la escuela, a los profesores, a la filología y a los filólogos. La radicalidad crítica se transforma ahí en una nueva fundamentación ultraconservadora: «*Sueño con una asociación de seres humanos*» (5 [30]). N. bosqueja un «estatuto de la sociedad de los intempestivos» (5 [97]), pues la visión de la Antigüedad «arcaica», la verdadera, le vuelve a uno intempestivo (5 [111]; cfr. 6 [30]; cfr. Treiber 1992).

3. La *UB* planeada no se pudo acabar porque —teniendo otros compromisos— era más urgente completar primero un texto sobre «Wagner en Bayreuth» (→*WB*). Pero también porque se impusieron nuevas lecturas (→Dühring, *Der Werth des Lebens [El valor de la vida]* [1865]; cfr. *NF* 1875, 9 [1]), nuevos amigos (→Rée) y nuevas materias (psicología, medicina, ciencias de la naturaleza), al mismo tiempo que la Antigüedad, la filología y la pedagogía clásica eran superadas como objeto, norma y medio para la crítica y la explicación de la actualidad, para la moral y la antropopedagogía. Una parte considerable de los temas y textos de *WPh* fue recogido en *MA* y conservado allí en un contexto más amplio, pasando antes por *La reja del arado* (HUBERT CANCIK, Tübingen/Berlín / Hildegard Cancik-Lindemaier, Berlín).

Filosemitismo | *Philosemitismus*

El filosemitismo de N. contrasta vivamente con su (anterior) →antisemitismo. N. apreciaba el heroísmo del Antiguo Testamento, admiraba la creatividad y tenacidad del moderno →judaísmo europeo-occidental y despreciaba la religión profética judía (más tarde rabínica), porque en ella encontraba predeterminado todo lo que había aprendido a odiar en el →Cristianismo. A diferencia de los judíos y el judaísmo de la época del segundo templo, N. profesaba un alto respeto al Antiguo Testamento, así como a judíos individuales —como, por ejemplo, →H. Heine—. N. admiraba no solo a los librepensadores judíos de la Edad Media (*MA* 475), sino también la argumentación más aguda y el arte de escribir y la racionalidad «más limpia» del judaísmo ilustrado (*FW* V 348), así como la circunstancia de que los judíos fuesen «sin duda alguna la raza más fuerte, tenaz y pura» de Europa y por ello, ya en su tiempo, «podrían alcanzar la preponderancia, incluso literalmente el dominio sobre Europa» (*JGB* 251). Europa debería a los judíos, según N. «Una cosa que al mismo tiempo forma parte de lo mejor y de lo peor: el gran estilo en la moral, el carácter terrible y

la majestad de exigencias infinitas»; en consecuencia: «Nosotros los artistas entre espectadores y filósofos estamos por ello agradecidos —a los judíos» (*JGB* 250). Esta característica de los judíos tiene, a juicio de N., su origen «en el “Antiguo Testamento” judío»: aquí se hallarían «hombres, cosas y discursos en un estilo tan alto que la literatura griega e india no tiene nada que poner a su lado» (*JGB* 52). N. apreciaba el Dios veterotestamentario de Israel, porque habría sido la expresión de la «consciencia de poder», alegría y esperanza de Israel. En la caracterización del Dios del Antiguo Testamento como un Dios nacional que, debido a su particularidad, sería justo, N. invierte la interpretación tradicional, judía y cristiana, de la creencia en la elección. Si el Dios bíblico tradicional ha escogido a Israel, porque es amante y justo, para N. se trata justo de lo contrario: Israel ha escogido a este Dios como encarnación de su propio placer de vida y poder. Sobre el tema también: Gilman (1997), Santaniello (1997) (MICHÁ BRUMLIK, Fráncfort).

Filosofía | Philosophie

Contemplada en términos geográficos (Günzel 2001; Shapiro 2006) la filosofía para N. surge en dos regiones del mundo y se convierte posteriormente en un poder cultural: primero en Asia, o mejor, en la India (→Hinduismo); más tarde en Europa, o mejor, en Grecia, con la intervención también aquí de influencias asiáticas. La condición previa de esta aparición fue, en ambos casos, una tradición religiosa y mítica de gran calado, pero también el deseo impetuoso de liberación de sus cerradas visiones del mundo. De este modo, Tales fue, para N., el primer filósofo griego. Aunque en su afirmación de que el origen de todas las cosas proviene del agua se hallara aún, en la pregunta original, «en la compañía de hombres religiosos y supersticiosos», con la respuesta «agua» da una respuesta que no es ya mítico-religiosa y, con esta declaración universal, deja incluso tras de sí la ciencia y se convierte en un filósofo que contempla «la unidad del ente»: «Todo es uno» (*PHG* 3). Lo que aquí distingue sobre todo a la filosofía de la ciencia es su «sujeción» del impulso ilimitado de conocimiento científico, que se extiende continuamente y lo abarca todo sin elección ni valoración, y por lo cual acaba «barbarizando tanto como el odio al conocimiento» (*PHG* 1, *KSA* 1: 807). La filosofía comienza por ello con una «legislación de la grandeza» que «parte siempre en busca de las cosas más dignas de conocerse» y permite, en esta medida, una orientación para la →cultura (*PHG* 3, *KSA* 1: 816). Habría «una necesidad de acero» que ligaría a los filósofos a una verdadera cultura. Si no existiera tal cultura, el filósofo no sería ninguna «estrella central en el sistema solar de la cultura», sino tan solo «un cometa incalculable y que por ese motivo infundiría temor» (*PHG* 1, *KSA* 1: 809 y sigs.). Aún en *JGB*, N. caracterizará a los auténticos filósofos como «*rectores y legisladores*», apartados de los hombres científicos y de los trabajadores filosóficos, entres los cuales N. incluye incluso a →Kant y a →Hegel, porque ellos se limitan a constatar y condensar en fórmulas una serie de valoraciones (*JGB* 211). Para sí mismo, sin embargo, se reserva finalmente el calificativo de «dinamita» (*EH*, «Por qué soy un destino», 1).

La pregunta por la unidad del ente y de la «esencia y sustancia de las cosas» no es, para N., a diferencia de, para →Heidegger (Skowron 1987; Gander 1994; Müller-Lauter 2000; Seubert 2000; Denker 2005), →metafísica en un sentido peyorativo, sino, a lo sumo,

→«metafísica artística» (Gerhardt 1984a; Wohlfart 1991b) y poesía conceptual, que reúne y ensambla en una unidad lo que, de lo contrario, «es fragmento y enigma y cruel azar» (*Za* II, «De la redención»), pero que no se entiende como tal. El adjetivo «artística» muestra que para N., ni tampoco para los mismos presocráticos, se trata ya de una metafísica ingenua, sino de un arte de la interpretación que es consciente de sí misma como tal arte. Es metafísica no solo para, sino también de (un) artista, y puede describirse asimismo como ontología del «conocimiento condicionador-condicionado del mundo» (Stegmaier 1985a: 61) o como filosofía de la interpretación (Figl 1982; Abel ²1998: 133-184). Que sea necesario distinguir entre estos diferentes conceptos de metafísica, lo muestra también la exposición de N. de la filosofía de →Heráclito en *PHG*. Pues Heráclito niega, por un lado «la dualidad de mundos completamente diversos», de un mundo físico y de uno metafísico (*PHG* 5, *KSA* 1: 822), y afirma, no obstante, por el otro, la unidad de la multiplicidad en el mundo como «juego de Zeus o, expresado físicamente, del fuego consigo mismo» (*PHG* 6, *KSA* 1: 828). La unidad no se halla en contraposición a la multiplicidad, más bien se trata de que «el uno es lo múltiple» (*PHG* 6, *KSA* 1: 827). Otro tanto puede decirse de la →Voluntad de Poder y del →Eterno Retorno de lo mismo, que pueden entenderse como respuestas «artísticas» de N. a la pregunta por la unidad y multiplicidad del ente.

Independientemente de la cuestión de saber en qué medida N. entendió «correctamente» a Heráclito o qué añadió e introdujo en su lectura (Hölscher 1979; Hershbell/Nimis 1979; Borsche 1985; Wohlfart 1991a; Stegmaier 1992b; Cancik 1995a: 64-80; Bremer 1999; Ottmann ²1999: 51-56, 441; Müller 2005: 141-150), Heráclito sería al menos, según la percepción del mismo N., el filósofo con el que «se siente más cómodo» y «próximo [...] que con ningún otro». En la «afirmación del transcurrir y *destruir*», «el decir sí a la contradicción y la →guerra», el «*devenir* junto al rechazo radical del concepto “ser”» de Heráclito, N. ve lo más semejante a él que hasta ahora se haya pensado. No tan solo la doctrina del «Eterno Retorno [...] habría podido ya ser enseñada por Heráclito» (*EH*, «GT», 3), también renace la filosofía de Heráclito en el →*agón* de la →Voluntad de Poder y en la concepción del mundo como «juego divino [...] más allá del bien y el mal» (*NF* 1884, 26 [193]; *PHG* 7, *KSA* 1: 833). El →*Übermensch*, que supuestamente se comporta respecto al hombre como este respecto al mono (*Za* I, «Prólogo de Zarathustra» 3), está prefigurado ya en Heráclito en el dios para quien el hombre aparece del mismo modo como un mono en sabiduría, belleza y todo lo demás (Diels/Kranz 1961: Heráclito, fr. 83, 82; *NF* 1873, 26 [2], 26 [67]). La teoría heraclíteica del fuego remite igualmente, a la proximidad entre el de Éfeso y el Zarathustra histórico, quien fue el primero en traducir en «metafísica» la contraposición moral de Bien y Mal (*EH*, «Por qué soy un...», 3), así como también, más adelante, a su contraposición (post-)moderna e inmoral: el Zarathustra de N. (*DD*, «El signo de fuego») y N. mismo (cfr. Wohlfart 1997; Skowron: 25 y sigs.; 2007a: 301, 209 y sigs.). N. quiere admitir la filosofía solo «como la forma más general de la historia, como ensayo de describir de alguna manera el devenir heraclíteo y abreviarlo en signos» (*NF* 1885, 36[27]). Con los →signos no solo ganan de nuevo la →retórica y semiótica un lugar relevante para N. (Kopperschmidt/Schanze 1994), sino que lo hace también la →interpretación que precisan los signos; esta se halla, para N., en una relación inmediata con la(s) voluntad(es) de poder como su objeto y sujeto (Simon 1987: 131-135; Stingelin 1993; Stegmaier 2000a, 2001). La filosofía de N. es también, en un aspecto nada secundario, una «filosofía de “comillas”» (*NF* 1885, 37 [5];

JGB 289) y de «*nuances*» (*EH, WA* 4): «Los pensamientos que vienen con paso de paloma dirigen el mundo» (*Za* II, «La hora más silenciosa»).

La intuición filosófica de que todo es uno supera la creencia dualista procedente de la religión en un mundo situado en el más allá, verdadero y trascendente, separado del mundo fenoménico. Esta doctrina-de-los-dos-mundos es, para N., la auténtica →metafísica, que no se cansará de combatir, pues ve en ella no solo un error del pensamiento, sino también una estrategia de la difamación y de la venganza encubierta. El «motivo fundamental» del pensamiento de N. es «afirmar la unicidad de este mundo contra cualquier clase de dualismo metafísico» (Müller-Lauter 1971: 15). De manera diferente a →Schopenhauer, no es la «necesidad metafísica» el origen de la →religión, sino que, al revés, solo un «rebrote» de esta, después de haberse acostumbrado a la representación de otro mundo: lo que «condujo en general en épocas remotas a la suposición de “otro mundo” no fue un impulso y necesidad, sino un *error* en la interpretación de determinados procesos naturales, una perplejidad del intelecto» (*FW* 151). Aunque el →Cristianismo es, para N., solo «platonismo para el pueblo» (*JGB*, «Prólogo») y sigue históricamente al platonismo, podría ser, no obstante, precisamente, debido a la mayor «popularidad» de su teoría-de-los-dos-mundos, «más antiguo» y «originario».

De lo que se trata para N., pues, es de abandonar la creencia fundamental de la metafísica en «*la contraposición de los valores*» (*JGB* 2): entre un mundo verdadero y uno aparente; bien y mal; alma y cuerpo; alma y espíritu (*FW*, «Prólogo», 3); verdad y error (*JGB* 4); voluntad libre y no libre (*JGB* 21); ser y devenir (*GD*, «La «razón...», 1); teoría y praxis (*NF* 1888, 14 [107], [142]); sí y no (*NF* 1885-86, 1 [141]) —y mostrar «la absoluta homogeneidad en todo acontecer» (*NF* 1887, 10 [154]). A este fin se sirve en *MA*, en primer lugar, del filosofar histórico, para el que no existen ni hechos ni verdades en términos absolutos (*MA* 2) y con el que puede mostrarse que las cosas más altamente valoradas no tienen ningún particular «origen maravilloso», sino, al contrario: «han sido obtenidas de sustancias inferiores, incluso menospreciadas» (*MA* 1; cfr. Heller 1972b). En la reanudación de esta pregunta por el surgimiento de los contrarios en *JGB*, N. propone, en ese caso, no solo investigar el surgimiento de lo superior a partir de lo inferior, sino también preguntar por una posible valoración invertida a partir de la perspectiva de la →vida y por asociaciones ocultas o, incluso, por equivalencias esenciales entre los contrarios. No solo las preguntas filosóficas, sino también las respuestas adoptan «de nuevo, casi en todas las partes, la misma forma», cuando no el mismo contenido «de hace dos mil años» (*MA* 1). Menos consciente era N. de que presumiblemente de este modo consumaba también un acercamiento a las doctrinas de la no-dualidad de la filosofía del Extremo Oriente (Loy 1988, Skowron 2004).

Si los presocráticos y sofistas estuvieron a punto de conseguir, por los caminos más variados, una liberación de la concepción del mundo mítico-religioso, con Sócrates y →Platón —«corrompido» por el primero—, se interpuso, para N., un «palo» en las ruedas de esta evolución, restaurándose así la diferenciación platónica entre el mundo de las ideas y el de los sentidos, la doctrina-de-los-dos-mundos, que ya fue prefigurada por Parménides, a quien N. estiliza hasta convertirlo en contrincante de Heráclito (*MA* 261). N. ha narrado, en *GD*, en el parágrafo «Cómo el “mundo verdadero” finalmente se convirtió en fábula» (Heidegger 1961a: 231-242; Niemeier 1996a), de qué manera la filosofía europea se liberó

otra vez lentamente del nuevo surgimiento del dualismo y consumó «paso a paso la recuperación del antiguo suelo» (*NF* 1885, 41 [4]). Ella conduce desde Platón, pasando por el →Cristianismo, Kant, el positivismo y el espíritu libre de N., hasta aquel «momento de la sombra más corta; el final del error más largo» (*GD*, «Cómo el “mundo verdadero...”», 6), un momento en el que, al mismo tiempo que el mundo verdadero, queda igualmente suprimido el aparente, porque un mundo «aparente» solo puede existir comparado a uno «verdadero». Es entonces cuando Zaratustra da comienzo a su doctrina del Eterno Retorno del mismo mundo, del que no existe una «*escapatoria*» (*NF* 1883-84, 24 [7]). La →religión para N. solo puede significar, por tanto, la santificación de este único mundo.

¿Pero cómo debe ser compatible el heraclíteo «decir sí a la contradicción y a la guerra» con la negación de la creencia fundamental metafísica en la contraposición de valores? ¿Qué diferencia la contradictoriedad natural-física de la metafísica? Como ya fuera para Heráclito, tampoco para N. se da aquí una contradicción, sino más bien al contrario: una confirmación recíproca. Pues la diferencia consiste en que los contrarios, en el caso de Heráclito, están relacionados mutuamente de manera esencial y se convierten unos en otros; en el otro caso, sin embargo, quedan separados entre sí, por lo que solo una parte se tiene por deseable, mientras que la otra es devaluada o combatida. Como constata N. en referencia a un extracto de →Wellhausen (cfr. *KSA* 14: 755): «Es un paso fatídico cuando se *separa* de manera *dualista* la fuerza de uno de la del otro... Con ello la moral se convierte en envenenadora de la vida» (*NF* 1887-88, 11 [287]). El resultado de esta separación es el ideal del buen Dios y «buena persona» y con ello la «*capacidad a medias*» (ibíd., 11 [297]) o «*la hemiplejia de la virtud*» (*NF* 1888, 15 [113]). Con Heráclito, N. entiende los contrarios como perteneciéndose mutuamente, condicionándose y transformándose entre sí, como en el ejemplo del crecimiento de un árbol, que hunde, por una parte, sus raíces cada vez más profundamente en la tierra oscura para, por la otra, poder crecer cada vez más alto hacia la luz (*Za* I, «Del árbol junto a la montaña», *FW* V 371). Porque lo uno no es posible sin lo otro, Zaratustra enseña: «El hombre tiene que ser mejor y más malo» (*Za* IV, «Del hombre superior», 5). Mientras que la contradicción, entendida según la perspectiva metafísica, excluye la paz con el →mal hasta un fin escatológico, en el que este debe ser completamente suprimido, y exige la guerra continua, el →bien y la paz, pensados desde Heráclito, son posibles de nuevo en cada momento. El «decir sí a la contradicción y a la guerra» significa también decir sí a la concordia y la paz, que son afirmadas sin duda igualmente en la metafísica dualista, pero cuya realización se posterga a otro mundo.

El surgimiento de la filosofía a partir de la religión más allá de la ciencia y en conexión con el arte, se repite en el plano de cada filósofo individual y, no en último lugar, en N. mismo. Puesto que «casi en todos los pueblos el filósofo no es más que el desarrollo ulterior del tipo sacerdotal», lo mismo puede aplicarse a los filósofos alemanes en su conjunto y a N. mismo en particular, que no procedía ciertamente del «convento de Tubinga» (*AC* 10), pero sí de una casa parroquial protestante y llegó solo a la →filosofía a través de la →filología y el →arte. Como «anticristiano» (→Anticristo), figura que N. entiende como la «lógica necesaria en el desarrollo de un auténtico cristiano» (*NF* 1888, 24 [1], 6), desmiente, no obstante, también la «teología *solapada*» (*AC* 10) de la filosofía alemana y pone a los filósofos (de nuevo) a caminar sobre sus propias piernas. Esto corresponde, según N., a la época en la que la filosofía abandona finalmente esa «forma de oruga lóbrega y repugnante» del ideal

ascético, bajo el cual «hasta la época más reciente [...] solo podía vivir y arrastrarse», y se pone a avanzar libremente (*GM III 10*). La filosofía deja por ello de avergonzarse de sí misma (*FW 275*) y el filósofo se transforma en →«espíritu libre».

Al propio N. no le es ya necesario ocultar que su filosofía sea algo completamente personal, «una especie de *mémoires* involuntarias e inadvertidas» (→«psicología de los filósofos»), y que persiga, en última instancia, unas intenciones morales —o amorales o inmorales (*JGB 6*)—. No negará ni «lo *perspectivo*, el condicionamiento fundamental de toda vida» (*JGB*, «Prólogo»; →perspectivismo), ni tampoco que «el poder y derecho y amplitud de las perspectivas crecen entremezcladas hacia lo →alto» (*MA*, «Prólogo», 6). Por último, es justamente lo personal, como «lo eternamente irrefutable», lo que como sucedía ya en la filosofía griega, todavía interesa cuando el sistema filosófico surgido de él ha sido hace largo tiempo refutado (*PHG, KSA 1: 801* y sigs.; cfr. a →L. von Salomé, 16.9.1882). Conforme a ello, las «verdades» de los filósofos no serán ya, ni querrán serlo, verdades «para todo el mundo», sino verdades personales sobre las que, como amantes celosos, no concederemos con tanta facilidad un derecho a los demás (*JGB 43*; cfr. *NF 1881*, 11 [339]). Estas filosofías de la singularidad evitan una exposición generalizada y se convierten en filosofías de la interpretación y del signo (Kaulbach 1990a; Stegmaier 1995). Una filosofía, que no solo entiende toda la filosofía hasta ahora, sino también a sí misma, como interpretación y síntoma del →cuerpo (*FW*, «Prólogo», 2), como un continuado «arte de la transfiguración» y conversión de los estados corporales «en las formas más espirituales y lejanas» (ibíd., 3), se convierte, finalmente, en experimento libre con esta fuerza plástica y los filósofos, con ello, en «tentadores» (*JGB 42*). Con el postulado fundamental de que «*la vida debería ser un medio de conocimiento*», en el supuesto de que, en el mundo de los conocimientos, con sus peligros y victorias, uno sea un buen entendido «en la guerra y el triunfo» (*FW 324*), gana en amplitud, por tanto, la →«filosofía experimental» encarnada por N. (Kaulbach 1980; Gerhardt 1986; Stegmaier 1990). En esta filosofía (experimental), mantenida en movimiento por una Voluntad de Poder a través de la voluntad de nada, con sus aventuras del cuerpo y el espíritu, se fusionan la «ciencia jovial», la transmutación de los valores, el →decir sí dionisiaco, el Eterno Retorno y el →*amor fati* (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

Filosofía experimental | *Experimentalphilosophie*

En un apunte tardío, N. sostiene que una filosofía como la que él ha defendido puede reconocerse por la cantidad de →verdad o el tipo de errores que se atreve a considerar: «Semejante filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del →nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no» (*NF 1888*, 16 [32]). N. realiza, por tanto, el experimento arriesgado de habérselas con modelos elementales de interpretación del mundo y lo convierte en una característica de su filosofía y de su forma de vida que, a pesar de su dimensión experimental y artística, no debe ser entendida como expresión de una mera frivolidad. Si bien es cierto que N. emplea la expresión «filosofía experimental» una sola vez en los escritos póstumos, el carácter experimental de su proceder y su «doctrina»

se comprenden perfectamente a partir de otros escritos. En *M*, interpreta la historia de la Humanidad como el resultado de experimentos que en el futuro serán realizados conscientemente: «Somos experimentos: ¡seámoslo a conciencia!» (*M* 453; cfr. 501). N. elogia este pensamiento como la perspectiva afirmadora de la vida y liberadora de que «la vida pueda ser un experimento —y no un deber, no una fatalidad, no un engaño» (*FW* 324). Tanto la historia de la moral como la de la política, así como nuestros conocimientos y nuestras verdades, incluso nuestras acciones y actos voluntarios (*NF* 1880, 2 [8]; 3 [120]) tienen un carácter experimental. Sobre este trasfondo, N. aboga por un escepticismo metódico «al que me sea permitido replicar: ¡hagamos la prueba!» (*FW* 51; cfr. *NF* 1880, 6 [356]), ya que ahora son posibles nuevas perspectivas y nuevos modos de vida. «Vivo para comprender: quiero comprender, para que viva el →*Übermensch*. Nosotros experimentamos para él» (*NF* 1882-83, 4 [224]).

La influyente interpretación de la idea nietzscheana de una filosofía experimental fue mostrada por Kaulbach, que ve en ella el núcleo organizador de la filosofía de N. Tanto su «concepción filosófica del método», como también «el contenido de la metafísica de N. se corresponden con métodos experimentales». Para fundamentar esta interpretación, Kaulbach analiza ciertas rupturas, sobre todo la continuidad de N. con respecto a la tradición filosófica, especialmente en conexión con →Kant (1980: 152). Gerhardt (1986) se ha esforzado particularmente en continuar y desarrollar aún más las investigaciones de Kaulbach, pero también otros autores (como Maurer 1983) han retomado el concepto de filosofía experimental con el fin de convertirlo en un «sustained philosophical argument and promising project» [«un argumento filosófico constante y un proyecto prometedor»] o en modelar su relevancia para la contribución de N. a una ética futura. A pesar de todo ello, hemos de constatar que, pese a sus ventajas, este planteamiento no ha conducido hasta la fecha al establecimiento de un paradigma investigador mínimamente aceptable (HELMUT HEIT, Berlín).

La filosofía en la época trágica de los griegos | Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (PHG)

Este escrito inédito ocupa un lugar importante en el conjunto de la obra de N. En él no solo se supera el dualismo de *GT* mediante la interpretación que N. hace de →Heráclito, sino que aclara la contraposición entre Heráclito y Parménides que será determinante para el inicio de *JGB* y sobre todo para *MA*, donde N. distingue entre filosofía histórica y metafísica, confesándose partidario de la primera (Glatzeder 2000). Además, *PHG* sirve de base para la crítica de N. al eleatismo en *FW* (109-111), así como a la «razón» en la filosofía en *GD*.

PHG procede del curso sobre filosofía preplatónica impartido por primera vez en 1872; fue escrito en la primera mitad del año 1873 y revisado hasta 1875. Con este escrito, N. no pretende transmitir una imagen global de la filosofía antigua, sino solo exponer las personalidades de los filósofos. Según N., una exposición sobre el conjunto de doctrinas transmitidas resultaría «tediosa», solo «lo personal» mantendría para nosotros el interés en sistemas refutados, «pues esto es lo que siempre permanece irrefutable» (*PHG* 1, *KSA* 1: 803). El momento personal, o mejor, psicológico de la antigua filosofía griega es acentuado con fuerza al inicio de *PHG*. Según N., los antiguos griegos fueron «hombres sanos» que, fi-

lososando para la vida y la cultura, domaron el impulso de conocimiento y justificaron la filosofía (ibíd., 807). El primer arquetipo de un filósofo al servicio de la vida y promotor de la cultura fue Tales; su filosofía se dibuja a través del hecho de haber superado los conocimientos concretos y haber llegado a la comprensión de que todo era agua. Aquí se interpreta la naturaleza a través del alma de Tales, en la medida en que intenta «hacer resonar en su interior el timbre general del mundo y hacerlo brotar desde aquí en conceptos» (PHG 3, KSA 1: 817). El elemento personal constituye también la diferencia entre la filosofía de Anaximandro y la de Heráclito. Según N., Anaximandro es comparable a →Schopenhauer, porque comprende «todo devenir como una emancipación del ser eterno merecedora de castigo [...], como una injusticia que se ha de expiar con la ruina» (PHG 4, KSA 1: 819). La filosofía negadora del mundo y de la vida de Anaximandro o de Schopenhauer no es una visión válida y objetiva del carácter de la naturaleza, sino un intento inconsciente de pintar toda la naturaleza con los colores de la melancolía humana (ibíd., 818). Heráclito, sin embargo, adopta, conforme a N., una posición diferente: «No contemplaba el castigo de lo devenido, sino la justificación del devenir» (PHG 5, KSA 1: 822). En este sentido, Heráclito es, como N. mismo, un filósofo que dice-sí, esto es, un filósofo trágico.

Junto a la exposición de estas personalidades, se halla también contenido un momento crítico-filosófico. Así N. atribuye una posición de dualismo a Anaximandro que recuerda a Schopenhauer y GT. A Heráclito, en cambio, lo describe como pensador antidualista *par excellence*. A juicio de N., Heráclito no niega tan solo el principio indeterminado que para Anaximandro subyace tras el mundo en devenir, sino el ser en general (PHG 5, KSA 1: 822 y sigs.). No vería más que el →devenir, que explica por medio de contrarios y que en lucha eterna se unen siempre mutuamente. Aunque la inconsistencia de todo lo real es «una representación terrible y ensordecedora», el Heráclito de N. posee la facultad de dar un nuevo sentido a esta doctrina y convertirla en algo sublime (ibíd., 824 y sigs.). Según Heráclito, el mundo no es un lúgubre fenómeno moral de pecado y castigo, sino un →juego artístico de Zeus (ibíd., 828). Como «contrafigura» de Heráclito se expone a Parménides, toda vez que su doctrina del ser procede, según N., de un momento «inhelénico como ningún otro en los dos siglos de la época trágica» (PHG 9, KSA 1: 836). Con su doctrina deducida de manera puramente racional, Parménides rompería con la pregunta de Anaximandro por el devenir y su temprano intento de explicar el devenir mediante un acoplamiento de ser y no ser. Según N., el Parménides maduro cimienta su filosofía enemiga de la experiencia en la identidad de pensamiento y ser. Por un lado, esta identidad tiene una función regulativa. El devenir como un juego de contrarios ha de ser rechazado, porque infringe el principio de no-contradicción (PHG 10, KSA 1: 842) Por otro lado, tiene una función constitutiva: porque solo la razón es capaz de mostrar el sentido de algo contradictorio, de desvelar el mundo verdadero y lo que desvela es el ser, que corresponde al principio lógico de identidad ($A=A$; ibíd., 841). El texto, incompleto, acaba con una exposición de la filosofía de Anaxágoras. Este se esforzaría por salvar, contra los eleatas, la multiplicidad y el cambio; estaría, sin embargo, a la sombra de Parménides, en la medida en que conservaría la doctrina del ser de este último en la forma de múltiples sustancias indestructibles. Puesto que el movimiento es extraño a esas sustancias por su naturaleza, Anaxágoras se ve obligado a explicar el origen del movimiento (PHG 15, KSA 1: 859 y sigs.). Su respuesta es el *nous*, un espíritu puro que desencadena el movimiento y crea un cosmos a partir del caos origi-

nario (*PHG* 17, *KSA* 1: 864 y sigs.). Según N., el *nous* de Anaxágoras no es, sin embargo, un ser que se ajuste a un fin y a un deber, sino pura arbitrariedad. Sus acciones deben así pues interpretarse, al igual que en Heráclito, como juego. En este sentido, el espíritu de Anaxágoras es el de un artista (*PHG* 19, *KSA* 1: 869) y su pensamiento, un ejemplo de una filosofía estética en la época trágica de los griegos. Sobre el tema también: Schönblum (1936), Herschbell/Nimis (1979); Hölscher (1979); Borsche (1985); Bremer (1999); Meyer (2004a); Müller (2005) (MATTHEW MEYER, Boston).

Finalidad | Zweck

En su proyecto de «tesis doctoral» de 1868, N. se enfrenta ya enérgicamente con la concepción teleológica de Kant en cuanto «principio regulativo del conocimiento de la naturaleza» (cfr. Solies 2005): «Lo admirable para nosotros es realmente la vida orgánica: y todos los medios para conservarla es lo que llamamos “adaptación al fin”»: Con ello se distingue claramente entre el concepto de finalidad práctica (relativa a una concepción del mundo humano) y la teleología de la naturaleza: «La eliminación de la teleología tiene un valor práctico. Se trata solamente de rechazar el concepto de una *razón superior*: con eso nos quedamos satisfechos» (*KGW* I/4, 62 [16], 554).

La crítica posterior de N. al concepto de finalidad se conecta estrechamente con la «voluntad libre»: ambos descansan en una «ofuscación de nosotros mismos por causa de la vanidad»: «Se necesita todavía una crítica del concepto «finalidad» (*FW* V 360). Esa crítica tiene que partir del hecho de saber que el concepto de finalidad es una interpretación: «hemos inventado el concepto de “finalidad”: en realidad *no hay* finalidad...» (*GD*, «Los cuatro grandes errores», 8). En ese contexto, N. critica también repetidas veces «la *falsa causalidad* [del] placer, displacer, voluntad, finalidad, “espíritu”» (*NF* 1888, 22 [22]). En *Za*, presenta el concepto de «acaso» como cifra del →azar y con ello como redención del concepto «práctico» de finalidad: «“Por acaso” —esta es la más vieja nobleza del mundo, y yo se la he restituido a todas las cosas, yo las he redimido de la servidumbre de la finalidad» (*Za* III, «Antes de la salida del sol»). En *GD* («IncurSIONES de un intempestivo», 24), N. plantea con todo una restricción: el proyecto de «*L’art pour l’art*» debe ser visto exclusivamente como una lucha contra la finalidad «moralizante» en el arte, no contra la finalidad en general. N. señala al mismo tiempo que la disolución de la ficción racional «finalidad» es también siempre causa de →nihilismo: «En pocas palabras: las categorías “finalidad”, “unidad”, “ser”, con las que hemos introducido un valor en el mundo, son *desalojadas* de nuevo por nosotros —y en ese momento el mundo aparece *carente de valor*...» (*NF* 1887-88, 11 [99]) (DIRK SOLIES, Mainz).

Física | Physik

La posición de N. respecto a la física y a las →ciencias de la naturaleza es controvertida. Ante todo, se presenta la pregunta de cómo se congenian sus intereses científico-naturales con su denominado →perspectivismo y escepticismo. En *MA*, se alaban las ciencias natu-

rales y sus métodos como medio probado de conocimiento del hombre y el mundo; y, en *FW*, N. adjudica a la física un papel esencial en su programa de autocreación (*FW* 335). En *JGB*, sin embargo, la posición de N. se vuelve profundamente ambivalente: por un lado alaba al físico Boscovich, sobre todo porque [enseñó] «a abjurar de la creencia en lo último que de la tierra aún «se mantenía firme», de la creencia en la «sustancia», en la «materia», en el átomo como un pequeño conglomerado y resto de tierra» (*JGB* 12); por otro lado, N. afirma que «también la física es tan solo una ordenación e interpretación del mundo (¡según nosotros! Dicho sea con permiso) y no una explicación del mundo» (*JGB* 14) y que la ciencia «pretende aferrarnos a este mundo *simplificado*, por completo artificial, debidamente poetizado y falsificado» (*JGB* 24).

Pero allí donde N. admite siempre que la física pueda conocer algún aspecto de la realidad, esta se halla determinada de manera unilateral: la idea de N., inspirada por el libro de F. A. Lange *Historia del materialismo* (1866), es que el desarrollo de la física moderna conduce a una revitalización de la cosmovisión dinámica de Heráclito. En ella se trata ciertamente de una concepción del mundo materialista, pero no mecanicista. Mientras que el mundo, según la última, consiste en fuerza y sustancia, en la visión dinámica existen exclusivamente fuerzas. N. ve preconizada la transición desde una manera de pensar mecanicista a una dinámica por Boscovich, quien en su *Philosophiae naturalis theoria* disolvía el átomo en centros de fuerza (A Köselitz, 20.3.1882).

El concepto de fuerza tomado de la física será decisivo para el desarrollo de la «doctrina» de la →Voluntad de Poder y del →Eterno Retorno de lo mismo. En los escritos póstumos, N. concibe la Voluntad de Poder como un «apéndice» al «concepto de “fuerza” que triunfa en física» y atribuye «un mundo interior» a las fuerzas, un «deseo insaciable de manifestación de poder» así como una «aplicación, ejercitamiento del poder, como impulso creador» (*NF* 1885, 36 [31]). Para conseguir un fundamento científico-natural de la teoría del Eterno Retorno, N. se ocupa de físicos como R. Mayer y J. G. Vogt. De Mayer (1874) adopta el concepto de conservación de la fuerza, contra Mayer y con Vogt (1878) afirma que las fuerzas tienen que estar siempre activas si son indestructibles. Si se supone que solo existe una determinada cantidad de fuerzas eternamente activas, cada momento tiene entonces que repetirse infinitas veces. Sobre el tema también: Mittasch (1952); Schlechta/Anders (1962); Stack (1983); Bauer (1984); Whitlock (1996); Small (2001); Brobjer (2004c) (MATTHEW MEYER, Boston).

Fisiología | Physiologie

La obra de N. se dirige, a más tardar desde los años 1880, desde la →filología hacia una fisiología de orientación materialista. Ciertamente, N. estaba familiarizado, por motivos de salud, a lo largo de toda su vida con tratamientos curativos y teorizaciones de los estados, impulsos, estímulos, síntomas, etc., corporales (Volz 1990). De esta manera, también en su teoría de la metáfora y de la tragedia pueden encontrarse ya argumentos fisiológicos (por ejemplo, *WL* 1, *KSA* 1: 878 y sigs.; *GT* 1, *KSA* 1: 25; Fietz 1992). Bajo la influencia de diferentes escritos de Lange, Roux y Helmholtz, así como sobre todo del discípulo de Charcot, Feré (cfr. Lampl 1986; Stingelin 1999a; Windgätter 2007), la fisiología se convir-

tió, sin embargo, para N., en un paradigma autónomo de su pensamiento (así *JGB* 3; *GM*, «Prólogo», 6). Así N., que se llamó a sí mismo «filósofo-experimental» (*NF* 1888, 16 [32]) y «médico de la cultura» (*NF* 1873, 30 [8]), sobrepasa su crítica a los «despreciadores del→cuerpo» (*Za* I, «De los despreciadores del cuerpo») y prepara el camino para la transformación, decisiva para el siglo xx, de la tradición logocéntrica (cfr. Derrida 1967, Gumbrecht/Pfeiffer 1995; Windgätter 2006): «De hecho todas las tablas de bienes necesitan [...], en primer lugar, de la interpretación y aclaración fisiológicas, más bien en cualquier caso que las psicológicas» (*GMI* 17). La consecuencia es que N. abre un pensamiento más allá también del dualismo entre cuerpo y mente: «Es decisivo para la suerte de los pueblos y la Humanidad que se comience la cultura en el lugar *correcto* –no en el “alma” [...]: el lugar correcto es el cuerpo, el gesto, la dieta (→ alimentación), la fisiología, el resto se sigue de ello...» (*GD*, «IncurSIONES...», 47) (Christof Windgätter, Berlín).

Förster, Bernhard (31.1.1843, Delitzsch / † 3.6.1889, San Bernardino, Paraguay)

Virulento antisemita, profesor en el *Gymnasium* alemán, escritor y colonizador, cooperó en la fundación de la sociedad antisemita de los estudiantes alemanes antes de dedicarse al colonialismo. Admirador de →Wagner, combinó la pasión por la cultura alemana con asuntos relativos a la ecología, como la deforestación, o cuestiones sociales como la vivisección. Al igual que Wagner, se quejó de la aparente aversión de los judíos a ser asimilados por la cultura alemana. La fascinación que Förster llegó a sentir por el arte de Wagner como quintaesencia de la cultura alemana aparece en artículos como *Parsifal-Nachklänge*. En 1876, conoció a la hermana de N. en Bayreuth; se casaron el 22 de mayo de 1885. N. despreciaba las ideas de Förster, no acudió a la boda y se reunió una sola vez con Förster a petición de su hermana: el día de su 41 cumpleaños, el 15 de octubre de 1885. Los Förster partieron hacia Paraguay el 15 de mayo de 1886, para fundar allí una colonia de alemanes de pura raza. El fracaso de la empresa desembocó en la muerte de Förster (al parecer se suicidó) el 3 de junio de 1889 (CAROL DIENTE, Fortrose).

Förster-Nietzsche, Elisabeth (EFN) (10.7.1846, Röcken [Lützen] / † 8.11.1935, Weimar)

Hermana de N., le veneró desde su más tierna infancia. Teniendo en cuenta la época que le tocó vivir, disfrutó de una excelente educación, a pesar de verse obligada a abandonar la escuela con 14 años. Durante la mayor parte de la década transcurrida entre 1868-78, mientras N. ocupaba su cátedra de filología en →Basilea, EFN se encargó de los asuntos domésticos de su hermano. A través de N. entró en contacto con el círculo de →Wagner; durante los años 70 disfrutó de una estrecha amistad con →C. Wagner, mucho más mayor que ella, hasta que N. perdió el favor de los Wagner. Después de este suceso, EFN siguió frecuentando Bayreuth. Allí, en 1882, conoció a →Lou Andreas v. Salomé, a quien terminaría acompañando hasta Tautenburg, donde N. y Lou tenían pensado pasar 3 semanas juntos. Al llegar a Tautenburg, EFN provocó una discusión de tal magnitud con Lou que esta rompió durante una larga temporada todo contacto con N. Este jamás le perdonó a su

hermana este descalabro (→ «episodio Lou»). Por su parte, EFN, comenzó una batalla contra Lou que habría de durar toda la vida, sobre todo ligada a la interpretación general que Lou había hecho de la filosofía de N. (Andreas-Salomé 1894).

Tras el fracaso del proyecto de Paraguay y de la muerte de su marido, →B. Förster, a causa de lo que, según ella misma, fue un fallo cardíaco, EFN regresó a Alemania para ayudar a su madre a cuidar de N. Después de la muerte de la madre en 1897, trasladó a su hermano a Weimar, donde fundó el →*Archivo-N*. Los esfuerzos de EFN para idealizar la empresa colonial de su marido después de su muerte, que podemos comprobar en *Dr. Bernhard Förster Kolonie Neu-Germania in Paraguay [Nueva Alemania: la colonia del Dr. Förster en Paraguay]* (1891), los sustituyó por la dedicación a sus trabajos omnicomprensivos y principalmente biográficos sobre N., los cuales raras veces destacaban por su rigor y por el apego a la verdad. Su dudosa fama se debió ante todo a la publicación de gran parte de los escritos póstumos de N. en 1901, reunidos de modo arbitrario bajo el título de *VM* (1901), y ampliados en una nueva edición de 1906; las falsificaciones, en ambas obras son ya legendarias (→*La Voluntad de Poder*) y, junto con otras deformaciones de las obras y de la correspondencia, han dañado significativamente la imagen de N., a la par que han favorecido su nazificación (cfr. Niemyer 2009).

Por esta razón, muchos nietzscheanos consideran que EFN pudo y aún puede ser hoy considerada una auténtica plaga. Otros admiran su energía. El banquero judío E. Thiel fue íntimo amigo suyo, la ayudó durante la crisis económica que EFN atravesó en 1923. Más tarde, se unió al →Nacionalsocialismo y retornó al →antisemitismo profesado por su difunto marido para demostrar su credibilidad y asegurarse una fuente de ingresos. Independientemente de lo que los nietzscheanos opinaran de EFN, todos ellos se abalanzaron sobre la biblioteca del *Archivo-N*. para consultar sus libros y acudieron a escuchar las conferencias allí pronunciadas. Así es como EFN entró en contacto con algunos de los escritores y filósofos más importantes de Alemania (como los entusiastas nietzscheanos →Th. Mann y →M. Heidegger). En dos ocasiones (1911, 1923) fue propuesta (en vano) para el premio Nobel de Literatura. En 1921, la Universidad le concedió el título de Doctora, pero rompería con ella todo tipo de relación cuando, en 1931, se negó a permitir cualquier tipo de acceso a los manuscritos de su hermano para la elaboración de una nueva edición de sus obras completas.

Por aquel entonces, EFN frecuentaba a algunos de los dirigentes del NSDAP y se había convertido en una admiradora fervorosa de →B. Mussolini, cuya obra sobre Napoleón se representó gracias a su iniciativa en el Teatro Nacional de Weimar en 1932. En aquella ocasión, Hitler asistió inesperadamente a la representación y acudió a su palco con la intención de saludarla. El segundo encuentro tuvo lugar el 2.11.1933, cuando le entregó a Hitler el estoque de N. y una petición epistolar antisemita de su marido (del 13.4.1881). Hitler la visitó una vez más en el *Archivo-N*. el 20.7.1934 y regresó el 2.10 del mismo año con su arquitecto A. Speer con el fin de construir un monumento a N. sobre el terreno del *Archivo-N*., monumento que financió el propio Hitler pero que nunca llegaría a ser inaugurado (→culto a N.). En 1935, EFN le envió a Hitler un ejemplar de su nuevo libro *F. Nietzsche und die Frauen seiner Zeit [N. y las mujeres de su tiempo]*. En su carta afirmaba que N. habría estado de acuerdo con las leyes del nuevo Reich; y que también sus ideas sobre la función de la mujer alemana eran acordes con el modelo femenino del nazismo (1935, 11: 169). La

respuesta de Hitler en agradecimiento por el envío lleva fecha del 26.7.1935. EFN murió unos meses más tarde, el 8.11.1935. Hitler y B. von Schirach asistieron a la conmemoración el 11.11.1935. También sobre el tema: Peters (1977); Goch (1985); *KGB 1/4*: 702s.; Dieth (2001) (CAROL DIETHE, Fortrose).

Foucault, Michel (15.10.1926, Poitiers / † 25.6.1984, París)

Filósofo e historiador francés, en 1967 publica (junto con →Deleuze⁴) la edición francesa de *KSA*. Poco antes de su muerte, Foucault confiesa ser «simplemente nietzscheano», declaración que nos permite hacernos una idea de la importancia de N. en su obra y en su evolución intelectual. El primer encuentro con N. tiene lugar en 1952 (ibíd.), bajo el influjo de la lectura de →Bataille (2005b) y de →Heidegger (2005a: 868). El trato con N. no está guiado tanto por la fidelidad a sus obras, cuanto por el cultivo del trasfondo que subyace a los problemas del presente (F 2002: 932). En las obras de juventud de Foucault, el papel de N. «se centra en campos importantes, pero temáticamente limitados» (Saar 2000: 172) y se concentra principalmente en la crítica del historicismo, el lenguaje y el sujeto (cfr. Ebeling 2001: 159). Así es como, en *El orden del discurso*, Foucault reconstruye la figura de N. como la del gran adversario del pensamiento moderno y le atribuye una «posición metahistórica» (2001 a768) —de lo cual se arrepentirá posteriormente—, en la medida en que anticipa, con la «muerte de Dios», la ineluctable muerte del →hombre y del →sujeto. Los trabajos realizados entre 1970 —su giro programático hacia N. en *El orden del discurso*— y 1976 siguen, entre otras preocupaciones, la estela de la «hipótesis nietzscheana» (F 2001c: 33). Es decir: si queremos analizar las relaciones de poder en términos no estrictamente jurídicos, entonces hemos de pensarlas desde un «modelo de represión de la lucha» (ibíd., 34). Recurriendo a N. y a la idea de la voluntad de saber como →Voluntad de Poder, Foucault intenta rellenar el hueco que había quedado vacío durante la fase arqueológica, a saber: la falta de explicación del modo en que se produce el cambio desde una constelación epistémica del saber a otra. Desde el punto de vista metódico, los análisis del poder llevados a cabo a partir de 1971 se apoyan en la →genealogía de N. (F 1971). La obra tardía de Foucault da pocas muestras de una referencia explícita a N.; incluso reconoce en 1983 que «no había leído a N. en años» (2005b: 540). A pesar de ello, admitió que su dedicación final a las prácticas de sí están más inspiradas en N. que en el existencialismo de Sartre (2005c: 758) (MAREK NAUMANN, Dresde).

Freud, Sigmund (6.5.1856, Freiberg/Mähren / † 23.9. 1939, Londres)

Neurólogo austríaco y fundador del psicoanálisis, siempre subrayó su independencia con respecto a N., asegurando que no conocía bien su obra (cfr. 1914a: 53; 1925: 86). Freud admitió haber tomado de N. algunas «nociones» que solo podrían adquirir validez científica mediante las investigaciones del psicoanálisis. Se puede comprobar fácilmente que Freud

⁴ En lugar de «Deleuze», léase Maurice de Gandillac (Nota de la edición en castellano).

leyó a N. durante su período de estudiante; amigos y conocidos de Freud como Paneth, Lipiner y V. Adler mantuvieron contacto directo o epistolar con N. (cfr. Boehling 1989: 116; McGrath 1974; Gasser 1997: 7 y sigs.; Venturelli 2003: 257 y sigs.). En 1900, Freud escribe a Fliess diciéndole que espera «encontrar en N. palabras para decir muchas cosas que permanecen calladas en mi interior [...]» (cit. en Masson 1986: 438). En las reuniones de la sociedad psicoanalítica de Viena, Freud se mostró como un investigador cultivado y un buen intérprete de los escritos y de la biografía de N. (Nunberg/Federn 1976: 334 y sigs.; 1977: 22 y sigs.). Gracias a su amistad con →L. v. Salomé, Freud entró en contacto con una conocedora de primera mano el universo íntimo de N. Encontramos algunas importantes referencias a N. en el intercambio epistolar con A. Zweig (cfr. E. L. Freud 1968; Gasser 1997: 147 y sigs.) Por otro lado, el concepto de →Ello acuñado por Groddeck, que Freud siempre atribuyó a N., se convirtió en 1923 en un término psicoanalítico. Conceptos del psicoanálisis como represión, sublimación, principio del placer, la interpretación de los sueños, el papel de la sexualidad y del inconsciente, se encuentran ya prefigurados en la →psicología de N. (Dimitrov/Jablenski 1967: 179 y sigs.) Algunos críticos del psicoanálisis como Jaspers reclamaron que el psicoanálisis jamás culminaría las intenciones de N., pues «la existencia no se deja tocar por el saber y la experiencia psicopatológicos» (1958: 356) (RAINER OTTE, Bad Sachsa).

Fritsch, Theodor (28.10.1852, Wiesenau [Sachsen] / † 8.9.1933, Gantzsch [Leipzig])

Fritsch (seudónimos: Thomas Frey, E.-Stoltheim), editor y escritor alemán, cofundador y delegado del *Reichstag* para el *Deutschvölkischen Freiheitspartei*, pasa por ser el «antisemita más significativo antes de Hitler» (Phelps 1961: 443). Fritsch se ganó esta dudosa fama gracias a la publicación de su propia edición de la *Correspondencia antisemita*, la fundación del *Hammer-Bewegung*, la revista homónima y la edición del *Catecismo Antisemita*, que llegó a las 40 ediciones con el título de *Manual sobre la cuestión judía* y entre cuyos autores se encontraban también algunos wagnerianos como L. Schemann (cfr. Schüler 1971: 106). En cualquier caso, Hitler alaba este escrito en 1939 en una carta dirigida a Fritsch, agradeciéndole que haya «preparado el camino para el movimiento antisemita nacionalsocialista» (cit. en Ferrari Zumbini 2003: 321). También Goebbels tuvo la ocasión de elogiar la figura de Fritsch tras su muerte, diciendo que había sido «un excelente precursor de nuestro renacimiento popular», y de honrarle con un monumento erigido en Berlín-Zehlendorf, gracias al cual Fritsch «se convertirá en los inminentes años de tiranía nacionalsocialista en un icono del antisemitismo» (Puschner 2001: 57).

Fritsch entró en contacto con N. al asumir el negocio del editor de N. (también antisemita) Schmeitzner. También era amigo de →Förster, el cuñado de N., y estaba tan convencido como este último de que podrían servirse de N. para la causa antisemita —una convicción sin duda impulsada por la lectura de la carta al editor de Busse, admirador antisemita de N.—, incluida en la *Correspondencia Antisemita*, y sobre la cual el propio Busse había informado a N. (carta a N. del 9.2.1887; cfr. Mittmann 2006: 85 y sigs.). Sugerencias que parecen apoyarse en las reflexiones sobre los «auténticos exterminadores (antisemitas) de dragones» y el «verdadero Siegfried» contenidas en el *Manual* mencionado más arriba.

Fritsch podría haber tomado prestado el motivo del exterminador de dragones de *GT*. Estaba convencido de que ese motivo encajaba perfectamente con el motivo antisemita y la figura de Siegfried presente en *El anillo de los Nibelungos* de →Wagner. De lo que ya no estaba tan seguro era de que N., que se había inclinado hacia el →antisemitismo de la mano de Wagner, estuviera preparado para seguir difundiendo la propaganda antisemita. Fritsch expresa sus consecuentes preocupaciones al respecto en una carta dirigida al propio N. en marzo de 1887, una carta a la que N. reacciona con un rechazo tajante enviándole de vuelta el ejemplar de la *Correspondencia antisemita* y una anotación en la que le ruega a Fritsch que, en el futuro, se abstenga de hacerle llegar libros semejantes, pues «este deseo repugnante de diletantes aburridos de tener algo que decir acerca del *valor* de los hombres y de las razas, este avasallamiento de las “autoridades” que cualquier espíritu prudente rechazaría con frialdad (por ejemplo, →E. Dühring, R. Wagner, Ebrard, Wahrmund, P. de →Lagarde —¿quién entre todos ellos es el más desautorizado en lo referente a la cuestión de la Moral?, ¿quién el más injusto?—, estas falsificaciones absurdas constantes y esos adornos propios de conceptos vagos como “germano”, “semita”, “ario”, “cristiano”, “alemán”, terminarán por irritarme seriamente [...]» (carta a Fritsch, 29.3.1887). Después de esta declaración de guerra dirigida al antiguo héroe del movimiento antisemita, Fritsch entendió claramente la situación y reaccionó con una recensión devastadora del recientemente publicado *JGB*. En ella, despacha a N. como un «pescador filosófico de la superficie», que carece por completo «de toda comprensión de la esencia nacional» y que, en la cuestión judía, no puede ofrecernos más que «la cháchara superficial y aderezada de un charlatán de salón que simpatiza con los judíos» (*Krummel* I: 143).

Consecuentemente, Fritsch alerta a sus compañeros de viaje contra N. —a menudo sin éxito—, y ello precisamente en contraposición a →EFN, cuya política editorial pretendía compatibilizar en la medida de lo posible el pensamiento de N. con el impulso fundamental del movimiento popular —tal y como lo conoció gracias a su matrimonio con Förster—, y todo ello mediante la falsificación de las obras (→*La Voluntad de Poder*) y de la correspondencia (cfr. Niemeyer 2009) de su hermano. Con este fin, EFN llegó a ocultar el intercambio epistolar de N. con Fritsch y/o a falsificar otros documentos, hasta el punto de que se terminó imponiendo la impresión de que N. le habría dicho a Overbeck que tenía a Fritsch en alta estima. Si tenemos en cuenta estos detalles, no nos sorprenderá que EFN llegará a declarar «perdida» la carta remitida por Fritsch a N. en marzo de 1887 y que las respuestas de N. nunca se hicieran públicas —cartas a las que EFN no pudo echarles el guante y que Fritsch hubiera podido utilizar para sus propios intereses, esto es, para llamar la atención sobre el anti-antisemitismo de N—. Esta espada de Damocles se mantuvo tenaz sobre la cabeza de EFN —exactamente igual que aquella otra relacionada con la carta que N. había escrito a Overbeck inmediatamente después de responder a Fritsch y que habría permitido deducir cuál había sido la auténtica respuesta de N. a Fritsch.

EFN actuó como de costumbre: incluyó la carta en su edición de la correspondencia de N. de 1909, pero no en su forma original. Más bien consiguió despertar la sensación, mediante incursiones quirúrgicas apenas visibles en el texto, de que, en efecto, N. habría transmitido a Overbeck una impresión positiva en relación con el intento de Fritsch de instrumentalizarle para la causa defendida en la *Correspondencia antisemita*. Así, por ejemplo, eliminó la frase inicial con la que N. intenta poner a Overbeck al tanto de su episodio

con Fritsch: «Añado un hecho extraño que no para de venírseme a la cabeza» (carta a Overbeck, 24.3.1887). EFN sustituye la siguiente frase en la carta («Es evidente que prácticamente tengo un «influjo» extremadamente abismal») por una fórmula menos equívoca: «Prácticamente tengo algo así como “influjo”») (*GBR V/2*: 718). A excepción de algunos ajustes estilísticos, deja intactas y completas las siguientes frases, que desembocan en esta expresión: «Ha sido Zaratustra, el hombre divino, quien les ha hecho esto a los antisemitas; hay una interpretación al respecto propia del antisemitismo que me ha hecho reír a carcajadas» (carta a Overbeck, 24.3.1887). EFN presenta la siguiente frase de N. como el momento decisivo: «El problema del «legislador» alborea en estas cabezas, que estaban acostumbradas a localizar su salvación en el acuerdo de las mayorías» (*GBR V/2*: 718). Esta frase podría despertar en el lector inexperto la sospecha de que la risa de N. no es sarcástica, sino alegre, una risa que denota la alegría que siente por su éxito entre los antisemitas.

Se trataba de un juego enormemente arriesgado, porque lo cierto es que la carta original se encontraba incluida en los escritos póstumos de Overbeck, conservados en la biblioteca de la Universidad de Basilea (→Escuela de Basilea/Escuela de Weimar). Además, los escritos póstumos de N. contienen dos pasajes que habrían desenmascarado completamente la farsa de EFN. En una de estas *memoranda*, que no se hizo pública hasta la edición de 1974 de →Colli/Montinari, encontramos un comentario claramente relacionado con la carta de Fritsch a N. de 1887 y con la respuesta del 23 de marzo: «Últimamente me ha escrito un cierto señor Theodor Fritsch, de Leipzig. No hay en Alemania una banda más desvergonzada y estúpida que estos antisemitas. En agradecimiento le he enviado por carta un conveniente puntapié. ¡Esa chusma se atreve a llevar en la boca el nombre de Zaratustra! ¡Náusea! ¡Náusea! ¡Náusea!» (*NF* 1886-87, 7 [67]). La conjunción de ambos factores podría explicar por qué el primo de N., R. Oehler, no tuvo en cuenta la carta enviada por N. a Fritsch el 24 de marzo de 1887, incluida en la edición falsificada por EFN de 1909, cuando, en 1911, publicó una selección de cartas de N. en la *Insel-Verlag*. para la enumeración de sus falsificaciones y omisiones no contamos aquí con el espacio suficiente, pero, a fin de hacernos una idea, valga el ejemplo siguiente: ni en esta edición ni en aquella reedición que la *Insel-Verlag* presentó sin comentario alguno en 1993 encontramos la frase de N. en la que se afirma que «los señores alemanes» son el tipo de hombre «más ambiguo», que «en relación con el Cristianismo, son la raza más execrable de la historia» (carta a Brandes, 20.11.1888). Si tomamos esta omisión como el ejemplo más emblemático de la estrategia de falsificación ideada en Weimar, apenas puede sorprendernos que la edición de Oehler de la correspondencia de N. tampoco incluyera las cartas a Fritsch y que el editor no hiciera el más mínimo esfuerzo por desenmascarar y echar el guante a esas fuentes —que habrían comprometido la imagen de N. labrada por EFN—. Lo que sí aparece en esa edición es una carta que N. le envía a su hermana el 23 de marzo de 1887 (es decir, el día en que fue remitida la carta a Fritsch), una carta que ha salido de la pluma de EFN desde la primera hasta la última línea. El objetivo de esta falsificación no es otro que el de cubrirse las espaldas contra cualquier imprevisto, es decir, dejar claro que, precisamente en aquella época en la que mantuvo la correspondencia con Fritsch, nada ocupaba de manera más urgente sus pensamientos que asegurarle a su «querida Lama», que vivía en Paraguay como esposa de Förster en ese preciso momento, que nunca encontraría «una sustituta» (cit. en Oehler 1917 2: 306). Lo que verdaderamente se oculta tras la reticencia de Oehler

en el asunto de la carta de N. a Overbeck solo se desveló 3 años más tarde: después de una prolongada lucha en los tribunales (cfr. Meyer/v. Reibnitz 2000: XVI), tanto Oehler como Bernoulli, el discípulo de Overbeck, consiguieron convenir en «que ambas partes enfrentadas habían llegado al acuerdo de comparar el contenido con el fin de publicar la correspondencia entre N. y Overbeck». A resultas de aquella operación, la carta del 24 de marzo de 1887 fue publicada en 1916 en su forma original.

La fábrica de falsificación de Weimar también operó como de costumbre en el asunto clave de la edición Oehler/Bernoulli —con la consecuencia de que, en 1963, Podach necesitó solo ocho páginas impresas para reproducir todos aquellos lugares de la correspondencia de N. que habían sido manipulados por Oehler (cfr. Podach, 1963: 184 y sigs.)—. Llama la atención la tendencia general de la falsificación: Oehler eliminó todos los comentarios amables de N. sobre los judíos y todos los despreciativos sobre su editor antisemita, Schmeitzner, su madre, hermana, su cuñado y su proyecto en Paraguay, así como sobre los héroes del movimiento popular. En pocas palabras y centrándonos en lo que aquí nos concierne: Oehler suprimió sobre todo y sistemáticamente aquellos pasajes en los que se documentaba con precisión la actitud que N. adopta frente a Fritsch en su carta de marzo de 1887.

Resta señalar que →Baeumler (1932) —como después de él harán R. Oehler (1940) y M. Oehler (1944)—, renunció a publicar las cartas de N. a Fritsch. Lo cierto es que esto fue una decisión inteligente, porque Podach (1932: 125 y sigs.) ya había señalado la distancia simultánea que separaba a N. y a Förster, así como los auténticos abismos de la relación Fritsch-Förster. En este sentido (y ese debió de ser más o menos el pronóstico de Baeumler), al dar a conocer a los nacionalistas interesados por N. la correspondencia con Fritsch, no habría hecho más que poner más obstáculos en el camino. En cualquier caso, la actitud de Baeumler en relación con la elocuente carta de N. a Overbeck del 24 de marzo de 1887, fue algo más prudente que la de EFN y no incluyó la carta falsificada y presentada por ella en 1909, sino el original publicado por primera vez por Oehler/Bernoulli (1916). No obstante, Baeumler mantuvo la línea de interpretación marcada por EFN, comentando como de costumbre: «El tono amistoso con el que habla de los antisemitas se retrotrae, con toda probabilidad, al hecho de que estos últimos parecen haberle considerado siempre como un *Führer*» (1932: 408). Con esta actitud, Baeumler se convierte en cómplice de la nazificación de N. auspiciada por EFN.

Queda por añadir que ni Schlechta —publicado en SA III, 1956— ni Löwith (1959) publicaron estas cartas en sus ediciones (parciales) ampliamente difundidas. Tan solo Groos (1960) se ocupó de ciertas correcciones en lugares aislados del texto, con la consecuencia de que, en el ámbito germanohablante, tanto la carta del 24 de marzo de 1887 como la cuestión del →anti-antisemitismo de N. cayeron en el olvido y no se darían a conocer hasta la edición de →Colli/Montinari en 1975. La situación es distinta en los círculos de emigrantes, tal y como muestra el *Das Neue-Tage-Buch* (París y Ámsterdam), que con fecha del 28 de octubre de 1933, es decir, el que habría sido el día del 81 cumpleaños de Fritsch —pocas semanas después de su muerte—, publica una noticia principal con el título *Die Vergewaltigung Nietzsches [El abuso cometido con N.]* y persigue apuntalar la interpretación anti-antisemita de N. con la publicación de aquella carta del 24 de marzo de 1887 dirigida a Fritsch (cfr. Dietzsch 2001: 33). Algo similar pudo leerse en 1934 en un periódico

de Praga llamado *Die Neue Weltbühne* [*La nueva escena mundial*] (*Krummel* III: 5000), así como en un ejemplar del periódico *Die Tribüne* [*La tribuna*], publicado en Shanghái en 1940 (cfr. *Krummel* IV: 318). También en Francia (1936) se publicó al menos la segunda de las cartas dirigidas por N. a Fritsch (29.3.1887) traducida por M. P. Nichols, lo cual motivó la redención de N. concedida por →Bataille (1937: 143). En todos estos casos, las cartas de N. a Fritsch sirvieron como estrategia de resistencia orientada al esfuerzo de fomentar un N. de izquierdas en contraposición a la nazificación progresiva e imparable del filósofo en Alemania por aquel entonces. También sobre el tema: Niemeier (2003a) (CHRISTIAN NIEMEIER, Dresde).

Fromm, Erich (23.3.1900, Fráncfort del Meno / † 18.3.1980, Muralto junto a Locarno)

Psicoanalista y psicólogo social alemán, en 1934 emigró a USA y fue profesor en diferentes destinos, entre ellos México (1951-65). De 1930 a 1938, Fromm fue miembro del *Instituto para la Investigación social* y combinó en sus muchas lecturas una sociología de orientación marxista con los métodos y las teorías del psicoanálisis. Fromm diagnosticó los peligros de las estructuras «caracterológicas» autoritarias, en concreto el sometimiento masoquista al poder o el sadismo frente a los más débiles. Interpretó la filosofía de N. como una revuelta contra aquella «tradicción según la cual el individuo debe someterse a los poderes y a los principios que se localizan fuera de sí mismo» (Fromm 1947: 82). Como pensador que se opone a dicha alienación, alinea a N. junto con Marx y →Freud (Fromm 1941: 289; 1961: 386; cfr. Wiggerhaus 1988: 377). En su opinión, la interiorización de la autoridad conduce a la represión de la productividad en sentido humanista y, en última instancia, a un comportamiento cruel hacia el otro y hacia nosotros mismos. Fromm ve confirmados en el psicoanálisis de Freud los análisis de N. de los afectos reactivos y del →resentimiento. Pero los análisis de N. van mucho más allá que los de Freud: en la tradición de la antigua figura del «médico del alma» (Fromm 1950: 232), N. habría diagnosticado la «bancarrota humana del sistema capitalista» (Fromm 1950: 232), mostrando, no obstante, los caminos hacia una «nueva ciencia del hombre». El concepto de →conciencia en N. es crucial para Fromm. Dicho concepto explicaría no solo el efecto esclavizador de la mala conciencia, sino que desvelaría también la demanda emancipatoria de la conciencia humanista, «el deber de decirse sí a uno mismo» (Fromm 1947: 102) y el «deber de convertirte en quien eres» (ibid., 130) (RAINER OTTE, Bad Sachsa).

Fuertes, Fuerza | *Starke, Stärke*

N. considera casi siempre ambos conceptos en estrecha correspondencia con los de →débiles, debilidad (cfr. Meyer 1991: 283). El hombre fuerte es un gran individualista que quiere valerse por sí mismo, que «ha heredado mucha fuerza» (*NF* 1888, 15 [78]) y que, en contraposición con los débiles, tiende «a separarse de los otros por necesidad» (*GM* III 18). Cuando los fuertes se unen, lo hacen «solamente porque tienen en perspectiva una acción agresiva conjunta y una satisfacción conjunta de su →Voluntad de Poder, con

mucha repugnancia de la conciencia de cada uno», porque «el instinto de los que han nacido “señores” (es decir, de la especie solitaria de animales de presa llamada hombre) en el fondo resulta irritado e intranquilizado por la organización» (ibíd.). Para ellos, vale como bueno todo aquello, «que eleva el sentimiento de poder, la Voluntad de Poder, el poder mismo en el hombre» (AC 2). Su principio reza como sigue: «no satisfacción, sino más poder; no paz en absoluto, sino →guerra, no virtud sino capacidad (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud libre de moralina)» (ibíd.). N. reprocha al →Cristianismo el haber llevado «una guerra a muerte contra este tipo superior de hombre» y el haber anatematizado «todos los instintos básicos de este tipo», como consecuencia de su toma de partido por todos los débiles y los inferiores (AC 5).

N. ejemplifica este tipo en personalidades como César, Federico el Grande o Napoleón (en la política), o también como Homero, Aristófanes o Goethe en el ámbito de la creación artística. Ya en *HL*, N. había elogiado a Goethe resaltando la validez de sublevarse contra el «ciego poder de los hechos» y la «tiranía de la realidad», así como de nadar contra las «olas de la historia» (8, *KSA* 1: 311). Mientras los débiles son los que obedecen, los fuertes son los que mandan, los señores. Y, «según predomine el sentimiento de debilidad (miedo) o el de poder, surgen sistemas pesimistas u optimistas» (NF 1880, 4 [194]). Los primeros representan, en la filosofía tardía de N., la base para la moral de los esclavos; los últimos son el presupuesto para la moral de los señores (→moral). En tanto que esta, como «moral noble, crece de un triunfante decirse “sí” a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano “no” a todo “fuera”, a todo lo “distinto”, a todo “no yo”: y este “no” es su acción creadora» (GMI, 10). De este modo, la moral de los débiles es una moral del →resentimiento; y la moral de los fuertes, de los señores, es una moral del →*amor fati* que afirma el mundo. Asimismo, se puede inclinar la balanza en uno u otro sentido a través del →nihilismo: este «puede ser un síntoma de fuerza creciente o de creciente debilidad» (NF 1887, 9[60], *KSA* 12: 367), pero puede también oficiar también como crisis purificadora, por cuanto «asigna tareas comunes a hombres con diferentes formas de pensar» y «también saca a la luz a los más débiles de entre ellos, a los inseguros, dando impulso de ese modo a una →jerarquía de rango según las fuerzas desde el punto de vista de la salud: los que dan órdenes se reconocen dando órdenes y los que obedecen se reconocen obedeciendo». A la cuestión final de: «¿Quiénes se acreditarán como los más fuertes en ese proceso?» N. da la siguiente respuesta: «Los moderados, los que no tienen ninguna necesidad de creencias extremas [...], hombres que están seguros de su poder y que representan con orgullo consciente la fuerza alcanzada por el hombre» (NF 1886-87, 5 [71] 14 y 15). Es el tipo de hombre cuya solución al problema de la vida se resume en la conocida sentencia de N., mal interpretada y mal utilizada a menudo: «lo que no nos mata –lo matamos nosotros, nos hace más fuertes» (NF 1888, 15 [118]) (HANS-MARTIN GERLACH, Leipzig).

G

Galton, Francis (16.2.1822, Sparkbrook [Birmingham] / † 17.1.1911, Haslemere [Surrey])

Naturalista británico extremadamente polifacético que destacó sobre todo, con independencia de su estudio de la inteligencia, en el campo de la genética (a partir de la que fundó la eugenesia). En la biblioteca de N. se encuentra un ejemplar de la obra *Inquiries into Human Faculty and its Development* [*Investigaciones sobre las facultades humanas y su desarrollo*] (G 1883; NB: 238 y sigs.) que J. Paneth (1857-1890), como importante figura intermedia entre →Freud y N. (cfr. Paneth 2007), primero le prestó y, el 26.3.1883 le regaló en la Estación del Zoo de Villefranche, en Niza (cfr. *Krummel* 1988). Contiene muy pocas marcas de lectura; en todo caso, numerosas *marginalia* en forma de traducción francesa de palabras sueltas que, según la reseña de Holland (1883; NB: 694 y sigs.) de la biblioteca de N., prueban también que alguien le habría ayudado con la lectura del texto extranjero. De hecho, numerosos extractos y párrafos en las obras póstumas de N., cuyas huellas se encuentran también en los escritos publicados, sin que ni aquí ni allí sea mencionado el nombre de Galton, pueden verificarlo. N. se interesó especialmente por la relación entre delincuencia, neurosis, epilepsia y enfermedad mental, entre moral del rebaño y moral de esclavos, así como por la cuestión de la «antesala de la →conciencia» como origen de nuestro →pensamiento, en la que el →cuerpo actuaría como precursor. Según su testimonio biográfico, N. impartió a Resa v. Schirnhofe un *privatissimum* (cfr. Gilman 1981: 479 sigs.), entre otras cosas, sobre la tabla de las denominadas fotografías compuestas o superpuestas que, en combinación histórico-cultural con la construcción fisionómica, habrían actuado como una presunta «clara evidencia». Galton es, por tanto, también parte de la polémica entre N. y →Strindberg acerca de la naturaleza del →criminal y del conflicto entre su condicionamiento fisiológico y social: «El delincuente *hereditario* es decadente, incluso idiota... ¡Sin duda! Pero la historia de las familias delincuentes, para la que el inglés Galton («*the hereditary genius*») ha reunido el más abundante material, conduce siempre a un humano *demasiado fuerte* para un determinado nivel social» (N. a Strindberg, 8.12.1888). Galton parece haber sido para Nietzsche una importante influencia también desde el punto de vista dietético: «Nada se recupera en fisiología, cada mal día *cuenta*: esto lo aprendí del inglés Galton» (a Overbeck, 4.7.1888) (MARTIN STINGELIN, Dortmund).

Gast, Peter → Köselitz, Heinrich

Genealogía | *Genealogie*

La idea de genealogía encontró su recepción más fecunda en la filosofía francesa posterior a Mayo del 68, y experimentó principalmente con →Foucault, un nuevo y productivo renacimiento. El término mismo remite etimológicamente a la historiografía de los antepasados y las generaciones, y es introducido por N. en un contexto filosófico más amplio (véase Saar 2003: 160). Este proyecto tiene su inicio en *GT*, donde ya piensa N. en «una solución filosófica para el problema del presente en la forma de un retorno» por medio de una «narración histórica» (Saar 2007: 24). En →*HL* introduce N. el concepto de «historia crítica» que hace de complemento, pero sobre todo de correctivo de la historia «monumental» y de «anticuario», y que consiste en «romper un pasado y aniquilarlo para poder vivir» (*HL* 3, *KSA* 1: 269). Incluso cuando el enfoque dado a la «historia crítica» es perceptiblemente diferente, la utilidad para la vida (→vida) remite a un criterio fundamental de la genealogía posterior.

N. pasa revista al periodo central de su obra en la introducción de la *GM*. Está dispuesto a admitir que su antigua «hipótesis acerca del origen» de la →moral» fue establecida «todavía sin libertad, y además sin disponer de un lenguaje propio para decir estas cosas propias, y con múltiples caídas y oscilaciones o indecisiones» (4). N. enuncia una «nueva exigencia: necesitamos una crítica de los →valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de estos valores —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron» (ibíd., 6). Al rechazo de →Rée y, consecuentemente, de «los genealogistas ingleses de la moral», incluyendo su «especie invertida y perversa de hipótesis genealógicas» (ibíd., 4), se une el escepticismo frente a las génesis lineales y a una concepción de la moral asociada a la utilidad (Foucault 1971: 108). En su lugar, aparece la hipótesis de «sucesión de procesos de sometimiento» (*GM* II 12), que N. se esfuerza en poner de manifiesto a partir de «lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido» (*GM*, «Prólogo», 7). Consiste sobre todo en «algo para trabajadores»: se trata en primera instancia de rastrear historias aparentemente insignificantes que en su conjunto conforman «lo que hasta la fecha los hombres han considerado como “condiciones de su existencia”» (*FW* 7).

El rechazo de un pensamiento originario es, en este sentido, de fundamental importancia. El «filosofar histórico» parte del →devenir, y no de la existencia de «hechos eternos» (*MA* 2). Al «milagro originario» metafísico impuesto, que parece haber surgido de la (kantiana) «cosa en sí» (*MA* 1), se oponen, consecuentemente, conforme al término de genealogía, la hipótesis del «surgimiento, procedencia, origen, nacimiento» (Foucault 1971: 108). Este modo de escribir historia —un intento de «pasarle el cepillo a contrapelo» (Benjamin 1974: 697)— está relacionado con la autoexigencia de la crítica, en tanto que «la descripción misma es valoración» (Saar 2003: 166). Para este fin, N. se sirve de diversos métodos de estilo retórico, como tipologías extremas, generalizaciones sobre personas individuales o incluso provocativas alusiones a las distintas épocas (véase Saar 2007: 130 y sigs.). De manera completamente consciente, la genealogía no pretende ser una escritura histórica de naturaleza neutral. Está necesariamente asociada a la idea de la → transmutación de

todos los valores y, con ello, es la expresión de una convención que proporciona sentido y valor a la filosofía (cfr. Deleuze 1962) (MAREK NAUMANN, Dresde).

La genealogía de la moral | Zur Genealogie der Moral (GM)

La *GM* resulta única, no solo en la obra de N., sino en la ética y en la filosofía en general. El libro se encuentra entre los textos más fascinantes de la filosofía: redactado en un tiempo muy corto, con estilo brillante, lleno de ímpetu vibrante, apasionado, provocativo, polémico (N. le da el sobretítulo de *Un escrito polémico*). Alcanzó popularidad y mala fama a causa de ciertas expresiones, a menudo malinterpretadas y utilizadas de modo inadecuado, como «moral de señores y moral de esclavos», «el levantamiento de los esclavos en la moral» (ambos se encuentran ya en *JGB*), →«*bestia rubia*» (*GM* I 11) o «Roma contra Judea, Judea contra Roma» (*GM* I 16), que ejercen su influencia principalmente gracias al concepto de →resentimiento (que N. toma de →E. Dühring, pero que redefine). La *GM* (que no consiste ya en aforismos sueltos, sino en tres «tratados» con un consecuente orden en las ideas) es el intento más logrado de N. para dar a su pensamiento un cierto orden sistemático. A pesar de ello, los tratados no aparecen unidos sin fisuras, sino de un modo laxo. Son, atendiendo a la mirada retrospectiva que lanza N. sobre ellos, «acaso, en punto a expresión, intención y arte de la sorpresa, lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito», pero también, sobre todo, una «nueva verdad» en cada uno de los tres tratados, «verdades muy desagradables» que «entre detonaciones absolutamente horribles [...] se hacen visibles entre espesas nubes» (*EH*, «*GM*»). La *GM* ha tenido una amplia influencia en el pensamiento del siglo xx, tanto por su contenido como por su modo de filosofar. Sus contenidos han ejercido una fuerte influencia en la Sociología, la Psicología y la Antropología, modificando sus planteamientos radicalmente. Algunas de sus tesis, no obstante, resultan tan espantosas, o incluso tan descabelladas, que hasta hoy nadie se ha atrevido a adoptarlas o a probarlas metódicamente. Por su parte, N. recurrió para su genealogía moral a multiplicidad de estudios científicos de los más diversos campos (Stegmaier 1994: 238 241), haciendo siempre el «uso más desprejuiciado» de ellos (a Overbeck, 30.8.1887) y sin citar por ello las fuentes en la mayoría de los casos. N. agrega al final de su primer tratado una de las escasas notas en su obra en la que propone una «serie de premios académicos» para el «fomento de los estudios de *historia de la moral*», en la que deberían participar filólogos e historiadores, fisiólogos y médicos, etnólogos y psicólogos. El postestructuralismo francés —los trabajos de →Foucault, sobre todo—, pueden entenderse como una realización de este programa.

La *GM* se gesta entre los meses de julio y agosto de 1887 en →Sils María (pero no tan solo en veinte días, como pretendía el propio N.). En el transcurso de su impresión, N. incorpora la indicación de que «añadiría un complemento y una aclaración a la última obra publicada “*Más allá del bien y del mal*”». Por algún tiempo, N. había previsto la *GM* tan solo como un «apéndice» a una «nueva edición más comprensible» de *JGB* que, por su parte, debía completar y aclarar *Za*. La *GM* se habría convertido así en una explicación de una explicación. N. creía haber logrado con ello «haber *terminado* con sus esfuerzos por hacer “comprensible” su obra hasta la fecha» (a Overbeck, 30.8.1887). La *GM* esbozaba «todo

lo esencial [...] que puede servir actualmente como información acerca de mí» (a M. von Salis, 14.9.1887). De hecho, la *GM* se convirtió para él en un nuevo comienzo. Esta guiaba el gran «contra-movimiento» combatiente que abarcó a todos los escritos posteriores de N. (*NF* 1888, 14 [14], por ejemplo) y que, en *GD* («Prefacio»), denominó una «*gran declaración de guerra*» contra la →moral. Sin embargo, él es consciente de que no es posible una crítica de la moral sin moral y sitúa abiertamente a menudo moral contra moral. N. desiste de adoptar un punto de vista absoluto frente a la moral y lucha contra ella allí donde otros la adoptan. Estos «tratados polémicos» (*NF* 1887, 9 [90]) conducen así a un nuevo concepto de →justicia, precisamente contra otras morales, un modo de «ser justo» en el que «[...] la elevada, clara, tan profunda como clemente objetividad de la mirada del ojo justo, del *ojo que juzga*, ni siquiera se nubla ante los asaltos de la ofensa, la burla y la defenestración personales» (*GM* II 11). La objetividad no es posible como «contemplación desinteresada» ante el enfrentamiento entre morales para el que se ha imaginado un «sujeto de conocimiento puro, ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo», sino mediante la «facultad de *tener en nuestro poder* el pro y el contra y darlos o retirarlos, de manera que sepamos sacar partido para el conocimiento precisamente de la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones emocionales» (*GM* III 12); una facultad que se adquiere en el propio enfrentamiento. De modo análogo, la *GM* oscila entre los intentos de la abandonada objetivación y la súbita conmoción, que puede ir desde una felicidad radiante hasta el grito del horror.

La tesis fundamental podría formularse del siguiente modo: la →vida es →Voluntad de Poder, y la moral, como medio de la vida, es asimismo manifestación de una Voluntad de Poder. Evidentemente, sin embargo, la moral rechaza esta explicación de carácter evidente y reclama, por el contrario, la suspensión de todo poder. Si mediante la explicación de su génesis, es conducida a reconocerse como poder, debería entonces, por ello, suspenderse ella misma. N. denomina a la explicación de su génesis →genealogía. Por primera vez introduce en la filosofía este concepto, proveniente del siglo XVII, aplicado a la investigación genealógica. Su genealogía de la moral, sin embargo, no es una historia convencional del origen de la moral, ni la «historia natural de la moral» de la que habla N. en *JGB* (5.^a parte). En lugar de ello, a la manera de la investigación genealógica, parte desde el presente y discurre hacia el pasado, allí hasta donde las múltiples huellas se pierden en lo incierto. Recurre a tantos y tan fiables puntos de referencia históricos como le es posible, sin que estos pierdan, a pesar de ello, su condición de hipótesis. Se equivoca quien atribuye un único origen a la imagen del árbol genealógico: al igual que una familia, también la moral, de acuerdo con N., tendría una procedencia múltiple. Está emparentada con aquello que investiga, mediante parecidos de familia que, precisamente, son más difícilmente perceptibles para los miembros de la propia familia. Una genealogía de la moral tiene, por tanto, siempre que calcular su procedencia a partir de cegueras parciales, y no puede tampoco contar con normas de plausibilidad que permanezcan permanentes en el curso del tiempo. La intención de N. en la *GM* no es, por tanto, atribuir a la moral una historia comprensible y completa, sino, por el contrario, convertir en hipótesis y perspectivas su supuesto carácter evidente, y, con ello, cuestionar la validez general y atemporal de creencias que, a veces, son ingenuas y, a veces, intencionadamente generalizadas.

Cada uno de los tres tratados expone una tesis genealógica diferente. Los títulos de N.: «*Bueno y malvado*», «*bueno y malo*» y «*Culpa*», «*mala conciencia*» y *otras cosas afines*,

así como *¿Qué significan los ideales ascéticos?*, esbozan esto tan solo vagamente. «La verdad del primer tratado es la →psicología del →Cristianismo: el nacimiento del Cristianismo del espíritu del resentimiento, no del «espíritu», como de ordinario se cree, — un automovimiento por su esencia, la gran rebelión contra el dominio de los valores *nobles*» (EH, GM). De la moral europea ascética, negadora de la vida, que se alimenta del platonismo y el Cristianismo nace después el resentimiento de los «impotentes» y los «desviados del camino recto», en contra de los fuertes, los poderosos, los →«nobles». Sin embargo, dado que los impotentes y sus →«sacerdotes» son capaces de convertir en dominante a la moral del resentimiento, han mostrado, por su parte, un →poder más fuerte. Durante dos milenios han invertido la valoración «noble» de «bueno y malo», según la cual cada uno quería distinguirse de los otros, en el sentido del *agón* de la Antigüedad griega, y la han transformado en la oposición moral de «bueno y malvado», según la cual todos, tanto los mejores como los peores, deben seguir las mismas normas.

«El segundo tratado ofrece la psicología de la →conciencia moral: esta no es, como se cree de ordinario, «la voz de Dios en el hombre», — es el instinto de la crueldad que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La →crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no se puede dejar de contar (ibid.).» En el curso del establecimiento de órdenes estatales generales efectuados bajo un cruel ejercicio de poder, se convierte a todos en impotentes. La →crueldad, originariamente el placer de ejercer el poder sobre los otros haciéndoles padecer, y, como tal, la más profunda alegría de vivir, es domesticada en el →Estado y cultivada finalmente como la →justicia que perdona. Es así como ella, en el individuo, provoca que este tenga que volverse contra sí mismo y le conduce a hacerse daño a sí mismo. Esta interiorización de la crueldad fue el origen de la mala conciencia moral. En tanto que declara culpable al individuo por su alegría de vivir, por sus ansias de poder, lo mantiene en una prolongada impotencia sin que sea necesario ejercer un poder externo.

«El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser este el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad de final, un ideal de →*décadence*. Respuesta: no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino *faute de mieux* [a falta de algo mejor], — porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. «Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer» (ibid.). El ideal ascético, el ideal de la moral ascética que niega todo placer vital, ha otorgado un sentido a la vida y también al sufrimiento. Con ello ha generado una continua necesidad de sentido y mantiene la vida en una negación vital estable y sin alternativas. De este modo ha creado para ella misma, y para los «sacerdotes» que saben cómo articularla y propagarla, un poder duradero e indiscutible: el poder de justificar y desestimar cualquier otro poder. Ha contribuido también al surgimiento de la ciencia, en tanto que esta se basa igualmente en la →ascética y en un distanciamiento respecto de la vida, en hacerse más refinada en su evolución y así también elaborar una justificación de ella misma cada vez más refinada. Pero, por esta vía, ha traído consigo también el ideal científico de la más rigurosa →honestidad, donde N. descubre también la Voluntad de Poder de la moral. La moral misma queda así abolida mediante la ciencia que debería encargarse de justificar, pero que finalmente tiene que descubrir.

A la mitad de *GM* introduce N. discretamente, en conexión con la pluralidad de sentidos de la justicia penal, el concepto de la fluidez del sentido con el que supera el antiguo concepto aristotélico del concepto como sustancia estable y forma fija, para adaptarse al nuevo pensamiento evolucionista (Stegmaier 1994: 77-88). Con su «teoría» de la →interpretación, del →signo y del sentido, entiende el entender mismo a partir del concepto de →Voluntad de Poder. De este modo, así como «todo lo que acontece en el mundo orgánico es un *subyugar*, un *enseñorearse* y [...] a su vez, todo subyugar y enseñorearse es una reinterpretación, una acomodación en la que el “sentido” y la “finalidad” vigentes hasta ese momento tienen que quedar necesariamente oscurecidos o completamente borrados», también «todos los fines, todas las utilidades son solo *signos* de que una Voluntad de Poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso, imprimiéndole, desde sí misma, el sentido de una función. Así, la entera historia de una “cosa”, de un órgano, de un uso o costumbre, puede ser una continuada cadena de signos, de interpretaciones y correcciones siempre nuevas, cuyas causas no tienen por qué formar un mismo contexto, sino que, antes bien, en determinadas circunstancias, se suceden y relevan unas a otras de modo meramente contingente». De ahí: [...] «la sucesión de procesos de subyugación más o menos profundos, más o menos independientes unos de otros, que van teniendo lugar a lo largo de ese desarrollo, a los que hay que añadir las resistencias ofrecidas cada vez en su contra, las metamorfosis intentadas con fines de defensa y reacción, y también los resultados de acciones contrarias exitosas. La forma es fluida, pero el “sentido” lo es todavía más» (*GM* II, 12). También sobre el tema: Deleuze (1962); Foucault (1971); Schacht (1994); Höffe (2004); Acampora (2006); Janawa (2007); Owen (2007); Raffnsöe (2007) (WERNER STEGMAIER, Greifswald).

George, Stefan (12.7.1868, Büdesheim [Bingen] / † 4.12.1933, Minusio [Locarno])

Poeta alemán que conoció la obra de N., probablemente, a partir de 1889. Las huellas de N. se encuentran en *Blättern für die Kunst [Hojas para el arte]*, órgano de su política literaria. Los libros de memorias de Landmann, Salin y Boechringer prueban con cuánta frecuencia N. era objeto de las conversaciones de George y su círculo, así como el gran desafío que su figura supuso durante la vida de George. Este no consideraba a N. un poeta, sino un pensador radical al que supo unirse en su crítica de la cultura y de la ciencia, así como en el hábito de la determinación. En el poema «N. (1901/1907)», un diagnóstico crítico de su tiempo, George se enfrenta a N. en el plano poético. Este no se habría dejado cautivar por «el círculo que encierra al amor». George opone el pensamiento platónico al de N. Contra el mensajero retórico, George afirma, citando al propio N.: «¡debería haber cantado / este alma nueva, no haber hablado!». También el poema «Einer stand auf wie blitz und stahl» [«Alguien surgió como el rayo y el acero»] (1914) puede estar referido a N., a pesar de que no se le menciona explícitamente. N. es considerado como gran «avisador», que, sin embargo, no es capaz de detener la rueda histórica «que arrolla». Del círculo de George proceden una serie de monografías sobre N. (E. Gundolf/Hildebrandt; Hildebrandt; Bertram). También sobre este tema: Raschel (1984); F. Weber (1989); Meyer (1993: 173 y sigs.); Breuer (1994); Riedel (1998: 269 y sigs.); Trawny (2000/01); Braungart (2004); Pirro (2007) (WOLFGANG BRAUNGART, Bielefeld).

Gobineau, Arthur Comte de (14.7.1816, Ville d'Avray [París] / † 13.10.1882, Turín)

Escritor y diplomático francés. Su amistad con →Wagner, tras un primer contacto fugaz en 1876 en →Bayreuth y un breve reencuentro en 1880 en Venecia, alcanzó su punto álgido en el mes de mayo de 1881 en Bayreuth (cfr. Schüler 1971: 235 sigs.). Gobineau había desarrollado en su obra principal de cuatro volúmenes, *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853-55; en la versión alemana: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, 1898-1901) —que fuera alabada por Wagner calificándola de [obra de] una «espanzosa capacidad de convicción»—, el escenario de una, en su opinión, funesta mezcla de razas (cuyo telón de fondo era una supuesta superioridad de la raza aria). Este (terrible) escenario tuvo continuidad con el que fuera, primero, biógrafo de Wagner (1895) y, más tarde, (1908) su yerno, H. S. Chamberlain (1855-1927), en su *best seller Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* [*Los fundamentos del s. XIX*] (1898). Se trataba aquí de intentar reformular la teoría de razas de Gobineau, así como el →antisemitismo dominante en la época, bajo el espíritu del pensamiento racial de Bayreuth y del (posterior) Nacionalsocialismo (Schüler 1971: 252 sigs.).

Todavía en la edición decimosexta (1954) y decimoséptima (1969) de la enciclopedia alemana *Brockhaus*, N. era incluido bajo la rúbrica «Gobineau influyó decisivamente en...», dentro de una lista encabezada por Wagner y Chamberlain. Esto se debe posiblemente a que, especialmente durante el Tercer Reich, los admiradores nacionalsocialistas de N. repetían que este había conocido la teoría filosófica racial de Gobineau, cuya obra principal coincidiría con «razonamientos similares a los de su filosofía» (Kaßler 1941: 65); si bien N., de hecho, no se refiere a él en ningún lugar de su obra. Así como tampoco hay rastros de la obra de Gobineau en la →biblioteca de N. Además de todo ello, a la pregunta evidentemente estimulada por la lectura de Gobineau de si él también —en irónicas palabras de N.— sentía «entusiasmo por la “esencia alemana”» y albergaba «el deseo de conservar esa «espléndida» raza completamente pura», N. contestaba con un elegante «todo lo contrario, todo lo contrario» (A Fr. y E. N., 14.3.1885). Las «alegres divagaciones teutómanas» de *JGB* 251 —a las que Hirschberger se refiere como propuesta en los términos de «un cruce entre el noble oficial fronterizo y los judíos» (¹¹1980: 17)— fueron también en general censuradas por los intérpretes nacionalsocialistas de N. y descartadas con fórmulas como la de «la Paneuropa de Zaratustra, en cuya economía los judíos representan un papel decisivo» (Kindt 1935/36: 8). Se le objetaba a N. —si bien en aguda contradicción con el archivo de Weimar (cfr. R. Oehler 1943: 109)— el haber utilizado la expresión en *JGB* 251 en relación con una cuestión de máxima importancia, la de a qué raza con «mezcla de sangre judía» (cfr. Obenhauer 1936: 183) se le habría encomendado el «dominio de Europa».

De esta interpretación de N. como nuevo Gobineau, equivocada según lo expuesto, sería sobre todo responsable la hermana del filósofo, →EFN, con sus falsificaciones epistolares. El comienzo hay que situarlo probablemente en el año 1900, cuando, principalmente para culpar a →Overbeck, se expone en fantásticas especulaciones acerca de dónde han ido a parar los innumerables libros de la biblioteca de N. que culminan con la sugerente pregunta: «¿Y dónde están las obras de Gobineau?» (citado según Gilman 1981: 384). Esto encontró eco en especulaciones semejantes, sobre todo entre propagandistas del nacionalismo como E. Wachler, que mantenía un estrecho contacto con el →archivo de N. en

Weimar, y quien, en enero de 1900, manifestó que N. habría aprendido la desigualdad de todos los hombres «en total consonancia con su gran contemporáneo, el conde Gobineau» (citado según Krummel I: 534). Esto suena ligeramente a aquella anécdota que EFN dos años después puso en circulación según la cual N. «a comienzos de los años ochenta» a su pregunta de por qué no abandonaba su vida nómada, habría contestado «¿pero con quién se supone que debo irme?» y, entonces, cuando le mencionaron el nombre de Gobineau, muerto en Turín en 1882, habría añadido: «Sí, él es uno de ellos, ¡y como él hay muy pocos! (cit. según Rummel II: 99) Esta anécdota es, ya de por sí, poco creíble, porque N. allí donde se expresa de un modo análogo a como su hermana le hace hablar en esta anécdota no se lamenta de la muerte de Gobineau, sino de la de →Montaigne (a Fr. y E. Nietzsche, 14.3.1885), al que, por lo demás, ya habría alabado aproximadamente diez años antes con las palabras: «con él lo hubiera soportado, si se hubiese impuesto la tarea de sentirse en la tierra como en casa» (SE 2, KSA 1: 348). En cualquier caso, EFN no se irrita por ello y completa su anécdota en el tercer tomo de su biografía de N. añadiendo que su hermano, a quien en el otoño de 1877 →M. v. Meysenbug le habría llamado la atención sobre Gobineau, sin que hubiese despertado el entusiasmo del filósofo, en otoño de 1885 le habría oído hablar sobre «la figura de Gobineau» con las «más cálidas palabras», y aún más: «Se lamentó mucho a continuación por no haber podido conocer personalmente a este hombre excelente, con el que tanto coincidía en sus opiniones» (1904: 886). Sugiere además que su hermano se habría codeado en →Turín durante el otoño de 1888 con alguien «que había conocido al conde Gobineau personalmente» y que evidentemente le habría «tenido que contar algunas cosas falsas, como, por ejemplo, que este habría tenido una predilección por Turín de la que nadie sabría nada» (ibíd.); una especulación a primera vista totalmente inútil, que cobra sentido evidente, sin embargo, tres páginas después. Allí cita EFN detalladamente una supuesta carta (falsificada por ella, en realidad) que N. le habría dirigido a «finales de octubre de 1888» y en la que, entre otras cosas, afirma: «Me encuentro de nuevo en mi amada Turín, esta ciudad que tanto amó también Gobineau y que probablemente nos iguala» (ibíd., 889). Vemos ahora que, por lo menos en este juicio respecto a la predilección de Gobineau por Turín, se pasa por alto que N. habría estado mal informado. Más importante resulta, sin embargo, el final de la frase («probablemente nos iguala a los dos»), especialmente porque va también seguida de la formulación: «también a mí me hace mucho bien la elegancia y el aspecto orgulloso de esta vieja ciudad de Turín. No puede ser más diferente de la bonachona pero profundamente vulgar Leipzig» (ibíd.). El sentido de esta falsificación epistolar introducida en 1909 como núm. 502 en la *GBr V* es evidente: EFN quería sugerir al lector, por medio de esta serie de afirmaciones, que N. no habría querido expresar más que su alegría por el hecho de que a él y a Gobineau les uniese la positiva valoración de la diferencia.

Las consecuencias resultan particularmente evidentes para R. Richter quien, en el semestre de invierno 1902/03, imparte una conferencia en la Universidad de Leipzig de la que surge un libro muy halagador con la imagen de N. otorgada por EFN. En esta misma línea, el libro casi produce la impresión de que N. habría sido un nuevo Gobineau para quien no habría habido nada más urgente que reflexionar acerca de la «sangre (aria) de la bestia germana espléndida, errante, sedienta de venganza y de presa, con conciencia de animal depredador», envenenada mediante el consumo de alcohol (Richter ²1909: 265).

Richter, hasta su prematura muerte (1912) fue el filósofo de cabecera del → *Archivo N.* (cfr. Kostka 2000: 179) y, como tal, responsable de la primera edición de *EH*. Asimismo, comparte la responsabilidad del éxito posterior de la anécdota de EFN sobre Gobineau posteriormente y, sobre todo, después de 1933 (cfr. Niemeyer 2002a: 191). Esto es debido especialmente a que unía de modo admirable, por una parte, el nombre de quien era objeto de gran prestigio entre los nazis, pero también entre el movimiento popular-nacional alemán, y, por otra, el esfuerzo de EFN por hacer atractivo a su hermano para este movimiento mediante la indicación de su cercanía con Gobineau (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Goethe, Johann Wolfgang von (28.8.1794, Fráncfort / † 22.3.1832, Weimar)

Poeta alemán, hombre de Estado y naturalista, ocupa un lugar de excepción en la obra de N., más allá del hecho efectivo de que el nombre de este autor —después de los de → Wagner y → Schopenhauer— es el que más a menudo aparece en sus escritos. En la confrontación continua con Goethe predominan, efectivamente, las alusiones positivas: ya en los primeros escritos de N. aparece Goethe como precursor en su «incomparable nobleza de la lucha cultural» (*GT* 20, *KSA* 1: 129); Wagner vendría a completar «lo que Schiller y Goethe habrían comenzado» (*NF* 1871, 9 [23]). En *MA* aparece de nuevo Goethe como el aliado ideal: en esta ocasión contra Wagner y bajo el signo del → «espíritu libre». N. sitúa al Goethe, spinozista y «decididamente no cristiano», proveniente de la jovialidad emergente de la «piedad pagana», en contra de la «repetición incesante de [...] absurdos religiosos» (*WA* 3) de la tradición romántica (→ Romanticismo). N. incluye a Goethe en la tradición del monismo cuando sentencia afirmativamente que este combatió «la disgregación de razón, sensualidad, sentimiento, voluntad» [...] «predicada» por «la más espantosa de las escolásticas» de Kant, al que denomina «antípoda de Goethe» (*GD*, «IncurSIONES...», 49). El «acontecimiento europeo» que supuso Goethe con su favorable posición hacia la sensibilidad sería un «incidente sin consecuencias» (*WS* 125). También en la metáfora nietzscheana del «martillo» se hace evidente la familiaridad de este con el repertorio metafórico de Goethe. El martillo de N. con el que se toca a los ídolos «como con un diapasón» (*GD* «Prefacio») podría interpretarse como el martillo geológico de Goethe.

Pueden encontrarse reservas respecto a la obra de Goethe, particularmente en relación con *Fausto*. Una censura que bien puede entenderse también como una provocación frente a la admiración malentendida y demasiado simple de sus contemporáneos. Más adelante, reprochará a la naturaleza conciliadora de Goethe el no haber entendido el fenómeno de la tragedia, que habría terminado mezclado con un defectuoso entendimiento de lo dionisiaco. N. estiliza a Goethe en ocasiones como el apolíneo que evita examinar el fondo de la serenidad griega: «en consecuencia, Goethe no entendió a los griegos» (*GD* «Lo que debo a los antiguos», 4). En el permanente trabajo sobre sí mismo, la autoformación, la autosuperación, autocreación y estilización, así como, particularmente, en la transformación del «naturalismo» del *Sturm und Drang* al estilo de los clásicos, N. veía una evolución que le inspiraba el mayor respeto y en cuya tradición él mismo se asentaba. También sobre el tema: Montinari (1982); Heftrich (1987); v. Seggern (2005a) (HANS-GERD VON SEGGERN, Berlín).

Gran mediodía | *Grosser Mittag*

El gran mediodía es, probablemente, el concepto decisivo en la variada y complicada red conceptual de N. en torno al sol y al tiempo. Zaratustra lo equipara a otro enigma, el →*Übermensch*, cuando explica que el gran mediodía pertenece a las palabras o doctrinas de Zaratustra que este ha presentado a la humanidad (*Za* III, «De los viejos...»). El gran mediodía es un acontecimiento firmemente establecido, con el que el *Za* cuenta (será una gran fiesta) y que aparece en los libros de notas de N. como título planeado para libros o como parte principal de párrafos de libros. Su función es llevar el tiempo histórico (que debe repetirse) al ciclo familiar de la vida cotidiana terrenal y humana. Este concepto designa un tiempo de separación y decisión, como en el epílogo de *JGB*: «a medio día él, que era uno, se escindió en dos» («Desde las altas cimas»). En *EH N.* describe su «tarea» como: «preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia delante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera en su *totalidad*, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué?» («Aurora», 2). En la misma obra explica que esta expresión es un desarrollo del «pensamiento de Bayreuth», en tanto que designa el tiempo en que «los elegidos entre todos se consagran a la más grande de todas las tareas» («El nacimiento de la tragedia», 4). El gran mediodía designa, por tanto, un acontecimiento social o colectivo que Zaratustra anticipa cuando está junto a niños y amigos. A pesar de tener presentes las diferencias entre N. y Zaratustra, ambos describen el gran mediodía como algo que divide la historia de la humanidad en dos, como acontecimiento de los acontecimientos. Zaratustra anuncia a sus →discípulos al despedirse por primera vez de ellos que el hombre «se encuentra a mitad de camino entre el animal y el *Übermensch*» (*Za* I, «De la virtud...», 3). Más tarde descubrimos que el gran mediodía se mostrará de modo apocalíptico, con rayos y lenguas de fuego (*Za* III, «De la virtud empequeñecedora...», 3). El gran mediodía es un tiempo de →ilustración, pero también un «instante», un concepto que subraya la dimensión visual, como se hace evidente también en distintas indicaciones del campo metafórico del mediodía. N. desarrolla la idea del mediodía como representación de una interrupción o pausa entre la agotadora primera fase de la vida humana y la segunda. Diferentes pasajes describen un escenario idílico en el que el hombre visionario y el mundo están dormidos, sin voluntad ni atención; todo está absolutamente tranquilo, mientras: «[S]ólo su ojo está vivo, es una muerte con los ojos en vela» (*WS* 308; cf. *Za* IV, «A mediodía»). Si bien la vida de toda conciencia y toda consideración obedece a una perspectiva, como N. subraya continuamente, esta visión literalmente sin vida es probablemente una mirada que no depende de la perspectiva, a diferencia de los «ojos ciegos» de la vida que son dependientes del →deseo. El mediodía, cuya llegada anuncia Zaratustra en el texto de N. «Cómo el “mundo verdadero” terminó por convertirse en una fábula» (*GD*), es caracterizado como el «instante de la sombra más corta», es decir, un tiempo en el que la idea de un mundo verdadero se desvanece en la nada y, del mismo modo, el mundo real desaparece como un espejismo. Algunas interpretaciones actuales del gran mediodía se concentran en el instante de la decisión (Zupancic 2003) o en la visualidad del instante del mediodía (Shapiro 2003) (GARY SHAPIRO, Richmond).

Gran Política | *Grosse Politik*

Las referencias a la gran política son escasas, lo que no merma la importancia de este concepto, que sirve como superficie de proyección para poner en práctica las intenciones de N. Este somete a un cambio de significado a la Gran política. En primer lugar, esta estaba unida a todo aquello que perteneciera a la fundación del Imperio y es, en este sentido, un proyecto frustrado, ya que el «sentimiento de poder» que brota es acaparado por los hombres de Estado, que la desvían, así, de su principal tarea: el desarrollo y mejora de la →cultura (M 189). N. descubre una contradicción en la expresión «Estado cultural». El →Estado es el resultado de «veleidades dinásticas y democráticas»; N., a finales de la década de 1870, se embarca en una incipiente iniciativa privada monstruosamente orientada a la creación de una cultura superior y la superación de la →moral vigente, para lo que encuentra un motivo: «El tiempo de la pequeña política ha acabado ya; el próximo siglo ya acarreará la lucha por la dominación universal, la obligación de hacer una gran política» (JGB 208). La gran política necesita para este cambio de perspectiva un nuevo contenido que el propio N. no llega a precisar. Jaspers dirá al respecto: «La gran política es la →voluntad de actuar en el futuro como voluntad de los hombres más elevados, de los →*Übermenschen*» (1935: 289). Según Ottmann, la nueva determinación de gran política marca el «punto de inflexión desde el ideal de la apolítica a la teoría de la dominación» (1999: 239) y, al mismo tiempo, la despedida del →«espíritu libre y el anacoreta» (NF 1883, 16 [51]). Ansell-Pearson ha incluido la gran política en el «cruel» y aristocrático programa político de N. (1994: 147 y sigs.). Una «gran política» que no esté ya al servicio de las naciones y los imperios, sino de la →cultura de la humanidad «supramoral» presenta para N. los siguientes problemas: por una parte, la separación temporal en un antes y un después provocada por la gran política y que hace que la política sea, por tanto, «guerra de los espíritus» (→guerra): «Solo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*» (EH, «Porqué soy tan...», 1); por otra, la situación de las élites que tienen que acarrear con la gran política. Las autoridades, los grandes solitarios y los que guardan distancia sienten en sí la «obligación de dominar» (ibid.). Para la imposición de nuevos →valores es necesario un cambio radical en la →educación. Se trata de «preparar grandes empresas, grandes experiencias colectivas de crianza y →cría» (JGB 203, 204). Por lo demás, puede decirse que la «guerra de espíritus», profetizada por N., está en marcha desde hace tiempo y aún perdurará por la interpretación y la tergiversación de la gran política (JOSEF SCHMID, Bamberg).

Groddeck, George (13.10.1866, Bad Kösen/Saale / † 11.6.1934, Knonau, Zúrich)

Médico y escritor alemán, cofundador de la medicina psicosomática, vinculado también con N. por su biografía: el abuelo de Groddeck, Koberstein, fue profesor de N. en Pforta (→Escuela de Pforta). N. frecuentó la casa en la que su amigo v. Gersdorff vivía como «*extraneer*» (alumno pensionado) (Will 1987: 20 y sigs.; Janz 1978a: 96), como antes lo fuera el padre de Groddeck, al que N. debió haber conocido (así, en carta a Vaihinger en 1930; véase Honegger 1974: 123). Groddeck encuentra el fundamento de su medicina, en la que se integran cuerpo y alma, en que todo ser humano es vivido por un «desconocido»,

que Groddeck denomina el «ello». El «sentimiento del yo» sería tan solo «un truco del ello que confunde al ser humano en su autoconocimiento» (G 1923: 279) El concepto de el «Ello» es atribuido por Groddeck a N., aunque también lo conecta con el concepto de ente-lequia en Aristóteles y Driesch (véase Honegger 1974: 119 y sigs.). El «Ello» sería el actor que sigue siendo decisivo, aun cuando inconsciente, de *psique* y *soma*. Groddeck entiende las enfermedades como una expresión simbólica del «ello», tal como aparecen en *Za I*, «De los despreciadores del cuerpo», así como en la observación de N.: «Solo existen estados *corporales*: los espirituales son consecuencias y símbolos» (NF 1883, 9 [41]). En su «novela psicoanalítica», *El buscador de almas* (1921), publicada con ayuda de →Freud, Groddeck alude con frecuencia a *Za* y hace entrar en escena a la filosofía del cuerpo de N. en oposición a la moral cristiano-burguesa (G 1921: 31, 39, 51, 72 sigs., 212). El psicoanálisis debe a Groddeck el concepto de →Ello (Honegger 1974; Freud 1923: 251; Ellenberger 1973: 714; Gasser 1997: 107 sigs.). La justificación de este concepto a partir de la terminología nietzscheana ha creado cierta controversia (Nitzschke 1983). Groddeck se distanció pronto de la terminología de Freud (RAINER OTTER, Bad Sachsa).

Guerra | Krieg

N. utilizaba el término «guerra» en un doble sentido: en ocasiones (tanto positiva como negativamente) en un sentido literal y, en la mayoría de las veces, en cambio, como un modo de complementar, por ejemplo, la estimación de lo →agonal en →Heráclito, como metáfora en particular de la lucha espiritual («guerra espiritual»; *EH*, «Por qué soy un destino», 1) y autosuperación. Por último, en el sentido de la pregunta de *Za*: «Hermano mío, ¿son males la guerra y la batalla?», cuya respuesta se enuncia del siguiente modo: «Pero es preciso que ese →mal sea necesario», pues: «El hombre es algo que tiene que ser superado» («De las alegrías y las pasiones»). Eventualmente, N. también utiliza el también con el fin de designar cierta constante antropológica dirigida a una (sana) agresividad —como, por ejemplo, según el canon «Lo que no me mata me hace más fuerte»: para la «*escuela de guerra de la vida*» (*GD*, «Sentencias...», 8); o como él mismo decreta: «Soy guerrero a mi manera» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 7). En contra de esto, observamos a su vez una posición escéptica, posiblemente incitada por el «*bellum omnium contra omnes*» de Hobbes, que N. cita ocasionalmente (como es el caso en *DS 7*, KSA I: 194), pero tan solo desde el punto de vista del diagnóstico y nunca (como se hace evidente en *Za II*, «De los grandes acontecimientos») desde la perspectiva de la propuesta terapéutica hobbesiana (→Hobbes) a favor de un Estado (social) fuerte que garantice la paz. La solución de N. apunta más bien en dirección a un tipo de exhortación, de trazos críticos en materia social y sugerente en la psicológica (→psicología): «En condiciones de paz el hombre guerrero se abalanza sobre sí mismo» (*JGB 76*), idea que termina de redondearse en la ácida burla (también en referencia al →Darwinismo): «Los monos son demasiado mansos para que el hombre pueda descender de ellos» (NF 1884, 25 [235]).

Dominante (y constante) resulta, en comparación, el uso del concepto como →metáfora para la lucha espiritual: que arranca con la proclamación, a propósito de la recensión de Rohde de *GT*: «¡Lucha, lucha, lucha! Necesito la guerra» (a Rohde, 27.5.1872); que prosigue con la tesis: «Toda filosofía que sitúa la paz por encima de la guerra [...] da pie

a la pregunta de si no ha sido la enfermedad la que ha inspirado al filósofo» (*FW*, «Prólogo a la segunda edición», 2); y terminando en la exhortación de que ha llegado el momento «de declarar la guerra a la moral europea» (*NF* 1885, 36[16]); en la observación, en forma de balance, de que llevaba «diez años haciendo la guerra a Wagner» (a Spitteler, 11.12.1888); o en la idea de que consideraba necesario «hacer una guerra sin piedad al →antisemitismo» (*NF* 1888, 24 [1] 7). Todo ello corresponde a la caracterización de Zaratustra acerca de la verdad como «mujer» que siempre ama tan solo a un «guerrero» (*Za* I, «Del leer y escribir»), junto al complemento de los escritos póstumos, según el cual el hombre —que visto desde su filogénesis está acostumbrado a la guerra y a la caza— ama «ahora el conocimiento como la ocasión más amplia para hacer la guerra y cazar» (*NF* 1882-83, 4 [67]). Algo desconcertante resulta, por todo ello, la propuesta de paz realizada por N. bajo el augurio de su nuevo amor (→*amor fati*) en «la guerra contra la fealdad» (*FW* 276), desarrollada en *Za* III, «Del pasar de largo» —sobre todo, cuando sigue a esta inmediatamente el orgullo de N. por el comienzo de una «época superior», «de aquella época que introduce el heroísmo en el conocimiento y dirige las guerras a causa de los pensamientos y sus consecuencias» (*FW* 283). Esta expectativa se completa con la confesión, bajo el lema «nosotros los hijos del futuro», de que: «Hallamos placer en todos aquellos que, como nosotros, aman el peligro, la guerra y la aventura, que no se resignan ni se reconcilian, que no se dejan atrapar ni castrar» (*FW* V 377). El resumen parece hasta aquí no dar lugar a dudas: «El hombre libre es guerrero» (*GD*, «Incursiones...», 38). Como punto culminante de esta variante del uso metafórico del concepto, cabe mencionar la profecía de N. de que, a consecuencia de su intento de situar la verdad frente a la «mentira de milenios», «tendremos temblores, una convulsión sísmica, un desplazamiento de valles y montañas como nunca se había soñado. El concepto de política se ha desvanecido por completo en una guerra espiritual, todas las configuraciones de poder de la vieja sociedad han saltado por los aires —todas descansan sin excepción sobre la mentira: habrá guerras como no las habido aún sobre la tierra. Solo a partir de mí existe gran política sobre la tierra» («Por qué soy un destino», 1).

El uso no metafórico del término «guerra» es, sin embargo, mucho más heterogéneo y debe analizarse escrupulosamente dentro de su contexto, a fin de evitar las malinterpretaciones que se han hecho patentes en la recepción de N. De este modo, se ha leído apresuradamente y sin cuestionarlo, por ejemplo, como documento del →antisemitismo del joven N., su alegato —recibido casi dos años más tarde en forma de regalo de Navidad por C. Wagner bajo el título *El Estado griego* (→*CV*)— de que «la guerra es una necesidad para el Estado igual que la esclavitud lo es para la sociedad», y ello precisamente con la vista puesta sobre «aquellos ermitaños del dinero, verdaderamente internacionales y carentes de patria» (*NF* 1871, 10 [1]). No debe, sin embargo, aquí tomarse la parte por el todo (y no puede en esta medida tampoco generalizarse apresuradamente que se tengan motivos suficientes para considerarlo un «filósofo de la guerra»), ya que N. aparece en este punto preciso aún sometido al contexto subyacente de Wagner.

Tienen que ser considerados igualmente, dentro de este contexto biográfico, las exclamaciones de júbilo del N «intermedio» (tales, por ejemplo, como: «Me gustaría dirigir una colonia en el altiplano de México: o viajar a los oasis de palmeras con Réé —o aún mejor que, en mi caso, sobreviniera una guerra» (a Köselitz, 4.3.1882; cfr. Niemeyer 1998a: 40

y sigs.) y, en esa medida, entenderlos como indicios de un deseo casi desesperado de curación. Cabe tener en cuenta aquí además, con todo, el rechazo expreso por su parte de todo tipo de «simulacros bélicos» (como, por ejemplo, también esos «peligrosos viajes de exploración, travesías de mares, escaladas») en nombre de una crítica cultural que sabe «que una Humanidad tan altamente cultivada y, por ello, necesariamente extenuada como la del europeo actual [...] requiere de las mayores y más terribles guerras —así pues, recaídas momentáneas en la barbarie— para no malversar en medios de →cultura su propia cultura y su existencia» (MA 477). Precisamente esta posición de N. —estimulada tal vez por →J. Burckhardt (cfr. Flaig 2003)— y el sarcasmo correspondiente de que sería «[...] vana y sensiblería ilusión propia de un alma bella esperar mucho de la Humanidad cuando haya dejado de aprender a guerrear» (MA 477), se colocaron a lo largo de la recepción de N. en un lugar central. En el camino se ha quedado así, en ocasiones, su análisis frío y crítico, apenas un poco posterior, de las condiciones que posibilitan la guerra —como, por ejemplo, mantener al pueblo «en el temor y la obediencia»—, una idea que N. concluye con la amarga observación: «A continuación ya no hace falta más como motivo para las grandes guerras: y de ello se cuidan profesionalmente, así pues, *con toda la inocencia*, los diplomáticos, junto a los periódicos y las bolsas» (VM 320). En esta misma dirección apunta igualmente la crítica de N. a la inhumana «teoría del ejército como un medio de legítima defensa», la exhortación «*Nosotros rompemos la espada*», así como la apostilla: «Mejor perecer que odiar y temer, y *mejor perecer una segunda vez que hacerse odiar y temer* —¡esta debe ser también la máxima suprema de cada Estado y sociedad!» (WS 284). En los escritos póstumos que le siguen, N. considera que «en la medida en que el causante de muchas muertes es más aciago que el asesino [...], todos los príncipes, ministros, demagogos y periodistas, por los que una guerra ha sido incitada y apoyada, [deberían] ser ajusticiados», para añadir restrictivamente en tono burlón: «Me refiero naturalmente a las guerras injustas, pero se me dirá que ninguna guerra es injusta» (NF 1880, 3 [92]). A esta posición intelectual, aquí de claros tintes pacifistas, le corresponde la áspera afirmación posterior: «¿Hacéis la guerra? ¿Tenéis miedo de vuestro vecino? Eliminad entonces las fronteras —así no tendréis ya vecinos.» (NF 1882-83, 4 [79]) Tiene que recordarse también en este contexto la alegría disimulada de N., en una carta desde Niza, a un conocido residente por entonces en el Cairo, según la cual Dios «con ese cinismo que le es propio, [hace] brillar precisamente sobre nosotros un sol más brillante que sobre la mucho más respetable Europa del señor von Bismarck (que trabaja con virtud febril a su propio rearme y ofrece cabalmente el aspecto de un erizo de tonos heroicos)» (a v. Seydlitz, 12.2.1888).

En la recepción de N., citas como las mencionadas anteriormente quedaron más bien al margen en comparación, por ejemplo, con la supuesta «*praise of war*» (Pangle 1986: 140) que atraviesa su obra y, en particular, *Za*, o simplemente no fueron ni siquiera publicados (así, por ejemplo, en la edición de EFN), como es el caso de la concepción ofrecida bajo el título intranquilizador, por ser demasiado comprensible literalmente, de «*Última consideración*», según la cual Europa, para que «la casa de locos y criminales mantenga su posición predominante, ha llevado a cabo las guerras más disparatadas» que nunca se hayan llevado a cabo. La consecuencia que N. extrajo es inequívoca: habría que tomar en consideración medios más eficaces para «rendir homenaje a la fisiología que por medio de los lazaretos». Así como: «A fin de cuentas podemos incluso prescindir de las guerras;

una opinión correcta bastaba ya en ciertas circunstancias» (*NF* 1888-1889, 25 [14]). En la conclusión de su descuidada edición de N. (asimismo) sobre este pasaje, → A. Baeumler creía estar autorizado a decir que el pacifismo formaba para N. parte de los «ideales gregarios» y que había «puesto el énfasis cada vez más en la lucha intelectual por el poder [...] Si en ello hubieran de producirse guerras sangrientas, N. no vacilaría en su justificación.» (Baeumler 1931a: 172).

La intervención de →EFN tuvo un carácter aún más marcado. La investigación especializada sostiene la poderosa tesis de que, en 1914, se produce «a escala mundial» una «fisura en la génesis histórica de la figura de N.» (Steilberg 1996: 116) que, en lo esencial, se enlaza con el hallazgo de su interpretación ahora como «filósofo de la Primera Guerra Mundial» (Zapata Galindo 1995: 65; cfr. también Aschheim 1992: 130 y sigs.). A ella se debió ante todo que, a partir de este momento, se leyera o editara a N. de forma sistemática como «filósofo de guerra» (alemán), ya fuera de manera aprobatoria o en sentido literal (cfr. Niemeyer 1999c; 2002a: 85 y sigs.), y de tal modo que, incluso tras la (Primera) Guerra Mundial, se afirmara de forma impasible en el entorno del →*Archivo N.* de Weimar que N. había «pronosticado» con más alegría que tristeza «una nueva época bélica», «entusiasmado en su fuero interno» por los «efectos emancipadores» (Oehler 1921: 131) de la guerra. Aquí, en primer lugar, cabe mencionar a este respecto la anécdota de EFN, según la cual, con ocasión de un paseo «por los alrededores de Naumburg en el otoño de 1885», a su hermano, como una suerte de *déjà-vu*, la forma curiosa de una nube —«el cielo tenía una coloración amarillo-rojiza con nubes de negro oscuro»— «le vino a la memoria un atardecer de aquella época (1870)» (ibid., 682); entonces a continuación le habría informado que había concebido las primeras impresiones para *WM* de su experiencia en el servicio sanitario durante la guerra franco-prusiana (ibid., 682). «Por aquel entonces», prosigue EFN, «puede ser que se le planteara por primera vez el problema del derecho que tiene el gran hombre a sacrificar seres humanos, como le es concedido al general en el campo de batalla y le debería ser concedido igualmente a los grandes líderes de la Humanidad al objeto de poder alcanzar sus fines supremos» (ibid., 683). Como puede observarse: aquí se trata del conjunto del mensaje de N. como guía espiritual de la Humanidad —un mensaje forjado según una leyenda grandiosamente engalanada de embustes, pero, como mostrara la historia de la recepción de N., completamente efectiva—, tal y como se propuso popularizarlo EFN. Tal es el caso de los dos artículos periodísticos aparecidos en septiembre de 1914 (cfr. Krummel II: 705), en los que EFN ofrecía un anticipo de su monografía, publicada en 1915, *Wagner y N. en tiempos de su amistad* con objeto de presentar un N. apto a su utilización a favor de la guerra y en contraposición a su imagen próxima a los cosmopolitas «literatos de salón» del *fin de siècle* (cfr. Niemeyer 2002a: 93 y sigs.). En todo este asunto no pareció en absoluto inquietar a EFN el hecho de que, en la correspondencia de N. de la época de la guerra franco-prusiana, no se hallara nada que pudiera interpretarse como reminiscencia de la experiencia del frente que ella le atribuía, sino más bien todo lo contrario (cfr. Gamm 1993: 41 y sigs.; 1998). Más importante para ella era la fecha de aquella experiencia de *déjà-vu* («otoño de 1885»), porque, a partir de ella, pretendía construir un puente hacia la decisión de N., que EFN creía que había tenido lugar en ese instante, de «tomar la →Voluntad de Poder como principio vital en punto central de su principal obra filosófica teórico-práctica», y ello justamente en vinculación a *Za II*, «De la superación de sí mismo», un pasaje donde se trata de la Volun-

dad de Poder en analogía con la experiencia bélica de 1870, por ejemplo, cuando se afirma: «Esta es la resignación del más grande, que es riesgo y peligro, y un lanzamiento de dados en torno a la muerte» (1904: 684). EFN tiene razón —aunque no hasta la coma— con esta cita, pero no con la suposición de que ella atestigüe el núcleo de las opiniones de N. sobre el tema (cfr. a este respecto Niemeyer 2007a: 52 y sigs.). Es falsa además su afirmación de que aquí aparezca la idea de la Voluntad de Poder «por primera vez en la forma poética de Zaratustra» (1904: 683). Aquí queda encubierto —al igual que posteriormente en A. Baeumler (1930: 701) que argumenta de manera semejante— el hecho de que la idea fuera ya introducida en *Za I*, y precisamente con un escepticismo categórico frente a una interpretación que quisiera entender la Voluntad de Poder en el sentido del interés —en referencia a finalidades bélicas— «de dar por mor de la fidelidad el honor y la sangre aun por causas malas y peligrosas» (*Za I*, «De las mil y de la única meta»). Arroja una luz significativa sobre la teoría política de EFN el hecho de que omitiera este párrafo y ocultara la observación de N. referente a ella y la interpretación según la cual él hubiera deseado, puesto que «los alemanes de hoy [...] no son ya pensadores», «no haber escrito *Za* en alemán» para que no apareciera, a semejanza de *WM*, «como apoyo de cualquier tipo de aspiración imperialista alemana» (*NF* 1887, 9 [188]).

A este contexto pertenece también la sorprendente carrera de la cita, desconocida en general incluso al experto en N., «El paraíso está bajo la sombra de las espadas», tomada, como es patente, de →Emerson (cfr. Baier 1984: 68). N. la anotó por vez primera en la primavera de 1884 —con el añadido de «oriental» (*NF* 1884, 25 [3])—, porque le era útil para el desarrollo del capítulo «Diálogo con los reyes» de *Za IV* (cfr. *KSA* 14: 698), en el que tales reyes en aparente cumplimiento de la enseñanza de Zaratustra despiertan la impresión de querer o poder conseguir la paz a través de las espadas (cfr. Niemeyer 2007a: 91 y sigs.). La cita misma se encuentra de nuevo en *EH* («Las intempestivas», 2) en el contexto de la afirmación del carácter «bélico» de *DS*, así como en dos ocasiones en los escritos póstumos: en una solo como tal (*NF* 1884-85, 29 [1]); en la otra, con el añadido: «también un símbolo y palabra traviesa en la que las almas de origen noble y guerrero se reconocen y se delatan» (*NF* 1885-86, 2 [19]). Como puede observarse, en comparación al uso de las citas de la época de *Za*, que encerraba sin embargo una significación irónica, la cita ha ganado ahora en marcialidad. Si hubiera permanecido ignorada, EFN no habría presentado el pasaje citado en último lugar bajo el párrafo β 952 como parte del libro (cuarto) «Cría y disciplina» de su segunda edición de *WM* para anteponerla en la Primera Guerra Mundial como parte del proverbio extraído de su hermano «para la paz y la guerra» (*EFN* 1918: III) de la tristemente célebre edición de guerra de *Za*, con lo que consiguió una prominencia que se convirtió en funesta, sobre todo, durante el *Tercer Reich*. Esto puede documentarse con el ejemplo del profesor de instituto P. Schulz (1939: 247), que observó en esta cita justificada, entre otras cosas, la educación heroica que era necesaria en su actualidad. Habida cuenta de que, tras 1945, se rehúso, entre otras razones, a causa de esta cita, a «desnazificar» a N. (cfr. por ejemplo Müller 1946: 7), no causa apenas sorpresa igualmente que cayera en el olvido lo que N. anotó a continuación como su contraposición: «Donde está el árbol del conocimiento, está siempre el paraíso» (*NF* 1882, 3 [1] 134.).

Que la verdadera intención de N. queda atestiguada por esta sentencia más que por la anterior puede incluso mostrarse con el ejemplo del discurso tristemente célebre a causa

de la sentencia: «¿Vosotros decís que es la buena causa la que santifica la guerra? Yo os digo: la buena guerra es la que santifica la causa» (*Za* I, «De la guerra y los pueblos guerreros»). El intento de fortalecer mediante citas semejantes la tesis de que N. debe ser considerado como «filósofo de guerra» está condenada al fracaso. Esto lo pone en evidencia ya el inicio del discurso. Zaratustra ofrece aquí la aparentemente inequívoca declaración de amor: «¡Hermanos míos en la guerra! Os amo de todo corazón, soy y fui igual a vosotros.» A ella le sigue, sin embargo, la aseveración de que es «también vuestro mejor enemigo», lo que suena como una amenaza, en la medida en que Zaratustra aquí se revela como psicólogo (→ psicología); y así, como su «mejor enemigo», dice a sus «hermanos», de hecho, más de una verdad amarga para exhortarles finalmente: «Y si no podéis ser santos del conocimiento, sed entonces al menos para mí sus guerreros». Lo que pone a todas luces en evidencia que también en este discurso de Zaratustra la «guerra» tiene un sentido de lucha intelectual (cfr. también Kaufmann ⁴1974: 450 y sigs.) (Christian Niemeyer, Dresde).

H

Hartmann, Eduard von (23.2.1842, Berlín / † 5.6.1906, ibíd.).

Filósofo alemán que alcanzó pronto la fama gracias a su primera obra, *La filosofía del inconsciente* (1869), que también N. leyó con interés y recomendó (a von Gersdorff, 4.8.1869). Desde el punto de vista actual, Hartmann es el filósofo de moda de la *Gründerzeit* [época de los fundadores], precursor del vitalismo, del inconsciente y de la axiología (cfr. Schnehen 1929; Nitzsche 1983; Wolf 2006a). En su primera y principal obra, combinó las filosofías de Schelling, Hegel y Schopenhauer con contenidos de las ciencias naturales para, por medio de la inducción especulativa, identificar el →inconsciente como el origen impulsor y homogeneizador de la naturaleza y el espíritu. Hartmann concibe la conciencia como un proceso de «desprendimiento» de la voluntad y como liberación de la aspiración al placer (H 1890, vol. 2: 33), por el cual los insaciables deseos de dicha se calmarían. Hartmann consideraba, en la estela de la tradición de →Schopenhauer, que el proceso del mundo conducía a este Nirvana, lo que significaba provocadoramente para N., que comenzaba a rebelarse contra →Burckhardt, mantener una «comprensión teleológica de la historia» (Janz 1978a: 561). De modo análogo, los escritos póstumos de N. de los años 1869-1873 dan cuenta de un intenso enfrentamiento con Hartmann que desemboca en vehementes ataques (Gödde 2002: 165 sigs.). Más tarde N. sometió también la obra de Hartmann *Fenomenología de la conciencia moral* (1878) a una crítica mordaz (NF 1883, 7 [10, 25, 206-208, 213, 221, 224, 272]). No obstante, la obra de Hartmann continuó siendo para N. una importante fuente filosófica e histórica. Hartmann, por su parte, reprochó a N. un pensamiento de ideas superficiales en presencia de →Stirner (H 1891). Esta polémica entre ellos oculta considerables analogías entre ambos filósofos que, al menos, Hartmann admitió. También sobre el tema: cfr. Rahden (1984); Jensen (2006); Wolf (2006c) (RAINER OTTE, Bad Sachsa).

Hechos | Tatsachen

Los hechos son →interpretaciones, incluso allí donde el propio N. remite a los hechos (como en *JGB* 259 o en *AC* 25). No existen, por tanto, hechos «inmediatos» (NF 1884, 26 [114]) o hechos «en sí» (NF1886-87, 7 [60]). Presupuesto esto, no solo es posible distinguir la comprobación de hechos, recurriendo a la descripción de sus explica-

ciones (NF 1884, 27 [67]; GD, «Los cuatro...», 4), sino que habría que exigir «que se pueda leer [los hechos] sin falsearlos mediante interpretaciones», con lo que no se quiere decir que se trate de una comprobación totalmente libre de interpretaciones, sino que se invita a tener «precaución», «paciencia», y «finura» en la relación con los textos. Que nosotros escogemos los hechos quiere decir: «Nosotros los interpretamos... inconscientemente» (NF 1883, 7 [228]). También hablar de hechos últimos es solo posible bajo los presupuestos establecidos por N.: son hechos «muy personales» (JGB, Prefacio; cfr. GM III 6) y son, en realidad, interpretaciones que, en forma de «valoraciones», se convierten en «medida de las cosas» «para un individuo» (NF 1881, 11 [79]). A estos «*facta*» habría que llamarlos, según N., «*richtiger fata* [hechos genuinos]» (NF 1886-87, 6 [4]) —con lo que remite a su experiencia personal— y hay que distinguirlos de los «[*facta ficta*]» que solo aparecen en la representación del que interpreta (M 307). Entre *fatum* y ficción parece haberse ido estableciendo en N. una manera gradual de hablar sobre los hechos: habla de hechos fisiológicos (AC 20), psicológicos, (NF 1880, 7 [242]), etnológicos (GM III 17) y sociales (NF 1885-86, 2 [118]). Sin embargo, pone los hechos religiosos entre comillas (MA 132) y niega completamente la existencia de hechos morales (GD, «Los «mejoradores» de la Humanidad», 1). Pero incluso en los pasajes en los que la manera de hablar de N. parece referirse más bien afirmativamente a la presencia de hechos, sigue siendo válido que se trata de la «separación» de un «grupo de fenómenos» que nosotros llevamos a cabo a partir «de la representación de un flujo constante, homogéneo, indiviso, indivisible» (WS 11). Si tuviese que haber un hecho, este sería «el río eterno» (NF 1880, 4 [35]) (HARTWIG FRANK, Greifswald).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (27.8.1770, Stuttgart / † 14.11.1831, Berlín)

Filósofo alemán al que N. admiraba por sus reflexiones sobre el devenir y la evolución, sin compartir la aceptación de una razón y una verdad que se transformen de modo manifiesto en respectivas forma del saber (Abel ²1998: 164). La concepción hegeliana del devenir como un «proceso de acceso a la conciencia» según el cual, en la *Fenomenología del espíritu*, la verdad hace su aparición *en y para sí*, es decir, «se manifiesta *para sí* como aquello que ya es *en sí*» (Picht 1988: 291), no es, para N., ni lo suficientemente radical desde el punto de vista histórico ni compatible con sus premisas de que el →pensamiento se consuma en las correspondientes formas lingüísticas o estimaciones perspectivistas. La comprensión de la →verdad como algo determinado, y que solo tiene que ser encontrado, remite a N. a una voluntad de certeza y a una creencia en la verdad que considera cuestionables, porque parte de la base de que «toda creencia» es un «tener-por-verdadero» (NF 1887, 9 [42]) y no existe ninguna verdad que esté a salvo del cambio y del engaño (NF 1887, 9 [60] y 7 [3]). En oposición a Hegel, para N., la →razón es una «filosofía de conceptos grises», que no se da cuenta de que «*el pensamiento racional consiste en interpretar según un esquema*» que obedece al →lenguaje, del cual «*no podemos librarnos*» (NF 1885, 5 [22]). El «acontecimiento [...] *européo*» (GD, «Incursiones...», 21), como N. califica a Hegel, es considerado críticamente, y no solo en los términos del intento de Hegel de vincular razón y evolución, lo que N. denomina una «Historia a la que se ha cambiado

el nombre por Filosofía» (*NF* 1886-87, 7 [4]). En lo que se refiere al efecto de Hegel en Alemania y Francia, la consideración hegeliana del Estado es, junto con el historicismo (*JGB* 254), a lo que N. presta una mayor atención crítica. N. recrimina a Hegel una actitud apologética contra el Estado. Esta visión es ya característica en *BA*, donde, a tenor de la interpretación que hace N. de Hegel, se considera un completo malentendido que este reduzca la «tarea de la formación para todos» a «el lugar y la situación desde donde podría servir al Estado de modo más efectivo» (III, *KSA* 1: 711) (MIRKO WISCHKE, Halle-Wittenberg).

Heidegger, Martin (26.9.1889, Messkirch / † 25.5.1976, Friburgo de Brisgovia)

Heidegger, filósofo (inicialmente) simpatizante del Nacionalsocialismo (entre 1933 y 1934 fue Rector de la Universidad de Friburgo), se vio atraído por N. a partir del otoño de 1929, dedicándole, entre otros textos, una conocida presentación en dos volúmenes con lecciones y discursos pronunciados entre 1936 y 1946. Bajo el supuesto de que la «auténtica filosofía» (1961a: 17) de N. se encontraría en los escritos póstumos o en la compilación de textos → *La Voluntad de Poder*, Heidegger se expresa conscientemente «más allá de los planteamientos de la recepción de N. hasta la fecha» (Gerlach 2000b: 492) y se opone, sobre todo, a los intentos que pretendían ver en N. «el rechazo de toda → metafísica», cuando menos el paso hacia «su negación definitiva» (1961b: 7). En el centro de sus intereses cognoscitivos sitúa el → *Übermensch*, la idea de Eterno Retorno —en clara oposición, por lo demás, a → Baeumler (H 1961a: 30 y sigs.)—, así como la → *Voluntad de Poder*. Una interpretación que subrayaría que, para N., la cuestión es el ser de la metafísica, es decir, «la fundación de la verdad en el ente en la totalidad» (H 1961b: 36). Así, por ejemplo, la *Voluntad de Poder* apuntaría al «ser del ente como tal», la idea del eterno retorno al «ente en la totalidad» y el discurso sobre el *Übermensch* describiría «aquella Humanidad que es propiciada por esta totalidad» (ibíd., 260). Pero también la → transmutación de todos los valores de N. es para Heidegger la «fundación del principio de una nueva valoración de la metafísica» (ibíd., 36). Lo mismo vale para la → psicología, toda vez que Heidegger (ibíd., 263 y sigs.) considera que, retomando la determinación de N., la psicología debería ser considerada como «morfología y teoría de la evolución de la *Voluntad de Poder*» (*JGB* 23), como «metafísica por antonomasia», más concretamente: como Antropología (filosófica), en tanto que pregunta por «el ser del hombre con vistas a las relaciones esenciales de este con el ser en su totalidad»; más allá de esto, también como «pregunta por lo «psíquico», es decir, por lo vivo en el sentido de aquella vida que determina todo devenir en el sentido de la “*Voluntad de Poder*”» (H 1961b: 61).

Las consecuencias de esta interpretación sorprendentemente cerrada, que reivindica el descubrimiento del «único pensamiento» (H 1961a: 481) de N., no dejan de ser problemáticas. Así lo señala Heidegger en un pasaje muy característico: «Si todo ser es *Voluntad de Poder*, entonces solo “tiene” valor y solo “es” un valor aquel que satisface el poder en su esencia. El poder, sin embargo, solo es poder como incremento de poder» (1961b: 37). Escribir y decir esto de esta forma en el año 1940 —y no digamos publicarlo— podría interpretarse, más allá de la perspectiva temporal circunstancial, como un intento de ennoblecimiento metafísico retrospectivo de un sistema enemigo de lo humano con ayuda de

una reformulación de N. a la medida. Esto es también válido para el añadido de que «en los seres humanos, es decir, en la forma del *Übermensch*, la Voluntad de Poder desarrolla su esencia de poder ilimitado» (ibíd., 62), ya que esta determinación sin más habría podido llevar a justificar la dominación aria de la Humanidad. Asimismo, también las afirmaciones de Heidegger pronunciadas en 1940 acerca de «esa acuñación de sí mismo que el hombre emprende con sus propias manos» o de «la sencilla austeridad de la simplificación de todas las cosas y de los seres humanos en la unidad del absoluto dominio de la esencia del poder *para la dominación sobre la tierra*» (ibíd., 308) fue equívoca y alimentó, por lo demás, la sospecha de que «el “asunto Nietzsche” debatido [...] difería del modo en el que N. entendía sus propios asuntos» (Müller-Lauter 1981/82: 134; así como Behler 1985: 94) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Heine, Heinrich (13.12.1797, Dusseldorf / † 17.2.1856, París)

Escritor alemán procedente de una familia judía no ortodoxa. Este autor, si prescindimos de una breve excepción, solo fue de interés para N. tardíamente, en concreto, a partir de *JGB* y en *NF* 1885-86, 2 [66]. N. describe a Heine, al igual que a →Goethe, como «un acontecimiento europeo» (*GD*, «Incursiones...», 21; cfr. *NF* 1888, 16 [41]) y aborda su literatura en el contexto de la moderna «superioridad cultural» de Francia. En este sentido, N. cita con aprobación en los escritos póstumos el *Journal* [*Diario*] de los hermanos Goncourt, quienes sitúan la figura de Heine al lado de Charles de Ligne y Abbé Galiani: «rien de plus charmant, de plus exquis que l'esprit français des étrangers, l'esprit de [...] Heinrich Heine» [«Nada más encantador, más exquisito que el espíritu francés de los extranjeros, el espíritu de Galiani, del príncipe de Ligne, de Heinrich Heine»] (*NF* 1887-88, 11 [296]). N. asocia esta distinción con la «quintaesencia» de la «cultura europea», también en el sentido de un «antídoto contra la última enfermedad de la razón europea», esto es, el nacionalismo (*NF* 1888, 18 [3]). Incomprendido en Alemania, Heine representa un arte pesimista refinado que ha crecido más allá del →romanticismo y que no solo inspira a músicos contemporáneos (Mendelssohn Bartholdy, Schumann) o resuena en su música (Offenbach), sino que ya no puede por más tiempo ser incluido en las filas de la ya no noble, sino «extramoral» *décadence* de la moderna «semibarbarie», y que por ello, en última instancia, ha olvidado incluso el respeto por los ideales ascéticos (*NF* 1887, 9 [53]; *NF* 1885-86, 2 [66]; *JGB* 224). N. considera el estilo de Heine como «cumbre de la lírica moderna» (*NF* 1887, 10 [41]) que ha sabido reconquistar para sí la «jovialidad griega» (*NF* 1888, 18 [3]). Como uno de los «primeros artistas en lengua alemana», Heine no pudo concebir «a Dios separado del sátiro» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 4) y se «burla» de la «seriedad desesperada» de los alemanes e invierte la jerarquía antropológica, racista-eugenésica, entre enfermos y sanos, judíos y germanos (*NW*, «A dónde...»; *JGB* 254; *NF* 1888, 18 [3]). Una afinidad entre Heine y N. que ha sido especialmente resaltada por la bibliografía (cfr. Berg 1908: 11 27; Biser 1986; Martens 1996; Höhn 1997; Gilman 1997; Rölli/Trzaskalik 2007) es la crítica a la religión de raíz filosófica, especialmente en su concepción de la muerte de Dios (*FW* 125; H 1834: 77 y sigs.) (MARC RÖLLI, Darmstadt).

Heinse (Johan Jakob) Wilhelm (15.2.1746, Langewiesen / † 22.6.1803, Aschaffenburg)

Este escritor desarrolló en su obra principal, la novela *Ardinghello y las islas afortunadas* (1787) el tipo del «hombre de corazón» [*Kernmensch*], un individuo enérgico, pasional, liberado de cualquier tipo de moral convencional. Si bien solo se puede probar que N. tuviera conocimiento indirecto de la novela, sin embargo, puede suponerse, en vista de los paralelismos en relación con representaciones antropológicas y estéticas, una lectura directa de Heinse por parte de N. Debe, no obstante, diferenciarse entre ambas concepciones de la individualidad y de la moral. Dado que Heinse nunca abandonó completamente posiciones dualistas, N. podría haberlo considerado como uno de los escasos «espíritus libres, muy libres» (*GM III* 24) del siglo XVIII que habrían rechazado la moral y el teísmo cristiano, si bien no habrían terminado de abrir del todo la puerta al «→nihilismo suicida». También sobre el tema: Herrmann (2008) (LEONHARD HERRMANN, Leipzig).

Heráclito | Heraklit

Se le considera a Heráclito de Éfeso (ca. 540-475 a. C.) el autor de un escrito que contiene 137 fragmentos, posteriormente titulado bajo el nombre de *Sobre la naturaleza*. Procedente de un linaje aristocrático, conocido como «el oscuro», fue el sabio que buscaba la verdad en noble soledad. Frente a la concepción del ser estático de Parménides, él representa una imagen del mundo dinámica: todo es devenir, «todo fluye».

La interpretación nietzscheana de Heráclito se encuentra en el escrito póstumo *PHG* (1873), aparecido como anexo de su actividad docente en Basilea (véase los manuscritos de las lecciones de los semestres de verano de 1872, 1873, 1876). Sin embargo, puede comprobarse que ya se había ocupado de Heráclito con anterioridad durante años, por lo que su pensamiento estuvo influido por este autor desde sus comienzos. Estos son los rasgos principales de la imagen que N. esboza de Heráclito y que cobraron en su pensamiento una gran importancia:

(1) El mundo es un continuo →devenir, que excluye al ente (persistente). N. se pliega a la interpretación aristotélica que no toma en cuenta que, según Heráclito, el devenir es regulado por el *logos*, que es una ley del mundo eternamente en reposo.

(2) El devenir se origina a partir de la lucha entendida como rivalidad (→*agón*) de los contrarios. Esta última representa, por lo tanto, una necesidad ontológica. Esto promueve la actitud fundamental de N., afirmadora de la vida en todos sus aspectos.

(3) El *logos* es también la justicia que regula la lucha. Todo devenir está por ello justificado. Esta justificación universal se opone a la condena moral del mundo por parte de →Schopenhauer, y es básica sobre todo para el →inmoralismo de N.

(4) La idea de la conflagración continua y repetida influye en la teoría nietzscheana del →«eterno retorno».

(5) El devenir no tiene objetivo, es un juego artístico del mundo. Cfr. la temprana estética metafísica de N. en *GT*, así como el concepto de →juego, por ejemplo, en *Za I*, «De las tres transformaciones». También sobre el tema: Hershbell/Nimis (1979); Hölscher (1979); Borsche (1985); D'Iorio (1994) (GEORGES GOEDERT, Luxemburgo).

Herder, Johann Gottfried von (25.8.1744, Mohrungen / † 18.12.1803, Weimar)

Pensador del *Sturm und Drang* y de la Ilustración con el que N. polemiza de modo vehemente y continuado. Herder es calificado por N. de «*diletante ideal*» (NF 1869-70, [12]), «pastoral» (NF 1873, 27 [68]) y «predicador» (NF 1871-73, 19 [233]); dice de él no ser «un gran pensador e inventor», y que «más que ninguno de nuestros llamados clásicos carece de la gallarda hombría sin doblez» [...] «[S]u *estilo* llamea, crepita y humea», «no se sentaba a la mesa de los, propiamente hablando, creadores»; el polémico veredicto culmina con una invectiva *ad personam*: «Nunca realmente saciado y contento, Herder estuvo además enfermo con harta frecuencia; entonces la envidia se sentaba a veces junto a la cama, y también la hipocresía le visitaba» (WS 118). Sorprende el vehemente rechazo de N. hacia Herder si se piensa en la cercanía de ambas posturas en una serie de ideas fundamentales. En este sentido, la ambivalente relación de N. hacia Herder podría interpretarse como la expresión de una «afinidad contra su voluntad» (v. Rahden 2007: 473 y sigs.). Resulta incierto si N. podría haber recibido la idea de la «Ciencia jovial» (→FW) a partir de la lectura de Herder (*Cartas para el progreso de la Humanidad*). N. se refiere a Herder positivamente a menudo en cartas, en el contexto de la reconstrucción de su genealogía familiar, cuando pone de relieve que su tío abuelo J. F. Krause (1770-1820), «tras la muerte de Herder, fue llamado a Weimar como general superintendente» (KSA 14: 472, versión primera de un pasaje de EH). También sobre el tema: Borsche (1994); v. Rahden (2005b); Zusi (2006) (WOLFERT VON RAHDEN, Berlín).

Heroísmo | *Heroismus*

N. anota, en el punto culminante de su época del espíritu libre. en las *Notas de Tautenburg para Lou von Salomé*: «Heroísmo: es la actitud de un hombre que aspira a una meta en relación con la cual él mismo no cuenta nada. El heroísmo es la buena voluntad para el absoluto ocaso de uno mismo (NF 1882, 1 [108]). El hombre heroico para N. es aquel que se libera de las ataduras exteriores, se esfuerza por alcanzar aquellos valores impuestos por él mismo y para quien la grandeza de su meta cuenta más que él mismo. Su antítesis son los seguidores, los enfermos, los blandos, los desnaturalizados, los débiles de pensamiento y escasa voluntad, que huyen ante cualquier peligro.

Los héroes de la Humanidad son los →creadores que son capaces de la →transmutación de todos los valores, que persiguen sus propias metas incondicionalmente porque, para ellos, son lo más elevado y lo más valioso de la vida. Ellos son «los →nuevos, los únicos, los incomparables, los que-se-dan-leyes-a-sí-mismos, los que-se-crean-a-sí-mismos». Su tarea es «la creación de nuestras propias tablas de valores» (FW 335). Son heroicos porque se sitúan más allá de las ligaduras de la tradición, porque, sin tomar en consideración a otros o a sí mismos, crean algo nuevo, único, que se adelanta a su tiempo. No temen a la soledad (FW 177) ni al propio dolor, ni a «*infligir* grandes sufrimientos» (FW 325). Su grandeza se mide por el alcance de la transmutación de los valores, del nuevo comienzo y del estímulo de sí mismos. Son aptos para «una fórmula de la *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a

la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la propia existencia» (*EH, GT 2*), un \rightarrow *amor fati*, que lleva incluso a estar dispuesto a la autoinmolación en aras de un fin más elevado.

El hombre heroico dirige sus pensamientos y esfuerzos para el \rightarrow futuro, de modo que cada nuevo día «saluda la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años» (*FW 337*). Su \rightarrow felicidad contiene sufrimiento y jovialidad en igual proporción: «¿*Qué es lo que vuelve heroico?* Ir al encuentro al mismo tiempo de nuestro sufrimiento más amargo y de nuestra esperanza más elevada» (*FW 268*). El hombre heroico, el héroe de la Humanidad, no es, por tanto, una figura trágica. «“El héroe es alegre” — esto les ha pasado inadvertido hasta la fecha a los poetas trágicos» (*NF 1882-84, 12 [1]/131*). Su jovialidad es el resultado de la alegría por la propia creación y de la comprensión de que todo lo creativo, al mismo tiempo que destruye, crea algo nuevo. Sin embargo, aquel que aspira a la grandeza heroica, en la que se depositan grandes esperanzas, es también el que corre mayor peligro, ya que está bajo la amenaza de poder perder sus esperanzas, de que su espíritu disminuya y de que, a partir de entonces, sea burlado y rechazado con insolencia, dejando de ser productivo. Por eso suplica Zaratustra a los esperanzados: «¡No arrojes al héroe de tu alma! ¡Mantén alzada tu más alta esperanza» (*Za I, «Del árbol...»*).

Para N., la actitud heroica es, sobre todo, la actitud que exige el conocimiento y la creación de nuevos modelos de interpretación y tablas de valores. Espera «la llegada de una época más viril y guerrera» que dé forma a los fundamentos para una época todavía superior, «caracterizada por el heroísmo en el conocimiento y por *hacer la \rightarrow guerra* a causa de los pensamientos y sus consecuencias» (*FW 283*). Esto atañe especialmente al estudio de la producción y propagación de juicios y modos de pensar morales. Si fuera posible abrir nuevas perspectivas en este terreno, como el propio N. intentó en *JGB* y en *GM*, «entonces sería oportuno hacer el experimento de saber si se podría satisfacer toda especie de heroísmo. Sería un experimento realizado durante siglos, capaz de ensombrecer todos los grandes trabajos y sacrificios de la historia precedente» (*FW 7*). También sobre el tema: Weichelt (1924); Martinsen (1990); Campioni (2000a) (BÄRBEL FRISCHMANN, Erfurt).

Hesse, Hermann (2.7.1877, Calw / † 9.8.1962, Montagnola [Lugano])

Escritor alemán, destacado conocedor de N. sobre cuya obra hizo frecuentes alusiones durante toda su vida. La recepción de N. en Hesse se extiende desde su juventud hasta prácticamente el final de su vida, si bien atraviesa fases de distinta intensidad. Sus referencias a N. son incontables: se pueden encontrar en artículos y reseñas sobre diferentes autores, en ensayos y en su correspondencia, en relatos y novelas. En cambio, aquella conferencia pronunciada en 1909 por un tal Hermann Hesse bajo el título de *Fausto y Zaratustra*, cuyo texto apareció publicado en Bremen ese mismo año —y que también ha llevado a confusión a varios investigadores de su obra— no pertenece de ningún modo a Hesse.

La afinidad de Hesse con N. fue ya reconocida por su primer biógrafo y amigo H. Ball, quien en relación con las primeras obras de Hesse —*Hermann Lauscher* y *Peter Camenzind*— remite a la posible influencia de N. (1977: 76). Cuando Hesse, veinte años después

de N., llega a Basilea con los libros del filósofo «bajo el brazo», sus obras ya le eran conocidas por la biblioteca de su abuelo; habría comenzado a leerlo ya, tal como supone Mileck entre otros (1977: 18), en la primavera de 1895, y a los diecinueve años emite su primer juicio sobre el filósofo a quien, como él mismo escribe, conoce «bastante bien» y cuyo «elegante y estético estilo» no le resulta «antipático» (carta al padre de 15.6.1896). En la misma carta cita un fragmento del Prólogo de *Za* («La virtud es una voluntad de hundirse y una flecha de anhelo»), parafraseando, algo indignado, la afirmación de N. de que →Schiller sería el segundo talento dramático de los alemanes después de Kotzebue (*VM* 170), añadiendo que N. debería haber escrito más bien una «estética de señores» en lugar de una moral de señores. En esta temprana fase, Hesse se siente más impresionado por su grandeza artística y por su estética que por su crítica de la moral o su genealogía de la moral. Sus reservas morales contra N. remitieron, con todo, paulatinamente con el tiempo —por ejemplo, ya en Basilea, donde él, por así decirlo, iba siguiendo las huellas de N.—, toda vez que, como a su vez hacía notar H. Ball (1977: 77): «en presencia de N. uno podía sentirse movido a reflexionar sobre el ritmo del corazón desencadenado». Hesse había experimentado ya en su propia carne que el propio corazón puede entrar fácilmente en conflicto con la moral de la época y con el entorno, algo a lo que apuntaban sus repetidas crisis psíquicas. Sus obras en torno a 1919 no son en último término sino el resultado de una crisis de este tipo. La novela aparecida bajo el seudónimo de Emil Sinclair, *Demian* (1919), remite a las categorías generales de la psicología de →C. G. Jung, a quien Hesse conoció siendo paciente suyo en esta época. Sin embargo, resulta igualmente posible reconocer aquí una filosofía más allá del bien y del mal en el sentido apuntado por N., encarnada en la novela mediante la forma del título. También aquí N. será situado, junto al nombre de Jesús, como guía de la Humanidad en una época de crisis.

Hesse dio una posible respuesta a la crisis que padecía Alemania tras la Primera Guerra Mundial en su panfleto político —muy influyente sobre todo en el →movimiento juvenil [*Jugendbewegung*]—: *El retorno de Zaratustra* (1919). La referencia a N. se establece ya en el epígrafe de la primera edición anónima de 1919: «La enfermedad es siempre la respuesta cuando dudamos de nuestros derechos sobre *nuestra* tarea [...]» (*MAIL*, «Prefacio», 4). Frente a la «enfermedad» como actitud acomodada, como un dejarse arrastrar por los acontecimientos del mundo, se contrapone aquí la elección del difícil camino del propio destino. El Zaratustra de N. regresa simbólicamente en el escrito de Hesse para advertir a los jóvenes alemanes de los peligros del espíritu gregario del patriotismo y de la prioridad del destino individual. Tras la publicación de la primera edición, Hesse fue acusado de haber imitado el estilo. De hecho, es evidente que la obra de Hesse comparte con su modelo algunos rasgos: el estilo retórico, las metáforas y analogías, la estructura y el título de los pasajes, así como la musicalidad de la lengua muestran precisas similitudes en ambas obras.

La «crisis» es también un tema fundamental en la novela de Hesse *El lobo estepario* (1927), en la que aparece ante todo como crisis del individuo, aunque equiparada con la crisis de la época. El desprecio por sí mismo del protagonista, Harry Haller, se cura finalmente en el «teatro mágico» en el que se mantiene la afirmación vital del último lobo. El lobo estepario pudo surgir bajo la influencia de N. como símbolo de la división de personalidad, tal como supone Carlsson (1972: 378). En su última novela *El juego de los abalorios* (1943),

Hesse emite el diagnóstico de la decadencia cultural de acuerdo a →O. Spengler, pero también conforme a N. Al mismo tiempo, se deja reconocer en la novela el elitismo de Hesse, en tanto que al proceso de ocaso cultural se opone la visión de una élite espiritual en el sentido del hombre superior de N. En cualquier caso, la élite de Kastalien está abocada finalmente al hundimiento, ya que no es capaz, en su autoaislamiento, de intervenir en el curso del mundo de modo efectivo. La última palabra será otorgada, por tanto, al individuo y a su *amor fati*, que rescata sus valores humanos para el futuro. Con ello, Hesse ilustra un nuevo *ethos* que se presenta, precisamente, en el sentido de N., como el portador de una imagen futura más allá de la moral de la actitud gregaria, pero también del espíritu vitalmente incapaz. Este nuevo *ethos* parece ser, por tanto, más importante que la cuestión de si pueden reconocerse algunos rasgos nietzscheanos en el personaje de Tegularius. En esta identificación se debe ser más precavido cuando se toma en consideración el pasaje de la novela donde Tegularius aparece como el «apremiante presagio» de la desmoralización y el hundimiento de Kastalien. N. no encarna para Hesse el ocaso de una cultura, sino que es precisamente quien la diagnostica (en palabras de N.: la →*décadence*).

Las conexiones entre Hesse y N. se producen en diferentes niveles, desde las referencias y alusiones en las reseñas y cartas hasta los grandes temas de procedencia nietzscheana (Decadencia/ocaso de la cultura, arte como sustituto de la vida, *amor fati*, etc.), que Hesse recuperó para la literatura. Estas conexiones han sido tratadas en la literatura secundaria en más de una ocasión (cfr. Meadows 1972; Reichert 1972). La obra de Hesse puede entenderse como expresión de su lucha permanente con el →nihilismo (cfr. Szabó 2007) que se había convertido con N. en un acuciante problema de la Modernidad (LÁSZLÓ V. SZABÓ, Veszprém).

Hinduismo | *Hinduismus*

En una carta a →Deussen (31.1.1888) N. denomina a la filosofía india y su evolución como «el único gran paralelismo [...] que existe con nuestra filosofía europea». Deussen acababa de traducir los *Vedanta Sutra*, definidos por N. como «un libro de escolástica refinada del pensamiento hinduista» que «se habría adelantado algunos milenios a la perspicacia de los más modernos sistemas europeos (kantismo, atomismo, nihilismo, etc.)» (a Köselitz, 8.9.1887; de modo parecido a Fra. N., 19.8.87; a Köselitz 30.8.1887; a Overbeck, 17.9.1887). N. ya había expuesto en *M* 96, y de nuevo en *GM* III 27, que el pensamiento hinduista y su evolución iría, al menos en el ámbito religioso, mucho más allá que el europeo. Los antiguos brahmanes no solo habrían admitido que los sacerdotes, es decir, ellos mismos, serían más poderosos que los dioses, sino también que es en las tradiciones donde descansa el poder de los sacerdotes. Los hombres no solo dependen de los dioses, sino que estos también dependen de aquellos, de sus sacrificios, costumbres y ritos, cuya correcta ejecución está en manos de los sacerdotes (cfr. también *NF* 1888, 14 [198]). Con la llegada de la filosofía atea *sankhyam*, sin embargo, tanto los dioses como los sacerdotes intermediarios habrían sido arrojados por la borda, y Buda, «el maestro que predicaba la religión de la redención por uno mismo» (*M* 96) habría hecho su aparición. Según N., Europa estaría todavía lejos de este estadio de la cultura, y aún más lejos de dar el último paso, en

el que también los usos y costumbres, es decir, la moral en su antiguo sentido, debería ser superada por un acto de anulación de sí misma.

Por tanto, si bien se puede considerar, por una parte, la filosofía de los Vedanta como un precedente de la concepción nietzscheana del mundo como «juego divino [...] y más allá del bien y del mal» (*NF* 1884, 26 [193]), por otra parte, en ella se revelaría también su dogmatismo (*JGB*, «Prefacio») y ateísmo (*GM* III 12; Hulin 1991), su Voluntad de Poder. Típico de este deseo de poder es, según N., la historia del rey Vicuamitra, «que de martirios que duraron miles de años extrajo la sensación de poder y tal confianza en sí mismo que emprendió la tarea de crear un *cielo nuevo*» (*GM* III, 10; *M* 113). Adquirir «el dominio sobre la naturaleza», «la obsesión del siglo xx», sería asimismo, un ideario «indogermánico del brahmanismo» (*NF* 1880, *KSA* 9, 4 [180]). N. se ocupó de la relación entre costumbres, religión, ascesis, sacrificio y poder o sentimiento de poder, también en relación con la conferencia de Wackernagel *Sobre el origen del Brahmanismo*, en *M* y en los escritos póstumos (Brusotti 1992b; 1993). N. vio este origen en el «*la aspiración más elevada del ser humano, hacerse UNO con los más poderosos que existen*» (*NF* 1883, 7 [108]).

La →Voluntad de Poder es también el hilo conductor que recorre la comparación nietzscheana entre el brahmanismo y el →Cristianismo. Esto no solo se muestra en la comparación entre Cristianismo y brahmanismo en *N* 65 (desfavorable para el Cristianismo), en la que compara la capacidad de autodomínio y poder sobre sí de los brahmanes, con la carencia de ellas en los cristianos; sino que también se ve en la contraposición de la moral cristiana del amansamiento y la antigua moral hindú de la cría selectiva en *GD* y *AC*. El que N. junto con Jacolliot (1876) redactara la traducción francesa de una versión (que hasta la fecha no ha vuelto a encontrarse) del libro de «las leyes de Manu» (Etter 1987; Smith 2005/2006; Bonfiglio 2005/2006; →*AC*), resulta menos relevante desde este punto de vista que las coincidencias fundamentales, a pesar de las diferencias, que residen entre las versiones del libro y el tono general de la comparación, que también es malentendido, cuando se ve en N. a un defensor de las castas en el sentido de «Manu» (Brobjer 1998; 2004: 17 y sigs.; verano 2000a: 574). En los escritos póstumos N. no habla únicamente de la «terrible tiranía de los hindúes» (*NF* 1888, 14 [190]), sino también de las «mentiras sagradas» sobre las que descansa el libro, y cuyo origen sería la Voluntad de Poder (*NF* 1888, 15 [45]; cfr. 14 [203]). Su moral, exceptuando los fines positivos de Manu, que son, según N., contrarios al Cristianismo (*AC* 57), respecto a los medios inmorales con los que se impone, no sería en nada mejor que la moral de la doma, es decir, ambas son «enteramente dignas una de otra» (*GD*, «Los “mejoradores”...», 5). Los tres (*AC* 57) o cuatro (*GD*, «Los “mejoradores”...», 4; *NF* 1888, 14 [221]) tipos de seres humanos que diferencia Manú, son reducidos por N. en lo esencial a dos tipos dinámicos opuestos: el de la vida en ascenso y el de la vida en descenso (*NF* 1888, 15 [120]). De ahí que no solo se puedan poner como ejemplos al brahmanismo y al Cristianismo de ser «*décadent* y, al mismo tiempo, un *comienzo*», sino también la «doble procedencia» de N. (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 1).

Otro concepto significativo en este contexto para N. es el de →*chandala* (hoy llamados «dalits», y prohibidos oficialmente por la constitución india), es decir, aquellos hombres que están fuera del sistema de castas como los impotentes «*out-casts*» e «*intocables*». Una vez aceptado el hecho de que tal vez «no hay nada que contradiga más nuestro sentimiento» que las medidas protectoras que prescribe la moral de Manú en la lucha contra el «gran

número» (*GD*, «Los “mejoradores”...», 3), N. no concluye únicamente «que el concepto de «sangre pura» es lo contrario de un concepto inocuo», sino también que el Cristianismo, con su movimiento contrario a toda moral de la →cría selectiva, sería «la religión *antiaria* por excelencia» (*GD*, «Los “mejoradores”...», 4). Pero también los conceptos de ario y de *chandala* experimentan una amplia transmutación de valores en los escritos póstumos. No solo habría «echado a perder el mundo» la «*influencia aria*» mediante «la mentira más básica que nunca jamás se haya formulado» (*NF* 1888, 15 [45]), N. se cuenta evidentemente a sí mismo entre los *chandala* cuando invierte y determina la →jerarquía: «[L]os devotos falsificadores de moneda, los sacerdotes, se convierten entre nosotros en *chandala* [...] Por el contrario, el *chandala* de otros tiempos está en la cúspide: comenzando por los blasfemos, los *inmoralistas*, los desplazados de todo tipo, los artistas, los judíos, los músicos: en el fondo cualquier case de seres humanos de *mala reputación*» (ibíd., 15 [44]) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida | Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (HL)

HL es considerada (especialmente en la recepción pedagógica en lengua alemana) uno de los escritos más importantes e influyentes del primer N. Su actualidad es para muchos incuestionable (cfr. por ejemplo, Le Rider 2001), y no únicamente por el uso que de ella hizo →Foucault (1971) en relación con →*GM*, sino también por la crítica nietzscheana de la categoría de «epígono», que fue un influyente elemento para los representantes de la →posmodernidad (cfr. Borchmeyer 1996: 216). En el texto (escrito entre finales de octubre y finales de diciembre de 1873 y publicado en febrero de 1874) N. desarrolla el concepto de historia «crítica» que se opone a la «enfermedad histórica», una enfermedad a la que él, ya en 1874, se había opuesto, según se dice, más tarde, en 1886, como alguien que «lenta, penosamente, aprendió a curarse de ella y en absoluto tenía intención de renunciar en lo sucesivo a la «Historia» porque en un tiempo la hubiera padecido» (*MA II*, «Prefacio» 1). De modo parecido había argumentado ya N. en el prólogo a *HL*: «necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto [...] necesitamos la historia para la →vida y para la acción».

N. desarrolla esta tesis en conexión con *BA*, repite, por tanto, en definitiva la crítica de la cultura y de la educación que ya había llevado a cabo allí, por ejemplo, en forma de comentarios: «nuestros actuales literatos, hombres de pueblo, funcionarios o políticos» no serían «seres humanos», sino «figuras formadas históricamente, esto es, enteramente formación, imagen, forma sin ningún contenido demostrable, por desgracia, solo forma mala y, además, uniforme» (*HL* 5, *KSA* 1: 283). Casi como quejándose por sus propios asuntos, afirma N.: «Los carreteros han hecho entre sí un contrato de trabajo mediante el que se ha decretado el genio como algo superfluo, con lo que cada carretero es declarado un genio» (7, *KSA* 1: 301). En contra de acciones como estas, N. aboga por los «ejemplares más excelsos» y, vía →Schopenhauer, por una futura «república de genios», al tiempo que desprecia las →masas que querrían traer «al diablo y a la estadística» (9, *KSA* 1: 317).

Con reflexiones como las anteriores, N. se ha ganado su fama —voluntariamente fundada en *BA*— como filósofo de la formación a un mismo tiempo anti-igualitaria

y elitista, tal y como también puede apreciarse en la recepción pedagógica (cfr. Niemyer 2002a: 244 y sigs.). Esta se interesará, por lo demás, por la perspectiva nietzscheana del venidero «reino de la juventud» (9, *KSA* 1: 324) así como por el *leitmotiv* de N. Este se encuentra en la afirmación según la cual la →«cultura de un pueblo» «[...] ha sido descrita, yo creo que con algo de razón, como la unidad de estilo artístico en todas las expresiones vitales de un →pueblo» (4, *KSA* 1: 374). Por quién, cuándo y dónde, puede deducirse con facilidad: por N. mismo, y concretamente en →*DS*. Pero también en →*GT* nos permite pensar en esta relación cuando afirma que, «solo en el ámbito de un horizonte rodeado por mitos llega a su cumbre la unidad de todo un movimiento cultural» (23, *KSA* 1: 145). Las diferencias parecen mínimas: en lugar de «mitos» N. habla ahora (en *DS* y *HL*) «solo» de «expresiones vitales» del pueblo (alemán): en lugar de una fundación de unidad como retorno, N. parte de una fundación de unidad en el sentido una creación cultural futura, específicamente alemana. Aquello a lo que responde el tema en último término, lo pone de manifiesto N. en *DS* mediante el ejemplo del →«filisteo de la educación» (Strauss) a quien reprocha haber favorecido «la antítesis de la cultura, [...] la barbarie, es decir, [...] la carencia de estilo y [...] la mezcolanza caótica de todos los estilos» (1, *KSA* 1: 163). En *HL* N. argumenta en la misma dirección: la tesis de la unidad estilística representa, pero solo al comienzo, un papel de apoyo y parece favorecer la idea de que existiría un legado cultural específicamente alemán y una correspondiente fuerza auto-sanadora. Así se muestra a partir, por ejemplo del siguiente modelo: «todo lo vivo solo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte. Si es incapaz de trazar a su alrededor dicho horizonte [...] llegará al ocaso enfermo y agotado demasiado prematuramente» (1. *KSA* 1: 251). En cualquier caso, resulta llamativo que N. no abra esta oración con las palabras «lo alemán...», y que mucho más adelante exponga la tesis de que «el alemán no tiene cultura porque, debido a su →educación, de ningún modo puede tenerla» (10, *KSA* 1: 328). Esto no suena muy espectacular, sin embargo, no debe ignorarse el carácter programático de esta frase: con ella N. se presenta como crítico de la formación y de la educación, y rehúsa seguir siendo un elemento propagandístico de una «cultura-guía alemana» definitivamente bien asentada a la manera de Wagner.

Las consecuencias de ello son evidentes: de modo mucho más concreto que en todos sus trabajos anteriores N. busca determinar en *HL* cuál es el sentido de la educación (y de la formación) alemana y, sobre todo, de sus carencias, y cómo pueden ser solucionadas. Por ello, su interés principal no se centra, como aún lo hacía en *GT*, en la oposición habitual tomada de Wagner entre los «romanos» «explotadores» (y solo productivos dentro de un límite) o en la «juventud alemana» (*NF* 1871, 11 [1]) «creadora» (si bien, en parte, epigonal), sino en «la» juventud misma, en la rehabilitación de sus «instintos más poderosos [...]: su fuego, su orgullo, el olvido de sí mismo, el amor... [...] el calor de su sentimiento de justicia [...] la avidez de madurez [...] la sinceridad y la audacia de los sentimientos» (*HL* 9, *KSA* 1: 323). El hecho de que N., al mismo tiempo, está librando un combate en sus propios asuntos, lo pone de manifiesto su carta a →Rohde del «día de fin de año 1873-74» en el que le informa sobre una visita de →Ritschl quien le había criticado con vehemencia por *DS*. De hecho, N., según escribe a Rohde, se habría podido consolar con la idea de haber cantado a «los jóvenes» al final de su *HL* —que por estos días ya había finalizado— una canción «que resultará realmente dañina para ese tipo de horror bajo y retorcido». N. se re-

fería evidentemente al pasaje en el que promueve «la burla y el odio» contra los «hombres y ancianos eruditos del presente» y que reclama «lo ahistórico y lo suprahistórico» como remedio contra «la enfermedad histórica», y esto como parte de una misión de la «juventud, esa primera generación de luchadores y matadores de serpientes que marcha delante de una cultura y una Humanidad más feliz y bella» (10, *KSA* 1: 331). Ritschl (que era, todo sea dicho, bastante elocuente) no reaccionó ante *HL*, que, sin embargo, entusiasmó a Wagner (A N., 27.2.1874; cfr. Wagner 1976a: 794 y sigs.). No pareció percatarse Wagner, sin embargo, de que N. en *HL* había hablado de «dragones conceptuales» (10, *KSA* 1: 329) pero, al contrario que en *GT* (18, *KSA* 1: 119), había evitado la expresión «matadores de dragones», así como la consecuente alusión al mito de Siegfried. Aún más, puede afirmarse que en *HL* ya no se aborda el necesario «renacimiento del mito alemán» (*GT* 23). Esto se explica esencialmente gracias al concepto nietzscheano de Historia, que ahora puede contemplarse con un poco más de detalle.

Vaya por delante que, en *HL* —como se expone de manera ejemplar mediante el ejemplo del lector de →Hegel, →E. v. Hartmann (cfr. Salaquarda 1984b: 20 y sigs.)—, N. se muestra contrario a la filosofía de la historia de Hegel y al tipo de consideración unida a ella, merced a la cual los alemanes se habrían acostumbrado a hablar de «proceso mundial y a justificar la propia época como el resultado necesario de este proceso mundial» (8, *KSA* 1: 308). Aquí ya se observa lo siguiente: como sucede en el caso de →Kant, a N. no le interesa tanto Hegel como su influencia, por ejemplo, atendiendo a la máxima: «quien ya ha aprendido a doblar su espalda y a asentir con la cabeza ante el «poder de la historia», termina por otorgar finalmente un «sí» mecánico-chinesco a cualquier poder, sea este solo un gobierno, una opinión pública o una mayoría numérica» (8, *KSA* 1: 309). El desprecio de N. hacia las masas está presente en estas líneas, unido aquí a la exigencia de liberarse del dominio de una metafísica de la historia como la de Hegel, que se asienta en el sentido de algo «en sí», una perspectiva que, desde el punto de vista de N., es tan solo una variante que resulta fundamentalmente paralizante para todo tipo de formación histórica. Para la masa rige lo mismo que nos dice N. de esta perspectiva, y que se manifiesta como la lección principal para el hombre joven, lección que, al mismo tiempo aparece como lo más importante: «Ahora sabe algo: en otras épocas fue distinto, no importa lo que seas» (7, *KSA* 1: 299 y sigs.). El plan opuesto está ya así determinado: N. está pensando en un concepto de Historia y de formación histórica al que le es inherente la importancia del «cómo seas». Un enfoque de este tipo oculta tras de sí la expresión «historia crítica», que N. distingue, a partir de una «trinidad» en las «maneras de entender historia» (2, *KSA* 1: 258), de la historia «monumental» y «de anticuario» (ambas comprendidas como formas decadentes).

Especialmente dura es sobre todo la crítica de N. a la «historia monumental», un concepto que resultaba muy apropiado en el Nacionalsocialismo, especialmente en la recepción pedagógica (cfr., por ejemplo, Spranger 1936: 249; Weniger 1938: 248) de la nazificación de N., y que tantos abusos provocaría. En este sentido, fue interpretada a menudo de forma errónea (cfr. Niemeyer 2002a: 232 y sigs.). Efectivamente, es cierto que N. había trabajado previamente en ese concepto junto a su crítica en una anotación datada entre octubre 1867 y abril 1868: «Algo no debe ser investigado por el hecho de haber sido, sino porque fue mejor que ahora y, por tanto, actúa como modelo» (*BAW* 3: 369). N. había reclamado también en su discurso de entrada en Basilea →Homero y la filología clásica «que toda actividad filoló-

gica debe estar enmarcada y circunscrita por una visión del mundo filosófica en la que [...] solo permanece la totalidad y lo homogéneo» (*BAW* 5: 305). N. habría preparado con ello tanto el rechazo expuesto en *HL* a la «historia como ciencia pura», así como su resolución de concebir como válida la «educación histórica» en tanto que «algo curativo y promotor de futuro», si «va acompañada [...] de una cultura en devenir» (1, *KSA* 1: 257). La «historia monumental», en tanto que no se interesa por lo que va a ser, sino únicamente por lo que ya ha acontecido, y busca «al coste de las *causae* presentar los *effectus* de forma monumental, esto es, de manera ejemplar y digna de imitación (2, *KSA* 1: 261), está sujeta a crítica, principalmente porque perjudicaría la «salud de un pueblo» (4, *KSA* 1: 275). N. expone el último de los reproches utilizando el ejemplo de la «historia artística monumental» y su efecto en «las naturalezas menos artísticas o totalmente no artísticas» que, «enfundadas» en la grandeza de otros que se les presenta bajo intención didáctica solo saben oponer su resistencia: ellos dirigen sus armas «contra sus tradicionales enemigos, los espíritus poderosamente artísticos [...] obstaculizándoles el camino y enrareciéndoles la atmosfera» (2, *KSA* 1: 263). Wagner leyó esta afirmación —algo que puede deducirse de las alabanzas de →C. Wagner en relación con el presunto «padecimiento del genio en nuestro mundo» (a N., 20.3.1874)— como si N. no descartase la idea de presentar próximamente una «historia artística monumental» de Wagner. De hecho, así podría parecer a primera vista, de modo que *UB IV* de N. podría ser considerada como tal. Sin embargo, una consideración más detallada revela que se trata más bien de lo contrario (→*WB*). N. niega aquí a Wagner la representación del papel al que él mismo aspira: el de «vidente de un futuro» (*WB* 11, *KSA* 1: 510), en los términos expuestos en *HL*, el de aquellos «que se transforman y quieren algo» (2, *KSA* 1: 263). Desde este punto de vista, la protesta de N. contra «la historia (artística) monumental» es también una protesta en nombre de aquello que *en él* aspira a la «vida» y la expresión. Una protesta, por tanto, de aquel «que padece y necesita liberarse» (léase N.), en contra de Wagner, el «que actúa y se esfuerza» (2, *KSA* 1: 258); y todo ello en nombre de la «doctrina de la salud de la vida» (10, *KSA* 1: 331) que N. reclama como objetivo.

De todo ello no se deduce, por otra parte, que N. rechace en *HL* cualquier tipo de historia «monumental» personalizada. Por el contrario, los jóvenes son alentados explícitamente a estudiar «la historia de los grandes hombres» y a preguntar por sus correspondientes biografías; naturalmente no «esas que dicen «el señor tal y cual y su época», sino aquellas que lleven títulos como «alguien que luchó contra su tiempo» (6, *KSA* 1: 295). N. elogia, por tanto, explícitamente aquella escritura histórica —y en cierto sentido la llevará a cabo en →*SE*— que «conserva la memoria de los grandes luchadores *contra la historia*» y que ensalza a aquellas naturalezas que destacan «precisamente como naturalezas propiamente históricas, aquellas que se preocupan muy poco por el «así es» para seguir más bien, con orgullo jovial, un «así debe ser» (8, *KSA* 1: 311). Puede ser que Wagner se sintiese aludido por los elogios de N. a los «solitarios», así como por la afirmación posterior de que «la meta de la →Humanidad [...] no puede residir en el final, sino solo en sus ejemplares más elevados» (*KSA* 1: 317). En cualquier caso, para Wagner debió resultar evidente que para N. la categoría decisiva es otra: no le interesa alabar a «los ejemplares más elevados» (*ibid.*), sino poner sus secretos a disposición de las «futuras generaciones» (*ibid.*), de los que *todos* pueden y deben aprender a pronunciar con «orgullo jovial» su «así debe ser». Esta era, por tanto, la tarea educativa que N. suscribe a una historia «monumental» bien entendida.

De un tipo algo diferente era la crítica de N. a la «historia anticuaria». Ya el adjetivo, no menos que la expresión los «ancianos del presente» (10, *KSA* 1: 331) hace pensar en que estuviese aludiendo a Ritschl. También puede pensarse en una cierta alusión a →Burckhardt (cfr. Cancik 1995a: 87), sobre todo en la descripción de N. de «los hombres anticuarios». Esto es especialmente válido en el siguiente pasaje: «Acaso también se observa el penoso espectáculo de un ciego afán de coleccionar, de un incansable empeño por juntar todo lo que una vez existió: el hombre se envuelve en una atmosfera llena de podredumbre. [...] con frecuencia, a veces, se cae tan bajo que esta se da por satisfecha con cualquier alimento y hasta llega a devorar con placer el polvo de las bagatelas bibliográficas» (3, *KSA* 1: 268). De ello no resulta «ninguna verdadera educación», sino «solo un tipo de saber para la educación» (4, *KSA* 1: 273), más aún: «La historia anticuaria únicamente solo sabe de *conservar* la vida, pero no de engendrarla. Por esta razón, subestima siempre lo que está en devenir» (3, *KSA* 1: 268). Se hace patente aquí que de nuevo se trata de un proceso en nombre de la «doctrina de la salud de la vida», que en esta ocasión es parte de una disputa con Ritschl, al que N. reprocha, en clave cifrada, el haberle subestimado a él, «que devenía». Y esto también se hace patente en este pasaje: Es necesario en el futuro, pero sobre todo *por el futuro*, contemplar una tercera perspectiva «al lado de los modos monumental y anticuario de considerar con frecuencia el pasado» (3, *KSA* 1: 269). Es necesaria una escritura histórica que genere y conserve la vida, es decir, que sea capaz de diferenciar lo que es valioso para la →memoria y lo que no, y dónde se hace necesario, en interés de lo →nuevo, limitar la conservación y el recuerdo y resaltar el valor del →olvido.

Con esto llegamos a lo que N. denomina «historia crítica» y, al mismo tiempo, al correspondiente tipo de hombre «crítico» (que puede leerse como contraste del «hombre anticuario»). N. escribe a propósito: «es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo» (3, *KSA* 1: 269). Con esta afirmación, el pasado y la tradición pierden su valor, del mismo modo que los jóvenes pierden su papel como «herederos y epígonos» (10, *KSA* 1: 333). En su lugar, N. increpa vehementemente a los jóvenes: «Formad en vosotros una imagen de cómo debe ser el futuro y olvidad la superstición de ser epígonos» (6, *KSA* 1: 295). Unido a esto está la comprensión de que los jóvenes de «*nuestra primera generación*» (10, *KSA* 1: 328) no tienen ya que recibir la historia, sino que deben poseer el valor de «*hacer historia*» (*NF* 1873, 27 [81]); es decir, la juventud deberá situarse como un nuevo comienzo, tendrá «que educarse a sí misma y, en cierto modo, contra sí misma, pues para obtener una nueva costumbre y una nueva naturaleza deberá desprenderse de su anterior y primera naturaleza y costumbres. De tal modo que podría decirse en castellano antiguo *Defiéndame Dios de my*, es decir, «que Dios me proteja de mí mismo», en realidad de mi naturaleza ya formada» (10, *KSA* 1: 328). Qué dios pueda ser aquel que sirve de ayuda en esta cuestión, se hace enseguida evidente: se trata del dios delfico cuya sentencia «conócete a ti mismo» (ibíd., 333), entendida como imperativo, N. enuncia en la variante (filosófico-vitalista) del «*vivo, ergo cogito*» en un giro crítico (contra la temprana Ilustración y, por lo tanto, contra el «*cogito ergo sum*» de Descartes). Y ello para proclamar, en cierto modo, la traducción libre: «¡Dadme primero →vida y os crearé a partir de ella una →cultura! (ibíd., 329). Principalmente con esta exclamación N. se convirtió en

el apuntador de la juventud que le precedió en la década de 1890 (→culto a N.), así como de la vertiente izquierdista «del» →movimiento estudiantil. Sale a la luz por primera vez lo que, a partir de entonces, será dominante en N.: la opción de la diversidad cultural que esperaba de los hombres que se comprendieran en su forma de vida como «monumentales», y que no son ya subyugados por la tradición cultural con sus exigencias cuasi-teológicas (cfr. también Niemeyer 2004a). También sobre este tema: Gerhardt (1984b); Meyer (1998); Lemm (2007); Brusotti (2008); Brunn (2008); Hödl (2008); Reschke (2008) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Hobbes, Thomas (5.4.1588, Malmesbury / † 4.12.1679, Hardwicke)

Filósofo inglés cuya obra principal (*Leviatán* [1651]) perseguía establecer una justificación del absolutismo y del derecho estatal. N. lo menciona con poca frecuencia en su obra (por ejemplo, en *DS* 7, *KSA* 1: 194; *JGB* 252, 294), pero coincidiría con él en que el poder, así como el sentimiento de poder y honor, tendrían una gran importancia, para la comprensión de la acción humana. Tanto N. como Hobbes difieren, sin embargo, en su apreciación del →poder, tanto en lo que concierne a sus aspectos históricos y dinámicos, como a sus posibles consecuencias futuras. Según N., los seres humanos aumentan su poder en tanto que adquieren nuevas competencias y, de este modo, evolucionan hacia diferentes tipos de individuos. En *GM* introduce N. la hipótesis de que el desarrollo cultural de la Humanidad podría producir el «individuo soberano» (II 2), el cual posee el derecho de hacer promesas; un derecho que se asienta en el poder de decisión de un individuo sobre sí mismo y sobre sus actos futuros. El sentimiento de poder de tales individuos no deriva del poder que ejercen sobre otros, sino del dominio opcional sobre sí mismos y sobre sus actos (→responsabilidad). Hobbes, por su parte, argumenta que los individuos primordialmente incrementan su poder al adquirir la capacidad de disponer del poder de otros (*Leviatán*, cap. 10). La inseguridad del estado de naturaleza («*bellum omnia contra omnes*»; *DS* 7, *KSA* 1: 194) les insta a esforzarse para aumentar su poder, lo que, sin embargo, sin la existencia de un soberano solo lleva a que se origine una mayor inseguridad. Una opción que es descartada por Zaratustra con la siguiente expresión de mofa: «→Estado llamo yo [...], donde el lento suicidio de todos —se llama «la →vida» (*Za* I, «Del nuevo ídolo») (PAUL PATTON, Sídney).

Hölderlin, Johann Christian Friedrich (20.3.1770, Lauffen / † 7.6.1843, Tübingen)

De Hölderlin, uno de los poetas alemanes más significativos, N. admiraba, como de otros poetas filósofos, la profundidad de su pensamiento y su extraordinaria fuerza poética. En octubre de 1861 N. escribió sobre él una redacción escolar en la que recomienda a un amigo a su poeta preferido con palabras tomadas de la *Biografía de Hölderlin con muestras de sus obras* de W. Naumann (Brobjer 2001) (cfr. la carta a la madre, 12.0.1861). Al igual que Naumann, N. alaba el «más puro lenguaje sofocleano» y «la abundancia de los pensamientos más profundos» en *La muerte de Empédocles*, y valora el odio de Hölderlin

contra «el mero especialista, el filisteo». Confiesa, sin embargo, también que la lectura de la obra siempre le «conmocionaba muy especialmente» (*BAW* 2: 1-5). Si bien el joven N. estaba ciertamente influido por la lectura de Naumann, resulta, sin embargo, significativa la admiración por un poeta que solo después de George y la edición Hellingraht encontraría el debido reconocimiento.

En la primavera de 1864 N. reproduce en un comentario a la primera canción coral de *Edipo rey* de Sófocles (*BAW* 2: 398) el poema de Hölderlin «Puesta de sol». En dos cartas (a W. Pinder, 5.7.1866, y a E. Rohde, septiembre 1869) y también en *MA* 259 cita el verso de *La muerte de Empédocles*: «pues amado da el mortal lo mejor de sí». Durante su estancia en Basilea elaboró algunos esbozos de un drama sobre Empédocles inspirado en Hölderlin (Söring 1990). En *DS* y *SE* aparece Hölderlin, junto con Kleist, como una de las almas extraordinarias que perecen por una educación filisteas. A pesar de que las referencias explícitas en los fragmentos póstumos son, en su mayoría, críticas a la naturaleza patológicamente delicada e inerte de Hölderlin —aparece junto a Leopardi como inútil «ultra platónico» (*NF* 1884, 26 [405])—, el reconocimiento al valor de su obra poética permanece inalterable. Así lo prueban las numerosas imágenes procedentes de *La muerte de Empédocles* en *Za* y los fragmentos póstumos correspondientes a 1882-85 (*KGW* VI/4; Vivarelli, 1990).

En los fragmentos póstumos se encuentran dos esbozos de dramas, cuyo protagonista debía llamarse, primero, Empédocles y, después, Zaratustra (Haase 1994). En *Za* N. cita el verso más conocidos de *La muerte de Empédocles*: «Ya no es tiempo de reyes» (*Za*, «De las viejas...», 21); del *Hiperión* procede la imagen del hombre destrozado en el campo de batalla (*Za* II, «De la redención»). N. compartió con Hölderlin el descubrimiento de la parte oscura y trágica del espíritu griego y el odio contra los filisteos, así como la predilección por las →metáforas dionisiacas y otoñales que describen de modo preciso el →devenir en el transcurrir y la renovación de la → vida mediante la muerte (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Hombre | Mensch

Ningún concepto es más central en el pensamiento de N. que el del hombre. N., cuyas contribuciones a este respecto, pueden clasificarse tanto en el terreno de la →Antropología como en el de la →psicología, rechazó la concepción de una naturaleza humana eterna e invariable, y sostuvo en (y a partir de) *MA* que «el hombre» no es ninguna «*aeterna veritas*», sino algo que «deviene» (2). N. insistió a partir de este momento en que «el hombre» (o el «tipo hombre») como ser vivo es algo que ha comenzado a existir en este mundo y que en él adquiere pleno significado para sus semejantes. Esta concepción se halla de manera constante y a través de un largo período de tiempo en N., desde *GT* y *WL* hasta sus libros de 1888, en los que prescribe la nueva interpretación del hombre como una de las tareas más importantes de la «filosofía del futuro».

Central y determinante fue en este sentido de cara a la nueva interpretación de la existencia humana la declaración de N. (en *MA*) de que el «*filosofar histórico*», o el pensamiento, está en una fase de desarrollo, «a partir de ahora necesaria» (2) y que «ya no debe pensarse separado de las ciencias naturales» (1). No menos fundamental resultó la proclamación de N. de «naturalizar» nuestro pensamiento sobre nosotros mismos, «de *renaturalizarnos* a

nosotros mismos en tanto que hombres» (*FW* 109) y, en cierta manera, «endurecernos en la disciplina de la ciencia», «retraducir de nuevo al hombre en la naturaleza» (*JGB* 230). O, dicho de manera más clara: «Ya no deducimos el hombre del «espíritu», de la «divinidad», lo hemos vuelto a situar entre los animales» (*AC* 14).

Sin embargo N. previene con insistencia contra el peligro de formas demasiado primitivas del «pensamiento natural» que, en la medida en que no se ajusten a la totalidad, no representen ya la realidad humana como una mera variación de «vida animal». N. caracteriza el hombre como un animal (por ejemplo, «el animal hombre»), pero acentúa, sin embargo, repetidamente en qué extraña y diferente especie animal nos hemos convertido con relación a las otras especies: «El hombre es más enfermo, inseguro, cambiante, indeterminado que cualquier otro animal» (*GM* III 13) y al mismo tiempo, con todo, «también el más interesante» (*AC* 14), por ejemplo como «un animal [...] que puede prometer» (*GM* II 1). El hombre es, para N., por lo tanto, no solo un «animal», sino un «sobreal animal [*Übertier*]»: y la «elevación» de la vida, en primer lugar, sobre el mero ser-animal y después sobre lo «demasiado humano», sobresale como su propósito central.

De esta manera N. no solo pone de relieve el hecho y la realidad de nuestro origen animal, sino también la dimensión y los caminos de la «separación del hombre de los animales» (*WS* 350) de la manera como hasta ahora han tenido lugar: de una forma malsana, peligrosa y, con todo, plena de perspectivas. En la frase citada estima, entre otras cosas, las buenas costumbres y las religiones como los fenómenos que han contribuido a esa transformación de la naturaleza de la vida humana. N. pone enfáticamente de relieve además las fuerzas y hábitos sociales que han contribuido a la desintegración de las estructuras instintivas e impulsivas, al desarrollo de los mecanismos psicológicos de represión y depuración, así como al cultivo de las formas de comunicación y consciencia, en sintonía con la complejidad y exigencias de la existencia social, que han dejado ya de ser gobernadas por los instintos.

Un excelente ejemplo de ello es el esbozo de N. de la transformación de la naturaleza de nuestra «antigua alma animal», que comienza con la «interiorización» que moviliza en última instancia el carácter contra sí mismo. De este modo «ha tenido lugar algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *preñado de futuro* [...] que con ello cambió esencialmente el aspecto de la tierra.» (*GM* II 16). Esto representa para N. un paso de grandes consecuencias en la «genealogía» del «tipo hombre» y de la moderna concepción de la moral. Un ejemplo posterior a propósito de este tema se halla en *FW* V (354): N. discute aquí la función o el rol de las relaciones sociales de la vida humana (la necesidad de comunicación y en consecuencia del lenguaje) para el desarrollo de la consciencia y realidad del hombre.

N. pasa de esta manera a una consideración de las propiedades exclusivas que caracterizan la Humanidad en general —y posteriormente a la extensión y límites de la plasticidad del hombre o de todos los factores que la influyen—. Al esclarecimiento de estas cuestiones, como cree N., las ciencias tienen que aportar una contribución que ha de tomarse en consideración: a la manera de un principio racional, aun cuando en ocasiones se extraigan de él consecuencias menos favorables (como en el caso en que N. se sintió atraído por el lamarckismo y extrajo de ello sus consecuencias).

El pensamiento de N. estaba penetrado más por un espíritu experimental que por uno dogmático, exactamente a la manera de las ciencias y según un método que debía llevar directamente a su propia corrección. Esto no solo es aplicable al empleo de N. de las cien-

cias que estaban a su disposición, sino también a las tentativas interpretativas más amplias que emprende para incorporar aún otras perspectivas además de las científicas que tienen influencia en la comprensión de la existencia humana.

El texto del primer N., *WL*, por ejemplo, ofrece una buena recapitulación del «pensamiento naturalizador» de sus inicios con respecto a la realidad humana. En *GT* y las *UB* su interés se concentra en la diferencia que pueden tener como consecuencia los diversos desarrollos culturales en la vida humana. En *MA* lo humano en general así como lo genuinamente humano es examinado bajo una luz más precisa y a partir de diferentes ángulos de visión, ya que N., tal y como él mismo exige en la introducción de la obra, pretende recopilar material y desarrollar una metodología para su nueva interpretación filosófica de la existencia humana. En *FW* este propósito se vuelve fructífero para una nueva estimación de la naturaleza y la procedencia de nuestras cualidades «más nobles», mientras que *Za* alude a tal elevación de la →vida (con la idea del →«*Übermensch*» como intensificación posterior) con las palabras: «El alma es tan solo una palabra para alguna cosa en el →cuerpo.» (*Za* I, «De los despreciadores del cuerpo»).

De esta manera queda indicada la situación de salida para la investigación, exigida en *JGB*, de una nueva clase de psicología o «filosofía del futuro». *GM* muestra en última instancia cómo un enfoque «genealógico» para una (mejor) comprensión no solo puede contribuir a la →moral, sino también a la realidad humana, tal y como esta se muestra ahora, así como puede hacerlo en un futuro. *AC*, *WA* y *GD* llaman la atención sobre la importancia de las sintomatologías, o patologías, para un filósofo que no aspira tan solo a acumular escritos polémicos, sino también a comprender las posibilidades humanas y evaluarlas, tanto a reflexionar sobre ellas como también a ponerlas por explícito.

N. no ofrece una teoría filosófica completa, sistemáticamente desarrollada, y universal del hombre. Lo que ofrece es su manifiesto convencimiento de que no solo es posible y legítimo, sino que también es decisivo, conservar el concepto «hombre», utilizarlo, tanto en las investigaciones filosóficas como en las ciencias humanas, en calidad de concepto conductor y organizador, y adaptarlo a lo que en un futuro se entenderá por la existencia humana y sus posibilidades (RICHARD SCHACHT, Urbana).

Homero y la filología clásica | Homer und die klassische Philologie

Se trata aquí de una versión publicada como impresión privada de la conferencia de ingreso en Basilea, impartida por N. el 28 de mayo de 1869 bajo el título inicial «Sobre la personalidad de Homero». El tema de la conferencia es, ante todo, la cuestión homérica y, por tanto, el problema de la unidad (posición unitaria) o disparidad (posición analítica) de la épica homérica. Mientras que el análisis contemporáneo de Homero expone las contradicciones internas de la obra, el objetivo de N. es preservar la posición unitaria desde una perspectiva estética, es decir, dejar constancia de Homero como una personalidad artística. En este sentido, «el poeta de la *Iliada* y la *Odisea*» no es ya para N. una «tradición histórica», sino «un juicio estético» (*BAW* 5: 299).

La posición de N. se enmarca desde el comienzo en una discusión fundamental, polémica y crítica sobre las condiciones, y la posibilidad, de entender la →Filología Clásica

como disciplina. El alto nivel metodológico y su innegable contribución al conocimiento se logran, según el escéptico autor, al precio de una generalizada falta de orientación intelectual. En lugar de una autodisciplina específica de la materia, la conexión con los problemas culturales del presente debe originarse bajo la forma de una «visión del mundo filosófica», al mismo tiempo guía y fundadora. Como forma del tipo ideal y como visión de futuro de la Filología Clásica se aspira, bajo las condiciones señaladas, a una paradójica figura doble de arte y ciencia. Es famosa la declaración que cierra la conferencia «*philosophia facta est quae philologia fuit*» (la filosofía se ha convertido en lo que fue la filología) (BAW 5: 305). Formulada en forma de la inversión de una sentencia de Séneca, no solo contiene el programa de una transformación de los conocimientos filológicos en planteamientos filosóficos; en ella se anticipa, también, de modo sorprendente la biografía intelectual de N. ya al comienzo de su actividad docente en Basilea. También sobre el tema: Sommer (1997: 18 y sigs.; Porter (2000: 32 y sigs.); Müller (2005) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Honestidad | *Redlichkeit*

La honestidad aparece como uno de los impulsos que puede «sublimarse de tal manera que la percepción de lo ajeno se amplíe enormemente y, aún así, se halle ligada al placer: el impulso de honestidad conmigo mismo, de la justicia con respecto a las cosas es tan fuerte que su *alegría* sobrepasa el valor de los otros tipos de placer, y aquellos, en caso necesario, le son total o parcialmente sacrificados» (NF 1880, 6 [67]). Mientras que tenemos los →impulsos «en común con los animales», «el crecimiento de la honestidad» nos hace «independientes de la inspiración de esos impulsos. La honestidad misma es el resultado de la labor intelectual, particularmente cuando dos impulsos contrapuestos ponen el intelecto en movimiento. La memoria nos introduce en relación con una cosa o con una persona en un nuevo afecto las representaciones que esta cosa o persona despertaron en nosotros anteriormente con ocasión de otro afecto: y aquí se muestran *diferentes* propiedades: aceptarlas juntas es un paso de la honestidad» (ibíd., 6 [234]). Si, por un lado, la honestidad aparece como un impulso que se halla integrado en la labor intelectual y es, por lo tanto, parte de la teoría del conocimiento que N. más tarde transformará en una «teoría de la perspectiva de los afectos» (NF 1887, 9 [8]), constituye también, por el otro, un aspecto de la moral. La honestidad pertenece a la «ESPIRITUALIDAD LIBRE» como última consecuencia de la moralidad hasta ahora: «Ser *justo* para con todo, más allá de la inclinación y la aversión, incluirse a sí mismo en el orden de las cosas, estar *por encima de sí mismo, la superación y el valor* no solo en relación con lo que es personalmente hostil, doloroso, también con respecto al mal en las cosas, honestidad, incluso como adversaria del idealismo y de la piedad, incluso de la pasión en relación con la misma honestidad: una *manera de pensar plena de amor* para con todo y con todos, y buena voluntad para descubrir su valor, su legitimidad, su necesidad» (NF 1882, 1 [42]). La «honestidad» se pone de manifiesto junto a «nuestra virtud», «de la que nosotros, →espíritus libres, no podemos desembarazarnos» (JGB 227). Hasta se le puede atribuir a los espíritus libres una «honestidad disoluta». La honestidad aparece entonces como noción paralela del «amor a la verdad, amor a la sabiduría, sacrificio a favor del conocimiento, →heroísmo de lo veraz» (JGB 230; cfr. NF 1885, 34 [181], así

como 35 [5]) y se convierte —aquí se incluye N.— en la «última virtud» de los moralistas (NF 1885-86, 1 [145]), con la inclusión del corolario de que la «exigencia» de una «crítica de la →moral [...] es precisamente nuestra *forma actual de la misma moralidad*, como un sentido sublimado de la honestidad» (ibíd., 2[191]). La virtud transmitida en la moral tradicional conduce a la negación de esa moral: «Profundo agradecimiento por lo que la moral ha realizado hasta la fecha: ¡pero ahora solo es *aún una presión* que se convertiría en fatalidad! *Ella misma obliga como honestidad*, a la negación de la moral» (NF 1886-87, 5 [58]). En este contexto, la honestidad aparece como una de las «causas para el ADVENIMIENTO DEL PESIMISMO» (NF 1887, 9 [162]), por consiguiente también como una de las causas para el desarrollo del →nihilismo que crece a partir del →pesimismo, y para la *décadence*. En esta medida, la honestidad tiene una importancia comparable a la de la veracidad o voluntad de →verdad (cfr. Kuhn 1992: 188-198) (Elisabeth Kuhn, Münschenstein).

Horneffer, Ernst (7.9.1871, Stettin / † 5.9.1954, Iserlohn)

Escritor alemán que hizo su aparición en 1896 con conferencias sobre N. en diversas ciudades alemanas y ejerció, entre agosto de 1899 y noviembre de 1901, como editor de los escritos póstumos de N. en el *Archivo N.* de →Weimar. Horneffer participó allí como responsable de la compilación de *WM*. A partir de este momento, Horneffer, desarrolló un concepto religioso de orientación nietzscheana, anticristiano y neopagano, que fue objeto de aceradas críticas por parte de la Iglesia (Mittmann 2005: 278 sigs.). También trató de aprovechar el impulso de N. para la masonería. En sus escritos tras la Primera Guerra Mundial, Horneffer requería la utilización política de la filosofía de N., lo que le llevó a interpretar su legado, después de 1933, en el sentido estricto del →Nacionalsocialismo (Jatho 1998: 76 y sigs.) (THOMAS MITTMANN, Bochum).

Humanidad | *Menschheit*

«¡No la «Humanidad», sino el →*Übermensch* es el objetivo! ¡Malinterpretación de Comte!» (NF 1884, 26 [232]). El «culto del amor al hombre» y del altruismo, en particular en la «religión de la Humanidad» sin Dios del último Comte, pero que también hallaba expresión en otros librepensadores franceses, constituía para N. tan solo un síntoma de la «cristiandad que se extingue en la moral» (cfr. M 132; NF 1887, 10 [170]). Solo a partir del concepto de →*Übermensch* se abandona para N. el círculo de fascinación de la moral. La moral ni siquiera constituye para él una unidad o totalidad, sino «una multiplicidad indisoluble de procesos vitales ascendentes y descendentes», «un campo de ruinas». De un modo distinto a como después lo hará Spengler, N. se vuelve contra la utilización de categorías como juventud, madurez y envejecimiento. Dentro de unos siglos puede haber tipos de hombre más jóvenes que los que hoy son comprobables (NF 1888, 11 [226], 14 [8]). En un determinado sentido, solo podría hablarse de la Humanidad en el caso en que estuviera unida por un objetivo común. En la medida en que no existe tal objetivo, falta incluso la Humanidad en sí misma: una moral que fuera vinculante es por ello una ilusión. Al mismo

tiempo, N. distingue entre un fin inmanente (ausente) de la evolución de la Humanidad y un objetivo, que le fuera encomendado, aceptado por ella a iniciativa propia y, debido a ello, pudiera conducir a una ley moral universal (*M* 108). El *Übermensch* puede ser entendido como un fin de este tipo, que traería en primer lugar la Humanidad hacia sí misma y a su naturaleza aún por llegar. Ya en 1874 se afirma que el objetivo de la Humanidad no puede radicar en su fin, sino en sus ejemplares superiores (*HL* 9, *KSA* 1: 317), allí pues «donde un tipo llega a sus límites y a la transición a un tipo superior» (*SE* 6, *KSA* 1: 384). La mera autoconservación en lugar de la autosuperación conduciría por el contrario a un estancamiento en el «último hombre», que es también el que vive durante más tiempo (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Humano, demasiado humano | *Menschliches, Allzumenschliches (MA)*

Los primeros aforismos para *MA* los redactó N. en el verano de 1876 bajo el título →*La reja del arado* (*NF* 1876, 18 [1]). La obra fue publicada por vez primera en 1878 y, de nuevo, acompañada de un prólogo, en 1886. *MA* fue el segundo libro de N. y se diferencia tanto en estilo como en contenido de su primera obra *GT*, así como de *UB* I-IV. En lo que se refiere al estilo, N. se despidió del ensayo académico y recurre a la forma de expresión aforística (→aforismo) de los moralistas franceses del siglo XVIII. Por lo que concierne al contenido, N. se ciñe al método estricto de las ciencias naturales y califica peyorativamente el →arte, objeto de un ensalzado elogio en *GT*, como un producto de una época inmadura. Por este motivo se considera *MA* como la obra clave de la denominada fase «positivista» de N.

En *EH*, N. califica *MA* como «monumento de una crisis» (*MA* 1). *MA* surgió del trasfondo de su profunda desilusión con el primer festival de Bayreuth: «Los inicios de este libro hay que situarlos en medio de las semanas del primer festival de Bayreuth: una profunda enemistad contra todo lo que allí me rodeaba es uno de sus presupuestos» (*EH*, *MA* 2) Durante este tiempo, N. se decidió a romper definitivamente su relación con R. Wagner y se vuelve cada vez más hacia sí mismo. En *MA* esta decisión se articula por medio de la crítica histórica al concepto de poeta en la cuarta sección. En Bayreuth el libro consigue el efecto deseado: dio pie a Wagner, en sus *Bayreuther Blätter*, a defender su arte contra ese tipo de crítica. La mujer de Wagner leyó en cambio tan solo unas líneas y «dio el asunto por zanjado» (*KSA* 15: 84).

MA es testimonio de una «gran defección» (*MA*, «Prólogo», 3) —siguiendo el subtítulo: *Un libro para espíritus libres*. Sin embargo, N. pretende con esta obra no solo la independencia con respecto a Wagner, sino libertad en un sentido más general: se trata de la emancipación de opiniones falsas e ideales ingenuos, a cuyo propósito N. estima ahora los métodos de las →ciencias de la naturaleza como medio para «congelar» tales errores: «[D]onde vosotros veis cosas ideales, yo veo: ¡humano, ah solo demasiado humano!» (*EH*, *MA* 1) La ciencia es ahora el camino hacia la verdad y la →verdad es considerada como la gran liberadora. En este sentido N. quiere ampliar los valores de la →Ilustración (*MA* 26). Por ese motivo dedica *MA* a la conmemoración de los cien años de la muerte de →Voltaire (*EH*, *MA* 1); y «En lugar de un prólogo» cita un pasaje de las obras de Descartes para declarar la búsqueda de la verdad el sentido de la vida. En este aspecto *MA* pasa por ser una

obra profundamente socrática, en la que N. mismo interpreta el papel del hombre teórico de *GT*. Al mismo tiempo *MA* contiene sin embargo también un momento antisocrático: en la primera obra de N. → Sócrates fue caracterizado no solo como el primer teórico de la historia universal, sino también como representante del optimismo que aplastó la tragedia. El optimismo es la creencia socrática según la cual el mundo está constituido de tal manera que la búsqueda de la verdad nos conduce a la felicidad. En *MA*, N. rechaza sin ambages esta interpretación optimista del mundo, así como la alianza socrática de verdad y felicidad. En la primera sección establece una distinción entre los dominios particulares de las ciencias y de la filosofía: mientras que la última busca dar a la vida la máxima profundidad y significados posibles, aquellas solo pretenden el conocimiento y nada más (6).

N. pretende en *MA* no solo separar la búsqueda de la verdad de la aspiración a la felicidad, sino también establecer los principios fundamentales de una filosofía antioptimista o trágica, que surgiera de una profunda tensión entre vida y verdad. La verdad es aquí fea y enemiga de la vida, por lo que no es Sócrates, sino Edipo el auténtico símbolo de la búsqueda de la verdad. *MA* es una especie de filosofía trágica, porque N. utiliza la ciencia para socavar la función instituidora de sentido de la → metafísica, la ética, la religión, el arte y la sociedad. Puesto que el mundo desde la perspectiva de las ciencias naturales carece de sentido y de fin, la búsqueda de la verdad en la primera sección de *MA* amenaza con llevar a una desesperación nihilista sobre el valor de la → existencia (33) y convertir la filosofía ilustrada de N. en una tragedia (34).

Un segundo momento de la filosofía trágica de *MA* se pone de manifiesto en el primer aforismo. N. se apropia aquí de la filosofía de → Heráclito, a quien considera el pensador de la época trágica de Grecia por antonomasia. El aforismo comienza con una referencia a la filosofía antigua: «Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo casi en todos los aspectos la misma forma de cuestionamiento que hace dos mil años: ¿cómo puede surgir algo de su opuesto [...]?» N. menciona dos posibles soluciones: la filosofía metafísica afirma que las cosas y cualidades no surgen de sus opuestos, sino «del corazón y esencia de la “cosa en sí”»; la filosofía histórica antepuesta por Nietzsche, que no cabe separar de la ciencia natural, niega por el contrario la existencia de contraposiciones absolutas. Aunque no se menciona su nombre, difícilmente puede pasarse por alto el paralelo con la doctrina de Heráclito de la unidad de los contrarios (1). La doctrina de Heráclito del → devenir juega también al inicio de *MA* un papel esencial. Ya en el primer aforismo se halla en el trasfondo el pensamiento del devenir (*KSA* 14: 119); y en el segundo, N. invoca explícitamente el devenir para rebatir la posibilidad de realidades eternas (2). La doctrina es concebida aquí de modo aproximado como aquella posición antimetafísica según la cual todo lo que surge también perece y existen ciertamente cosas percederas, pero no un objeto metafísico que existiera intemporalmente (como, por ejemplo, Dios). Esta primera comprensión aproximada es profundizada en los siguientes aforismos y vinculada a conocimientos de la ciencia natural. Constituye una ampliación decisiva la afirmación expresada en el aforismo 19 según la cual no existe en absoluto ninguna «cosa» que sea unitaria. N. niega aquí no solo la existencia sustancial de objetos de sentido común, como árboles o leones, sino que rechaza asimismo el concepto de átomo en tanto que «cosa» subsistente en el marco de una concepción del mundo científico-natural. Nietzsche entiende el átomo como un vestigio de la doctrina parmenídea del ser y cifra la tarea del investigador moderno de la naturaleza en

el hecho de disolver toda coseidad y sustancialidad en movimientos (19), para pasar de este modo de una cosmovisión mecanicista a una dinámica. En relación con la filosofía antigua, la ciencia natural moderna debe por tanto regresar del atomismo de Demócrito, reavivado al inicio de la época moderna, al pensamiento heraclíteo del devenir.

Sin embargo una concepción dinámica del mundo semejante es «trágica» para la filosofía en la medida en que demuestra que el mundo es impensable e inasible lingüísticamente. El pensamiento presupone el principio de identidad ($A=A$), pero en una visión dinámica del mundo no hay nada que corresponda a este principio (11). Exactamente igual sucede con el lenguaje: en el mundo dinámico no existe ninguna estructura sustancia-atributo que corresponda a la forma del juicio lingüístico sujeto-predicado. En el sentido de una teoría de la correspondencia de la verdad, todos los juicios resultan por tanto falsos. Mediante una visión dinámica del mundo resulta negada de esta manera la presuposición parmenídea de la identidad del ser y el pensar o el lenguaje, lo que origina una consecuencia trágica, no solo para la filosofía, sino también para la →vida: el filósofo sabe paradójicamente que el mundo es incognoscible y que la vida está enraizada necesaria y profundamente en la falsedad, porque nos vemos obligados a juzgar para sobrevivir (32).

Tales reflexiones plantean la pregunta por el valor de la →existencia, y N. opina que negaríamos inmediatamente la →vida si tuviéramos que responder a esta pregunta (33). Para evitar «una filosofía de la destrucción», N. invoca la serenidad del hombre teórico, que se caracteriza también en *MA* como «un buen temperamento». En virtud de esta actitud, se vive sin alabanza, reproches ni apasionamiento con «una alma constante, temperada y en el fondo jovial» (34). El objetivo del hombre teórico no es juzgar el mundo, sino investigarlo, y esta tarea exige libertad respecto a las cadenas habituales de la vida. En un estado libre semejante, el pensador planea gozosamente «sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas» (ibíd.).

En este sentido de serenidad en lo que se refiere a la ciencia, N. prosigue su búsqueda de la verdad en la siguiente sección. Aquí se pone de manifiesto que los aforismos en *MA* no son fragmentos independientes, sino que constituyen más bien un entramado extremadamente coherente, incluso sistemático, de pensamientos. En la primera sección N. establece su visión materialista y dinámica del mundo. A continuación, desarrolla, en las secciones segunda, tercera y cuarta, su «química» de las representaciones y sentimientos morales, religiosos y estéticos (1). En el quinto epígrafe, se define el →espíritu libre como signo de una cultura superior. Sus presupuestos quedan articulados con más detalle en las tres secciones siguientes. Al final de *MA*, N. se ha liberado de las cadenas cotidianas y, en la novena sección, se le presenta como «hombre consigo mismo», como →viajero [*Wanderer*] en el →desierto del conocimiento (638).

Al interior de cada capítulo por separado se halla una cierta estructura, en la medida en que N. plantea respectivamente en el primer aforismo el tema conductor del capítulo y extrae determinadas conclusiones al final. De este modo en la primera sección se introduce el devenir heraclíteo y se exponen sus consecuencias para la metafísica occidental. Al inicio de la segunda sección, N. discute las ventajas e inconvenientes de un análisis psicológico fundamentado de los sentimientos morales y concluye que, a pesar de sus posibles inconvenientes, es necesario proseguirlo en nombre del conocimiento científico (38). En el siguiente aforismo, se llega al conocimiento de que la libertad inteligible no

es más que una fábula sin fundamento científico (39). Esta afirmación sirve de base para las observaciones finales, en cuyo marco se caracteriza el libre albedrío como ilusión y se afirma la necesidad de toda acción (106). En el último aforismo se exponen las consecuencias de esta conclusión: por una parte, está la completa irresponsabilidad del hombre, «la gota más amarga que la persona que conoce debe ingerir cuando estaba acostumbrada a ver la carta de nobleza de su Humanidad en la →responsabilidad y el deber»; por otra parte, tales perspectivas posibilitan el tránsito de una Humanidad moral a una sapiencial en la medida en que el conocimiento de la necesidad de todas las cosas traiga consigo una nueva inocencia (107).

De manera análoga, pueden ponerse en relación respectivamente aforismos determinantes al inicio y final de las demás secciones. En el tercer capítulo sobre «la vida religiosa», se afirma que las religiones habrían tenido siempre un carácter confortable y consolador; a pesar de ello, sus doctrinas serían, sin embargo, falsas y, por tal motivo, el espíritu libre no podría tomarlas en serio (109). En el capítulo cuarto, N. declara el arte la fuente de las ilusiones de perfección (145) y concluye la sección afirmando que en poco tiempo se considerará al artista un «residuo esplendoroso» de tiempos pasados (223). El objetivo de la sexta sección es mostrar que la amistad humana se basa en la ilusión y la ignorancia (376). La sección séptima excluye a la mujer y a los niños de la relación con el espíritu libre (437); y el capítulo octavo culmina con un rechazo de la política como una empresa carente de espíritu (481). A pesar del carácter científico y objetivo de *MA*, el libro contiene también un carácter personal. En primer lugar, el rechazo del arte a favor de la ciencia natural en la cuarta sección nace manifiestamente del esfuerzo de N. por provocar una ruptura con Wagner. Aparte de ello, el programa del →espíritu libre desarrollado en la segunda mitad del libro puede entenderse como un intento de autoeducación (→educación). En este sentido, *MA* es el «monumento de una rigurosa disciplina», en cuyo transcurso N. mismo se convierte en un espíritu libre (*EH*, *MA* 5). Al final de la obra, el espíritu libre no es un profesor ligado a la universidad, sino un viajero [*Wanderer*] en busca de «la filosofía de la mañana» (638).

Es digno de atención que N. terminara *MA* con una referencia a sus siguientes libros. Esto sugiere leer *WS* y *M* como continuaciones del proyecto del espíritu libre, que se da por concluido en 1882 con la publicación de *FW* (a L. v. Salomé, 27.7.1881). En vista de ello surge la pregunta sobre el papel del positivismo dentro del desarrollo posterior del espíritu libre, ya que en *FW* la ciencia queda subordinada de nuevo al arte. Un posible enfoque explicativo es que N. utilizara la →Ilustración y el punto de vista de las ciencias naturales para superar desde dentro la ética antiartística de la verdad de la Ilustración. Esto tiene lugar en *FW* allí donde el impulso hacia la verdad no conduce a la muerte de Dios, sino que se transforma al mismo tiempo en una ética artística de la creación, por ejemplo, en una «ciencia jovial» (335). En este sentido, el positivismo de *MA* es la primera fase de un proyecto mayor, en cuyo marco se supera por sí misma la búsqueda moral y científica de la verdad de *MA*, lo que conduce a una →filosofía experimental (*FW* 324) y culmina en un «incipit tragoedia» (*FW* 342). Sobre este tema también: Heller (1972); Montinari (1991); Kremer-Marietti (1997); Claesges (1999); Cohen (1999); Glatzeder (2000); Lanfranchi (2000); Meyer (2003); Niemeyer (2006) (MATTHEW MEYER, Boston).

Humano, demasiado humano II | Menschliches, Allzumenschliches II (MA II)

MA II consta de dos partes, aparecidas originariamente por separado: de la colección de aforismos *VM* —aparecida como apéndice de *MA* en marzo de 1879— y de *WS*, publicada en diciembre de 1871 con fecha de impresión de 1880. En 1886 los dos volúmenes parciales quedaron fusionados y reeditados de nuevo, provistos ahora con un prólogo de N. De los preliminares del libro forma parte además la indicación que N. hizo saber a su editor, en alusión a su enfermedad, de que *MA* «con sus dos apéndices» procedería «de la época de los dolores más amargos y persistentes» (a Schmeizner, 18.12.1879). Esto quizás podría explicar el tono a veces amargo, como cuando, por ejemplo, N. plantea la propuesta, como parte de una «filosofía práctica para el sexo femenino», de impedir la reproducción «a las insatisfechas, apesadumbradas y malcaradas» (*VM* 278).

Sea como fuere, el oscuro filosofar de Nietzsche sobre la →enfermedad, la →muerte y la →herencia conoce también un lado luminoso: el del filosofar sobre la salud y la curación. Así N. deplora a modo de ejemplo el menosprecio «de todas las cosas más próximas», como «por ejemplo, comer, alojarse, vestirse, relacionarse», junto a la simultánea sobreestimación exagerada de las supuestas «cosas más importantes», que halla expresión por ejemplo en la mentira (sacerdotal) «que habla de la procreación como el auténtico propósito de toda voluptuosidad» (*WS* 5). N. pretende por lo tanto dos cosas: 1. llevar el pensamiento ilustrado al reconocimiento de que a la sexualidad le corresponde un derecho propio que no debe tan solo ennoblecerse alegando una fingida intención procreadora; y 2 apartar por medio de la exploración del individuo «la gran y pequeña miseria al término de las veinticuatro horas del día» (*WS* 6). Por esta razón resume también N.: «*Todo lo demás debe estar más cerca de nosotros que aquello que hasta ahora se nos ha ido predicando como lo más importante: me refiero a aquellas preguntas: ¿para qué el hombre? ¿Qué suerte corre tras la muerte? ¿Cómo se reconcilia con Dios? y como quiera que se enuncien estos curiosa [...]* Tenemos que hacernos de nuevo *buenos vecinos de las cosas más próximas*» (*WS* 16).

Con ello nos hallamos ante el asunto principal: N. buscaba desarrollar, con los aforismos 408 (*VM*) más el 350 (*WS*) de *MA II*, que no se encuentran a la postre subagrupados y actúan a primera vista de manera bastante intercambiable, el principio conductor antimetafísico de *MA*, a saber: que «los colores más magníficos han sido extraídos de materias inferiores, incluso desdeñadas» (1). Tampoco hay que ignorar el ulterior propósito central al que N. alude en 1886 cuando afirma que en *VM* y *WS* se trata de «la continuación y redoblamiento de una [su] cura espiritual» (*MA II*, «Prólogo», 2). Dicho más claramente: como en *MA*, también en *MA II* se trata sobre todo de la emancipación de N. respecto a →Wagner y, análogamente, de la crítica (muchas veces restringida) al mismo Wagner. Esto último lo registró perfectamente Wagner, como dejó entender su sentencia, publicada inmediatamente después de la aparición de *WS* en las *Bayreuther Blätter*, según la cual con esas palabras se deleitarían «toda clase de nihilistas [...] con placentas filológicas» (1880: 29). Lo que presumiblemente no le pasó desapercibido a Wagner fue la irritación de N., conocida popularmente en la investigación nietzscheana con la rúbrica «afrenta mortal» (cfr. Niemeyer 1998a: 211 y sigs.), a causa de la indiscreción de Wagner a propósito del médico de N., lo que se refleja en el sarcasmo de N. en relación con aquel que «[charlatanea] animosamente sobre la salud y reputación de su paciente» (*VM* 68).

Ciertamente, esta clase de controversia de N. con Wagner no resulta muy sustancial. El asunto toma un cariz ya distinto a la vista de a *WS* 87, donde N., en conexión con *MA* 475, flagela como «enfermedad de este siglo» la tendencia de los pueblos a querer ser «aún más nacionales», para añadir que quien así piense, es «un enemigo de los buenos europeos, un enemigo de los →espíritus libres» (*WS* 87). Pues esta coletilla de N. hace naturalmente referencia ante todo a su «enemigo» Wagner, por ejemplo al canto de alabanza de este último a la figura del «adolescente alemán», rehabilitada por Schiller, que Wagner, en el marco de una ficción política, contrapone «con desprecio al orgullo británico y a la seducción sensual de París» (1868: 36). Si tomamos cuenta de ello en un segundo plano de lectura, se hace igualmente evidente el sentido de *WS* 216: N. lo titula con una intención sarcástica: *la «virtud alemana»* y hace aparecer en él a Wagner bajo la →máscara del «predicador del odio a los franceses», que, en el transcurso de su canto de alabanza al «adolescente alemán», habría ignorado sencillamente que cuando menos sus abuelos se habrían hallado como en casa en París (o sea: Voltaire), así como en Ginebra (o sea: Rousseau; cfr. Niemeyer 1998a: 155 y sigs.). Que al mismo tiempo se trata (o habría debido tratarse) también de una autocrítica, lo muestra la mirada retrospectiva a *GT* 18 (*KSA* 1: 119) o, más aún, al esbozo de prólogo a *GT* de febrero de 1871, y al panegirico de N., entonado aquí sin paliativos, al «adolescente alemán» rehabilitado por Wagner (*NF* 1871, 11 [1], *KSA* 7: 356).

En todo caso, se hace también ahora mención eventualmente a Wagner de un modo distinto de *MA*, particularmente por ejemplo, en *VM* 171, donde N. le da carpetazo con el juicio, no exento de ambiciones políticas, de que su modo de «apropiación de las antiguas leyendas» reemplazaría «la última y más reciente campaña militar y de reacción [...] contra el espíritu de la Ilustración». Nuevamente aquí resulta muy relevante leer esta sentencia como una autocrítica en la mirada retrospectiva de N. a su propia participación en la «campaña militar» documentada en *GT*. Esto se aplica también para el aforismo expuesto en *VM* 323 bajo el título *ser buen alemán quiere decir dejar de ser alemán*, que debe leerse como réplica (cosmopolita) al texto de Wagner a favor del nacionalismo germánico *¿Qué es ser alemán?* (1865/78), aparecido de manera inmediatamente anterior en una nueva versión. No cabrá tampoco situar de otro modo más que bajo el signo de la autocrítica el hecho de que N. declare ahora como «la mayor fatalidad de la →cultura» la circunstancia de que «los hombres sean adorados», o más aún: cuando aclare que «la armonía común y continuada de todo lo humano [...] es obra tanto más de cíclopes y hormigas que del genio» (*VM* 186). Ya que, con todo, N. había comparado todavía a comienzos de 1871 «la cultura esplendorosa con un vencedor que rezuma sangre» (*CV* 3, *KSA* 1: 767).

Relevantes desde el punto de vista temático son las ulteriores contribuciones de N. a la →psicología, por ejemplo, cuando expone para la entrada →«amor»: «Aquella cantidad innumerable de personas que *encuentran a faltar* el amor, de la parte de los padres, hijos o amantes, particularmente las de sexualidad sublimada, han hecho en el Cristianismo su gran hallazgo» (*VM* 95). No menos sensacional es la observación de N.: «Nuestros sueños son [...] escenas simbólicas y cadenas de imágenes en lugar de un lenguaje poético narrativo» (*WS* 194). En el conjunto N. apunta, poniendo de relieve semejantes hechos, al cuestionamiento de la creencia en la «*voluntad libre*» y el consiguiente «sentimiento fundamental [...] de que el hombre sea libre en un mundo sin libertad, que sea el eterno *hacedor de milagros*» (*WS* 12). Más bien sería lo contrario lo correcto: «Sobre uno se halla la *ne-*

cesidad en la forma de sus pasiones; sobre el otro como hábito de escuchar y de obedecer; sobre el tercero como conciencia lógica; sobre el cuarto como capricho y gusto malicioso de ser infiel» (*WS* 9). Obsérvese: N. habla aquí tanto de la falta de libertad originada por la →educación —que en *WS* 267 hace conocer como imposibilidad— como también de necesidades que son consecuencias del temperamento («pasiones») o del carácter («capricho») del individuo. En tal medida resulta válido según N lo siguiente: 1. Al →hombre le agrada anhelar la libertad, pero está sujeto desde el principio a múltiples puntos de vista y se ve sometido a distintas necesidades. 2. El intento del hombre de atribuirse como →virtud aquello que hace siguiendo la necesidad es, a la vista de N., tan solo el empeño sumamente problemático de ennoblecer el «sentimiento vital» en cuestión, por tanto —para enlazar con las cuatro posibilidades mencionadas— ora habla la «pasión», ora el «deber», ora el «conocimiento», ora la «malicia». En este aspecto N., a decir verdad, no ha recorrido con *WS* 9 por completo el camino hacia la libertad, pero ha mostrado, sin embargo, en qué dirección por encima de todo evita buscar refugio: precisamente en la línea de la teoría del libre albedrío. A saber —así cabe entenderlo— mientras que ella sea →metafísica, mientras que siga sin preocuparse de los abismos psicológicos que aguardan a la investigación de cada ciencia particular, los cuales se manifiestan en la reinterpretación humana-demasiado humana de lo que es necesario al hombre como si fuera querido por él. Visto así, N. prosigue con *MA* II de manera consecuente su camino en dirección a una filosofía (así como una pedagogía y psicología) histórica y antimetafísica (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Humildad | Demut

La aproximación de N. al concepto de humildad manifiesta una contradicción difícil de comunicar. Por un lado, N. formula una crítica aniquiladora a este valor cardinal del Cristianismo, enraizado ya en la descripción que Jesús hace de sí mismo: «Aprended de mí, pues yo soy apacible y humilde de corazón» (*Mt.* 11, 29) Por otro lado, el motivo de una (auto) superación de la →moral tradicional y del →nihilismo recuerda a una interpretación de la humildad transmitida por la tradición mística (cfr. Schoeller 1998; 1999). En primer lugar, centrémonos en su crítica explícita de la humildad: a pesar de encontrar una tradición crítica con la humildad ya desde el helenismo, la radicalidad de N. distingue su crítica de todas las anteriores (cfr. Cathrein 1920: 9; Selung 1926: 6; v. Hauff 1939: 119; Schaffner 1959: 28). En *MA*, la humildad es o bien el juego de un temperamento engreído e inmodesto, que se desafia a sí mismo mediante la beligerancia (*MA* 137), o bien no es más que un acto de enmascaramiento («capucha de la renuncia»; «el rostro de la humildad»; *VM* 98). Lo característico en N. es un tipo de crítica en la que la humildad es interpretada de modo tan consecuente que o bien aparece como un disparate (*M* 417) o bien el →Cristianismo del que nace pierde su preeminencia: «El piadoso se siente superior al impío: creeré en la humildad cristiana cuando vea que el piadoso se rebaja ante el impío» (*NF* 1876, 19 [48]). Esta forma inmanente de la crítica va diluyéndose cada vez más por medio de una mirada histórica y valorativa, que interpreta la humildad como una transformación de la cobardía cristiana (*M* 38). «EL sentimiento de bajeza —otra palabra para la humildad— es bien nombrado en el Cristianismo (*NF* 1880, 7 [3]), porque «los esclavos

han llevado la humildad [...] al Cristianismo» (*NF* 1881, 11 [92]). En las anotaciones más tardías de N., la crítica historizante se convierte en flagrante ira contra la humildad y las virtudes relacionadas con ella: «*la raíz de todo mal: que la moral de los esclavos haya vencido, la victoria de la humildad*» (*NF* 1884, 25 [348]; cfr. *AC* 8; *NF* 1888, 14 [65]).

En oposición a esta crítica amarga y creciente, encontramos algunos pasajes de la obra de N. en los que la humildad tiene una connotación bien distinta. Así es interpelado Zaratustra: «¿Qué importas tú? Para mí no eres aún bastante humilde. La humildad tiene la piel más dura de todas» (*Za* II, «La más silenciosa de las horas»). Y en los pasajes correspondientes de los escritos póstumos: «Habito a los pies de mi altura, y todavía no he visto nunca mis cimas: mi humildad no se deja convencer» (*NF* 1883, 13 [1], 421). N. recurre también en otros lugares a la humildad como a un ideal que nada tiene que ver con la debilidad o con el disimulo (cfr. *GM* III 8; *NF* 1887-88, 11 [275]) y que supone una actitud que parece corresponderse con la superación de sí que implica la doctrina de Zaratustra (DONATA SCHOELLER-REISCH, Zúrich).

I

Idealismo | idealismus

N. no solo entiende el idealismo como posición filosófica, contra la que se dirige su crítica de la metafísica y de la razón, sino que lo entiende, paralelamente, en un sentido más amplio y práctico: del mismo modo como el idealista práctico aligera la vida mediante simplificaciones y utopías humanas, demasiado humanas (cfr. *NF* 1870, 3 [94]; *MA* 279), el filósofo idealista huye, en contraposición al «conocedor *honesto e impávido*» (*NF* 1882, 1 [71]), de la realidad hacia el ideal (cfr. *GD*, «Lo que yo...», 2). En particular, el último N. se ve a menudo a sí mismo como enemigo radical de un idealismo que priva así de valor a la realidad: «Cada frase de mis escritos contiene el *desprecio* del idealismo» (a M. v. Meysenbug, 20.10.1888).

Como muestra ya la pluralidad interpretativa de la declaración «*por qué no somos idealistas*» (*FW* V, 372; Stegmaier 2004a), la oposición de N. al idealismo no está exenta (en ocasiones en virtud de la amplitud del concepto) de cierta ambigüedad. Así, por ejemplo, el pensamiento de N. del engaño universal entraña elementos subjetivos e idealistas (Röttges 1972: 28-31; Poellner 1995: 79-87), que en alguna ocasión él mismo llega a denominar: «Mi tipo de idealismo» (*NF* 1882, 21 [3]). Aun cuando N., en *GM* (III, 24), considere a los →«espíritus libres», cuyo honrado →ateísmo es expresión aún de la voluntad de verdad, como los «últimos idealistas», tampoco debe pasarse por alto la observación de que él «conoce todo esto tal vez desde demasiado cerca» (ibíd.): N. sabe que el anti-idealismo enfático «[sería] incluso [...] aún idealismo» (*EH*, «MA», 1).

En la investigación sobre N. se ha señalado ya desde un primer momento la continuidad de motivos idealistas en el pensamiento de N. (Noll 1940; Heidegger 1961a). Junto a líneas complejas de vinculación al idealismo trascendental de →Kant (Bailey 2006; Green 2002), se pueden mostrar, asimismo, paralelismos entre el →perspectivismo de N. y la forma de pensamiento →hegeliana (Abel ²1998: 162-184; Simon 1992b) (JAKOB DELLINGER, Viena).

Idilios de Messina | Idyllien aus Messina (IM)

En la obra de N. los *IM* se consideran la mayoría de las veces como un simple «intermezzo» que separa la fase de *MA* y *M* de la de *FW* y *Za*. Escritos en 1882 y preparados para su publicación cuidadosamente por el mismo N., constituyen un texto enigmático en el que

se desarrolla una especie de filosofía de la serenidad y jovialidad en la forma de canciones populares. Para alcanzar este resultado, N. reúne ocho breves composiciones poéticas, en las que se reflejan los ocho diferentes tipos de poesía popular medieval de L. Uhland. De un modo esquemático los poemas de N. pueden ordenarse según el esquema de Uhland de la siguiente forma: *Príncipe Vogelfrei* = canción histórica (saga heroica); *La pequeña Brigg* = canción de amor; *Canción de la cabrera* = alborada; *La pequeña bruja* = canción burlesca; *Secreto nocturno* = canción estival (mito); «*Pia, caritatevole, amorosissima*» = canción espiritual; *Ave Albatros* = canción fabulosa; *El juicio del pájaro* = canción de certamen. Tras esta clasificación se halla el intento de N. —después de leer el *Tratado sobre la canción popular alemana* de Uhland aparecido póstumamente en 1869— de superar su propia interpretación de la poesía popular, desarrollada desde 1871. Esta interpretación, influida por Schiller y Wagner, veía en la canción popular la expresión profunda, expresada de manera elegíaca, de la «huida hacia la naturaleza». Esta huida, en la que se expresa la «esencia idílica del arte moderno» (NF 1871, 9 [76]), se hallaba para el joven N. en oposición a la decadencia científica y socrática, alejada de la naturaleza. En ello se mostraba la cercanía de la poesía popular al arte trágico de →Wagner, que devolvía a través de la música la palabra a su estado primigenio natural y resaltaba, con unos medios similares a la canción popular, el potencial crítico de lo originario.

A esta temprana interpretación de la canción popular N. opone en los años 1880 la categoría de la serenidad jovial, que ha de caracterizar los *IM*. En la medida en que estos son netamente reconocibles como canción popular, no tienen ya nada que ver con un sentimiento elegíaco girado hacia el pasado, sino que articulan una poética del futuro que se aleja definitivamente del drama operístico wagneriano. La recuperación de la tradición romántica de la canción popular sirve de ahora en adelante como medio de definición de una filosofía que contrapone a lo trágico wagneriano la perspectiva de una «segunda inocencia» y se erige como objetivo de toda la actividad del →espíritu libre. La canción popular se convierte en vehículo poético de una nueva visión de lo idílico que va más allá de los límites impuestos al hombre por la falta de naturalidad moderna. La serenidad del idilio es una forma previa de la ciencia jovial que habrá de caracterizar en breve la estrategia desenmascaradora del nihilismo activo de N. (LUCA CRESCENZI, Pisa).

Idiota | Idiot

Este concepto adquiere cada vez más importancia en N. a medida que se radicaliza su nueva valoración de la figura de →Jesús, que tiene lugar, sobre todo, después del descubrimiento de →Dostoiévski (1887), probablemente a raíz de la lectura de su novela *El idiota* en traducción francesa. El término «idiota» aparece a menudo en un contexto de bondad, inocencia, enfermedad; abarca igualmente en la novela el comportamiento idiota como en el caso del príncipe epiléptico de raíz cristiana Myschkin, al que se tiene por «bienaventurado» (*selig* en alemán, *salig* en antiguo alto alemán, en inglés *silly*, es decir, «estúpido»). En *WA*, N. describe «los tres grandes estimulantes del agotamiento: lo *brutal*, lo *artificial* y lo *inocente* (idiota)» (5). Escribe de Cristo en *AC* que →Renan ha seguido una senda equivocada al tratar de hacer de Jesús un genio y un héroe: «Dicho con el rigor del psicólogo,

aquí sería oportuna otra palabra: la palabra idiota» (29); un poco más adelante: «Habría que lamentar que un Dostoievski no haya vivido en la cercanía de este interesantísimo *décadent*» (31). Prefiere la imagen de Jesús de Dostoievski a la de Renan (*Vie de Jésus*, 1863), porque Dostoievski «adivinó» a Cristo. Cristo pertenece «a una especie totalmente diferente: a aquella que conoce Dostoievski, —un aborto conmovedor, corrompido y tergiversado de idiotismo y exaltación, de *amor...*» (*NF* 1887-89, 14 [90]). La imagen de Jesús en N. se profundiza tras 1887, al tiempo que acentúa en él lo enfermo y el tipo →*décadence*, en la medida en que el concepto de «idiota» se transforma en una intensificación de la inocencia y bienaventuranza, sin relación con la cuestión de la inteligencia. Sobre el tema también: Miller (1973); Stellino (2007) (ADRIAN DEL CARO, Edmonton).

Ídolos | Götze

Según N. habría más ídolos que realidades en el mundo, y distingue dos tipos de ídolos: ídolos temporales e ídolos eternos. Entre los primeros se pueden encontrar figuras como D. F. Strauss (véase *DS*, donde N. diferencia también por primera vez entre «vivo y muerto, auténtico o falso, original o fabricado, dios e ídolo», 9, *KSA* 1: 241), y también →Wagner, a cuyo *Crepúsculo de los ídolos* hace alusión el título de *GD*. También se cuentan entre los ídolos cosas como el →Estado (*Za* I, «Del nuevo ídolo») y otras «ideas modernas». Entre los ídolos eternos se cuentan figuras como →Sócrates o los «mejoradores» de la humanidad, tanteados en *GD*, o «cosas» como la →«razón» en la filosofía, el «mundo verdadero» y la →moral, en tanto que se han establecidos como valores «eternos», intemporales. El «caso más característico» de un ídolo eterno es para N., sin embargo, Dios; al menos el Dios cristiano, que también es válido como esencia de la →verdad. «Crepúsculo de los ídolos» significa, no obstante, por decirlo «en alemán [*auf deutsch*]: acabar con la antigua verdad». N. invierte, al mismo tiempo que con ello valora, el concepto cristiano de ídolo que se refiere a los dioses paganos (1. *Chr* 16, 26), así como, en la medida en que ahora el Dios cristiano se ha convertido en ídolo, lo confronta con el pagano →Dioniso —que se corresponde mejor con el concepto nietzscheano de Dios—. El método utilizado por N. para desenmascarar a los supuestos dioses como ídolos, sin que por ello se erijan nuevos ídolos, es caracterizado en el subtítulo de *GD* como «filosofar con el martillo». Dado que en los escritos póstumos N. describe a menudo la doctrina del →Eterno Retorno como «martillo» (*NF* 1884, 27 [80], 1886/87, 5 [70], 7 [45]; véase. Brobjer 1999a, Georgsson 2004), el *GD* puede ser visto también como un ejemplo de cómo se puede filosofar mediante esta doctrina. Solo un criterio de medida que sea eterno como tal, y represente una severa necesidad, puede también encontrar, destruir y transmutar ídolos eternos y →valores (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Iglesia | Kirche

N. —dentro totalmente de la tradición protestante— no trata en su obra filosófica ni en sus escritos póstumos de plasmar un concepto coherente de Iglesia. Se observan sin embargo en su reflexión sobre la →religión y el →Cristianismo un buen número de exposiciones

que permiten elucidar con cierto detalle su punto de vista sobre este tema. En un primer lugar la Iglesia es asociada al catolicismo —como por ejemplo cuando N., en presencia de los rituales católicos «siente despertar el recuerdo del mucho más claro drama musical griego» (*GMD, KSA 1: 531*). La «opresión de la Iglesia» no sería a su juicio ya un estorbo para la apropiación de la Antigüedad» (*NF 1875, 5 [109]*). Sin embargo, el científico aparece hoy ocasionalmente en la figura de un clérigo secularizado (*NF 1872, 29 [46]*). Ya en las primeras obras N. considera —a pesar de ciertos tonos anticatólicos característicos de la lucha cultural (por ejemplo, *NF 1874, 32 [80]*)— la Edad Media católica como una institución con una elevada capacidad vinculativa social y cultural, que se habría perdido en el actual «periodo del átomo, el caos atomizado» (*SE 4, KSA 1: 367*). Esta opción de tintes románticos a favor del catolicismo medieval se halla, ciertamente, enseguida contrarrestada por argumentos de crítica religiosa que acaban por realizar la comparación, favorable a la primera, entre Iglesia y →Estado, pues la Iglesia no produce necesidades artísticas, sino que satisface necesidades reales (*MA 476*). Respecto a la cuestión sobre si la institución de la Iglesia está destinada a su desaparición, N. ofrece diferentes respuestas: mientras que, en *FW 125*, sus edificios no parecen ser nada más que «fosas y sepulturas de Dios», en los escritos póstumos se atribuye a la Iglesia la probabilidad de poder esperar (*NF 1884, 26 [5]*) —una reflexión que vuelve a aparecer en *Za II*—. «De los grandes acontecimientos», donde la Iglesia es estigmatizada como la «clase más mendaz de Estado». En las últimas obras, la Iglesia aparece caracterizada de manera unívocamente negativa: la Iglesia es tan solo la encarnación de la enemistad contra la vida (*GD, «Moral como contranaturaleza», 1*), una institución de amansamiento que vence propagando la enfermedad (*GD, «Los mejoradores de la Humanidad», 2*). En esta noción de Iglesia de 1888, hay tres grandes elementos característicos: 1. La asociación de la Iglesia (cristiana) con →Platón y el platonismo, por tanto, con una especie de teoría dualista que niega la realidad inmanente (*GD, «Lo que...», 2*); 2. En correspondencia con →Wellhausen la caracterización como Iglesia del →judaísmo precristiano y, con ello, del →Cristianismo primitivo como movimiento de oposición a esta Iglesia (*AC 27*); 3. Por último —bajo la impresión de →Dostoievski y Tolstói— la nítida contraposición entre la Iglesia y la forma de vida, el «evangelio» de Jesús (*AC 33, 36*). Sobre el tema también: Benz (1956); O'Flaherty/Sellner/Helm (1985); Sommer (1997; 2000a); Willers (2003a); Mourkojannis/Schmidt-Grépály (2004) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo en Brisgovia).

Igualdad | Gleichheit

La igualdad, que, junto con la libertad y la fraternidad, aparece como un valor central casi incuestionable de la sociedad moderna desde la Revolución Francesa, es considerada por N. —al igual que el deseo de →justicia, y no, desde luego, para satisfacción de sus críticos (cfr., por ejemplo, Wilson 2007)—, de un modo absolutamente escéptico. Así, acaso según el esquema de que el hombre, como consecuencia del →Cristianismo y la →democracia, «percibe toda diferencia como inmoral», escribe sarcásticamente: «así surge necesariamente la arena de la Humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy tolerables, muy aburridos» (*NF 1880, 3 [98]*). La alternativa de N. en el curso de la

consiguiente batalla iniciada contra la «charlatanería moral de unos sobre otros» (*FW* 335) y, en general, contra la «→mediocridad y chinería» (*FW* V 377) reza así, en primer lugar: «[S]é distinto de todos los demás y alégrate si cada uno es distinto del otro», así como: «[N] o queremos Seguir viviendo sin pensar, bajo el régimen del miedo a los animales salvajes. Durante mucho tiempo se ha dicho: uno como todos, uno para todos» (*NF* 1880, 3 [98]).

Zaratustra admite esta indicación respecto del precio exigido a los no conformistas en aras de la eventual conformidad, por ejemplo, en la forma de su amarga observación: «¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien se siente diferente, se recluye voluntariamente en el manicomio» (*Za* I, «Discursos de Zaratustra», 5). En todo caso, ahora, tras la muerte de Dios (→«Dios ha muerto») anunciada por primera vez en *FW* 125, puede (y debe) reflexionarse de un modo nuevo acerca de la (fundamentación de la) diversidad humana, principalmente a la vista de una forma de existencia que hace pensar en el →*Übermensch*. Por ello, frente a la verdad supuestamente segura, tranquilizadora de la →plebe «parpadeante» (esto es, los «últimos hombres»): «todos somos iguales, un hombre es un hombre, ante Dios — ¡todos somos iguales!», Zaratustra confía una réplica igualmente seca y mortal: «¡Ante Dios! — Pero ahora este Dios ha muerto». Esto conduce, en cierto modo, a la recapitulación del programa completo, es decir, a la afirmación de que Dios «yace en el sepulcro», y [vosotros] «le habéis vuelto a resucitar», a lo que Zaratustra añade: «Amo al *Übermensch*, para mí él es lo primero y no lo único — y no el hombre: no el más allegado, ni el más pobre, ni el que más sufre, ni el mejor—.» (*Za* IV, «Del hombre superior» 1-3). Con esta directriz, N. rechaza tanto la doctrina de la justicia como la de la igualdad que, bajo el lema (contemporáneo) de «igualdad de derechos» —como añadirá en *JGB*—, amenaza con transformarse en la «igualdad en la injusticia», «combatiendo conjuntamente todo lo raro, extraño, privilegiado» (212). En suma, para N., la «igualdad de las almas ante dios» sería un «pretexto para las *rancunes* [rencores] de todos aquellos que tienen sentimientos miserables» y, en este sentido, lo compararía con una «materia explosiva conceptual», «que ha terminado siendo revolución, idea moderna y principio de decadencia de todo orden social» (*AC* 62). Si bien, esto no se toma en absoluto en consideración porque «la “explotación”», afirma N. en *JGB*, aludiendo al enemigo principal de todos los interesados en la igualdad y la justicia, «no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo» (259).

Parece por ello claro que N. no clama en contra de la igualdad y a favor de las desigualdades por ignorancia político-social, sino que querría hacer valer a los hombres en su fuerza vital, o dicho más claramente, en su →Voluntad de Poder —que siempre puede descarrilar—. Y quiere imponer la obligación, pero por medio de una nueva valoración del ser diferente y la no-igualdad; asumir la responsabilidad de la organización de su vida y, con ello, constatar su estatus como (individuo soberano) «señor de la voluntad *libre*», que «honra a quienes les son iguales, a los fuertes y fiables (a aquellos a quienes *les es lícito* prometer)»; mientras que desprecia a los otros, a los «enclenques tarambanas, que prometen sin que les sea lícito prometer.» (*GM* II 2) En este sentido, N. reconoce también en cierto modo una igualdad no decadente, una especie de «comunidad de individuos libres» (*NF* 1880-81, 9 [61]), que en determinados casos también tienen que batallar contra aquellos que abogan por la igualdad y sus variedades decadentes. Esto se pone de manifiesto principalmente en el discurso «De las tarántulas» (*Za* II): el tema son los «predicadores» de

la igualdad, cuyo símbolo y animal heráldico debería ser la tarántula porque «¡para mí sois tarántulas, y seres ocultos sedientos de venganza!». La posición contraria es clara: «Pues *el hombre que sea redimido de la* →venganza: ese es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de largas tempestades». Zaratustra prosigue diciendo que en el pueblo (¿alemán?) «el verdugo y el sabueso» se habrían propagado como tipos y, a veces, «los más secretos antojos de tiranos» «se disfrazan» en la «voluntad de igualdad» leída como «el nombre de la virtud». Estas son importantes indicaciones que se dejan condensar en una teoría de lo que sería, en cierto modo, el lado oscuro del deseo de igualdad (y la justicia) —bajo el signo de una psicología del →resentimiento por desarrollar (cfr. Goedert 2002: 131 y sigs.).

Sin embargo, Zaratustra va, efectivamente, aún más allá, como prueba su elogio a la desigualdad: «Pues la justicia *me* habla así: “Los hombres no son iguales”» (*Za* II, «De las tarántulas»). En lenguaje teórico podría tal vez reformularse del siguiente modo: Igualdad (y justicia) parecen, a primera vista, verdaderamente hermanas de espíritu. Sin embargo, entran en conflicto, por lo menos allí donde sería injusto tratar de modo igualitario a quienes no son iguales. Todo depende, por tanto, de si se logra ver la desigualdad no solo como carencia que debe suplirse lo antes posible, sino como momento productivo, como aparición de lo →nuevo que se debería proteger. Precisamente esta es la posición por la que Zaratustra aboga con vehemencia, junto con esta otra: que el *Übermensch* bajo el gobierno de la idea de igualdad no puede, de ningún modo, convertirse en una posibilidad real (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Ilustración | *Aufklärung*

N. pasó de ser un crítico de la Ilustración (basada de la ciencia) —en la estela de la perspectiva marcada por la glorificación del arte y la intuición impulsada por →Wagner— a convertirse en un ilustrado. Más aún y con mayor precisión: pasó de ser un despreciador de la Ilustración y de la Revolución (francesas) bajo el signo de la crítica popular de →Wagner a esa «vacua filosofía no-germana sino *genuinamente romana*» (*NF* 1871, 10 [1], 346) a convertirse en un defensor comprometido y renovador de esa misma («nueva») Ilustración. Vale la pena analizar con profundidad y en sus fundamentos este cambio de paradigma.

En su lección inaugural de mayo de 1869, N. aún hablaba de una suerte de Dialéctica de la Ilustración, un cierto ejemplo del «hombre moderno» que, a causa del progreso científico, puede caer presa de la feliz «admiración que siente ante sí mismo», si bien alguien debería advertirle de «la espada de la barbarie suspendida sobre su cabeza» (*BAW* 5: 286 y sigs.). Dicho con las palabras de su primogénito (tardío) *GT*: en el lado oscuro del reluciente saber de →Sócrates, colgado sobre «la puerta de entrada de la ciencia» (15, *KSA*, 1: 99), «*solo sé que no sé nada*», hay que apreciar el juicio que condena tanto el arte como la ética vigentes bajo el reproche de «falta de inteligencia» y el «poder de la ilusión» (13, *KSA* 1: 89). Con esta interpretación, Sócrates se convierte en el precursor de la tendencia hacia una especie científica de →cultura, →arte y →moral y, por ende, en el fundador de una época que, como la de N., intenta entronizar a la →razón como soberana, que ignora los →mitos y que, en general, se deja interpretar como una empresa que fracasa en su intento de reducir la →exis-

tencia a concepto y justificarla completamente mediante el pensamiento (15, *KSA* 1: 99). Con la misma mirada crítica contempla N. al tipo de hombre que se fomenta y se reivindica desde esta evolución, el hombre «socrático» o «teórico», que cree en la posibilidad de una «corrección de la existencia mediante la →ciencia», en una «vida orientada →científicamente» (17, *KSA* 1: 115) y que solo acepta a los «sabios» si se presentan bajo la forma de →«eruditos» (18, *KSA* 1: 116). Pues, a juicio de N., lo que se sigue de todo esto es un arte poético que «crea mediante imitaciones eruditas, igual que en la dimensión de su recepción: un empleo del arte que tiende a la «decoración de la vida» (*HL* 10, *KSA* 1: 333) y privilegia a aquellos críticos que carecen de deseo y de fuerza (*GT* 18, *KSA* 1: 120). En otras palabras: los epígonos. Desde este trasfondo, parece lógica la patética (y anti-ilustrada) excomunión al estilo de J. H. Pestalozzi: «Orgullosos europeos decimonónicos, ¡te precipitas! Tu saber no completa la naturaleza, sino que extermina tu propia naturaleza. Por una vez, deja que la grandeza que te distingue como hombre que conoce se extravíe en las profundidades que te caracterizan como hombre que puede» (*HL* 9, *KSA* 1: 313). Todo ello queda encorsetado en el encomio de *WL* al «hombre intuitivo» que, a diferencia del hombre socrático y teórico, o, incluso, del «hombre razonable» solo concibe como real la vida ajustada a la apariencia y a la belleza, un hombre que N. ya percibe triunfante en la Grecia presocrática, capaz de configurar «una cultura y de fundar la superioridad del arte sobre la vida» (*KSA* 1: 889). Preparar este triunfo también para el presente fue, en última instancia, el máximo deseo del →primer N. Le pareció de ayuda el eslogan «vivo ergo cogito», que quiso emplear en lugar de la célebre sentencia del ilustrado precoz Descartes (*cogito ergo sum*), pues de otro modo la supremacía de la formación histórica descifrada por N. y denunciada como enfermiza no podría ser superada.

Tras ello, y como consecuencia de una crítica ya realizada por N. en *Libertad de la Voluntad y Fatum* (1862 →escritos de juventud) al «miedo cobarde» de los cristianos a la hora de «enfrentarse con decisión al destino» (*BAW* 2: 60), se desarrolló un debate fundamental sobre las —así llamadas desde →Kant (1784)— barreras clásicas de la Ilustración (alemana) (la pereza y la cobardía), impulsado por la «*Ilustración espiritual*». La Ilustración espiritual sería un «medio infalible para hacer a los hombres más inseguros, más débiles de voluntad, más necesitados de adhesión y apoyo» (*NF* 1885 36 [48]). En este sentido, parece relevante la condena, junto al preámbulo de *SE* y al (divertido) rechazo de las «opiniones públicas» (entendidas como «holgazanería privada»), de los «supuestos hombres» de opinión pública (*SE* 1, *KSA* 1: 338), quienes, tal y como es necesario examinar en la clase de los →filisteos de la educación, percibirían «a su alrededor las mismas necesidades y opiniones» que ellos tienen (*DS* 2 *KSA* 1: 166). En cualquier caso, N. se posiciona con firmeza desde el principio —ya desde las notas preparatorias de *M* (→Venecia): «El raquitismo de tantos hombres se debe a que no hacen otra cosa que pensar en lo que los demás pensarán sobre ellos, es decir, le dan importancia a los efectos que producen en otros y no a sí mismos, que es lo que tiene una verdadera influencia» (*NF* 1880, 3 [160]). El imperativo «sé tú mismo», presente en *SE*, (1, *KSA* 1: 338) aparece aquí renovado, como complemento a la singularidad de la admiración que N. siente por →Voltaire durante su →período intermedio («uno de los grandes liberadores del espíritu»), tanto en la introducción a la primera edición de *MA* como en la adición a la sentencia programática: «El hombre científico es la prolongación del hombre artístico» (*MA* 222). Ambas cosas disgustaron a Wagner: tanto

esta sentencia como el «homenaje personal» —una figura por él también marginada— de N. a Voltaire. Al fin y al cabo, en sus *Tagebuchaufzeichnungen* [*Apuntes de diario*] de septiembre de 1865, dedicados a Ludwig II, había defendido la tesis (y N. debió de ser consciente de ello ya en →Tribtschen) de que el renacimiento emergente del espíritu (→alemán) había quedado frustrado en su época por el hecho de que Friedrich filosofaba en francés junto a Voltaire —una suerte de pecado mortal que N., a consecuencia del temor de Wagner y con un criterio bien distinto, estaba dispuesto a cometer (cfr. Naegele 1995: 139; Niemeyer 1998 a: 206).

El punto álgido de la comprensión parcialmente eufórica de la Ilustración, que eleva la «Razón» y la «experiencia» al rango de dioses que habitan «en nosotros» (*M* 35), se alcanza con *Za*. Entre medias encontramos la exigencia de «prolongar» esa misma Ilustración (*M* 197) a pesar de, o precisamente por «la enemistad de los alemanes frente a la Ilustración»: bajo el signo de la «Historia», «la comprensión de los orígenes», «la compasión con el pasado», «la pasión por el sentimiento y el conocimiento». Pero aquí también encontramos la burla hacia la (antigua) Ilustración —que se reconoce sobre el trasfondo del elogio (tardío) de N. a Voltaire, esa «antorcha que ilumina el *inframundo* del ideal» (*EH*, «MA», 1)—, en la forma de la «fábula del hombre frenético que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: “¡busco a Dios, busco a Dios!”» (*FW* 125). En efecto, a consecuencia de la doctrina de la muerte de Dios expuesta en detalle en *Za* y de la doctrina del →*Übermensch* derivada de esta, el hombre se ve asediado inevitablemente por la obligación (impuesta por la nueva Ilustración) de tomar lo falso por verdadero según el lema: «Mas a sí mismo se ha descubierto quien dice: este es *mi* bien y mal» (*Za*, III, «Del espíritu de la pesadez», 2). Aquí no se emplea el vocablo «Ilustración». No obstante, llama la atención que en el curso de los planes que conducen a *JGB*, N. trabaje en sentidos diversos con la expresión «nueva Ilustración» (*NF* 1884, 25 [96]; 26 [293]; 26 [298]; 27 [79]; *NF* 1885-86, 1 [94]) y que termine afirmando que la «TAREA DE LA ILUSTRACIÓN es hacer ver a los príncipes y políticos que su entera manera de obrar es una *mentira intencionada*, privarlos de la buena conciencia, y SACAR DEL CUERPO DEL HOMBRE EUROPEO ESA TARTUFERÍA INCONSCIENTE» (*NF* 1884, 25 [294]). Por lo demás, la nueva Ilustración se moviliza «contra las iglesias y los sacerdotes, los bonachones y los compasivos, contra los cultos y el lujo» (25 [296]) y, de hecho, «por lo que se refiere a verdad y mentira en el viviente», al «Bien y el Mal» y «por lo que se refiere a las fuerzas conformadoras, transformadoras», lo hace con la intención de evitar el dilema de la vieja Ilustración —del que →Rousseau es responsable— consistente en la «igualación de todos» y de sustituirlo por una nueva Ilustración que «quiere mostrar el camino a las naturalezas dominadoras» (27 [80]). En este sentido, la nueva Ilustración de N. puede entenderse como una «Ilustración con un nuevo tono político» (Ottmann 1985: 26), pero, sobre todo, y de modo más relevante: debe ser entendida como una Ilustración reorientada psicológicamente (cfr. Gödde 1993: 153s.), tal y como muestra la →psicología de N., que trata principalmente de «adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto *básico homo natura*» (*JGB* 230) y para la que, en este sentido, es válida la siguiente sentencia: «Nosotros hemos trastocado lo aprendido [...] Al hombre ya no lo derivamos del “espíritu”, de la “divinidad”, hemos vuelto a colocarlo entre los animales»

(AC 14). Al →último N. le parecía del todo insatisfactorio, pues, el acto liberador de la Ilustración del siglo XVIII, que había pretendido implantar la idea del hombre como sustituto espiritual de Dios, es decir, que había justificado al «dios que hay en el hombre», el «Dios libre», «después de haberlo abandonado» (NF 1880, 6[189]). Solo como consecuencia de esa maniobra de restitución, exigida en AC, y orientada a que el hombre de la vieja Ilustración, celebrado como «Dios libre», se pudiera celebrar también en el reino de lo corpóreo (→cuerpo), esperaba, en cambio, N. seguir la pista de aquellas conexiones de las que debía ser consciente el nuevo hombre en tanto que →*Übermensch*, máxime si no quería decepcionarse a sí mismo con respecto a los verdaderos motivos de su acción. También sobre el tema: Campioni (2000b); Benne (2004b); Broese (2004); Meyer (2004b); Vivarelli (2004); Wohlfart (2004); Gerlach (2007) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Impulso | *Trieb*

La temprana teoría del impulso de N. ahonda sus raíces en la filosofía del devenir de →Heráclito y en la metafísica de la voluntad de →Schopenhauer. Para desarrollar la ulterior conceptualización, se inspiró en filósofos como →Rée, →Montaigne y los moralistas franceses, en científicos de la naturaleza como Darwin, Roux y R. Mayer y en filósofos de la naturaleza como Boscovich (Haberkamp 2000). A partir de aquí, consideró los impulsos como las fuerzas determinantes de la →vida que ponen en movimiento el conjunto psicosomático del organismo e impelen desde adentro hacia afuera para descargar su fuerza fisiológica. Esta orientación, siguiendo el «hilo conductor del →cuerpo», estaba en estrecha conexión con sus propias experiencias de enfermedad a través de las que aprendió a comprender «hacia adonde arrinconan al espíritu de manera inconsciente el *cuerpo* enfermo y sus necesidades, lo golpean, lo seducen [...]. El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas se prolonga hasta producir espanto bajo el abrigo de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual, —y bastante a menudo me he preguntado, hablando *grosso modo*, si la filosofía no habrá sido sobre todo solo una interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*» (FW, «Prefacio...», 2).

La cognoscibilidad de los impulsos que operan en el momento presente, forcejeando entre ellos e imponiéndose unos a otros, está sometida a estrechos límites: «Por mucho que uno ejercite el conocimiento de sí mismo, nada puede ser más incompleto que la figura total de los *impulsos* que constituyen el propio ser. [...] su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, el juego y contrajuego entre los mismos, y sobre todo, las leyes de su *sustento* le resultan completamente desconocidas» (M 119). Estas palabras no quedan lejos de afirmar la existencia de motivos psíquicos inconscientes que combaten entre ellos y «que en parte no conocemos en absoluto y en parte conocemos muy mal [...]: algo que es completamente invisible e inconsciente para nosotros» (M 129). N. desarrolló en este contexto, una →«psicología del desenmascaramiento» (Klages 1926) que ofrece profundas perspectivas sobre la dinámica de conflictos inconscientes entre los impulsos, mecanismos de defensa y procesos de sublimación (Kaufmann ⁴1974; Vinzens 1999) y que puede ser considerada, en muchos aspectos, por tanto, como un precedente del psicoanálisis (cfr. Haslinger 1993; Gasser 1997).

En su obra tardía, N. reinterpreta el significado de la concepción de la «voluntad» de Schopenhauer: se trata de un «malentendido básico» pensar «que el deseo, el instinto, el impulso, sean lo *esencial* en la voluntad», pues eso significaría una «degradación del valor de la voluntad hasta atrofiarla» (NF 1887, 9 [169]). Frente a esa concepción, la →«Voluntad de Poder» sería una tendencia de todo lo viviente, que va más allá de la mera conservación de sí mismo y de la especie, con el objetivo de expandir su propia esfera de poder en todas las direcciones. Esta voluntad coordinaría e integraría la multiplicidad de los propios impulsos y, una vez alcanzada la unidad, la defendería tanto en el ámbito interno como hacia afuera. La diferencia entre el principio de poder en N., subrayado cada vez con más fuerza en el desarrollo de su propio pensamiento, y el principio del placer en Freud, que este transformó, ciertamente, pero conservándolo al mismo tiempo en términos esenciales, plantea un reto a la investigación en curso de las relaciones entre Freud y N. (Gödde 2000; Assoun 2002).

N. no buscaba la liberación de la compulsividad de la →«voluntad», sino reforzarla en el sentido de dar una configuración a los impulsos. Para eso se necesita de una superación de los →afectos en la que los impulsos y las pasiones: «esos torrentes salvajes del →alma, a menudo tan peligrosos y que brotan de modo tan arrollador, no queden debilitados sino que puedan ser utilizados y *rentabilizados*» (NF 1888, 14 [163]) (GÜNTER GÖDDE, Berlín).

Inconsciente, lo inconsciente | *Unbewusst, das Unbewusste*

La concepción del inconsciente se desarrolló durante el siglo XVIII en el contexto filosófico de la Ilustración y del Romanticismo (Wegener 2005). La noción ilustrada de un inconsciente cognitivo estaba en la base de la experiencia de la actividad de los procesos psíquicos. La concepción contraria de un inconsciente romántico-vital sirvió para traer a primer plano con fuerza creciente el significado de sentimientos y pasiones en contraste con el entendimiento y la razón. La tercera línea de pensamiento, representada por Schopenhauer y Nietzsche, que parte del supuesto de un inconsciente impulsivo-irracional, contribuyó a que emergiese la idea de que hay una peligrosa naturaleza impulsiva en el hombre (Gödde 1999: 25-68). En la obra temprana de N. hay todavía representaciones «románticas» del inconsciente como lo más originario frente a la consciencia, lo más alto y lo más auténtico; entre estos conceptos se encuentran como puntos centrales de reflexión la «voluntad inconsciente» y lo dionisiaco.

En la segunda fase —«ilustrada»— de su evolución, N. se distanció de los supuestos metafísicos de →Schopenhauer y sustituyó el concepto sustantivo del inconsciente de →E. Von Hartmann por una serie de conceptos sinónimos conectados por él con el adjetivo inconsciente. En *M* y *FW* cuestionó radicalmente la supremacía de la conciencia en la vida anímica: «Se piensa que está en ella el *núcleo esencial* del hombre; ¡lo que es permanente en él, eterno, último, originario! Se toma la conciencia como si fuese una magnitud dada de manera estable.» Pero esto es solo una «sobreevaluación que causa risa y un desconocimiento de la conciencia» (*FW* 11). A partir de ahí N. sostiene que la «conciencia se ha desarrollado por completo solo bajo la presión de una necesidad de mediación» y llega a afirmar que la conciencia excesiva es un «peligro» e incluso una «enfermedad» (*FW* V 354).

La auténtica dinámica de la →vida se desarrolla por debajo de la conciencia. En la obra tardía, N. acentúa de nuevo que las funciones animales son «millones de veces más importantes que todos los estados bellos y que las cumbres de la conciencia». De modo que hay mucho más en lo que «se llamaba →cuerpo y carne» (NF 1887-88, 11 [83]). Puede ser que la desvalorización de la conciencia por N. haya sido excesiva, al menos parcialmente, pero muestra su estilo de pensamiento —genealógico—, que le sirve para lanzarse al campo de batalla contra la filosofía idealista de la conciencia. Ese estilo de pensamiento, al que puede denominarse también «criticismo dinámico», debía poner de nuevo en movimiento conceptos entumecidos.

A la vista de la abundancia y riqueza de sus observaciones psicológicas (→psicología), que N. desarrolló con particular sagacidad para desenmascarar la deshonestidad y los sutiles mecanismos de defensa, se le puede considerar, en muchos sentidos, como un precursor de las concepciones del inconsciente de la psicología profunda (Gasser 1997; Gödde 1999). La riqueza conceptual del inconsciente se manifiesta también y sobre todo en la crítica de N. a la moral. Incluso detrás de «las diferencias más hondas entre las filosofías habría una guía inconsciente regida por *propósitos morales ocultos*» (NF 1885-86, 2 [179]). En la crítica de N. a la credulidad científica se utiliza tres veces el adjetivo «inconsciente» con énfasis superlativo. Así, en una anotación de 1886 se dice lo siguiente: «Suponiendo que se pudiera averiguar cuál es la creencia más firme que hay entre los hombres, la más duradera, la más indiscutida, la más honorable, cabría suponer con un alto grado de verosimilitud que es al mismo tiempo la más profunda, la más necia, “la más inconsciente”, la más pertrechada contra las razones, la que permanece más tiempo alejada de la razón.» La creencia en la ciencia sería «nuestra creencia más fuerte» (NF 1886, 4 [8]) (Günter Gödde, Berlín).

Individualismo | *Individualismus*

En *GT*, N. considera lo apolíneo y lo dionisiaco como potencias artísticas contrapuestas (→ apolíneo/dionisiaco), que brotan de la naturaleza y en las que se descargan por vía directa los impulsos artísticos: como mundo de imágenes onírico o como realidad embriagada, que trata de aniquilar al individuo y de liberarlo mediante un sentimiento místico de unidad. El artista es un imitador: ya sea el artista apolíneo en un mundo onírico, ya sea el artista dionisiaco en la embriaguez, o ambas cosas al mismo tiempo. Posteriormente, a través de la influencia onírica de lo apolíneo, se revela su unidad con el trasfondo más profundo del mundo.

N. se separa de esta interpretación metafísico-romántica en el período de elaboración de *UB I-IV*. Su forma de reflexión histórico-filológica le conduce a una visión no-teleológica. Solo en el engendramiento de grandes individuos halla N. un sentido para la existencia (→*PHG*). En *WL* N. declara que, en la medida en que el individuo desea conservarse, se ve obligado a utilizar el intelecto como medio de simulación. Para posibilitar la vida en común, se fija lo que debe ser verdad; quedan inventadas designaciones universalmente válidas. Surge así lo universal como falsificación. En consecuencia, la contraposición entre individuo y especie es también antropomórfica (*WL 1, KSA 1: 881*). Puesto que las morales forman parte también del mismo proceso, N. procede del mismo modo a su crítica. La indi-

vidualidad queda oprimida por las diferentes clases de moral y tan solo excepcionalmente logra desarrollarse (*MA* 495: *M* 132; *FW* 23, 117). La transmutación de los valores conduce en *Za* del transmundo a la tierra. Dentro de esta nueva universalidad, el individuo ha de desarrollarse según su «yo quiero» y superar el tú-debes (*Za* I, «De las tres...»).

En la obra tardía, el punto de vista filosófico trascendental-hermenéutico juega un papel decisivo. La esencia del ente es interpretada como →Voluntad de Poder. Esto suscita la pregunta por la universalidad de las leyes naturales. N. considera la causa de esta concepción la aspiración político-sociológica de una →igualdad ante la ley. En su lugar podría también a partir de ello interpretarse la imposición tiránica y sin escrúpulos de las reivindicaciones individuales de poder y afirmar que el mundo sigue un curso necesario porque carece absolutamente de leyes (*JGB* 22). El átomo como el individuo de la física es inferido a partir del perspectivismo de la consciencia y constituye una ficción. El perspectivismo no es más que una forma compleja de la especificidad. Siguiendo la necesidad metafísica, se concibe el alma de forma análoga según el modelo del átomo. N. considera igualmente necesario la disolución de este modelo como lo es en el terreno material. Se llega así a la hipótesis del alma como multiplicidad del sujeto. Resulta evidente que aquí se introduce una relación paradójica: el átomo se disuelve en una multiplicidad y acontecer de Voluntad de Poder, y en cambio la ley lo hace en un poder individual. Se produce un círculo dinámico en el que los momentos contrarios quedan iluminados mutuamente.

Con esta perspectiva ahora adquirida, queda delimitado el problema correspondiente en la crítica a la moral. Aquí entra en consideración la contradicción de la voluntad individual y la ley moral según el imperativo categórico de →Kant. A consecuencia de esta nueva comprensión se alcanza el punto en la historia en el que la vida pasa por encima de la moral. El individuo se ve forzado a convertirse en legislador de sí mismo (*JGB* 262). El individuo soberano, el individuo autónomo y supramoral es ahora el fruto más maduro de la evolución moral (*GMII* 2). Sobre el tema también: Struve (1948); Schott (1981); Vattimo (1986); Wellner (2002); Tas (2008) (KLAUS WELLNER, Bollschweil).

Inmoralismo | *Immoralismus*

«Soy el primer *inmoralista*: por ello soy el *aniquilador par excellence*» (*EH*, «Por qué soy un destino», 2), dice N. sobre sí mismo. En cuanto al contenido, el inmoralismo está dirigido contra la →moral cristiana; en cuanto a la forma, contra la posición que afirma las categorías morales como valores absolutos y los considera de manera acrítica como objetivamente verdaderos. Además el inmoralismo condena cualquier moralización como una forma infatuada de juicio moral sobre los demás. El inmoralismo analiza por el contrario a fondo la moral vigente, convierte por así decirlo, como lo expresa el mismo N., la moral misma en problema (cfr. *JGB* 186), la examina según su valor para la →vida y se libera como pensamiento autónomo en una perspectiva ética que pone disposición nuevos →valores.

N. reconoce que, en el transcurso de la cientifización del mundo, los anclajes metafísicos, religiosos y morales, que han ofrecido seguridad a lo largo de siglos, se han vuelto ahora obsoletos. No hay ninguna vuelta atrás a aquello «que se nos antoja caduco y anticua-

do, a algo inverosímil, llámese Dios, virtud, verdad o amor al prójimo» (*M*, «Prólogo», 4). Carecería igualmente de sentido, según N., hablar de algún →hecho moral: «La moral no es más que una interpretación de ciertos fenómenos, dicho más precisamente, una malinterpretación» (*GD*, «Los mejoradores...», 1). Del rechazo de las exigencias morales tradicionales no se sigue en N., sin embargo, una incitación a la arbitrariedad. El inmoralismo debe más bien conducir a la depuración del pensamiento moral y preparar una ética afirmadora de la vida: «¿Es que causamos acaso nosotros los inmoralistas *daño* a la moral? —Tan poco como los anarquistas a los príncipes. Solo desde que estos son tiroteados, vuelven a sentarse firmemente en su trono. Moral: *se tiene que disparar sobre la moral*» (*GD*, «Sentencias...», 36). El inmoralismo se diferencia así pues del amoralismo y de una pura posición contraria en el hecho de que tenga él mismo una motivación moral. N. asienta esta idea programáticamente al inicio de *M*; en este escrito se «deniega la confianza a la moral —¿por qué? ¡Por moralidad!» (*M*, «Prólogo», 4). En esta medida resulta demasiado limitado ver tan solo en la crítica de N. a la moral su dimensión destructiva. Esta es sin embargo para N. el elemento esencial y el presupuesto necesario para un inicio constructivo, pues «en el decir-sí es una condición negar y aniquilar» (*EH*, «Por qué soy un destino», 4).

El vacío diagnosticado por N. provocado por la muerte de Dios tiene que ser llenado de forma experimental por el hombre mismo. Pero este autoengendramiento existencial, que exige un «*decir sí dionisiaco*» (*NF* 1887-89, 16 [32]) al destino personal (→*amor fati*) y a un mundo del →Eterno Retorno sin sentido ni fin, resulta una tarea extremadamente difícil sin la perspectiva de un beneficio final. Este partir, en el que tienen que quedar definidos de nuevo el sentido y el fin de los esfuerzos humanos, puede concebirse con N. también no obstante como una ocasión para que el individuo se emancipe en una «*gran liberación*» (*MA*, «Prólogo») de las cadenas religiosas y de la tutela metafísica, llegue libremente a su propia determinación y se someta únicamente a las leyes que el mismo se imponga. A esta «aventura de la gran salud» la llama Nietzsche «el privilegio magistral del →espíritu libre» (*MA*, «Prólogo»).

Mientras que N. —designándose a sí mismo como inmoralista— se somete a esa exigencia, no ve que sus contemporáneos sean capaces de someterse a ella, ya que no son ni lo suficientemente fuertes, ni están lo suficientemente maduros como para oponer a todo resistencia y soportar el abandono de la soledad (*JGB* 212). N. exige así de los futuros filósofos «*situarse más allá del bien y el mal, tener tras de sí la ilusión del juicio moral*» (*GD*, «Los mejoradores...») y ser «*señores de sus virtudes*» (*JGB* 212). N. ve el ideal en «el *individuo soberano*, que se parece solo a sí mismo, liberado de la eticidad de las →costumbres, el individuo autónomo y supramoral» (*GM* II 2).

La autodeterminación del hombre tiene que orientarse hacia los condicionamientos vitales bajo el punto de vista caracterológico, fisiológico y sociocultural, y ser consciente de la condicionalidad perspectiva del propio pensamiento y acción moral. De ello forma parte también el reconocimiento de la perspectividad de toda moral. De aquí no se sigue forzosamente, si se hace la tentativa de pensar junto con N. más allá de N. mismo, una guerra de todos contra todos por la supremacía de la propia moral. El hecho de que el carácter absoluto de la moral haya sido desenmascarado como ilusión puede conducir igualmente en consecuencia al conocimiento de que carece de sentido elevar la propia escala moral a un rango absoluto y tratar de imponerla a las demás, y puede constituir de este modo el

fundamento de una →ética actual basada en esencia en la suavización de la imagen del otro. Sobre el tema también: Gerhardt (1989a); Berkowitz (1995); Salehi (2001); Guay (2007) (DJAVID SALEHI, Múnich).

Inspiración | *Inspiration*

La concepción de N. del surgimiento y de la función de la inspiración está ligada a su →Antropología: lo que aparece como inspiración es algo que nace de disposiciones corporales y que entra en la consciencia como iluminación, idea, intuición o revelación. Lo que los filósofos consideran habitualmente inspiración consiste en «la mayoría de las veces en que un anhelo elaborado y cribado de manera abstracta sea defendido por ellos con razones rebuscadas» (JGB 5). Contra la pretensión del →Yo de dominar los procesos mentales, N. pone de manifiesto que la inspiración no puede producirse ni originarse voluntariamente. Un pensamiento viene «cuando “él” quiere, y no cuando quiero “Yo”» (JGB 17).

N. se lamenta de que al final del siglo XIX se haya perdido la concepción de lo «que los poetas de épocas más vigorosas llamaban *inspiración*» (EH, «Za», 3). N. remonta la génesis de *Za* a una inspiración creadora de esa índole. La describe como un proceso no gobernable conscientemente: «Todo sucede en sumo grado de manera involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad» (ibid.). Las palabras, imágenes, metáforas germinan en el interior y asoman a la superficie de la mente, donde son accesibles como inspiración. Es una especie de «revelación en el sentido en que de repente, y con indecible seguridad y sutileza, algo se vuelve *visible*, audible» (ibid.). Ante todo no es posible identificar el →sujeto tras este proceso. «Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién da; como un relámpago ilumina un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma —no he tenido nunca una elección» (ibid.). «Esta es mi experiencia de la inspiración» (ibid.) (BÄRBEL FRISCHMANN, Erfurt).

Instinto | *Instinkt*

N. habla en cerca de 1500 pasajes del instinto. El rastro de este concepto recorre desde los primeros a los últimos días de la obra de N. El instinto es «placer de vivir» (GT 15), su antítesis el «instinto del *cansancio de vivir*» (NF 1888, 14[168]). «Todo *bien* es instinto», al mismo tiempo el instinto es «plebeyo» (GD, «Los cuatro...», 2). El «desenfreno» (GD, «El problema...», 4) de los instintos no excluye para N. su «belleza» (GD, «Lo que les falta a los alemanes», 1). El análisis de →Sócrates por N., según el cual aquel habría querido aniquilar los instintos del hombre, pero que habría confiado en tal empresa en su demonio, en su voz de la consciencia, como en un instinto, concluye en una contradicción: el ateniense Sócrates expulsa los instintos de los atenienses —y precisamente por instinto (ST, KSA 1: 542)—. Con tal profusión de caracterizaciones N. procede a establecer una diferenciación entre los instintos de la *décadence* en el →nihilismo (europeo) y el de la nueva naturaleza humana, conducida por vigorosas fuerzas ascendentes. Allá donde N. se refiere al individuo, su concepción de los instintos es capaz de impresionar. De esta forma anticipa

(y pone en cuestión) la sublimación de los instintos de →Freud. Al enfrentar la gran razón del cuerpo a la pequeña razón de la mente, formula además una conjetura científico-natural acerca de los instintos (véase el artículo sobre Roux de Müller-Lauter 1978), como se establecerá tras él en la investigación del comportamiento.

G. →Lukács (1962: 305) reprochó a N. una «concepción del desencadenamiento instintivo». De un modo semejante T. Mann censuró un «desconocimiento premeditado de la relación de poder entre el instinto y el intelecto, de modo que este resultara peligrosamente dominador y fuera imprescindible salvar el instinto de sus manos» (1947b: 28). Tales contribuciones ponen en cuestión el uso heterogéneo del instinto por N. Otros autores han reconocido el carácter aporético de los instintos en N. atribuyéndolo a su modo de pensamiento (Müller-Lauter 1971; Kaufmann ⁴1974: 271 y sigs.) o a su uso del lenguaje (Heidegger 1961a,b; Löw 1984 a; Nehamas 1985) (ALBERT VINZENS, Kassel).

Inteligencia | *Klugheit*

La inteligencia es la capacidad de efectuar una acción en virtud de reflexiones correctas, de manera que se realice conscientemente un objetivo individual. La inteligencia es desde la Antigüedad una capacidad intelectual y desde Aristóteles una virtud cognitiva que debe hacer posible la felicidad. La inteligencia y el *ethos* están pensados aquí como unidad. En la Modernidad adquiere la teoría de la inteligencia una relevancia diferente. La inteligencia servía al ciudadano para optimizar el beneficio personal en economía y política. Teorías de la inteligencia se desarrollaron en este contexto con la intención particular de poner a disposición los medios de gobierno para dirigir racionalmente el Estado. Mientras que, en las teorías políticas de →Maquiavelo, los componentes éticos retroceden ante su acentuación del cálculo político de medios y fines, estos serán acentuados de nuevo en las teorías sobre la inteligencia de la Ilustración (por ejemplo, Thomasius, Wolff). Para →Kant, en cambio, la felicidad perseguida mediante la inteligencia no constituye ningún principio ético y, en contraposición al imperativo categórico, las advertencias de la inteligencia no constituyen más que imperativos pragmáticos. De la inteligencia surge en última instancia una racionalidad instrumental más o menos libre de la moral. Para N. todas aquellas morales, «que se dirigen a la persona individual con el objeto de procurarle su “felicidad”», son «[...] recetas contra sus pasiones, sus inclinaciones buenas y malas, en la medida en que estas tienen →Voluntad de Poder y quieren desempeñar el papel de señor»; son «pequeños y grandes ardises y artificios, provistos del olor a rincón de los remedios caseros y de la sabiduría de las mujeres ancianas», que, intelectualmente considerados, poco valiosos, no constituyen en ningún caso ninguna «sabiduría», sino una «inteligencia [...], mezclada con estupidez [...]» (*JGB* 198). Una raza de hombres del →resentimiento, que sepa cómo «empequeñecerse», «humillarse», será «necesariamente al final *más inteligente* que una raza noble», pues, para aquella, la inteligencia constituye «una condición de existencia de primer rango»; para los →nobles, en cambio, la inteligencia tiene un «regusto sutil de lujo y refinamiento», incluso puede comportar paradójicamente una cierta «falta de inteligencia», como «por ejemplo el valiente abalanzarse, ya sea al peligro o sobre el enemigo, o aquel estallido repentino de

cólera, amor, veneración, agradecimiento y venganza, en el que en todos los tiempos se han reconocido las almas nobles» (*GM I 10*). Para N., «la inteligencia habrá perdido toda su dignidad» cuando el desarrollo futuro «deje atrás los caminos del siglo pasado»: «será entonces ciertamente necesario ser inteligente, pero será también tan ordinario y trivial que un gusto más noble sentirá esta necesidad como una *vulgaridad*» (*FW 20*) (HANS-MARTIN GERLACH, Leipzig).

Interpretación | *Interpretation*

El concepto de interpretación es de una importancia central en el pensamiento de N., como puede verse en la literatura cada vez más abundante sobre este tema. Especialmente observaciones como: «Los →hechos no existen, solo interpretaciones» (*NF 1886-87, 7[60]*) se han vuelto conocidas para un público amplio (Zammito 2004: 10). Desde los años 1980, en particular gracias a los trabajos de Figl (1982) y Abel (²1998), la investigación de N. ha situado el concepto en el centro de discusión (Bittner 1987: 84), aun cuando Bittner lamenta que, a pesar de esta proliferación de estudios, el concepto de interpretación «que ningún lector ni intérprete puede pasar por alto, siga todavía sin esclarecerse» (ibíd., 85). Una causa de esta necesidad constante de aclaración radica seguramente en la ambigüedad del concepto de interpretación que no podemos «concebir con suficiente amplitud» (Müller-Lauter 1999b: 84).

Un punto de partida importante para el concepto de interpretación en N. es la filología (→filología clásica); (Benne 2006: 15). Sobre la base de años de lecturas metódicas de textos clásicos, fue N. «quien tomó prestado de la filología el concepto de interpretación para introducirlo en la filosofía» (Ricoeur 1974: 38). En su transposición en el terreno de la filosofía, N. amplía, sin embargo, considerablemente, el campo de aplicación de la interpretación, en la medida en que no lo concibe solo como interpretación de textos, sino también como conocimiento interpretativo del mundo; en última instancia, N. asigna incluso al ente mismo un carácter interpretativo. En diferentes contextos, le corresponden a la interpretación propiedades más o menos relativistas. Donde de lo que se trata es de la interpretación de textos, N. rechaza la posible arbitrariedad de la interpretación (Benne 2005: 11). A los filósofos les reprocha N. que no hayan «aprendido a leer y a interpretar convenientemente» (*NF 1876-77, 23 [22]*). También los teólogos son incapaces de entender un texto «sin falsificarlo mediante una interpretación» (*AC 52*). Critica del mismo modo un exceso de interpretación y exhorta a leer exegéticamente, a «*rumiar*» (*GM, «Prólogo», 8*). Donde de lo que se trata es de escritos, tanto el →primer como el último N. ponen un límite a la arbitrariedad de las interpretaciones, ya que en «las cuestiones puramente filológicas [...] está permitida al menos una disputa, porque aquí al menos puede decirse la →verdad» (*VM 226*). Con ello no se afirma la accesibilidad de una única interpretación verdadera de los textos. Más bien está convencido «por toda la experiencia filológica» de que: «No existe ninguna interpretación completamente válida» (a Fuchs 26.8.1888). Cuando N. constata: «el mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay ninguna interpretación “correcta”» (*NF 1885-86, 1 [120]*), no se quiere por ello decir evidentemente que todas las interpretaciones sean igualmente buenas. El

texto *permite* diferentes interpretaciones, pero, puesto que los textos transmiten sentido y significado, pueden ser mejor o peor comprendidos.

Esta circunstancia señala la diferencia con respecto a la interpretación del acontecer del mundo, ya que el mundo, para N., no es legible en el sentido de un texto: «Si el mundo fuera un libro, debería haber una *intentio auctoris*» (Benne 2005: 209). La calidad de las interpretaciones del mundo se muestra en sus efectos y no en una probable adecuación, pues la concepción de que el mundo tenga un sentido en sí mismo queda de antemano descartada para N. tras la muerte de Dios. Al mismo tiempo rechaza también sin embargo como una imposibilidad la idea de una interpretación positivista, neutral del mundo. Aquel «*querer* quedarse parado ante lo efectivo, el *factum brutum* [...] aquella renuncia a la interpretación en general (al violentar, enderezar, abreviar, suprimir, disecar, poetizar, alterar y a todo aquello que forma parte de la naturaleza de todo interpretar)» (GM III 24) es, para N., tan solo una expresión sublime de los viejos ideales ascéticos. La interpretación queda así caracterizada explícitamente como engaño, pero el hombre tiene que «apropiarse del mundo, hacerlo suyo, incorporarlo, llevarlo a su propia forma» (Simon 1986: 70). La interpretación es el producto irrenunciable de la capacidad creadora del hombre, precisamente porque no es posible el conocimiento objetivo del mundo. «En la acción de interpretar no se halla dado un mundo que sea objetivo o un reflejo fiel de la naturaleza, sino un mundo construido en primer lugar según la escala de la función interna de un esquema interpretativo que no puede evitarse» (Abel ²1998: 447). Sobre la base de este proceso interpretativo fundamental, todo es también interpretación: las teorías físicas (JGB 14) tanto como la historia (NF 1883, 22 [3]) o los fenómenos morales (NF 1882, 3 [1] 374). Las religiones son igualmente interpretación (FW V 353), así como la ciencia (FW V 373), cuya idea de las leyes naturales remite por lo demás a «malas artes interpretativas» (JGB 22). Desde este trasfondo N. habla del «carácter interpretativo de todo acontecer» (NF 1885-86, 1 [115]).

En este pensamiento se esboza un tercer nivel, más radical, de la filosofía de la interpretación de N. Más allá de la observación epistemológica de que «el *valor del mundo* radica en nuestra interpretación» y «que nuestras interpretaciones hasta ahora son valoraciones perspectivistas, gracias a las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la Voluntad de Poder, de crecimiento del poder» (ibíd., 2[108]), N. define el acontecer mismo del mundo como un proceso de la interpretación. «El interpretar mismo, como una forma de la →Voluntad de Poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un proceso, un devenir)» (NF 1885-86, 2 [151]). La interpretación se convierte así, junto a la Voluntad de Poder, en una «determinación esencial de la existencia por antonomasia» (Figl 1982: 31). «La Voluntad de Poder y la interpretación son dos nombres para la misma cosa, no queda ningún resto sin contabilizar en alguna de las dos partes» (Müller-Lauter 1999b: 84; Cox 1999: 239 y sigs.). Esta agudización resulta particularmente significativa bajo la suposición de que N. debe concebir una nueva interpretación alternativa del mundo (Abel ²1998: 4). En uno de los primeros esbozos para WM N. añade como subtítulo: «Ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer» (NF 1885, 39 [1], 40 [50]). Y un poco más adelante N. escribe sobre semejante interpretación: «En la suposición de que esto solo sea también interpretación —¿y seréis lo bastante perspicaces para objetarlo?— en tal caso, tanto mejor» (JGB 22) (HELMUT HEIT, Berlín).

Islam

A pesar del alrededor de 100 pasajes en los que N. hace referencia al Islam o a la cultura islámica, este tema como tal solo se ha convertido en objeto de atención recientemente (cfr. Almond 2003; Jackson 2007); es más, en un primer momento, apenas llegó a despertar un escaso interés. Sus comentarios son muy contradictorios, tanto elogiosos como críticos. En conclusión, Mandel supone (1998) que, si N., hubiera tenido la posibilidad de elegir (entre el Islam y el →Cristianismo), habría escogido el Islam y la cultura árabe, y ello, sobre todo, probablemente, porque lo concebía como una religión afirmadora de la vida en contraposición al Cristianismo negador de la vida dominante en su época. N. también elogió al poeta musulmán Hafis (aproximadamente 1327-1390), al que describe como un romántico en analogía con →Goethe (*FW V* 370).

Por otro lado N., que había leído textos especializados (también relatos de viajes) de autores como Palgrave, →Wellhausen y M. Müller, muestra en ocasiones una ignorancia increíble en su percepción del Islam y del mundo islámico, lo que no era en absoluto inusual para un europeo en esa época. Así, considera a modo de ejemplo el Islam como un instrumento manipulativo del motor social o interpreta al profeta Mahoma (aproximadamente 570-632) como un redomado impostor (*AC* 55), pero también, en comparación con →Platón, considera a ambos unos legisladores aventajados, hombres que podían manipular a los demás y sabían cómo organizar un Estado. El atractivo del Islam radicaba para N., en el marco de su planteamiento, en su carácter menos moderno, menos democrático, menos ilustrado y por ello más idóneo para la crítica de la →Ilustración y de la Europa democrática. Así hizo saber a Köselitz por carta: «Quiero vivir durante un buen tiempo entre musulmanes, y particularmente allí donde su fe es más estricta: de este modo se aguzará mi juicio y mi mirada para todo lo europeo» (13.3.1881). En realidad, N. no visitó nunca un país musulmán.

Como ejemplo para la visión de N. del Islam, valga de botón de muestra su admiración por la secta ismaelita chiita de los «asesinos»: «Cuando los cruzados cristianos toparon en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, aquella orden de espíritus libres *par excellence*, cuyos grados inferiores vivían en una obediencia que nunca ha sido alcanzada por orden monacal alguna, recibieron también por alguna vía una insinuación sobre aquel símbolo y consigna que únicamente, como su secreto, estaba reservada a los grados superiores: →“Nada es verdad, todo está permitido”... Pues bien, *esto era libertad* de espíritu, con ello queda *revocada* la creencia en la verdad misma... ¿Se ha extraviado alguna vez un →espíritu libre europeo, cristiano, en esta frase y sus *consecuencias* laberínticas?, ¿conoce *por experiencia* el Minotauro de ese infierno?... Lo dudo, aún más, sé que es de otro modo» (*GM* III 24). N. admira menos la predisposición de los «asesinos» a matar y ser matados; el objeto de su admiración más bien es —queda en tela de juicio si con razón— su libertad intelectual, que contrapone al dogma ascético y enemigo de la vida de los monjes cristianos (→ascesis). Desde este punto de vista, es digno de atención que N. constata a modo de resumen: «El Cristianismo echó a perder para nosotros los frutos de la cultura antigua, más tarde estropeó los frutos de la cultura islámica. La maravillosa cultura morisca de España, en el fondo más afín a *nosotros*, más elocuente en sentido y gusto que Roma y Grecia, fue *pisoteada* —no digo por qué pies— ¿por qué?

¡Porque debía su origen a instintos nobles y viriles, porque decía sí a la vida aun con las suntuosidades raras y refinadas de la vida morisca!... Los cruzados lucharon más tarde contra algo ante lo que más habrían tenido que postrarse a sus pies, una cultura ante la cual incluso nuestro siglo diecinueve habría de parecer muy pobre, muy “tardío”» (AC 60) (ROY AHMAD JACKSON, Gloucestershire).

Las Islas Afortunadas | *glückselige Insel*

Las «Islas Afortunadas» son el escenario donde transcurre la mayor parte de *Za II* y un tópico de la poesía clásica, del que →Heinse se apropia en su «novela de artista» *Ardinghella y las islas afortunadas* (1781) (cfr. Montinari 1988: 485; Zittel 2000a: 47; Hermann 2008). En diversos autores clásicos Hesíodo, Píndaro, →Platón, etc.) las Islas Afortunadas son descritas como un paraíso terrenal habitado por unos pocos hombres selectos, que, en lugar de ir al Hades, lograron llegar allí tras su muerte. En lugar de volver a nacer, disfrutan de una vida eterna de ocio y placer (entre ellos suele encontrarse, por ejemplo, Aquiles, Peleo, Medea, Penélope y Menelao). Con ocasión de la destrucción de Ischia por un terremoto, N. escribe una carta a Köselitz, en la que afirma que este ahora debería tener claro dónde se encuentran las Islas Afortunadas (16.8.1883). En *EH* («Por qué soy tan inteligente», 5) describe el lugar de residencia de →Wagner en →Tribtschen, considerándolo desde Bayreuth como una de las Islas Afortunadas. Zaratustra dice que, después de abandonar a aquellos que se denominaban a sí mismos sus discípulos, solo buscará amigos y enemigos entre aquellos que viven tras «los vastos mares», en las Islas Afortunadas (*Za II*, «El niño...»). Junto a las innumerables menciones de sus enemigos sobre o en las Islas Afortunadas, Zaratustra se dirige aquí a aquellos que son calificados como sus discípulos: también ellos quieren abandonarle. Un esbozo para el prólogo de un libro en proyecto se refiere a las Islas Afortunadas de *Za* como una «comunidad ideal» (*NF* 1884, 26 [244]). La partida de Zaratustra de las Islas parece indicar que ya no persigue encontrar la felicidad a través de sus discípulos; tiene que regresar a sus pensamientos más insondables y a sus mayores desafíos. Los apuntes tomados para *Za* indican que la experiencia de las Islas Afortunadas habría sido un fracaso (*NF* 1883, 15 [16]), y en una observación afirma: «El mayor peligro reside tras nosotros: allá fuera, donde se encuentran las Islas Afortunadas» (*NF* 1883, 17 [16]), lo que permite suponer que Zaratustra desistió en su tentación de →felicidad mediante su estancia en las Islas y sugiere que los →discípulos habrían tenido una mayor influencia de la que en realidad tuvieron. Tan solo cuando se encuentra en el barco en el que parte Zaratustra, este se dirige, no a sus discípulos, sino a los marineros para hablarles acerca del →Eterno Retorno (*Za III*, «De la visión...»). Sin embargo, pasados cuatro días de su marcha de las Islas Afortunadas, Zaratustra alcanza su propia «bienaventuranza no querida» (*Za III*, «De la bienaventuranza...»). Zaratustra describe, tanto el camino hacia sus hijos como el camino de regreso de ellos como un árbol en crecimiento. Pone de relieve que ellos mismos serían las Islas Afortunadas, lo que implica que solo el crecimiento de sus hijos (no su ubicación, ya que deben ser trasplantados para que puedan ir tirando por separado) provoca la verdadera bienaventuranza. Zaratustra finalmente da con el adivino (*Za V*, «El grito de

socorro»), cuya visión de un mundo sin esperanza contiene la afirmación de la no existencia de las Islas Afortunadas. Zaratustra rechaza esta idea (*Za IV*, «El saludo») cuando comunica al hombre superior que el discurso sobre las Islas Afortunadas sería un regalo a la hospitalidad. Por otra parte, en unas anotaciones para *Za IV*, Zaratustra se lamenta de que sus →hijos todavía permanezcan en las Islas Afortunadas y no acudan a él (*NF* 1884-1885, 31 [64]) (GARY SHAPIRO, Richmond).

J

Jean Paul (21.3.1763, Wunsiedel /† 14.11.1825, Bayreuth)

N. descubrió a Jean Paul, cuyo nombre real era Johann Paul Friedrich Richter, escritor y filósofo, en 1859 en una Historia de la literatura. En un primer momento vio anticipadamente en él a su futuro escritor preferido (*BAW* 1: 141⁵). Esta expectativa se ve cumplida por la influencia que va ganando la lectura de Jean Paul. En 1873, N. cita en Basilea al Jean Paul crítico del lenguaje y del estilo (*PHG* 7) del programa IX de *Escuela preparatoria* (*NF* 1873, 29 [142]); la tesis del concepto como «residuo de una metáfora» en *WL* (1, *KSA* 1: 882) recurre a la sentencia de Jean Paul (β 50) de «diccionario de metáforas empalidecidas» (Groddeck 1991b: 91 y sigs.). N. diagnostica una influencia negativa en Carlyle (*NF* 1879, 41 [30]) y preponderante en el ambiente literario (ibíd., 44 [13]). Tras 1880, esboza, en el marco de una historia cultural europea, una imagen crítica de Jean Paul («un hombre afable y perezoso, [...] una fatalidad en bata de dormir» [*WS* 99; Maier 2002: 69], «alemán» (*JGB* 244 y sigs.; Groddeck 1991b: 92 y sigs.)), pero que, a diferencia de la historiografía literaria contemporánea, afecta en menor medida al estilo (Politycki 1989: 380).

Teoremas y motivos decisivos de N. encierran reminiscencias de Jean Paul: la doctrina de la muerte de Dios (*FW* 343) (→«Dios ha muerto») al →nihilismo del *Discurso de Cristo muerto* (*Siebenkäs*) (Masini 1967: 81 y sigs.; Birus 1996: 42 y sigs.; Frank 1997: 88; Bernholdt-Thomsen 2001: 57-65) y el *Sueño sobre el Universo (cometa)* (Köhler 1992: 590), la teoría del sueño al *Valle de Kampaner* y *Selina* (Ungeheuer 1983: 175 y sigs.), el tópico del «último hombre» a *La maravillosa reunión en la noche de San Silvestre* y a *Clavis Fichtiana (Titán)*, el tema del «hombre superior» a *La logia invisible* (Birus 1996: 39 y sigs.). El lenguaje simbólico de *DD* se refiere a la estética del ingenio (Groddeck 1991 b: 90-97) y la de *Za* II y *Za* III a los sueños literarios de Jean Paul (Bernholdt-Thomsen 2001: 65-68) (ANKE BENNHOLDT-THOMSEN, Berlín).

Jerarquía | Rangordnung

En el tardío prólogo a *MA* I del año 1886, N. designa la jerarquía como un problema que solo podía y tenía derecho a surgir por primera vez del espíritu que se ha vuelto

⁵ En lugar de *BAW* 1: 141, léase, en la edición de Colli Montinari, *NF* 6 [77]: anotación de N. realizada el 27 de agosto de 1859 (Nota de la edición en castellano).

realmente libre, después de que él mismo hubiera estado alguna vez en cada uno de los peldaños de esa escalera inmensamente larga y los hubiera subido o hubiera sido él mismo cada uno de ellos. Una primera clase de jerarquía es, por consiguiente, la de los problemas para los que se precisa una cierta madurez y libertad de espíritu, y de entre los cuales también forma parte el problema mismo de la jerarquía. Si se considera la génesis, descrita anteriormente del espíritu libre en este prólogo, las etapas pueden reducirse a tres, que corresponden a las tres transformaciones del espíritu, de →camello en →león, y después en →niño, mencionadas en el primer discurso de Zaratustra. Pues como el camello, también el →espíritu libre es, en primer lugar, un espíritu ligado a obligaciones, que, como el león, tan solo consigue liberarse para sí mismo en un «gran desprendimiento», pero que tiene aún también que curarse de esta liberación para, como el niño, poder convertirse en una rueda que, girando por sí misma, cree nuevos →valores. Esta jerarquía es, sobre todo, una de las ontogénesis internas del espíritu y N. utiliza por ello, para su expresión en *Za*, una parábola ambigua que, en la figura de ambos animales, incluye, sin embargo, también a la naturaleza. Puesto que el hombre, por un lado, se ha originado del animal, el niño remite, por el otro, también, de nuevo, a la naturaleza, en cuyo orden no se halla al final, sino al inicio de la evolución; el hombre debe asumir en primer lugar las tareas del camello y liberarse de nuevo de ellas cuando deba convertirse en creador. La jerarquía es, en esta medida, un orden circular.

La moral es, para N., «la doctrina de la jerarquía de los hombres, y, en consecuencia, también de la importancia de sus acciones y obras *para esta jerarquía*» (*NF* 1885, 35[5]). No es por ello de extrañar que, en los escritos póstumos (1884, 26 [47], [48]), bajo el título «*El camino hacia la sabiduría*», N. asigne a los tres escalones mencionados o caminos también personalidades históricas. Como exponentes de la primera categoría, N. menciona a naturalezas como →Wagner, →Schopenhauer y →Dürring. También forman parte de ella fidelidades del tipo de a la «patria» o a la «raza». Mientras que al segundo escalón no le es adjudicada ninguna personalidad concreta, N. especula si quizás para el tercero, al que llegan unos pocos, ya que la mayoría sucumben en el segundo camino, entrarían por ello en consideración →Platón y →Spinoza. Tanto Platón, como también alternativamente Spinoza, son situados por N. al inicio de la historia del error del «mundo verdadero», que con Zaratustra se convirtió finalmente en fábula (*KSA* 14; 415). Con Zaratustra comienza, por lo tanto, para N., una nueva jerarquía en doble sentido. «El mundo gira alrededor del inventor de nuevos valores» (*Za* I, «De las moscas...»).

Mientras que la mayoría de filósofos morales solo transforman en conceptos, o mejor en jerarquías, la →moral dominante en cada época, Zaratustra abarca tanto con su doctrina del →*Übermensch* como también la del →Eterno Retorno, todo futuro y pasado, situando al hombre en un horizonte en el que deja de ser la «corona de la creación» y la «medida de todas las cosas». Si, por otra parte, las tres transformaciones del espíritu adoptan en su camino del hombre al animal y al *Übermensch* una forma diferente, el Eterno Retorno de lo mismo simboliza aquella confianza en la →tierra y la «ley de la *necesaria* «superación de sí mismo» en la naturaleza de la vida» (*GM* III 27), que corresponden a las imágenes del niño creador y de la rueda que, girando sobre sí misma, como si fuera un juego, destruye los valores una y otra vez. Tras Platón y Spinoza se tornan visibles →Heráclito y, con él, →Zoroastro/Zaratustra (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Jesús | *Jesus*

La obra de N. muestra en el rechazo del →Cristianismo una consistencia y lógica para él inhabituales. Sin embargo, en torno a esta línea recta, serpentea, como un ornamento, la imagen irisada y sin fijar que N. ofrece de Jesús. Resultaría demasiado simple querer contraponer al rechazo de N. del Cristianismo una afirmación de la persona de Jesús. La volatilidad intelectual de N. no lo permite. La visión de Jesús cambia sustancialmente en las diferentes fases de la obra de N, ofreciendo cada una de ellas una imagen diferente de él; en ocasiones está sujeto al mismo veredicto que la →religión que lo invoca como fundador; en otras se contrapone, a la manera pietista, la persona de Jesús a la interpretación posterior, entendida como una falsificación teológica; en última instancia y de manera abarcadora aparece no obstante Jesús como →tipo psicológico, como «tipo Jesús» o como «tipo del redentor».

Los pasajes en los que Jesús es rechazado a semejanza del Cristianismo son la mayoría de las veces de carácter singular y esquemático. Zaratustra califica a Jesús de joven inmaduro, que «[odia] al hombre y la tierra» (*Za I*, «De la muerte voluntaria»). Jesús aparece de repente como «gran egoísta» (*NF* 1881, 11 [283]). La recriminación más contundente consiste, sin embargo, en el hecho de que Jesús expulsara al infierno a todos aquellos que no creyeron en él ni correspondieron a su amor, y que fuera «cruel y sombrío» (*NF* 1880, 6 [229]). Participa así de aquel movimiento de resentimiento y venganza de los →débiles y marginados sociales iniciado por el Cristianismo, que imaginaban el cielo para ellos y el infierno para sus señores y perseguidores.

Estas invectivas causan una impresión aislada dentro de una corriente más amplia de pasajes afirmadores y favorables, que se hallan en todas las fases de la producción de N. Ya sea por la utilización de calificativos como «corazón sumamente bondadoso» (*MA* 235) y «hombre más noble», ya sea por el reconocimiento por parte de N. de los honores que corresponden a aquel para quien la moral ya no significa nada (*JGB* 164), ya sea por la consideración de la encarnación del amor puro (cfr. *JGB* 269): estas locuciones superlativas se contraponen constantemente a la cruda realidad del endurecimiento dogmático y del régimen de venganza en que se institucionaliza la Iglesia cristiana o de la tiranía moral del judaísmo de su época. Jesús aparece en estos pasajes como epítome de la «verdadera» cristiandad, tras la que solo habrían de venir aún el →resentimiento, la ambición de poder, la venganza y la debilidad: «En el fondo, solo hubo un único cristiano, y este murió en la cruz» (*AC* 39). Huelga decir que tampoco en la fase más intensiva de reflexión sobre Jesús en N. es reconocible en caso alguno un rastro de convicción en la fe cristiana. Todos los dogmas centrales: Trinidad, naturaleza divina como hijo de Dios, redención a través de la muerte en la cruz, resurrección, no desempeñan en absoluto función alguna ya para N. Jesús es interpretado en primer lugar como ser humano, después como «tipo» psicológico, con una continua radicalización del pensamiento hasta su explicación como caso clínico.

En la «psicología del redentor» en *AC* y en los fragmentos del periodo de génesis del libro, las manifestaciones invectivas y afirmadoras de N. sobre Jesús se condensan en una posición teórica. N. ya no se ocupa aquí de la persona, porque desconfía de la tradición en su conjunto; más bien de lo que se trata es de la reconstrucción de un tipo desfigurado hasta lo irreconocible por la misma tradición cristiana, cuya encarnación resulta aún hoy posible

(cfr. AC 39). Los dos conceptos clave entre los que oscila la concepción del tipo por N. son →«idiota» o «*décadent*» y →«espíritu libre». La absoluta placidez de ánimo, abstención de resistencia y ausencia de disposiciones dogmáticas, que N. sitúa en contraposición a los atributos de «héroe» y «genio», son explicados en primer lugar no como consecuencia de una determinación moral, sino como un no-poder-otra-cosa, como «hábitus fisiológico» (AC 29), como «miedo al dolor» (AC 30) y «odio instintivo a toda realidad» (AC 29). La perturbadora calificación del tipo como «idiota» remite a la novela homónima de →Dostoievski, en la que se describe en el príncipe epiléptico Myschkin un «loco sagrado», una figura de corte jesuítico. Jesús como «el *décadent* más interesante» (AC 31) posee —en su formulación negativa— una voluntad contraria a la lucha, la resistencia, la fijación, la decisión; en la positiva, es una completa plenitud de bienaventuranza y eternidad. En el curso de la exposición sin embargo N. se aleja de esta «mezcla de sublimidad, enfermedad y puerilidad» (AC 31) hacia la caracterización más elevada que puede conferir: «Podriase, si se me tolera la expresión, llamar a Jesús un “espíritu libre”» (AC 32), porque es capaz de prescindir de fórmulas y dogmas, de construcciones como «pecado». «fe». «Iglesia», «más allá, orden civil, etc. Vive en un «sentimiento de transfiguración total de todas las cosas» (AC 34), el «Reino de Dios» existe ya como estado de bienaventuranza (cfr. *ibíd.*), es pleno presente. Jesús carece, en consecuencia, de cualquier resentimiento, no la doctrina de la fe, sino la práctica evangélica del amor al enemigo se convierte en su centro. De este modo, N. regresa de nuevo, bajo unos auspicios completamente diferentes, a la contraposición diametral entre Cristianismo, Iglesia y Jesús. En este punto, constituye para N. una «ironía de la historia universal» el hecho de que la Humanidad «haya canonizado precisamente en el concepto de →“Iglesia” lo que el “jovial mensajero” sintió bajo sí, tras de sí» (AC 36). De este modo, Jesús, a pesar de toda la cautela de valoración expresada previamente por N., se convierte en una contraconstrucción de la idiosincrasia nietzscheana. Sobre el tema también: Kühneweg (1986); Koecke (1994: 186 y sigs.); Sommer (2004) (J. CHRISTIAN KOECKE, Wesseling).

Judaísmo | *Judentum*

N. se ocupó en diferentes contextos, tanto en los escritos publicados como también en las anotaciones póstumas, del judaísmo. De esta manera, en *MA*, reduce «el problema entero de los judíos» en el seno de los Estados nacionales a que «el capital de voluntad y de espíritu acumulados de generación en generación en su escuela de sufrimiento de años tiene que llegar a prevalecer en una masa que despierta el odio y la envidia^a, de manera que «predomina el resabio literario casi en todas las naciones actuales [...] de llevar al matadero a los judíos como cabeza de turco en toda posible contrariedad, tanto pública como privada». Aquí se ofrece —a pesar de la afirmación de carácter evidentemente discriminador que tiene lugar en el libro respecto al «joven financiero judío» (→*Judeidad*)— un convincente análisis crítico del tipo de proyecciones en las que se basa el →antisemitismo. De acuerdo con su alta estimación general del judaísmo, no es sorprendente que N. llegue a una crítica categórica del nacionalismo y el racismo (cfr. *FW* 5). Concede igualmente una importancia particular e innegable en la historia de la cultura al hecho de que este fuera el guardián y conservador de la →Ilustración (*MA* 475).

En las últimas obras de N. y en las anotaciones póstumas correspondientes, sobresale también más claramente, junto a la crítica cada vez más corrosiva al Cristianismo, una dimensión diferente del judaísmo: el →Cristianismo es entendido como heredero de la «inversión judía de valor» (*GMI* 7); el Cristianismo es una «copia» del judaísmo (*AC* 24). Pero aquí la crítica se dirige en primer lugar contra el Cristianismo y solo indirectamente contra el judaísmo. Sobre el tema también: Figl (2007); Borchmeyer/Figl (2008) (JOHANN FIGL, Viena).

Judeidad | *Judain*

N. utilizó en *AC* este neologismo acuñado por →Lagarde, en el contexto de su comparación polémica de la Biblia con el Código de Manú (escrito en la Antigüedad tardía), al que elogió con las palabras: «Contiene una verdadera filosofía tras sí, *en* sí, no tan solo [como la Biblia] una judeidad [*Judain*] maloliente de rabinismo y superstición» (56). Consecuentemente, N. afirma más adelante que casi se siente forzado «a ponerse los guantes para leer el Nuevo Testamento». Pues: «No escogeríamos el trato ni con «primeros cristianos» ni menos aún con judíos polacos; no es siquiera necesario tener una objeción contra ellos... Ambos no huelen bien» (46). Así, para N., «el joven financiero judío es la invención más repugnante de la raza humana en general» (*MA* 475). En este sentido, parece consecuente la consigna (de tertulia) antisemita de N., citada y hecha popular por →Treitschke: «¡No dejar entrar ni a un judío más! ¡Y sobre todo cerrar las puertas hacia el Este (también hacia Austria)!» (*JGB* 251). Sobre el tema también: Aschheim (1997); Mittmann (2006) (MICHA BRUMLIK, Fráncfort).

Juego | *Spiel*

Para N., el juego es un fenómeno central que, situándose más allá de su contraposición con la seriedad, trae a primer plano el eterno círculo del →devenir y del perecer como autoconfiguración creadora de la vida. En definitiva, hay que considerar toda →metafísica como una «metafísica del →arte», del mismo modo que «la existencia y el mundo» solo se justifican como «fenómeno estético», como un «fenómeno primigenio difícil de entender» y, respecto al cual, «precisamente el mito trágico nos ha convencido de que incluso lo feo y lo disarmónico son un juego artístico que la voluntad juega consigo misma en la eterna plenitud de su deseo» (*GT* 24, *KSA* 1: 152). Aunque, en un principio, N. examinó el juego primordialmente a partir del arte (trágico), pronto aparecen las primeras señales de una concepción más amplia y profunda en la que no solo se convierte en motivo fundamental del artista y del →Niño, sino que se prolonga en el ámbito de lo histórico y lo *aional*, hasta alcanzar conexiones cósmicas: «Un devenir y perecer, un construir y destruir sin ninguna responsabilidad moral, en una inocencia eternamente idéntica, son rasgos que en este mundo solo pertenecen al juego del niño y del artista. También el fuego, igual que el niño y el artista, juguetea eternamente vivo, construye y destruye, en inocencia —y el *aión* juega este juego consigo mismo» (*PHG* 7, *KSA* 1: 830). La concepción del juego en N. apunta hacia

un juego superior, un juego capaz de incluir dentro de sí cada teoría y cada conocimiento, cada opinión, cada error, cada equívoco, e incluso cada impulso, como fases, como puntos de gravedad, como perspectivas e interpretaciones de un devenir que no se puede trascender y que por eso también, en su conjunto, es llamado «*juego de la vida*» (NF 1881, 11[144]) y finalmente «juego del mundo» (FW V, «Canciones del príncipe Vogelfrei»: «a Goethe»).

La idea de una fuerza formadora del juego que remite más allá de sí misma, un «juego de fuerzas y olas de fuerza [...] eternamente cambiantes [...], que retroceden eternamente y se contradicen a sí mismas para retornar luego de nuevo desde la abundancia hasta lo más simple» (NF 1885, 38[12]), aparece con especial claridad en *Za I*, «De las tres transformaciones»: «El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí. Sí al juego de la creación». → Heráclito ejerce de inspiración cuando N. atribuye a este juego de la vida un juego inocente, un juego que a la vez significa «fuerza», una idea que quizás da mejor en el blanco que el tópico de la → Voluntad de Poder, tergiversado la mayor parte de las veces: «“el juego”, lo inútil, como ideal de lo que desborda fuerza, exactamente igual que lo “infantil”. La “niñez” del Dios (*pais, paison*) [«niño que juega»⁶]» (NF 1885-86, 2[130]) (URSULA STENGER, Ludwigsburg / GEORG STENGER, Würzburg).

Juego de palabras | Wortspiel

El juego de palabras es el medio estilístico que acentúa su economía de signos de manera más detectable (cfr. Stingelin 1999c), ya sea mediante la repetición sintagmática, horizontal, de una palabra con variaciones más o menos grandes, sea mediante la sustitución vertical, paradigmática, de una palabra por otra idéntica, pero con doble sentido (*ambiguuum*) o algo parecido (*paranomasias*) (cfr. Hausmann 1974; Wagenknecht 1965, 2003). En ambos casos, el juego de palabras condensa la expresión tanto enfática como poéticamente. N. se vuelve cada vez más consciente de esa economía de los → signos: «En determinadas lenguas ni siquiera se *intenta* lo que aquí se alcanza [en la oda de Horacio; el autor]. Ese mosaico de palabras, donde cada palabra irradia su fuerza sobre el todo, hacia derecha e izquierda, como sonido, como lugar, como concepto; este mínimo en extensión y en número de signos, este máximo en energía concentrada —todo esto es romano y, si se me quiere creer, *noble par excellence*» (GD, «Lo que debo a los antiguos», 1) Puede haber jugado un papel catalizador en esta tendencia la primera máquina de escribir utilizada provisionalmente por N. en la primavera de 1883 como herramienta de escritura por primera vez, el uso de la cual le requería mayor parsimonia en el esfuerzo de escribir (cfr. Stingelin 1988b). A medida que N. se hace más consciente de esta economía de signos, que es el estilo distintivo del → aforismo tanto por la brevedad como por la agudeza (cfr. Fricke 1984: 7-18), cuida ese género de escritura cada vez más con mayor expresividad. Al mismo tiempo utiliza el juego de palabras, especialmente en *Zatatustra*, de manera performativa como ejercicio de cautela contra sí mismo: lo característico del juego de palabras en esa obra

⁶ Heráclito, frag. 52. [N. del Ed.].

consiste precisamente en reflejar las condiciones económicas de la propia posibilidad (cfr. Stingelin 1988a) (MARTIN STINGELIN, Dortmund).

Jung, Carl Gustav (26.7.1875, Kesswill/Bodensee [Cantón de Thurgau] / † 6.6.1962, Küsnacht [Cantón de Zúrich])

Psicólogo y psiquiatra suizo, fundador de la psicología analítica, desde 1906 partidario del psicoanálisis de → Freud, con el que rompería en 1913, entró en contacto con los escritos de N. como estudiante, aunque estos solo adquirieron una mayor relevancia durante el período de desarrollo de su propio sistema. En *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912) Jung justifica la introversión y renacimiento de la libido basándose en pasajes de *Za* y *DD*, cuya interpretación dirige contra la concepción sexualmente reduccionista de Freud. Jung confronta en *Sobre la psicología del inconsciente* (1916) como posiciones antagonistas la teoría de *Eros* de Freud y la → Voluntad de Poder de N., pues ambas serían a su juicio el resultado de los enfoques unilaterales del inconsciente por parte de ambos autores. En *Tipos psicológicos* (1921) se halla la equivalencia de lo apolíneo y el tipo introvertido, así como de lo dionisiaco y el extravertido. El esteticismo de N. da pie a Jung a la introducción de las dos funciones irracionales del sentimiento y la intuición. El punto culminante de su interés por el pensamiento de N. lo constituye el seminario sobre *Za* (1934-39). Jung argumenta aquí que N., en virtud de su rechazo de las posibilidades trascendentales, no podía reconocer contenidos inconscientes, como la →sombra o el «ánima», y quedó por ello expuesto sin defensa a los efectos del inconsciente colectivo. Jung interpreta por consiguiente el derrumbamiento de N. como consecuencia de una inflación psíquica en virtud de una identificación inconsciente con el arquetipo del «viejo sabio». Sobre el tema también: Frey-Rohn (1984); Nill (1988); Bishop (1995); Schmitt (1998); Dixon (1999); Liebscher (2001a, b; 2002; 2003); Huskinson (2004) (MARTIN LIEBSCHER, Londres).

Jünger, Ernst (29.3.1895, Heidelberg / † 17.2.1998, Riedlingen)

Jünger, escritor alemán con un período de publicación único en su extensión —desde *Tempestades de acero* (1920) hasta *Pasados los setenta* (1997) abarca 77 años—, consideraba a N. como una de sus pocas constantes; constituía su propio «faro». En su obra, N. mismo aparece casi siempre bajo el apelativo «el viejo dinamitero» —una alusión a la retórica de la violencia del último N—. Los tristemente célebres libros de guerra de los años 1920 ilustran el capítulo de *Za* «De la guerra y de los pueblos guerreros», la esencia del mundo es la → Voluntad de Poder. Ya en los diarios de la Segunda Guerra Mundial (*Radiaciones*), es perceptible un giro humanístico y cristiano en Jünger. N. sigue siendo sin embargo la referencia principal, con una ausencia de reproche o distanciamiento. En la imagen del «sismógrafo», que Jünger reivindica también para sí mismo, N. se convierte en mártir del cambio de época. La actitud abierta de Jünger a la → metafísica le impide, sin embargo, un análisis semejante del → nihilismo de N., que, no obstante, le ocupa incesantemente en las publicaciones del período de posguerra. Jünger también se muestra como

un lector productivo de N., a quien consideraba hasta el último instante como «Padre de la Iglesia del siglo venidero», en el motivo del →Eterno Retorno, que, a diferencia de otros intérpretes, tomó seriamente en consideración, atribuyéndolo al complejo del «titanismo». Sobre el tema también: Meyer (1993: 433-440); Wilczek (1999); Körber (2006: 85-89); Kiesel (2007) (THOMAS KÖRBER, Osnabrück).

Justicia | *Gerechtigkeit*

Especialmente para la Sociología, la Pedagogía Social y en parte también para la Teología, la justicia (social) opera casi como valor central en el contexto de un amplio esfuerzo de reforma, a menudo crítico con la globalización y la sociedad, teniendo como meta (intermedia) la →igualdad. N., que fue oponente en su tiempo tanto del →Cristianismo, como del →socialismo y del →marxismo, es visto a veces como en las antípodas, debido, por ejemplo, a su crítica a la justicia según el modelo de un «reino de la justicia y de la concordia en este mundo [...] bajo todas las circunstancias el reino de la más profunda mediocridad y chinería» (*FW V 377*). En la bibliografía sobre N. este ha sido criticado desde el comienzo por ejercer una crítica cínica a la justicia social, precisamente en una época «de asesinatos masivos a escala industrial, de depredación financiera» y «de libertad agraria de caza al estilo *Junker*» (Eisner 1892:61); una crítica que continúa hoy teniendo vigencia (compárese por ejemplo Thiersch 1995: 214; de modo más general: Niemeyer 2007c).

En realidad, No parece especialmente complicado criticar a N. en este sentido; bastaría con las →«leyes» anunciadas por Zaratustra: «Lo mejor que existe me pertenece a mí y a los míos; y si no se nos da, lo tomamos: el mejor alimento, el cielo más puro, los más fuertes pensamientos, las mujeres más hermosas!» (*Za IV*, «La cena»). Esta actitud de «*happy playboy*» (Higgins 1988: 45) ha encontrado posteriormente con frecuencia violentas antipatías y ha sido rechazada, por ejemplo, por Zittel que la califica de «fanfarronerías entre colegas» (2000a: 209). Pero quien emita este tipo de juicios debería también tener en cuenta lo que sigue a la afirmación de Zaratustra: es decir, la entusiasta aprobación, aunque mordaz, debido al empleo de la palabra →inteligencia, del «rey de la derecha»: «¿Han oído jamás cosas tan inteligentes de la boca de un sabio?». Pero resulta aún más revelador el sobrio comentario del →asno que a «su discurso con mala voluntad [afirmó] I-A.» (*Za IV*, «La cena»). Porque este «I-A» supone un distanciamiento de la aprobación de «rey de la derecha» (por lo demás un término con connotaciones políticas) a la afirmación de Zaratustra, que puede ser leída como protesta contra una burguesía en cierto modo saturada, cristiana y opulenta, en cuyo horizonte parece absolutamente «inteligente», y tal vez incluso es práctica cotidiana, tomar el «mejor alimento» y «las mujeres más hermosas». Visto así, la vida, y especialmente la buena vida, ya no sería como la variante radical secularizada de una «última cena» que no quiere terminar y por ello eternamente retornante; una representación que N. como autor de *Za IV* no aprueba, sino que censura (cfr. Niemeyer 2007a: 109).

Por lo demás, se debe tener en cuenta que la ley de Zaratustra conoce una especie de anticipo, en concreto en la afirmación: «La →riqueza produce necesariamente una →aristocracia de la raza, pues coloca al hombre en situación de poder elegir las mujeres más bellas, de pagar los mejores maestros [...]» (*MA 479*). Como bien puede apreciarse, esta afirma-

ción guarda relación con un argumento de crítica ideológica, cuasi-sociológico, y orientado descriptivamente, que lleva mediante el cálculo a una generación futura promovida mediante tales condiciones de riqueza, que se distinga por su «mayor libertad de conciencia» y por «la ausencia de mezquindades miserables». Unas posibilidades de las que carece aquel (que) tiene que luchar por la supervivencia, y el pobre, en tanto que necesita de fingimiento. En la lucha por la existencia este aprende, por tanto, sobre todo, a «agacharse para penetrar en los caminos subterráneos del favor» (ibíd.). Este apéndice pone de manifiesto que, también en el lado de los pobres (en ascenso), la →verdad, pero, sobre todo, la →honradez no es más que una mera ficción. Y precisamente en ello parece basarse Zaratustra, en *Za IV*, en la afirmación que nos ocupa, y en la que no solamente piensa en indicadores de riqueza («el mejor alimento», «la mujeres más hermosas»), sino al mismo tiempo en el equivalente de esto, que N. todavía en 1878 completa con la fórmula «libertad de ánimo» y anuncia como desiderátum. La ley de Zaratustra «lo mejor que existe me pertenece a mí y a los míos» no podría en esa medida, pues, ser otra cosa que la definición de un estado social en el cual en verdad cualquiera puede tenerlo todo, pero en el que, al mismo tiempo, tampoco se desea realmente más, porque todos se han encontrado consigo mismos y, en consecuencia, con aquello que destruye por lo general a los ricos en el proceso de su enriquecimiento: la verdad («el pensamiento más poderoso») y la honestidad («el cielo más puro»), un horizonte de sentido que podría ligar a estas dos →metáforas polémicas. En este mismo sentido, podría deducirse que Zaratustra en «La cena» también apunta a esta cuestión, y no únicamente a la canonización e imitación de las formas de vida (decadentes) de los ricos.

En todo caso, el asunto mismo no está con esto solucionado del todo, ya que es el propio Zaratustra quien en dos lugares más (en *Za II*) ofrece un mensaje aparentemente inequívoco: [L]os hombres *no* son iguales: así habla la justicia, ¡y lo que yo quiero, eso no podrán quererlo *ellos!*» («*Za II*, «De los doctos»). Se trata aquí en esencia «únicamente» —a diferencia de en el pasaje inmediatamente posterior de «De las tarántulas» (→igualdad)— de la lección de N. de su «anterior» tiempo como profesor en Basilea (1869-1879), tras cuya finalización (como Zaratustra apunta más tarde) habría sido expulsado de la casa de los doctos y habría cerrado la puerta de golpe tras de sí. Porque «[a]mo la libertad y el aire sobre la tierra fresca, prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y decoros» (ibíd.). Podría deducirse, por tanto (cfr. Niemeyer 1998a: 106 sigs.) que la insistencia en la igualdad mantenida en su día por los colegas de N. (en Basilea), se oponía al interés (a la sazón) de N. (=el solitario) en la libertad. Un conflicto de valores absolutamente clásico que a N. le impulsó a reivindicar una nueva justicia que no midiera a cada uno por el mismo rasero, sino por sus aptitudes concretas. Porque, lejos de imposibilitar la libertad en aras de la igualdad de todos los implicados, al poder nivelador no se le pueden poner límites. Se apuntaría aquí únicamente a que esta posición de N. no afecta (y en consecuencia tampoco restringe) a la exigencia (sociopolítica) de justicia social.

La alternativa que N. tiene en mente se hace más clara cuando Zaratustra elogia la «hora del gran desprecio» en la que el →*Übermensch* en el que el hombre se ha convertido habrá aprendido a exclamar lleno de orgullo: «¡Qué importa mi →felicidad! No es más que pobreza y suciedad y un goce mezquino. ¡Pero mi felicidad debería justificar incluso la existencia!» (*Za I*, «Discursos de Zaratustra», 3). La felicidad — esta es una parte del mensaje — es situada aquí en contra de *mi* (la del *Übermensch*) felicidad, que está dispen-

sada de su parte material y con ello tampoco puede ser producida mediante una política de justicia social. Y, lo que es tal vez aún más importante: lo que se manifiesta en la expresión «justificar incluso la →existencia» es el cambio de paradigma que se aleja de la →metafísica del artista (de Wagner) hacia el ideal del N. →tardío de que ya no hay una justificación de la existencia mediante el →arte, sino mediante la autodeterminación del rumbo de la vida en una época en la que con la muerte de Dios (→«Dios ha muerto») el poder creador parece de nuevo estar a disposición del hombre. Sobre el telón de fondo de este programa, el deseo de justicia (social) está, según N., acabado o, en todo caso, tiene una relevancia secundaria. Sobre este tema: Himmelmann (2001); Petersen (2008); Stellino (2008) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Movimiento juvenil | *Jugendbewegung*

N. es considerado, sobre todo en la pedagogía, como mucho, a partir de Schütz (1929), como el «profeta» definitivo del movimiento juvenil alemán y de su aspiración —que se extiende, alrededor de los años 1900 (movimiento excursionista), en los círculos de los estudiantes de segunda enseñanza de las grandes ciudades, urbanos y cansados de la civilización— a una educación propia (→educación) y una huida de la civilización. Esta tesis se apoya en el interés despertado por N. entre numerosos fundadores y figuras dirigentes del movimiento juvenil, comenzando por Blüher hasta Wyneken, pasando por Gurlitt, Bernfeld o →Benjamin (cfr. Niemeyer 2002a: 127 y sigs.) Podría incluirse aquí también a →Hesse, quien, en el marco de una ficción literaria dirigida a la «juventud», realizaba la afirmación de que «todos ellos al comienzo de su juventud habían visto en Zaratustra a su profeta y guía» (Hesse 1919: 5). Relevante por su influencia histórica resulta además la lectura de →HL —como, por ejemplo, la del pedagogo (de tendencia humanística) Nohl (1920: 14)—, especialmente a causa de la esperanza que en ella se expresa de que la juventud, «partiendo de su capacidad activa que lucha, divide y separa» (10, KSA 1: 331) haga crecer en su interior «un sistema vivo y coherente desde sus propias experiencias» (ibíd., 327).

La influencia de N., afirmada también por F. Glum (1954: 134 y sigs.), en el movimiento juvenil resulta, sin embargo, cada vez más cuestionable (cfr. Niemeyer 1001a; Ulbricht 2006). En este sentido, las revistas fundamentales del movimiento juvenil —en contra de lo señalado en anteriores trabajos de investigación (cfr. Herfurth 1986/87)— apenas contienen referencias a N., a diferencia, por ejemplo, de alguien como →Langbehn o de un, cada vez más despreciado por su antisemitismo, →Lagarde (cfr. Niemeyer 2004a). Lo cual no resulta sorprendente teniendo en cuenta que N. era considerado, en torno a 1900, a causa de su crítica al Cristianismo y a Alemania, un peligroso «seductor de la juventud» (cfr. Niemeyer 1998b). A todos estos factores —y con ciertas excepciones como Blüher—, cabe atribuir el habitual veredicto dirigido contra N. —ya en el «movimiento excursionista» de Steglitz—, que irrumpió de manera ejemplar en el (nacionalista) *Wandervogelführerzeitung* [*Periódico de la guía del excursionista*], publicado a partir de 1912, particularmente en forma de vehemente protesta contra la imagen de N. propagada por Hammer (1914) de matices pacifistas y cosmopolitas.

Esta constelación se modificó en cierta medida a partir de la Primera Guerra Mundial y con la nueva interpretación de →EFN de N. como filósofo de guerra imperialista (→guerra), del cual forma también parte el mito de *Za* en la mochila de los soldados pertenecientes al movimiento juvenil durante la Guerra Mundial (cfr. Niemeyer 2002a: 85 y sigs.). Pero tras la guerra apenas hubo tiempo y lugar para semejantes fantasmagorías. El movimiento juvenil se desintegró en un conglomerado de asociaciones en parte radicalmente enfrentadas, que no eran capaces ya de someterse a una ideología central que hubiera podido quizás incautarse del pensamiento de N. (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

K

Kant, Immanuel (22.4.1724, Königsberg / † 12.2.1804, ibíd.)

En relación con Kant, filósofo, se hallan referencias de N. a lo largo de toda su obra: primero, en la forma de extractos (en parte inéditos) de sus últimos años de estudiante en Pforta y los primeros en Bonn (cfr. Broese 2005: 364 y sigs.); luego (las mayoría de las veces), a partir de literatura secundaria, entre la que destaca el libro de F. A. Lange *Historia del materialismo* (1866) (cfr. Salaquarda 1978a). En lo que se refiere al contenido, el juicio de N. es, en una primera instancia, y en su conjunto, de carácter favorable; sin embargo, a continuación se produce un distanciamiento polémico que acaba hacia el final en una contraposición a Kant, como si se tratara de su auténtico antagonista. Al inicio de este proceso, domina el dictamen de →Schopenhauer (cfr. también Heit 2005: 49 y sigs.) que apoya el juicio de N., en referencia al apéndice (*Crítica de la filosofía kantiana*) de *El mundo como voluntad y representación* I, según el cual Kant se habría permitido «al mostrar los límites y la condicionalidad del conocimiento en general», «negar definitivamente la pretensión de la ciencia a una validez y fines universales» (*GT* 17, *KSA* 1: 118). Unos años más tarde N. considera, esta vez a través del libro de Schopenhauer *Sobre la filosofía universitaria*, que: Kant «siguió aferrado a la universidad, se sometió a los órganos de dirección, permaneció bajo la apariencia de una fe religiosa, toleró a sus colegas universitarios» —y acabó por desarrollar en consecuencia tan solo una «filosofía profesoral» (*SE* 3, *KSA* 1: 351)—. Una posición que le diferencia de Schopenhauer, ídolo del primer N., quien precisamente en aquella época, particularmente en la Universidad de Basilea, comenzaba a despreciar su mero papel como simple filólogo. De semejante calibre es la rebuscada sátira de Zaratustra según la cual en Kant tendríamos a un «embustero» que fingiría su propia gestación (espiritual), a un «noctámbulo apocado» y a un «monje en la luna, ávido de la tierra y de todas las alegrías de los amantes», pero convencido, desde un principio, del «desprecio de lo terrenal» (*Za* II, «Del conocimiento inmaculado»). Algo parecido sucede con la burla de N. acerca de la «pedantería tosca y provincialismo del viejo Kant, el mal gusto grotesco de ese chino de Königsberg» (*NF* 1884, 26[96]) o con la tan sorprendente como significativa afirmación: «La fatalidad de la araña pasó por ser filósofo alemán [...]» (*AC* 11). Por no hablar en este contexto del juicio poco delicado de N., en relación con la fisonomía de Kant, calificándolo del «tullido conceptual más contrahecho que ha habido nunca» (*GD*, «Lo que...», 7). También cabe mencionar el intento de N. de sintetizar en una fórmula lo que supuestamente Kant perseguía «con su moral»: «Lo que hay que respetar en mí es que

puedo obedecer, —y en vosotros no tiene que ser de otro modo que en mí!» (*JGB* 187). Lo que mueve a N. aquí básicamente a realizar juicios como estos no es su interés por reconstruir la opinión real de Kant, sino su indignación por el efecto que el imperativo categórico tiene sobre aquellos que, en su nombre, fomentan la «cháchara moral de los unos sobre los otros» sin haber aprendido a crear su «ideal más propio» (*FW* 335). Esto puede explicar la condena final: «El instinto que falla en toda y cada cosa, la contranaturalidad como instinto, la *décadence* alemana como filosofía —¡esto es Kant!» (*AC* 11).

Invectivas como las citadas hacen necesaria una consideración precisa de las premisas y el origen del último veredicto de Kant por parte de N. Aquí hay que partir de la sujeción inicial de N. a su (anterior) icono →Wagner como fundador de una interpretación del →arte en tanto que actividad metafísica de la vida en provecho del ideal de una cultura guía nacional-alemana. Pues esta perspectiva condiciona también la primera posición favorable de N. como la expresada en *GT*, según la cual Kant desenmascara con su crítica de la razón el afán fundamental de la ciencia «de elevar la mera apariencia [...] hacia la única realidad suprema y colocarla en el lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas», abriendo de paso, por decirlo así, el espacio a una →cultura trágica, «cuya característica principal reside en situar como fin supremo, en lugar de la ciencia, la sabiduría que con mirada imperturbable se vuelve hacia la imagen global del mundo y trata de asir en ella con un sentimiento de amor que participa de todas las cosas el dolor eterno como si fuera el propio» (17, *KSA* 1: 118). Aunque expresado de manera un tanto confusa, esto resulta lo suficientemente claro como para fundamentar al mismo tiempo la posición crítica de N. hacia →Sócrates como fundador de una época que trata de imponer el dominio de la →razón y la ciencia a expensas del mito y que considera en conjunto una osadía fracasada «mostrar como comprensible la →existencia, y de este modo también como justificada» (15, *KSA* 1: 99). De manera análoga, N. se vio también a sí mismo menos en la figura de discípulo de la verdad comprometido con los ideales de la →Ilustración que en la de un exponente de la Antigüedad griega que, exhortado por Wagner, llega a la consciencia de su propia posición, tal y como dejó constatado en un comentario sobre Kant: «Curiosa contraposición: ¡saber y fe! ¡Qué habrían pensado de ello los griegos! ¡Kant no conocía otra contraposición! ¡Pero NOSOTROS!». Y unas líneas después continúa: «La sujeción del impulso de conocimiento... ¿Pero a favor de una religión o de una cultura artística?... esto ha de mostrarse ahora; yo estoy del segundo lado» (*NF* 1872-73, 19[34]). El programa de N. consistía en aquel momento en fortalecer una «cultura artística» concebida en términos dionisiacos para poder oponerla como una alternativa diferente y más adecuada a un presente estructurado apolíneamente sobre el conocimiento, la ciencia y la verdad.

La fase central que se aleja de esta estrategia argumentativa se halla marcada en *MA*: «El hombre científico es la evolución posterior del artístico» (222). Esto constituyó la señal para un cambio fundamental de paradigma dirigido contra Wagner, que afectó igualmente a la imagen de Kant, tal y como hace patente el sumario redactado a posteriori para *MA*: «Se pospone tranquilamente, como entre hielos, un error tras otro, el ideal no queda refutado —se congela... Aquí por ejemplo se congela «el genio»; a la vuelta de la esquina se congela «el santo»; bajo un espeso témpano se congela «el héroe»; al final se congela «la fe», la llamada «convicción», también la «compasión» se enfría considerablemente —casi en todas partes se enfría «la cosa en sí...» (*EH*, «*MA*», 1). Aunque en todos estos puntos

N. no apuntaba a Kant, si lo hace, seguramente, en el decisivo comentario final aparecido en el aforismo con el que comienza MA, en donde N. critica «la filosofía metafísica [...] en la medida en que niega la emergencia [*Entstehung*] de lo Uno de lo Otro, suponiendo para las cosas más importantes un origen maravilloso, que nacería inmediatamente del núcleo y la esencia de la “cosa en sí”»; y, frente a esta, ensalza una «filosofía histórica» aún por desarrollar, en cuya lógica habrá de mostrarse, tanto «en las pequeñas y grandes relaciones de la cultura y la sociedad» como, asimismo, «en la soledad con nosotros mismos», que también, en el ámbito cultural y social, a semejanza de la química, «los colores más magníficos se obtienen de las sustancias más ínfimas, incluso despreciadas» (1). Hasta qué punto N. es consecuente que este proyecto de una «filosofía histórica» se dirija también contra Kant, bajo la acusación de que la «falta de sentido histórico constituye el pecado original de todos los filósofos» (MA 2) (cfr. también Schacht 2005: 277 y sigs.; Windgätter 2005: 79), lo muestra la crítica realizada dos años más tarde, parecida a la que aparecerá de nuevo en EH («Por qué soy un destino», 8), a la «sublime ansia de domino de toda clase de idealismo», así como al subsecuente menosprecio que conlleva de las «cosas más próximas» (WS 6); una crítica que concluye así: «Nuestra continuada equivocación respecto a las leyes más sencillas del cuerpo y del espíritu nos [lleva] a todos nosotros [...] a aquella dependencia, en el fondo superficial, de médicos, maestros y párrocos, cuya opresión se deja sentir ahora sobre toda la sociedad» (WS 5). En esta cita puede reconocerse claramente una alusión a la conocida declaración de Kant de que la Ilustración es la salida del hombre de una minoría de edad de la que él mismo es responsable, pero, sobre todo, a la continuación: «Es tan cómodo ser menor de edad. Si tengo un libro que me muestra lo que tengo que entender, un párroco que me muestra la consciencia, un médico que me dicta la dieta etc.: ya no necesito seguir esforzándome» (1784: 53). A diferencia, sin embargo, de Kant, N. se tomó en serio esta reflexión hasta el punto de volverla de manera crítica hacia una concepción de la filosofía que sigue arraigada a las suposiciones metafísicas y a la pregunta por las cuestiones últimas, aun cuando quepa exigirle sin embargo, en el interés de la Ilustración, que abra el camino hacia la investigación de las ciencias particulares.

Las consecuencias de esto se manifiestan ya si echamos una ojeada a textos anteriores. Así, a modo de ejemplo, podemos leer en SE afirmaciones como las siguientes: «Tu auténtica naturaleza no reside oculta en tu interior, sino en una inconmensurable altura sobre ti o al menos sobre quien habitualmente tomas como tu “Yo”» (1, KSA 1: 340 y sigs.). Pues el discurso metafísico de la «verdadera» naturaleza se ha vuelto para N. tan discutible como el tantas veces confirmado →«yo», que ya no constituye hecho alguno —así N. en 1881—, sino nada más que el resultado de nuestra «opinión sobre nosotros mismos» (M 115). Esta perspectiva es continuada en JGB 17, y, sobre todo, en GD, donde se menciona en todo caso a la →«razón» (en la filosofía) entre paréntesis, con la aclaración: «El lenguaje forma parte por su génesis a la época de la forma más rudimentaria de →psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando nos hacemos conscientes de los presupuestos fundamentales de la metafísica del lenguaje, dicho claramente: de la razón: este ve por doquier un agente y una acción: cree en la voluntad como causa en general; cree en el “yo”» («La “razón”...», 5). Esta visión se podría completar, en relación con la fulminante crítica en JGB 11, con este argumento: Kant cree en la «facultad» del hombre para conocer lo conveniente y hacer lo justo. No es que N. niegue un agente y un conocimiento y una acción: la

cuestión es más bien la necesidad de instaurar una psicología evolucionada, no rudimentaria, que haga de nuevo posible hablar con sentido de todo ello y permita hacer avanzar su proyecto de transformar «la moral práctica [...] en una parte [...] de la ciencia médica y terapéutica» (M 202). Freud se halla aquí *ante portas* y Kant, como si dijéramos, fuera de la puerta (cerrada ahora de golpe ante él).

Interpretada de este modo, se dirige, asimismo contra Kant la afirmación de N., en un aforismo de clara influencia schopenhaueriana (cfr. Barbera 2005: 133 y sigs.), de que «hasta ahora todas las valoraciones e ideales estaban contruidos sobre el *desconocimiento* de la física y en *contradicción* con ella» (FW 335). La palabra «física» se utiliza aquí en contraposición a «metafísica» y apunta a la necesidad de, en lugar del discurso «metafísico» de Kant sobre el deber, llegar al conocimiento en la cuestión de la propia capacidad [*können*], aunque ello no en todo caso —como podría interpretarse en este contexto la fórmula correspondiente: «aprendiz y descubridor de toda legalidad y necesidad en el mundo»— bajo la limitación de la metodología científico-natural (→ciencias de la naturaleza), sino bajo la apelación al conocimiento procedente de «todas las disciplinas cognitivas que tienen importancia para nuestra disposición y desarrollo humanos» (Schacht 2005: 287).

Hallazgos críticos como los señalados culminan en el juicio de N. de que su concepto de «filósofo», ligado a expresiones como «temible sustancia explosiva, ante la que todo está en peligro», se halla a leguas de distancia del «concepto de “filósofo” [...] que representa incluso un Kant, por no hablar de los “rumiantes” académicos y otros profesores de filosofía» (EH, UB 3). Pues tras esta polémica se esconde en un segundo plano una comprensión paulatinamente madurada de lo que, a juicio de N., debería constituir una →filosofía si aspira adquirir cierta importancia: tiene que dirigirse a las cuestiones principales y estar en condiciones de dividir la historia del mundo en dos partes, un antes y un después de su aparición —caso del último N. a diferencia de Kant—. Aquí se observa que la crítica de N. a Kant es en última instancia constitutiva, lo que tiene también que ver con la pretensión de Kant (quien fue calificado por Schopenhauer —en 1851— como «demoledor de todo») de introducir una nueva cronología en el sentido antes señalado. El párrafo «Cómo el “mundo verdadero” se convirtió, finalmente, en fábula» muestra, con una concisión pasmosa, el fracaso fundamental de Kant, a juicio de N., en esta empresa (cfr. Niemeyer 1996a): Kant, ya sea por su fracaso de la pretensión de reconocer el «mundo verdadero» (metafísico) como «indemostrable», «inalcanzable» e «inaccesible», confiriéndole al mismo tiempo sin embargo un rango de «cosa pensada», ya sea en su concepción del «consuelo», el «deber» o el «imperativo», es calificado aquí concluyentemente con adjetivos como «pálido, nórdico, königsbergiano». Este juicio solo despliega su auténtica fuerza crítica cuando se pone en relación con la misma autodescripción de N. de ser, a su modo, «guerrero» (EH, «Por qué soy tan sabio», 7), así como cuando se relaciona, además, con su suposición de que la sabiduría, una «mujer», ama siempre tan solo a un «guerrero» (Za I, «Del leer y escribir»), en oposición a la «seriedad espantosa» y la «torpe impertinencia» (JGB, «Prólogo») de los filósofos —en particular, del filósofo Kant, como podría completarse.

Con ello se insinúa la conclusión de que Kant, como tipo (psicológico), según la óptica de N., solo disponía de presupuestos insuficientes para conseguir acceder a aquel «otro» mundo del saber al que N., el «Don Juan del conocimiento» (M 327), sabía de sobra cómo aproximarse. De qué modo ello podía tener lugar lo da a entender N. cuando pone en boca

de Zaratustra, mientras contempla desde la ladera de una montaña en su isla (afortunada) el «otro →mar» que se abre ante él, las siguientes palabras: «La noche, sin embargo, era fría en esas alturas y clara e iluminada por las estrellas» (*Za* III, «El viajero»). Pues la expresión «iluminada por las estrellas» se refiere inequívocamente a la célebre comparación de Kant del «cielo estrellado sobre mí» con la «ley moral en mi interior», que N. debía conocer ya, desde 1868, gracias a la mediación de K. Fischer (Groddeck 1989: 490). Y teniendo en cuenta que Zaratustra, siguiendo la alusión, afirma, al inicio de su «última soledad»: «¡Ah, ese triste mar negro debajo de mí! ¡Ah ese preñado tedio nocturno!», se está autorizado a concluir que el cielo «iluminado por las estrellas» en el que Kant aún confiaba, no es ya, para Zaratustra, de ninguna ayuda. Dicho de otro modo: la filosofía práctica a la Kant ha caducado, lo que se necesita es algo así como una investigación con la mirada puesta sobre el «triste mar negro» o el «preñado tedio nocturno»; quizás pueda también traducirse de este modo: lo que se necesita es una investigación con la mirada puesta sobre la parte nocturna y umbrosa del hombre; lo que se necesita es psicología (cfr. Niemyer 2007a: 64 y sigs.). Interpretado de este modo, el caso Kant ayudó a N. en la exposición de su exigencia de desarrollar la psicología de modo que fuera capaz de señalar el «camino hacia los problemas fundamentales» (*JGB* 23).

En resumen, N. dio inicio con su crítica a Kant al proyecto de una ciencia humana general de carácter psicológico y antropológico, así como, no en último lugar, filosófico-práctico. Otra conclusión de orden opuesto se dirige a la tesis de que N. habría negado con su filosofía, que, a diferencia de la de Kant, no promete «ni la felicidad ni la virtud», la «función constructiva de la razón y la filosofía» y habría «recortado, cuando no desautorizado, la Ilustración, al menos tal y como Kant la había entendido» (Himmelman 2005: 43). De hecho, hay, por regla general, kantianos (más bien, sin embargo, como ejemplo desalentador: Brandt 2005: 112) que se expresan así o de un modo semejante —y con ello, como puede presumirse, ofrecen, sin quererlo, un testimonio actualizado de lo que se había impuesto a N. como sospecha central en el tema del secreto de la influencia de la filosofía de Kant: su utilidad «a favor de bonachonería y la virtud de funcionario» (*NF* 1884, 25 [121]). Sobre el tema también: Bailey (2006) en referencia a Green (2002) y Hill (2003) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Kierkegaard, Sören (5.5. 1813, Copenhague / † 11.11.1855, *ibíd.*)

Teólogo y filósofo danés, se halla, como cristiano radical, en diametral contraposición al decidido «anticristianismo» de N. La comparación entre ambos solo cobró actualidad a partir de la reivindicación simultánea de ambos filósofos por parte de la filosofía de la existencia. De este modo, N. y Kierkegaard se habrían opuesto al «sistema» racional dominante hasta ahora en la filosofía, el uno esgrimiendo la →«vida» insondable, el otro la «existencia» múltiplemente interpretable. K. Löwith, en *Kierkegaard y Nietzsche* (1933), fue el primero que mostró la proximidad de ambos en la justificación religiosa o filosófica del →nihilismo. Más atención llamó el escrito de Jaspers *Razón y existencia* (1935), que señalaba la coincidencia del correspondiente «cuestionamiento de la razón» en ambos pensadores. No existió, sin embargo, ninguna influencia directa; en el caso de Kierkegaard es evi-

dentamente imposible, pues era 30 años mayor que N. y falleció en 1855; tampoco en el de N., ya que durante su vida no existía aún ninguna traducción al alemán del autor danés. No obstante, →G. Brandes llamó por carta la atención a N. sobre su compatriota (11.1.1888) y este quiso ocuparse del «problema psicológico Kierkegaard» (a Brandes, 19.2.1888), pero ya no pudo hacerlo debido a la recaída de su enfermedad.

Hay que destacar, en la contraposición de ambos pensadores, un doble aspecto de su crítica religiosa que generalmente se pasa por alto. Mientras que Kierkegaard, en realidad, temía que su crítica del Cristianismo histórico pudiera comprenderse como un «ataque ideado con toda la alevosía» contra la fe cristiana, N. diagnosticaba en el Cristianismo histórico una «autosupresión de todas las cosas grandes» en virtud de la absoluta exigencia de todas las ideologías marcadas por su impronta. No obstante, a ambos pensadores se les negó la temporalidad actual a la que el hombre se halla relegado: ya fuera en su entrega al retorno de lo eterno, ya fuera por medio de su incorporación al →Eterno Retorno de lo mismo. En última instancia, ambos aspiraron ante todo a la →«honradez» en la orientación filosófica o religiosa sobre la situación del hombre que es consciente «*de que nosotros no poseemos la →verdad*» (NF 1880-82, 3[19]; cfr. Grau 2004) (GERD-GÜNTHER GRAU, Hannover).

«Extractos de Koegel» | *Koegel-Excerpte*

Designación para las transcripciones de F. Koegel (1860-1904), fundamentalmente los borradores de cartas de N. Koegel, durante su actividad como editor para el →*Archivo-N.* (1894-1897), se topó con observaciones desfavorables de N. sobre su hermana y su madre, así como sobre →L. v. Salomé y comprendió con instinto certero la importancia de estos pasajes para la leyenda que se estaba formando por aquel entonces. En sus extractos concedió especial relevancia al →«episodio Lou», porque presintió que EFN estaba aquí en general faltando a la verdad. No fue el mismo Koegel quien se encargó de publicar los pasajes, sino amigos y, posteriormente, investigadores de N. (C. A. Bermouilli, J. Hofmiller, E.F. Podach, R. Roos, E. Pfeiffer), que localizaron estos extractos y los dieron paulatinamente a conocer. Los extractos de Koegel en su conjunto fueron documentados y publicados por Hoffmann (1991: 579-712). Sobre el tema también: Podach (1961: 398 y sigs.); Hoffmann (1993a: 78-81) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Köselitz, Heinrich (10.1.1854, Annaberg / † 15.8.1918, ibíd.)

Köselitz, de nombre artístico *Peter Gast*, fue compositor y amigo de N.; estudió en 1872 música en Leipzig y trabó allí conocimiento con los primeros escritos del filósofo. En 1875, viaja a Basilea para conocer a N. y asistir a sus cursos. Ya poco después de su primer encuentro, colabora en la publicación de *WB* y redacta con su limpia caligrafía un manuscrito del libro para la imprenta. Hasta el derrumbamiento de N., 14 años más tarde, Köselitz revisó en cada ocasión las galeradas de sus libros, redactó a menudo la copia en limpio e introdujo propuestas para formulaciones más adecuadas. En 1888, N. alabó explícitamente esta tarea como secretario: «Él era en el fondo el auténtico escritor,

mientras que yo era meramente el autor» (*EH*, «*MA*», 5). Aunque, en 1878, Köselitz se estableció en Venecia, siguió manteniendo, sin embargo, en tanto que interlocutor epistolar, su importancia para el pensamiento y la vida de N. Este, por su parte, intervino a favor del ignorado músico calificándolo de «nuevo Mozart» (a Levi, 10.11.1882). La composición más conocida de Köselitz es la ópera *El león de Venecia* (representada por primera vez en Danzig en 1891). Tras el derrumbamiento de N., colaboró con →Overbeck en una *Edición Completa* de la obra de N., rompió relaciones con la hermana, pero regresó en 1900 al *Archivo* para poder seguir en la «atmósfera» de N. Allí aceptó un puesto de colaborador y fue corresponsable, de este modo, en las falsificaciones en la obra y la correspondencia de EFN, particularmente en lo que se refiere a →*La Voluntad de Poder*. En verano de 1909, rompió con el *Archivo* tras disputas judiciales y vivió retirado como músico. Sobre el tema también: Fuchs (1890); Mendt (1923/1924); Podach (1932: 68-124); Love (1981); Hofmann/Peter/Salfinger (1998); Small (2006); v. Willamowitz-Moellendorff (2006) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Krummel I-IV

R. F. Krummel (con la colaboración de E. S. Krummel) publicó, entre 1974 y 2006, una biografía en cuatro volúmenes bajo el título *N. y el espíritu alemán*. Con ella intenta «registrar la totalidad de las publicaciones y declaraciones relativas a N. que sean relevantes para el contexto cultural alemán y que muestren la historia de la difusión de la obra de N.» (Krummel I: V). El primer volumen da cuenta de la «propagación e influencia de la obra de N. en el contexto lingüístico alemán hasta el año de su muerte» (1867-1900); el segundo, «desde su muerte hasta la Primera Guerra Mundial» (1901-1918); el tercero, a partir de aquí «hasta el final de la Segunda Guerra Mundial» (1919-1945). En el cuarto volumen, pueden encontrarse «complementos, correcciones y un índice completo correspondiente a los volúmenes I-III». Cada uno de los tomos contiene un registro de abreviaturas de las revistas y periódicos consultados; una lista de los «lugares en los que se hallaron» las publicaciones de N.; registros de subastas e inventarios; una lista con títulos cuya existencia no es verificable bajo el rótulo «todavía por examinar»; bajo el epígrafe «N. y el espíritu alemán», la bibliografía pertinente, así como un índice con «nombres de contemporáneos y nacidos con posterioridad» (Krummel I: 699), en el que también se detallan los autores («índice onomástico: ... y N.»); y un registro con nombres de personas a las que N. alude («índice onomástico: N. y ...»). Los primeros tres tomos registran 5693 documentos numerados en 2391 páginas y el tomo cuarto, complementos y correcciones en 338 páginas. Durante la lectura de los primeros tres volúmenes, es necesario consultar también continuamente el cuarto tomo. Cada una de las bibliografías indica tanto escritos de N. como literatura secundaria sobre él relativa al ámbito cronológico correspondiente. Se toman en consideración todo tipo de textos: monografías, artículos de revistas y periódicos, textos en recopilaciones, reseñaciones, cartas, entradas en diarios, poemas, etc. Los títulos aparecen ordenados cronológicamente. Krummel no menciona únicamente los datos bibliográficos de un documento, sino que anota y alude al enunciado nuclear de un texto o a las posiciones que han sido objeto de debate, establece relaciones entre los textos y reconstruye las argumentaciones.

Al mismo tiempo, el orden cronológico tiene la ventaja de exponer las relaciones entre los textos aislados de modo más fácil y legible que si se tratara de una bibliografía ordenada de modo sistemático.

En su conjunto, «el Krummel» es, y seguirá siendo en lo sucesivo, una ineludible bibliografía cuidadosamente trabajada y rigurosa sobre la recepción de N. en el contexto germanohablante que, como puso de manifiesto el trabajo de Aschheim, ha inspirado la investigación sobre su recepción de un modo notable. Krummel cedió su voluminosa biblioteca al centro de documentación de N. en Naumburg, con el objeto de que en el futuro permanezca a disposición de otros investigadores (SIGMAR STOPINSKI, Berlín).

L

Lagarde, Paul de (2.11.1827, Berlín / † 22.12.1891, Gotinga)

En realidad, de nombre Paul A. Boetticher, hasta su adopción por una tía abuela en 1854, Lagarde fue teólogo, orientalista, crítico cultural militante antisemita e ideólogo nacionalista. Con sus *Escritos alemanes* (1878-81) se convirtió en un importante «precursor del Nacionalsocialismo» (Sieg 2007: 326) y de muchos pedagogos. Forma parte, junto con N. y →Langbehn, de un triunvirato de la crítica cultural nacionalista que despejó el terreno para la pedagogía reformista (alemana) y el →movimiento juvenil alemán (cfr. Nieme- yer 2002a: 100 y sigs.). Resulta cierto que Lagarde en su ensayo *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion* [*Sobre la relación del estado alemán con la teología, la Iglesia y la religión*] (1873) realiza una severa crítica de la legislación existente respecto a los títulos, ya problematizada por N. en →BA, y la pone en relación con la indiferencia creciente de los jóvenes frente a los conocimientos que no son inmediatamente aprovechables, así como con el correspondiente fracaso de la idea de educación. Asimismo, puede señalarse también una cierta cercanía a la tardía crítica de N. a →Pablo (en AC) (cfr. también Ahlsdorf 1998: 25). →Overbeck, que, desde 1864, mantenía correspondencia con Lagarde y trataba, sin éxito, de que este se interesara por GT (en febrero de 1873) y por DS (en julio de 1873), da a conocer a N. este texto que él había recibido de →v. Treitschke (cfr. Sieg 2007: 167). A comienzos de febrero de 1873, le comunica a Lagarde que, al igual que N., nada le resulta «tan interesante en la literatura de hoy» como sus observaciones acerca de la «la cuestión de la educación actual». Aludiendo de pasada a la muy esperada, como siempre, publicación de BA, añadía que N. «ciertamente todavía nos dirá muy bellas cosas dignas de consideración» sobre temas de educación (cit. según Peter/Sommer 1996: 143). Un pronóstico en el que Overbeck se equivocó: N., cabe suponer (cfr. Nieme- yer 1999a: 50 y sigs.), renunció finalmente a la impresión de BA porque encontraba estas conferencias, en definitiva, al igual que el ensayo de Lagarde y desde luego no de modo injustificado, demasiado «primitivas» (a →M. v. Meysenbug, final del febrero de 1873).

Los detalles resultan reveladores: N. informa a →Wagner en abril de 1873 en →Bayreuth a propósito de Lagarde y le anuncia poco después del envío de su escrito (a Wagner, 18.4.1873). El resultado fue aparentemente el deseado por N.: Wagner deja de reaccionar de momento frente a Lagarde y muestra con ello que N. podía estar seguro de su función como ideólogo principal en materia de teoría de la cultura y de la educación en la «casa» wagneriana. En todo caso, más de tres años después, cuando Lagarde hace su

aparición en Bayreuth, en esta ocasión invitado y protegido por Overbeck, el resultado es muy diferente. A →C. Wagner le bastó lo que había leído para sentirse secretamente ante un alma gemela. De este modo, decide organizar una lectura de Lagarde, aprobada también por Wagner, el 20 de enero de 1876, que concluye con la siguiente anotación en su diario: «Cada vez reflexionamos más, R. y yo, acerca de la cuestión educativa; pensamos en la creación de una escuela de maestros con N., Rohde, Overbeck, Lagarde» (Wagner 1976a: 966). N., según parece, era en todo caso, desde el punto de vista de los habitantes de Bayreuth, un «*primus inter pares*»; y habría contribuido a que aquellos que (incluso Lagarde) estaban capacitados para poner en cuestión su privilegiada posición, subieran a la embarcación de Wagner, que circulaba sin rumbo por canales cada vez más peligrosos.

H. v. Wolzogen, nombrado por Wagner redactor de las *Bayreuther Blätter* [*Hojas de Bayreuth*] en sustitución de N., intentó en julio de 1877 reclutar a Lagarde como miembro de una orden secreta asociada a esta publicación mediante una carta a L. Schenann (wagneriano al que le unía desde octubre de 1875 una relación de amistad con Lagarde y que, más tarde, se convertiría en su biógrafo) (cfr. Ferrari Zumbini 1990: 261). Sin embargo, el así increpado encontró dificultades para «obtener consentimiento» respecto a Lagarde de su «maestro artístico Wagner» y para disuadirle de que se transformaría bajo la influencia de Bayreuth en un «esteta inactivo» (Schemann 1919/1943: 374 y sigs.; cfr. Sommer 1998: 2). Igualmente desafortunada fue la repetición del ruego de Wagner por parte de Schemman a Lagarde en 1878 para que respondiera de modo actualizado a la cuestión «¿*Qué es alemán?*», desarrollada por Wagner en un desacreditado ensayo de 1867, «para instruir a nuestra pobre asociación patronal de Bayreuth» (Wagner 1865/78: 53). Wagner daba con esto por finalizada su relación, lo que no demuestra una discrepancia en la materia, como lo pone de manifiesto el comentario afligido de Schemann según el cual Lagarde «que más de una vez había invocado a Siegfred y Wotan, ahora no estaba a la venta» (Schemann 1919/1943: 349).

N. necesitó algo de tiempo para formarse una idea de algunas de estas relaciones y reconocer sus divergencias con Wagner y Lagarde. Así, Overbeck informa a Lagarde, todavía en diciembre de 1874, de que él y N. habían «celebrado» juntos una tarde de domingo dos artículos —especialmente cuestionables— (Lagarde 1853/1874: 1875) que aparecían en el volumen *Politische Aufsätze* [*Ensayos políticos*], que Lagarde le había enviado. Y al parecer, no «sin cierta alegría por escuchar una voz así que llegaba desde la propia Alemania» (cit. según Peter/Sommer 1996: 151). Algún tiempo después, sin embargo, con posterioridad a la declaración de intereses de Wagner respecto a Lagarde de enero de 1876, curiosamente la situación cambió un poco. Ya que, si bien C. v. Gersdorff hace alusión de modo entusiasta al texto de Lagarde de 1875 en una carta a N. (21.2.1876), esta no encuentra resonancia alguna, al igual que una acción semejante de S. Lipiner (a N., 20.4.1878; cfr. también Janz 1978a: 805 y sigs.) o una fracasada visita de Lagarde a Basilea en agosto de 1877 (cfr. Peter/Sommer 1996: 159). El juicio de un conocido de Naumburg, datado del verano de 1876, y recogido de modo inadvertido por Solzbacher (1993: 270), que afirma que N. debería ser considerado un «discípulo» de Lagarde, resulta, en este sentido, poco creíble, incluso aceptando que tuvieran una relación cercana (cfr. Niemeyer 1999: 72). Es desde luego revelador que N., en 1879, en el segundo de los escritos llevados a cabo tras su separación de Wagner, respondiera a la optimista pregunta redirigida a Lagarde «¿*Qué es*

alemán?» con un comentario burlón, pero muy significativo: «Ser buen alemán significa desalemanizarse» (*VM* 232). En esta misma línea, se encuentra el comentario con el que N. años más tarde se refería al volumen de Lagarde *Escritos alemanes* [*Deutsche Schriften*] (que contiene también el mencionado texto): «[...] hay que descender hasta el último Wagner y sus *Bayreuther Blätter* para encontrar una ciénaga de arrogancia, confusión y germanomanía similar a la de los Discursos de la Nación Alemana (*NF* 1885-86, 1 [196]). Si bien esto era así, N. no toma conciencia de este hecho en toda su profundidad hasta después de que su cuñado (el wagneriano) →Förster se sumase a Lagarde —en un artículo de enero de 1887 para el *Antisemitische Correspondenz* [*Correspondencia antisemita*] (cfr. Paul 1996: 77), editado por el admirador de Lagarde, →Fritsch— y este último hubiese alentado el intento de ganar a N. como aliado. La respuesta de N. fue definitiva: escribe a Fritsch diciendo que, ante el libro de Lagarde, ese «testarudo afectado y sentimental» (23.3.1887), solo puede reírse. Esta afirmación deja claro que N. y Lagarde se encuentran en las antípodas, o al menos han llegado a estarlo, haciendo abstracción de su acuerdo inicial documentado en el *BA* de N. El hecho de que N. no volviera a publicar este trabajo puede leerse, asimismo, como el principal indicio de esta distancia por parte de ambas partes. El hecho de que, en concreto, la pedagogía haya sobreestimado regularmente el significado de estas conferencias y, por lo demás, de la misma forma, haya subrayado la cercanía entre N. y Lagarde (así como con →Langbehn), al mismo tiempo que restado importancia —también mediante sus correspondientes ediciones de textos seleccionados (cfr. Niemeyer 2005b: 350 y sigs.)— a las ideas pre-fascistas de Lagarde debe servir como indicio del cuestionable estatus de esta disciplina como ciencia. Como resultado, en todo caso, Sommers (1998) arroja algo de luz clarificadora sobre las conexiones hasta ahora desapercibidas con un examen sutil de las (presuntas posibles) alusiones de Lagarde o analogías en la obra de N. Con ello, sin embargo, solo fortalece la tesis de la diferencia fundamental de ambos pensadores respecto a los fines perseguidos por ambos (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Landauer, Gustav (7.4.1870, Karlsruhe / † 2.5.1919 [asesinado], Múnich)

Escritor judeo-alemán y líder anarquista berlinés, pertenece a la primera generación para la que N. se convirtió en una marcada influencia en su juventud. Con veinte años formuló su malestar con la sociedad guillermiana en el vocabulario de N. (Landauer, 1891) y se enfrentó, con en este espíritu, contra el Naturalismo en *Neue Zeit* [*Nuevo tiempo*], una publicación socialdemócrata (Cfr. *Die Zukunft und die Kunst* [*El futuro y el arte*]; *Gerhart Hauptmann*, ambos de 1891/92). Su novela *Der Todesprediger* [*El predicador de la muerte*] supone uno de los más tempranos enfrentamientos literarios con N. En general, la poco convencional lectura de Landauer llama la atención porque interpreta a N., frente a la apropiación nacionalista, «como europeo», y porque subraya la incompetencia práctica del «joven refinado de la ciencia y el arte» frente a su miopía política. El retrato de N. que realiza este autor en su ensayo *F. N.* (Landauer 1900) no destaca aspectos individuales de su filosofía, sino el innovador modo de filosofar como existencia ejemplar (*EH*) y anticipa ya su posterior interpretación de N. Sitúa a N. junto a las grandes personalidades de Lessing, →Goethe y →Heine en la tradición de la Ilustración, mientras que, desde

su socialismo ético, insiste en la tensión entre individualidad ejemplar y normatividad política (*Die Revolution [La revolución]*, 1907 y *Aufruf zum Sozialismus [Llamamiento al socialismo]*, 1911). También sobre el tema: Lunn (1973); Delf (1997) (HANNA DELF VON WOLZOGEN, Postdam).

Langbehn, Julius (26.3.1851, Hadersleben / 30.4.1907, Rosenheim)

Langbehn, llamado «el Rembrandt alemán», fue autor del *bestseller* publicado como anónimo *Rembrandt als Erzieher [Rembrandt como educador]* (1890) y detentó rasgos indicadores de esquizofrenia (cfr. Bürger-Prinz/Segelke 1940). Generalmente, la pedagogía alemana le considera, junto con →Lagarde y N., parte de un supuesto triunvirato de la crítica cultural nacionalista con presupuestos argumentativos semejantes (cfr. Nieme- yer 1999; 2002: 100 sigs.). Resulta cierto que Langbehn escribió a N. por primera vez en marzo de 1886 con la esperanza de que este reconociera su esfuerzo por «prestar ayuda a la vida artística e intelectual de la Alemania de hoy» (3.3.1886). N. dejó de contestar tanto a esta carta como a una segunda en la que insistía en ello (11.5.1886). Es posible, sin embargo, que en otoño de 1889 N. no pudiera negarse a causa de su enfermedad mental cuando Langbehn se presentó a la madre de N. (→N., Franziska) como admirador de N., y confundiera a la vieja dama con la idea de que «el agotamiento nervioso transitorio» sería el motivo de que N. presentara una «actitud beligerante contra el Cristianismo» (Janz 1978: 95) en sus últimos escritos, y que se podría evitar contradiciéndole y persuadiéndole. Bernoulli quería hacer públicos en 1908 estos antecedentes aludiendo al intercambio epistolar entre →Köselitz y →Overbeck; Köselitz, sin embargo, se quejó con éxito del oscurecimiento de estos pasajes, que solo han podido ser consultados a partir de 1977 (cfr. Montinari 1977: 306 sigs.). El propio Langbehn tuvo finalmente que abandonar la esperanza, tras la muerte de N., de que este cambiase su opinión respecto al Cristianismo y se reconvirtiera como una naturaleza pura que temporalmente hubiese sido guiada por el diablo (cfr. Podach 1930: 133).

Debe señalarse también que el libro de Langbehn tuvo al comienzo un gran éxito, uni- do a una intensa repercusión (cfr. Behrendt 1996) favorecida por el descubrimiento de N., por ejemplo, a cargo de →Simmel (cfr. Lichtblau 1996: 103). Algo que no debe leerse como una prueba de su calidad. Más bien Langbehn le hizo un favor a su libro (cfr. Gur- litt 1927: 15 y sigs.), entre otras cosas, al ocultar su autoría (hasta la duodécima edición) y con otras medidas mediante las que el lector curioso era conducido en dos direcciones espectaculares: en la de Lagarde, cuyos *Escritos alemanes* no solo eran promocionados en la última página del libro, sino también mediante el subtítulo *Von einem Deutschen [De un alemán]*; y en dirección a N., como ya sugiere el título *Rembrandt como educador*, que claramente alude al escrito de N. *UB III (Schopenhauer como educador)*. Como consecuen- cia de esta «obra maestra» (expresión de la editorial) —así lo señala Overbeck a Köselitz el 16.2.1890 (cfr. Hoffmann/Peter/Salfinger 1998: 288)—, en varios lugares se expresó la suposición de que, en realidad, el libro de Langbehn se trataba del legado del filósofo-poeta que había sucumbido poco antes bajo espectaculares circunstancias en la enajenación men- tal, y cuyo destino comenzaba a ser justo entonces de máximo interés para el público. Sin

embargo, Langbehn no lo dejó pasar: mencionó a N. —así como a Lagarde— y añadió que se trataba de «grandezas coloridas e individuales» que «resultan casi desconocidas para los alemanes de hoy en día» y que proporcionaban «el esqueleto para un cuerpo educativo futuro» (Langbehn ³²1891: 295).

De hecho, en cuanto al tema, el libro de Langbehn apunta en la dirección pre-fascista de Lagarde y comparte con él tanto el antisemitismo como las visiones de dominio mundial y del carácter alemán, combinando un intelectualismo masivo con la simultánea conjura de una programática antimoderna de renovación del arte y de lo popular. Es innegable que la tesis de partida del →primer N. remite a la época de →BA: también en Langbehn se trata de un «rápido desmoronamiento» de la vida intelectual en beneficio de un «especialización» cada vez más extendida. Al igual que N., Langbehn azota la educación «histórico-alejandrino dirigida hacia el pasado» que cifra sus objetivos no tanto «en crear nuevos valores como en registrar los viejos» (Langbehn ³²1891: 1). Resulta claro que Langbehn había elegido conscientemente este inicio para su obra y la había utilizado como estrategia destinada a los lectores que siguieran la pista de N. En este sentido apunta también el carácter aforístico del escrito. No obstante, los observadores de la época no tuvieron en general ninguna dificultad en reconocer que el libro de Langbehn era absolutamente contrario a pensamiento de N. (cfr. Fambrini 1997: 433). Entre ellos se incluye Overbeck que el 16.2.1890 califica el libro de Langbehn, frente a Köselitz, de «trivial» y de «estar en las antipodas de N.» (cit. según Hoffmann/Peter/Salfinger 1998: 289; cfr., también Berg 1890: 1422). Dejando intacto este punto de partida, se puede leer con frecuencia (sobre todo en las publicaciones pedagógicas alemanas) que Langbehn fue «uno de los mediadores de la filosofía de N. ante el público alemán» (Herfurth 1986/87: 85) o que su «proximidad» intelectual era «demasiado evidente» (Solzbacher 1993: 50), y que «de ningún modo puede ser casual» (Weiss 1998: 271) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Látigo | Peitsche

El debate en torno al látigo y la «pequeña verdad» referida a él de una «vieja mujercita»: «¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!» (*Za* 1, «De las viejas...») vuelve a estar encendido (cfr., por ejemplo, Brobjer 2004a; Ham 2004), también en lo que se refiere a las fuentes: Braun (1998: 229 y sigs.), por ejemplo, presume una alusión a una advertencia sarcástica para antifeministas, pronunciada por la activista a favor de las mujeres M. Wollstonecraft en el año 1792. Lo que se discute aquí también es la exhortación a los hombres, escondida en la frase, sobre la amabilidad femenina de tener en cuenta los deseos masoquistas de la amante convenientemente dispuesta (cfr. Higgins 1996: 5). En este sentido debe seguir contemplándose con el mismo escepticismo la afirmación de EFN (1904: 560) de que la sentencia sería el producto casual de una lectura, organizada por ella para su hermano en →Naumburg en la primavera de 1882, del cuento de Turgeniev *Primer amor* (que contiene una análoga escena con látigo). Posiblemente, con ello quería mantener en el olvido que la sentencia alude a una fotografía hecha célebre —por lo visto organizada contra la resistencia de →Rée (cfr. Andreas-Salomé 1951: 81)— realizada en mayo de 1882, en la cual N. arrastra junto a Rée un carro con la adorada por

ambos, →L. v. Salomé, como pasajera, que a su vez sostiene un látigo en la mano y dirige de manera harto reconocible las órdenes.

En conjunto, esta aparición del látigo —así como una segunda más bien ocasional en *Za* III, «La otra canción de danza» (cfr. Niemeier 2007a: 84)— son, en comparación, circunstancias banales, de manera que todo el alboroto organizado desde hace décadas en torno a esta cita, partiendo de la suposición de que el látigo sería el símbolo adecuado para el carácter dominante de la filosofía de N., no sería, después de todo, demasiado convincente (CHRISTIAN NIEMEIER, Dresde).

Leer | Lesen

N. era escritor, pensador y filólogo, por lo que en su caso la lectura se da por sentada; sin embargo, su extremada cortedad visual y sus severas migrañas (ya desde Schulpforta) le impedían a menudo leer. Es por ello que prefería escribir, a menudo dictaba y, ya desde su juventud, pedía que le leyeran textos en voz alta. No siempre había leído antes, desde luego, aquello de lo que hablaba, pero un asombroso olfato le conducía como por azar a los pasajes más importantes; así que a menudo leía lo que necesitaba, en el momento preciso. Tal vez no siendo siempre consciente de ello, se introducen reminiscencias de lecturas en sus escritos: no solo de la →Biblia en *Za*, también de H. Taine (la interpretación de *Fausto* en WS), de P. Bourget (estilo de la →*décadence* en *WA*, *Carta de Turin...* 7), y, de modo reiterado, de Chamfort, de →Schopenhauer y →Goethe. En *EH* pueden encontrarse muchas confesiones de lecturas; *GD* contiene, de hecho, un capítulo en el que expone lo que agradece «a los antiguos». N. insta a la canonización, a la encumbración clásica como ejemplaridad, si bien el escritor más libre es aquel que no tiene modelo: lee las estrellas. Más importante que lo que opinan los investigadores en busca de influencias resulta, sin embargo, el cómo (no el qué) de sus lecturas. *M* contiene una alabanza de la filología que ha sido citada a menudo como caracterización de cómo se debe leer, sin dedicarse al pillaje y poniendo reparos (a lo que apunta la queja de *VM* 137).

N. llama continuamente la atención al lector sobre la grafía, introduciendo en ocasiones elementos «no dichos» de modo (in)voluntario en sus interpretaciones. Promueve el conocimiento y experiencias que remiten de modo esencial a libros. Leer es un arte; también recomienda leer en voz alta. La lectura no debe ahogar el pensamiento, sino despertarlo. Los libros solo estorban a N. cuando escribe.

Con el curso del tiempo cambian sus preferencias, así como sus juicios; conoce a los moralistas franceses, a los que invoca a menudo, menos de lo que se supone. Al comienzo busca los modelos, según va aumentando su autoconciencia, a menudo los busca en sí mismo, o busca una confirmación en lo leído (Stendhal, →Baudelaire). Pero no solo sus escritos proporcionan información sobre sus lecturas; con menos filtros podemos encontrarla también en su correspondencia; en ocasiones N. parece ajustarse al gusto de la época (Eckermann), pero la recomendación de juventud de leer a Hölderlin es original, así como su admiración por →Lichtenberg. Algunos autores son aludidos como provocación, como es el caso de Bizet frente a →Wagner o, dicho de modo más preciso: contra los falsos admiradores. N. lee como autor, como lector, escribe. También sobre el tema: Janz (1978a,b; 1979); Wuthenow (1994) (RALPH-RAINER WUTHENOW, Fráncfort del Meno).

Lenguaje | *Sprache*

No se tardó mucho en comprobar que la filosofía de N. era, en gran medida, una teoría y una filosofía del lenguaje (Mauthner 1901/02). Contra la tendencia del siglo XIX a desmenuzar el lenguaje en investigaciones científicas empíricas de carácter individual, N. conecta con el estudio científico del lenguaje y con las reflexiones filosóficas sobre el mismo impulsadas, de manera determinante, por W. von Humboldt. Su teoría del lenguaje puede ser dividida, simplificando, en una parte que se dirige a la filología y a la estética y en otra que se dirige a la epistemología o crítica, aunque, por lo demás, estas direcciones se interpenetran en muchos pasajes de su obra.

Los primeros apuntes de N. sobre el origen del lenguaje, claramente aún bajo el influjo de Schopenhauer, están presididos por la siguiente tesis de múltiples significados: «El lenguaje no es la obra consciente del individuo aislado ni de una mayoría» (*MusA* 5: 467). En *DW* se dice: «La mezclanza íntima y extremadamente frecuente de una especie de gestos simbólicos y sonidos es lo que se llama lenguaje» (4, *KSA* 1: 575). La intensa confrontación de N. con la formación clásica de los antiguos y, en especial, con la lengua griega, que le lleva a introducir una nueva definición de filología en su lección inaugural de Basilea (cfr. *BWA*, 5: 283-305), culmina en la observación de «que la lengua es un legado recibido de los antepasados y destinado a ser transmitido a la posteridad, legado al que se debe rendir veneración como ante algo sagrado, inviolable y de valor incalculable» (*DS* 12, *KSA* 1: 235). Por otra parte, esta valoración queda relativizada cuando N., bajo el impacto de →Wagner y ante el trasfondo de una jerarquía de las impresiones motivada por los antiguos, subraya en *GT* las posibilidades expresivas de la música frente al lenguaje: «Precisamente por eso, la forma de simbolizar el mundo que tiene la música no puede ser asimilada por completo a la del lenguaje [...]: por eso el lenguaje, como órgano y símbolo de los fenómenos, nunca puede dar forma externa al corazón íntimo de la música» (*GT* 6, *KSA* 1: 51). Asimismo, en sus repetidas invocaciones pedagógicas —«¡Tomad en serio vuestra lengua!» (*BA* II, *KSA* 1: 676)— a conseguir la «autodisciplina lingüística» (ibíd., 684), es decir, a estimular un uso correcto estilística y gramaticalmente del lenguaje, sobre todo de la lengua materna, en la escuela y en las clases (donde predomina «una completa falta de estilo») (ibíd., 681), esa lengua se revela, para el N. crítico de la cultura, como algo que no parece estar a la altura de su tiempo (cfr. *BA* II, *KSA* 1: 675, 677, 679, 683). En este sentido, sus investigaciones estético-filológicas, pero sobre todo sus posiciones sobre la retórica, son objeto de discusión hasta el día de hoy.

El tratamiento que otorga N. al lenguaje en *WL* tiene un significado teórico de gran amplitud, puesto que está enmarcado en una crítica de la tradición metafísica. El foco de la →metafísica europea es el concepto de verdad y la cuestión decisiva, por tanto, es la de si el lenguaje constituye «la expresión adecuada de todas las realidades» (*WL*, *KSA* 1: 878). A esa idea se opone, sobre todo, la multiplicidad de las lenguas, de los usos de las palabras y de los conceptos. N. no puede caracterizar, por tanto, las «convenciones del lenguaje» (ibíd.) más que como «formas de falsificación de la realidad sugeridas por el uso o por las necesidades de la vida, es decir, «convenciones para mentir» (ibíd., 881). Puesto que «no surge de la esencia de las cosas» (ibíd., 879), la formación de conceptos significa, para N., una fijación arbitraria en gran medida de propiedades y delimitaciones de las cosas

por medio de signos lingüísticos generados en procesos metafóricos de transferencia. En todo caso, «la formación del lenguaje no es un proceso lógico, y todo el material con el que posteriormente trabaja y construye el hombre consagrado a la verdad, el investigador, el filósofo, si no ciertamente de las nubes, tampoco procede desde luego de la esencia de las cosas» (ibíd.), Los conceptos, según N., solo surgen mediante un «ver-por-encima de lo individual y de lo real» en las palabras uncidas a vivencias individuales, así como en su igualación y adaptación lingüística a «incalculables, pero más o menos semejantes [...] casos» (ibíd., 879 y sigs.). El lenguaje se convierte de ese modo en un seductor engañoso (cfr. *GM I* 13 y *NF* 1880-81, 10 [*D* 67]), puesto que los conceptos centrales de la filosofía europea, como por ejemplo ser, unidad, identidad, conocimiento, sujeto, sustancia y verdad, entre otros, están ligados a las estructuras lingüísticas indoeuropeas. En *GD*, eso es lo que permite a N. denominar «metafísica lingüística» a la totalidad de la metafísica heredada, un «error al [que] nuestro lenguaje sirve de abogado permanente» (*GD*, «La «razón» en la filosofía», 5). N. se permite hacer el siguiente resumen con la vista puesta en uno de los temas metafísicos centrales: «La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra embaucadora! Me temo que no nos desembarazaremos de Dios, porque todavía creemos en la gramática...» (ibíd.). Todo pensador, el filósofo sobre todo, está atrapado según N. «en las redes del lenguaje» (*NF* 1872-73, 19 [135]; cfr. *NF* 1875, 6[39] y *WS* 55). Con ello, queda cuestionado igualmente el lenguaje en su papel de fundamento para la ciencia, tal como N. se encarga de aclarar en *MA*: «El lenguaje como supuesta ciencia [...]. la fe en la verdad encontrada es también aquí en donde han fluido las fuentes más poderosas. Muy tardíamente —justo ahora— va desvelándose a los hombres que, con su fe en el lenguaje, han propagado un formidable error» (11). A pesar de toda la crítica y el escepticismo frente a la creencia en las posibilidades cognoscitivas del lenguaje, N. es consciente, sin embargo, de su irrenunciabilidad cuando escribe: «Dejariamos de pensar si no quisiéramos hacerlo dentro de la obligatoriedad lingüística. Nos topamos precisamente con la duda de ver aquí un límite como límite» (*NF* 1886-87, 5[22]). La crítica general de N. al foso que separa el lenguaje de la realidad se convierte, a principios del siglo xx, en un escepticismo lingüístico muy extendido que estimulará decisivamente el así llamado «giro lingüístico» del que surge la filosofía del lenguaje. El propio lenguaje de N., elegante pero autocomplaciente en amplios pasajes en los que se atribuye máxima competencia, ha encontrado numerosos intérpretes. También sobre el tema: Simon (1972); Behler (1996); Haar (1999) (ANDREAS POENITSCH, Koblenz-Landau).

Fragmento Lenzer-Heide / Lenzer-Heide Fragment → El nihilismo europeo

León | Löwe

El león adopta en N. diversas formas: al comienzo de *Za*, en el primer discurso «De las tres transformaciones», como parábola del animal depredador que se crea su libertad; al final de la tercera parte, como tercer animal heráldico y de compañía, que ríe humanamente y al que le acompaña una bandada de palomas («El signo»); así como bajo la mal

afamada → «bestia rubia» en las aplicaciones históricas en *GMI* 11 y en *GD* («Los mejoradores...», 2). Dado que esta «bestia rubia», evidentemente, es tan solo una variación del animal depredador de la segunda transformación, esto desautoriza a interpretarlo como un ideal de N. La voluntad depredadora del león es solo un estadio intermedio en el camino que va del camello al →niño. Porque «crear nuevos valores, eso aún no lo logra el león —pero crearse la libertad para nuevos actos creadores: de eso sí es capaz el poder del león» (*Za* I, «De las tres transformaciones»). El camello representa la moral del «tú debes», mientras que el león representa el valiente «yo quiero» de la autodeterminación: «Hambrienta, violenta, sin dios: así es como se quiere a sí misma la voluntad leonina» (*Za* II, «De los sabios famosos»). El querer-se-a-sí-mismo de la voluntad alcanza, sin embargo, su última fase en el querer-superarse-a-sí-mismo (cfr. *Za* II, «De la superación de sí mismo»), y encuentra por ello su solución solo en el lúdico crear del niño en el que la voluntad misma es superada, esto es, transformada. El león reidor echado a los pies de Zaratustra con la bandada de palomas representa el poder unido a la compasión (*NF* 1883, 21 [2]) y es un «símbolo de su madurez y ternura» (ibíd., 16 [51]). Es el signo de que el niño en Zaratustra también ha superado el animal depredador en él y que hay más niños cerca (*NF* 1882-83, 4 [117]) (cfr. también Acampora/Acampora 2004) (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Levy, Oscar (28.3.1867, Stargard [hoy Polonia: Pomerania] / † 13.8.1946, Oxford)

Médico y escritor, vivió entre 1894 y 1921 en Inglaterra, después, hasta su emigración (1933), en Alemania; entre 1933 y 1938 en Francia, después en Inglaterra de nuevo. Es editor de una edición inglesa en dieciocho volúmenes *The Complete Works of F. N.* (1909-1913), que se completa con una selección epistolar de N.: *Selected Letters* (1921). El círculo de amistades de Levy se esforzó decisivamente, desde el cambio de siglo hasta la Primera Guerra Mundial, en la propagación del pensamiento de N. en el mundo anglófono. Para ello se sirvieron principalmente de dos revistas: *Notes for Good Europeans* [*Notas para buenos europeos*] (1903-1916) y *The New Age* [*La nueva era*] (nueva serie, 1907 y sigs.). Por aquel entonces, en Inglaterra, N., no era más que un mal rumor. Había padecido hasta la fecha, así se lo transmitía Levy a H. Köselitz, en una carta del verano de 1908, a traductores ingenuos y editores ignorantes del negocio. Con esta mención a ediciones deficientes se refería a la selección de textos de N. en tres tomos proporcionada por el darwinista social A. Tille 1896/97, así como a la compilación de escritos *N. as Critic, Philosopher, Poet and Prophet* [*N. como crítico, filósofo, poeta y profeta*] editada en Londres por T. Common. La actitud ante N. de aquellos años en Inglaterra era mayoritariamente indiferente, cuando no inexistente. Un síntoma de esto fue el panfleto *Degeneration* (Londres 1895, 2 vol.) del sionista M. Nordau. La edición de N. realizada por Levy mantendrá su vigencia esclarecedora tras la Primera Guerra Mundial para la cultura anglohablante y sería reeditada de nuevo en 1925. Al mismo tiempo, Levy publicó volúmenes independientes de textos sueltos de N. —es el caso de *EH* (1927) y *Za* (1932)—, y también redactó la entrada de N. en la *Enciclopedia Británica* (1932). En estos años, los artículos periodísticos de Levy sobre N. se dirigieron a corregir la imagen (nacionalsocialista) del filósofo, alimentada por el entorno del *Archivo-N.* de Weimar y su falsificación de su correspondencia y obra). Esta polémica se intensificó durante el exilio de

Levy en el sur de Francia a partir de 1933. El centro periodístico para la defensa de Nietzsche era ahora la revista de exilio parisina de L. Schwarzschild *Das Neue Tage-Buch* [*El nuevo diario*] (1933-1940). Sus contribuciones las escribe Levy bajo el seudónimo de *Defensor Fidei*. La edición y traducción de las obras de N. realizadas por Levy resultan todavía hoy, a pesar de los condicionantes temporales, interesantes. La recepción nietzscheana de Levy, así como sus esfuerzos para esclarecer la dimensión político-teológica de las tiranías europeas del siglo XX —particularmente mediante su último libro, *The Idiocy of Idealism* [*La idiotez del idealismo*] (1940)—, continúan preservando su vigencia sobre todo para la historia de la relación cultural germano-anglo-judía. Una editorial berlinesa publica desde 2005 una edición anotada de sus escritos y cartas (cfr. por ejemplo L 2005). También sobre el tema: Heller (1998); Stone (2001) (STEFFEN DIETZSCH, Berlín).

Ley | Gesetz

De modo análogo a la idea de la contingencia «psicológica» de las leyes naturales y lógicas, N. subraya también, en lo que a las leyes morales y jurídicas se refiere, su carácter impuesto, así como el apego a los intereses de poder y dominio del pasado, y reclama que, hasta ahora: «la ley moral debía estar colocada *por encima* de nuestra voluntad: propiamente no queríamos *imponernos* esta ley, la querríamos *tomar* de cualquier lado, *descubrirla*, *dejarnos mandar* por ella, viniese de donde viniese» (M 108) En oposición a los débiles «esclavos» (NF 1880, 4[111]), el tipo del legislador ocupa por eso para N. un lugar central. Lo considera al mismo tiempo, en sentido figurado, un «poner nombre» (PHG, KSA 1: 816), o una «legislación de los *conceptos*» (NF 1885, 34 [84]; cfr. también WL, KSA 1: 877, GMI 2) y como autor de valores morales: «Tan pronto como han desaparecido aquellas representaciones 1) la de Dios, 2) la de los valores eternos: surge la tarea del legislador de los →valores con una tremenda amplitud. Los medios de aligeramiento que se tenían antes ya no existen» (NF 1884, 26 [407]). Asimismo (coma) en FW se sitúan en el centro «los-que-se-dan-leyes-a-sí-mismos» (335); Zaratustra aparece como un «heraldo que convoca a muchos legisladores» (NF 1883, 16 [86]; cf con Za I, «Del camino...») Cuando N., en JGB, califica a los «verdaderos filósofos» como «hombres que dan órdenes y legislan» (211), cuya →Voluntad de Poder determina el futuro de la Humanidad, y en el papel de «Anticristo» otorga una «ley contra el Cristianismo» (AC, KSA 6: 254), parece contradecir el llamamiento a una legislación individual masiva (verano 2000: 663). Posiblemente, sin embargo, la retórica dogmática del «dar-la-ley» debería provocar la reflexión en el lector como ejecución ejemplar de la Voluntad de Poder. Cfr. Jaspers (1936: 30); Verano (2000a: 684). Sobre este tema véase también: Simon (1992a); Conway (1997); Kerger (2001) (JAKOB DELLINGER, Viena).

Librepensadores/El espíritu libre | Freigeister/der freie Geist

El proyecto de una obra titulada *La tragedia y los librepensadores* pertenece a la época en que fue escrito GT. Tal y como demuestra la correspondencia con Rohde, N. contempló

entonces, y también durante sus estancias en Sorrento, la posibilidad de fundar un «monasterio para librepensadores». Su motivación estaba ligada a la crítica del «presente» y al desamparo propio de la Modernidad. No obstante, el librepensador no se convertirá en *leitmotiv* hasta después de la ruptura con quien antaño fuera también un librepensador: →Wagner. Incluso durante la fase ilustrada de N., el amor a la «*vita contemplativa*» y a la meditación en soledad son un rasgo elemental del carácter del librepensador. A partir de 1876, encontramos múltiples fragmentos póstumos que muestran la intención de N. de escribir una quinta meditación intempestiva sobre este tema. El proyecto comenzó en *MA* con el subtítulo de *Un libro para espíritus libres*. N. hablará retrospectivamente de los espíritus libres como de sus «valientes camaradas» y los caracterizará mediante un «gran desasimiento» que conlleva el impulso de irse «a cualquier parte, a toda costa» y conocer lugares ignotos» (*MA*, «Prefacio», 2 y 3). A este modelo, a este análogo de sí mismo, lo denomina N. *librepensador* (*Freigeist*) y más tarde *espíritu libre* (*freier Geist*), para subrayar el carácter contrapuesto a los *esprits forts*. A pesar de ello, N. se siente unido a sus predecesores por «el lastre de la envidia y la difamación pública» (*VM* 211). El «nomadismo espiritual» (*ibíd.*) es el ideal del librepensador y el viajero apátrida que encontramos en numerosas regiones del espíritu. Los escritos póstumos pertenecientes a esos años hablan de «la misión contemplativa» de los librepensadores de retirar del camino todos los obstáculos para la difusión del hombre y de la cultura (*NF* 1876, 17 [53]). Muchos aforismos de la quinta parte de *MA* están dedicados al nacimiento del librepensador, donde N. adopta el punto de vista etnológico de Bagehot, que problematiza la tensión entre las comunidades cerradas y los espíritus discordantes y peligrosos. Al igual que el pensador definido por →Emerson, los librepensadores deben ensayar y transmitir «lo nuevo». El librepensador está estrechamente ligado en *MA* a espíritus afines como →Pascal y →Montaigne, a quienes debe buena parte de su inspiración. En particular, Pascal le proporcionó a N. expresiones impresionantes para la caracterización del librepensador, como por ejemplo la de «funambulista solitario» (Vivarelli 1998). Francia habría engendrado «el tipo consumado de la cristiandad», así como el contraejemplo del «librepensador anticristiano» (*M* 192). El librepensador vuelve a aparecer en la segunda parte de *JGB* (con el título *El espíritu libre*). En el horizonte de la nueva →Ilustración, los espíritus libres se oponen con firmeza a los «falsamente llamados espíritus libres, es decir, a los *niveladores* democráticos y a los defensores de las ideas modernas». Los librepensadores deben recorrer el camino precisamente opuesto y aspirar a reunir aquellas condiciones bajo las cuales «la planta hombre ha venido hasta hoy creciendo de la manera más vigorosa» (*JGB* 44). También sobre el tema: Heller (1972^a); Picht (1998: 44 y sigs.); Treiber (1989) (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Lichtenberg, George Christoph (7.1742, Ober-Ramstadt [Darmstadt] / † 24.2.1799, Göttingen)

A partir de 1775, profesor numerario de física, al tiempo que escritor tardo-ilustrado. En vida alcanzó relevancia, sobre todo, como editor del *Göttinger Taschen Calendar* [*Calendario de bolsillo de Göttinger*], gracias a su polémico escrito contra la fisonomía de Lavater (1778) y a la *Ausführliche Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche* [*Explica-*

ción detallada de los grabados en bronce de Hogarth] (1784-1796) escrita a continuación. De modo póstumo fue conocido por sus aforismos tomados del sus llamados *Sudelbücher* [*Libros en sucio*] (cfr. Pross/Priesner 1985), que N. contaba entre los «tesoros de la prosa alemana» (WS 109). El que N., finalmente, se sintiese obligado, sobre todo de un modo formal, al género del →aforismo (un género en el que Lichtenberg influyó de modo decisivo en el ámbito alemán) es consecuencia de la reserva crítica, compartida con Lichtenberg desde temprano, respecto al trabajo sistemático del conocimiento filosófico, cuyo escenario es para ambos la →memoria. Fue probablemente en los capítulos 21-25 de los *Parerga y paralipomena* de →Schopenhauer (1851) donde la atención de N. recayó por primera vez en la «fisiognomía del →estilo» de Lichtenberg. Numerosas marcas de lectura —tachados, subrayados, *marginalia*, correcciones y dobleces— atestiguan la intensa recepción de los *Georg Christoph Lichtenbergs Vermischten Schriften* [*Escritos diversos de Georg Christoph Lichtenberg*] en edición de ocho volúmenes de 1867 que se han conservado (cfr. Stingelin 1996: 167-199) en su biblioteca (NB: 354 sigs.) durante la época de la redacción de *WL* (desde comienzos de año hasta el otoño de 1873). Particularmente, el eco del escepticismo lingüístico de Lichtenberg hacia el *cogito* cartesiano acompaña el pensamiento de N. hasta su obra tardía (cfr. *JGB* 16, 17 y 54; *GMI* 13; →Ello). Así, N. subrayó en color rojo la observación de Lichtenberg: «Debería decirse impersonalmente se *piensa*, como se dice *relampaguea*. Decir *cogito* es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por *yo pienso*, suponer el →yo, postularlo, es una necesidad práctica» (L 1867: I, 99). Además, N. compartió con Lichtenberg la pasión por la fisiognomía en general y por la de los delincuentes y sus acciones en particular (MARTIN STINGELIN, Dortmund).

Locura | Wahnsinn

El concepto tiene en N. diversas connotaciones: desde un punto de vista antropológico el hombre es el animal que se ha vuelto loco (*NF* 1882-84, 4[148]) y que debe salir de su locura por medio del conocimiento. Desde un punto de vista histórico-cultural, la locura está en el contexto de la melancolía y de la tradición del genio. Más allá del síntoma psiquiátrico-psicológico, el concepto de locura personifica para N., en cuanto figura de pensamiento, lo necesariamente otro de la razón: «¿Qué sabéis vosotros de cómo ama a la razón un loco?» (*NF* 1882-84, 4[152]). La «locura y los discursos enloquecidos de los profetas y de los sacerdotes oraculares» le interesan en cuanto «falsa interpretación» (*MA* 126): «Puesto que se había observado que a menudo una excitación volvía la cabeza más lúcida y provocaba ocurrencias afortunadas, se pensó que mediante excitaciones extremas sería posible ser bendecido con las ocurrencias e inspiraciones más afortunadas: de modo que se veneraba a los locos como si fuesen sabios y dispensadores de oráculos. En la base de todo esto hay una falsa conclusión» (*MA* 127). N. cuestiona esta antiquísima conexión entre genio y locura: «En unos pocos casos aislados, este poco de locura podría haber sido el medio del que se hubiese valido una naturaleza totalmente excesiva, dispersa hacia todas partes, para guardar cierto nexo de unión: también en la vida de los individuos, a menudo los delirios tienen el valor de medios curativos, aunque sean venenos en sí mismos; pero finalmente, en cada “genio” que cree en su divinidad, aparece el veneno a medida que el

“genio” va envejeciendo» (MA 164). La opinión fisiológica observa la locura no solo como ingrediente de una creatividad (sobre)estimulada, como materia explosiva, sino que pone de relieve el largo camino hacia el conocimiento que el genio debe recorrer. La categoría de quedar arrebatado («revelación») tiene en la vivencia de N. un significado especial que él interpreta como una especie de epilepsia que había podido constatar en sí mismo (Schmücker 2000): «Demencia sin delirios (*Affective Insanity*). A: Demencia impulsiva que anula la voluntad. *Manie sans délire* [Manía sin delirio] (¿Quizá como epilepsia abortiva o enmascarada?)» (NF 1880-82, 10[B43]). En el famoso aforismo sobre el «significado de la locura en la historia de la moralidad» aparece el *Morbus sacer Pate* («convulsiones del epiléptico como [...] instrumento resonante de una divinidad»). En el modelo del estar-fuera-de-sí, queda conjurada la fuerza innovadora de la locura «que abre el camino a la nueva idea» a costa de pagar un alto precio: «A todos los hombres superiores que fueron poseídos irresistiblemente por la necesidad de romper el yugo de cualquier costumbre moral y de dar nuevas leyes, no les quedó otro remedio, *si no estaban locos en realidad*, que el de volverse locos o fingirlo» (M 14). El éxtasis de la →inspiración arrebatada en EH («Así habló Zaratustra», 3) deslumbra como un rayo. También el →*Übermensch* «¡es ese rayo, [...] esa locura!» (Za, «Discurso preliminar de Zaratustra», 3) pues sigue el ideal de las almas más inabarcables y «tiene las mismas manifestaciones de exuberancia vital que el fumador de opio, que la locura y que la →«danza dionisiaca» (NF 1882-84, 4[75]). Las interpretaciones simbólicamente exageradas de la «ascensión al cielo en Turín» (Mann, Klossowski, Bohrer; y sigs. Volz 2004:180; →Turín) interpretan a N. como un Hamlet alemán que fue capaz de pensar durante toda su vida al borde de la locura y de haber inducido a error a su mundo circundante con gestos de bufón. Pero su «naturaleza excesiva» no pudo mantenerse unificada en la locura y explotó en un caleidoscopio de fragmentos de identidad con sentido y sin sentido a la vez. También sobre el tema: Türcke (1989a) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

Lógica | Logik

«La lógica es el intento de concebir o, mejor dicho, de hacer formulable, calculable, el mundo real de acuerdo con un esquema del Ser puesto por nosotros [...]» (NF 1887, 9 [97]). El enfrentamiento de N. con la lógica recae en la discusión posterior acerca de la «lógica trascendental» de →Kant. Como la totalidad de las formas de pensamiento relevantes para el conocimiento de la realidad, la lógica abarca para N.: el espacio y el tiempo, las funciones del juicio, el axioma de identidad y el principio de causalidad (→causalidad). N. no establece una estricta diferenciación entre lógica formal, como pregunta por las formas de inferencia correctas, y un análisis de la función lógica del entendimiento dirigido a la realidad. Bajo el concepto de lógica, N. también tematiza, sin embargo, la libertad de la →voluntad, así como la gramática del →lenguaje, ya que ambas guardan relación con una exigencia cognitiva. N. no tenía, no obstante, ningún interés en un desarrollo sistemático de la lógica. En el centro de su crítica reside más bien para él desde el principio la problematización de sus implicaciones conservadoras de la vida, pero también engañosas, por ontológicas. La lógica es una «ficción» necesaria para dar forma a las experiencias, una «espina dorsal para vertebrados, nada verdadero en sí» (NF 1885, 35 [67]). La lógica tiene

un carácter supuestamente necesario por ser una indispensable «condición de la existencia del intelecto» (*NF* 1884n, 26 [216]). La crítica de N. a la lógica parte del hecho de que, en el ámbito de la «lógica trascendental» de Kant, la validez del esquema categorial determina al mismo tiempo la validez universal de las condiciones de verdad. Según N., se pasa por alto que el esquema lógico-trascendental implica ya una afirmación de verdad metafísica sobre las cosas que, precisamente, se opone a ella. En la «oración de la contradicción», N. pone de manifiesto este aspecto de su crítica: no poder asignar a una cosa un predicado contradictorio sería expresión de una incapacidad del entendimiento humano, pero no nos dice nada acerca de la índole de la realidad que representa un acontecer dinámico, que se escapa al esquema de la lógica por principio. Como forma de pensamiento necesaria, la lógica sería fundamentalmente una norma de pensamiento que prescribe cómo deben ser las cosas (cfr. *NF* 1887, 9 [97]). Un antecesor de la definición nietzscheana de lógica es A. Spir (1873), un neokantiano para quien la totalidad de la experiencia, al tener como fundamento el principio de identidad firmemente establecido (la «norma del pensamiento»), descansa en un principio que es un engaño sistemático. Cuando N. en *MA* 18 —en contra de la opinión de Spir— afirma que también el esquema lógico se ha «transformado», remite con ello a la tensión entre el pensamiento a priori trascendental y un intento de explicación psicológica que se ve reflejada en una voluntad de conocer a-lógica, que precede a la lógica misma: «Antes de la lógica que opera siempre igualando, tiene que haber imperado el igualar, el asimilar: [...] y el propio pensar lógico es un medio continuo de asimilación, del *querer ver* casos idénticos» (*NF* 1885, 40 [33]). La norma de pensamiento que presupone la identidad de las cosas y la voluntad de ver las cosas como idénticas se requieren la una a la otra. Lo que se describe como «esquema del ser» caracteriza para N. lo contradictorio del concepto de experiencia. Debido a su función preservadora de la vida no puede, sin embargo, quedar sin consecuencias. N. recomienda distanciarse de este esquema y dejar de interpretarlo equivocadamente como «criterio de verdad»; por el contrario debe utilizarse como «atajo del medio expresivo» (*JGB* 12) que describe la realidad, pero que no se explica en el sentido de una adecuación. También sobre el tema: Abel (1989); Reuter (2003) (SÖREN REUTER, Berlín).

«Experiencia Lou» | *Lou-Erlebnis*

La «experiencia Lou», que en 1882/83 llevó a N. al borde del suicidio y motivó mentiras y grandes intrigas por parte de su hermana →EFN, ha ofrecido siempre varios centros de interés a la investigación nietzscheana de corte biográfico (cfr. por ejemplo Bernoulli 1910; Niemeyer 1998: 40 y sigs.). Resultan, sobre todo, interesantes las huellas que se puedan encontrar de esta trágica historia de amor en la obra de N., partiendo de la observación realizada por el propio N. de que fue a partir de conocer a Lou cuando estuvo «maduro» (a E. N., enero/febrero de 1884) para *Za*.

Como antecedente puede señalarse que N., inmediatamente antes, había pasado una especie de vacaciones en la Riviera con el que por aquel entonces era su mejor amigo, →Rée. Desde Génova pone a →Köselitz al corriente de ello, con unas palabras que recuerdan al eslogan de *FW*→«¡vivir peligrosamente!»: «Querido amigo, ¡viva la libertad, la

alegría y la irresponsabilidad! Vivimos por encima de nosotros para poder vivir con nosotros!» (11.3.1882). Poco después le llega a N. —que había hecho una escapada a Messina (→prostitución)— la noticia de la anticipada marcha de Rée a Roma, donde había conocido a «una criatura enérgica e increíblemente inteligente, con los atributos más juveniles e incluso añiados»: →Lou von Salomé. Rée añade además: «Está [...] tan ansiosa por verle, por hablar con usted» (20.4.1882). Algo que daba a entender que él se mantenía al margen de todo el asunto (lo que en absoluto era el caso). La reacción de N. a posteriores informaciones de este tipo —negados completamente por EFN— venía siempre acompañada de una actitud de hombre de mundo, si bien esta indiferencia manifiesta no dura demasiado: «¿Espíritu? ¡Qué me importa el espíritu! ¡Qué me importa el conocimiento! Tan solo valoro los *impulsos*, y juraría que esto es algo que ambos tenemos en común», le hace saber a Lou, por ejemplo, el 24.11.1882, en una de sus atrevidas cartas. Dos meses antes había intentado atraerla a Leipzig presentándole un retrato de sí mismo como artista de la vida despreocupado (16.9.1882); una carta, por lo demás, que Lou anticipa en su libro sobre N. (Andreas-Salomé 1894) con cierta vanidad y que puede resumirse del siguiente modo: después de viajar a Roma a finales de abril de 1882 y conocer a la joven de veintiún años que Rée le había descrito de modo tan seductor, N. se enamoró inmediatamente de ella.

Lou, sin embargo —y aquí comienza el drama—, no tenía ninguna intención de decidirse entre N. o Rée (que también, por su parte, se había enamorado de ella), sino que le rondaba la visión de un «agradable cuarto de trabajo lleno de libros y flores, flanqueado por dos dormitorios, e ir de acá para allá, entre nosotros, camaradas de trabajo, un círculo cerrado alegre y serio» (Andreas-Salomé 1984: 76). N. comenzaba en realidad a prepararse ante esta perspectiva —con la Universidad de Viena como lugar de destino para los «nuevos años de estudios» (N. a Rohde, mediados de julio de 1882) a compartir con Lou y Rée—, si bien no renunciaba a sus pretensiones respecto a Lou. La frase: «Pensaba que me sería enviado un ángel» (N. a Rée, esbozo, mediados de diciembre de 1882) expresaba su visión retrospectiva, casi a modo de disculpa, de los hechos. Estos eran que Lou había rechazado en dos ocasiones su petición de matrimonio y que ambos habían disfrutado, durante el agosto de 1882, de una estancia de tres semanas en el bosque de →Tautenburg. A pesar de que ambos estaban aquí bajo el control de su hermana, que ejercía por así decirlo, de carabina, esta estancia no queda exenta de especulaciones de todo tipo. El balance de EFN era, en todo caso, inequívoco, como se lo hace saber N. a Overbeck entre divertido e indignado: en Tautenberg ella habría visto la filosofía de N. «cobrar vida» y estaba aterrorizada: «yo amo lo *malo*, sin embargo *ella* ama lo bueno» (9.9.1882). Pero lo que verdaderamente soliviantaba profundamente a N. era el hecho de que su madre (→N., Franziska), sin duda incitada por EFN, había dicho de él que era «una vergüenza para la tumba de mi padre» (N. a Overbeck, 10.2.1883). Este asunto mantiene su virulencia hasta la fase de la gestación de Za III, incitado por continuas intrigas de la hermana y con el resultado final de un distanciamiento irreparable entre N. y su madre (como prueban los pasajes suprimidos por EFN en la primera versión impresa por ella en 1908 de *EH*; cfr. Montinari 1972). El modo obstinado y verdaderamente delirante en que EFN actuaba respecto a este tema se muestra en el hecho de que en su biografía de N. únicamente se refiere a Lou con la expresión peyorativa «grano de arena» que «entró en los delicados engranajes de su [de su hermano] alma y su espíritu» (1904: 402); quedando así claro, en este contexto, asimismo, que la imagen utili-

zada por ella de «mala voluntad», de la que por lo demás sería ajena a su vida» (ibid., 403), no correspondía en realidad a Lou, sino a su propio comportamiento respecto a este desagradable lío. Es más, poco antes de su muerte, cincuenta años después de lo acontecido en Tautenburg, EFN cita una carta de su hermano falsificada por ella y presentada por primera vez en 1909 (*GB V/2*: 486) con la intención de convencer al lector de que N. se había arrepentido muy rápidamente de su visita a Roma en 1882, que la había calificado de «error», que había encontrado a Lou poco agraciada y que ya no le alataba «pensamiento alguno sobre ella» (EFN 1935: 110). Como prueba de que la realidad era muy distinta, pueden de hecho considerarse casi todas las cartas enviadas por N. en aquellos años; al menos aquellas que se conservaron, tal vez porque estaban dirigidas a Overbeck y fueron fielmente conservadas por este, escapando a la voluntad de destruirlas de la hermana.

Más importante que esto, por supuesto, es el impacto inicial que este encuentro amoroso tuvo en la obra de N. En este sentido interesa sobre todo *Za*, pero no solo porque pueda suponerse (cfr. Ebersbach 2004: 137 sigs.) que Zaratustra en declaraciones aisladas acerca de temas como el amor, el matrimonio o la sexualidad se está refiriendo a este asunto, como, por ejemplo, en su consejo: «¡Y guárdate también de los arrebatos de tu amor! Demasiado de prisa tiende la mano el solitario a quien le viene al encuentro» (*Za I*, «Del camino del creador»). Aún mayor relevancia tiene el hecho de que N., inmediatamente después de terminar de corregir las galeradas de *Za II* con urgencia (y sin éxito), pidió a su hermana que en el futuro no dijera «ni una sola palabra, ni de palabra ni por escrito» acerca de este asunto. Y ello en una carta que comenzaba con la siguiente advertencia: «[C]asi cada palabra [de mi Zaratustra] se corresponde con una vivencia personal» (29.8.1883). Aún más clara es la observación de N. de la misma época expresada en una carta a Köselitz: «En detalle hay en él una cantidad extraordinaria de vivencias y padecimientos personales que solo yo puedo comprender: algunas páginas surgieron de modo sangrante» (final de agosto de 1883). N., sin embargo, no desvela a qué pasajes (sobre todo de *Za III*) se estaría refiriendo. Esto, debe deducirse, es un trabajo que queda para la investigación de corte biográfico.

Un primer indicio puede ser el hecho (cfr. también en lo que sigue Niemeyer 1998a: 50 y sigs.; 2007): 103 y sigs.) de que el adivino que hace su aparición hacia el final de *Za II* expresa el mensaje de que vio venir «una gran tristeza» sobre los hombres, entre otras, con las siguientes palabras: «¡Ay, dónde quedará un mar en el que poder ahogarse!»: así resuena nuestro lamento — alejándose por encima de ciénagas poco profundas» («El adivino»). El vocabulario utilizado aquí —ya en *Za I* el →*Übermensch*, en contraposición al hombre (=«la sucia corriente»), es definido como →«mar» en el que «puede sumergirse vuestro gran desprecio» («Discursos de Zaratustra», 3)— permite deducir que el adivino está expresando un anhelo por el *Übermensch*. Y este punto alude claramente a una carta de amor de N. a Lou en la que este, tras un *staccato* de ideas adolescentes y conmovedoras, finalmente dice: «¡Dónde hay un mar en el que alguien realmente pueda ahogarse. Me refiero a un hombre!» (9.11.1882). La desesperación del adivino en *Za II* parece haber tomado su modelo en la de N. y, en este sentido, proporcionaría una prueba encubierta del lamento de N., porque su mundo privado, tras la pérdida del «*Übermensch*» Lou, necesitaría un nuevo sentido y no el seco consejo que daría Zaratustra en *Za IV* al final de una nueva discusión sobre la pena amorosa de N., en la que advierte al →viajero (y por tanto en este caso a N.):

«Cuidate de que al final no te aprese una fe aún más estrecha, un delirio más fuerte y severo! Ahora te seduce y te tienta cualquier cosa que sea estrecha y fija» («La sombra»).

En relación con esto, son también de interés otros tres fragmentos: «La canción de la noche», «La canción de los sepulcros» y «Canción del baile». Así, «La canción de la noche» pronto fue tomada como prueba de un episodio psicótico del autor con rasgos de despersonalización y trastorno de la relación con los objetos (Klaf 1959). Más recientemente se ha interpretado como prueba de una experiencia de soledad debida a la temprana muerte del padre, que tuvo como consecuencia el surgimiento de «un narcisismo encerrado en sí mismo» (Béguin 2001: 244), algo de lo que la madre depresiva, en todo caso, podría ser culpable (cfr. Volz 2002: 203). Más evidente resulta, considerando el comienzo de esta canción, que se refiere a algo que luego N. hará explícito (*EH*, «Za», 4), a saber: que fue escrita en «primavera» (1883) en Roma (es decir, allí donde N. se había enamorado de Lou un año antes). Una estilización, por lo que parece (→Roma), que sugeriría que N. evoca en *Za II* la experiencia de 1882: «Es de noche: ahora hablan en voz alta todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor. / Es de noche: solo ahora despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante» («La canción de la noche»). Si se cree la propia interpretación de autor, se trataría aquí del «lamento [de Zaratustra] de estar condenado, por la sobreabundancia de luz y de poder, por la propia naturaleza *solar*, a no amar» (*EH*, «Za», 7). Naturalmente, si se consulta el manuscrito, se comprobará que la intención primera del autor claramente se dirige a acabar con el hecho de: «[...] no ser amado» (cfr. Kjaer 1995: 132). Esto permite concluir que no se estaría hablando aquí de Zaratustra, sino de N. y de su esfuerzo por explicar el amor no correspondido por parte de Lou.

Algo semejante sucede en la «Canción del baile» que trata de hacer ver cómo el *Ágape*, la pareja bíblica de *Eros*, es solo presuntamente una forma más alta y espiritualizada del amor, y esto, en el contexto de una alegría por la →vida, o dicho más claramente quizás: en el contexto de una mirada nueva y definitivamente más audaz sobre la «mujer» (cfr. respecto a esto Lorraine 1994). Porque Zaratustra extrajo esta nueva mirada probablemente de la experiencia de N. con Lou, más aún: no hay que descartar que las declaraciones de Zaratustra sobre Lou reproduzcan el desafortunado verano de 1882, por ejemplo en las siguientes líneas: «Pero soy voluble y salvaje, y una mujer en todo, y nada virtuosa: Aunque vosotros los hombres me llaméis la “profunda” o “la fiel”, “la eterna”, “la enigmática”. / Vosotros los hombres, sin embargo, me regaláis siempre con las propias virtudes— ¡Ay, vosotros, los virtuosos!». Así reía ella, la increíble; pero yo nunca la creo, ni a ella ni a su risa, cuando habla mal de sí misma» («Canción del baile»). En todo caso, el sentido de este fragmento parece claro: la «virtud» de la mujer es protegida por la proyección que el hombre tiene reservado para ella (en todo caso, en tanto que permanece fiel al concepto de amor cristiano y es obligado a ello, como puede decirse de N.). En el supuesto de que se suprima este valor o —como en el caso de Cupido, el dios del amor, que tiene su gran entrada en escena en la «Canción del baile»— pierda su vigencia, todo parece posible. N., por ejemplo, por aquel entonces, en verano de 1882, solo había tenido que reunir el valor amoral de no condenar las palabras de Lou calificándolas de «malvadas» y creerla acaso en el sentido de la profunda verdad acerca de sí de la que él en realidad era consciente, verdad que disimularía con las siguientes palabras: «Tal vez sea mala y falsa, y una mujer en todo; pero cuando

ella habla mal de sí misma, es precisamente cuando más seduce» («Canción del baile»). Ahora bien, en lugar de esto, califica su «sabiduría salvaje» de «malvada» por medio de su portavoz Zaratustra, solo porque ella le dice finalmente una verdad más: «Tú quieres, tú codicias, tu amas ¡tan solo por eso *alabas* la vida!» (ibíd.). N. no puede aceptar esta verdad porque entonces perdería la protección en vistas a un tiempo en el que ya no vive nada que pueda querer, codiciar o amar. Este es un punto profundamente triste y sienta también las bases de las siguientes preguntas definitivas: «¿Aún vives, Zaratustra? / ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Con qué? ¿Hacia dónde? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es una necesidad seguir viviendo?» (ibíd.). No debe pasarse por alto que N. aquí —así lo comenta Zittel (2008: 328)— realiza una variación de los versos del poeta romano Catulo. Lo que no afecta a que únicamente sea necesario leer las cartas de N. alusivas al «asunto Lou» para saber que se trata de preguntas que N. se había planteado inmediatamente antes (1882/83).

Queda «La canción de los sepulcros», que puede igualmente ser leída como comentario a este asunto amoroso que N. recordaba en una carta a Overbeck al decirle que le resultaba difícil ahora (de nuevo) atenerse al lema de →Emerson: «todas las vivencias son útiles, todos los días, sagrados y todos los hombres, divinos» (25.12.1882), un lema vital que se encuentra exactamente también en la oración escrita medio año más tarde: «Así dijo una vez en hora favorable mi pureza: “Divinos deben ser para mí todos los seres”. Pero ya la continuación deja sospechar qué drama personal aquí se describe: «Entonces me asaltasteis con sucios espectros; ¡ay, adónde huyó esa hora propicia!» («La canción de los sepulcros»). Que también aquí se trata del «*affaire* Lou» se muestra en una carta de N. a Köselitz enviada desde Tautenburg en la que, justo al comienzo, afirma: «Un día pasó volando un pájaro sobre mí; y yo, supersticioso como todos los hombres solitarios que permanecen en un desvío de su calle, creí haber visto un águila. Todo el mundo se esfuerza ahora en demostrarme que me equivoco» (4.8.1882). Estas líneas suenan casi como un primer paso para la siguiente frase de *Za* II: «En otro tiempo anhelaba yo afortunados auspicios, entonces me pusisteis un búho monstruoso, repugnante en el camino. ¡Ay!, ¿hacia dónde huyó mi dulce anhelo? / En otro tiempo prometí renunciar a toda náusea: entonces transformasteis a mis allegados y a los más próximos a mí en pústulas purulentas. ¡Ay!, ¿adónde huyó entonces mi más noble promesa?» («La canción de los sepulcros»). Algunas líneas antes dice: «¡Para matarme a *mi* os estrangularon a vosotros, pájaros cantores de mis esperanzas! Sí, a vosotros, mis más amados, la maldad siempre os disparó flechas— ¡para acertar en mi corazón!» (ibíd.). Queda claro de qué «pájaro (cantor)» se trata, tanto aquí como allí en una carta de N. con la que trataba de atraer al «querido pájaro Lou» de Bayreuth hacia Tautenburg porque: «ahora querría tener al águila a mi alrededor» (a v. Salomé, 4.8.1882).

Pero también la vivencia de N. con Lou en el bosque de Tautenburg encontró un eco literario en las siguientes frases: «En una ocasión fui absolutamente compasivo con mis enemigos, y el silencio de los bosques de la aquiescencia: los animales salvajes se acercaban sigilosamente hacia mí en el verdoso ocaso. Pero he aquí que encontré a mi animal más amado herido por el acero de mis enemigos: ¡ay, hacia dónde voló el amor a mis enemigos» (*KSA* 14: 301). N. eliminó en el último minuto este pasaje de *Za* II porque, como puede suponerse, los iniciados podrían reconocer demasiado fácilmente quién había sido el «amado animal» de N. y quién su «enemigo».

En definitiva, está fuera de cuestión la importancia del «*affaire Lou*»: por una parte debido a que sirve como ejemplo para poner de manifiesto el terrible papel que interpretaba EFN en la vida de N.; por otra, porque este asunto resulta relevante y fructífero, pensando en las indicaciones interpretativas de N. previamente discutidas, a la vista de una obra que —al menos en lo que se refiere a *Za II*— fue rechazada por ininteligible por muchos de sus lectores (coetáneos). Existen, por todo ello, buenas razones para rehabilitar el supuesto «método de interpretación biográfico del siglo XIX, hace tiempo desechado de los estudios sobre su obra» (Zittel 2008: 382), y ello fundamentalmente en vistas al proyecto nietzscheano de realizar una →«psicología de los filósofos» (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Lutero, Martín (10.11.1483, Eisleben / † 18. 2. 1546, *ibíd.*)

La significación que tuvo para N. el reformador Lutero atrajo tempranamente la atención sistemática de algunos teólogos evangélicos interesados (Hirsch 1986; Buri 1947). Naturalmente, esta constelación histórica ha sido investigada con precisión solo en época más reciente (Beutel 2005; Large 2003; Sommer 2000a). Tanta era la influencia del tono de la traducción de la Biblia de Lutero en el propio N., como poca la simpatía que le despertaba el reformador; sin que, en todo caso, le dedicase un estudio detallado. Más concretamente, en su obra tardía, se acentúa la crítica a Lutero como iniciador de la →Reforma, que es comprendida como una oposición popular frente a la Iglesia medieval, pero también frente al →Renacimiento. Lutero habría entregado (así en *FW V* 358) «los libros sagrados a todo el mundo» con lo que «cayeron finalmente en las manos de los filólogos, es decir, de los destructores de toda creencia apoyada en los libros». N. hace responsable a Lutero, al que atribuye una esencia campesina (*AC* 53; Heine considera a Lutero como a un «campesino de la Baja Sajonia»), de un resurgimiento del Cristianismo que parecía ya acabado con el Renacimiento. En *AC* 61 llega a sugerir incluso un nexo causal entre la aparición de Lutero y el ocaso de los Borgia; dos acontecimientos entre los que, de hecho, transcurre toda una década. La representación en *FW V* en la que Lutero juega contra la Iglesia medieval se alimenta, frente a esto, de la católica historia del pueblo alemán de Janssen (vol. 2, Leipzig 1879) sobre la que N. llamó «la atención de J. Burckhardt» (a Köselitz, 5.10.1879). Así, en *FW V* 358 se afirma acerca de la «*sublevación campesina espiritual*» de Lutero que: «quienes más se han preocupado por sostener y mantener el Cristianismo se han convertido precisamente en sus mejores destructores— los alemanes». En *AC* 61 y *EH, WA* 2 N. rechaza, por el contrario, que el Renacimiento sea la pareja complementaria de la obra de Lutero y, con ello, se niega el usual prejuicio de que exista un rango de igualdad entre la Reforma y el Renacimiento. Lutero, como eminencia histórico-mundial negativa, es presentado de modo simplificado y mediante la más superficial y anecdótica estrechez como un criminal de la cultura. También sobre el tema: Bluhm (1953); Benz (1956); Baeumer (1985); Orsucci (1996) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo de Brisgovia).

M

Madre | Mutter

En la investigación de carácter biográfico se ha consagrado (en atención sobre todo a los primeros escritos) un amplio espacio a la relación de N. con su madre (→N., Franziska, cfr., por ejemplo, Miller 1988, Kjaer 1990, Schmidt 1990a,b, 1993, 1994). Para la interpretación de la obra resulta, sin embargo, decisivo el significado sistemático del «concepto». A ello se añaden las reflexiones sobre el papel social de la madre y las referencias de N. a las madres de personas reales y ficticias. Considerado metafóricamente, la madre es todo aquello de lo que ha surgido algo: así por ejemplo la tragedia es la madre de la comedia ática (*GT* 11, *KSA* 1: 75); la metáfora —«cuando no la madre, sí la abuela de todo concepto» (*WL* 1, *KSA* 1: 882)—; el conocimiento trágico: la madre del arte (*NF* 1870-71, 7[169]); y lo dionisiaco: la madre de los misterios (*NF* 1871, 9[61]). En *BA* 3 (*KSA* 1: 693), se dice que la relación de la cultura de un pueblo con el genio que produce en su seno solo puede entenderse en semejanza con la relación con la madre. En *FW* 24 se dice luego que la «excitabilidad intelectual» la madre del genio. El papel social queda reflejado, por ejemplo, en *MA* en una serie de pensamientos sobre la maternidad. Allí se afirma que cada hombre tiene su imagen de la mujer a partir de la relación con su madre (*MA* 380). Esto conecta con la metáfora de la «madre indigna», usada en *SE* para la época, a la que Schopenhauer habría manifestado su oposición (3, *KSA* 1: 362): También la madre en sentido corporal figura allí como rasgo negativo de la época (7, *KSA* 1: 408). En las exposiciones sobre los progenitores en *EH* se percibe en cambio una imagen positiva del →padre («Por qué soy tan sabio», 3). Allí N. llega a escribir que, en *SE*, no se habla de Schopenhauer, sino de él mismo («Las intempestivas», 3). El contexto hace evidente que la intención es tipológica, no biográfica. N. se toma del mismo modo a sí mismo como tipo, como, por ejemplo, Sócrates o Pablo. También las figuras de la madre y el padre le sirven como tipos de Humanidad; el padre también, en concreto, como tipo *décadent*, en tanto que N. dice de sí mismo: «Como mi madre estoy aún en vida» («Por qué soy tan sabio», 1) (HANS GERALD HÖDL, Viena).

Malo, lo malo | schlecht, das Schlechte

El significado de «malo» en sentido moral se desvela para N., en primer lugar, por la conexión de sentido con el concepto contrario →«bueno». N. ve el antagonismo originario de estos conceptos en una contraposición de clases sociales. La clase dominante de los «bue-

nos» se distingue por tener el poder de ejercitar la venganza entre ellos. En cuanto «bueno», se pertenece a la comunidad de los buenos, cuyos individuos están comprometidos unos con otros a través del sentido de la venganza. Por el contrario, se pertenece como «malo» a los oprimidos y débiles, que carecen del sentimiento de comunidad y no están en condiciones de ejercer la venganza de igual a igual: «Los buenos son una casta, los malos una →masa como el polvo. Durante cierto período de tiempo, bueno y malo fueron lo mismo que noble e inferior, señor y esclavo» (*MA* 45). Nada que sea dañino o adverso tiene que ver con lo malo, sino todo lo que es inferior y despreciable.

N. desarrolla esa reflexión con mayor amplitud en *GM* y trata de afianzarla mediante una investigación histórica. Es ahí donde encuentra el origen etimológico de «schlecht» (malo) en «schlicht» (simple), lo opuesto a todo lo distinguido, poderoso y noble que ha caracterizado siempre a la clase dominante frente a los menos privilegiados. Los débiles habrían convertido a los poderosos en «crueles» y «malos» tratando de distinguirse de ellos con hostilidad a partir del →resentimiento y apropiándose para sí mismos del atributo «bueno». N. ve en la condena moral de la clase dominante y de su manera de actuar una interpretación fallida a la que subyace el falso supuesto de una voluntad libre. Para N., no hay una voluntad libre con la que uno pueda situarse por encima de las regularidades fisiológicas y psicológicas de la vida, la cual descansa en la crueldad y en el sometimiento del otro tanto en lo que se refiere al hombre como al animal. Y de ahí que carezca completamente de sentido juzgar como inmoral la manera de actuar de los poderosos, sentida como cruel, sin tener en cuenta que ese comportamiento es el que corresponde a su naturaleza: «No es de extrañar que los corderos sientan despecho contra las grandes aves de rapiña: pero eso no es razón para acusarlas de que salgan a capturar corderos» (*GMI* 13). Puede decirse, en resumen, que la condenación moral de todo lo que entre los poderosos había sido considerado antaño como bueno, distinguido y noble, junto con la apropiación para sí mismos de la palabra «bueno» por parte de los que condenaban, ha desembocado, según N., en una primera transmutación en la historia de la →moral, en una «rebelión de esclavos en la moral» (*GMI* 7). Desde un punto de vista histórico, N. adjudica esta transmutación valorativa a los judíos que se encontraban en cautividad. De ese modo, «los que habían dejado de ser malos» lograron establecer valores con los que podían identificarse y con los que dar un sentido a su impotente destino. Los que habían nacido en una posición más afortunada, por el contrario, fueron considerados como causantes de su sufrimiento, lo que daba sentido a su venganza contra ellos. Los que antes habían sido débiles se sirvieron además de las instituciones religiosas, cada vez más potentes, para consolidar su propia posición de poder recientemente ganada (*DJAVID SALEHI, Múnich*).

Malvado, el mal | böse, das Böse

El mal, entendido como comportamiento moralmente reprochable y opuesto al →Bien, ha tenido muy mala reputación sobre todo en la forma del dogma del pecado original cristiano. Desde esta perspectiva y frente a →Rousseau, el mal aparece generalmente en la pedagogía y en la teología del siglo XIX, no ya como consecuencia de una socialización problemática, sino como el signo del persistente poder del →diablo, contra el que (a modo de educación moral) hay que luchar con decisión (*Niemeyer* 2003b: 204-249). El mal ha

encontrado en N. un abogado del diablo bastante caprichoso, que bien podría ser calificado de sospechoso. La intervención de N. pretende que el problema del mal «deje de ser un problema teológico y →metafísico, y se convierta en un problema →antropológico» (Wulf 1999: 355). Particularmente caprichoso en esta intervención resulta, por ejemplo, el consejo burlesco de N. —en referencia al infierno como refugio del →diablo y lugar de exilio de Don Juan: «¿Se ha caído en la cuenta de que en el →cielo no hay personas interesantes de ningún tipo? [...]. Como indicación tan solo para las mujercitas, para que encuentren su salvación de la mejor manera posible [...].» (NF 1887-88, 11 [153]) Caprichoso es el modo en que se burla de Rousseau, esa «tarántula de la moral» (M, «Prólogo», 3): «Desgraciadamente, el hombre ya no es suficientemente malvado» (NF 1887, 9 [146]), un argumento que solo tiene sentido a la luz de una tesis mantenida desde MA («las buenas acciones son el mal sublimado» [107]) y modificada en Za («De tus venenos has extraído tu bálsamo», Za I, «De las alegrías y de las pasiones»): «Todas las cosas buenas fueran malas alguna vez» (GM III 9). En suma, de lo que aquí se trata es de la rehabilitación del mal: «Odio, envidia, avaricia, →ansia de dominio— bajo la rúbrica de →«afectos condicionantes de la vida» (JGB 23), se puede también decir: como «la fuerza mejor del hombre», con la puntualización: «Lo peor y más malvado es necesario para lo mejor del →*Übermensch*» (Za IV, «De los hombres superiores», 5).

Con el tiempo, muchos intérpretes cuestionarán esta afirmación. →Th. Mann creyó necesario objetar después de 1945: «¿Qué anclada a su tiempo, y que teórica, qué inmadura nos parece hoy en día la romantización del mal por parte de N.! Nosotros hemos conocido el mal en toda su miseria y no somos ya lo suficientemente estetas como para temer el reconocimiento del bien» (1947^a: 710). Esta objeción puede realizarse a partir del espíritu que ha experimentado el desastre del fascismo —y en la medida en que Mann todavía no ha contemplado la nazificación del pensamiento de N. por parte del →Nacionalsocialismo—, pero no capta el sentido último del mensaje nietzscheano en conexión con el mal (cfr. Niemeyer 1998^a: 302 y sigs.): para N. no se trata en absoluto —como ya afirmara un recensor de JGB contemporáneo de N. para enfado del filósofo— de «la abolición de todos los sentimientos decentes», sino de una (nueva) →Ilustración que integre intereses psicológicos e información histórica, que enseñe a ver en «la época del →Renacimiento la última gran época», en la medida en que por aquel entonces los virtuosos (a diferencia de lo que N. aprecia en sus contemporáneos) no se veían *desafiados* y «determinados» por nuestra →debilidad (GD, «Incursiones...», 37). Para N. no se trata de una nueva fundación del Renacimiento, sino de una doctrina de las virtudes que sepa sustraerse a los mandamientos de su tiempo y una de cuyas principales tareas consista en la crítica de la →educación del tipo →«espíritu de la pesadez», una educación que pretende enseñar la moral mediante palabras y valores pesados como «bueno» y «malo» y que, de este modo, consigue que los niños «no se amen a sí mismos» (Za III, «Del espíritu de la pesadez»). La conclusión se nos presenta en GD: «En la medida en que la moral *condena* sin más, *sin* partir de consideraciones y sin atender a las condiciones propias de la vida, constituye un error específico [...] que ha hecho un daño incalculable [...]. Nosotros, los inmoralistas, que somos tan distintos, hemos abierto nuestro corazón a toda clase de conocimientos y de comprensiones, de *aprobaciones* (GD, «La moral como antinaturalidad», 6). La transmutación valorativa del vocablo «malo» pertenece al así llamado →inmoralismo de N. y debe dejar espacio para el juicio

según el cual «en todos los estadios primigenios de la Humanidad «malo» significa poco menos que «individual», «libre», «arbitrario», «desacostumbrado», «imprevisto», «impredecible» (M 9). En este sentido, detrás de la categoría del mal, que habría que interpretar como una simple →metáfora, se esconde el problema de la →creación de lo →nuevo y la pregunta de si la tolerancia con los desviados y el valor «de medir la sociedad y los individuos por el número de parásitos que pueden soportar» (M 202), no ofrece una máxima para la garantía del progreso y la regeneración (de las sociedades).

N. aborda este tema en *FW* de una manera renovada, esta vez en la forma de un gran alegato en favor de la «*excepción y el peligro*», cuya clave reside en la tesis de que es necesario prestar atención al hombre malvado, que se opone al acuerdo de la opinión de la mayoría —«los creyentes de la fe generalizada» (76)— y que desea algo nuevo y, en todo caso, algo distinto. Por esta razón, N. asocia a su crítica de la «castración *antinatural* de un Dios convertido en un Dios meramente del Bien», la tesis según la cual tal vez sea necesario establecer la alternativa de la fundación de un Dios malvado, pues: «Al dios malvado se lo necesita tanto como al bueno; la propia existencia no la debe uno, en efecto, precisamente a la tolerancia, a la filantropía [...]» (AC 16). N. ya había advertido acerca de este asunto en *FW*: «Si se considera cómo obra sobre cada cual una justificación total de su modo de vivir y de pensar [...] entonces se termina por exclamar, anhelo: ¡Ojalá se crearan aún muchos soles nuevos así! ¡También el malo, también el desgraciado, también el hombre excepcional debe tener su filosofía, su justificación, su rayo de sol!» (286). Una tesis que se clarifica gracias a la siguiente variante: para N. no se trataba de un nuevo Dios (a saber: el dios del Mal o de lo malvado) en sentido literal, sino de un programa de investigación para el análisis de la singularidad de ese supuesto Mal. En resumen, y centrándonos en la →psicología de N., no tenemos más remedio que constatar que nuestro filósofo se ocupó de cumplir un objetivo de incuestionable actualidad y que lo hizo con resultados significativos (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Mann, Thomas (6.6.1875, Lübeck / †12.8.1955, Zúrich)

Escritor alemán y premio Nobel (1929), es uno de los pocos intérpretes de N. que han recorrido el espectro completo de sus posibles interpretaciones, desde la adhesión entusiasta hasta el rechazo vehemente (cfr. Ascheim 1992: 151 y sigs.; Schmidt 1997; Rath 2008). Mann ha readaptado a N. en todos los peldaños de su itinerario (en su completa contradictoriedad) y lo ha reivindicado para sí y para cada una de sus cambiantes valoraciones estéticas y políticas. En las diferentes fases de su escritura y pensamiento se ha identificado tanto con el N. wagneriano como también con el crítico de Wagner, con el inmoralista y con el moralista, con el antimodernista y con el filósofo de la Modernidad, con el apolítico y con el político. El mismo M ha afirmado a decir verdad tanto «la completa unicidad y cohesión de la obra y de la vida de N.» (1947: 66), así como pretendido entender, en principio, como mutuamente conciliables sus propias interpretaciones de N., entre sí sumamente divergentes.

Muchas imágenes de N. están presentes en Mann a lo largo de las diferentes estaciones de su itinerario intelectual: la imagen romántico-esteticista de N. como exponente del anhelo romántico; la interpretación de N. de sí mismo como un ilustrado no reconocido, demócrata,

buen europeo; su interpretación como genealogista del resentimiento, psicólogo y crítico de los prejuicios; finalmente, como antisemita, antinacionalista y crítico de Alemania. El autor de *Consideraciones de un apolítico* (1918) había dibujado una imagen heroica del pensador magistral, correspondiente en su orientación nacional-pedagógica al espíritu de la época de la Primera Guerra Mundial. El N. antidemocrático y esteticista de las *Consideraciones* se transforma para Mann en un crítico romántico y teórico de la Modernidad, conciliable con la democracia, a medida en que él mismo se transmuta valorativamente de «apolítico» en un pensador democrático partidario de la República. Tan solo en los años posteriores a 1933 pierde N. para Mann la función de modelo. El *Doctor Faustus* (1947) es la obra de su mayor proximidad a N. y, al mismo tiempo, de su mayor distancia con respecto a un →culto de Nietzsche reescrito en clave nacional-conservadora o fascistoide. El autoanálisis en forma de una novela de artista en referencia al destino de N., como realiza M en *Doctor Faustus*, le lleva a la desagradable comprensión de cuán cerca había estado en algún momento él mismo de un esteticismo problemático. En su conferencia *La filosofía de N. a la luz de nuestra experiencia* (1947) retoma Mann en forma discursiva lo que su novela *Faustus* ya había llevado a cabo, a saber: historizar a N., relativizarlo e interrogarlo en vistas a la repercusión de su obra. →Adorno esbozó en 1952 sobre este tema una misiva de felicitación para Mann (luego no enviada): «La filosofía alemana tiene que enmendar todo en N. [...] Vd. ha enmendado muchas cosas de esa injusticia. En ello no pienso tanto en su apreciación de N. como en lo que Vd. En cuanto artista, libera del contenido de verdad de sus pensamientos. [...] Vd., no a través del contenido, sino a través del cómo de sus *oeuvres*, ha salvado a N. para la Humanidad [...]» (1952: 471). Sobre este tema también: Mehring (2008) (NORBERT RATH, Münster).

Maquiavelo, Nicolás | *Machiavelli, Niccolò* (3.5-1469, Florencia / † 22.6.1527, ibíd.)

Político e historiador, fascinó a N. por su obra principal *Il Principe* (1532), el manual «clásico» de la ambición inmoral de poder. N. vio en él, como sucesor de Tucídides, un contraproyecto a la comprensión moral de la política de Platón (cfr. Gerhardt 1983/1996: 67 y sigs.), a través del cual sería posible transmutar el valor del concepto de política en el sentido de la →«gran política» (Martí 2000: 249). En consecuencia, N. alabó en Maquiavelo y Tucídides al mismo tiempo la ausencia de ilusión y el realismo político: «Tucídides y, quizás, el *Principe* de Maquiavelo son los más afines a mí mismo por su voluntad absoluta de no hacerse ilusiones en nada y ver la razón en la *realidad* —no en la razón, y aún menos en la “moral”» (*GD*, «Lo que debo a los antiguos», 2). Maquiavelo (así como también C. Borgia) son para N. representantes típicos del →Renacimiento, que consistió esencialmente para él en el intento de transmutar los valores cristianos (para él destructores de la cultura). N. fundó su alta consideración del Renacimiento a través de →Burckhardt, aunque celebra, sin embargo, justo al contrario de Burckhardt, para quien el poder «en sí» era dañino, la alabanza inmoral del poder de Maquiavelo y el demonismo de poder ligado a él como «virtud al estilo del Renacimiento, virtud libre de moralina» (*AC* 2), virtud que hacía posible a su juicio la vitalidad y renovación de la →cultura (cfr. Ottmann 2000: 311; Gerhardt 1983/1996: 71 y sigs.). Sobre este tema también: Lublinski (1901); Münkler (1982); Stell (1987); Walter (1989); Ottmann (1999); Skinner (2001) (VOLKER CAYSA, Lodz).

Mar | Meer

«Aire de mar, indispensable para mi cabeza» (a Fr. y E. N., 24.11.1880), comunica N. desde Génova, y anuncia un poco más adelante que solo le es posible aún vivir junto al mar. Ningún filósofo presenta una mayor profusión de metáforas náuticas y marítimas, cuyas referencias semánticas aparecen hasta tal punto múltiples, contradictorias y contingentes, como si ellas mismas hubieran adoptado el estado físico del mar. Las tentativas de adjudicar un significado unívoco y estable a las metáforas del mar no pueden por menos de fracasar, y muestran más bien el ser conducido por un lenguaje que se cree gobernar: «Para una persona, que participe completamente de mi pensamiento, todo está en el mar, el mar está en todas partes: pero el mismo mar ha perdido en profundidad» (NF 1885, 36 [2]).

Solo quien zarpa, como sabe N., puede perder el camino. Para él la audacia del pensamiento consiste en subir a la embarcación como si fuera un vehículo provisionalmente estable y arrojar por la borda todo lo «con-solidado», sin estar seguro de cuánto tiempo soportará y adónde lo conducirá. El mar es su *topos* incatalogable, su grato antagonista. Es la esfera filosófica expuesta por N. de la transición y el ocaso, ya que, por un lado, produce y al mismo tiempo desautoriza la representación de la traslación estable del lenguaje y, por otro lado, cuestiona continuamente el final de una senda del pensamiento, entendida como extravío o danza en la superficie.

La crítica metafísica de N. apunta al hecho de que no hay un conocimiento estable del ser del ente, porque no hay en general un ser permanente en sí, sino solo el →devenir como un subir y bajar dionisiacos, como un reflejo ondulante de centros acumulados de fuerza y cuantos de voluntad que se unen, sobreponen y disgregan como el mar. Su ideal es un «genio constructor que, sobre fundamentos movedizos, y, como si dijéramos, corrientes de agua, consiguiera alzar una catedral infinitamente complicada de conceptos» (WL 1, KSA 1: 882). Los edificios y sistemas de pensamiento habituales, llámense «Dios», «la cosa en sí» o «lógica» se derrumban en sí mismos como castillos de naipes. Aventurarse en el caos, en el mar de corrientes desconocidas, librarse a ellas es lo que Nietzsche concibe como la audacia del →pensamiento. En la esfera dionisiaca del mar, cuya superficie de reflejos seductores le parece, ora agitada tempestuosamente y desgarrada como un laberinto infernal, ora lisa y engañosa como la superficie de un espejo, N. desarrolla su dialéctica de la superficie y la profundidad, interior y exterior, proximidad y lejanía. Rompe aquí con la conceptual oposición tradicional de la metafísica: bueno-malo, verdadero-falso, sensible-inteligible.

Con sus mareas, el mar es el medio del →Eterno Retorno *par excellence*. Es acaso lícito, se pregunta N., «verter al mar los unguentos y vinos más preciosos», y halla consuelo en que «todo lo que fue es eterno: el mar lo arroja de nuevo a la orilla» (NF 1887-88, 11 [94]). La idea de que todo retornará es, para N., más liberadora que paralizadora: situado ante el espanto de la nada eterna, incesante, de la falta de sentido de lo hecho hasta ahora, el hombre puede a partir de ese momento dar forma libremente a su vida. Puede y debe llenar de sentido, a partir de sus propias fuerzas, y libre de las promesas de un más allá, el amenazante vacío eterno de su existencia. En el espejo de la naturaleza el hombre se reconoce como otro. La naturaleza en las dimensiones del cielo y el mar no son para N. contraposiciones expresivas, paisajes anímicos inspiradores, sino testigos mudos que moldean de nuevo con

su mudez al hombre y le arrebatan la palabra. En el espejo del mar el hombre aparece no solo como privado de lenguaje y reducido a la nada, sino como elemento extraño. De este modo N. pregunta si no está un hombre descrito de forma bastante precisa cuando se escucha «que el mar con su movediza piel de serpiente y su belleza de animal de presa le es y seguirá siendo extraño». Extraño y monstruoso es el mar, porque se halla más allá de la esfera propia. Lo inquietante anida en lo familiar y llama al encuentro, no al maridaje simbiótico: «¡Adelante! Aquí está mi promontorio, y allí el mar: *este* avanza revolcándose hacia mí, erizado, adulador, el fiel y viejo perro monstruoso de cien cabezas al que amo» (*Za* III, «De los tres males», 1).

El límite, que N. equilibra entre los antagonistas mar y tierra, discurre entre Apolo y Dionisos, entre el *principium individuationis* y la disolución embriagada del yo. La audacia de contraer una unión «superficial» con el mar salva el peligro de ser engullido y tragado como por una fiera salvaje. Del encuentro con lo extraño no resulta ileso el sujeto, pero los propios contornos no deben disolverse en el encuentro con lo extraño, sino desplazarse. Para N. la identidad solo puede a fin de cuentas surgir en ese lugar de ruptura de la no identidad consigo mismo y con lo otro.

Si las aporías de verdad del primer Nietzsche se revelaron como un proceso ineludible de cambio de piel, en el que a cada instante se desgajaban continuamente verdades aparentes, a partir de mediados de los años 1880 tiene validez el hecho siguiente: la →verdad ya no es por más tiempo, cuando se le retira el velo, tan solo no-verdad o ilusión, sino que es abominable. Si →el primer N. tenía necesidad del →arte para no sucumbir a la verdad, no cabe ya esperar precisamente en *Za* de los artistas del lenguaje, de los poetas un sostén, ni siquiera →profundidad: para él, predica Zaratustra, son todos los mares superficiales y someros, porque ellos, como el mar, aparentan solo profundidad, «todos ellos enturbian sus aguas de manera que parezcan profundas» (*Za* II, «De los poetas»).

N. pretende contraponer su *FW* a los «trasmundanos», que creen que tras el mundo de las apariencias se halla oculto un mundo de esencias, cuyo desvelamiento sería la tarea de las ciencias positivas. Pero precisamente en las figuras del mar se perfila la recaída de N. en la →metafísica, como, por ejemplo, en aquella célebre parábola en la que un «hombre frenético» anuncia, a quienes no creen en Dios, la noticia de su muerte y plantea la pregunta decisiva: «¿Cómo fuimos capaces de beber de un sorbo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte?» (*FW* 125) Sea como fuere: años más tarde, en *FW* V esta preocupación ha cedido a la confianza: «De nuevo está permitido todo atrevimiento del conocedor, el mar, *nuestro* mar, está abierto frente a nosotros, tal vez no hubo nunca un mar tan abierto» (343). Dios está en verdad muerto, ¿pero es posible que duerma un nuevo dios tras el «mar abierto»? ¿No existe ya realmente ninguna tierra más? ¿No significa naufragar en el infinito la comprensión de que acaso acabe, de que se perfila de nuevo la tierra en el horizonte? La metafísica, aquella doctrina embaucadora, que presupone un mundo tras el mundo, amenaza con surgir repentinamente de nuevo en la forma de unas «nuevas Indias» o de una «nueva América».

Frente a ello se yerguen símbolos nihilistas que frustran toda esperanza en el futuro, en →«Islas Afortunadas». El mismo N. ha reflejado la dificultad, incluso la imposibilidad, de adoptar una posición nihilista, porque esta no puede deshacerse en última instancia de su propio ímpetu moral: «El *nihilista* filósofo tiene la convicción de que todo acontecimiento

es carente de sentido y en vano: y que no debería existir ningún ser carente de sentido y en vano. Pero, ¿de dónde proviene ese: no debería?» (NF 1887-88, 11 [97]). El advenimiento de una nada constituiría aún en todo caso un sentido que precisamente deniega el nihilista. También la creencia de que no hay ningún sentido, ninguna verdad, tendría que ser destruida con el →nihilismo. Ya en *FWN*. teme esta «última breve hora» (315). Tormentas que son tan fuertes que se apagan ellas mismas de un soplo. N. registró la contraposición entre la movilidad externa, la tormenta y el juego de las olas, y una profunda pesadez y cansancio. «Todavía en este instante», puede leerse en *EH*, «veo en mi futuro —¡otro futuro!—, como a lo lejos, sobre un mar liso: ningún deseo se encrespa sobre él. No quiero en lo más mínimo que nada sea diferente a como es: yo mismo no quiero ser diferente» («Porque soy tan inteligente», 9). Sobre el tema también: Hufnagel (2008) (SASAN SEYFI, Düsseldorf).

Marxismo | *Marxismus*

Ni Marx ni el marxismo son mencionados en los escritos de N., y de este hecho se estableció durante largo tiempo que N. había tenido tan solo un conocimiento muy limitado del marxismo y «que ni siquiera el término “marxismo” o “materialismo histórico” le eran en general conocidos (Montinari 1979: 203). Sin embargo, un estudio detallado de las lecturas de N. muestra que conocía bien la noción general de marxismo (Brobjer 2002). La crítica de N. al marxismo y →socialismo no es, por lo tanto, explicable únicamente debido a un conocimiento insuficiente de las fuentes. Marx, por su parte, no hizo mención alguna de N. La relación de N. con el marxismo es ante todo significativa en el contexto de la confrontación ideológica del s. xx. Ya en 1920 señalaba →M. Weber: «El mundo en el que existimos intelectualmente es un mundo forjado en gran medida por Marx y N.» (555). Esta apreciación explica por qué la discusión en torno a N. y al marxismo fue sostenida, y lo es aún hoy, con tanto apasionamiento.

La mayoría de representantes del marxismo adoptaron en un principio una posición crítica frente a N. Mehring (1891; 1896/1897) vio ya en 1891 en N. a un rival político e intelectual. No obstante existieron también marxistas, como →Bloch o Eisner, que tuvieron una visión positiva de N. (Aschheim 1992: cap. 6; Gerlach 2006). Ejemplar en este sentido es la apreciación de Horkheimer según la cual N. habría malinterpretado, precisamente en su odio a un «mundo dominado por la economía», el «carácter histórico del trabajo»; pero que habría que tomar, sin embargo, en serio su crítica al «carácter paciente, que se doblega, reconciliado con su presente, pasivo y conformista» (1937: 409). Mientras que después de 1945, en el Oeste y la República Federal, la investigación se ocupa de N. sin discutir su relación con el marxismo, en la Alemania del Este se toma la determinación de expulsar el «filosofar barbarizador de N.» (Pieck 1946: 109) de la tradición cultural alemana. Particularmente influyente fue en este sentido la interpretación de Lukács de N. como fundador del irracionalismo en el período imperialista (1954: 7-87; 1966: 27-101). Como muestran detalladamente Caysa (2006) y Maffei (2007: 145-199), la recepción de N. en la República Democrática está marcada, aun cuando sus escritos no fueran prohibidos, por un rechazo oficial. De este modo, se toleró amablemente el trabajo de Colli y Montinari en Weimar (Montinari 1980: 15), aunque no se fomentara una investigación sobre N. en sentido propio. En este sentido, los ensayos acerca de

una «revisión de la imagen marxista de N.» (Pepperle 1986) provocaron la oposición decidida de Harich (1987) y Buhr (1988), sin poder, no obstante, sofocar el creciente interés en N.

Desde el final del socialismo real es posible una mirada neutral a N. y el marxismo. En este punto, no dejan de llamar la atención, por ejemplo, algunas semejanzas en el diagnóstico del →capitalismo como sistema destructivo. Donde N. percibe los «síntomas de una completa erradicación y desarraigo de la cultura» como consecuencia «de una inmensa y despreciable economía monetaria» (*SE 4, KSA 1: 366*), Marx habla de la necesidad de la burguesía de «revolucionar constantemente las relaciones sociales» (Marx/Engels 1848: 465). Ciertamente, N. busca las causas de ello menos en el plano económico e histórico que en el natural-cultural, aun cuando, por ejemplo, retrotraiga el «mundo conceptual de la moral» a la esfera de los «derechos y obligaciones» (*GM II 6*). En el modo de proceder, son semejantes el afán de uno y otro por un análisis libre de valores *más allá del bien y el mal* (Marx 1867: 16). Hay paralelismos entre la crítica ideológica del marxismo y la genealogía de N., que evidentemente no deberían ocultar la diferencia en sus supuestos sociológicos (Marti 1994: 501 y sigs.; Saar 2007: 117). N. desestima, asimismo, la esperanza de salvación económica del marxismo, según la cual el desarrollo de fuerzas productivas desencadenado por medio del capital constituiría la etapa previa de un mundo mejor (Waibl 1989: 27). Con respecto a las representaciones de tipo finalista, queda planteada además la pregunta si para N. el ideal de una sociedad socialista y liberada era una cosa imposible, como si se tratara de un «pedirle peras al olmo» (Türcke 1989) (HELMUT HEIT, Berlín).

Más allá | *Jenseits*

El término «más allá» destaca en primer lugar como concepto clave en la crítica de N. de la →religión y de la →moral. Así, según *AC 18*, «Dios es la fórmula para toda difamación de este mundo, para toda mentira del más allá». El más allá es atribuido a un movimiento que sitúa la verdad en un mundo por encima de este mundo. Con ello, se concibe un mundo duplicado. Esta tensión queda solo dirimida cuando la representación del más allá se disuelve en una fábula (cfr. *GD*, «Cómo el «mundo verdadero» se convirtió finalmente en fábula»). Si tras las representaciones del más allá se hallan valoraciones humanas, retornamos a este mundo con la pregunta de cómo hay que interpretarlo. El hecho de que Dios haya muerto libera las →interpretaciones del mundo. De esta manera, nos hallamos, sin embargo, en el horizonte de lo infinito (cfr. *FW 124* y sigs.).

Si la representación de un más allá es una manera de vivir la vida, ella le confiere al mismo tiempo una tensión a la vida. ¿Es posible vivir la vida de una manera tal que la afirmemos o la neguemos? Los ideales ascéticos implican una contradicción de la vida consigo misma (*GM III*). Mediante esta escisión en la vida, la vida se profundiza sin embargo en sí misma. Conseguir una distancia respecto a la vida se convierte, en última instancia, en un beneficio para la vida. Es posible adquirir así una visión que constituye otra posibilidad de la vida: no la contradicción consigo misma, sino la elevación de sí misma. La vida como sobrepujanza de sí misma constituye un movimiento más allá de nosotros mismos. El concepto de más allá se fusiona de este modo con la asociación de ideas del →Eterno Retorno de lo mismo y del →*Übermensch* (ARNE GRÖN, Copenhague).

Más allá del bien y del mal | Jenseits von Gut und Böse (JGB)

Tras la redacción de *Za*, N intentó, en primer lugar, reelaborar sistemáticamente *MA* en el sentido de su nueva filosofía. Pero cuando supo, por boca del editor E. Schmeitzner, que buena parte de ejemplares se habían quedado en los almacenes sin vender, abandonó el plan de una nueva edición y tomó la decisión de escribir un nuevo libro. Para ello utilizó junto al nuevo material también anotaciones que no había utilizado para la composición de *Za* o que se remontaban al período de *FW*. Las *Sentencias y entreactos*, por ejemplo, proceden de los cuadernos de notas del otoño de 1882-invierno 1882/1882, inmediatamente anteriores a la gestación de *Za* I. El manuscrito para la imprenta quedó concluido en el invierno de 1885/1886 en Niza, y N. inició entonces la búsqueda de un editor: a mediados de enero de 1886 ofreció el libro a H. Credner —como segundo volumen de *M*. A finales de marzo abandonó, sin embargo, también el proyecto de una continuación de *M*, y anunció a →Köselitz el nuevo título—. Tras la ruptura con Credner, N. se resignó finalmente a publicar el libro a expensas propias en la editorial de Naumann. El libro apareció el 4 de agosto de 1886.

De *MA* N adopta la división en nueve «capítulos» con un encabezamiento. Contienen en total 296 aforismos numerados; a los que hay que añadir un breve prólogo y la «Canción de epílogo» *Desde las altas montañas*. El manuscrito presentaba aún a finales de marzo un aspecto diferente: «De la manera como he ordenado ahora todo el material, el libro comienza con el himno “al mistral”: a este le sigue una larga introducción que trata de exponer los rasgos característicos de la filosofía del futuro, cuyo advenimiento auguro. A continuación / Primera parte: Libro de la emancipación / Segunda parte: Libro del encubrimiento (con versos y epigramas entremezclados) / Tercer libro: Libro de la elevación / como conclusión la canción en forma de acompañamiento “oh mediodía de la vida”» (N a H. Credner, borrador de finales de marzo de 1886). La canción de baile *Al mistral* pondrá fin a las «Canciones del príncipe Vogelfrei», el anexo poético de *FW* V. La canción, «¡Oh mediodía de la vida!» se trata en cambio de la mencionada «Canción de epílogo».

JGB tiene un doble carácter introductorio. Por un lado, es el *Preludio de una filosofía del futuro*, concebido a la manera de la planeada y nunca llevada a cabo obra capital *WM*. La cubierta da una explicación de los planes de N. por entonces: se anuncian *La Voluntad de Poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores. En cuatro libros* y *El eterno retorno. Danza y comitiva sagradas*. Al mismo tiempo, *JGB* expondría «una especie de introducción a las intenciones profundas de Zaratustra»: «Si bien, ciertamente, este “Preludio de una filosofía del futuro” no constituye un comentario a los discursos de Zaratustra, si sea tal vez una especie de glosario provisional en el que las innovaciones conceptuales y de valor más importantes del libro [...] hacen de vez en cuando, aquí y allá, su aparición y son llamadas por su nombre» (*NF* 1886-87, 6 [4]). Que «las innovaciones conceptuales y de valor» hagan únicamente «de vez en cuando, aquí y allá, su aparición» hace referencia sobre todo al pensamiento capital de *Za*: del →*Übermensch* no se hace mención alguna; el «*circulus vitiosus deus*», es decir, el →Eterno Retorno, es insinuado en un único aforismo (*JGB* 56); la →*Voluntad de Poder* es mencionada ciertamente más a menudo, pero N. parece vacilar en cómo debería presentar esta doctrina a sus lectores. Como mucho llega a aventurarse en el único intento hipotético de una demostración que dejó publicado (*JGB* 36);

otro aforismo (*JGB 22*) caracteriza la Voluntad de Poder, en cambio, tan solo como una interpretación alternativa y no obligatoria (*JGB 22*: «En la suposición de que esto solo sea también una interpretación [...] entonces, tanto mejor»). En lo que atañe a ambas ideas, N. muestra la preferencia por la reserva y la simulación, de las que hace profesión repetidas veces en *JGB*.

«Si se considera que el libro sigue a Zaratustra», se afirma en *EH* sobre *JGB*, «quizás se adivine también el régimen dietético al que debe su nacimiento. El ojo, malacostumbrado por una inmensa coacción a mirar a lo lejos[...] es aquí forzado a captar nítidamente lo más cercano, el tiempo, lo que está a nuestro alrededor» (*EH, JGB 2*). Después de haber culminado con *Za* la parte afirmadora de su tarea, N. declara ahora, con la mirada puesta atrás, que con *JGB* había acometido su «mitad negadora, que dice y hace no» (*EH, JGB 1*). El libro es, «en todos sus puntos esenciales, una crítica de la →Modernidad, sin excluir las ciencias modernas, las artes modernas, la política moderna incluso» (*EH, JGB 2*).

JGB comienza como *MA* con una crítica de la →metafísica. Los sistemas metafísicos estarían basados o bien en «alguna especie de superstición popular de tiempos inmemoriales (como la superstición del alma, que en la forma de superstición del sujeto y del yo no ha dejado hasta el día de hoy de sembrar disparates)» o bien en «en alguna especie de juego de palabras quizás, una seducción que proviene de la gramática»; o bien por último en «una audaz generalización de hechos muy limitados, muy personales, muy humanos-demasiado humanos» (*JGB*, «Prólogo»). El prólogo anuncia así con suma brevedad las tres direcciones principales de la crítica: la genético-histórica, la filosófico-lingüística y la psicológica. En el primer capítulo «De los prejuicios de los filósofos», N. explica la semejanza entre la filosofía india, la griega y la alemana a partir del parentesco lingüístico, es decir, a partir «del dominio y mando inconscientes por medio de las mismas funciones gramaticales», a partir «de la filosofía común de la gramática». Los filósofos que no se hallen bajo la «fascinación» de aquellas funciones gramaticales, por ejemplo «los filósofos de la región lingüística ural-altaica (en la que el concepto de sujeto está peor desarrollado) contemplarán con gran probabilidad «el mundo» de otra manera» (*JGB 20*). N. explica, a partir de la diferenciación gramatical entre «sujeto» y «predicado», errores de consecuencias tan significativas como el sujeto cartesiano y el concepto tradicional de voluntad, que con una palabra simple esconde, más que describe, un proceso de gran complejidad. N. no se limita en modo alguno a una crítica radical de la tradición filosófica: quiere poner al descubierto los restos metafísicos y los prejuicios morales aún existentes en las ciencias naturales de su época. En este sentido «el atomismo material» constituye tan solo una «abreviatura para un medio de expresión», por tanto un lenguaje de signos; conceptos como «causa» y «efecto» no son más que «ficciones convencionales al objeto de la descripción, del entendimiento, no de la explicación» (*JGB 21*) También la «física» es «únicamente una interpretación del mundo y una ordenación del mismo (¡según nosotros! dicho sea con permiso) y no una explicación del mundo» (*JGB 14*). Interpretar el «curso necesario y calculable» de los acontecimientos como «regularidad de la naturaleza» es, en consecuencia, «tan solo una tergiversación y disposición ingenua y humanitaria» (*JGB 22*) en la que se haría visible cómo los prejuicios morales predominan, incluso en las ciencias de la naturaleza.

La metafísica en general descansa, a ojos de N., sobre una hipótesis moral: la creencia en la contraposición de los valores. En *MA* le correspondía a una «química de los senti-

mientos morales» la tarea de refutar estas teorías; en *JGB* la →psicología, concebida «como morfología y teoría evolutiva de la Voluntad de Poder» (23), debe mostrar la génesis de lo aparentemente superior mediante la depuración de lo inferior: la procedencia de las denominadas virtudes morales a partir de los impulsos biológicos fundamentales. Debe ponerse por tanto en cuestión la tradicional valoración superior de las formas depuradas. De este modo, N. sospecha que, por ejemplo, la verdad, la veracidad o el altruismo han surgido de sus supuestas contraposiciones y que se hallan «insidiosamente aparentadas, vinculadas, enganchadas a ellas, cuando no se traten, tal vez, de una misma naturaleza» (*JGB* 2). Precisamente en torno a la →verdad y veracidad, que según lo expuesto tal vez surgieran respectivamente «del error» y «de la voluntad de engaño», gira la cuestión que el primer aforismo introduce inmediatamente como problema fundamental del libro: «En el supuesto de que queramos la verdad: ¿por qué no más bien la ausencia de verdad? ¿Y la inseguridad? ¿La ignorancia incluso?». En este «problema del valor de la verdad» (*JGB* 1) y de la voluntad de verdad —un problema que N. pretende haber sido el primero en ver— se anuncia en consecuencia la superación de la metafísica.

No solo la gramática fuerza el pensamiento filosófico por unas vías determinadas, sino que también lo hacen los instintos inconscientes de cada filósofo en particular (→psicología de los filósofos). «Poco a poco se hace evidente lo que hasta ahora ha sido toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de mémoires involuntarias e inadvertidas; en la medida en que las intenciones morales (o inmorales) en cada filosofía constituían el auténtico germen vital del que en cada caso ha crecido la planta en su conjunto» (*JGB* 6).

De este modo, puede explicarse, mediante la →moral, la aparición de las «afirmaciones metafísicas más dispares de un filósofo» hacia las que tiende de manera más o menos consciente; y también «tras toda →lógica y su aparente autodominio del movimiento, surgen estimaciones de valor, dicho más claramente, exigencias fisiológicas para el mantenimiento de una determinada especie de vida» (*JGB* 3). *JGB* no se limita a explorar el origen de las teorías metafísicas a partir de las diferentes formas primitivas de superstición. La sospecha histórico-moral, que se prolongará de un modo decisivo «como suplemento y aclaración» a *JGB* en el «escrito polémico» *GM*, sobrepasa aquí la forma que recibe en los escritos del denominado período medio. No aparece la expresión →genealogía, pero sí en cambio muchos de los temas que caracterizarán el posterior «escrito polémico», como la diferenciación entre la moral de señores y la de esclavos, y la hipótesis sobre el origen del Estado.

«Una nueva especie de filósofos se asoma a la superficie», anuncia el *Preludio de una filosofía del futuro*. En la segunda sección, *El espíritu libre*, N. propone para ellos el nombre de «tentadores» (*JGB* 42). N. ha dejado ya claramente atrás en 1886 el ideal del →espíritu libre que pretendía erigir en *MA*. Los «filósofos del futuro» anhelados en *JGB* serán, en consecuencia, «espíritus libres, muy libres», pero «no meros espíritus libres» (*JGB* 44). «Los auténticos filósofos», puede leerse en el apartado VI «Nosotros los doctos», «son soberanos y legisladores»: su auténtica tarea exige que «creen valores» (*JGB* 211).

«Gracias al extrañamiento enfermizo que la locura nacionalista impuso, y todavía impone, entre los pueblos de Europa», se afirma en la sección VIII «Pueblos y patrias», «se pasan por alto ahora o se malinterpretan arbitraria y mendazmente los signos inequívocos en los que se enuncian la voluntad de unidad de Europa» (*JGB* 256). Lo que N. vislumbra

en el proceso de unidad europea es «la →cría de una nueva casta que gobierne Europa» (JGB 251). La misma orientación antidemocrática muestra, asimismo, la sección IX que concluye el libro: «¿Qué es noble?». N. formula al mismo tiempo su moral personal, y seguramente tiene presente en *EH* estas páginas cuando declara que *JGB* contiene «indicaciones para un tipo contrapuesto, que es lo menos moderno posible, un tipo noble, afirmador. En última instancia, el libro es una *escuela del gentilhomme*, tomado el concepto más radical y espiritualmente de lo que nunca se ha tomado» (*EH*, JGB 2). Sobre el tema también: Nehamas (1986); van Tongeren (1989); Allison (1990); Lampert (2001); Burnham (2007) (MARCO BRUSOTTI, Lecce/Berlín).

Masa | Masse

El →primer N. utiliza el término masa de manera unívocamente negativa y lo sitúa en conexión con esas «fuerzas de gravitación que son: la estupidez, escarnio, amor y hambre»; la masa le parece, asimismo, en tal caso, «merecer tan solo una consideración desde tres puntos de vista: primero como copias transitorias de los grandes hombres, confeccionadas sobre un papel de mala calidad y con planchas gastadas; a continuación como resistencia contra los grandes; y, por último, como instrumento de los grandes» (*HL* 9, *KSA* 1: 320). Esta etiquetación negativa está en correspondencia con la preocupación por la amenaza de una subversión de la «jerarquía natural en el reino del intelecto» (*BA*, Conferencia III, *KSA* 1: 699), por ejemplo, en el «dominio de los muchos, de los esclavos sobre los pocos» (Horn 1994: 140), aunque precisamente porque los últimos —a causa de sus dotes superiores— tendrían el auténtico derecho al dominio. Justamente en el sentido de una concepción aristocrática de la cultura N. exige la inversión de esta evolución errada y espera una nueva época «en la que ya no se tenga en general en consideración a las masas, sino de nuevo a los individuos que crean una especie de puentes sobre la corriente tumultuosa del devenir» (*HL* 9, *KSA* 1: 317). El credo del primer N. puede condensarse en una convicción fundamental basada en la jerarquía, conforme a la cual la masa se somete; y en esta línea, con ello, N. también tiene en miras el →pueblo representado míticamente (*BA*, «Conferencia III», *KSA* 1: 699; cfr. también: *NF* 1870-71, 8 [59]; *BAW* 2: 416), la «servidumbre», la «obediencia sumisa» y el «instinto de fidelidad bajo el cetro del genio» (*BA*, «Conferencia III», *KSA* 1: 697). En *SE* la visión sobre la masa aparece despersonalizada y ella misma sirve tan solo como una forma de contraste analítico y descriptivo. Al individuo, se afirma ahora, le basta solo cesar —en el camino del autoconocimiento— de «estar cómodo consigo mismo» (*SE* 1, *KSA* 1: 338) para dejar de formar parte de la masa. En la misma dirección apunta la constatación sustancialmente posterior de que en la masa se hallan «hombres mansos [...] y amansados» (*NF* 1884, 25 [274]). A pesar de todo ello, aun cuando N. conceda legitimidad a la masa, para, por ejemplo, liberar de toda «lucha por la existencia» a una «clase privilegiada» de creadores de cultura (*CV* 3, *KSA* 1: 767), incluso aun cuando tenga que reconocer que «la masa [...] es precisamente tan buena o mala como lo son las personas cultas» (*NF* 1876, 18 [26]), se ha de constatar, con todo, que, para N., la masa *per se* representa un «fenómeno cultural negativo» (Reschke 1992: 56). Asimismo, y no menos importante, la masa es el vehículo sobre lo que «un artista *distinguido* nunca debe actuar»

(*NW*, *Wagner como peligro*), con lo que N. trata de restar valor al «arte wagneriano» y a su teatro (*NF* 1885, 41 [2]). Por último, en lo concerniente a su uso, la delimitación del concepto masa del de →plebe no aparece siempre en la obra de N. de manera unívoca (cfr., por ejemplo, *FW* 144). El último término —en comparación al primero— de hecho apenas está presente en las primeras fases de la obra de N. y en las obras posteriores puede leerse como una intensificación negativa del concepto de masa (MAREK NAUMANN / MICHAEL RAUTENBERG, Dresde).

Máscara, actor | Maske, Schauspieler

Las figuras del «espíritu libre», del «viajero y su sombra» y «Zaratustra» son metáforas para perspectivas de la verdad y máscaras del autor. En 1886, N., en mirada retrospectiva a *MA* y observando críticamente de reojo a Wagner, estima «haber *«inventado»* los espíritus libres» en el momento oportuno «para permanecer entre cosas buenas en medio de tantas cosas malas» (*MA* I, «prólogo» 2). En el mismo texto, es, a continuación, el →«espíritu libre» el que, «como *«delator»* de todas las cosas que en general pueden delatarse» (*MA* 637), materializa el devenir en el conocimiento. En el aforismo inmediatamente siguiente se hace de él un «viajero» que, como conocedor, continúa su marcha de opinión en opinión. En *MA* II hace además su aparición la «sombra» de aquel (como efecto de la luz de quien conoce). En *FW* se transmuta en el «príncipe Vogelfrei», que en las «Canciones del príncipe Vogelfrei» (añadidas a la segunda edición) hace su propia entrada en escena. También *Za* puede leerse en este sentido como poesía del «espíritu libre». *WA*, *NW* y *EH* llevan en cada caso una nueva máscara. El prólogo a *WA* comienza con «Yo» y acaba con «*Friedrich Nietzsche*». *NW* 3 cita de *JGB* 270 la expresión de la náusea intelectual del sufriente que tendría necesidad de todas las «formas» (ahora: «clases») de disfraz. En *EH* esta tendencia se prosigue: a la obra de N. se añade un *yo* inventado. Se requiere un autor para la acción histórica. Este autor, con arreglo a *JGB* 40, no es más que una auténtica máscara: «Todo espíritu profundo precisa de una máscara», a lo que sigue, sin embargo, inmediatamente la advertencia: «En torno a todo espíritu profundo crece continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, esto es, *«superficial»*, de cada palabra, cada paso, cada signo de vida que da.»

A diferencia del vocablo «máscara», el vocablo «actor» tiene una valoración negativa. El actor sería un «mono ideal» (*M* 324) que no concibe lo esencial. Sería tal vez tentador abordar al artista desde el actor: «La falsedad con buena conciencia [...] ese íntimo deseo de penetrar en un papel, en una máscara, en una *«apariencia»* [...]. ¿No es todo esto quizás tan *«solo»* el actor en sí...?» (*FW* 361) En *Za* el mercado es el lugar de los actores (bufones), a los que el pueblo llama (por ofuscación) «grandes hombres» (*Za* I, «De las moscas del mercado»). «Para que se pueda contemplar bien la vida, tiene que interpretarse bien su representación: pero para ello se necesitan buenos actores» (*Za* II, «De la inteligencia respecto a los hombres»). «El mago» es una crítica encubierta a →Wagner, que aquí queda caricaturizado como «actor» y «falsificador de moneda», como «poeta y encantador», «que vuelve finalmente su espíritu contra sí mismo» y «se hiela en su mala ciencia y conciencia» (*Za* IV, «El mago», 2). La crítica se vuelve directa y sin rodeos en *WA*: en la época de las

masas el éxito no corresponde a los tipos auténticos, sino al actor. Sobre el tema también: Campioni (1994); Wellner (1988; 2005) (KLAUS WELLNER, Bollschweil).

Matrimonio | Ehe

En opinión de N., el matrimonio es el destino natural de todas las →mujeres. La armonía matrimonial se puede preservar mediante el «talento para la amistad» (MA 378) y la comunidad de un «diálogo prolongado» (MA 406). N. se opuso a la tendencia «Guillermina» de menospreciar la sexualidad femenina. Llegó incluso a criticar que las mujeres llegaran al matrimonio con «la máxima ignorancia *in eroticis*» (FW 71). El comentario de que una madre muy ocupada con sus tareas domésticas debería asignar las labores sexuales a una concubina subraya, en cambio, su preocupación por el hecho de que una mujer sexualmente activa en el matrimonio jamás podría convertirse en buena educadora de sus hijos (MA 424). En última instancia, el matrimonio es, para el →espíritu libre, «la integración de las costumbres en una tela de araña». La postura de N. frente al matrimonio fue probablemente influenciada por sus numerosos fracasos con las mujeres. En abril de 1876 le hizo una proposición a M. Trampedach (a quien acababa de conocer y que estaba enamorada del profesor de piano al que N. recurrió para intermediar en su proposición). En julio de ese mismo año, se enamoró en Bayreuth de L. Ott —y tuvo que resignarse a que ella ya estuviera casada—. En 1882 le pidió la mano en dos ocasiones a →L. A. von Salomé, ambas sin éxito, la primera de ellas a través de su amigo →P. Rée. La hostilidad creciente en N. contra el matrimonio le llevó a identificar a las mujeres con explotadoras: «El varón es un medio para la mujer: el objetivo son siempre los hijos» (Za I, «De las viejas...»); cfr. EH, «Por qué escribo ...», 5). En GM, N. argumenta específicamente en relación con la postura de →Schopenhauer, que entiende la sexualidad como un «enemigo personal»: a juicio de N., el matrimonio es un error fatal para cualquier filósofo: «Y así el filósofo siente horror del matrimonio y de todo aquello que pudiera persuadirle a contraerlo, —el matrimonio como obstáculo y fatalidad en su camino hacia el *optimum*» (GM III, 7). Y expresa su acuerdo con la decisión de Buda de abandonar su casa y su familia con el fin de liberarse de las cadenas domésticas (CAROL DIETHE, Fortrose).

Mediocridad | *Mittelmässigkeit*

Como consecuencia de la dominación del pensamiento judeocristiano en cuanto ideología europea *par excellence*, el tipo extraordinario ha quedado excluido y expulsado para, según el temor de N., ser sustituido por el hombre-masa medio y sin rostro —el «mediocre incurable» (JGB 262). El hombre mediocre —que recuerda al «último hombre» criticado por Zaratustra, «que empequeñece todo» (Za I, «Prólogo de Zaratustra») —prefiere el medio y la mediocridad; rehúye y combate los extremos. Al mismo tiempo, los individuos de rango superior —que son sentidos como peligrosos por el ideal de la mediocridad— quedan minimizados, encastrados en una sociedad de baja intensidad: «En el medio desaparece el temor: aquí no se está solo con nada; [...] aquí hay →igualdad; [...] aquí domina la satisfacción» (NF 1887, 10 [39]).

N. no concluye con ello en modo alguno que el mundo humano, así como el biológico, pueda evolucionar a partir de un principio. El problema radica tan solo en que las sociedades modernas, al poner de relieve el ideal de la mediocridad, han tomado una evolución en cierto modo antinatural. Pues la evolución solo es posible bajo el presupuesto de la proliferación de los extremos (en la dirección de lo extraordinariamente inteligente, bueno, bello, etc., como también en vista a lo extraordinariamente estúpido, malo, feo, etc.); esta es una *conditio sine qua non* de la evolución de la especie humana (*NF* 1887, 10 111]). Si la sociedad humana evoluciona —o más bien «involuciona»— hacia el ideal de la mediocridad se lleva el curso natural al descarrilamiento y se compromete la esperanza de una evolución superior de la especie. Indicios en esta dirección son, con arreglo a N., la formación de ejércitos industriales, la burocratización de la sociedad, la democratización de la política y la propagación de la ideología estatal a través de los periódicos (PETER BORNEDAL, Beirut).

Memoria | *Gedächtnis*

En la obra de N. a la memoria no le corresponde únicamente un significado objetivo y conceptual, sino también singular desde el punto de vista de su construcción genética: mientras que en los libros publicados —en comparación con los grandes tópicos y con el pertinentemente destacado →olvido, y a excepción de *GM* II 1-3— esta solo aparece de modo esporádico y más bien discreto, en las anotaciones póstumas da lugar a una reflexión, una crítica y una construcción epistemológica, filosófico-lingüística, fisiológica, psicológica, antropológica e histórico-genealógica continuada e intensa, en determinadas etapas. Y esto tiene lugar desde una doble perspectiva: por una parte, la memoria es, como objeto de conocimiento, una facultad tanto corpórea como espiritual, y también el lugar y el medio de la comunicación material-semiótica entre el cuerpo y el alma. Por otra parte, la memoria actúa como instrumento del metaconocimiento: N. le otorga una exterioridad metódica frente a la «impensabilidad» del lenguaje y el cuerpo, y la relación entre ambos, y constituye el lugar secreto del pensamiento y la escritura frente a los textos publicados. En aras de la complejidad temática y metodológica y de su carácter instrumental, el «trabajo sobre la memoria» de N. conserva un carácter experimental; resulta a todas luces ejemplar una nota de sus escritos póstumos: «Nuestra “memoria”, sea esta lo que sea, que nos puede servir de metáfora para designar con ella algo más importante: en el desarrollo de cada ser orgánico se muestra un prodigio de memoria para su prehistoria completa, en la medida en que los seres orgánicos tengan una prehistoria [...] Puesto que no todo se reproduce, sino solo las formas básicas, en aquella memoria tendría que haber en todo momento un pensar que subsume, un simplificar, un reducir: en resumen, algo análogo a lo que nosotros desde la conciencia denominamos “lógica”» (*NF* 1885, 40 [34]).

N. se ocupa de la memoria por vez primera de forma intensa desde el verano de 1872 hasta comienzos de 1873 (19[1-330]), y de un modo que será decisivo para su trabajo posterior sobre este tema. Directamente relacionado con su confrontación con la →retórica epistemológica y crítico-lingüística (*WL*, «Lección de retórica», *KGW* II/4:413-502) y muy probablemente también con la recepción de la obra de E. Hering, *Sobre la memoria como función universal de la materia organizada* (1870), N. relaciona entre sí los procesos físicos

y psíquicos como procesos de la memoria que, por su parte, identifica como operaciones trópicas y figurativas de los mecanismos de equivocación y transformación. Ya en este punto integra N. el olvido, totalmente contrapuesto a la memoria en *HL*, como fuerza positiva propia, diferenciadora de la memoria misma, es decir, como fuerza mnemónica. Dado que el recuerdo apenas aparece literalmente, y figura exclusivamente como facultad bajo el concepto de memoria, podría esto relacionarse con la acuñación hegeliana del concepto de recuerdo.

Las diferentes conexiones permiten analizar en la obra de madurez de N. (de *MA*, *M* y *FW*) el curso de su interés epistemológico central acerca de cuestiones de →psicología y de procesos →inconscientes como los del →sueño, el →arte y la →moral. Esto hace que la procedencia de la argumentación sobre la memoria a menudo solo pueda deducirse a través de las notas tomadas de modo simultáneo. También el acrecentado carácter histórico de su crítica en *JGB* y *GM* lo desarrolla N. a partir de la memoria, que gana una dimensión antropogenética y determina finalmente de modo fundamental el análisis genealógico.

Mientras que en la obra publicada —con notables excepciones, como por ejemplo en *JGB* 68— la memoria apenas se menciona explícitamente, aunque ha alimentado continuamente el análisis crítico (por ejemplo, de la →conciencia, la →culpa, la →venganza, el →resentimiento, el →derecho etc.), con *GM* II 1-3 experimenta en cierto modo una revelación: narrativa y argumentativamente sólidos, los tres pasajes se desarrollan como una verdadera fábula de la transformación del animal en hombre bajo la guía de la memoria. Esta presupone el olvido, es decir, la «*capacidad de olvidar*», como fuerza primigenia, como «*facultad inhibidora activa [...], positiva*», que en el sentido de la transformación psíquica («*asimilación al alma*») protege la conciencia de perturbaciones inconscientes. El animal humano «*ha criado en sí mismo*» una «*memoria de la voluntad*» (*GM* II 1) como «*facultad contraria*» activa para los «*casos en que se debe prometer*». A diferencia de *HL*, aquí el olvido y la memoria se diferencian como dos fuerzas opuestas de la potencialidad mnemónica del organismo. Este proceso de desarrollo mnemónico que no es determinado teleológicamente, sino que, como «*trabajo prehistórico*» del animal humano sobre sí mismo, surge el «*individuo soberano*» al que «*le es lícito prometer*» y dispone sobre una «*conciencia*» (*GM* II 2). Sobre esta condición previa potencial y siempre renovable, puede tener lugar por primera vez la historia (judeo-cristiana) del resentimiento y de la mala conciencia. N. señala el procedimiento penal (→castigo) que causa dolor, como ejemplo de los métodos de la memoria y lo califica de «*mnemotécnica*» (mientras lo «*mnemónico*» se referiría a la doctrina que abarca la memoria), una alusión a la doctrina memorística de la retórica. En la consideración del análisis genealógico, sin embargo, todos caen básicamente o repiten ejecuciones que estimulan sensaciones en su eficacia mnemotécnica.

En la bibliografía secundaria sobre la memoria en N. aparece, ante todo, considerada en su relación con el olvido (utilizado en *HL* y *GM* tópicamente), y ha sido solo investigada en relación con las teorías nietzscheanas de la →voluntad, del →poder, de las →fuerzas y de la →historia, o en comparación con →Freud, con mayor (Deleuze 1962: 122-160; Crawford 1985; Gasser 1997: 43-46, 291 sigs., 386-392, 673-681), o menor (Klossowski 1969: 95-107; Müller-Lauter 1974/1995) profundidad. En el curso de las investigaciones de estudios culturales (Thüring 2001) se ha tratado de modo central o mediante

monográficos, aunque a menudo el olvido aparece también en ellas como telón de fondo (Kittsteiner 1994; 1996; Weinrich 1997: 160-168) (HUBERT THÜRING, Basilea).

Metafísica | *Metaphysik*

N. usa el concepto «metafísica» en un primer momento, sobre todo, en *GT*, en un sentido positivo. Se habla de «metafísica estética» (*GT 5, KSA 1*; 43), de «metafísica del arte» (*GT 24, KSA 1*: 152) o también de «metafísica del genio» (*BA III, KSA 1*: 700). A imitación de la «metafísica» de Schopenhauer (*GT 5, KSA 1*: 46), N. establece una contraposición entre la voluntad (dionisiaca) como cosa en sí y el mundo fenoménico. A partir de *MA*, N. se distancia no solo de su propia metafísica del arte (y de la de Wagner), sino además de todo concepto positivo de metafísica. Ya en *SE* este cambio de perspectiva halla expresión de modo ejemplar en una brillante polémica contra la «filosofía universitaria» contemporánea (8, *KSA 1*: 418 y sigs.). En el capítulo inicial, que trata «de las primeras y últimas cosas», N. presenta por vez primera las líneas maestras de su crítica de la metafísica. De manera explícita formula la tarea de «superar» la metafísica reproduciendo su génesis fisiopsicológica e histórica (*MA 20*): «En todas las filosofías [hay] tanta metafísica de altos vuelos [...]; pues la importancia del conocimiento *debe* aparecer tan elevada como sea posible» (*MA 6*). «Toda metafísica» se ocupa de «la sustancia y libertad de la voluntad» y de representaciones semejantes transfiguradas en entidades, es decir, trata «de los errores fundamentales del ser humano [...], pero de tal manera como si fueran verdades fundamentales» (*MA 18*). N. se mantiene aferrado en sus últimos textos a este proyecto crítico (cfr. *JGB 1*, 11, 16; *FW*, «Prólogo», 2) con la mirada puesta sobre el →lenguaje —N. designa la gramática como «metafísica del pueblo» (*FW V 354*)—; sobre la →religión y la →moral (por ejemplo, «la metafísica sacerdotal»: *GM I 6*); así como sobre la relación entre metafísica y ciencia (*VM 12*), que amplía también más adelante (cfr. *GD*, «La razón...» 4, 5; «Los cuatro...», 7).

Desde el punto de vista histórico-filosófico, N asigna su →«metafísica de artista» a la tradición kantiano-schopenhaueriana (*GT 18, KSA 1*: 118). La «consolación metafísica», que esgrime, le parece posteriormente (1886) desorientada por ideales románticos (*GT*, «Ensayo de una autocrítica», 7). Su crítica metafísica apunta esencialmente a la «voluntad de verdad», que está en sí misma concebida de modo nihilista, en la medida en que contrapone «a este mundo de poca importancia, pasajero, seductor y engañoso» (*JGB 1*) como el auténtico ser una región de la razón pura, por ejemplo, el ser-en-sí de las cosas accesible en el ideal estético. N pone de manifiesto de manera inequívoca que tanto la metafísica de Kant (*JGB 11*) como también la de Schopenhauer (*MA 26*; *VM 33*) o la metafísica romántica de la naturaleza (*MA 8*) se orientan hacia «ideales ascéticos» (*GM III 5*, 12, 25). En cualquier caso refiere su destrucción del filosofar metafísico a un «prejuicio típico»: «[...] en el que se dan de nuevo a conocer los metafísicos de todos los tiempos [...] La creencia fundamental de la metafísica es la *creencia en las contraposiciones de valores*» (*JGB 2*). N sigue el rastro de la designación de verdadero, bueno, eterno, ideal, realmente existente, etc., es decir, la imagen moral del pensamiento, hasta los inicios de la historia de la filosofía (cfr., por ejemplo, en relación con el concepto estoico de naturaleza: *JGB 9*). En *GD*, «El

problema...» 1, vincula su posición posterior con la de *GT*. Resulta al fin y al cabo determinante para su posicionamiento respecto al problema de la metafísica, el hecho de que N. no quiera darse por satisfecho con una superación de la filosofía en las ciencias no-filosóficas, sino que represente un positivismo genuinamente filosófico, que cuenta entre otros con el legado metafísico en todos los ámbitos (lenguaje, moral, ciencia natural, historia, arte) (cfr. *JGB* 204). En este sentido, la «muerte de Dios» arroja una sombra metafísica sobre el «sentido de la tierra» (*Za I*, «Prólogo de Zaratustra»; *FW V* 343).

Las grandes líneas de recepción de la filosofía de N. se basan en una diferente interpretación metafísica del concepto «Voluntad de Poder» y «eterno retorno». Klages toma como pretexto un marco de interpretación metafísico cuando constata la incompatibilidad de la filosofía de la vida y de la naturaleza cósmica (el pensamiento del eterno retorno) con la doctrina de la Voluntad de Poder interpretada de un modo subjetivo (cfr. 1936: 179 y sigs.). Baeumler (1931a), Löwith (1935), Heidegger (1961a, b) y otros siguen este esquema en su punto principal. Solo a partir de los años 1960, N. es leído postmetafísicamente, al poner de relieve diversos autores la pluralidad de los procesos de la Voluntad de Poder —en primer lugar Deleuze (1962), así como también Müller-Lauter (1971) que en este terreno ha sentado una norma para la investigación de N. (cfr. Abel 1988; Gerhardt 1983/1996; Figal 1999; cfr. asimismo Heller 1972) (MARC RÖLLI, Darmstadt).

Metafísica de artista | *Artistenmetaphysik*

La metafísica del artista es una categoría perteneciente al *Ensayo de autocrítica* en *GT*: en 1871, N. se siente en deuda con Schopenhauer, reclama el derecho de «propiedad» sobre «la singular → metafísica del artista» (carta a Rohde, 4.8.1871), que justifica en el prólogo a →Wagner diciendo que el →arte es para él la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida. N. considera asignatura tarea pendiente el recorrer el camino desde la metafísica de la voluntad de →Schopenhauer hasta la metafísica del artista (Thorgeisdottir 1996: 51). En 1886, *GT* le parece cuestionable, imposible: demasiada metafísica del artista y demasiado →Romanticismo en su trasfondo; la metafísica del artista todavía es justificada y reivindicada como una mera oposición a Schopenhauer, a una interpretación unilateral y receptiva concentrada en la obra de arte y no en el artista (*NF* 1885-86, 2 [110]). Si la cosmovisión es artística, entonces también es antimetafísica (ibíd., 2 [186]). N. reconoce demasiados secretos de artista» (*GT*, «Ensayo...», 2) y trasfondos metafísicos: un dios-artista (ibíd., 5) que, al modo del dios heraclíteo, juega y disfruta construyendo y destruyendo. Del mismo modo, en la metafísica del artista y anticipando *in nuce* su posición posterior, N. interpreta la vida y la existencia como fenómenos que solo pueden justificarse estéticamente: la explicación del mundo más allá de fundamentos morales, teológicos, cristianos. La radicalidad posterior de su crítica a la moral y al Cristianismo se opone a la metafísica del artista, porque esta última carece de un decir-sí suficiente para la vida, y porque la interpretación del vínculo entre el arte y la vida aún no otorga prioridad a la →vida. No basta con un examen de la vida desde la óptica del arte o viceversa si no entendemos el arte como un estímulo para la vida (Reschke 2000a: 157). N. intenta superar la metafísica del artista con una →estética fisiológica que confía en una filosofía basada en el →cuerpo y la →Voluntad de Poder como consecuencia de una inversión antimetafísica de

los valores que, a la postre, constituye la última expresión de la posibilidad de la metafísica y, simultáneamente, la autosuperación de la → metafísica occidental mediante la restauración de la historicidad de la vida humana (Volkman/Schluck 1991: 19, 30, 260). El arte ya no es una instancia de donación del sentido. En su interpretación fisiológica, el arte protege al hombre frente al autoabandono derivado de la ausencia de consuelo divino o fundamentación moral, y, gracias a su potencial vital y filosófico, determina al hombre a ser responsable con respecto a sí mismo y a no ceder ante el absurdo de la → existencia, capacitándole, mediante la cosmovisión artística (Pfothenhauer 1985^o: 233) para la cultura trágica, para deshacerse del peso de la existencia y del tedio que dicho peso engendra. En *GT*, lo artístico todavía conserva un componente metafísico cuando se entiende como capacidad o potencia originaria (Danto 1965/1998: 62), una capacidad que se corresponde con el Uno primordial (*GT* 1, *KSA* 1: 30), la dimensión primaria y dionisiaca que representa la esfera en la que se diluye el *principium individuationis*, una dimensión que solo más tarde se transforma en el estado onírico e ilusorio de lo apolíneo para funcionar como mecanismo de defensa que proporciona al hombre la ilusión de la existencia, elusiva y ficticia, pero necesaria para la vida (→ apolíneo/dionisiaco). Una metafísica estética que conduce al fortalecimiento del individuo humano y que, armada con la ontología y la Antropología, se proyecta sobre el individuo (Langbehn 2005: 193 y sigs.) y a la vez constituye el elemento clave y contradictorio que permite superar la metafísica del artista contenida en su interior y aferrarse a ella. Esta contradicción queda resuelta por el rechazo radical del Uno-Primordial y la entronización de la estética dionisiaca, que N. configura estéticamente (RENATE RESCHKE, Berlín).

Metáfora | Metapher

La palabra metáfora pertenece sobre todo al vocabulario del joven N. La utiliza a menudo durante el período de Basilea entre 1872 y 1873, pero después de 1875, cuando N. «germaniza» su vocabulario y evita progresivamente la jerga filosófica, rara vez hace aparición. La metáfora capta la atención de N. por encima de todo en el marco de sus lecciones académicas sobre retórica. Su estudio (filosófico) de la metáfora halla expresión en los tempranos escritos inéditos (→ *PHG* y → *WL*), en los que, recurriendo, por cierto, tanto a fuentes antiguas como contemporáneas, desarrolla también a su vez sus propios puntos de vista, que ejercerán una influencia prolongada en su pensamiento posterior. Inspirado por la → retórica tradicional, N. sigue con la metáfora una doble senda: por un lado, la necesidad de ampliación del vocabulario por medio de nuevas acuñaciones metafóricas («*Armut*»: «pobreza», la denominada metáfora de la *inopia*); por otro lado, el potencial estilístico de la variación («*Anmut*»: «gracia» o «donaire»: *KGW* II/4; 442). N. halla inspiración para sus propios enfoques en la filosofía del lenguaje romántica de → Jean Paul o → Emerson y en el contemporáneo G. Gerber (en quien encuentra citados a Jean Paul y Emerson: cfr. Meijers/Stingelin, 1988). Estos autores atribuyen también globalmente al → lenguaje un origen metafórico e integran la metáfora en un concepto evolutivo del lenguaje en el que lo metafórico desaparece paulatinamente debido a la costumbre: un enfoque que N., en parte mediante citas, en parte recreándolo en su propio pensamiento, defiende de manera ejemplar en *WL*. El núcleo del concepto de metáfora es la «transferencia», para la cual N. utiliza también la perífrasis dinamizadora «atravesar de un

salto». Esta afirma que la metáfora no designa un producto (lingüístico), sino una operación cognitiva que consiste en la transposición de una «esfera» en otra en virtud de la percepción de una analogía inicial. A medida que N. concibe en primer lugar, conforme a la resistencia cada vez mayor del siglo XIX a la retórica, la metáfora como un distanciamiento de la realidad óptica (mentira) (cfr. *CV 1*; *PHG 3*), desarrolla a continuación el punto de vista de que pueda significar tanto un rodeo (de conocimiento) como asimismo una precisión (plástica e intuitiva). Inspirado por Gerber y también por la crítica del conocimiento por mediación de →Schopenhauer, N. completa su concepto de esfera semántica en una dimensión epistemológica: de este modo, la metáfora señalaría la transición necesaria en términos generales para el lenguaje de una excitación nerviosa (fisiológica) a una imagen (cognitiva), y de esta al sonido (lingüístico) o al concepto (establecido por el uso y la costumbre) —una versión simplificada del modelo de ocho etapas de Gerber, expuesto en *El lenguaje como arte* (Meijers 1988)—. Esto se muestra como una constatación de la intuición romántica de que «el lenguaje es un diccionario empalmeado de metáforas» (según Jean Paul; *KGW II/4*: 443). Un punto de vista tan sumamente amplio da pie a una estimación mucho más positiva de la metáfora que —en contraposición al concepto— no aparenta aludir a objetos o incluso a la «cosa en sí», sino que señala una relacionalidad: la referencia del hablante a una realidad aludida, pero no conocida (asimismo un eco de Jean Paul: *KGW II/4*: 442). Con la metáfora el hablante puede hacer esta realidad (com-)preensible, inteligible o dominable. Como medio del ejercicio de poder del lenguaje opera la analogía: N. habla en este contexto de un «impulso fundamental» (entre otros, *WL 2*) o simplemente de «instinto» (*NF 1872-73*, 19 [226]). Mediante la habituación desaparece, sin embargo, el impulso creativo de la metáfora y la analogía (producida artísticamente) y se solidifica en una identidad tenida (ontológicamente) por verdadera (entre otros, *NF 1880*, 3 [108]). N. plantea aquí diversos campos de imágenes como las geológicas («petrificación»), las tanatológicas («momificación», «columbarium») o, asimismo, las zoológicas («mudas de piel», todas en *WL 2* o *NF 1872-73* 19 [228]; cfr. Kofman 1972). Del uso de una metaforización «petrificada» es signo la creencia en correlaciones o causalidades, que N. desenmascara críticamente como imaginarias. Por este motivo asocia el uso lingüístico surgido de esta manera por el entumecimiento y diagnostica junto a él la disminución de la sensibilidad y de la vitalidad del lenguaje. Precisamente porque tienen una pretensión de verdad, estas metáforas muertas son, según N., mentiras (antropomórficas). Del uso de metáforas artísticas espera una revitalización del lenguaje. El artista no tiene puestas sus miras en lo ordinario, sino que crea su propio lenguaje de metáforas, escapando así del aspecto residual y reanimando siempre de nuevo el impulso metafórico original. Descubre semejanzas que no residen realmente en las «cosas» mismas, sino que representan el resultado de una respuesta activa a un impulso nervioso. Esta respuesta plasma el inicio de la incrustación del lenguaje en la filosofía de la voluntad de los años 1880: la formación de metáforas debe ser entendida como acto de voluntad con el que el hablante trata de extender, por medio de una igualación de lo desigual, su poder sobre el oyente y la realidad referencial. Al mismo tiempo, el interlocutor se ve forzado por medio de una ruptura metafórica a una nueva configuración de su propio orden jerárquico volitivo y de esta manera a un despliegue específico de poder (cfr. Biebuyck 1994a). Aun cuando el término «metáfora», después de 1875, desaparece prácticamente del discurso de N., la frecuencia de metáforas continúa siendo recurrente. En la segunda mitad de los años 1870 N. se perfila como filósofo-poeta, que propone el renacer

del →pensamiento a través del desarrollo de un lenguaje dinámico de metáforas. Como base de las colecciones de aforismos se hallan a menudo de un modo instrumental narraciones de parábolas o alegorías; más tarde, tanto en contextos literarios como filosóficos, estas se convierten en configuraciones cada vez más complejas (cfr. Gasser 1992). Las preferidas son las metáforas de genitivo (del tipo, por ejemplo, como: «el alto y sombrío nubarrón del iracundo Jehová»: *FW* 137) y las metáforas de identidad («Soy una barandilla en la corriente»: *Za* I, «Del pálido criminal») en diferentes gradaciones de virtualidad («En el supuesto de la que verdad sea una mujer»: *JGB*, «Prólogo»). Los complejos de metáforas más llamativos son: preñez, cuerpo, enfermedad y salud, naturaleza (clima, cosmología) y navegación (cfr. Pautrat 1971; Derrida 1973). En sus reflexiones sobre poética y tipología de textos, figura desde entonces también la «alegoría» como alternativa. Sobre el tema también: Derrida (1971); Lacque-Labarthe (1971); Stern (1978); Naumann (1985); Zunjic (1987); Gasser (1992); Kremer-Marietti (1992); Stingelin (1992); Otto (1994); Tebartz-van Elst (1994); Biebuyck (1994b; 1998; 2008); Müller-Nielaba (1995); Hödl (1997); Thalken (1999); Zittel (2000b); Murphy (2001) (BENJAMIN BIEBUYCK, Gante).

Meysenbug, Malwida von (28.10.1816, Kassel / † 26.2.1903, Roma)

Escritora alemana, conoció a N. en mayo de 1872 con motivo de la colocación de la piedra inaugural de la sala de conciertos del festival de Bayreuth. Como amiga íntima de →R. y C. Wagner, ya había recibido por entonces el libro de N. *GT*. En las décadas siguientes, Meysenbug se convirtió en una de las más importantes destinatarias de la correspondencia de N. A su amistad maternal debió N. la organización de la estancia en Sorrento (1876-1877), el estrechamiento de la amistad con →P. Rée —con el que la unió una intensiva pero fugaz relación epistolar (cfr. Stumann-Bowert 1998)—; el encuentro con →L. v. Salomé el 23 de abril de 1882 (en la residencia de M en Roma) y con v. Salis en julio de 1884 igualmente en Roma; y, ulteriormente, los escasos contactos con intelectuales parisinos que pudo trabar a lo largo de su vida. N. leyó el libro de Meysenbug *Memorias de una idealista* con gran interés, descubrió asimismo en esta biografía a una figura otrora avanzada del movimiento feminista y profusas informaciones sobre destacados revolucionarios europeos como A. Herzen —a quien se tenía entonces por un representante del nihilismo ruso—, G. Mazzini, L. Blanc, etc., a los que posteriormente dará cabida en sus textos. Meysenbug, por su parte, se preocupó de las recensiones y proyectos de traducción de las obras de N. Esta amistad, al principio idílica, se vio turbada por la evolución de N. a partir de *MA*, que Meysenbug siguió con creciente incompreensión y temor. No menos aciaga resultó la ruptura de N. con Wagner, figura de culto de Meysenbug. Sobre el tema también: Diethé (1996: 77 y sigs.); Leis (2000: 50 y sigs.); Le Rider (2004, 2005) (JACQUES LE RIDER, París).

Mil | *tausend*

En el capítulo *De las mil metas y de la única meta* de *Za* I se plantea la contraposición entre «las mil metas de los pueblos» que se expresan en sus respectivas «→tablas

de bienes», y una posible meta común de toda la →Humanidad de la que dependería su surgimiento en cuanto tal y el logro de su unidad. Cuando Zaratustra anima, más tarde, a sus discípulos a ir solos, les asegura que hay mil senderos que nunca han sido todavía transitados, «mil tipos de salud e islas ocultas de la vida» (*Za I*, «De la virtud que hace regalos», 2). Al principio de *Za IV*, Zaratustra habla del gran y lejano «imperio de los hombres, el imperio venidero de los mil años de Zaratustra» («La ofrenda de miel»). Cuando se está preparado para dar el salto desde estos «mil años» a «los milenios», podría aludirse, en el espíritu de Zaratustra, a los →creadores, a los que acuñan su mano en los milenios, como si estos fueran de cera, y escriben sobre la voluntad de milenios como si fueran de bronce (*Za III*, «De viejas y nuevas tablas», 29). El pasaje correspondiente en los escritos póstumos pone de manifiesto, con una cita de *La vida de Jesús* (1863: 47) de →Renan, que con este «reino de mil años de Zaratustra», N. se refiere al zoroastrismo histórico y a su concepción de la historia (que influyó también en el Cristianismo y con la que se encuentran paralelismos en el →Budismo), según la cual esta sería concebida como una sucesión de periodos presididos cada uno de ellos por su respectivo →profeta: «Cada profeta tiene su *hazar*, su reino de los mil años» (*NF* 1884, 25 [148]) y lo proyecta en el futuro. N. alude también en *GM* a un «hombre *redentor* del gran amor y del gran desprecio» que algún día tendría que llegar (II 24). En los escritos póstumos se encuentra la siguiente nota: «Mil fórmulas para el retorno (es la amenaza)» (*NF* 1883, 4 [24]); y Zaratustra decide «enseñar *cientos de veces* su enseñanza» (ibíd., 15 [17]), lo que muestra, al menos, que no se trata de una enseñanza monotonal (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Mitos, Mitología | *Mythos, Mythologie*

Puede considerarse a N. como destructor de mitos y como elocuente descubridor de nuevos mitos. Sus teorías del →*Übermensch*, del →Eterno Retorno o de la →Voluntad de Poder serían, en última instancia, malinterpretadas como hipótesis conceptuales científicas, aunque en N. mismo se hallen esbozos de tal tipo de interpretación. En el fondo, estas son mitos, a saber, simplificaciones no unívocas de sus perspectivas e intenciones esenciales. Como Platón, N. hace integrar *logos* y mito en una imagen total de la razón. Los análisis conceptuales y las sinopsis míticas se hallan en una relación recíproca no excluyente. No son nada más que diferentes configuraciones del pensamiento. La filosofía del mito de N., nunca consumada sistemáticamente —en este sentido es *GT* el texto más significativo—, hace estallar la monopolización de la objetivación racional-conceptual del mundo que dio comienzo con →Sócrates y se completó metodológicamente en las ciencias matemáticas experimentales de la época moderna. Esta liberación filosófica de una razón restringida conceptualmente hacia una pluralidad reflexiva define ciertamente diferencias, pero no se falsifica en dicotomías.

El proyecto de N. en torno a una filosofía capaz de abarcar tanto el *logos* (concepto) como el mito se forma desde un propósito ilustrado y se sirve de formas mitológicas que se sintetizan en su filosofía de la →vida o, mejor dicho, de la trascendencia (Pütz 1971, Blumenberg 1979). Mitos contruidos, que se vinculan a experiencias fundamentales humanas y se disponen en nuevas sucesiones de imágenes, progresan hasta marcos instrumen-

tales filosóficos de carácter ilustrado para la transformación del individuo y de las unidades colectivas culturales. Estimulan la despedida de encostramientos ideológicos y prometen nuevas posibilidades del pensamiento y la experiencia. Están al servicio de la vida que se afirma a sí misma y se intensifica sin cesar. A través de Nietzsche, estos mitos son destinados a la Ilustración y el resurgimiento. Un mito así se opone al concepto que se cree autárquico y a la ciencia que se centra en análisis empíricos, pero no a la →razón, o mejor, al pensamiento. El rebasamiento de una racionalidad que se dogmatiza conceptualmente a sí misma mediante el mundo de imágenes («artístico», artificial) de cuidadosa formación filosófica del «nuevo mito» no es un pecado original e irracional (antiilustrado), sino la expresión del *logos* inmemorial, que trasciende toda resolución. Los mitos ideados filosóficamente se muestran como las formas auténticas de aparición del *logos*. De este modo, ganan la libertad de rebasarse y (al revés de lo que sucede con los mitos religiosos tradicionales) tener un conocimiento fundamental de sí mismos, lo que sin duda no puede suceder en el modo de la reflexividad conceptual (Fink 1978: 22 y sigs.). Estas construcciones míticas, que preludian configuraciones «artísticas», esclarecedoras y artificiales de la vida, constituyen para N. un género mitológico que germinó por primera vez en las esperanzas protorrománticas de un nuevo mito que superase el universal desencantamiento racional, la «noche de los dioses» (Hölderlin). Concepto, idea e imaginación debían unirse aquí en una «mitología de la razón». Sobre el tema también: Salaquarda (1979); Zittel (1995) (ERWIN HUFNAGEL, Mainz).

Modernidad | *Modernität*

El concepto de Modernidad se encuentra sobre todo en la obra póstuma tardía, en algunos casos en una forma adjetivada («Recorrer el perímetro entero del alma moderna, haber estado en cada uno de sus rincones —mi ambición, mi tortura, mi felicidad»); en otros en forma de la conclusión (que se sigue a continuación): «Mi obra contiene una *visión global* de nuestro siglo, de toda la Modernidad, de la «civilización» *alcanzada*» (NF 1887, 9 [177]). N. se fija esta tarea tras la publicación de *GM* en el contexto de la planificación de *WM*. Como portadora de signos que pueden ser indicadores tanto de cultura y auge como de civilización y decadencia, la Modernidad es, para N., ambigua y arroja sobre el siglo XIX interrogantes como: «¿Si se corresponden mutuamente su parte fuerte y su débil? ¿Si está tallada de una única madera? ¿Si la diversidad de sus ideales, su contradicción [...] está condicionada por una finalidad más elevada, como algo superior?» (ibid., 9 [186]). N., en todo caso, se impone como «*visión global* [...] el carácter *ambiguo* de nuestro mundo *moderno*»: «Precisamente los mismos síntomas pueden denotar *declive* y *fortaleza*. Y los distintivos de la fortaleza, de la mayoría de edad conseguida pueden en virtud de desvalorizaciones de sentimiento tradicionales (*atrasadas*) MALINTERPRETARSE como debilidad. En definitiva, *el sentimiento, como sentimiento de valor, no está a la altura de la época*» (ibid., 10 [23]). N. destina los apuntes para el carácter de la Modernidad de febrero de 1888 al primer libro de *WM*, concretamente: a dos capítulos: «1. 1. *El nihilismo pensado en su totalidad hasta el final* / 2. 1. *Cultura y civilización*, la ambigüedad de lo “moderno”» (NF 1888, 12 [2]). El tema aparece después con más frecuencia aún en la agenda de N., por última vez en mayo/junio de 1888: «*Modernidad como ambigüedad de*

los valores» (ibíd., 17 [2]). Al mismo tiempo, N. presenta a →Wagner como modelo de la Modernidad entendida de este modo (*WA*, «Prólogo» 5; «Epílogo»), para leer, por último retrospectivamente, *JGB* como un libro que «en todos sus aspectos esenciales es una crítica de la Modernidad, sin excluir las ciencias modernas, las artes modernas, incluso la política moderna» (*EH*, *JGB* 2). A la vista del mantenimiento de la idea de que lo moderno es ambiguo, la siguiente declaración de N. formula un estado de cosas que excluye provisionalmente una mirada más lejana, la perspectiva de la vigencia de la →cultura y la →civilización como tendencias contrapuestas en el siglo XIX: «¡Que no nos engañen! El tiempo corre hacia delante, —quisiéramos creer también que todo lo que hay en él corre hacia delante... que la evolución es una evolución hacia delante... Esta es la apariencia que seduce hasta a los más juiciosos: pero el siglo diecinueve no es ningún →progreso respecto al dieciséis: y el →espíritu alemán de 1888 es un retroceso respecto al espíritu alemán de 1788... La →«Humanidad» no avanza, ni tan siquiera existe... El aspecto general es el de un inmenso taller de experimentación en el que algunas cosas, esparcidas a lo largo de cada época, tienen éxito y otras, indecibles, fracasan, en el que falta todo orden, lógica, vinculación y obligatoriedad» (*NF* 1888, 15 [8] Sobre el tema también: Kuhn (1989) (ELISABETH KUHN, Münchenstein).

Montaigne, Michel Eyquem de (28.2.1533, Castillo Montaigne en Burdeos / †13.9.1592, ibíd.)

Filósofo y escritor francés, fue uno de los autores favoritos de N. con el que mantuvo, desde *UB*, un diálogo ininterrumpido a lo largo de su vida. En 1870 N. recibió como regalo por Navidad de C. y R. Wagner una «una magnífica edición de todo Montaigne (a quien tengo una gran veneración)» (a Fr. y E. N., 20.12.1870). En la →biblioteca de N. figuran dos ediciones de los *Essais* de M, una francesa (París 1864) y la traducción alemana de P. Coste (Leipzig, 1753-1754). Durante el período de Basilea, Montaigne aparece citado junto a Horacio bajo el lema «El aligeramiento de la vida» (*KGW* III 5/1: 115). Su inmanente concepción terrenal de la vida acompaña sobre todo a N. durante la liberación de Wagner y la fase ilustrada de *MA*. De Montaigne toma prestada N. la designación «tiránica» para relaciones que se revelan demasiado vinculantes. Con su sensatez escéptica, contraria a todo fanatismo y convencimiento ciego, Montaigne se convierte en uno de los modelos más importantes para la filosofía del →espíritu libre. «En lo que concierne a la honestidad» N. lo sitúa incluso por encima de →Schopenhauer y confiesa que, gracias a sus escritos, «ha aumentado el placer de vivir en esta tierra» (*SE* 2, *KSA* 1: 348). A través de Montaigne y los moralistas franceses N. se siente «más cerca de la Antigüedad» (*WS* 214). De manera significativa, su figura es emparejada con Epicuro en el «viaje al Hades» de N. (*VM* 408). M extrae motivos de la filosofía estoica y epicúrea sobre todo, «como del tonel de las Danaides», de Séneca y sus cartas a Lucilio, pero su tono no es nunca resignado o ejemplar, sino resuelto y enérgico. Desde una perspectiva psicológica, N. admira cada vez más su salud y fuerza vital, que se refleja en su estilo vigoroso y desenvuelto: Montaigne aboga en la educación de la juventud por una sabiduría del mundo «alegre» y «divertida» que fortalezca la salud del alma y el cuerpo. N. contrapone esta filosofía alegre a las «máscaras pálidas y espantosas» bajo las que se mostró la sabiduría en su juventud (*NF* 1885, 40 [59]). La sabi-

duría jovial y despreocupada de Montaigne, que tanto irritó a →Pascal, constituyó para N. un remedio y escapatoria contra el →pesimismo, como muestra también una carta a H. von Stein (de mediados de marzo de 1885). En *EH*, N. confiesa tener «en el espíritu algo de la malicia de Montaigne», «quizás también en el cuerpo» («Por qué soy tan inteligente», 3). Sobre el tema también: Donnellan (1982); Molner (1993); Link (1994); Vivarelli (1998) (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Montinari, Mazzino (4.4. 1928, Lucca, † 24.11.1986, Settignano, Florencia)

Montinari quedó marcado de manera determinante por su relación con G. Colli, de 1942 a 1945 profesor suyo en el instituto de enseñanza media de Lucca, quien le mostró un N. diferente y opuesto al de la propaganda fascista y con quien colaboró posteriormente (1958) en la *Enciclopedia di autori classici* de Boringhieri, donde redactó y tradujo textos de Schopenhauer, N., Goethe, Burckhardt, así como la correspondencia de N. con →Rohde, →R. Wagner y el mismo →Burckhardt: un primer momento de una «acción» común cultural en nombre de N. Cuando trabajaba con Colli en el proyecto de una edición italiana de la obra de N. para la futura nueva editorial *Adelphi*, decidió instalarse en →Weimar, donde vivió de 1963 a 1970 y desempeñó una importante labor en el Archivo Goethe y Schiller. El proyecto originario de traducción fue ampliado, sin embargo, tras las primeras clasificaciones en el *Archivo* (1961), hasta cobrar forma la idea de una nueva edición crítica, editada en Francia por Gallimard y en Alemania por *de Gruyter*. A partir de 1971, Montinari impartió clases de literatura alemana en la Universidad de Urbino, luego en Florencia y finalmente, desde 1984, en Pisa. Publicó numerosos artículos y estudios sobre N. en revistas internacionales, sobre problemas y métodos de edición, sobre Heine, Goethe, Mann, Wagner, →L. v. Salomé, Lukács, →Baeumler o Cantinori. Junto a Colli, Montinari es responsable de la tarea decisiva de la *Edición Crítica Completa* de las obras (*KGW, KSA*) y correspondencia de N. (*KSB*; con la inclusión de las cartas a N.: *KGB*). A este trabajo intensivo y complejo —como un buen operario, «como un zapatero que hace buenos zapatos»— dedicó toda su energía científica, viendo en sus trabajos sobre el filósofo alemán tan solo «productos ocasionales de una determinada manera de leer a N: la del editor de sus obras» (1982). Con una consciencia y escrupulosidad históricas que no promete certezas, Montinari sentía que los avances de la filología moderna abrían posibilidades de eclosión de un texto estático y cerrado, que permitían presentarlo y reconstruirlo en todas las fases documentables de su desarrollo. M abrió un acceso a las fuentes directas y atestiguadas de N., que nunca antes fueron abordadas de manera sistemática. Desbrozó el camino para una lectura histórica de las categorías del filósofo y para las interpretaciones y reconstrucciones de la nueva investigación de N., basada en la crítica y la indagación de las fuentes. Entre los resultados más importantes de su labor estimulada e impulsada desde el punto de vista del aparato crítico se cuentan la valorización del tema de la historia en N., la alusión a la →«pasión del conocimiento» como *leitmotiv* fundamental, así como el análisis de la relación de N. con la cultura francesa contemporánea y con la →*décadence*. Sobre el tema, también: M (1981, 1982, 1991); Campioni (1988, 1989, 1992, 2006, 2007); Müller-Lauter (1994); Vivarelli (1996); Pestalozzi (2007); Stegmaier (2007) (GIULIANO CAMPIONI, Pisa).

Moral | Moral

La paulatina e inquietante radicalidad que N introduce en el pensamiento de la moral se debe a una inversión del punto de partida de la perspectiva tradicional: mientras que la →ética filosófica «clásica» se despliega en la forma de una reflexión de la moral, N. antepone siempre un pensamiento que, en su fundamento, está ya concebido moralmente. El pensamiento que se fundamenta en la moral no puede por ello, en lo que a él respecta, fundar a su vez una moral. Visto así, en las éticas existentes se articula en primer lugar «tan solo un *lenguaje de signos de los→afectos*» (JGB 187). La fuerza explicativa de la crítica de N. a la moral se halla en las sucesivas descodificaciones de tales «lenguajes de signos». En lugar de un acercamiento normativo a una moral supuestamente dada, en N. aparecen numerosas →«genealogías» de la moral. El objetivo de este desplazamiento de sentido, llevado a cabo en diferentes direcciones y según el contexto, no es otro que la deslegitimación objetiva de los conceptos de una moral que, en cada caso, se ha «convertido en dominante», así como la obtención de una distancia que unida ello y, finalmente, alcanzar la libertad por y para otra(s) moral(es).

En GT la crítica de la moral es todavía un subproducto de la «ciencia estética» que hace su aparición como *prima philosophia* en lugar de la ontología y de la teoría del conocimiento. «La existencia y el mundo» están tan solo «*justificados* eternamente [...] como *fenómeno estético*» (GT 5, KSA 1: 47); de esta manera, también los cimientos de la moral son, en primer lugar, percepciones cuya creatividad hermenéutica quedan evaluadas desde la «óptica del artista». La proximidad entre ética y →estética, entre valoración vital y percepción fenoménica, constituye a partir de este momento la orientación dominante de N.

En la obra aforística de N., la moral se convierte por vez primera en tema autónomo y permanece como objeto principal de su filosofía. La tendencia que se inicia con MA hacia una aclaración científica y concreción histórica de los fenómenos morales se debe a →P. Rée. El tratamiento nietzscheano de la moral se lleva a cabo desde tres aspectos fundamentales: como psicología moral (→psicología), que en la tradición de los moralistas franceses sigue una heurística de la sospecha al objeto de descubrir los motivos egoístas de las acciones supuestamente altruistas; como historia de la moral, que, entre otras cosas, subraya con argumentos utilitaristas y darwinistas la utilidad de la acción y sentimiento social de la moral, y explora con ello su origen amoral; y como metacrítica de los conceptos fundamentales de la filosofía moral en contradicción a una tradición en la que los conceptos de →«voluntad», de →«sujeto», de →«conciencia», de →«responsabilidad» y, no menos, el de «acción» están dispuestos categóricamente, definidos o —en el peor de los casos— considerados evidentes antes de comenzar el examen de los fenómenos morales. Se hace comprensible la radicalidad de tales tipos de destrucciones, sobre todo en su aplicación psicológica, como, por ejemplo, en la suposición de la «completa irresponsabilidad del hombre de cara a su acción» (MA 107) y la tesis objetiva anexa de que «todas las acciones son [...] en esencia desconocidas» (M 116), es decir, son acontecimientos más allá de un propósito epistémico o intencional.

En JGB y GM los aforismos, en parte sueltos, en parte agrupados aisladamente, ceden su lugar a tratados morales con una consistencia más altamente sistemática o con una intención unificadora más marcada. Al programa profundizado en JGB V (186-203) de una

«historia natural de la moral» le sigue *GM* con su correspondiente historia cultural, en la que se hace visible, al tiempo que se critica acerbamente, la moral europea definida por el ideal ascético-cristiano en su carácter determinante del pensamiento y la percepción. La «teoría de tipos de la moral», que se pretende ahora llevar a cabo, actúa sobre la base del reconocimiento de determinadas formas de valoración vividas y se opone explícitamente a la «ciencia filosófica de la moral» que hace su aparición como «fundamentación de la moral». Para N. tales intentos de fundamentación no son más que la legitimación conceptual de una determinada «creencia en la moral dominante», cuyos «auténticos problemas [...] solo asoman a la superficie en la confrontación de muchos tipos de moral» (*JGB* 186).

El punto pragmático de partida para *GM* es el diagnóstico de que la dinámica civilizatoria se instala en una sociedad solo después de que las personas aparezcan en su vida común como agentes mutuamente calculables y capaces de responsabilidad. *GM* pretende, a tenor de ello, poner al descubierto los momentos decisivos «de la larga historia de la procedencia de la responsabilidad» (II2). El pensamiento conductor es que la calculabilidad del ser humano sería el resultado de una historia de procedimientos autoimpuestos de castigo. Solo en el tránsito a través de la larga «mnemotécnica» de la →crueldad ejercida —como fuente a este respecto se mencionan ante todo los ordenamientos jurídicos de épocas anteriores— consigue la naturaleza del hombre «el dominio sobre los afectos» y llega, con ayuda de una memoria educada entre torturas, «¡finalmente a la razón!» (II 3).

También el criterio de diferenciación ética de «bueno» y «malo» es investigado ahora recurriendo a argumentos históricos, etnológicos y etimológicos a partir de dos modos contrapuestos de tipología moral: la diferencia «bueno» y «malo» tiene con ello su origen en el poder de los →«nobles», un grupo que ha tomado el domino como clase o raza y que en un acto «ingenuo» de delimitación frente a los otros se atestiguan a sí mismos como «buenos». Como instancia activa, esta clase toma sobre sí la responsabilidad de su acción e interpreta a los que han sido excluidos como «malos». En cambio, el establecimiento de la diferencia «bueno» y «malvado» tiene su origen fenomenológico en la impotencia frente al dominio —solo en esta medida es producto del →«resentimiento»—. En él se da a conocer la voluntad de quienes son incapaces de actuar, que asignan a quien tienen delante, interpretado ahora como «malvado», la responsabilidad de las relaciones que sienten como injustas. En la reacción «pasiva» de esta inversión de la valoración, ve N. el auténtico origen de la moral. En contraste con la manera irreflexiva de valoración de los poderosos, la labor de negación de los oprimidos y su autoafirmación en el (solo a partir de ahora) concepto moral del ser-bueno es un acto creador que, según N., produjeron en primer lugar las →religiones. La elucidación (a veces agresiva) de las relaciones de fuerza entre el modo «caballeresco-aristocrático» y el «sacerdotal», por ejemplo, en la forma de contrastación entre «moral de señores» y «moral de esclavos», ha perjudicado más bien la postulación crítica de N. y lo ha situado hasta hoy (injustamente) en la proximidad de un positivismo afirmativo del poder. Decisivo para una comprensión de esta contraposición es el problema que expresa de la doble constitución moral del hombre moderno: él es, en términos de N., tanto «señor» como también «esclavo», su problema permanente consiste precisamente en «ser campo de batalla de aquellas contraposiciones» (*GMI* 16), es decir, en querer, según cada situación y espacio de acción, o bien tomar sobre sí la →responsabilidad o bien imputarla como culpa a los demás para desembarazarse de ella.

Solo una cultura de la incondicionalidad moral puede hacer surgir también la «voluntad de verdad». N. la hace garante, sobre todo en la forma de una creencia en un conocimiento objetivo e incondicionado, de la ciencia moderna para caracterizarla acto seguido, en lugar de como contrincante, como el fenómeno más sutil del «ideal ascético». La propia época es por ello interpretada como punto decisivo de inflexión, como «catástrofe». Pues en la honradez de una conciencia, que, paulatinamente, se ha vuelto científica, está depositada ahora también la reacción hacia la «superación» del ideal ascético. En el «ser-consciente-de-sí de la voluntad de verdad» la moral europea se hace también consciente de su carácter condicionado y «*perece*»: «en ello no hay ninguna duda» en su antigua forma. Para N. se anuncian con ello las campanas de la entrada en la época del →nihilismo activo, así pues en «aquel gran espectáculo que está reservado a los dos próximos siglos de Europa [...]» (GM III 27).

El «inmoralismo» de N. no ha podido, ni querido, ser un punto de vista fuera de la moral. Más bien queda caracterizado con él por su parte una moral: el *ethos* de la nobleza de las últimas obras de N. crece de la perspectiva ganada en las primeras sobre la irresponsabilidad e inocencia del individuo. Esta se cumple en la paradoja de tomar sobre sí la responsabilidad de no hacer a nadie más responsable de sus acciones y valores. La nobleza deroga la economía de la regla de oro, por lo tanto la moral dirigida hacia la reciprocidad. Ella individualiza, distancia y distingue —y se convierte por ello en →«*pathos* de la distancia», en renuncia a la moral de los demás y en renuncia a la propia moral en trato con los demás. Como «moral para moralistas» ella sigue estando obligada a la esperanza de poder vivir sin resentimiento. Sobre el tema también: Braatz (1988); Kerger (1988); Stegmaier (1994); Pfeuffer (2008) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Morir | *Sterben*

El concepto de la →vida en N. se sitúa en la polaridad de morir y renovarse: N. se veía personalmente marcado por la antinomia de ser un «*décadent*» y al mismo tiempo un «*comienzo*»: «[Yo] he muerto [...] ya como mi →padre, vivo todavía y me hago viejo como mi madre» (EH, «Por qué soy tan sabio», 1) Siguiendo la tradición de los antiguos, N. aboga por no privar al hombre del derecho a disponer de su propia vida (MA 88); distingue la →muerte involuntaria (natural) de la muerte voluntaria (racional). En ZA se contrasta el morir falso y el correcto: los «transmundanos», como maníacos del más allá, «moribundos», desprecian el →cuerpo y la →tierra (Za I, «De los transmundanos»); los «predicadores de la muerte», a los «maníacos de la consunción de las almas» comienzan, apenas nacidos, ya a morir y anhelan doctrinas de →«cansancio y renuncia» (Za I, «De los predicadores de la muerte»). El *Ars moriendi* de Zaratustra reza de este modo: «Muere en el momento justo» una «muerte lograda»; «En vuestra muerte deben brillar todavía vuestro espíritu y vuestra virtud, como el rojo del atardecer alrededor de la Tierra» (Za I, «De la muerte libre»). En alusión al «muere y llega a ser» de Goethe, la muerte tiene que ser «mucho más amarga» en la vida de los →creadores (Za II, «En las Islas Afortunadas»). En DD, N. concibe el suceso de la muerte bajo la imagen natural tranquila de una autodisolución. La barca del poeta, como señala Groddeck (1991), el propio poema, camina hacia el «olvido azul»: «plateado, ligero, un pez / nada ahora detrás de mi batel...» (DD, «El sol se pone», 3) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

Muerte | *Tod*

Junto a «formas de uso inespecíficas» (muerte de la →cultura, de la →tragedia, de la →religión), la muerte, en sentido propio y desde una perspectiva dionisiaca, no aparece como lo más espantoso, sino como lo «más deseable» para la efímera existencia humana. Sileno, capturado, dice a su atormentador, el rey Midas: «Lo mejor es inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Pero lo segundo mejor para ti es... morir pronto» (*GT 3, KSA 1: 35*).

Precisamente, en el contexto de su reflexión sobre el →pesimismo (→Dühring, →Schopenhauer), N. se ocupa con intensidad del problema de la muerte (cfr. *NF 1875, 9 [1]*). El miedo a la muerte, según una reflexión posterior, es en realidad miedo al dolor de →morir: «También el impulso de autoconservación es una pieza de mitología» (*NF 1880, 3 [149]*). En la confrontación con →Wagner, la afirmación heroica de la muerte sigue siendo también determinante: «La muerte es el sello de cada gran pasión y de todo heroísmo, sin ella la →existencia no tendría valor» (*NF 1875, 11 [18]*; cfr. también el «ocaso» de Zaratustra, en *Za I*, «Discurso preliminar de Zaratustra»). El contraste de la «muerte como fiesta» (*Za I*, «De la muerte libre») y el «envenenamiento de la vida» a través del →Cristianismo ocupa, de nuevo, un lugar central: «Si hubiese una mirada segura hacia la muerte, a cada vida podría añadirse una gota de ligereza deliciosa y perfumada» (*WS 322*). En este punto, se conecta la problemática de «*Moral para médicos*»: «El enfermo es un parásito de la sociedad. En ciertas circunstancias es indecente seguir viviendo» (*GD*, «Incursiones de un intempestivo», 36). Aquí, se vuelve evidente que no se piensa la muerte desde conceptos individualistas, sino desde una concepción de la vida afirmativa de la especie. Mediante el concepto de →Voluntad de Poder se relativiza la oposición (biológica) de vida y muerte: «Guardémonos de decir que la muerte se contrapone a la vida. Lo vivo es solo una especie de lo muerto, y una especie muy rara» (*FW 109*). También sobre el tema: Meyer (1991) (DIRK SOLIES, Mainz).

Mujeres | *Frauen*

Tras la muerte de su padre en 1849, N. y su hermana se criaron en una atmósfera completamente femenina, compuesta por dos tías solteras por el lado de la abuela paterna y por su madre, una mujer profundamente beata. En 1858, la madre adquiere una casa propia en →Naumburg. La torpeza de N. con las mujeres es notable en relación con potenciales esposas (→matrimonio) en el futuro, pero también en lo referente al modo en que siempre se sintió atraído por mujeres mayores que él, casadas, como es el caso de S. Ritschl, la mujer de su «*Doktorvater*» en Leipzig, F.W. →Ritschl, que en 1868 organizó un encuentro a través de su amiga O. Brockhaus entre N. y →Wagner. La relación de N. con →C. Wagner es particularmente singular. Gracias a su posición en el círculo de Wagner, N. consiguió entablar amistades duraderas con admiradoras de Wagner, como →M. v. Meysenbug, que, en 1877, intentó encontrarle a N. una compañera sentimental (N. Herzen) a la que, sin embargo, él rechazó. En 1876 tuvo algunas amistades pasajeras con mujeres que, tal y como descubriría con posterioridad, estaban ya prometidas (M. Trampendach) o casadas (L. Ott). El único

gran amor de N., → L. v. Salomé, no fue correspondido y terminó en tragedia (→«episodio Lou»). En la década de 1880, con ocasión de sus estancias en →Sils-Maria, N. fue visitado por algunas doctorandas de la Universidad de Zürich que deseaban conocerle, como M. v. Salis, una noble suiza feminista que visitó a filósofo en 1887 acompañada por su amiga H. Kym. Diez años después, ayudaría a la hermana de N. en la compra del →*Archivo N.*

En los escritos de N., la función reproductiva de la mujer ocupa un papel tan preponderante que las mujeres sin hijos deberían sentirse difamadas, como si no pudieran sentirse a salvo sin el deseo de engendrar. Esto aparece con claridad en el siguiente comentario burlón: «¡Terrible es pensar que yo con mis reflexiones sobre la mujer pude empujar a alguna escritora, después de que ella se haya atormentado a sí misma y al mundo ya bastante con sus libros, al pensamiento vengativo de tener hijos» (*NF* 1885, 34 [100]). Como puede observarse, la escritora es un horror a los ojos de N., y, en relación con las exigencias de emancipación, acerca de ella no tiene más que palabras de desprecio.

A pesar de todo lo anterior, cuando la obra de N. adquirió celebridad en la década de 1890, lo cierto es que fue recibida positivamente entre feministas radicales como H. Stöcker, que fue amiga de la hermana de N. durante algunos años. La feminista moderada H. Lange aceptó incluso la idea de N. de que el papel propio de una mujer es el de la madre. A pesar de que algunas feministas como B. H. Dom criticaron la misoginia de N. durante el apogeo del nietzscheanismo en el cambio de siglo, la mayoría le admiró como un potencial liberador, entre ellas algunas pensadoras políticas como L. Braun.

En un plano metafórico, N. llevó a cabo su propio uso del tropo «mujer» para demostrar —por ejemplo en el prólogo a *JGB*— la condición no fiable de la →verdad, lo que ha dado pie a filósofas recientes como S. Kofman (1972) y feministas como L. Irigaray a formar una curiosa comunidad con N. en torno al tema del esencialismo biológico (1980). Los intentos de «feminizar» a N. y de reclamarlo para la posmodernidad inspirados por →J. Derrida (1973) se han agotado, dando lugar a un nuevo naturalismo en la interpretación de N. También sobre el tema: Brann (1931); Förster-N (1935); Diethe (1996); Leis (2000) (CAROL DIETHE, Fortrose).

Música | *Musik*

La música constituyó un tema esencial en la vida y obra de N. Janz ve en ella prácticamente «el único dato en la existencia intelectual de N. que abarca toda su vida» (1997: 72). En la correspondencia con →Köselitz se hallan declaraciones sobre la música que no dejan duda alguna sobre su importancia crucial para N.: «No conozco nada más, no oigo nada más, no leo nada más: y a pesar de todo no hay nada que me *importe* realmente más que el destino de la música» (21.3.1888) En otro pasaje, N. caracteriza la vida sin música como «error», «fatiga», «exilio» (15.1.1888). Incluso los informes médicos de la clínica de Jena informan que N. hablaba casi exclusivamente sobre música (Vogel 1966: 220).

N. fue un pianista con talento y, sobre todo en su juventud, se mostró también activo como compositor. Significativa es aquí la composición de *Lieder* que muestra al autodidacta bien dotado. En un primer momento, N. es estilísticamente más bien tradicional y está influido sobre todo por Schumann; mientras que las obras para piano posteriores

muestran de manera aislada ya una recepción de la armonía wagneriana. Desde un punto de vista general, en la música de N. se percibe un interés más marcado por la armonía que por la melodía (sobre este tema, véase, sobre todo, Fabre 2006). Conocido y apreciado por sus contemporáneos era el talento de N. para la improvisación (para posibles conexiones filosóficas, véase Liébert 2004: 14 y sigs.). Sobre todo en los últimos 10 años, han aparecido diferentes interpretaciones de *Lieder* y piezas para piano; en las salas de concierto la música de N. no suele tener cabida. Llamativo es también el →lenguaje eminentemente musical de N.; del mismo N. proviene la sugerencia de que se podría «quizás situar todo el Zaratustra dentro de la música.» (*EH, Za 1*) N. sentía sin duda una vocación de músico —en 1886, de hecho, la objeción esencial contra sí mismo consiste en no haber vivido esta vocación: «Habría tenido que *cantar* esa «alma nueva»— ¡y no hablar!» (*GT, «Ensayo de autocrítica», 3*).

La relación de N. con →Wagner constituyó un acontecimiento de singular importancia, tanto humana (→transferencia del padre) como musical. →*GT* está inspirada en numerosas ideas wagnerianas (cfr. también Vogel 1966). Otra importante influencia, más amplia, en el terreno filosófico proviene de →Schopenhauer; su metafísica de la música da forma a los fundamentos estéticos comunes tanto para la «nueva teoría» de Wagner como para también *GT*. Aún durante la época de entusiasmo por Wagner, N. se muestra, sin embargo, asimismo receptivo a las ideas del crítico musical, decididamente antiwagneriano, Hanslick (para este tema: Landerer/Schuster 2002). Así, el entusiasmo de N. por la obra de arte total wagneriana se ve contrarrestado en los esbozos no publicados por observaciones que muestran una clara preferencia estética por la música instrumental pura. Wagner consideraba la «música absoluta» deficiente estéticamente. Igualmente, una parte de los argumentos que N. en sus escritos posteriores antiwagnerianos aduce contra su anterior amigo provienen del inventario de Hanslick (sobre esto, Eger 2001).

Tras la ruptura con Wagner, N. apreciaba ante todo las obras de carácter de carácter tradicional de Köselitz, a quien hoy se estima en su calidad de «compositor de *allegro*»; una predilección particular —ocasionalmente, sin embargo, también relativizada irónicamente— de N. es la ópera (sobre esto, Scheib 2008). La figura de N. es también de importancia para la historia de la música europea. Numerosos compositores —R. Strauss, G. Mahler, F. Delius, C. Orff, y otros— lo han leído con intensidad y transformado sus pensamientos en música (sobre este punto, Sorgner 2003: 131 y sigs.) (CHRISTOPH LANDERER, Salzburgo).

Musil, Robert Edler von (6.11.1880, Klagenfurt / † 15.4.1942, Ginebra)

Musil se ocupó de N. a lo largo de toda su vida. Ello queda reflejado en sus diarios y en sus obras, desde *Las tribulaciones del estudiante Törless* (1906) hasta *El hombre sin atributos* (1925 y sigs.). La anotación del diario fechada el 15.5.1902 gira en torno a temas como →verdad, estilo y *décadence*. La disolución de una verdad absoluta a través del →perspectivismo se hace ya visible como principio compositivo en *Törlessigs*. La anotación del 8.5.1902 remite a una segunda gran lectura de N., mediante la cual Musil quería poner a prueba y profundizar sus primeras impresiones. Esta lectura condujo a un enfoque crítico del pensamiento potencial de N., puesto que se origina en la arbitrariedad. Musil evaluará pos-

teriormente el inmoralismo estético de N. como insuficiente de cara al peligro fascista de los años treinta y cuarenta. Sobre el tema también: Seidler (1965); Reniers-Servranckx (1972), Wallner (1984), Midgley (2003); De Angelis (2007) (ANETTE HORN, Witwatersrand).

Mussolini, Benito (29.7.1883, Dovia di Predappio / † 28.4.1945)

Guía (*Duce*) y fundador del movimiento fascista creado el año 1919, fue, desde el 22.10.1922 hasta julio de 1943, Primer Ministro de Italia, Jefe Supremo del Estado y Ministro de Asuntos Exteriores de la República Social Italiana (República de Saló). Mussolini estuvo influido ideológicamente durante su juventud por el sindicalismo revolucionario italiano, así como (desde un punto de vista externo) por el Partido Socialista Italiano (*PSI*). Cuando los sindicalistas abandonaron el partido, él permaneció bajo su disciplina y se convirtió en líder del ala revolucionaria del mismo. Al mismo tiempo se desarrollaron sus hábitos lectores en direcciones, por lo demás, discrepantes. De este modo, leyó también a N., cuya obra era conocida en Italia a través del poeta, y posteriormente héroe de guerra, G. D'Annunzio. Durante su estancia en Suiza (de 1902 a 1904), donde huyó del servicio militar, Mussolini aprendió alemán y leyó libros de N. como *JGB* y *GM*. De vuelta a Italia, redactó en 1908 una serie de artículos en los que exponía, en tono de admiración, la conferencia de C. Treves *La filosofía della forza*. En estos ensayos Mussolini subrayaba el carácter mediterráneo de N., muy alejado de la tradición escolástica de la filosofía. Afirmaba que el héroe nietzscheano, conducido por la necesidad de solidaridad y compenetración social, desencadenaría exteriormente su Voluntad de Poder, y concretamente a través de la guerra y la conquista. Al final de la primera década del siglo xx, Mussolini interpretó a N., en referencia al potencial revolucionario de los valores transmutados y al papel del →*Übermensch*, como un filósofo de orientación izquierdista. Según su dictamen, el «*Übermensch*» era tanto un símbolo para la debilidad de la civilización europea como también para la probabilidad de éxito de una redención revolucionaria de carácter no cristiano, que sacudiría el aburrimiento y la existencia pequeñoburguesa, pondría fin a la uniformidad y abriría un camino hacia un futuro diferente. M. Sarfatti, amante y biógrafa de Mussolini, rastreó las diferencias entre las compresiones del «*Übermensch*» nietzscheano de D'Annunzio y del mismo Mussolini. Mientras que para D'Annunzio evocaba más bien la imagen de un príncipe del Renacimiento lascivo, enamorado de sí mismo y cruel, para Mussolini simbolizaba el *ethos* romano, la estirpe de los conquistadores, que disponían de la destreza y el talento del guerrero ascético y del señor feudal. En agosto de 1912, cuando Mussolini ya era casi una de las figuras guías del Partido Socialista Italiano, publicó en la revista del partido *Avanti* una crítica de la biografía de N. de D. Halevy traducida al italiano. En ella alababa el trabajo de Halevy y expresaba su admiración sincera por N., a quien veía como alguien que sufrió durante su vida por la indiferencia general ante sus obras filosóficas. Durante este espacio de tiempo, años antes de la fundación oficial del fascismo, Mussolini comenzó a utilizar el «concepto de aristocracia», que durante la Primera Guerra Mundial se convertiría en «aristocracia del combatiente» y «aristocracia de las trincheras». Después de la guerra (1921), Mussolini afirmó que el fascismo constituía la creación más impresionante de un hombre y una «Voluntad de Poder» nacional. Más tarde, a cuyo favor la hermana de N., →EFN,

comenzó también a hacer propaganda (en Weimar), se convirtió, sobre todo, para M. Oehler (1930) del → *Archivo-Nietzsche*, en un importante exponente de lo que supuestamente N. había intentado en el terreno político (cfr. asimismo Gerlach 2000a: 500).

En el año 1943, Hitler agradeció a Mussolini que, por motivo de su sexagésimo aniversario, le hubiera enviado una edición completa de las obras de N. en 24 volúmenes. Cuando Mussolini regresó en la República de Saló a las fuentes revolucionarias del fascismo, buscó de nuevo en N. y en su vocabulario una legitimación de sus sentimientos antimonárquicos, que acusaban a la monarquía italiana de su falta de fuerza, heroísmo y de su decadencia. La ausencia de precisión y detalle de N. en el terreno de la teoría política permitieron las más diferentes interpretaciones políticas para todos aquellos que, como Mussolini, estaban convencidos de la validez de los análisis del filósofo alemán para la crisis de la Modernidad europea occidental (MARIO SZNAJDER, Jerusalén).

El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música | *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (GT)*

La *opera prima* de N., el *GT*, fue publicada en enero de 1872 por el editor de Wagner, E. W. Fritsch, y reeditada en 1886 con un título principal más breve (*El nacimiento de la tragedia*) y un nuevo subtítulo (*O Helenismo y pesimismo*), junto con el *Ensayo de auto-crítica*. Esta obra es considerada por muchos estudiosos de N., a causa de la abundancia de perspectivas interpretativas consideradas, así como de la gran cantidad de trabajos preparatorios y esbozos incluidos, como un importante escrito —especialmente para N.— que ocupa una «destacada posición» (Ries 2008: 30) en su obra completa (véase también v. Reibnitz 1992). La recepción entre sus contemporáneos fue, sin embargo, desastrosa: N., que había querido acreditarse como filósofo con el *GT*, fracasó en su intento y arruinó su fama en → Basilea, así como en su disciplina originaria (la →filología clásica).

En el prólogo de finales de 1871, dedicado al «sublime precursor» →Wagner, informa N. acerca de la tesis fundamental del *GT*. En él resulta central la alabanza del →arte como «la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de la vida». Un esbozo de este prólogo, que quedó sin publicar (22.2.1871), pone de manifiesto que N. quería al mismo tiempo elaborar con esta obra una filosofía de formación elitista (en el espíritu de la simultánea →*BA*) capaz de crear artistas como Wagner y mantener su sistema de valores. En él podemos leer: «No hay tendencia cultural más excelsa que la preparación y la creación del genio» (*NF* 1871, 11 [1], *KSA* 7: 355). Pocas semanas antes, en el curso de una visita navideña de más de una semana en →Tribtschen, en la que su entusiasmo por la persona de Wagner (→transferencia paterna) estaba de nuevo en pleno auge, N. se había impuesto esta idea fundamental también como tarea propia: «Todo hombre, con su actividad al completo, tiene dignidad en tanto es instrumento consciente o inconsciente del genio»; y más aún: «[S]ólo como ser al servicio de objetivos completamente determinados e inconscientes, puede el ser humano disculpar su existencia» (ibíd, 10 [1] *KSA* 7: 348).

Como resultado provisional, puede constatar que N. durante el tiempo de gestación de el *GT* era un entusiasmado wagneriano, y se pueden encontrar huellas de ello en toda la obra, pero también en la presentación (cfr. Most 2008). N. se sentía especialmente cautivado por el «magnífico escrito de homenaje» (*GT*, «Prólogo a Richard Wagner») *Beethoven* (1870) (cfr. Niemeyer 1998a: 153 sigs.; Prange 2007a: 100 sigs.), acerca del cual por primera vez da noticia N. en una carta a Rohde el 15.12.1870, en la que puede leerse: «Léelo,

es una manifestación del espíritu en el que *nosotros* —¡nosotros!— viviremos en el futuro». Si acepta esta recomendación de lectura —y Rohde lo hará y le concederá a Wagner, en una carta de respuesta, «la voz del profeta en el desierto» (a N., 29.12.1870)— debe fijarse en la alabanza de Wagner al «bendecido del mundo» alemán (simbolizado por Beethoven) y «pionero en la naturaleza virgen del paraíso corrupto» (léase: Francia); se le concede el primer puesto, por tanto, en el ámbito de una campaña cultural frente a los «conquistadores mundiales» alemanes (1870: 126). Lo que, por otra parte, podría explicar la aseveración de N. de que su texto (*GT*) tendría que ver (también) con un «serio problema alemán», a pesar de su núcleo estético y de su revisión de la antigüedad clásica (*GT*, «Prólogo a Richard Wagner»). N. fue aun más concreto en un esbozo de este prólogo del 22 de febrero de 1871 donde, recordando la reciente unificación alemana hace unas cuatro semanas, afirma: «el único poder *político* productivo en Alemania [...] ha vencido ahora del modo más espantoso y a partir de este momento dominará el ser alemán hasta sus átomos» (*NF* 1871, 11 [1], *KSA* 7: 355). Con ello, junto con la coda de que este poder terminaría con aquel «estado de enfermedad» culminante en el liberalismo «que el ser alemán ha tenido que padecer desde la gran Revolución Francesa» (ibíd.), N. se habría situado en esta cuestión completamente de parte de Wagner, también en lo que atañe a la estrategia. Ya que, en todo caso, Wagner había decidido en la resaca de la unificación alemana, endurecer su proyecto anti-ilustrado de Bayreuth, y la regeneración de la esencia alemana pretendida con él, para ganarse el apoyo de Bismarck y Guillermo I, tras el retraimiento en ese momento de su mecenas hasta la fecha, Luis II de Baviera (cfr. Naegele 1995: 379; Rose 1999: 174 y sigs.).

Más decisivas son, en cierto modo, las particularidades tácticas, como, por ejemplo, la consideración de Wagner de que la antigüedad clásica «precisamente a partir de sus ruinas es capaz de instruirnos en todos los tiempos», «como si hubiera hecho soportable el acostumbrado curso de la vida en el mundo» (1870: 117). Porque aquí reside supuestamente «el primer pensamiento filosófico independiente (Gerhard 1984c: 388) de N., al menos en proyecto: «[S]ólo están eternamente *justificados* la existencia y el mundo como *fenómenos estéticos*» (*GT* 5, *KSA* 1: 47). Como precursor debe tomarse además en consideración aquí a →Schopenhauer. Sus consideraciones *Sobre la metafísica de lo bello y la estética*, que culminan con la frase: «[L]a música es por encima de todo la melodía para la que el mundo es el texto» (1859b: 378), habían motivado sobre todo a Wagner. N. por aquel entonces no permanece indiferente a ellas, lo que se pone de manifiesto en su posterior (1887) comentario —si bien, sin embargo, (auto) crítico—: «Con este extraordinario incremento del valor de la música [...] también la cotización del *músico* mismo experimentó de golpe una subida inaudita: [...] ya no hablaba de música [...] hablaba de→*metafísica*» (*GM* III 5). Con ello estaba a la vez sentenciado a muerte el joven N., que en el *GT* todavía estaba ligado a esa metafísica estética y la pregonaba de modo ejemplar: «De hecho, un pueblo —como también, por otra parte, un hombre— es tanto más valioso cuanto más capaz es de imprimir en sus vivencias el sello de lo eterno» (*GT* 23). Cuando al interpretar esta cita se pone en primer término la palabra «pueblo» —en lugar del vocablo «hombre» y con él la idea de N. ya aquí esbozada del →Eterno Retorno—, toda la frase suena a programática nacional-alemana, tal como Wagner cuatro años antes ya había insinuado al manifestar su intención de fortalecer «el deseo de los alemanes por un significado político más elevado», por medio del recurso a las «aspiraciones artísticas alemanas» (1867: 30 y sigs.). Wagner

había incorporado esta reflexión dos años después de que en 1850 surgiera por primera vez su tendencia antisemita fundamental, al referirse a la «debilidad e incapacidad del período post-beethoveniano de nuestra producción musical alemana» (1869: 250) causado por la «intromisión de los judíos». A partir de este momento aparece también bajo una luz mortecina la figura popularizada por Wagner del «joven alemán» (1867: 36).

Sin duda, N. coincidía también en esta afirmación, como lo prueba la exclamación: «¿Quién sino el joven alemán tendrá mirada impávida y la marcha heroica hacia lo descomunal para dar las espaldas a todas aquellas débiles doctrinas de la comodidad del optimismo liberal en todas sus formas y definitivamente “vivir de modo resuelto”» (*NF* 1871, 11 [1], *KSA* 7: 356). Este pasaje coincide casi literalmente con otro de la versión impresa de *GT*, presentada poco más de un año después; con una excepción: en lugar del «joven alemán» N. habla ahora de una «generación que crece con esa mirada impávida» y del «osado paso adelantado de estos matadores de dragones» (18, *KSA* 1: 118 sigs.) que estarían encomendados al «renacimiento del mito alemán» (23, *KSA* 1: 147). Preocuparse porque «sin el mito toda →cultura queda privada de su saludable y creadora fuerza natural: solo en el ámbito de un horizonte rodeado por mitos llega a su culmen la unidad de todo un universo cultural» (*ibid.*, 145). Es a partir de este ideal de unidad cultural, presentado por primera vez aquí y retomado tanto en →*DS* como en →*HL*, cuando el «desordenado vagabundeo de una fantasía artística no encauzada por ningún mito vernáculo» (*ibid.*, 146) se torna cuestionable, y para remediarlo piensa y se refiere a Wagner: «existirá el día en que, en el que [el →espíritu alemán; nota del autor] envuelto en la frescura matinal de un sueño prodigioso, se sentirá despierto; entonces matará dragones, destruirá a los pérfidos enanos y despertará a Brunilda... ¡Ni la misma lanza de Wotan le podrá frenar!» (24, *KSA* 1: 154). Pocas líneas más adelante, en el estilo de un mensaje en clave para Wagner y los wagnerianos («amigos míos que creéis en la música dionisiaca»), afirma: «lo más doloroso para nosotros es toda esa interminable indignidad bajo la que el espíritu germánico, extrañado de su hogar y de su patria, ha vivido al servicio de pérfidos enanos. Sé que comprenderéis estas palabras, como sé que también, finalmente, comprenderéis mis esperanzas» (*ibidem*). Para los iniciados resultaba reconocible —haciendo abstracción del posterior intento de N. de interpretar este pasaje como «alemán-anticristiano» (*NF* 1888, 14 [20])—, que N. manifestaba así su acuerdo con la intención wagneriana de preparar *El anillo de los Nibelungos* como balada popular sobre la opresión del «genio alemán», Sigfrido, llevada a cabo por los «pérfidos enanos», Mime y Alberich, presentados como «caricatura de los judíos» (cfr. Adorno 1952b: 21).

De ello no se sigue necesariamente, en todo caso, que pueda leerse el *GT* de N. en su totalidad como un escrito programático nacional-alemán. No debe pasarse por alto que N. en algunos pasajes «solo» habla de recuperar «el significado metafísico de la vida» (*GT* 23, *KSA* 1: 148) —sin el atributo «alemán»— y se propone como meta hacer disponible (por medio del recurso a →Dionisio como Dios del éxtasis y como antagonista de →Apolo, el domador de la Naturaleza hacia el orden y la belleza) una categoría para la crítica del progreso y de la razón (Apolo); así como, respectivamente, una clave para un tipo nuevo de sensibilidad (Dionisos) para el sentir musical (→apolíneo /dionisiaco) desencadenado por la frenética creación artística de Wagner. También fue estimulado explícitamente por Wagner en este sentido (cfr. Podach 1963: 72 sigs.; Baumer 1977: 125) quien se refirió a su ensayo →*DW*, al final del verano de 1870, con el resultado de que lo apolíneo en la

concepción de N. representaba algo así como un tipo de rigidez mortuoria de la vida y, de este modo, por primera vez, mostraba su influencia en la ciudad dórica. Aquí, según N., se habría mantenido en una «resistencia constante frente a la naturaleza titánica y bárbara de lo dionisiaco» de donde habría surgido la coacción de establecer una «educación guerrera y ruda», así como «un sistema estatal cruel y brutal» (GT 4). De este modo N. habría reconocido al →Estado y la →educación como poderes potencialmente represivos que también en su época, a la que N. consideraba como una variedad de lo apolíneo, ejercían de guía, y bajo cuyo dominio solo podría surgir el hombre «socrático» y «teorético».

Resulta claro en quién pensaba N. en primera instancia con estas palabras: «[E]s inútil que [...] se rodee de todos los estilos y artistas de todos los tiempos [...] no dejará de ser una criatura eternamente hambrienta, un «crítico» amargado e impotente, ese hombre alejandrino, que, siendo en el fondo bibliotecario y corrector de pruebas, pierde míseramente la visión a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta» (GT 18, KSA 1: 120). Estos son atributos que se adaptan, por ejemplo, al tipo que representa →Ritschl, profesor de N. que será calificado en →HL con palabras semejantes. Sin embargo, el GT de N. no trata de presentar únicamente una crítica a la filología o a los filólogos, o a la clase de llamada de auxilio en asuntos personales que resuena en las palabras: «Todos nuestros métodos educativos se orientan en función de este ideal [el del hombre «teórico»; nota del autor] a la vez que hunden sus raíces en él. Cualquiera otro modo de vivir se ha de conquistar invirtiendo no poco esfuerzo, no solo el derecho de acceder a la categoría de fin, sino también simplemente el de ser tolerado» (ibídem.: 116). Más que esto, se trataría de una contrapropuesta dirigida a la totalidad de la cultura «socrática», —denominada por él como «cultura trágica»— «cuyo signo más distintivo se fija en la sustitución, como meta suprema, de la →ciencia por una sabiduría que, sin ser engañada por las seductoras desviaciones de las ciencias, dirija una mirada imperturbable a la imagen total del mundo y, presenciando esta visión, trate de abrazar, mediante un sentimiento compasivo de amor, el dolor eterno, reconociéndolo como suyo» (ibid., 118). Tras ella, se oculta una especie de alerta a su propia generación, por la que N., en vista del ideal erudito del hombre «socrático», incitaba a la liberación; pero también un nuevo vínculo en el nivel de la comunidad fundado en la sublimidad del sentimiento musical dionisiaco. De modo ejemplar lo manifiesta la exclamación que marca el punto álgido de GT: «El tiempo del hombre socrático ha llegado a su fin. Tomad el tirso en la mano, coronaos con una hoja de hiedra, y no os asombréis si tigre y pantera se postran cariñosos ante vuestras rodillas. Es hora de que os atreváis a ser hombres trágicos, así seréis redimidos» (GT 20, KSA 1: 132). Semejante énfasis fue perjudicial en todo caso para el éxito de GT de N. (cfr., por ejemplo, v. Wilamowitz-Moellendorff 1872: 55), al margen de escandalosas particularidades como, por ejemplo, la frase —tomada del comienzo del *Fragmento de una forma ampliada de «El Nacimiento de la tragedia»* (comparar NF 1871, 10 [1]; cfr. comparar también CV 3, KSA 1: 767) — de que la «cultura alejandrina» habría necesitado un «estado de esclavitud» «para poder seguir existiendo» (GT 18, KSA 1: 117).

En este sentido, puede resultar consolador que N. en 1886 tuviera lucidez para juzgar este libro diciendo que en él se habría doblegado a «una autoridad y adoración propia» (GT, «Ensayo de autocrítica», 2) —léase Wagner— y lamente únicamente («pero hay algo mucho peor en el libro») que «yo comenzara a fabular sobre el “ser alemán” [...] y esto en

una época en la que el espíritu germánico [...] acababa de presentar su definitiva e irrevocable *dimisión*» (ibíd., 6: véase también *NF* 1888, 14 [20], 14 [52]). Frente a este telón de fondo, la tesis de Zittel, según la cual aquel «[confunde] arte y mito», atribuyendo a N. la propagación de «nuevos mitos» con vistas a la «historia política posterior», resulta insostenible, cuando no absolutamente irresponsable. Porque quien así habla hace precisamente lo que Zittel mismo quiere poner en tela de juicio: proteger textos de N. que son cuestionables en tanto que «remiten al reino reservado de la poesía» (1998: 212) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Nacionalsocialismo | *Nationalsocialismus*

Desde el veredicto de G. Lukács de que Hitler fue «el albacea testamentario de N.» (1962: 658) y A. Rosenberg se subió «a sus hombros» (1933: 104), N. ha sido considerado como una de las fuentes centrales de las que supuestamente se habría nutrido el Nacional-socialismo, tanto en el terreno de la historia de las ideas como en el puramente ideológico. Esta línea interpretativa tuvo graves consecuencias, sobre todo en la discusión de orientación filosófica. Sin ella sería poco inteligible la posición de J. Habermas, con su afirmación de «no dejarse contagiarse en absoluto» por N., apenas comprensible intelectualmente, o su recriminación de que aquí «la crítica de la Modernidad renuncia por vez primera a la detentación de su contenido emancipatorio» (1985: 117), así como, por otro lado, la imputación de un «irracionalismo prefascista» a la denominada «filosofía de la vida» y a filósofos como →Dilthey, →Bergson o →Simmel (cfr. la interpretación de N. de este último). Seguir esta línea de interpretación omitiría, por lo demás, cuán profundamente se hallaba este planteamiento imbricado en las disputas tácticas y en las discusiones políticas contemporáneas del momento sobre el «debate en torno al expresionismo» al final de los años 1930 y sobre el «realismo socialista» de los años 1950, una línea que, en todo caso, se mostraba interesada, dicho sea entre paréntesis por el tipo de carácter discursivo subyacente al problema.

El enfoque en la crítica hasta ahora ha hallado su expresión más explícita en la afirmación de que, en el proceso de Núremberg contra los principales criminales de guerra, N. también estaba sentado, aun cuando de forma simbólica, en el banquillo de los acusados en el momento del alegato del fiscal principal de la acusación, el francés De Menthon (*Proceso de Núremberg* 1947: 415 y sigs.). Taurek ha retomado este contexto e interpretado a N., junto con Nolte (Nolte 1986: 535), como «prototipo intelectual» de Hitler (cfr. Taurek 1989: 86 y sigs.). Asimismo, en relación con la tesis de que N. habría traspasado «los límites del pensamiento fascistoide» (Breuer 1987: 171), también habría desempolvado de nuevo (Taurek 2000: 121) la línea hermenéutica de Lukács sobre Sandvoss (1969), Oduév (1971) y la discusión en la República Democrática Alemana en torno a Pepperle (1986) y Harich (1987), respecto a este tema, Drerup 1998. Ahora bien, conciliar el nazismo con N. —como había pretendido →Baeumler en 1931— degenera en una «caricatura» de la filosofía de N. (Löwith 1935/1955: 11; Müller-Lauter 1995: 231) y en un «N. para principiantes» (Boussignac/Sautet 1986: 189). Más allá de la aguda crítica a Lukács de →Adorno (1958: 252) a la supuesta connotación darwinista-social de la «ontología racial» nietzscheana que sostendría su «protofascismo» (Taurek 1989: 177

y sigs.), a esta posición se opone la máxima —suprimida no sin motivo por EFN en la edición de *WM* (→*La Voluntad de Poder*)—: «no tratar con ninguna persona que participe en la patraña embustera de las razas» (*NF* 1886-87, 5 [52]; cfr. *KGW* IX/3: 128). A ello cabe añadir, además, que hay que tomar en cuenta previamente, para tener un cuadro de enjuiciamiento sobre este complejo tema, que la nazificación de N. se apoyaba en falsificaciones de las obras, particularmente de la hermana (cfr. Niemeyer 2009). Citemos solo algunos ejemplos, aparte de la falsificación de EFN de la supuesta obra capital en prosa de N., particularmente funesta después de 1933: (1.) la interpretación de N., reforzada por anécdotas infundadas, como «filósofo de la guerra» (→guerra), visión que se propagó por vez primera en la antesala de la Primera Guerra Mundial y fue de nuevo recuperada durante la Segunda; (2) la eliminación sistemática, también por medio de falsificaciones de la correspondencia, de los testimonios del →anti-antisemitismo de N.; (3) la ocultación —y este punto forma parte del contexto citado anteriormente— de las cartas de N. al «precursor hitleriano» →Fritsch; (4) la tesis, respaldada mediante anécdotas infundadas y falsificaciones de la correspondencia, que adquirió ya en Richter (21909) fatales consecuencias, de la proximidad entre N. y el ideólogo racial →Gobineau; (5) la aceptación, amparada por falsificaciones de la correspondencia, de que habría que situar bajo sospecha patológica las manifestaciones de N. críticas con el germanismo en *EH*.

En este trasfondo hay que asignar sin duda una importancia significativa a las visitas de los mandatarios nazis a Weimar. Cabe mencionar aquí, por ejemplo, la entrada del «ideólogo jefe» del NSDAP (Rosenberg) —cuyo libro *El mito del siglo XX*, por lo demás, nadie había leído en el partido nacionalsocialista (cfr. Gilbert, 1947: 339 y sigs.)— en el *Diario político* de mayo de 1934 sobre su encuentro con EFN: «*Archivo-N.*, desayuno junto a la señora Förster-N., de 80 años y con una sorprendente viveza intelectual» (Rosenberg 1956: 19). Igualmente, solo fue tras su encuentro con Baeumler a finales de 1929-inicio de 1930 en el Salón Bruckmann de Múnich —presumiblemente a propósito del librito de Baeumler en la editorial *Reclam*, publicado en 1931— cuando Rosenberg supuestamente comenzó a mostrar un interés persistente por N. (cfr. Rosenberg 1931). Como el mismo Rosenberg señala en sus *Últimas anotaciones*, en la primera lectura de N., cuando cursaba último curso de secundaria, «algo esencial en él me causó una impresión extraña». Había leído por entonces —relata Rosenberg— dos escritos sobre él, que no le incitaron a seguir adelante, para, finalmente, «regresar un poco confuso al “Zaratustra”» (Rosenberg 1955: 27). Por otro lado, también hay que tildar más bien de marginal el conocimiento que Hitler tenía de N. en su conjunto. A este respecto, aun cuando H. Frank, en su celda de Núremberg, poco antes de su ejecución, sostuviera a propósito del tema de Hitler que este «No quería para él ninguna felicidad burguesa, pues, como decía N., “Solo se vive peligrosamente” y, en otra ocasión afirmó que “Esta frase la ha escrito para mí”» (Frank 1953: 315), se le puede hacer una doble objeción. Por un lado, el error en la cita de N. en *Mi lucha*; por otro, recordar la ingenua pregunta que hiciera Hitler durante la segunda visita al →*Archivo-N.* de Weimar el 20 de julio de 1934 a propósito de dónde se hallaba la frase de N. —apreciada también por →Mussolini— acerca de →«vivir peligrosamente» (Piecha 1998: 138). La «nociva leyenda de N.» con su «mezcla de N. y Hitler» confunde en esta medida, como ya criticaba L. Marcuse desde el exilio, el pensamiento de N. con lo poco que de él pueda quedar en la lectura de Hitler (Marcuse 1944a/b). Cabe recordar que el mismo Lukács, a diferencia de lo que afirmaba en 1954, también sostenía en otro tiempo —incluso cuando se lamenta del

curso tomado por el «destierro trascendental», el «desamparo» de los tiempos modernos y la «inmanencia trascendental de los sentidos» (Lukács 1916: 234): un horizonte que él ve desaparecer en sus primeros escritos melancólica e irrevocablemente— la «diferencia de nivel» (Lukács 1935: 92) entre N., «un pensador de importancia e interés», y sus adoradores y seguidores fascistas, los «apologetas eclécticos y demagogos sicofánticos, charlatanes huecos al servicio del capitalismo agonizante» (ibíd., 76). Ante este trasfondo, la referencia de Taureck a Levinas —«[...] en la lectura de N. se encontrará también a Hitler mismo» (1989: 113, 177; cfr. Levinas 1987: 84)— sigue induciendo a error, porque la crítica del «hitlerismo» de Levinas (Levinas 1934: 208), dirigida al mismo tiempo contra el compromiso nazi de Heidegger (cfr. Schneeberger 1962), se refería a la «castrada» «Voluntad de Poder» de Baeumler, que →Bataille (1937) había ya rechazado en toda regla. Por lo demás, de esta manera no solo no se consigue comprender «el problema de N.» (Bloch 1906), sino que se pierde de vista también el terreno más reciente de investigación empírica en historia contemporánea sobre el nazismo. En los últimos tiempos, desde, al menos, la biografía de Piper sobre Rosenberg (2005) y la comprobación de Longerich de que tampoco Himmler, con su «creación fantástica», observaba una cosmovisión ideológica nacional-socialista en sentido estricto (2008: 274, 769), la discusión se desarrolla en general, más allá de la discusión en torno a «intencionalistas» *versus* «estructuralistas y funcionalistas» en torno a la tesis de Kershaw del «trabajo [colectivo] en dirección del *Führer*» («*working towards Hitler*») (Kershaw 1998: 663 y sigs.). Ese «fundamento granítico» de su acción (Hitler 1933: 21; cfr. Jäckel 1969), por decirlo con las palabras del propio *Führer* (en donde N. habría desempeñado también un papel central —a saber, con su tesis sobre la →«cria y raza»), existió en todo caso como una «línea maestra» y «núcleo» o, según resume Kershaw, como una «visión esotérica de Hitler» (Broszat 1970: 400, Kershaw 2007: 77). Esta idea, en el «caldo de cultivo de las ideas» (Bollmus: 1970: 17), y bajo el augurio del anuncio del →«Dios ha muerto», adoptó las funciones, puestas de manifiesto por Voegelin, de una «religión política» (Voegelin 1938; Broszat/Friedländer 1987: 358) sin la que no serían inteligibles las espantosas consecuencias de «Auschwitz» y la «solución final». Bajo esta luz paradójica de una escatología intraterrenal, la acusación de que N. hubiera sido el «modelo intelectual de Hitler» tampoco acierta a plantear correctamente el «problema de N». Tal vez este quedaría mejor reflejado en la imagen que T. Mann propone de su figura: una «aguja temblorosa» que, en el frío vacío de sentido de un →nihilismo moderno de horizontes borrados, comenzó a registrar de forma anticipada el fenómeno nacionalsocialista en sus más diversos registros (Mann 1947b: 256, cfr. Bluhm 2001). Sobre el tema también: Kaufmann (¹1974: 331-358); Kuenzli (1983), Aschheim (1992: 251-291); Zapata Galindo (1995); Krummel III; Niemeyer (2002a: 177-223) (DETLEV PIECHA, Hagen).

«Nada es verdad, todo está permitido» | «*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*»

Esta divisa —en realidad tan solo una cita que N., en el curso de su interés por el →Islam tomó prestada a la «orden invencible de los “asesinos”», con los que se toparon (cfr. Kuhn 1994a) los «cruzados cristianos en Oriente» (GM III 24)— serviría para probar, comenzando ya por la interpretación de Weigand (1893: 109), que N., con la muerte de Dios

(→«Dios ha muerto»), declararía también la muerte de la →verdad y, por lo tanto, y la pérdida de validez de toda →moral (Niemeyer 1998c; 1998a: 248 y sigs.). La segunda parte de la frase fue leída, sobre todo, al final del s. XIX, de manera positiva y despertó el interés de los lectores anarquistas, dejando de lado los intentos de fundar con ella una moral sexual hedonista (Vivarelli 1984: 545). Tras 1945 predominó de nuevo la crítica, en la medida en que se le atribuyó a la divisa, que no se leyó ya como cita, sino como principio programático, una responsabilidad en el surgimiento del Nacionalsocialismo (cfr., por ejemplo, Lukács 1962: 273 y sigs.; Harich 1987: 1031; Sandvoss 1969: 20; Reifenrath 1980: 248; Taureck 1989: 98). También se ha puesto en contacto la fórmula de manera reducida con el «*anything goes*» de Feyerabend, así como con los intentos de otros representantes de la →posmodernidad de oponerse a la imposición racional de la argumentación científica (Schweppenhäuser 1988: 10).

La heterogeneidad de las interpretaciones mencionadas ilustra la necesidad de una lectura precisa. Sobre este punto, se pueden tomar en consideración dos pasajes de la obra de N.: por un lado *Za IV*, en donde N. hace lamentarse a la «sombra» —una especie de trasunto que expresa las vacilaciones de Zaratustra— el haber participado en todas sus audacias según la divisa: «“Nada es verdad, todo está permitido”: así me consolaba a mí mismo. Me arrojé a las aguas más frías, con cabeza y corazón. ¡Ah cuántas veces estuve allí debido a ello como un cangrejo rojo!» Y ahora está solo «al igual que un fantasma» que debe deambular por «los mundos más fríos y lejanos». De hecho, lo que acecha aquí a la «sombra» —dicho sea de paso, como también en *FW V* (381), una alusión a la costumbre de N. de bañarse en lagos fríos de montaña al principio de la primavera— es el →nihilismo, pero no, como cree Fleischer (1993: 151), entendiéndolo como un hecho del que uno, bajo este lema, se declara partidario, sino como lamento por el sentimiento de la falta de sentido. Al mismo tiempo, él se sabe, en el umbral de nuevas verdades, por encima de la falsedad de lo que hasta ahora se había creído, como demuestra particularmente la continuación del texto: «Más de una vez creía mentir y, ¡fíjate!, allí encontré... la verdad» (*Za IV*, «La sombra»). Y que se trata de esto último —y no, por ejemplo, de la Elevada Canción del nihilismo—, queda fuera de toda duda a la luz del aforismo de Zaratustra: «Valiente, despreocupado, burlón, brutal —así nos quiere la sabiduría: ella es una mujer y solo ama siempre a guerreros» (*Za I*, «Del leer y escribir»).

Esto se muestra aún más claramente en *GM III* —la segunda obra, junto a *Za IV*, en la que se trata expresamente de la divisa de los asesinos—, en la medida en que N. critica aquí, en explicación del aforismo mencionado del guerrero de *Za I*, «a todos esos ateos pálidos, anticristianos, inmoralistas, nihilistas» (*GM III* 24) que, en última instancia, en contraposición a su ademán de →espíritu libre, "creen", aun cuando solo sea en la falta de alternativa de su posición. De este modo, se supera la radicalidad de la divisa, por otro lado —y este es ahora el giro decisivo de la argumentación de N.— de manera fundada. Pues con ello, refiriéndose a la circunstancia de que también «nosotros ateos y antimetafísicos [...] tomamos aún nuestro fuego de aquel incendio que hizo arder una fe que nació hace milenios» (*FW V* 344), se prosigue un planteamiento introducido un año antes: «No hay [...] en absoluto ninguna →ciencia sin presupuestos [...], primero tiene que existir una →filosofía, una →creencia, a partir de la cual consigue un sentido la ciencia, un límite, un método, un derecho a existir» (*GM III* 24). Con ello, N. ha negado, en última instancia, la

divisa de los asesinos por demasiado radical, no idónea —como añadirá en un fragmento póstumo de 1888— para un «guerrero del conocimiento que está siempre en lucha con feas verdades» y para quien la creencia «*de que no existe ninguna verdad [es] un gran baño y una forma de desprezarse*». Por tanto: «El nihilismo es *nuestra* especie de ociosidad...» (NF 1888, 16 [30]), pero de ninguna manera es una felicidad duradera que el «guerrero del conocimiento» pueda celebrar. Teniendo en cuenta este trasfondo, los ejemplos de la historiografía de la recepción mencionados al principio parecen denotar más bien un abuso que un uso de N. (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Naturaleza | Natur

El tema de la naturaleza no es abordado en los escritos de N. ni de forma unitaria ni continua. De las numerosas aproximaciones dispersas a la cuestión resulta una imagen poliédrica, que recurre a menudo a motivos histórico-filosóficos. N. oscila en sus pensamientos sobre la naturaleza entre la transfiguración romántica, los esbozos metafísicos y los análisis positivistas, de manera que los enunciados particulares puedan parecer en comparación contradictorios. En términos generales resulta, sin embargo, una comprensión de la naturaleza inmanente y afirmadora de la vida, que se apoya en hechos biológicos y fisiológicos. N. utiliza —como la Ilustración— la naturaleza como ideal y contraste frente a ideas que se hacen acreedoras de crítica. Las principales influencias en el concepto nietzscheano de naturaleza provienen de la metafísica de →Schopenhauer, la filosofía de la naturaleza antigua, la ciencia del siglo XIX de orientación materialista y positivista, así como el arte del Romanticismo.

A partir de su →enfermedad, se origina para N. una perspectiva especial sobre el →cuerpo y la →vida. Para la persona que sufre, la «naturaleza siempre fresca y tonificante» (a von Gersdorff, 4.8.1865) tiene una función terapéutica. Reclama una naturaleza virgen, con cielo claro, aire fresco y soledad, con predilección por el →paisaje de los Alpes. Como eterno convaleciente, desarrolla una relación sorprendentemente instrumental respecto a la naturaleza, que se condensa en sus prescripciones dietéticas. En su primera poesía idílica, N. se orienta hacia modelos románticos y utiliza la naturaleza como espejo del alma, o como decoración apacible o impetuosamente estilizada. La lírica posterior utiliza, a pesar de su crítica positivista de la metafísica y la filosofía de la naturaleza, términos como →alma, eternidad, →espacio y →tiempo. En las consideraciones de N. sobre historia de la cultura, se contraponen sentimientos de identidad y extrañeza cósmicas. Experimenta un sentimiento de unidad con el universo en medio de la naturaleza sublime como «*desdoblamiento de la naturaleza*» (WS 338), que aparece al observador profundamente semejante y familiar. También en relación con el →mito y la →embriaguez aparece descrita una armonía con la naturaleza, que es, sin embargo, muy diferente de la sosegada representación de la *Stoa*. Como compensación de la racionalidad, el hombre determinado por la razón necesita la naturaleza como una «*posición fundamental ilógica hacia todas las cosas*» (MA 31). El desasosiego y «*neutralidad*» (WS 205) de la naturaleza espanta y fascina al mismo tiempo, ya que se cierra completamente al observador. Pero en una →civilización que ha perdido el rumbo, la naturaleza adquiere el carácter de un refugio, porque no «alberga opinión alguna sobre

nosotros» (MA 508). El relámpago, la tormenta y el granizo aparecen como «poderes libres, ¡sin ética!» (a von Gersdorff, 7.4.1866). N. desenmascara los atributos históricamente condicionados de la bondad o maldad de la naturaleza como proyecciones histórico-culturales. En el animismo, los seres humanos han atribuido a la naturaleza sus «sentimientos tornadizos y enojados» (M 17) y posteriormente, en la época de la crítica cultural de →Rousseau, la naturaleza se convierte en ideal. N. aboga ahora por la eliminación de aquella piel de serpiente condicionada por la cultura de la «segunda naturaleza» (M 455).

En contraposición a la crítica cultural de Rousseau, el ideal de naturaleza de N. no está transfigurado armónicamente, sino acuñado por el →darwinismo y por conocimientos científicos concretos. N. propaga un «*naturalismo moral*» que se basa en una «utilidad natural» (NF 1887, 9 [86]). La →moral «*contranatural*», que hasta ahora ha existido (GD, «Moral como...», 4), se ha dirigido contra los →instintos y las dotes naturales del hombre y ha negado al mismo tiempo su procedencia innoble, comprobable psicológicamente, del →impulso. N. celebra la «grandiosa *indiferencia* de la naturaleza hacia el bien y el mal» (NF 1887, 10 [52]) y saluda su propiedad de engendrar individuos (cfr. JGB 197). El →Cristianismo como «*desnaturalización*» (NF 1888, 10 [77]) se contrapone a la naturaleza y se convierte por ello en contranatural (cfr. NF 1880, 3 [11]).

N. expresa sus reservas frente a la describibilidad de la naturaleza mediante la →ciencia, pues todo «proceso natural es en el fondo para nosotros inexplicable» (NF 1873, 29 [8]); y en referencia a su explotación tecnológica declara: «La *hybris* es nuestra posición global frente a la naturaleza, nuestra violación con ayuda de las máquinas» (GM III 9). En su →teoría del conocimiento, que recuerda a Mach y Avenarius, N. critica las representaciones corrientes del →espacio, →tiempo, →causalidad y materia como meras formas subjetivas de la intuición. N. contempla, incluso, la materia como «forma subjetiva» (NF 1882, 1 [3]) y habla tan solo de la «suposición de una “cosa” o “sustrato” material» (MA 19). N. opina que los átomos solo se han presupuesto por «motivos de utilidad y perspectiva» (NF 1887-88, 11 [73]). Comparable a su →estética, en la que el →arte no pertenece a la naturaleza, porque en la naturaleza no existe «ningún sonido, [...] ningún color» (NF 1876-77, 23 [150]), la realidad solo aparece en las sensaciones. N. considera esta labor creativa del →sujeto a su vez como labor artística, aun cuando trate en última instancia incluso de disolver el sujeto (cfr. NF 1888, 14 [186]). Sobre el tema también: Kaulbach (1981782); Jordan (2006) (WOLFGANG JORDAN, Fráncfort).

Ciencias de la naturaleza | *Naturwissenschaften*

En el siglo XIX las ciencias de la naturaleza se desarrollan en diferentes terrenos, especialmente en el dinámico. La física establece los dos principios fundamentales de la termodinámica: el principio de la conservación de la energía y el principio del aumento de la entropía, a través del cual el tiempo físico recibe una dirección. La química consigue dar nueva relevancia a la noción antigua de átomo y establecer un sistema periódico de los elementos. La biología descubre que toda vida consta de células y la multiplicidad de las especies existentes se debe a un proceso de selección natural. La teoría correspondiente de la evolución se erige sobre conocimientos geológicos que estiman la edad de la Tierra

en varios cientos de millones de años. Y con esto solo hemos mencionado una fracción de los conocimientos científicos de esta época, a los que pertenece aún un nuevo tratamiento del espacio, en el que se pueden distinguir aspectos matemáticos, físicos y psicológicos. Además, por vez primera se especifican las leyes de la herencia, con las que se hará visible el fin de una ciencia determinista que a partir de ahora debe contentarse con leyes estadísticas, como se harán también visibles en la evolución (Serres 1994, Simonyi 1995, Fischer 2001).

Incluso esta breve enumeración deja entrever numerosos puntos de partida para un atento examen filosófico, y N. ha retomado y completado o cuestionado muchos de estos temas. Una formulación como «El principio de conservación de la energía exige el → *Eterno Retorno*» (NF 1886, 5 [54]) pone en duda la validez simultánea de los dos principios enunciados, lo que llegaron incluso a hacer algunos físicos —aunque solo en el marco del lenguaje matemático, que no convenció a N.: «La ilusión de que algo sea *conocido* donde tenemos una fórmula matemática para lo que ha acontecido: solo está *señalado, descrito*: ¡nada más!» (NF 1885-86, 2 [89]).

N. detectó, junto a la importancia de la investigación natural, también sus límites: «La ciencia examina el curso de la naturaleza, pero no puede nunca *ordenar* al ser humano inclinación, amor, placer, desagrado —todo esto no lo puede hacer la ciencia» (NF 1875, 6 [41]), lo que seguramente es aplicable al siglo XIX, pero que entretanto tenía que formularse de manera más reservada. Cuando N. escribe que la ciencia es la «transformación de la naturaleza en conceptos a fin de conseguir el dominio de la naturaleza» (NF 1884, 26 [170]), captura la idea central del nacimiento de la ciencia moderna a inicios del siglo XVII en Europa: poner el poder conquistado del conocimiento al servicio del hombre para mejorar las condiciones de su existencia. En un primer momento la ciencia no tenía más que esta tarea y su consumación de forma convincente tuvo lugar por primera vez en la época en que vivió N.

El desarrollo más trascendental de las ciencias de la naturaleza en tiempos de N. lo representa la teoría de la evolución con su «célebre lucha por la existencia», que, sin embargo, para él no «[parece] ser el único punto de vista a partir del cual pueda explicarse el progreso o fortalecimiento de un hombre o de una raza» (MA 224). N. polemiza en FW V (349) contra el «darwinismo con su teoría incomprensiblemente unilateral de la “lucha por la existencia”» que él contempla como una «restricción temporal de la voluntad de vivir». Con la evolución no puede, por lo tanto, existir un → *Übermensch* como «tipo de la más lograda constitución» (EH, «Por qué escribo tan buenos libros»).

En vida de N. era una cuestión discutida, desde el punto de vista científico, si realmente existían los átomos como «residuos de tierra y pequeños conglomerados» (JGB 12) o si solo eran una hipótesis para hacer avanzar de manera económica el pensamiento. Para N. «el atomismo materialista» formaba parte «de las cosas mejor rebatidas que existen» (ibíd.), y si la física de su tiempo no podía expresarlo con tanta decisión, el siglo XX produjo una nueva física atómica en la figura de la mecánica cuántica, que confirmaría la visión de N. y llevaría de este modo a cabo una radical «transmutación de los valores». En el siglo posterior a N., la ciencia deja de ser *objetiva*, sus afirmaciones pierden la unilateralidad que le era habitual y ya no son, al menos en parte, comprobables experimentalmente. N., en cierta forma, presintió el fenómeno y lo denominó el «triumfo del método científico so-

bre la ciencia» (*NF* 1888, 15 [51]). De hecho, tenemos desde entonces una nueva ciencia, cuyo funcionamiento es, sin embargo, aún más incomprensible que la exitosa ciencia del siglo XIX (ENRST PETER FISCHER, Constanza).

Naumburg

Tras la temprana muerte del padre de N., la familia se trasladó en 1850 a esta típica ciudad de funcionarios, dominada cultural y socialmente por los círculos en torno al Tribunal Superior Territorial. También eran empleados en este tribunal provincial los padres de los amigos de juventud de N., E. Pinder y G. Krug. N. fue recibido en la casa a menudo como huésped y llegó a conocer a través de ellos el «Movimiento de la Resurrección», un movimiento crítico renovador en el seno del protestantismo del siglo XIX (cfr. Pernet 1989). Aparte de ello, N. vio alimentada, sobre todo en casa de la familia Krug —por entonces el centro de la vida musical de N.—, su pasión por la música; por ejemplo, allí fue donde escuchó por primera vez música de Wagner. A partir de la primavera de 1850, los tres amigos asistieron juntos a la escuela primaria de la ciudad, más tarde a un instituto privado y, a partir de enero de 1855, al →Instituto de Enseñanza Media de Naumburg. En 1858, N. obtuvo una plaza gratuita en la famosa →Escuela de Pforta. A partir de este momento, N. solo volvió esporádicamente a Naumburg, como, por ejemplo, durante las vacaciones, tras crisis personales o, preferentemente, en Navidad. Desde la casa, situada en el número 18 del Weingarten, que →Franziska N. había comprado en 1858, su madre proveía a N. con gran parte de lo que necesitaba a lo largo de sus continuos viajes. Si bien la ciudad materna siguió siendo para el pensador punto de referencia a lo largo de su vida, se fue, sin embargo, distanciando cada vez más de ella, hasta que finalmente, principalmente por razones de salud y de clima, la incluyó, junto a Pforta, →Basilea y Leipzig, entre los «lugares que me están particularmente prohibidos» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 2). Tras su derrumbamiento físico, N. recibió los cuidados totalmente abnegados de su madre entre 1890 y 1897. La hermana (→EFN) fundó en este mismo lugar en 1894 el primer →*Archivo-N.* (MARTIN PERNET, Sent).

Instituto de Enseñanza Media de Naumburg | *Naumburger Domgymnasium*

La importancia de la →Escuela de Pforta es evidente y ha sido subrayada a menudo. No obstante, el período de instrucción media de N. comenzó tres años antes en Naumburg, cuyo instituto N. visitó entre otoño de 1855 hasta septiembre de 1858. La calidad de los profesores y las clases en Naumburg era en todo comparable a la de Pforta. El estilo de enseñanza, el transcurrir diario y el reglamento escolar estaban, sin embargo, impregnados en Pforta por un carácter más marcadamente religioso que en Naumburg. Aunque N. asistía a diario a las clases, el instituto de Naumburg —así como la Escuela De Pforta— era a su vez un internado, con la atmósfera que le es propia. Gracias a la publicación de los informes escolares, muy detallados, del director y otros materiales (como el reglamento de la escuela) poseemos informaciones muy precisas sobre el joven N. y su período escolar.

Para N., como para la mayoría de estudiantes, la enseñanza media comenzaba a la edad de 12 años y suponía una escisión importante en sus vidas. Allí comenzó a estudiar griego, que al principio le resultó muy difícil. Las asignaturas más importantes en Naumburg eran latín, seguida de griego, matemática, historia, religión, alemán y francés. Los principales intereses de N. en este período recaían en religión, alemán y música. Aunque trabajaba con tenacidad y faltaba muy pocos días a clase por motivos de salud (al menos hasta su último año escolar allí), obtuvo de manera llamativa malas notas, apenas por encima de la media. Cuando abandonó la escuela, en septiembre de 1858, su certificado de fin de curso hacía constar: «En lo que se refiere a sus conocimientos y resultados, su calificación actual manifiesta a este respecto como a continuación se expresa: en religión bien, en alemán, en francés, en historia, geografía, ciencias de la naturaleza y matemática [...] regular. Menos satisfactorios son sus resultados en latín y griego». Sobre el tema también: Brobjer (1999b) (THOMAS H. BROBJER, Uppsala).

Náusea | Ekel

Como muchos otros términos de origen fisiológico, N. emplea este vocablo de manera parcialmente metafórica. La náusea está ligada a la pasividad, que N. juzga de maneras diversas en momentos distintos. En *GT*, esta pasividad —y con ella la náusea— conserva una connotación positiva: según la interpretación que N. hace de *Hamlet*, que aparece aquí como símbolo del →pesimismo, a Hamlet le repugna seguir actuando después de haber contemplado la esencia del mundo (*GT* 7, *KSA* 1: 56 y sigs.). Desde esta perspectiva, la náusea se vincula a una posición en cierto modo privilegiada: es el resultado de una visión profunda. La náusea frente a la →existencia es signo del valor y la honestidad del pesimista. En *HL* (1, *KSA* 1: 225) es lo suprahistórico, representado por los pesimistas →Schopenhauer y Leopardi, el fenómeno que aparece caracterizado mediante la náusea y la sabiduría.

A lo largo de la evolución del pensamiento de N., la náusea va perdiendo gradualmente estas connotaciones positivas. Desde el momento en que deja de vincular el pesimismo de Schopenhauer con el coraje, aparece vinculada, en primer lugar, con la →vergüenza, como en *FW* 59, donde N., «teniendo presentes las repugnantes funciones naturales a las que está sujeta toda mujer», invita al menos al amante a que cierre sus oídos frente a «toda →fisiología». De este modo, la náusea deja de corresponderse con una posición privilegiada y en su lugar se convierte en un obstáculo para la →vida. La capacidad para superarla es, por tanto, fundamental, a excepción de aquella náusea que en *Za* aparece como necesaria, la náusea frente a la →plebe, que se opone al crecimiento de la vida.

A partir de mediados de la década de 1880, «la gran náusea» se convierte en una expresión importante. En *Za* designa la pérdida de la fe: «A todos vosotros, que sufrís la gran náusea como yo, a quienes el viejo Dios se les ha muerto sin que todavía ningún nuevo Dios yazga en la cuna entre pañales» (*Za* IV, «La canción...», 2). Poco tiempo después, compara la gran náusea en el hombre con la «gran compasión por los hombres» (*GM* III, 15). El empleo de este concepto experimenta, por tanto, una evolución paralela a la del concepto de pesimismo o de →nihilismo. La náusea pasa de tener un significado ambiguo pero bastante positivo en un primer momento, en tanto que síntoma concomitante de la verdad del pesimismo, a convertirse en

un signo de →debilidad. Esta debilidad es la debilidad del nihilista pasivo, incapaz de superar la ausencia de sentido en un mundo carente de Dios (TOBIAS DAHLKVIST, Uppsala).

Nietzsche, Carl Ludwig (10.10.1813, Eilenburg / † 30.7.1849, Röcken en Leipzig)

El padre de N. descendía del segundo matrimonio del superintendente seguidor del racionalismo Friedrich August Ludwig N. con Erdmuthé Dorothea, nacida Krause. Entre 1833 y 1837 estudió teología evangélica en Halle para, tras una fase racionalista, volverse, bajo la influencia de teorías teológicas que defendían la intercesión supranatural, hacia un tipo de piedad de la resurrección, que no se concebía en términos pietistas, sino que estaba impregnada, desde el inicio de las Guerras de Liberación, de idealismo filosófico y romanticismo. En 1842, el padre de N. funda *La asociación central de teólogos evangélicos de la provincia de Sajonia*, que combate a los racionalistas radicales, «amigos de la luz». La corte de Altenburg se interesa por él a consecuencia de su actividad como predicador. El duque Joseph le ofrece, en 1838, un puesto como preceptor teológico de la princesa, que, tras la muerte del padre, asignará una pensión a la madre de N. En virtud de la intercesión de Altenburg, el rey de Prusia concede a Carl Ludwig N., tras el segundo examen de teología (1841), el puesto de párroco en Röcken. La convivencia familiar con su madre y sus hermanas, Rosalie y Auguste, se mantiene también tras el enlace matrimonial (1843) con Franziska, la hija de diecisiete años de edad del también párroco en Pobles, David Ernst Oehler. En 1844 nace N., le siguen Elisabeth (1846) y Joseph (1848). El párroco, leal al rey, rechaza la revolución del 48. En 1845/1846 muere el padre de N. de una enfermedad diagnosticada como «reblandecimiento cerebral».

En la investigación actual se considera al padre de N. como representante intelectualmente inflexible de un dogmatismo intolerante. Goch (2000) no solo toma en su fidedigna y detallada biografía en consideración las concatenaciones históricas, sino también los condicionamientos psicológicos como, por ejemplo, el carácter dominante de la madre. N. describe la temprana muerte de su padre en su primera autobiografía (1858). Junto al temor por la «herencia» que conlleva «una predeterminación a una muerte temprana» (→padre), la ausencia del padre origina sobre todo la búsqueda de figuras sustitutivas (por ejemplo, →Wagner), máxime cuando la manifiesta idealización del carácter paternal se quebró para N. de forma relativamente prematura. Sobre el tema también: Förster-Nietzsche (1895; 1898); M. Oehler (1939); Bohley (1980; 1987); Schmidt (1990a, b); Niemeyer (1998a: 57-226); Marsal (2002) (EVA MARSAL, Karlsruhe).

Nietzsche, Elisabeth → Förster-Nietzsche, Elisabeth (EFN)

Nietzsche, Franziska (2.2.1826, Pobles / † 20.4.1897, Naumburg)

La madre de N., nacida Oehler, una tímida hija de párroco que se mantuvo fiel a su marido fallecido prematuramente (→Nietzsche, Carl Ludwig), fue la principal responsable de su →educación (y en esta medida también para la noción crítica que N. tenía al respecto).

Se mantuvo en estrecho contacto epistolar con su hijo y, tras su derrumbamiento mental y su subsiguiente incapacitación (el 26.11.1889), le fue encomendada (junto a E. Oehler) su tutela. Desde mayo de 1890 (hasta su muerte) tomó a su cargo los cuidados (domésticos) del enfermo incurable (cfr. *KGB* I/4: 714 y sigs.). En réplica a los primeros hagiógrafos surgidos del entorno familiar, que exhortaban, en atención a la madre de N., a inclinarse «con veneración ante el misterio del amor maternal» (Oehler 1940: 176), hay que subrayar que el término «amor maternal» conoce en este caso un lado oscuro y posesivo, y que N. contempló a su madre, no del todo sin motivo, con escepticismo y, finalmente, incluso con desprecio. Esto puede aplicarse, por ejemplo, a un pasaje suprimido de *EH*, archivado de pasada como irrelevante por EFN con el término «demencia» (Goch 1994: 11), en el que N. trataba a su madre (y a su hermana) en términos de «bajeza», «*canaille*» y «máquina infernal» («Por qué soy tan sabio», 3). N. manifiesta su opinión aquí sobre la relación (de ambas) frente a L. v. Salomé (→«episodio Lou»), pero también, naturalmente, sobre determinados aspectos de su experiencia con su madre. Información sobre este particular ofrece el —incompleto— intercambio epistolar entre madre e hijo, y aquí especialmente las 139 cartas (transmitidas) de la madre a N.

Por mencionar algunos aspectos (cfr. de manera más detallada Niemeyer 1998a: 112 y sigs.): la madre, desde muy pronto, ya insatisfecha con los planes de estudio de N. de abandonar la teología e instándole en reacción a ello a una doble vida «como filósofo radical y como hijo respetuoso» (Kjaer 1990: 179), se queja en estas cartas con frecuencia, critica a menudo y llega incluso a olvidar una vez el cumpleaños de N. o se niega, por enojo hacia él, a aceptar sus cartas. En conjunto, parece instalarse más bien en el pasado, en el que aún vivía su marido, que en el futuro, que su hijo está a punto de dar forma con sus obras. «Tú contemplas a la gente demasiado desde el punto de vista de tus propias virtudes», le hizo también saber una vez N. cautelosamente (finales de agosto-primeros de septiembre de 1869) para veinte años más tarde, en un escrito preparatorio de *EH*, en relación con la querida suposición de N. de que sus antepasados fueran «nobles polacos» (→polaco[s]), añadir ambiguamente: «Pero mi madre [...] es en todo caso algo muy alemán» (*KSA* 14: 472). El término mencionado en último lugar es formulado evidentemente —partiendo del uso lingüístico de entonces de N.— con una intención peyorativa.

Esta tendencia en el juicio es subrayada por algunas reflexiones de N. referidas a la expresión →«madre» (como tipo, pero también como →metáfora). Así, a modo de ejemplo, el aforismo: «Habitualmente una madre se ama a sí misma en su hijo más que al hijo mismo» (*MA* 385), contiene como subtexto el siguiente mensaje: «*Mi* madre no me ha amado (suficientemente), porque no halló en mí lo que *para ella* es sagrado»; a lo que quizás uno esté, con N., también autorizado a seguir: «[la madre]: lo que mejora su reputación» (*NF* 1880, 4 [145]). O dicho en términos generales: «Ninguna madre duda en el fondo de su corazón que en el hijo ha dado a luz una propiedad» (*JGB* 194). No menos sustancial es la queja de N.: «¡Qué martirio para un hijo tasar su bien y su mal siempre en contraposición a su madre y ser escarnecido y despreciado allí donde se venera!» (*NF* 1885-86, 1 [21]). Que aquí N. está hablando de sí mismo y de su madre, lo pone en claro la particularidad de que tenemos que habérnoslas con una especie de escrito preparatorio para el borrador de la carta, suprimido por EFN, de N. a su madre del 29 de enero de 1888, en el que puede leerse: «No deseo en absoluto exponerme de nuevo al peligro, en un momento en el que estoy

orgullosos de haber hecho algo inmortal, de ser insultado, ensuciado, escarnecido. Cosas así no se olvidan nunca». Uno está tentado a completar esto con lo siguiente: N. tampoco lo olvidó, por lo visto, o volvió a recordarlo de repente cuando, un año más tarde, la madre lo recogió en Basilea y lo trasladó a Jena (al manicomio), donde N. aún en el tren —así lo comunica ella misma por carta a Overbeck— sufrió un acceso de rabia dirigido a ella «solo por un minuto, pero terrible de presenciar y escuchar» (cit. por Podach 1937: 3 y sigs.).

Los últimos años de N. en Naumburg bajo la tutela y cuidados de la madre requieren un epílogo. Pues, aunque no se puede minusvalorar su mérito, y a pesar de algunos aspectos sumamente discutibles, sobre todo desde perspectivas sociales y pedagógicas (cfr. Niemeyer 1998z: 26 y sigs.), no debería pasarse por alto que para ella, incluso en la salud, en las argumentaciones ateas de N. se manifestaba de manera inquietante y amenazadora la «pérdida del hijo». En consecuencia, percibió en el abandono de N. de la fe cristiana —como un interlocutor anotó en 1892— la auténtica «causa de su grave padecimiento» (cit. por Gilman 1981: 668). La enfermedad del hijo constituía de esta manera, a ojos de la madre, un castigo divino, pero también una redención, un aspecto que T. Mann intentó recrear literariamente en su novela *Doktor Faustus*. La madre de N., así se puede inferir de ello, al menos inconscientemente, debió constatar el derrumbamiento mental de su hijo «no sin alegría y satisfacción» (Mann 1947a: 667), libre de toda preocupación por lo que aún pudiera manar de su pluma —preocupación a la que confirió expresión cuando, contra su enérgica oposición, apareció *Za IV* y comunicó a Overbeck que no podía decidirse a leerlo: «Cosas como estas me inquietan de tal manera, ya que perturban los fundamentos de nuestra fe y podrían afectar al final incluso al amor por un hijo tan querido y amado» (cit. por Podach 1937: 119 y sigs.) Esta declaración insinúa la conclusión de que, al final, al parecer, solo persistiera un elogio a la facultad de la madre de amar a su hijo, a pesar de sus obras e ideas, y, en última instancia, por el hecho de que su enfermedad lo condenara a un silencio definitivo (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Nietzsche, el primer, el intermedio, el último | *Nietzsche, der frühe, mittlere, späte*

El cambio en las concepciones de N. es considerable y frecuentemente desconcertante para el lector. No solo por ese motivo se distingue en la investigación de N. entre las obras hasta 1876 (en particular *GT*, *UB I-IV*, así como los póstumos de este período, por ejemplo, *BA*: el primer N.), a partir de 1878 (hasta 1882), por tanto, *MA I* y *II*, así como *M* y *FW* (el N. medio); y las posteriores (a partir de *Za*: el último N.). Esta distinción puede justificarse, en lo que se refiere a la primera fase mencionada, con una confesión de N. a partir de un escrito preparatorio para el prólogo de *MA*: «A los lectores de mis primeros escritos quiero declarar expresamente que he abandonado los puntos de vista metafísicos y artísticos que los dominaban esencialmente: ellos son de apariencia agradable, pero insostenibles» (*NF* 1876-77, 23[159]). De este modo, «el primer N.» se mostraba, según confesión, como una fase con una característica propia (metafísica artística → metafísica del artista) que, mientras tanto, había perdido su validez. La justificación para resaltar la particularidad del N. medio se fundamenta, entre otras cosas, en el hecho de que N. observara en *FW* que con el libro llegaba a su fin una serie de escritos, comenzados con *MA*, y cuyo objetivo común

sería «erigir una nueva imagen e ideal del →espíritu libre» (cit. Por Schaberg 2002: 121). Esta fase, sin embargo, no puede separarse estrictamente del último N., si se considera que este hizo saber a Overbeck en una nota explicativa acerca de su decisión de «utilizar los próximos cinco años para la elaboración de mi «filosofía» para la que he edificado un pórtico con mi Zaratustra»: «Al leer atentamente *«Aurora»* y *«La ciencia jovial»* descubrí por lo demás que no hay casi ni una sola línea que no pueda servir como introducción, preparación y comentario de Zaratustra» (7.4.1884) La subdivisión en fases entre un primer, un medio y un último N. hay que interpretarla en esta medida solo a título de prueba y en asociación por lo demás con la tarea —de la investigación nietzscheana— de encontrar «los engranajes en los que el nuevo edificio crece a partir del anterior» (*WS* 198).

De más amplitud es la tesis (cfr. Niemeyer 1998a: 151 y sigs.) según la cual lo que «el primer N.» habría planteado, bajo el influjo de la →transferencia del padre en →Wagner y sobre la crítica de la cultura, sería en gran parte retórico y no daría siquiera testimonio del auténtico N. que está aún por venir con su propio conocimiento y conciencia (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Culto de Nietzsche | Nietzsche-Kult

Cabe describir como culto de N. todo aquello de lo que el mismo N. da testimonio en relación con la historia «monumental» y que destaca en la heroización, así como en la prevención de la contradicción (en relación con el público) con intención pedagógica. N. aboga ciertamente en →*HL* por lo contrario, a saber: por una historia «crítica» en lugar de una meramente «veneradora». También Zaratustra —a pesar del carácter profético de sus discursos (así Pestalozzi 2001: 204, en contra de Zittel 2000a: 226 y sigs.)— parece exigir a sus →discípulos una historia crítica, en la medida en que advierte en el curso de su escaño respecto a «todos los creyentes» que, de lo contrario, ella los derrumbaría como sus «columnas» (*Za* I, «De la virtud que hace regalos», 3; cfr. Niemeyer 2007a: 34 y sigs.). Por último, N. añade, en *EH*, en alusión a *Za*, su protesta contra «aquel híbrido espantoso de enfermedad y Voluntad de Poder que se llama fundador de una religión» (*Prólogo* 4) para, en la conclusión de esta obra, asegurar: «las religiones son asunto de la plebe», así como: «No quiero «creyentes» o: «tengo un miedo espantoso a que un día me llamen *santo*» («Por qué yo soy un...», 1).

En contra de ello, se halla ciertamente la repetida queja de N. sobre su falta de seguidores o su poderosa sentencia: «Si no llego hasta el punto de que →milenios enteros hagan cumplir a mi nombre su voto supremo, no habré alcanzado nada a mis ojos» (A Overbeck, 21.5.1884). No menos espectacular es la profecía de N: «En algún momento se necesitarán instituciones en las que se viva y enseñe como yo entiendo vivir y enseñar» (*EH*, «Por qué escribo libros tan buenos» I). N., por su parte —así en todo caso lo da a pensar Cancik—, «ha estilizado su vida hasta convertirla en ejemplo, ha preparado su persona hasta heroizarla en las →máscaras de →Dionisos, Zaratustra, el Anticristo y el *Übermensch*» (1987a: 408); más aún: ya con su primera obra N., a quien su amigo Rohde por entonces invocaba como «¡querido hermano en Dionisos y mistagogo!» (a N. 9.1.1872), había querido instituir una especie de culto, como acentúa de la manera más ostensible la

proclamación: «Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia» (GT 20). Un énfasis de esta índole, casi misionario, trajo consigo no pocas burlas, por no hablar de la acerada crítica del por entonces muy joven (nacido en 1846) U. v. Wilamowitz-Moellendorf (1872: 55), quien destripó sin piedad el →GT de N. y le invitó a abandonar la cátedra de Basilea para, décadas más tarde (1928), concluir satisfecho a modo de resumen: «Él [N.] hizo lo que yo le había invitado a hacer [...] y se convirtió en profeta de una religión irreligiosa y una filosofía no filosófica» (cit. por Cancik 1987a: 410). Contemplado desde este punto de vista, N. sería el promotor central (y principal beneficiado) del culto de N.

Es incuestionable que tal culto existió (y en parte lo existe ahora al igual que antes), solo que se debería diferenciar entre un culto de N. en el sentido amplio de una campaña, fomentada en particular por →EFN, y otro, en un sentido más restringido, que también fue objeto de discusión por sus contemporáneos. Este se implantó en los años 1890, cuando N. se convirtió en «escritor de moda» y, finalmente, en figura de culto, sobre todo en las grandes ciudades, entre círculos destacados de jóvenes intelectuales de izquierdas, frecuentemente judíos y de tendencia decididamente antiburguesa (cfr. Niemeyer 1998 b). Una de las primeras indicaciones en esta dirección la dio M. G. Conrad con su observación de que «algunos jóvenes amenazan con proclamar la filosofía de N. en canon del pensamiento moderno y convertir en obligatorio para todo el mundo sus valoraciones y transmutaciones» (1890: 1261). Podría pensarse aquí también en →Landauer, quien hizo descubrimiento de N. en el semestre del verano de 1890 y en otoño, en un discurso con ocasión de una celebración académica de Navidad en una taberna de estudiantes, anunció el *Übermensch* como perspectiva «de la consumación «consciente de sí misma» del hombre del futuro» (Delf 1997: 215). Ante descubrimientos de N. de esta índole, H. Graf Kessler creía, en su diario de enero de 1895, que podía hablarse de un «culto de N.» (cfr. Cancik 1987b: 406), análogamente a como el *Diccionario enciclopédico de Meyer*, de 1896, presentaba la entrada a la voz N.: «Las respuestas nietzscheanas han encontrado muchos opositores, como es natural por sus muchas paradojas y subversiones que presentan, pero también muchos seguidores en las generaciones jóvenes, en parte a causa de la descomposición de lo tradicional» (Krummel I: 394). Asimismo, entretanto, los opositores de N. habían formado filas, como por ejemplo el psiquiatra Türck, quien se mofaba de las muestras de júbilo del «proletariado intelectual de las grandes ciudades» con las palabras: «El diablo, el padre de la mentira, es grande y F. N. su profeta, todos los espíritus libres le rezan en Copenhague, Berlín, Múnich y por doquier. Un espectáculo grotesco llamado: *Fin de siècle!*» (1891: 59 y sigs.). Más notoriedad adquirió, sin embargo, la filípica nietzscheana de →Tönnies y su aversión expuesta a propósito de «los seudogenios mezquinos y mediocres» (1893: 104). Readaptadas literariamente, reflexiones de esta índole se hallan en la narración satírica de R. Mayreder-Obermayer *El club de los Übermenschen* (1895), cuyo argumento gira en torno a un plan concebido por siete estudiantes vieneses para establecer el dominio de una «nueva nobleza», en clara alusión a la visión de N. de una salvación de los «primogénitos y los que han nacidos prematuramente del siglo venidero» (FW V 343).

De esta manera, quedan los frentes claros, con (por un lado) las influencias positivas de N. en la pedagogía reformadora (cfr. Niemeyer 2002a: 143 y sigs.), en parte en el →movimiento juvenil. Asimismo, en los dramas estudiantiles centrales durante el cambio de

siglo —*Despertar de la primavera* (1891) de F. Wedekind; *Bajo las ruedas* (1905) de →H. Hesse; *Profesor Unrat* (1905) de H. Mann y *Las tribulaciones del estudiante Törless* (1906) de →R. Musil— se refleja esta tendencia crítica fundada por N., cuyo repique final ha de verse en la narración de St. Zweig *La confusión de los sentimientos* (1927). En el centro de todos ellos se sitúa como ideal, sobre todo, la actitud del →espíritu libre de N., incluyendo la idea de un «convento para espíritus libres» (cfr. Treiber 1989: 149), que centraba el culto de N. del *fin de siècle* como un típico desafío epocal de las generaciones jóvenes respecto a sus predecesores; y (por el otro lado) un desafío en dirección contraria que daba como resultado lo siguiente: que N., sobre todo desde la óptica católica, se convirtiera en un filósofo «prohibido» (Köster 1998). La estigmatización de N. como «seductor de jóvenes» fue imparable y se reveló, incluso, comprensiva, por así decirlo, en el contexto del debate sobre el suicidio de estudiantes de la última época de Weimar, hasta, al menos, una tentativa de suicidio doble, enmascarada como duelo, sucedida en Rudolstadt en octubre de 1911, la cual fue asociada, precisamente por →Fritsch, con una lectura de N. Una tentativa de suicidio que tuvo, por cierto, como protagonista principal al hijo mayor de un alto magistrado del Tribunal Superior de Leipzig, el cual posteriormente se haría famoso con el nombre artístico de «Hans Fallada» (1893-1947) (cfr. Niemeyer 2007 b: 246 y sigs.).

En realidad, este específico culto juvenil de N. constituyó, sin embargo, un *intermezzo* que finalizó en 1914 con la incipiente utilización, forzada finalmente por EFN, de N. como «filósofo de guerra» (alemán) (→guerra; cfr. también Niemeyer 1999c; 2002b: 93 y sigs.). Con esta etiqueta, aquel culto de N. ya aludido, omnímodo, al estilo de una campaña, tomó posesión, por decirlo así, de este otro, que formaba parte de un proyecto ampliamente esbozado, al que EFN había aspirado ya desde el principio para contrarrestar los juicios negativos sobre N. provenientes de la burguesía. A tal fin obedecía ya su gran biografía de N en tres volúmenes, comenzada en 1895, que, con exposición de anécdotas y extractos —no raras veces falsificados—, acomodaba cartas y obras de N. hasta esa fecha aún no publicadas al objeto de la santificación de su hermano. Con este culto de N. en sentido general, al que también colaboró →Köselitz, hay que relacionar, asimismo, la escenificación museística del *Archivo-N.* del Silberblick en →Weimar (cfr. Emmerich 2004), así como «el calendario de fiestas y el ritual del aniversario; la propaganda mediante la publicación de ediciones de lujo y ediciones populares de bolsillo, mediante esculturas en plástico o en bronce plateado» (Cancik 1987a: 414). Aparte de ello, hay que contar a tal efecto las forzadas tentativas de EFN de promocionar de múltiples maneras —por ejemplo, mediante la planificación de un monumento, un templo, un estadio, así como un pabellón conmemorativo (realizado en 1934) dedicados a N.— la transformación del →*Archivo-N.* en Weimar «en un centro de culto y peregrinación como modelo parejo al de →Bayreuth» (Hofmann 2000: 485), cuando no simplemente, de poner a N., a través de gestos como, por ejemplo, el ofrecimiento solemne de su estoque a Hitler el 2.11.1933, al servicio del Nacionalsocialismo (cfr. también Cancik 1989). En un sentido más amplio, el culto a N. alude así pues a todo aquello que no se dirige a aspectos concretos de su obra —como en el caso del culto de N. específicamente juvenil del *fin de siècle*—, sino al conjunto de su persona o a su mensaje.

Aún hoy pueden identificarse rastros de un culto de N. más limitado tanto temáticamente como también regional o temporalmente, por ejemplo en *internet* a través de la edición de páginas *web* que plantean una heroización de N. (cfr. D'Iorio 2004). Cabe pensar, sin

embargo, asimismo, en el comentario crítico del culto de N. en el cine, por ejemplo, cuando N. es presentado, destacando el supuesto lado marcial de su pensamiento, como modelo del héroe (negativo) psicopático que se finge semejante a Dios —así, por ejemplo, en *Cóctel para un cadáver* (USA 1948) de A. Hitchcock; en *Un pez llamado Wanda* (USA 1988) de C. Crichton; o en *El cabo del miedo* (USA 1991) de M. Scorsese (cfr. Eichberg 2001). Películas como las citadas hallan su modelo, por lo visto, en noticias del tipo de la referida por Danto en el prólogo de 1997 a la edición alemana de su libro *N. como filósofo* (1965), según la cual «un grupo de adolescentes de Pearl River, Mississippi» llevaron a cabo «un incidente brutal, incluso mortal; según su cabecilla, bajo la inspiración de la filosofía de F. N.» (1965/1998: 9).

Si se traduce lo referido por Danto a lenguaje teórico, se infiere que este culto de N., en sentido más limitado, se basa en una interpretación específica de N. que se condensa en el curso de la recepción y actúa provisionalmente de forma dominante. Esta interpretación surge en un primer momento de manera espontánea y, a continuación, llevada por regla general por un grupo de adoradores de N. con una misma actitud, intenta ser implantada a largo plazo. El desarrollo de un culto de N. se ve sin duda favorecido por el poder sugestivo del lenguaje nietzscheano y/o el carácter manifiestamente penetrante de determinados pasajes de su obra, aforismos o sentencias aisladas, que en una época concreta parecen apropiados para actuar, al modo de modelos o ejemplos, como proyectos alternativos a las ideas dominantes. Solo puede hablarse de un culto de N. en sentido pronunciado cuando aquel grupo trata con empeño de imitar el lenguaje de N. o su actitud en conjunto, con la consecuencia de que durante un tiempo se pone de moda en determinados círculos leer y propagar a N. de una determinada manera —o igualmente combatirlo—. Hay que presuponer aquí que N. constituye un caso muy peculiar, justo lo que Habermas creyó poner en tela de juicio hace más de cuarenta años al popularizar —quizás algo precipitadamente— el dicho de que N. no tenía ya «nada de contagioso» (1968: 237) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Nietzsche contra Wagner | *Nietzsche contra Wagner (NW)*

Aunque N. ya había documentado en →*WA* los aspectos negativos de su relación con →Wagner, con *NW* aparece un segundo escrito antiwagneriano. *NW* es una recopilación de textos ya publicados o bien nuevas variantes textuales reelaboradas y ocupa por ese motivo «como experimento formal una posición única entre las obras de N» (Sommer 2008: 442). La historia de la publicación es intrincada: tanto la elección del editor como la organización del texto, la decisión de la publicación y el subtítulo (en la última versión *Actas de un psicólogo*) fueron revisadas por N. en diciembre de 1888 con gran celeridad; el día del derrumbamiento mental, el 3 de enero de 1889, da el proyecto por concluido (cfr. *KSA* 14: 520 y sigs.). Como motivación para el texto tiene que considerarse, sobre todo, la necesidad de N. de documentar los antecedentes de su propia crítica a Wagner, una crítica que culmina en *WA* (cfr. Hudek 1991: 36). A tal fin, N. selecciona textos o pasajes que retroceden hasta *MA*. Sin embargo, a la vuelta del año 1888/1889, debieron asaltarle dudas sobre si esta crítica sería apropiada, después de la calificación de Wagner como el «mayor benefactor de mi vida» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 6), una polémica al estilo de *WA*. N. acometió la

nueva composición de los textos según una «técnica de abreviación y acentuación» (Sommer 2008: 443), que permitía al mismo tiempo una agudización del contenido original. Además de ello, el nuevo prólogo de N. abre la crítica de Wagner a una dimensión política actual, que N., sin embargo, solo insinúa con una polémica contra la triple alianza. *NW* consta en la forma definitiva de los siguientes textos: «Donde admiro...» (de *FW*), «Donde pongo objeciones...» (de *FW*), «*Intermezzo*» (asimismo, una parte de *EH*), «Wagner como peligro» (primer párrafo de *VM*, segundo párrafo de *WS*), «Una música sin futuro» (de *VM*), «Nosotros antípodas» (de *FW*), «A donde Wagner pertenece» (de *JGB*), «Wagner como apóstol de la castidad» (primer párrafo de *JGB*, segundo y tercero de *GM*), «Cómo me libré de Wagner» (ambos párrafos de *MA*), «El psicólogo toma la palabra» (todos los párrafos de *JGB*), «Epílogo» (todos los párrafos de *FW*) y «De la pobreza del más rico» (parte de *DD*). Los textos correspondiente fueron más o menos modificados por N. Los puntos principales de la crítica son esencialmente los que N. ya había condensado con más fuerza y elaborado con mayor sutileza estilística en *WA*: como en *WA*, N. destaca en *NW*, como mérito fundamental de Wagner, el dominio maestro de la forma pequeña, miniaturística, musical —en contraste con la preferencia de Wagner por el «muralismo» musical («Donde admiro...»). Wagner es tildado aquí nuevamente de «*décadent*» («Cómo me libré de Wagner», 1); las objeciones personales de N. en contra son demostradas como una crítica «fisiológica» y motivada desde un punto de vista casi médico: «Wagner pone enfermo» («Donde pongo objeciones»). Como contramodelo se esgrime la música articulada rítmica y claramente, «a través de la simetría en el tiempo y el ímpetu», de la tradición clásica («Wagner como peligro», 1). Comparada con *WA*, la argumentación es menos cerrada y entretendida en mayor medida con puntos de vista biográficos, una parte de las reflexiones es de interés claramente general. La indeterminación de N. en la cuestión de la publicación demuestra, sin embargo, la ambivalencia de su posición frente a Wagner en la última época de su vida consciente. En cuanto a la recepción, el escrito más importante continúa siendo *WA*, a lo que contribuye, no obstante, también la escasa divulgación de *NW* (CHRISTOPH LANDERER, Salzburgo).

Nihilismo | *Nihilismus*

N. vislumbró el «nihilismo europeo» como tendencia fundamental no solo de la →Modernidad, sino de la cultura europea en su totalidad, y precisamente —bajo el punto de vista histórico-filosófico— como el motivo más importante de su último pensamiento, como documentan los numerosos esbozos para la planeada obra capital *WM*, entre ellos el fragmento →*El nihilismo europeo*. Al inicio del análisis de N. sobre el nihilismo se encuentra el aforismo «El hombre frenético» (*FW* 125), en el que se describe la muerte de Dios (→«Dios ha muerto»), bajo el augurio de la desaparición de toda posibilidad de orientación en la pregunta por el sentido de la vida. Dos años antes N., inspirado por *Padres e hijos* de Turgenev, había tratado ya el tema de los «nihilistas» en dos fragmentos póstumos (*NF* 1880, 4 [103], [108]), aun cuando solo a partir de 1885 comenzará a utilizar el nombre de «nihilismo» para describir esta experiencia de la nada. Así, una de estas primeras utilidades (que como números 1 y 2 de *WM* se hicieron particularmente populares) afirma:

«El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos viene este, el más inquietante de todos los huéspedes?» (NF 1885-86, 2 [127]). La respuesta reza de manera muy breve: «El Cristianismo que perece en su moral», o: «El nihilismo europeo. Su causa: la desvaloración de los valores existentes hasta ahora» (ibíd., 2 [131]).

El nihilismo, un hecho que según N. no hace sino aproximarse, se manifiesta para él a través de diversos fenómenos. De este modo, distingue entre el nihilismo activo y pasivo (NF 1887, 9 [35]), así como entre el perfecto e incompleto (ibíd., 10 [42]) y, por último, el radical (ibíd., 10[192]). Un nihilista activo sería el →«espíritu libre», que reconoce la precariedad de los valores tradicionales y evoluciona más allá de ellos. Alcanza su fuerza más elevada cuando destruye. El nihilista pasivo sería el espíritu fatigado, que ya no ataca. El modelo para él aquí es el →Budismo, que, a pesar de todo, N. valora por encima de toda la ideología moderna, que describe como una serie de tentativas de sustraerse al nihilismo. Estas tentativas serían a su juicio signos de un nihilismo incompleto, mientras que el nihilismo perfecto, en cambio, sería el que habría recorrido la «lógica del pesimismo» y padecido «LOS TRES GRANDES AFECTOS» del desprecio, de la →compasión y de la destrucción (NF 1887-88, 11 [149], [159]). El nihilista activo, que destruye los valores transmitidos, completa sin embargo el «punto culminante» del nihilismo, aquel que N. llama el «nihilismo último», el más extremo o radical. Este consistiría en el convencimiento de que la vida en toda la eternidad, a la que se le ha asignado el valor supremo, no conoce un «sentido» u «objetivo», una «totalidad» o «unidad», un «mundo verdadero» o un «ser» metafísico (ibíd., 11 [99]). El nihilismo converge aquí con el pensamiento fundamental de N. del →Eterno Retorno: «Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo “carente de sentido”) eterna!» (NF 1886-87, 5 [71], núm. 6) Si la existencia no conociera, sin embargo, ningún sentido en toda la eternidad, se pregunta N., ¿debería en última instancia desmoronarse entonces asimismo el sentido de la calificación de «nihilismo»? En todo caso, el mismo N. experimentó la forma más extrema de nihilismo como «*un modo de pensamiento divino*» (NF 1887, 9 [41]). En sus escritos publicados, N. ha reservado el nombre de «nihilismo» tan solo para la consecuencia de este movimiento: la «“última” voluntad del hombre» sería «su voluntad de nada, el nihilismo» (GM III 14). De esta manera, hace uso finalmente de la caracterización «nihilista» para la explicación de la procedencia del nihilismo. La voluntad de los antiguos teólogos habría sido una «voluntad *nihilista*» (AC 9), o sea, una «voluntad de nada» (AC 18).

N. buscó la causa del nihilismo en la forma contraria a la vida de los valores actuales y en la «*voluntad de nada*, una contravoluntad opuesta a la vida» (GM III 28), solo que la nada aquí no se refiere a la nulidad de los valores morales, sino a su mentira, que al comienzo fue creída y que N. explica desde un punto de vista psicológico y fisiológico. La primera condición psicológica para la aparición tanto de la metafísica platónica como de la moral judeocristiana la percibió N. en el miedo ante el sufrimiento (NF 1888, 18 [16]) y en el →resentimiento contra «la falta de sentido del sufrimiento» (GM III 28). La fe en un orden moral del mundo, racional o garantizado por el amor de Dios, en una moral teleológica, habría sido el producto de esta contravoluntad; el «ideal ascético» ofrecería a la Humanidad un sentido. Esta creencia en un mundo verdadero, en el que no se sufre, ha cultivado, según N., poco a poco el sentido científico para la →verdad, que al final ha desenmascarado este mundo como una mentira. La ontología de la →Voluntad de Poder de N. lo llevó en última

instancia a contemplar el nihilismo también fisiológicamente como consecuencia de la debilidad de la voluntad, como consecuencia de la «*décadence*». «¿Quién tiene únicamente motivos para escapar *mintiendo* de la realidad? Quien *sufre* por ella. Pero sufrir por la realidad quiere decir ser una realidad *malograda*... La preponderancia de los sentimientos de desplacer sobre los sentimientos de placer es la *causa* de aquella moral y religión ficticias: una preponderancia así da la *fórmula* misma para la *décadence*...» (AC 15). Los valores nihilistas de la moral serían en el fondo «*valores de decadence*» (AC 6).

La teoría de N. sobre el nihilismo ha tenido una repercusión a escala mundial. En la recepción filosófica pueden distinguirse dos tendencias principales: una existencial y otra histórico-filosófica. En la primera, que predominó en primer lugar, se pone el acento en la experiencia de falta de sentido, del absurdo, de la muerte de Dios. En el ahondamiento histórico-filosófico es central la relación de la pregunta del sentido con la pregunta por la tipología y el origen del nihilismo. El último →Heidegger y los pensadores franceses de la diferencia, →Deleuze, →Foucault, →Derrida y otros han experimentado la crítica de N. a la moral y a la metafísica como una especie de divisoria de aguas. Heidegger, además, se ha confrontado críticamente con el pensamiento de N., sobre todo su interpretación del ser, como el establecimiento de valores de una Voluntad de Poder que sería, a su juicio, aún de carácter metafísico y, con N., una expresión del auténtico nihilismo. Ello permitiría aclarar la afirmación de Heidegger: «Quizá la esencia del nihilismo radica en que no se tome con seriedad la pregunta por la nada» (1961b: 53). Con la globalización, que puede equipararse a una difusión general de la cultura europea, las ideas y diagnósticos de N. en relación con el nihilismo han ganado aún más en importancia. Sobre el tema también: Camus (1953/69); Blanchot (1969b); Arendt (1974); Hillebrand (1984); Kuhn (1984; 1992); Müller-Lauter (2000); Riedel (2000); Visser (2001); Vattimo (2005a); Sommer (2006); Crespo (2008) (GERARD VISSER, Leiden).

«El Nihilismo europeo» | *Der europäische Nihilismus*

Esbozo sistemático en dieciséis secciones (NF 1886-87, 5 [71]) escrito por N. en el transcurso de un viaje de Chur a →Sils-Maria en Lenzer Heide, después de la conclusión de *FW V* (=«Nosotros los intrépidos») y antes de la redacción de *GM*. En este esbozo, completamente desmembrado por EFN para su edición de →La Voluntad de Poder (²WM) (cfr. Montinari 1976: 323 sigs.), N. predijo con penetrante agudeza catástrofes humanas como las acaecidas durante el siglo xx; por otro lado, es evidente que N. batalla aquí con el pensamiento del →Eterno Retorno. En el trasfondo de la discusión: →Spinoza. El llamado *Esbozo de Lenzer Heide* está escrito taquigráficamente y en forma de tesis, no hay ningún fragmento y apenas existen correcciones (cfr. *KGW IX* 3:13-24). →Heidegger intentó explicar la esencia de la →metafísica en su totalidad haciendo referencia a este escrito (1961b: 31-256; Stegmaier 2003). Desde entonces, el esbozo se ha convertido en un escrito de referencia para la *N.-Forschung*. No obstante, N. jamás lo preparó para su publicación.

La «hipótesis cristiano-moral», afirma N. en la sección 1 del esbozo, pudo sostenerse durante milenios como «el gran *antídoto* contra el →*nihilismo* práctico y teórico», porque le concedió al hombre «un *valor* absoluto» a pesar de su «pequeñez y accidentalidad en la

corriente del devenir y del perecer» y «un sentido al mundo», a pesar del sufrimiento y del mal, otorgándole así al hombre «*conocimiento adecuado*». Así es como se ha conservado el →nihilismo hasta el presente en la medida en que ahora, al «*desvalorizarse los valores supremos*» (NF 1887, 9 [35]), se deja experimentar como tal. En las secciones siguientes, N. buscó una nueva respuesta al nihilismo en el pensamiento del eterno retorno (2-8) y de la →Voluntad de Poder (9-16). La *veracidad*, aguzada por el →Cristianismo, se ha vuelto contra su propia «mendacidad» (2), y el aligeramiento de la vida cotidiana en Europa ha reducido hasta tal punto la necesidad de Sentido, que Dios aparece ahora como una «hipótesis demasiado extrema» (3). No obstante, toda confianza en un «orden esencialmente moral» se torna en una desconfianza ante «todo tipo de *sentido* en el mal, e incluso en la →existencia» (4). El «pensamiento *más paralizador*» (5), que «*todo es en vano*» (4), sospecha ahora de todo sentido como nihilista. Solo se puede superar ese pensamiento si se lo piensa en su forma más terrible: «la →existencia tal como es, sin sentido ni finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin desembocar en la nada: el “eterno retorno”». N. supone en su interior «la *más científica* de todas las hipótesis posibles» (6). El pensamiento del eterno retorno parece ya haber sido pensable y asumible en el →panteísmo de →Spinoza, y con él se quedaría paralizada la metafísica occidental. Entonces «el Dios de la moral quedaría superado» para una «afirmación de todas las cosas», pero no quedaría superada la necesidad general de un Dios (7). Con todo, Spinoza podría no ser más que «un caso aislado» (8). La posibilidad de una superación de la hipótesis cristiano-moral y de su nihilismo queda por tanto abierta. En un nuevo planteamiento —similar a *GM*—, N. parte de la idea de que la →moral descansa en la aversión al →poder, apoyando a los impotentes para que «*odien y desprecien*» a los poderosos. Si les faltara ese «consuelo», caerían en «la más amarga desesperación» (9-10). Se destruirán a sí mismos de mil maneras, sobre todo mediante «la necesidad instintiva de realizar unos actos con las cuales se hace de los poderosos *enemigos mortales*». Su «*voluntad de nada*» obligará a los poderosos «a convertirse en sus verdugos» (11-12). El «*valor*» de la «*crisis*» inminente podría muy bien residir en que «da impulso a una nueva jerarquía de las fuerzas [...]. Esto, desde luego, fuera de todos los órdenes sociales existentes» (13-14). Sin embargo, los que aparecerán como «*los más fuertes*» serán «los más moderados (...) los que no tienen necesidad de creencias extremas», y una creencia extrema semejante sería el pensamiento del eterno retorno. De modo que, al final, queda abierta la siguiente pregunta: «¿Cómo pensaría un hombre así el eterno retorno?» (15-16). También sobre el tema: Stegmaier (1994) (WERNER STEGMAIER, Greifswald).

Niño | Kind

La figura del niño aparece en N. con diferentes significados, como, por ejemplo, en la mirada a la experiencia infantil que se nos antoja un paraíso irrecuperablemente perdido. El niño, que «juega entre las vallas del pasado y del futuro en una ceguera alborozada» (HL 1, KSA 1: 249), vive completamente en el presente. Su limitado horizonte temporal es el momento constitutivo de su ingenua felicidad. N. excluye la posibilidad de un regreso romántico a esta infancia. El fundamento principal para el tema se halla en *Za*. Apenas al inicio Zaratustra recibe la confirmación del anciano: «Transformación es Zaratustra, se

convirtió en niño Zaratustra, un despierto es Zaratustra» (*Za I*, «Prólogo de Zaratustra», 2). El niño no es aquí en modo alguno ingenuo, sino que es visionario. Las tres transformaciones muestran cómo se llega a esta forma espiritual y lo que significa. El hombre crece en un primer lugar dentro de una tradición de valores y modos de ver que le prescriben como un «tú-debes» (*Za I*, «De las tres transformaciones») lo bueno y correcto. Se libera de este estado transformándose en la forma espiritual del →león: el león dice «yo quiero» (ibíd.), niega los derechos de los viejos valores. Para ello requiere la fuerza destructora de un león que arrebatara la libertad para nuevos valores. El león tiene, sin embargo, que convertirse en niño. «Inocencia es el niño y →olvido, un nuevo comienzo, un →juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí. Sí, al juego de →crear, hermanos míos, necesita un sagrado decir sí: el espíritu solo quiere *su* voluntad, el que ha perdido el mundo se gana *su* mundo» (ibíd.). Solo el niño es capaz de crear algo →nuevo que pueda mantenerse totalmente firme en sí mismo, es capaz de producir una nueva visión, un nuevo mundo, porque ha recorrido lo que hasta ahora tenía validez. Zaratustra mismo no busca discípulos que completen su conocimiento como un acto teórico, sino que tiene esperanzas en los niños. Los niños serían aquí una metáfora del futuro en el que el conocimiento de Zaratustra seguirá viviendo en sus hijos, quienes, sin embargo, tendrán que buscar a su vez sus propios caminos (URSULA STENGER, Ludwisburg / GEORG STENGER, Würzburg).

Niza

N. vivió cinco inviernos consecutivos en Niza. Había leído en una guía de viajes que, durante el semestre invernal, en Niza había tanto sol como en Génova durante todo el año. Llegó el 2.12.1883 y, en un primer momento, no se sintió defraudado: «[...] en lo que respecta al cielo *puro*, supera en verdad mis expectativas» (a Overbeck, 24.12.1883). N. cambió varias veces de alojamiento y se instaló finalmente hasta el 20.4.1884 en la *Pension de Genève*, donde escribió *Za III*. Al invierno siguiente (28.11. / 8.4.1885) volvió a alojarse en el mismo lugar. El 12.2.1885 pidió dinero a v. Gersdorff para la edición privada de *Za IV*. La tercera estancia comenzó el 11.11.1885 (hasta el 30.4.1886). Entretanto, la *Pension de Genève* había sido reformada y se había vuelto probablemente demasiado cara, pues tras tres días N. se mudó a la *rue St François de Paule*, 26. Su admiración por Napoleón le llevó a afirmar que se podía ver Córcega desde su ventana (a Köselitz, 6.12.1885). Más exacta fue su comunicación a Köselitz de la finalización de *JGB*: «He aprovechado este invierno para escribir algo que tiene abundantes dificultades, de manera que mi ánimo, para darlo a la luz, se tambalea y estremece» (27.3.1886). El 30.4.1886 N. abandonó la ciudad, pero regresó, sin embargo, al otoño siguiente (20.10.) a Niza, «[ciudad] que mis ojos han “aprendido de memoria”» (A v. Seydlitz, 26.10.1886). A causa de su miopía, N. corría peligro constantemente de ser atropellado. La *Pension de Genève*, mientras tanto, había sido ampliada a una casa contigua: aquí consiguió ahora «su» habitación. El invierno, sin embargo, fue tan frío que, después de que Overbeck le hubiera enviado dinero, alquiló una habitación orientada al sur en la *rue des Ponchettes*. Aquí finalizó su trabajo en *FWV*, y aquí descubrió también en una librería —por azar, de modo semejante a como en 1865 lo hizo con Schopenhauer— a →Dostoievski, «un psicólogo con el que me entiendo» (a

Köselitz, 13.2.1887). Poco después, un terremoto ocasionó grandes daños en Niza, también en la casa «en la que fueron redactadas la tercera y cuarta parte de *Zaratustra*» (N. a v. Meysenbug, finales de febrero de 1887). N. interpretó este hecho como un signo de (su) «transitoriedad», también como una «ventaja para la posteridad», que tendría «un lugar de peregrinaje» menos que visitar (N. a Emily Fynn, sobre el 4.3.1887). El 3.4.1887 partió de viaje y permaneció fuera hasta el 22.10.; luego se instalaría de nuevo en su alojamiento habitual. De la vieja casa solo se habían derribado dos plantas. La aparición del *Himno a la vida* (su musicalización de una poesía de →L. v. Salomé) le transportó a un estado de ánimo entusiasmado: «[...] lo único que de mi música debe salvarse» (A. G. Krug, finales de octubre de 1887). De la misma manera, le alentó el juicio positivo de →G. Brandes sobre *GM*. En cuanto a la promesa realizada a Brandes de ocuparse de →S. Kierkegaard, N. no la pudo ya cumplir: a primeros de abril de 1888 viaja a →Turín, donde se derrumbará nueve meses más tarde. Sobre el tema también: Pfeiffer (1998) (Thomas Pfeiffer, Berlín).

Noble | *vornehm*

«¿Qué es noble?» N. desarrolla esta cuestión en los aforismos de los «apartados» nueve y último de *JGB*; en los escritos póstumos hay un texto, redactado el 22 de enero de 1885, en el que se ofrece un inventario ampliado de las cualidades y formas de conducta que el filósofo debería incluir bajo ese concepto. El concepto tiene por otra parte un sentido ambiguo. Por una parte, tiene doble sentido por cuanto designa al mismo tiempo tanto «la nobleza «cuanto a los «nobles»; pero tiene doble sentido, sobre todo, porque el filósofo caracteriza a los nobles en función de su conducta individual, aunque por otra parte atribuye esa conducta a la alcurnia. «Solo hay nobleza de nacimiento, solo nobleza de sangre [...]. A saber, el espíritu por sí solo no ennoblece; hace falta más bien algo *que ennoblezca al espíritu* - ¿Qué se necesita para eso? La sangre» (*NF* 1885, 41 [3]).

Esta duplicidad queda explicitada al máximo en la distinción, tan importante para N., entre «moral de señores y moral de esclavos» (→moral), que él, después de una alusión en *MA* 45, introduce por primera vez en *JGB* 260. Con ello, la moral «noble» es a la vez una moral tanto de los «señores» como de los →«fuertes», es definidora e incluso creadora de valores, está segura de su «poder», un poder que, sin embargo, ejerce en primer lugar con orgullo y discreción como «poder sobre sí mismo», rechazando cualquier coacción, pero capaz de soportar también «la pobreza y la necesidad», incluso la enfermedad. La «moral de esclavos», por el contrario, es una moral de los →débiles, así como de la debilidad, una moral de los que «no son libres», de los «inseguros-de-sí-mismos», de cuya «desconfianza» tiene necesidad para «generalizar» sus principios, con el objetivo de refrenar el exceso de poder de los «fuertes». De la contraposición válida para los señores entre «bueno y malo» surge entonces la contraposición entre «bueno y malvado»; de la ley autónoma, aunque extramoral, surge la ley del derecho heterónomo. En caso extremo, el →«resentimiento» de los que están sometidos a esa ley, y a la vez sojuzgados por los fuertes, incluso puede volverse «creador»; el resultado es «la sublevación de los esclavos en la moral», en la cual vence ciertamente, por una parte, la «moral del hombre común», pero a base de resistir y refinarse cada vez más, es capaz de producir también, «resultados creativos» grandiosos,

como por ejemplo el «pueblo de Israel» y el «nuevo amor» del «redentor» (cfr. también *GM I 8*; *MA 475*; *M 205*). En definitiva, se trata de tipos de moral, no de castas; de auto-dominio, no de dominación; el «noble honra en sí mismo a los poderosos» —la →Voluntad de Poder debe también asentarse en primer lugar en la «superación de sí mismo» (*Za II*, «De la superación de sí mismo») (GERD-GÜNTHER GRAU, Hannover).

Noble y vulgar | *edel und gemein*

Partiendo de ciertos rasgos históricamente determinados de los conceptos de aristocrático y vulgar, —entre los griegos y los cristianos (→Cristianismo), por ejemplo— N. se pregunta tres cosas: por un lado y desde el punto de vista genealógico, por el origen de estas determinaciones en sentido cualitativo; por otro lado, por sus connotaciones cuantitativas; y por último, por su futuro. El origen de estos conceptos, como en el caso del concepto de «bueno», descansa ante todo en aquellos individuos que se designaban a sí mismos como los buenos y los nobles, como nobleza aristocrática (→aristocracia), también en sentido estamental, y, por tanto, tomaban a la vez una distancia con respecto los estamentos más bajos del pueblo llano (*GM I*, 2, 4). Con ello, los nobles establecen las bases para «la rebelión de los esclavos en la →moral», en la que estos valores serán invertidos (*GM I*, 10). Este doble origen de lo aristocrático y lo vulgar está igualmente conectado con puntos de vista cuantitativos. Pues lo vulgar es siempre también aquello que muchos comparten; aristocrático, en cambio, es aquello que se limita a unos pocos elegidos o a raras excepciones. El aristócrata está «poseído» por una pasión especial poco común, de la que él mismo apenas sabe nada, pero que constituye el criterio más importante para juzgar a los otros, a quienes esa pasión les parece insignificante e irracional, cuando no delirante (*FW 3*). De este modo, si el aristócrata impone su criterio de valor de manera espontánea también sobre los otros y sobre «todo lo habitual, lo inmediato e indispensable, en una palabra, obre aquello de que depende primordialmente la conservación de la especie», entonces ese criterio aparece como algo negativo e injusto, si bien inconsciente. Por esta razón, N. proyecta la que «tal vez sea última forma y el último refinamiento» del sentido de la nobleza, un último sentido que se hace consciente de su injusticia frente a lo vulgar y que se convierte así en «abogado de la regla» (*FW 55*). Zarathustra puede ser visto como este defensor de la regla, en la medida en que es el defensor de la →vida, del sufrimiento y del círculo, es decir, del →Eterno Retorno de lo mismo (cfr. *NWB 1*: 688 y sigs.) (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

Nuevo, lo nuevo | *neu, das Neue*

Este tema es de gran relevancia dentro de la filosofía de N. y se encuentra, por ejemplo, en la forma de la exigencia de nuevas cualidades, nuevos valores, nuevos horizontes y nuevas filosofías, no en raras ocasiones incluso se halla en un lugar prominente, como es el caso de los títulos de los capítulos o las líneas iniciales que postulan la fijación de objetivos para el futuro de la Humanidad (asi en *Za III*, «De las viejas y nuevas tablas», 1). Tuvo también gran resonancia que N. en *JGB*, en el capítulo «El espíritu libre», en parte exija,

en parte constate, la irrupción de una «nueva clase de filósofos» (42) para acabar, tras una enumeración de las cualidades exigibles a esta nueva clase (por ejemplo: «investigador hasta la crueldad, con dedos sin escrúpulos para lo inasible»), con las palabras: «tal clase de hombre somos nosotros, →¡espíritus libres! y quizás vosotros, ¿los que vendréis?, ¿nuevos filósofos?, seréis también algo de ello» (44).

Ciertamente, N. no considera este punto únicamente, como hace aquí, de una manera positiva, sino que es entendido, sobre todo en la primera obra, también en un sentido muy crítico, como cuando, por ejemplo, reprocha el «estado de un pueblo que ha perdido la fidelidad hacia su tiempo pasado y se ha abandonado a un buscar y escoger cosmopolita e incesante en pos de algo nuevo» (*HL* 3, *KSA* 1: 266). En la mayoría de sus escritos, sin embargo, y sobre todo en los «años culminantes» de 1882 a 1888, ve en lo nuevo un objetivo que es necesario alcanzar, por decirlo así, como la expresión más fuerte de la →«Voluntad de Poder». En una anotación de sus años de madurez, ello queda expresado de manera meridiana: «Que el *valor del mundo* radique en nuestra →interpretación [...], que toda *elevación del hombre* lleve consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que cada fortalecimiento alcanzado y cada ampliación de poder abra nuevas perspectivas y haga creer en nuevos horizontes —todo esto atraviesa mis escritos» (*NF* 1885-86, 2 [108]).

El uso del concepto de N. coincide en gran parte con la definición básica actual (1998) del diccionario *Duden*: «algo que solo existe desde hace poco; surgido o establecido hace poco tiempo; no existente con anterioridad; [y diferente a hasta ahora, o anteriormente]». N. pone un énfasis especial sin embargo en la constatación de que lo nuevo es más que la mera acumulación, composición o síntesis de elementos que han existido hasta ahora. En esta medida, afirma que no podría realmente ser comprendido si se contempla tan solo con respecto a su posible origen: «La exposición de lo que algo *es* no enseña aún nada sobre su génesis: y la historia de la génesis no enseña aún nada sobre lo que es. Los historiadores de todo tipo están todos en este punto, casi sin excepción, equivocados: porque parten de lo que existe y vuelven la vista atrás. Pero lo que existe es algo *nuevo* y en absoluto *deducible*: ningún químico podría predecir lo que *produciría* la unión de dos elementos, ¡si es que no lo *supiera* ya!» (*NF* 1885, 34 [217]). N. sostiene aquí una posición que en más de un aspecto se asemeja a los argumentos de los emergentistas británicos del siglo XIX (por ejemplo, G. H. Lewes y C. Lloyd Morgan). La concepción de N. es, sin embargo, más radical (cfr. Bischoff 2004) y puede encontrarse de nuevo en uno de los pasajes más conocidos de su obra publicada, el momento culminante del primer discurso de Zaratustra: «Crear nuevos valores —aún no es capaz de hacerlo el león: pero conseguir la libertad para un nuevo crear— es capaz de hacerlo el poder del león [...]. Pero decid, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que el león no haya sido capaz de hacer?! Inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir-sí» (*Za* I, «De las tres transformaciones»). Estas frases —la más resuelta definición de lo nuevo que nunca se haya sostenido— corroboran la interpretación de que lo nuevo no puede ser deducido de elementos anteriores: surge de cosas ya existentes, pero que nos son desconocidas o pertenecen a una nueva cadena causal (en todo caso) desconocida para nosotros.

El carácter positivo que N. otorga a lo nuevo implica su crítica de la tentativa de equiparar lo nuevo a lo antiguo —y explica definiciones remarcables como la siguiente: «“co-

nocer" es el camino para llevarnos al sentimiento de que ya *conocemos* algo: así pues *el combate de un sentimiento de algo nuevo y la transformación de lo aparentemente nuevo en algo antiguo*» (NF 1885, 34 [244]). Algunas páginas más adelante, no menos conciso: «*explicación*: es la expresión de una cosa nueva mediante signos de cosas ya conocidas.» (ibíd., 34 [249]) Dos meses más tarde anota N.: «La experiencia solo es posible con la ayuda de la memoria; la memoria solo es posible mediante una abreviación de un proceso mental en un signo. El "conocimiento": es la expresión de una cosa nueva por medio de →signos de cosas ya "conocidas", ya experimentadas» (ibíd., 38 [2]). En conclusión: «En nuestro →pensamiento lo *esencial* es el encasillamiento del nuevo material en los esquemas antiguos (= lecho de Procusto), la *igualación* de lo nuevo» (ibíd., 41 [11]).

La explicación de N. para este modo, por decirlo así, defensivo de cómo el hombre se enfrenta a lo nuevo es de carácter psicológico (→psicología): «Ello provoca MIEDO» (NF 1886-87, 7 [3]). De este modo, se formula al mismo tiempo la pregunta por las normas morales que se asientan sobre el miedo y sobre las que recae la culpa de impedir, o incluso, oprimir el desarrollo de lo nuevo. «*Generalizando*: el sentimiento de valor es siempre RETRÓGRADO, expresa condiciones de crecimiento de un tiempo muy anterior: lucha contra nuevas condiciones de existencia que no son aquellas de las que ha crecido y las malinterpreta necesariamente, enseña a contemplar con desconfianza, etc.: reprime, despierta desconfianza contra lo nuevo...» (NF 1887, 10 [23]). N. exige rebelarse contra esta tendencia y no negar lo nuevo, sino tenerlo en cuenta con →valor y en interés del desarrollo propio. Lo nuevo se manifiesta en la persona, pues: «El individuo es algo completamente nuevo y recién creado» (NF 1883-84, 24 [32]). En lo que no hay que olvidar: «Esto es el hombre: una nueva fuerza, un primer movimiento: una rueda que gira por sí misma» (NF 1883-83, 5 [1] 178).

Queda, por último, aún por discutir si la comprensión de N. de lo nuevo puede leerse como ruptura con otro de sus conocidos «experimentos» de pensamiento: con la idea del →Eterno Retorno, en la medida en que este último parece decir que no hay nada realmente nuevo en el universo y que la continua repetición imposibilita una auténtica novedad. De hecho, sin embargo, esta idea no excluye que un acontecimiento, que se repita infinitamente de una manera exactamente igual, pueda aparecer en la conciencia de quien lo experimenta como «nuevo» cada vez que acontece. N. mismo ha planteado el problema de si aquellos «que quisieran decretar al mundo la capacidad de la eterna novedad» no deberían llegar a la fuerza al pensamiento de que «el mundo *elude* intencionadamente un objetivo e incluso sabe evitar artísticamente caer en un movimiento circular» —una idea absurda, como N. añade a continuación, que atribuye, por lo demás, al mundo «la maravillosa capacidad de la formación *infinita* de sus formas y situaciones» (NF 1885, 36 [15]).— Esto parece claro, pero está en contradicción con la impresión de que N. nunca estuvo realmente convencido de los argumentos a favor del retorno eterno (periódico) y tomó seriamente en consideración la posibilidad que tal idea pudiera no ser verdadera (cfr. NF 1881, 11 [203] y 11 [313]), con lo cual la perspectiva de una novedad eterna volvería a pasar a un primer plano, esta vez en la forma de la exigencia de una nueva infinitud, como se da a entender en la frase: «El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo «infinito»: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*» (FW V 374) (BERNARD BISCHOFF, Vancouver).

O

Obra póstuma en transcripción diferenciada | *Nachlass in differenzierter Transkription*

El desiderátum de publicar la última obra póstuma (1885-1888) en una edición manuscrita (ME) se basa en diferentes consideraciones. Por un lado, la tradicional distinción en la filología de N. entre «escrito preparatorio» y «fragmento» era, para la práctica editorial de los textos póstumos, desde un punto de vista definitorio, tan poco precisa como la definición de un «fragmento» en general. Por el otro, bajo la responsabilidad de →EFN se había compilado de este *corpus* textual el libro →*La Voluntad de Poder* como supuesta «obra capital» de N., que determinó de manera cuestionable durante casi un siglo la recepción de su pensamiento. Hacer pública la «obra póstuma manuscrita en su forma auténtica» (Montinari 1976: 323) significaba, por tanto, presentarla en su totalidad, sin distinguir entre «escritos preparatorios», «fragmentos», «borradores de cartas» y «anotaciones ocasionales». La novedad en la transcripción en diferentes colores de la ME consiste, entre otras cosas, en la reproducción topográfica del manuscrito, que hace posible una orientación visual. Esta exposición «estratigráfica» del proceso de escritura (v. Rahden 2005a: 293) hace visible la génesis del proceso de producción, ya que las diferentes correcciones de N. están plasmadas en la mayoría de los casos por diferentes aparatos y medios de escritura. El equipo de edición formado por Haase, Kohlenbach, Neininger, v. Rahden, Riebe, Setton y Stockmar desarrolló, a partir de 1997, los criterios de edición para la ME, *La obra póstuma manuscrita a partir de la primavera de 1885 en transcripción diferenciada*. Con los cuadernos de notas de N. VII 1 hasta VII 4, se publicó en 2001 en tres volúmenes la nueva sección IX de *KGW*, de la que se han publicado siete volúmenes hasta final de 2008. Simultáneamente a la publicación de los volúmenes, aparecen en *CD-Rom* las páginas facsímiles de los cuadernos de notas, acompañados de comentarios críticos de los pasajes. Sobre el tema también: Groddeck (1991c), Haase (2007); Rollin/Stockmar (2007) (WOLFERT VON RAHDEN, Berlín).

Olvido | *Vergessen*

Antes de N. muy pocos habían considerado el olvido como una facultad activa y una fuerza positiva tal como sucede en *HL* y en *GM*. N. radicaliza en este punto una crítica de la memoria (retórica) de conocimientos, ya iniciada en el siglo XVI (Vives, Huarte, →Montaigne), que alcanza su máxima intensidad en la Ilustración y en el Idealismo, especialmen-

quizás el más conocido, E. Husserl— han hablado a menudo en términos de una «crisis» de la ciencia o bien de la fe occidental: N. saludó justamente esta crisis como una oportunidad de acuñar y crear nuevos →valores. Cuando N. llama la atención sobre la muerte de Dios, habla por lo demás de dioses anticuados y olvidados, y propone tantear los nuevos ídolos, ya sea para destruirlos o para transformarlos de nuevo.

La ontología de N. no corresponde en absoluto a una especie de «metafísica de la voluntad», porque como él mismo hace resaltar: «No hay *ninguna voluntad*» (NF 1883-1884, 24 [32]; 24 [34]; NF 1887, 9 [98]; NF 1888, 14 [219]). En lugar de ello, N. habla de una fuerza o poder situada en un punto, una constelación que se expresa «como juego de fuerzas y ondas de fuerza» (NF 1885, 38 [12]). Cabe entender aquí la ontología en un sentido matemático amplio en analogía con las especulaciones (tardías) epistemológicas del matemático F. Hausdorff (seudónimo de Paul Mongré, autor de *Sant'Ilario* [1897] y *El caos en la selección cósmica* [1898]; cfr. Hoffmann 1991: 372 y sigs.) N. mismo apunta a un sentido físico-matemático cuando habla de «*un cuántum de poder*», de «un devenir en la medida en que no tiene nada del carácter del “ser”». Y prosigue (de nuevo): «*No hay ninguna voluntad*: hay puntuaciones de voluntad que aumentan o pierden continuamente su poder» (NF 1887-88, 11 [73]). N. recurre a esta explicación en la medida en que esboza sus concepciones del orden del mundo con respecto a una regularidad del tiempo como fuerza puntual que ordena los momentos relativos y sucesivos (NF 1873, 26 [12]). De esta manera, N. articula una concepción explícitamente antiatomista, en coincidencia con E. Mach, y hace uso en el posterior desarrollo de este proceso de los términos técnicos energéticos de la física del siglo XIX: «Todas las presuposiciones del mecanicismo, sustancia, átomo, presión y empuje, peso no son «hechos en sí», sino interpretaciones con ayuda de ficciones *psíquicas*» (NF 1888, 14 [82]). En este pasaje cabe hacer notar la referencia de N. a la →psicología.

Como suplemento a su elaboración de los fundamentos de su crítica radical del →sujeto, el esquema temporalmente cerrado de N. de una voluntad dinámica de poder supone diferentes formas de fenómenos, que a su vez, por su origen, son dependientes del poder de rebasamiento o pueden ser leídas como expresión reactiva y compensatoria del déficit o falta de poder. En detalle, la Voluntad de Poder se expresa para N. sobre la base de una carencia o sobre la base de un rebasamiento. Como la economía de la Voluntad de Poder, ambas perspectivas son fundamentalmente agonísticas; los juegos de fuerzas de ambas producen más que la mera indicación de los lados positivos y negativos en una escala de valores. Aunque N. rechaza el lenguaje de la →fortaleza (y ostensiblemente también el de la debilidad) como figuras lingüísticas determinadas de un modo perspectivo, sostiene la concepción de que la Voluntad de Poder, para rebasar este mismo poder (la Voluntad de Poder de los poderosos), halla una expresión en un exceso de la cuantía de poder y por ello puede leerse como una emulación dinámica respecto a otras manifestaciones de voluntad. Una voluntad fuerte de poder conduce precisamente al poder; no puede, sin embargo, conservarlo y tiende en consecuencia a dejar de existir. En contraposición a ello, la Voluntad de Poder está dispuesta de manera compensatoria por motivos de carencia o déficit y obtiene por ello la facultad no solo de mantener el poder, sino también de adquirirlo y, finalmente, triunfar por encima de otras formas. Para N. esto es característico de la cultura occidental, tanto en sus manifestaciones tradicionales (ya sean judeocristianas o pertenecientes a otras conven-

ciones histórico-culturales) como también en las técnicas y científicas. En consecuencia, N. puede afirmar: «El mundo visto desde dentro, el mundo determinado y caracterizado a partir de su “carácter inteligible”: sería precisamente “Voluntad de Poder” y nada más aparte de ello» (*JGB* 36; cfr. *JGB* 13, 34, 211 y *GMII* 12), N. está, por tanto, en la situación de formular su concepción del mundo como Voluntad de Poder con respecto a la →vida en general, «porque la vida *es* precisamente Voluntad de Poder» (*JGB* 259; cfr. *NF* 1882-83, 5 [1], 1; *NF* 1885-86, 2 [190]; *Za* II, «De la superación de sí mismo»).

La ontología nietzscheana de la Voluntad de Poder articula el mundo en su totalidad, completo, no obstante, de manera simultánea bajo cualquier punto de vista. Al mismo tiempo, el mundo como Voluntad de Poder excluye, sin excepción, tanto la condición estática como la condición ya desarrollada del advenimiento al ser: «La Voluntad de Poder no puede haber devenido» (*NF* 1887-88, 11 [29]). Semejante mundo con una Voluntad de Poder perfecta, múltiple y dinámica incluye la voluntad o el poder como impulso de todas las fuerzas que están suficientemente provistas de poder (las fuertes), así como la voluntad o el poder como fuerza motriz de todas aquellas a las que les falta el poder (las débiles). Para N., no hay nada que sea superior, y esto tiene como consecuencia que no exista nada fuera de este «mundo dionisiaco del eterno-crearse-a-sí-mismo, del eterno-destruirse-a-sí-mismo»: «este mundo es Voluntad de Poder... ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esa Voluntad de Poder —¡y nada más!» (*NF* 1885, 38 [12]). Esta descripción dionisiaca del mundo, que es desarrollada por medio del lenguaje preplatónico de los *physiologi*, Anaximandro, Anaxímenes, →Heráclito y Empédocles, coincide a ojos de N. con el mundo perfecto de la energía y de la fuerza descrito por la ciencia del siglo XIX: un mundo fisico-químico, el mundo termodinámico de la conservación de la energía. Aquello que es no es, por lo tanto, el ser, sino la Voluntad de Poder como juego de fuerzas... nada más, nada menos. Una perspectiva de esta índole tiene en cuenta la causalidad física («No hay en absoluto otra →causalidad que la de voluntad a voluntad» (*NF* 1885, 35 [15]), así como el orden cognoscible del mundo en sí —y esto significa que N. puede encontrar la misma Voluntad de Poder en el terreno de la →lógica: «Para la comprensión de la lógica: *la voluntad de igualdad es la Voluntad de Poder*» (*NF* 1885-86, 2 [90]). Al rastrear los motivos internos del movimiento de cada cosa como expresión de la Voluntad de Poder, N. precisa su conocimiento genealógico según el modelo: «El placer de la mentira como madre del arte, miedo y sensualidad como madre de la →religión, el *nitimur in vetitum* y la curiosidad como madre de la →ciencia, la crueldad como madre de la →moral altruista, el arrepentimiento como origen del →movimiento igualitario social, la Voluntad de Poder como origen de la →justicia, la guerra como padre (de la buena conciencia y la serenidad) de la honestidad, el derecho señorial como origen de la familia [...]» (*NF* 1887, 8 [7]).

Queda, por último, por considerar que N. describe su proyectado libro *WM* basándose explícitamente en términos técnicos ontológicos. De este modo, entiende el «título no exento de peligros “la Voluntad de Poder”» bajo aspectos lógicos como un «*intento de una nueva interpretación de todo acontecer*» (*NF* 1885, 40 [50]; cfr. *NF* 1885-86, 1 [35]). En esta medida puede describirse la ontología nietzscheana del acontecer como una ontología agonística (así, entre otros, Boudot 1971; cfr. también Babich 2009) de fuerzas dinámicamente contrapuestas e interpretarse como una especie de →metafísica: como un juego del escondite de fuerzas heraclíteas y dionisiacas que acontecen más allá de la física (cfr. entre otros Fink 1960).

Subsiste el problema de que N. tiene o bien que postular la nada o dejar en pie la pregunta crítica por el estatus ontológico del más allá o del mundo exterior en el espacio. La proclamación: «No hay ningún exterior» (*Za* III, «El convaleciente», 2) corresponde completamente al nihilismo activo de N. Por consiguiente, la Voluntad de Poder determina todo ser vivo, con la consecuencia de que todo lo inorgánico es, para N., tan solo una variante de lo orgánico (*NF* 1872-73, 23 [34]). En consecuencia, se admite que: «Lo vivo es tan solo una especie de lo muerto, y una especie muy rara» (*FW* 109; cfr. Brock 1931). Asimismo: a nivel metafísico, trascendental u ontológico-moral cada cosa le parece a N. traducible a Voluntad de Poder, ya sea la voluntad de belleza, o con ayuda de la apostilla «todo Voluntad de Poder» (*NF* 1885, 39 [13]). De nuevo es sintomático que N. haga uso del lenguaje de la psicología. En los extraños casos en los que N. mismo utiliza conceptos ontológicos, ello suele tener lugar en el contexto de su crítica psicológica a los postulados de la teoría del conocimiento de →Kant. N. habla, por tanto, aquí de una «*ontología moral*» con respecto a la corrección de los juicios y a las afirmaciones sobre la conciencia, argumentando que, *ceteris paribus*, en el *a priori* sobre el que se asienta la posibilidad de conocimiento kantiana, actúa la misma dinámica cuyas condiciones pre-empíricas son, para N., todo salvo ontológicas: «*El surgimiento de una creencia*, de una convicción fuerte es un problema psicológico» (*NF* 1886-87, 7 [4], 265; cfr. *JGB* 23).

Existen naturalmente otras exposiciones de la ontología de N., en particular en relación con la teología (cfr., por ejemplo, Biser 1962; Marggreiter 1978), y el campo de difusión alcanzado por estas exposiciones es notable. Una de ellas considera a N. como pensador metafísico, como hace →Heidegger, que llama la atención sobre la fuerza dominante de la ontología de N. y ha encontrado su contrapunto en M. Haar (1999), al igual que en P. Klossowski (1969). Una prolongación podría hallarse en el esquema preplatónico, y específicamente heraclíteo, de Fink (1960). En la misma tradición se halla, en el ángulo de visión de la ontología-moral, W. Müller-Lauter (1971), uno de los intérpretes más relevantes de entre los que han subrayado la multiplicidad de la voluntad (o de las voluntades) de poder (que N. mismo comprende como inversión del ser): en el caso de Müller-Lauter, diseccionada explícita y agonísticamente en lo que respecta a sus contradicciones. Junto a un análisis diferente del concepto de «Voluntad de Poder», del que N. también habla como de una «cadena continuada de signos de interpretaciones y correcciones cada vez nuevas» (*GM* II, 12, cfr. *JGB* 36) o de una ontología interpretativa según G. Abel (²1998) y B. Babich (1994: 77-134, 261-310), otros intérpretes proponen una ontología inmanente en el sentido de la ontología de la Voluntad de Poder como fuerza dinámica (cfr., por ejemplo, Grimm 1977; Molfes 1990; Spiekermann 1991; Ulfers 2002; también Tietz 2000).

La interpretación constituye la clave para la ontología de N., máxime cuando el conocimiento absoluto (la verdad como tal) es imposible en un mundo en transformación. La pregunta fundamental de N. «¿Cómo es posible el conocimiento?» remite así al carácter interpretativo de la Voluntad de Poder, pues la respuesta enuncia: «Como error sobre sí mismo, como Voluntad de Poder, como voluntad de engaño» (*NF* 1886-87, 7 [54]) La perspectiva epistemológica de N. es, por lo tanto, decisiva para su ontología, dicho con H. G. Ingenkamp: «En N. la ontología es filología» (2003: 17). También W. Patt (1997: 99 y sigs.) constata en N. una especie de ontología interpretativa, partiendo de su tesis de que no existen hechos sino solo →interpretaciones (cfr., entre otros, *JGB* 22). En

este sentido, ya J. Simon hablaba de la «separación de N. de la ontología» (1987: 132), mientras que especialistas angloamericanos, que siguen el planteamiento filosófico-analítico actualmente dominante, tienden a interpretar la ontología de N. como «naturalista». Tienden además a sospechar que la Voluntad de Poder de N. otorgaría una expresión a la exigencia de violencia o de una toma de posesión destructiva o dominio del mundo (cfr., por ejemplo, Richardson 2004; Loeb 2009), y precisamente en un sentido aún más radical que la que le atribuyó la interpretación de Heidegger, un tipo de lectura que el mismo Heidegger distinguió cuidadosamente de las interpretaciones nacionalsocialistas de su propio período.

Tal vez la interpretación más sorprendente de la ontología de N. se basa en el planteamiento del mundo «como ciclo de series absolutamente idénticas», un ciclo «que ya se ha repetido infinidad de veces y que juega su partida *in infinitum*» (NF 1888, 14 [188]). Aquí nos enfrentamos particularmente al pensamiento del →Eterno Retorno de lo mismo, sobre el que Heidegger reclama una especial atención y que, según él, debía pensarse en relación con la Voluntad de Poder. Es justamente esta idea la que determina y define la idea del ser, y lo que, además, debe interpretarse como el Eterno Retorno de lo mismo, siguiendo la interpretación de N. de cantidades/*quanta*, como una especie de *perpetuum mobile* de la Voluntad de Poder, aspecto en el que N. se apoya en el físico escocés Lord Kelvin (citado como Thompson) por presentar justamente lo mismo. Para N. no hay, pues, ninguna diferencia evidente (ni puede haberla) entre una vida vivida una vez (y solo una vez) y una vida repetida infinitas veces, que, sin embargo, es distinta en intensidad y significación estética, aspectos que constituyen la diferencia de una vida. Sobre el tema también: Riedel (1989) (BABETTE E BABICH, Nueva York).

Opiniones y sentencias varias | *Vermischte Meinungen und Sprüche* (VM) → MA II

Overbeck, Franz (16.11.1837, Sant Petersburg / † 26.6.1905, Basilea)

Hijo de un comerciante alemán y de una francesa, teólogo evangélico en Basilea, donde ejerció como profesor en materias neotestamentarias y de historia eclesiástica antigua, Overbeck es las personalidades más señaladas del círculo de amistades cercano a N. Tras su nombramiento en Basilea, entabló una duradera amistad con N., aunque ambos solo vivieran juntos en la «*Baumannshöhle*» hasta mediados de los años 1870 y N. abandonara definitivamente la ciudad en 1879. Fue Overbeck quien recogió a N. en Turín después de su derrumbamiento mental y siguió siendo, aun después de 1889, el administrador de sus asuntos (financieros). Hasta entonces fue, sobre todo, el interlocutor (epistolar) incansable de N. en materias tanto personales como filosóficas (cfr. Meyer/v. Reibnitz 2000). La posición totalmente independiente de Overbeck en el entramado de amistades de N. (Eberlein 1999) se manifiesta, por ejemplo, en su correspondencia con Köselitz (Hoffmann/Peter/Salfinger 1998), parcialmente también con la de Lagarde (Peter/Sommer 1996), pero asimismo en su posterior alejamiento de EFN y su *Archivo-N*. La mirada sobria de Overbeck, que anticipa el gesto crítico de la actual investigación de N., le hizo ganar muy pronto

las antipatías de la hermana y le convirtieron en víctima de sus intrigas, de lo que da testimonio la polémica con Bermoulli (1908a,b).

En Basilea se produjo entre N. y Overbeck una fecundación intelectual mutua. *GT* impresionó poderosamente a Overbeck; en particular, el concepto de N. de mito y origen le alentó a nuevas reflexiones (Peter 1992). A Overbeck le inquietaba la pregunta de cómo sería posible la teología en el mundo moderno y en qué relación se hallaría esta respecto al Cristianismo originario. En 1873, aparecieron al unísono *DS* de N. y *Sobre la cristiandad de nuestra teología actual* de Overbeck en la misma editorial como «pareja gemela». Mientras N. ponía el punto de mira en el «cultifilisteísmo», las aspiraciones de fundar una religión del viejo Strauss y, con ello, la ideología política del reciente *Reich*, Overbeck iniciaba un ataque general a la dirección «apologética» y «liberal» de la teología. A tal fin presuponía, apoyándose en Schopenhauer (Sommer 2000c: 192-206), una completa incompatibilidad entre fe y conocimiento. La teología se engañaría, afirmaba Overbeck, fundamentalmente sobre sí misma si creyera que podría llevar a una coincidencia entre conocimiento y fe. A la teología le correspondería un «concepto de la vida» completamente diferente al Cristianismo pretendidamente representado por ella. Pues este se hallaba impregnado de un profundo rechazo del mundo y se había despedido de la historia y la cultura en la inmediata espera de la segunda venida de Cristo. En 1873, Overbeck propugnaba aún como remedio una «teología crítica» —una idea que, sin embargo, abandonó enseguida para anunciar finalmente el final del Cristianismo, que había expirado entre las manos de los teólogos recaudadores.

N. recibió estímulos de Overbeck, y, ciertamente, tanto con respecto a la tarea de una «historia crítica» como también a lo suprahistórico, la religión, que se ve amenazada en su sustancia por la historia tradicional (cfr. Sommer 1997: 44-72). Como proceder crítico es frecuente en Overbeck y Nietzsche, en primer lugar, el recurso a un origen común: en N. a un helenismo arcaico; en Overbeck al Cristianismo primitivo. A diferencia del joven N., Overbeck no busca la reactualización de los inicios. N. quiere superar la pérdida de sentido y la opresión del sufrimiento con todos los medios filosóficos y artísticos de su cosmodicea estética, mientras que Overbeck piensa, en el mejor de los casos, en una compensación y no trata de eliminar violentamente del mundo la pérdida de orientación. No obstante, como más tarde con *MA*, puede constatarse también en N. una relativización anti-romántica de la normatividad del origen. Overbeck transitó este camino de la relativización ya con su obra *Cristiandad* de 1873. De este modo, en el ensayo aparentemente erudito *Sobre los inicios de la literatura patristica* (1882), se alcanza un atrayente análisis formal de los géneros literarios orientado a situar bajo cualquier mirada la grieta infranqueable entre origen y descendencia. N., por su parte, limita en *HL* el poder de los orígenes como ideas conductoras ciertamente regulativas, pero descubiertas, sin embargo, como ficticias. Frente a los orígenes en *MA*, se recomienda una hermenéutica de la sospecha. *GM* quiere, por último, indagar precisamente en el origen de tales conflictos de poder y de moral para analizar lo que tiene vigencia sin cuestionarse. Quien quiera descifrar la génesis del método genealógico de N. (Sommer 2003a), topará en este empeño con los rastros de la investigación sobre los orígenes de Overbeck. Sobre el tema también: Peter (1992); v. Reibnitz (1994a), Gossman (2000) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo en Breslau).

P

Pablo | Paulus

N. se consideró el mayor antagonista del →Cristianismo. Su crítica de la religión es desde *JGB*, en primer lugar, una crítica de la moral cristiana. En *AC* centra su crítica del Cristianismo en Pablo. Este apóstol, según N., llevó a cabo el retroceso decisivo e impuso valores que siguen vigentes incluso allí donde se consigue distancia de la fe cristiana. Por ello, N. escoge a Pablo como antípoda principal. La figura histórica del apóstol constituye aquí el material a partir del cual N. crea su →tipo: el «sacerdote» Pablo —el creador de la →moral cristiana—. N. utiliza a Pablo en este sentido para dar voz a su «crítica de la moral». N. ve el símbolo determinante de la moral cristiana en la interpretación paulina de la cruz: «Una vez más recuerdo la impagable afirmación de Pablo, "Dios ha escogido lo *débil* ante el mundo, lo *neccio* ante el mundo, lo *innoble* y *despreciado* ante el mundo»: *esta* era la fórmula, *in hoc signo* venció la *décadence*. – *Dios en la cruz* – ¿no se comprende aún las terribles segundas intenciones que esconde este símbolo? – Todo lo que sufre, todo lo que cuelga de la cruz, es divino... Todos nosotros colgamos de la cruz, en consecuencia, somos divinos... Nosotros solo somos divinos.» (*AC* 51) En el símbolo de la «cruz», N. observa la justificación de una única moral: la de los débiles y sufrientes. Solo ellos tienen derecho a sentirse «elegidos», es decir, tienen derecho a saber a Dios, que ha sufrido como ellos, de su lado. Quien en su moral los hace sufrir, está moralmente proscrito – pues no solo se enfrenta a ellos, sino a Dios mismo.

Los principales garantes de la exégesis de N. eran →Renan y, sobre todo, H. Lüdemann, al lado también de →Overbeck y →Lagarde. Todos ellos sostenían en su época interpretaciones arriesgadas de Pablo que diferían del consenso científico de su época. A través del libro de Renan *Historia del Cristianismo primitivo*, N. descubre al apóstol en una exposición marcadamente antipaulina. N. ve confirmada su imagen negativa del carácter del apóstol en la lectura del libro de Lüdemann *Antropología del apóstol Pablo*, porque (contra la intención del autor) remite a Pablo mismo las aseveraciones generales de carácter paulino sobre la maldad y debilidad de la naturaleza del hombre. Junto con las tesis de Lüdemann sobre el éxtasis visionario que Pablo experimentó en Damasco, N. reelabora en *M 68* una primera interpretación coherente del apóstol; según esta, Pablo derogó la ley judía por →resentimiento y odio sublimado. Su revelación de Damasco habría surgido de un afán inconsciente por recurrir a una autoridad divina en defensa de esta idea. Mientras que, en sus primeros escritos, N. considera a Pablo y a →Jesús como fundadores del Cristianismo, el punto de

vista cambia en AC. El estímulo para esta nueva visión es una nueva imagen de Jesús que N. descubrió en sus lecturas de →Dostoievski y Tolstoi. Sobre este trasfondo, N. establece una polarización entre Jesús y Pablo: el «tipo Jesús» vivió el amor cristiano como incapacidad para resistir y murió en él – el →«sacerdote» y «disangelista» Pablo (AC 42), en cambio, aportó por resentimiento una nueva interpretación de la muerte de Jesús y la empleó como justificación para su propia moral. La investigación teológica ha mostrado mientras tanto que no pueden tampoco entenderse las nociones de «justificación» y «amor» de forma no moral. De ese modo se producen, a pesar de todas las diferencias, sorprendentes puntos de contacto entre la crítica de N. a Pablo y el propio mensaje paulino. Sobre el tema también: Salaquarda (1974); Havemann (2002) (DANIEL HAVEMANN, Jördenstorf).

Padre | Vater

N. se manifestó reiteradamente en sus cartas (aunque también en sus obras) sobre su propio padre, pero también sobre el padre de otros o sobre personas del género masculino con las que mantenía algún tipo de relación y que podían representar al padre. En el mismo sentido se expresó acerca de →Schopenhauer y →Wagner, a los que en cierto momento veneró de forma totalmente acrítica (→transferencia paterna). Pero N. interpretó también la expresión «padre» como «símbolo psicológico» siguiendo la tradición cristiana de entender a Dios como padre para simbolizar el sentimiento-de-iluminación-total de todas las cosas (AC 34) —un fenómeno consumado en el hijo de Dios en este caso—. El vocablo es también utilizado metafóricamente como maldición patética: «Expulsados debéis ser de todos los países de vuestros padres y de vuestros antepasados», así como en la expresión procedente de las «nuevas →tablas»: «En vuestros hijos debéis *rectificar* el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado!» (Za III, «De las viejas y nuevas tablas», 12). Con ello, queda rechazado el refugio de la herencia (espiritual) paterna, en el sentido de la trasmisión burguesa de determinadas tradiciones. Se niega el papel del padre, cuya manera de ver es la misma «con la que el educador, la clase social, el sacerdote, el soberano, ven hoy en cada nuevo ser humano la ocasión de apropiarse sin escrúpulos de un nuevo objeto (JGB 194). Contra esto, en →HL aparece por vez primera el requerimiento dirigido a la juventud de «olvidar» esta herencia corrupta mediante una nueva «forma de vivir [...]» y fundar de ese modo una nueva generación» (HL 8, KSA 1: 311). La radicalidad de este enfoque se refleja también en las siguientes palabras de EH: «Nosotros, los que hemos sido niños en el aire viciado de los años cincuenta, somos necesariamente pesimistas con el concepto de lo →“alemán”: no podemos ser más que revolucionarios, - no aceptaremos un estado de cosas en el que el beato se lleve la palma» (EH, «Por qué soy tan inteligente», 5). Es así como se plantea de manera apremiante la pregunta sobre la dimensión biográfica de la maldición de Zaratustra (cfr. también Niemeyer 1998a: 57 y sigs.).

Tal pregunta puede parecer ingenua si partimos del punto de llegada, es decir, si consideramos que precisamente el hijo de un pastor protestante destinado a estudiar teología se convierte en Anticristo e incluso llega a decir que no hay «forma de fe cristiana más volátil, más perezosa, más farragosa [...] que la del protestante medio»

(*NF* 1888, 14 [45]). A primera vista, sin embargo, no parece que la respuesta tenga que ser forzosa o aproximadamente afirmativa, puesto que N. —al contrario de lo que hizo en el caso de la madre o de la hermana— realmente nunca se expresó negativamente sobre su padre. Llegado al mundo el día del «cumpleaños del rey» (15 octubre 1844) y bautizado (cfr. Bohley 1980) por el padre (→N., Carl Ludwig) —sobre cuyo comportamiento educativo (¿autoritario?) (cfr. Pernet 2004: 281 sigs.; Goch 2007: 215 sigs.) se discute vehementemente— se le asignó el nombre del rey Federico Guillermo IV, venerado por él y que le brindaba su protección. Criado, por tanto, con el sentimiento de haber sido enviado por un rey e hijo de Dios, N. parece que se adaptó por completo, inicialmente de manera voluntaria, a la herencia espiritual a la que había sido predestinado. La temprana muerte del padre —acaecida tras una larga enfermedad (desde septiembre de 1848 hasta su muerte en julio de 1849), de la que N. fue testigo muy cercano entre sus cuatro y cinco años (cfr. Bohley 1987: 178 sigs.)— no fue necesariamente un impedimento para ello puesto que, por lo menos al principio, N. no hizo a Dios responsable de esa muerte y, por lo tanto, no puso en cuestión la herencia espiritual que su padre le había legado. De modo que en un primer momento pensó que podría responder a ambas exigencias: hacer el duelo del padre y amar a Dios al mismo tiempo. Es así que escribía en 1858: «He vivido ya muchas cosas, [...], pero Dios me ha guiado en todas ellas con la misma seguridad que un padre a su tierno hijito», para añadir a continuación, mirando de soslayo la muerte del padre y a pesar de todo: «¡Pero hágase su santa voluntad!» (*BAW* 1: 31). Solo años después, en *HL*, tras lamentar la muerte demasiado temprana de Rafael a la misma edad a la que había muerto su padre, N. vuelve a exigir el surgimiento del «nuevo género», mencionado al principio, que no se preocupa ya sobre el «así es» (cristiano, pero en último término inmoral) «sino más bien de seguir con radiante orgullo el “así debe ser”» (8, *KSA* 1: 311).

Por otra parte, esta primera declaración anticristiana necesita tiempo para madurar. Al principio, queda intacta la fe y con ella la imagen del padre y de su autoridad. N., en todo caso, dice poder recordar escenas de su niñez (no está claro, por otra parte, si anteriores o posteriores a la muerte del padre) en las que «oía la voz amonestadora del padre» (*NF* 1875, 11 [11]; cfr. también *NF* 1878, 28 [9]); también algunos parientes, le hablaban con frecuencia del mismo. El tutor, por ejemplo, en la confirmación de N., le recomendó expresamente que, cada vez que recordara a su padre, debía considerar como herencia paterna (Von B. Daechsel, 1.3.1861) «la amabilidad de su corazón y la alegría de su espíritu» (cfr. Figl 2003: 60 sigs.). La madre de N. veía las cosas de manera similar: se esforzaba sin desmayo, como muestran innumerables cartas al hijo, para convertir en cosa de todos su propia forma de rendir homenaje a la memoria del muerto. Es lo que atestigua también la hermana, cuando ya en la ancianidad escribe con mirada retrospectiva: Eel espíritu del padre y sus puntos de vista [...] [dominaron] toda nuestra casa y nuestra niñez; nuestro máximo esfuerzo debía consistir en honrarle» (*EFN* 1935: 23). No sorprende por tanto que N. haya absorbido esta alta valoración de su padre transmitida por todos y que haya tratado de afinar la suya propia a partir del reportaje oficial. En 1864 dice, por ejemplo, que su padre había sembrado en su alma «la semilla del comportamiento serio y reflexivo» (*BAW* 3: 67). Y en *EH* añade: «Nunca he entendido el arte de atacarme a mí mismo», un juicio que, según el concepto que lo resume viene a decir: soy «la repetición de mi padre y al mismo tiempo

su continuación después de su prematura muerte» («Por qué soy tan sabio» 4, 5) Cuatro años antes, N. había hecho notar que todos los que habían conocido a su padre lo colocaban antes entre los «ángeles» que entre los «hombres» (a F. Overbeck, 14.9.1884). Siguiendo la estela de esos testigos de la época, N. describió detalladamente en 1858 a su padre como la «imagen perfecta de un clérigo rural: dotado de espíritu y de buen ánimo, adornado con todas las virtudes de un cristiano, vivió una vida tranquila y sencilla pero fue feliz, respetado y amado por todos los que le conocieron» (*BAW* 1: 1). Eso suena demasiado bonito para ser verdad, tanto más cuanto, tres años después, N. exagera introduciendo superlativos como «el esposo más tierno» o «el más adorable de los padres». Da la impresión, resumiendo tales atribuciones, de que N. haya sido consecuente, ahora como antes, con uno de sus propios aforismos: «Cuando no se tiene un buen padre hay que inventárselo» (*MA* 381). De ese modo queda planteada la cuestión de los motivos que le empujaron a presentar la proyección de un «buen padre», en lugar de —como hay que suponer en la actualidad— un padre en verdad «malvado» (lo cual daría mayor validez a la tesis presentada al principio de que el propio N. se sintió desterrado de todos los países paternos y maternos).

Una respuesta a esta cuestión podría partir de la sorprendente intensidad con la que N. ponía su centro de mira en el posible paralelismo entre su enfermedad y la de su padre. El punto de partida hay que situarlo en una nota en ese sentido, que figura en el diario de enfermo de →la escuela de Pforta en agosto de 1862, con ocasión de una de las numerosas permanencias de N. en la enfermería en aquella época (cfr. Volz 1990: 329). En todo caso —según anécdotas de P. Lanzky (Gilman 1981: 524) o de R. v. Schirnhöfer (Lohberger 1969: 443 y sigs.)—, N. exteriorizó muchas veces su temor (expresado por carta a M. Baumgartner el 14.7.1875 por primera vez) de estar afectado por una «seria enfermedad del cerebro» y añadiendo lo siguiente: «Mi padre murió a los 36 años de una inflamación cerebral; es posible que la cosa vaya todavía más rápida conmigo» (a v. Gersdorff 18.1.1876). Como es lógico, esta preocupación le torturó sobre todo cuando tenía 36 años (a Köselitz, 22.2.1881), pero también después, como lo confirma el informe de →Deussen (1901: 2) acerca de una visita de N. a →Sils-Maria (que debe ser datada en agosto de 1887), así como otra anotación epistolar posterior referente a un «agotamiento nervioso», en parte adquirido y en parte heredado del padre (a Overbeck, 4.7.1888). La conclusión de esta serie de anotaciones hay que ponerla en relación con la preocupación de N., de carácter más general, sobre su «predestinación a una muerte temprana», aludiendo sin duda esta vez a una «mala herencia por parte de mi padre» (*EH, MA* 4).

El supuesto cercano a una interpretación psicoanalítica según la cual el duelo de N. habría fracasado y el trauma consecuente a la prematura muerte del padre habría quedado enquistado en su interior (Béguin 2001: 244), no responde en absoluto por lo demás a la cuestión sobre el por qué. Partiendo del material presentado anteriormente, queda también abierta la cuestión de en qué consistiría exactamente la «herencia» del padre, según las sucesivas opiniones de N., y a qué puede aludir el acento del adjetivo «mala». Dejando de lado como poco probable la epilepsia —que en aquel entonces se interpretaba preferentemente como enfermedad hereditaria—, solo puede entrar en consideración la sífilis, enfermedad contraída por N. probablemente en la visita a un burdel de la que Deussen da testimonio (→enfermedad [de N.]). Resulta llamativo, en todo caso, que a una de sus declaraciones sobre el tema →prostitución —lo nocivo en ella sería la «mala opinión con

la que es tratada» (*NF* 1882, 1 [34])—, dirigidas por lo general a liberarla del estigma, N. añade después la siguiente confesión ambigua: «Yo he vivido a propósito en plena *oposición* a la NATURALEZA RELIGIOSA. Conozco al →*diablo* y conozco sus perspectivas para Dios (ibíd., 1 [70])». Hay que añadir que, en época de N., el diagnóstico de «sífilis hereditaria» estaba muy difundido (cfr. Bäumlér 1989: 119). Eso pudo contribuir decisivamente a que N. formulara en aquel momento sus teorías subjetivas sobre la enfermedad. Según estas, su padre —del que en algunos estudios franceses se sospecha también que fue claramente un sífilítico hereditario (cfr. Volz 1990: 28)—, habría sido el transmisor de la enfermedad, ocultándose N. a sí mismo de este modo que era él en definitiva el responsable de su enfermedad por causa de su conducta sexual.

Esto podría parecer un poco especulativo, pero hay que tener en cuenta, en línea con esta reflexión, que N. tuvo todas las razones para plantear la siguiente pregunta, en cierto modo retórica: «¿Dónde hay una familia distinguida en cuya sangre no haya contagio y corrupción venérea?» (*NF* 1884, 25 [268]). Poco más de un año después, N. conjeturaba que la causa de la decadencia de los «alemanes de la →*Reforma*» (como raza), es decir, la causa de las «manifestaciones de abatimiento, de cobardía, de decrepitud» bien podría haber sido una «tremenda corrupción de sangre», algo de lo que podía dar testimonio la «nobleza alemana» que era la más «profundamente» deteriorada: «Los que se quedaban en casa sufrían de alcoholismo; los que entraban y salían, sufrían de sífilis» (*NF* 1885, 34 [104]). Tampoco debería dejarse de lado una observación realizada tres años más tarde: «¡Cuántos han sacrificado su vida por una mujercita hermosa — e incluso, lo que es peor, hasta su salud!», para añadir pocas líneas después: «Una clase de hombres no quiere arriesgar nada, la otra quiere arriesgar. ¿Seremos nosotros también despreciadores de la vida?» (*NF* 1888, 15 [94]) Aquí hay que poner el acento en «*nosotros*», lo que quiere decir: puesto que N. no fue un «despreciador de la vida», es evidente que había «arriesgado algo»... ¿exactamente como su padre?

Posiblemente, hay que poner esta pregunta entre signos de exclamación cuando se tiene a la vista que, ya catorce años antes, (1874) N. había planteado la reflexión de cómo sería «darse un pasado a sí mismo en cierto modo *a posteriori* y del que uno quisiera proceder, en contraste con la estirpe de la que uno realmente procede», para añadir con resignación: «Puesto que somos el resultado de estirpes anteriores, también somos el resultado de sus descarríos, pasiones y errores, incluso de sus crímenes; es imposible liberarse de esa cadena» (*HL* 3, *KSA* 1: 270). Años más tarde (1886) y bajo el influjo de lecturas sobre biología de la herencia, esta actitud resignada se vuelve todavía más firme: «Por mucho que la apariencia pueda engañar, es completamente imposible que un hombre *no* tenga en el cuerpo las cualidades y preferencias de sus padres y antepasados: es el problema de la raza» (*JGB* 264). Es probable, por lo menos, que N. hable aquí de sí mismo y de sus padres, como demuestra la lista de ejemplos de esas cualidades indeseadas: «incontinencia perniciosas», «envidia obtusa», «tosca cerrilidad», o, lo que resulta asombroso oír, «sangre corrupta» (ibíd.). El último punto, junto con lo dicho anteriormente, remite con claridad a las fantasías de N. sobre la enfermedad de su padre, así como a la posible relación de esta con sus propios síntomas enfermizos. Eso permitiría aclarar una observación que, en caso contrario, sería enigmática: «Las fantasías del enfermo tranquilizan en el sentido de que por lo menos no tiene que sufrir *ya*, como hasta ahora, a causa de sus pensamientos sobre

la enfermedad sino a causa de la propia enfermedad, - ¡creo que ya es algo! ¡Y no es poco! ¿Entendéis ahora nuestra tarea?» (*M* 54) Tampoco puede olvidarse en este contexto la radicalización que hace N. de una reflexión de Féré (cfr. Lampl 1986: 254) con respecto a la cuestión de en qué condiciones constituye «un crimen» engendrar un hijo. N. responde: «Traer un hijo al mundo, en el que uno mismo no tendría derecho a estar, es peor que eliminar una vida. El sifilítico que engendra un hijo está dando origen a una cadena completa de vidas fallidas» (*NF* 1888, 15 [3]). Si aquí en vez de «el sifilítico» se pone «mi padre», y en vez de «un hijo» se pone «N.», queda claro de qué está hablando N., tanto más cuanto que la nota siguiente trata el tema de la prostitución.

Vale la pena señalar también que en *EH*, N. toma la decisión estratégica de quemar la propia biografía cuando dice: «El parentesco con los padres es *mínimo*», e incluso más que eso: «Sería un signo extremo de infamia estar emparentado con los propios padres» («Por qué soy tan sabio», 3). En correspondencia con la configuración claramente regresiva de esa expresión lingüística, se abre ante los ojos de N. el país de las maravillas de la identidad construida como juego infantil: «Las naturalezas más elevadas remontan su origen indefinidamente hacia atrás; en ellas ha tenido que haber un largo proceso de recolección, de ahorro, de acumulación. Los *grandes* individuos son los más antiguos: yo no entiendo como puede ser, pero Julio César podría ser mi padre -o también Alejandro, ese Dionisio encarnado...» (ibid.). En plena regresión a la infancia de nuevo, N. elige este padre sustitutivo, imponente en apariencia, al mismo tiempo que aleja de su horizonte al padre físico real. Se descarga de ese modo, o así puede parecerlo, de la pesadilla que se le había presentado dos años antes con la idea de una «sangre» posiblemente «corrupta» a causa de la herencia biológica racial. Resulta chocante en todo caso que N. tome precisamente como padre sustitutivo al mismo hombre a quien en *M* 549 había llamado epiléptico. Pues esto podría ser un indicio de su inclinación a atribuirse una disposición hereditaria, de carácter sustitutivo, que involucraba un tipo de enfermedad interpretada en muchos lugares como castigo de Dios.

Lo expuesto hasta aquí permite llegar a la conclusión de que N. fue un «expulsado» en el sentido que le había dado Zaratustra («Seréis expulsados de todos los países de vuestros padres y de vuestros antepasados»): habiendo crecido sin padre una gran parte de su infancia, Dios no se le había mostrado como padre de los huérfanos ni tampoco lo había conducido hacia el país de sus padres. Como si quisiera aludir a esto, a la cuestión: «¿Por qué el ateísmo hoy?», N. da de inmediato la siguiente respuesta: «El padre en Dios está totalmente refutado» (*JGB* 53). Más digna de mención todavía es la siguiente formulación: «Había en él una sobreabundancia de dolor: se rompió y fluyó hacia el mar del mundo paterno. Al mar de todo lo paterno lo llamó Dios - hombres rectos le llamaron simplemente chismoso de Dios» (*NF* 1883, 18 [9]). Pues partiendo de esta anotación, el significado de la expresión de Zaratustra sería solo el doloroso adiós de un hombre cuyo máximo deseo habría sido sentirse verdaderamente en casa en un país «de los padres y de los antepasados». A este adiós parece sobreponerse el gesto de *hybris* de un hombre que, erigiéndose en portavoz de todos los que han carecido de la confiabilidad del mundo paterno —también bajo la figura de la confianza en Dios como protector del padre físico—, se compromete ahora a representar el papel de vengador, bien que bajo la figura del lema: →«Dios ha muerto» (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Paisaje | *Landshaft*

En la alta Edad Media el concepto de paisaje se refería principalmente a una unidad administrativa, si bien desde el →Renacimiento este apunta cada vez más hacia el fenómeno formal que se refiere a un fragmento de la naturaleza unitario; de ahí que en la literatura romántica se acentúe en él el acto contemplativo. N. se basa en este último aspecto (Riedl 1998), pero se sirve de la imagen del paisaje, sobre todo, en la crítica a los filosofemas clásicos con las preferencias climáticas (*JGB* 197) y representaciones del espacio (Günzel 2001) que lo acompañan: al fundamento fijo y medido del territorio en la Razón Pura de →Kant, N. opone el →mar abierto y su imponderabilidad (*M* 575). Al comienzo del discurso de *Za*, este dramatiza la identificación platónica del bien con el sol, así como la equiparación con la verdad de un paseo del protagonista mientras le acompañan diferentes fases solares. En todo caso, las alegorías del mundo de la montaña a las que N. hace frente le sirven también como ilustración de su propia situación de pensador solitario en camino (→viajero), o sientan las bases del escenario para el anunciamiento de la doctrina del eterno retorno (*EH*, «*Za*», 1). Por otra parte, N. utiliza principalmente las imágenes de los desiertos de arena y hielo (*JGB*, «De las altas montañas») para la obtención y proliferación de una mirada externa a Europa (a Köselitz, 13.3.1881). Al mismo tiempo, se intercalan las experiencias y planes de viaje de N. con descripciones topográficas de prensa especializada y reseñas de viajes (Haase 1994) así como con la genealogía familiar (ficticia) y los mitemas locales (Bertram ⁴1920) (STEPHAN GÜNZEL, Postdam).

Pannwitz, Rudolf (27.5.1881, Crossen/Oder -† 23.3.1969, Astano en Lugano)

Filósofo de la cultura, vio en la figura de N. una autoridad cuyos diagnósticos de la crisis del hombre (pos)moderno y de su cultura constituían para él una advertencia para el presente y el futuro. Partiendo de N., se dirigió en busca de una respuesta a —como reza el título de su obra más conocida— *La crisis de la cultura europea* (1917), que para él era al mismo tiempo un rasgo típico de la →posmodernidad (Pannwitz hacía uso ya del atributo «postmoderno»). La relación de Pannwitz con N. no era un entusiasmo fugaz ni tampoco una fluctuación entre reconocimiento y reserva. En la investigación actual, salvo pocas excepciones (por ejemplo, Guth 1986, Koch 1995) ha sido poco estudiado hasta qué punto Pannwitz consiguió aprovechar filosófica y literariamente el legado de N. La recepción de N. por Pannwitz tiene una historia larga y compleja, que abarca no menos de siete décadas. Sus estaciones más importantes son las *Tragedias dionisiacas* (1913), *Introducción a N.* (1920), *El regreso de Zarathustra* (1929, en cierto modo escondido en el libro con el título *Trilogía de la vida*) y *N. y la transformación del hombre* (1943). Los diagnósticos del →nihilismo europeo resuenan en *Crisis* de Pannwitz y en los ensayos del volumen *El nihilismo y el mundo naciente*, su influjo alcanza hasta los cantos épicos no publicados de *Las canciones sagradas de los hiperbóreos*. Pannwitz puntualiza ya en su ensayo *La religión de F. N.* lo que significa para él la filosofía de N. Pannwitz entiende por religión «la veneración del cosmos», por lo tanto, solo concebible como «religión cósmica», que no conoce «el problema de la trascendencia» (Pannwitz 1919: 602). La teoría de N. del →*Übermensch* y del →Eterno Retorno de lo mis-

mo constituirían la expresión de la «religión cósmica» de N. Esta idea es retomada por Pannwitz en *Introducción a N.* y modificada de nuevo con posterioridad: el *Übermensch* aparece cada vez como una posibilidad real del hombre para cumplir su papel «cósmico». Pannwitz permaneció fiel a esta idea aún después de la Segunda Guerra Mundial, cuando sus contemporáneos comenzaban a recelar cada vez más del *Übermensch* nietzscheano. El *Übermensch* —que en el drama en prosa poética *Otras tentaciones de Zaratustra* desempeñaba un papel central— sigue siendo, para Pannwitz, un objetivo y una advertencia a la transformación del hombre como salida de su crisis. Cree que el cosmos alcanza su objetivo en el hombre por medio del *Übermensch*. Pannwitz no obtuvo, sin embargo, demasiado eco con su particular adoración de N. Sobre el tema también: Schuster (1993) (LÁSZLÓ V. SZABÓ, Veszprem).

Panteísmo | *Pantheismus*

«¿Cuándo dejarán estas sombras de Dios de nublarnos la vista? ¡Cuándo tendremos la →naturaleza completamente desdivinizada!», escribe N. en *FW* (109). En N. no existe ya la madre naturaleza sabia y bondadosa. En los pasajes en los que critica a Spinoza, N. le imputa un anhelo sentimental del viejo Dios, que ha transpuesto en la naturaleza con su fórmula «*deus sive natura*». De esta fórmula del panteísmo, N. deduce la suya propia que invierte por supuesto el sentido original: «*chaos sive natura*», se dice en un esbozo para *Za* (*NF* 1881, 11[197]). El panteísmo aparece desde esta perspectiva demasiado idílico y satisfecho; le falta la visión de lo que N. en *JGB* 230 designa como el «espantoso texto fundamental *homo natura*».

Como tantas veces en el pensamiento de N., aparecen aquí también rasgos contrapuestos. En particular, en el concepto de lo dionisiaco (→apolíneo/dionisiaco) del primer N. están incluidas tendencias panteístas. Así, en relación con el →«arte dionisiaco», en *GT* puede leerse sobre el «placer eterno de la existencia», sobre los «momentos» en los que «nos hemos vuelto uno con el incommensurable placer original de la existencia» y vivir por tanto como «el *uno vivo* con cuyo placer de procrear nos hemos fundido» (17, *KSA* 1: 109). El intento del Idealismo alemán de no entender «el →mal, el error y el sufrimiento» como «argumento contra la divinidad» es interpretado por N. como una variedad del panteísmo que, en consecuencia, se corromperá políticamente «como si con ello se sancionara la sensatez de quien tiene precisamente el dominio» (*NF* 1885-86, 2 [106]). Tras la muerte del Dios moral (→«Dios ha muerto»), el único camino que N. puede imaginar para el panteísmo es pensar un Dios «más allá del bien y el mal» —una naturaleza sin un sucedáneo de sentido teológico—. Esto lo podría permitir también la interpretación del pensamiento del →Eterno Retorno bajo el punto de vista de un panteísmo, por decirlo así, poscristiano (cfr. Niemeyer 1998a: 371 y sigs.). Sobre el tema también: Brusotti (1997) (HANS-GERD VON SEGGERN, Berlín).

Paradoja | *Paradox*

Es, en términos lógicos, paradójico lo que, mediante autorreferencia o autonegación, entra en contradicción consigo mismo (por ejemplo: un cretense dice que todos los cre-

tenses mienten; para la definición, cfr. Luhmann 1984: 59). Nietzsche no apreciaba las paradojas retóricas (cfr. *MA* 307), pero utilizó la sentencia, lo imperecedero en medio de lo cambiante, como «la gran paradoja en la literatura» (*VM* 168; cfr. *NF* 1882, 3 [1], número 121). Se prohibió el abuso de las «formas lógicas» para la construcción de paradojas artificiales (*WS* 92) y advirtió al lector a su vez poniéndolo en guardia ante ellas (cfr. *MA* 85; *NF* 1880, 1[37]); desarrolló, sin embargo, consecuentemente, los dogmas de la metafísica y de la moral en paradojas lógicas (cfr. *NF* 1881, 15[16]). En el psicólogo, tal y como lo entiende N. (→psicología), «la paradoja de su situación llega [...] hasta lo espantoso»: debe penetrar con la mirada donde los otros glorifican (*JGB* 269). De este modo, los críticos de la moral pierden la confianza «por moralidad» (*M*, «Prólogo», 4); los científicos que reniegan de toda fe creen todavía en la verdad (cfr. *FW* V 344); los filósofos utilizan la confianza para su desconfianza (cfr. *FW* V 346); el «pensamiento racional» es, en general, «un interpretar según un esquema que no podemos desechar», esto es, por su parte, solo podemos pensar racionalmente (*NF* 1886-87, 5 [22]). Finalmente, el «pensamiento más abismal» de N., el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, es una paradoja del pensamiento lógico (si todo retorna, no retorna la consciencia del retorno), del pensamiento metafísico (lo «eterno» y lo «mismo» deben pensarse como retornando, así pues, temporalmente y por ello siempre diferentes), y del pensamiento moral (no se debe haber querido de otra manera, tampoco el haber-querido-de-otra-mancha). De este modo, podría entenderse la filosofía de N., en su conjunto, como búsqueda de un sostén sólido en la orientación. Para el tema también: Stegmaier (2004a); Almeida (2006); Dixsaut (2006) (WERNER STEGMAIER, Greifswald).

Parodia | Parodie

Por un lado, N. fue parodiado muy pronto; por el otro, se pueden constatar en él mismo rasgos paródicos. En este sentido llega a afirmar que la época del eclecticismo y de la epigonalidad puede solo de alguna manera ser original bajo la parodia, en la «altura trascendental de la más alta estupidez» (*JGB* 223). Al filólogo N. le es evidente la etimología del «canto secundario» o, mejor, de la imitación que se torna en burla. En *FW* se halla, junto a parodias líricas, la conjuración de una parodia que está por venir («*Incipit tragoedia [...]* incipit parodia» (*FW*, «Prólogo a la segunda edición» 1). La parodia es la pareja necesaria de la tragedia y le sigue sus pasos (*GM* III 3). Serían necesarios estudios más amplios de hasta qué punto sobre todo «Zaratustra, que tiene constantemente una actitud paródica en relación con los valores anteriores» (*NF* 1886-87, 7 [54]), se escenifica como parodia o puede ser leída paródicamente.

También se ha investigado poco el género de la parodia de N. Según el estado de la investigación hasta ahora, se pueden identificar tres fases. Al inicio predomina un tratamiento irónico de la obra de N. y de la vanguardia literaria inspirada por él. El punto culminante de esta fase es la obra anónima, aparecida en Viena en 1893, *Así habló Confucio*. Aunque EFN, que volvió a Europa al cabo de un año, llevó paulatinamente al silencio la posibilidad de una apropiación crítica de N, este continuó siendo parodiado en los años 1890 —ahora especialmente bajo el →culto heroico de N. como fenómeno del

espíritu de la época—. La revista múniquesa *Jugend* publica aún en 1902 una divertida *Guía práctica para convertirse en Übermensch*. Desde el cambio de siglo, la actividad misma del →*Archivo-N.* se convierte finalmente en blanco de las burlas. N. es puesto a salvo, incluso, contra sus problemáticos falsificadores. A este género pertenece la obra más conocida de la parodia de N., el libro de R. Neumann *Nietzsche y las consecuencias* (1932). Con la toma del poder del Nacionalsocialismo se interrumpe el género paródico de N. Sobre el tema también: Klossowski (1963); Gilman (1976); Benne (2002; 2004a) (CHRISTIAN BENNE, Odense).

Pascal, Blaise (19.6.1623, Clermont-Ferrand / † 19.8.1662, París)

Matemático, físico y filósofo de la religión francés, presenta —así ya, por ejemplo, para →Overbeck— un «gran parentesco espiritual» con N., particularmente con respecto al «carácter apasionado del pensamiento, el afán por la verdad, el escepticismo, la aversión a las “autoridades”» (Overbeck 1999, vol. 7/2: 144). Overbeck, quien por su parte tenía en gran aprecio a Pascal, influyó posiblemente mucho en la preferencia de N. por Pascal, quizás también →Burckhardt, cuyo profesor de francés, Vinet, había escrito unos importantes *Études sur Blaise Pascal* (París 1844-47). Andler considera a Pascal un precursor de N. (1920: 118-130). En 1944, Voegelin dedicó a N. y Pascal un voluminoso estudio en el que mostraba la importancia del segundo como modelo y «adversario perfecto» de N. (en el sentido de *M* 192) y retrotraía el concepto de «resentimiento» a Pascal. Pascal es, según N., «en su confluencia de ardor, espíritu y honestidad, el primero de todos los cristianos» (*M* 192). Constituye uno de los principales interlocutores de N. con quien polemiza críticamente, así como Pascal lo había hecho ya con →Montaigne y su manera despreocupada de vivir; sobre todo critica la noción de Pascal del «yo aborrecible», el menosprecio de lo transitorio, su «*sacrificium intellectus*» y el «suicidio de la razón» frente al Cristianismo. Por otra parte, se siente siempre de nuevo fascinado por el rigor lógico de Pascal y su imparcialidad filosófica, por su retórica arrolladora y la «flexibilidad» de su espíritu. Para la descripción del «espíritu aprisionado», N. hace suyo el ataque de Pascal contra los creyentes que aceptan todo lo transmitido, sin preguntarse sobre los motivos de su decisión. Además, el Pascal inquieto, el buscador en solitario, suministra varios epígrafes para su caracterización del →espíritu libre, por ejemplo, como «equilibrista» sobre el →abismo. N. admira su *pathos*, su fuerza estilística y su concisión, y lo toma como inspiración para el lenguaje de imágenes o para la escenografía apocalíptica del aforismo del «hombre frenético» (*FW* 125) que describe la turbación de la conciencia que toma nota de la muerte de Dios (→«Dios ha muerto»). Sin Dios el hombre experimenta la misma «tortura y abandono en los horrores de la noche» que →Jesús sufrió en el Monte del Olivo y que Pascal describe de manera indeleble en su *Misterio de Jesús* (Pascal 1865, II: 243). En virtud de su «encanto melancólico», N. considera el diálogo de Pascal con Jesús como lo más conmovedor que nunca se haya escrito sobre Jesús (*NF* 1880, 7[29]). Sobre el tema también: Brusotti (1997); Vivarelli (1998); Willers (2003b) (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Pasión | *Leidenschaft*

En 1888 N. diferencia 1. «La *pasión dominante*, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general»; 2. «La contraposición de las pasiones [...]: muy insano, ruina interna, disgregante», (la *décadence*); 3. «La yuxtaposición, *sin* ser una contraposición ni una composición» que caracteriza «a los hombres más interesantes» (*NF* 1888, 14 [157]). N. se declara desde *M* a favor de una pasión dominante, un concepto que elabora en contraposición, entre otros, a Stendhal y a Taine. En primer lugar bautiza su «*nueva pasión*», «pasión del conocimiento»: «Porque el conocimiento se ha transformado en nosotros en una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio ni teme en el fondo nada más que su propia extinción» (*M* 429; cfr. Montinari 1969; Brusotti 1997). N. no quiere ser menos que los griegos que «dirigieron su impulso ideal hacia las pasiones y las amaron, las enaltecieron, las adoraron y las divinizaron» (*FW* 139). Zaratustra se muestra ya a favor de la «tarea» de «transformar todas las pasiones de la Humanidad en alegrías» (*WS* 37): «Una vez tuviste pasiones y las llamaste malvadas. Pero ahora tan solo tienes tus virtudes: ellas surgieron de tus pasiones. Pusiste tu meta suprema en el corazón de estas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías» (*Za* I, «De las alegrías y de las pasiones»). Pero las pasiones no son solo objeto, sino también sujeto de la autoformación. Una pasión inicialmente inconsciente conduce la vida de aquel que, como N. mismo, se convertirá finalmente en aquel que es. «Un espíritu que quiera acceder a lo grande [...] ha de ser, con toda seguridad, un escéptico [...]. La gran pasión precisa convicciones, hace uso de ellas pero sin someterse a ellas: se sabe *souveraine* [soberana]» (*AC* 54) (MARCO BRUSOTTI LECCE, Berlín).

«Pathos de la distancia» | «Pathos der Distanz»

En su obra publicada, N. habla cinco veces del «*pathos* de la distancia» (*JGB* 257; *GM* 12, *AC* 43 y 57; *GD*, «Incursiones...», 37); la fórmula, utilizada una única vez, del «*pathos* de la nobleza y la distancia» evoca la postura aristocrática como raíz. La apreciación de N. de los grandes individuos que adaptan su vida a la formación de su propia existencia, pero también la alabanza de carácter aristocrático, son los puntos de partida del *pathos* de la distancia, en el que se trata más de la constitución psíquica que de la categoría sociológica. El *pathos* de la distancia acentúa la separación entre individuo y generalidad. *Pathos*, pasión, lo dionisiaco que se desborda, y distancia; lo apolíneo, plástico, reflexivo, el *ethos* que se contiene, son maneras opuestas de contemplación con las que ya el joven N. trata de concebir el mundo y la totalidad del hombre. Cómo actúan ambas figuras en su oposición, constituye la temática con la que N. sobrepasa una filosofía de orientación racional (cfr. Colli 1982). Gerhardt (1988) acentúa la →ética del *pathos* de la distancia. Según él, lo ético de la distancia, el poder-contenerse y mantenerse aparte de la apoderación del mundo y de una intervención rápida mediante el juicio, se amplía en *pathos*, provisto por lo tanto con toda la fuerza de un ser humano.

Lo que sucede en la primera mención del *pathos* de la distancia es el intento de impulsar de inmediato la elevación del tipo hombre, que hasta ahora había sido la obra de una sociedad aristocrática, de este contexto sociológico, y situarlo en una posición nueva, para

N. más importante: la de la nueva «ampliación de cada vez más distancia en el interior del alma misma, la configuración sin cesar de estados más elevados, extraños, lejanos, dilatados, extensos, en definitiva, justamente la elevación del tipo «hombre», la continuada «auto-superación del hombre», por tomar una fórmula moral en un sentido supramoral» (*JGB* 257). El →alma «más extensa» (*NF* 1883, 20[10]) reúne múltiples cualidades (cfr. *NF* 1885, 35 [76]), está en camino hacia el →*Übermensch*, que trasciende el tipo de hombre conocido hasta ahora. El «decir-sí a sí mismo» es la raíz de la moral aristocrática (*GMI* 10) que se afirma a sí misma y al mundo (→afirmación), que sabe también luchar a su manera. El →resentimiento del noble está limitado temporalmente, se agota rápidamente y no se envenena (ibíd.) (EVA STROBEL, Tubinga).

Paulsen, Friedrich (16.7.1846, Langenhorn (norte de Slesvig) / † 14.8.1908, Berlín)

Filósofo alemán, historiador de la cultura, teórico de la cultura y reformador pedagógico, pasa por ser uno de los críticos de las obras de N. con más influencia, particularmente entre la juventud en torno a 1900 (→culto de N.). Paulsen, un amigo de →Tönnies y que «en su juventud compartió los puntos de vista que convirtieron al joven N. en «intempestivo»» (1909: 205; Weiss 1991: 189), interpretó en su edad madura este fenómeno como la expresión de una cultura deficitaria en el *Reich* alemán (Aschheim 1992). Cree que la filosofía de N. no tiene en el fondo gran utilidad y la entiende como una moda de «filosofía-aforística» en la que serían llevadas a su expresión la →«transmutación de todos los valores» y la negación de la ética cristiana, celebradas la falta de compromiso, de respeto y de responsabilidad, y donde se anunciaría una nueva época (poco clara) venidera (Paulsen 1921). En su artículo periodístico *Sobre el culto de N.*, Paulsen advierte a la juventud, siguiendo a Tönnies, contra el dejarse «embriagar» por N. Este peligro existe para Paulsen porque el «anarquismo intelectual» de N. complace a la juventud. La juventud de los centros de enseñanza media padecía, sobre todo, bajo la presión de selección de la escuela, bajo la coacción al estudio y el aburrimiento, bajo la disciplina estatal y la cultura regulada. También le pareció necesaria a Paulsen la distancia frente a N., porque sus obras ganaban influencia en pedagogos reformadores como E. Key, →Lagarde, →Langbehn y L. Gurlitt, así como entre una «comunidad de devotos adoradores» (Paulsen o J: 54). Incitados por N., estos persiguen una «teoría afeminada de una pedagogía que reblandece el cerebro» (P. 1911: 97) y una pedagogía infantil en la que «el capricho del niño sería la única guía y regla de medida» (ibíd., 15). Sobre el tema también: Uhle (1998); Weiss (1999) (REINHARD UHLE, Lüneburg).

Pecado | Sünde

El concepto de pecado significa, según la teología judía y cristiana, una acción humana que perturba la relación Dios-hombre y ocupa un lugar central en las ideas cristianas de culpa y redención. En el contexto de su crítica a la religión y al Cristianismo, N. ataca la representación judeo-cristiana que fundamenta el pecado en la caída que se produjo en el

paraíso y para la que por tanto ningún hombre está sin pecado. N., por el contrario, propaga el principio de una «ausencia de pecado en el hombre» (MA 124). Y, por tanto, tampoco está destinado para la gracia divina y la redención. Hay que retrotraer la representación del pecado a errores de la razón y representa una «forma de autolesión del hombre *par excellence*» (AC 49) Las acciones humanas a las que se llama «pecado» desde la perspectiva cristiana, son, para N., simples infracciones al respeto y no cabe fundamentarlas en teorías de la privación o del pecado original. Desde una perspectiva genealógica, el pecado es para N. «un sentimiento judío y una invención judía»; a estos se contraponen la Antigüedad griega, a la que los sentimientos de pecado le resultaban completamente extraños y que incluso podía dotar de dignidad a las acciones perversas, como muestran los mitos y el género de la tragedia (FW 135). El pecado es, según N., una interpretación sacerdotal novedosa de la mala conciencia, una demencia y «el más peligroso y fatídico juego de manos de la interpretación religiosa» (GM III 20). Desde un punto de vista psicológico (→psicología), el pecado es, para N., expresión de un alma enferma, puesto que se apoya en un sentimiento reactivo, en el →resentimiento de los →débiles y de los esclavos. Desde una perspectiva de poder, el pecado es un instrumento represivo de dominación del →sacerdote (AC 49). Por eso N. se apoya también en razones →educativas para reivindicar que se suprima del mundo el concepto de pecado. También sobre el tema: Goedert (1977); Köster (1981/82); Biser (1982); O'Flaherty/Sellner/Helm (1985) (ROBERTO SANCHINIO MARTÍNEZ, Berlín).

Pensamiento | *Denken*

La tesis de N. según la cual el pensar es «un interpretar de acuerdo con un esquema que no podemos desechar» (NF 1885, 5 [22]), descansa sobre la premisa de que el pensamiento es un ejercicio de esquematización en el ámbito de →signos lingüísticos cambiantes y caducos (Borsche 1988: 168), a partir de lo cual puede concluirse la primacía del →aforismo como única «forma adecuada del pensar en un horizonte de incompletitud» (Picht 1988: 56). A juicio de N., el pensamiento contempla aquello que quiere fundamentar en el horizonte de los respectivos usos del lenguaje sin ser consciente de esta dependencia o de este perspectivismo; se genera así la ilusión de que podemos captar con palabras una estructura extralingüística permanente, cuando en realidad no se trata más que de una designación lingüística: somos, dice N., incapaces de pensar en qué medida algo es real (NF 1885, 2 [93]). En otras palabras: no encontramos en las cosas nada que no hayamos puesto en ellas nosotros mismos (ibíd., 2 [174]). El pensamiento establece identidades fijas mediante conceptos «allí donde en realidad no sucede otra cosa que un devenir sin fundamento», «incapaz de acceder a la verdad de lo verdaderamente existente» (Müller-Lauter 1971: 20). Pese a que se dispone a anunciar esa verdad, el pensamiento no puede penetrar en ella, ya que sus conceptos existen en una esfera completamente distinta: el →lenguaje. Debido a que ningún lenguaje expresa «cosas», como también subraya Herder, y no existe conexión esencial alguna entre el lenguaje y la «cosa», el pensamiento no capta las cosas en sí mismas, sino «propiedades de las cosas que son designadas mediante palabras» (Herder 1960: 173 sigs.). Semejante designación representa a los ojos de N. una valoración creada por el pensamiento (Picht 1988: 71), el cual, mediante un sistema de

signos, diseña la correspondiente perspectiva en cuyo interior las cosas encuentran su estimación y adquieren valor. Cuando N. ve «la tarea propia de todos los grandes pensadores» en el hecho de ser «los legisladores de la medida, de la moneda y del peso de las cosas» (SE 3, KSA 1: 360), esta descripción apunta a la «creación de valores mediante la creación lingüística». Saber que la nominación de las cosas abre mundos posibles y posibles espacios de conciencia y que la «designación de las cosas mediante la palabra» determina todo aquello que en general puede aparecer a la mirada como «propiedad potencial» (Schlimgen 1999: 141), le permite al artífice del lenguaje [...] no solo otorgar designaciones a las cosas (MA 11); más bien, «el surgimiento de las «cosas» es por completo obra de los que [...] piensan [...], inventan la obra del pensante [...], del inventor es el origen de las cosas» (NF 1885-86, 2 [152]). El artífice del lenguaje, que conoce «la importancia del lenguaje para el desarrollo de la →cultura» y que sabe que dicha importancia «estriba en que el hombre ha colocado un mundo propio al lado del otro», pero sin caer en la ilusión de «tener en el lenguaje el conocimiento del mundo», será posteriormente equiparado por N. con los «auténticos filósofos», que son hombres «que dan órdenes y legislan» porque «su conocer es un →crear» el →valor de las cosas (JGB 211). Una actividad que es siempre y simultáneamente actividad creadora y destructiva. Dado que las «valoraciones» son *creaciones*, el creador debe ser en primer lugar un «aniquilador»; para «darle un espacio a lo recientemente creado, lo creado debe ser aniquilado» (NF 1882-83, 5 [1], 234). La medida y el valor de las cosas determinan las respectivas valoraciones mediante las que el ser humano «impone valores a las cosas». La →transmutación de los valores se consuma en el «cambio de los valores» (Za I, «De las mil metas...») ejecutado por el artífice del lenguaje. En todo caso, el pensamiento no puede sortear el →perspectivismo de las valoraciones, que N. compara con las cosmovisiones (NF 1870, 6 [72]) (MIRKO WISCHKE, Halle-Wittenberg).

Pequeño, empequeñecimiento | *Klein, Verkleinerung*

En el prólogo a *Za*, Zarathustra sitúa a sus oyentes en el mercado ante una doble posibilidad: uno de los caminos es el de la autosuperación del hombre hacia el →*Übermensch*, el otro es el del empequeñecimiento del hombre hasta el último hombre, «quien todo lo empequeñece», y en particular también se empequeñece a sí mismo. Se vuelve así «inextinguible, como la pulga» y disfruta de la vida más larga (Za I, «Prólogo»,5). Ambos caminos no comienzan en la actualidad, sino que tienen ya su historia. El autoempequeñecimiento del hombre comienza en Europa, como muy tarde, con el auge de las ciencias y con el consiguiente declive de la fe cristiana. El hombre, que antes se creía en el centro del universo y se interpretaba como retrato de Dios, va retrocediendo cada vez más a partir de Copérnico hasta un rincón habitable del Universo gobernado por el azar, y se convierte con Darwin en un descendiente de antepasados simiescos, transformándose así incluso en animal, concretamente en un «animal de rebaño» (JGB 203). La fórmula de N. para ello: «desde Copérnico el hombre rueda desde el centro hacia la X» (NF 1885-86, 2 [127]; GM III 25). Sin embargo, esta tendencia puede interpretarse también como indicio de un engrandecimiento, en la medida en que el hombre, particularmente con ayuda de la ciencia y técnica modernas, que aún para los griegos antiguos se presentarían «como una pura *hybris* y ateísmo»

(*GM III 9*), aprendiera también a vivir sin los consuelos e ilusiones de épocas anteriores. Pequeño y grande, empequeñecimiento y engrandecimiento son conceptos relativos y que, por ello, no deben manejarse por separado. Por ese motivo, empequeñecimiento y engrandecimiento se pueden comprender tal vez mejor en sus correspondientes virtudes, la tendencia hacia el empequeñecimiento en su virtud humilde y empequeñecedora (*Za III*, «De la virtud empequeñecedora»), la del engrandecimiento en su virtud donadora de regalos (*Za I*, «De la virtud que hace regalos»). Sobre el tema también: Brusotti (1992a) (MICHAEL SKOWRON, Sídney).

Perspectivismo | *Perspektivismus*

El perspectivismo es un concepto clave profusamente discutido en un amplio complejo de problemas, →verdad, conocimiento, →interpretación y →Voluntad de Poder. No solo por estas difíciles relaciones existen en la investigación discrepancias significativas respecto a la importancia y radicalidad del perspectivismo de N. (cfr. Magnus 1985: 7-10). Eje central del perspectivismo de N. es el abandono del concepto de verdad y conocimiento estrictamente objetivos, independientes de la interpretación y del interés: «Aquí siempre se exige pensar un ojo que no puede pensarse en absoluto, un ojo que no debe tener de modo alguno una dirección, al que deben faltarle [...] fuerzas activas e interpretativas, a través de las cuales solo puede la mirada ser un mirar-algo» (*GM III 12*). El perspectivismo de N. parte, en cambio, del hecho de que hay «solo un mirar perspectivista, solo un “conocer” perspectivista» (ibíd.), que en esencia tiene un carácter interpretativo y permanece ligado a intereses y necesidades. El «mundo» no tiene en consecuencia «ningún sentido tras él, sino innumerables sentidos: “perspectivismo”» (*NF 1886-87*, 7 [60], cfr. *FW V 374*). Cuando N. declara contra el positivismo: «No hay hechos, solo interpretaciones» (*NF 1886-87*, [60]) no debe de ser, sin embargo, malentendido en el sentido de un vulgar subjetivismo: también el →sujeto está constituido por aquellas «fuerzas interpretativas» que N. entiende como Voluntad de Poder (cfr. *NF 1885-86*, 1 [58], 2 [148-152]). Así, N. habla —lo que recuerda a las mónadas de Leibniz (Kaulbach 1979)— de un «perspectivismo necesario en virtud del cual cada centro de fuerza [...] construye a partir de sí mismo todo el resto del mundo, es decir, mide, tienta, da forma a sus fuerzas» (*NF 1888*, 14 [186]). Este establecimiento de perspectivas interpretativas mediante centros de fuerzas de Voluntad de Poder incluye, para N., una violenta falsificación y simplificación (cfr. *FW 354*; *GM III 24*; *KSA 5*: 400), cuya «necesaria injusticia» (*MA I*, «Prólogo», 6) es preciso afirmar como condición vital (cfr. *GT*, «Prólogo» 5; *JGB*, «Prólogo»).

Es una cuestión controvertida en este debate si el perspectivismo de N. suprime cualquier realidad externa a la interpretación (Bittner 1987; 83-88; Cox 1999: 139-163), de manera que la «objetividad» solo pueda construirse en el marco de un «círculo interpretativo» (Abel 1989: 340 y sigs.), o bien deja espacio para una forma atenuada de correspondencia con la realidad (Clark 1990a; Leiter 1994). En este aspecto, se ha subrayado en múltiples ocasiones que N. establece una diferencia entre interpretaciones «mejores» y «peores», y favorece perspectivas más amplias y abarcadoras (Kaulbach 1980: 66-82), pero también la valoración de perspectivas puede tener solo lugar manifiestamente a partir de ciertas

perspectivas. En cualquier caso, N. insinúa, entretanto, la posibilidad de alcanzar un tipo de «objetividad» mediante la combinación y manipulación consciente y soberana de perspectivas (cfr. *GM* III 12; *NF* 1885-86, 2 [149]). Esta no puede ya, en vista del rechazo de N. a la contraposición entre «cosa en sí» y fenómeno, o mundo verdadero y aparente, ser en todo caso entendida en el sentido de una adecuación progresiva frente a un objeto que sirva de base (Zittel 2000a: 102). Resulta también problemática, con arreglo a una interpretación perspectivista, la presuposición de un mundo esquematizado del devenir caótico a partir de las premisas de N. (Schmid 1984: 78-96; Patt 1997: 133 y sigs.; Cox 1999: 170-184) y parece quedar abandonada cuando N. habla de una reducción de la contraposición entre mundo verdadero y aparente en la «contraposición entre mundo y nada» (*NF* 1888, 14 [184]). Sigue siendo así problemático si el perspectivismo de N. puede reconstruirse mediante esquemas clásicos como materia y forma (Ibáñez-Noé 1999: 62) o esencia y existencia (Clark 1990a: 136; cfr. Cox 1999: 165 y sigs.).

Domina también la disconformidad con respecto al problema de la autorreferencialidad. No solo son centrales en este tema las cuestiones de si el perspectivismo de N. es él mismo una perspectiva o interpretación, y si en ello subyace una inconsistencia ineludible (Ottmann 1987: 88 y sigs.) o más bien una consistencia autorreferencial (Grimm 1977: 194), sino también la importancia del perspectivismo para otros motivos en el pensamiento de N. Así, por ejemplo, se ha señalado que la crítica enfática de N. a la →moral y al →Cristianismo resulta a su vez incompatible con un perspectivismo que socave toda reclamación de obligatoriedad (Clark 1990a: 139 y sigs.). También parece imposible, a primera vista, teniendo presente el perspectivismo, una fundamentación de la «teoría», precisamente tan importante para el perspectivismo de N., de la Voluntad de Poder —al menos si se la interpreta ontológicamente— (Schmitz 1998; Richardson: 10 y sigs.). Junto a los intentos de mitigar el perspectivismo de N. y hacerlo compatible con la exigencia de normatividad (Hales/Welshon: 2000), como si hubiera «two-level solution[s]» [«dos niveles de solución»] (Reginster 2001: 217), que buscan salvar las «teorías» de N. de su perspectivismo o aíslan en ellas motivos esotéricos y exotéricos (Schmid 1984), cabe señalar que la mayoría de los intentos de solución para mediar en esta tensión —la integración del perspectivismo en una metafísica de la Voluntad de Poder (Richardson 1996)— va de la interpretación del perspectivismo como «verdad de la interpretación» (Abel 1989) o «verdad del sentido para la voluntad filosófica de unidad» (Kaulbach 1990b: X; Gerhard 1989) hasta la supresión de pretensiones supuestamente dogmáticas como momentos de una práctica perspectivista de pensamiento y escritura (Nehamas 1985; Conway 1988). En todo caso, no solo la multiplicidad estilística y determinadas estrategias de estructuración pueden interpretarse como expresión del perspectivismo de N., sino también tensiones de contenido presentes en su propia obra (Bräutigam 1977, Oger 1994; Zittel 2000a: 99-112) (JAKOB DELLINGER, Viena).

Pesimismo | *Pesimismus*

El pesimismo era, al final del siglo XIX, un tema importante y de amplia discusión en la filosofía alemana, aun cuando los filósofos de escuela miraran con cierto desprecio a los pesimistas, cuyos libros de vez en cuando eran vendidos en grandes ediciones, cuando no se trata-

ba —como ilustra el caso de →E. v. Hartmann— de abultados volúmenes escritos sin ninguna elegancia. Aunque la palabra «pesimismo» ya aparece tempranamente en Lichtenberg y en la lengua francesa, el concepto fue utilizado por vez primera con fines filosóficos por →Schopenhauer. La palabra aparece en él en relación con una discusión sobre las religiones en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* (1844). Según Schopenhauer, sería una característica fundamental de las religiones hacer frente a la →existencia bien de manera optimista, bien pesimista. Las religiones pesimistas (sobre todo el →Cristianismo y el →Budismo) enjuiciarían, por tanto, la existencia como algo que no podría justificarse. La palabra «pesimismo» no es tampoco frecuente en Schopenhauer ni aparece explícitamente definida; no obstante, el punto de vista de que la existencia no podría justificarse constituye una premisa fundamental de su sistema. Solo más tarde, con E. v. Hartmann y →E. Dühring, se alcanza una definición del concepto que paulatinamente va ganando conformidad.

N. trabó conocimiento con los pesimistas más importantes y también con opositores del pesimismo como J. Sully y J. Bona Meyer. Los escritos póstumos de los años 1860 y 1870 muestran su gran preocupación por la pregunta por el valor de la vida, el tema fundamental del pesimismo. En las obras publicadas, el pesimismo aparece la mayoría de las veces de forma velada, en *GT*, por ejemplo, bajo la forma de lo dionisiaco, que puede ser contemplado como fenómeno pesimista. En la tragedia queda superada la verdad fundamental del pesimismo: que la vida no puede justificarse. El →arte es, por tanto, para el primer N., la solución al problema del pesimismo.

En las últimas obras, N. transforma su interés por el pesimismo en un interés por el →nihilismo. A partir de mediados de los años 1870, se plantea cada vez con menos intensidad la pregunta por el valor de la vida; en su lugar gana importancia la pregunta por el sentido de la vida, una pregunta que está ligada al nihilismo. El pesimismo le parece ahora una forma anterior de nihilismo y, como tal, un fenómeno patológico. El pesimismo sigue siendo, sin embargo, importante en un segundo plano. Lo que se explica por la circunstancia de que el pesimismo estaba asociado, en las postrimerías del siglo XIX, a la pregunta de si era posible querer vivir de nuevo la vida. Si los pesimistas afirmaban que no era posible, sus opositores trataban de mostrar que la pregunta estaba mal formulada. N., en cambio, acentuó la importancia del problema, exigiendo la afirmación del →Eterno Retorno de lo mismo. Aceptó de este modo las premisas de los pesimistas, pero no sus conclusiones: la vida estaría caracterizada ciertamente por el dolor y el aburrimiento, pero tenía no obstante que ser afirmada.

Bajo la denominación «pesimismo de la fuerza» (por ejemplo, *GT*, «Ensayo de una auto-crítica», 1), N. entiende una clase de nihilismo activo. El pesimismo de la fuerza afirma la vida, aun dándose cuenta de que es dolorosa. Esta clase de pesimismo consiste, por tanto, a su vez, en una superación del pesimismo. Sobre el tema también: Invernizzi (1994), Pauen (1997); Lütkehaus (1999); Dienstag (2006); Dahlkvist (2007) (TOBIAS DAHLKVIST, Uppsala).

Petersen, Peter (26.6.1884, Grossenwiehe en Flensburg / † 21.3.1952, Jena)

Reformador pedagógico alemán (cfr. Escuela-convivencial «Jena-Plan» agrupaciones por procedencia en vez de por edad) no solo conocía a N. y lo citaba «como representante de las opiniones más extremas» (Lassahn 1992: 169); sino que recurrió a él en sus obras completas de

manera constante y continuada (cfr. Niemeyer 2001b). En este sentido se encuentra en contraposición a la generación anterior de pedagogos (escépticos de N.) en torno a →Paulsen y, más bien, en la línea de figuras tan heterogéneas como →R. Steiner, →M. Buber, E Key, L. Gurlitt, H. Blüher, A. Messer, C. Mennicke, S. Bernfeld o también H. Nohl, E. Spranger, W. Flitner hasta llegar A. Fischer, quienes recibieron igualmente un estímulo más fuerte de N. del que se aceptó durante largo tiempo en la historiografía pedagógica (cfr. Niemeyer 2000b; 2002a: 143 y sigs.). Petersen hizo mención a N. inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial como un «poderoso anillo impasible alrededor de una nueva cultura» (1919: 312) y se apartó claramente de la imagen de N. propagada por →EFN como un «filósofo de guerra» germánico (→guerra) a favor de las siglas del «buen europeo» (*JGB* 241; cfr. Petersen 1931: 201). Igualmente comprometido y asimismo forzado por N. —en este caso por su ironía contra las «guerras de religión» (*FW* 144)— fue el esfuerzo de Petersen de sustraer toda influencia de la Iglesia en interés de garantizar la autonomía pedagógica «sobre el reino de la verdad» (1924: 221). En la línea de este argumento, Petersen se perfila como un crítico sumamente acerado de la «vieja pedagogía»; por resumir en cierto modo su posición, en vísperas del Nacionalsocialismo, aludiendo a la crítica de Zaratustra al →«espíritu de la pesadez» (*Za* III, «Del espíritu de la pesadez» 2), (ibid., 204): «Todo mal radical en el mundo no es nada más que una →educación invertida» (1931: 151). También se hallan en Petersen otros pasajes de N. de relevancia en este contexto, como, por ejemplo, la constatación: «Tus educadores no pueden ser nada más que tus liberadores» (*SE* 1, *KSA* 1: 341), y esto ligado a la conclusión de que la «significación profunda» de todas las autoridades educativas radica en liberar las «capacidades intelectuales» y ayudar así «a hacerse libre» (Petersen 1931: 148). Digno es también de atención que Petersen citara en 1937 —un año en el que en otra parte podía leerse que no se podía mancillar, mediante la alusión a las «amistades judías» de N., el «buen nombre de un gran modelo alemán» (Schlegel 1937: 52 y sigs.)— precisamente la frase de N. (cfr. Petersen 1937/1963: 122): «Hay que aprender a amar, aprender a ser bondadoso, y ello desde la juventud; cuando la educación y el azar no nos dan ninguna oportunidad para ejercer estos sentimientos, nuestra alma se seca y se vuelve incapaz incluso de comprender los tiernos sentimientos de las personas afectuosas» (*MA* 601). Este N. «tierno», para muchos aún hoy casi desconocido, constituía un contrapunto evidente en una época en la que, en la mayoría de los casos, se trataba de poner en vigor, desde el punto de vista pedagógico, el imperativo: →«¡Endureceos!» (*Za* III, «De las viejas...», 29). No obstante, con la referencia a este tipo de protesta silenciosa, que fue publicada y reconocida de manera pública (cfr. Petersen 1991: 123 y sigs.), no queda derogada la problemática de que Petersen —como sobre todo Oelkers (1992) trató de mostrar detalladamente— asistió al Nacionalsocialismo con un buen número de pequeñas contribuciones, así como con monografías o reimpressiones (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Escuela de Pforta | Schulpforta

La escuela regional de Pforta, fundada en 1543, mira de forma retrospectiva hacia una historia muy influyente. Muchos alemanes famosos, como Klopstock, Novalis, Ranke y Fichte, entre otros, asistieron a la escuela de Pforta, así como también algunos de los últimos profesores de N., entre los que se cuentan Schaarsmier y Jahn. Los días 4 y 5 de

octubre de 1858, N. se sometió al examen de ingreso en Pforta y comenzó a continuación, junto con otros 27 alumnos, el primer trimestre de la clase «*untertertia*», el nivel más bajo que se impartía en la escuela. Permaneció allí 6 años y realizó notables progresos con gran rapidez. Sus notas del primer año son impresionantes; fue el «*primus*» de la clase durante algunos semestres y, en cuanto tal, se le encomendaron numerosas tareas y deberes especiales. Su conducta era excelente en términos generales, o quizás incluso más que eso, aunque en 1863 fue solamente «satisfactoria».

Es de suponer que si N. consiguió la plaza en la escuela no fue a causa de sus calificaciones académicas, sino porque era huérfano de un pastor evangélico y porque hasta ese momento había estudiado en el →instituto de Naumburg. El objetivo y el sentido de la «real escuela regional de Pforta» era, sobre todo, ofrecer una buena formación a los hijos de padres empleados por la administración estatal cuyos retoños no tenían una escolarización adecuada, ya fuera por sus viajes, por los servicios en el extranjero o porque no existía en los lugares en los que trabajaban. Los alumnos procedían de toda Prusia y la mayor parte de los padres eran funcionarios estatales tales como jueces, cantores o pastores. 8 de los 45 alumnos que fueron admitidos en el año 1858, N. incluido, eran huérfanos (o sin padre) y muchos de ellos recibieron una beca igual que él. Los profesores tenían altas cualificaciones formales. El traslado a Pforta fue importante para N. y para su desarrollo intelectual, tal vez no tanto por causa de las lecciones cuanto por los cambios en su vida y en sus circunstancias vitales, por ejemplo, en lo que se refiere a la adquisición de autodisciplina y control. Es en Pforta donde N. se hará «adulto» y se convertirá en un pensador independiente (aunque no todavía en un filósofo). También allí se «libera» de la fe cristiana y se encuentra a sí mismo en la filología clásica, con un amor profundo por los antiguos y por la Antigüedad.

Pero la vida en Pforta (apenas a una hora de camino de Naumburg) fue también difícil. N. se sentía solo a menudo. No encontró a su primer amigo íntimo, →Deussen, hasta 1860, unos dos años después de su ingreso, al que luego se sumó →v. Gersdorff. A eso se añadió una serie de problemas de salud. Disponemos de un conocimiento detallado de la vida de N. en Pforta, las clases que se impartían, sus enfermedades y muchos otros aspectos. En Pforta (como en todos los institutos alemanes) el latín era, sin duda alguna, la materia principal. Se impartían 10 horas semanales por semana y semestre, e incluso más. La nota final de N. en latín fue «sobresaliente». La segunda materia más importante en Pforta era griego y, aunque N. era bueno también, no sacó sobresaliente. En religión fue «notable» y, de manera sorprendente, solo aprobado en historia. El alemán era con certeza su materia favorita y la mejor, mientras que sus peores materias eran el hebreo, el francés y las matemáticas. La filosofía no era materia que se enseñase en Pforta. Una investigación sobre los contenidos temáticos muestra poco material de importancia filosófica, a excepción de Platón. Pero no hay indicios de los presocráticos, Aristóteles, Epicuro, ni de los filósofos modernos. También sobre el tema: Bohley (1976); Pernet (2000) (THOMAS H. BROBIER, Uppsala).

Placer | *Lust*

Es un concepto que recorre toda la obra de N. y que, si bien raramente es definido con detenimiento, encuentra, por otra parte, aplicación como criterio —a menudo situado

estratégicamente— de validez de los fenómenos estéticos, éticos y epistemológicos. Bajo la perspectiva de la tradición del hedonismo clásico, sobre todo Epicuro, N. adopta generalmente el papel del «psicólogo» con el concepto de placer. «Todo placer» es una afirmación enfática del instante y con ello, al mismo tiempo «quiere [...] la eternidad» (*Za* III, «La otra canción del baile»); este es el fabuloso punto de partida en el que se hace visible el alcance filosófico de este concepto: el placer en su totalidad —instantáneamente— puede, tanto acabar con el sentido establecido, como constituir nuevos significados. De este modo, N. ya distingue en *GT* entre el «placer estético» por parte de la producción de ilusión apolínea y el placer dionisiaco de la existencia también, y precisamente, en sus aspectos más dolorosos y, en ocasiones, destructivos. La cercanía al dolor que llega incluso a la transferencia mutua de ambos fenómenos se inscribe de modo constitutivo y preferente, según el cálculo hedonista de N., en las figuras de la «autosuperación». Del mismo modo, allí donde el acontecer de la interpretación de la Voluntad de Poder se hace correlativo con planteamientos de una doctrina del afecto, el placer se convierte siempre en indicio psicológico de una →vida elevada y experimental. Hace su aparición aquí como el agradable sentimiento de haber superado una contradicción y garantiza los momentos activos y apropiadores en el proceso interpretativo. En su obra tardía, N. caracterizará, en relación con el desarrollo del problema del →Nihilismo, la pareja de opuestos (placer-displacer) como un instrumento fundamental del diagnóstico: «*placer o displacer: todo se reduce a esto*» (*NF* 1888, 32 [22]). También sobre el tema: Deleuze (1962); Abel (1998: 96 sigs.); Müller (2002) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Platón | *Plato* (427 a. C., Atenas / † 347 a. C., ibíd.)

Platón es el filósofo al que N. se refiere con más frecuencia, con la excepción de →Schopenhauer. N. disponía de un conocimiento amplio sobre Platón y su filosofía. Sin embargo, no existe un escrito publicado por N. en el que desarrolle una discusión exhaustiva sobre Platón. La relación de N. con Platón ha sido objeto de gran atención, la *WNB* registra alrededor de 70 entradas (libros y artículos) que se ocupan de ella. Se ha afirmado a menudo que N. afronta una especie de →agón o competición con Platón. De más alcance es la suposición de que N. habría esbozado una caricatura de Platón como representante de la tradición metafísica (y de la doctrina cristiana), a la que N. hubiera contrapuesto la suya propia.

El interés de N. por Platón se despertó durante su último año en la →Escuela de Pforta (entre 1863 y 1864). Cuando abandona Pforta, escribe N.: «Tengo como el recuerdo más agradable la primera impresión de Sófocles, de Esquilo, de Platón, especialmente de mi obra favorita, el *Banquete*, a continuación de los grandes líricos» (*BAW* 3: 68). El interés de N. por la filosofía, y, sobre todo, por Platón, fue alentado por su profesor de griego, Steinhart, él mismo un renombrado investigador sobre la obra platónica, quien, en su escrito de recomendación al profesor de filosofía en Bonn Schaarschmidt, confirmaba: N. «es una naturaleza delicada, profunda, entusiasta de la filosofía, afecto en particular de la platónica, en la que ya está bastante iniciado. [...] pero particularmente bajo su tutela se dedicaría gustoso al estudio de la filosofía, a la que le conduce su inclinación más íntima»

(*KGB* I/4: 338) En 1865, N. asistió en Bonn a dos seminarios sobre Platón, uno de Schaarschmidt y el otro del filólogo Jahn. Durante sus años como estudiante universitario (1864-1868), N. alude con frecuencia a Platón, pero casi todas estas alusiones son de carácter científico y se orientan a lo largo de temas de filología clásica, sin hacer referencia directa ni a Platón ni a sus opiniones. En lugar de ello, N. utiliza a Platón y sus escritos en este periodo en la discusión de otros temas y filósofos (sobre todo Teognis y Demócrito). Esta ausencia de la filosofía platónica en el pensamiento y los escritos de N. de esta época no deja de ser sorprendente (otros filósofos que leía en esos años, como →Emerson, →Schopenhauer, Lange, →Kant y v. Hartmann conocieron una mención y alabanza explícitas). Solo después de que sea nombrado profesor en Basilea (1869), encontramos alusiones a una consideración más seria de Platón, en relación con su trabajo en *GT*. En los años 1869 y 1870, N. se refiere al «optimismo ético» de Platón y lo pone en conexión con Sócrates y Eurípides (*NF* 1870, 3[93+94]), una concepción a la que dará después expresión en *GT*. Durante este periodo se remite a la aversión de Platón al arte, una declaración que se repetirá con frecuencia en los años siguientes. De esta época data también la manifestación llamativa de N.: «Mi filosofía, *platonismo invertido*: cuanto más lejos del ser verdadero, puro, bello, mejor será. La vida en la apariencia como objetivo» (*NF* 1870-71, 7[156]).

En los años próximos a 1870, N., estaba ocupado preferentemente con la lectura de los escritos de Platón y preparaba cursos sobre él y su pensamiento. Discutía y recopilaba todos los diálogos platónicos para sus alumnos, al tiempo que trataba detalladamente el pensamiento y la vida de Platón. En estas conferencias N. se mostraba, la mayoría de las veces, como un profesor escrupuloso, y no como un filósofo de imágenes impetuosas. En la universidad, N. impartió a lo largo de cuatro semestres (entre 1871 y 1878) cursos sobre Platón y su filosofía, y, en el año 1878, dio su propio seminario sobre la *Apología* de Platón. Los cursos, que constan de unas 180 páginas de texto impresas, comienzan con la afirmación: «En las investigaciones del género se centra la mirada o en la filosofía o en el filósofo; nosotros pretendemos lo último: solo utilizamos el sistema. El hombre aún más significativo que sus libros» (*KGW* II/4: 7). En la introducción (y más tarde en las reseñas), N. remarca que Platón, aun siendo un artista, persiguió prioritariamente fines éticos y políticos. «No podemos considerarlo un sistemático *in vita umbratica*, sino un político agitador» (ibíd., 9). En este sentido postula también: «*La República* es un escrito más capital que el *Gorgias* o el *Banquete* y, sin embargo, muy inferior estéticamente» (ibíd., 14). El →primer N. discutía muy a menudo sobre *La República*, a partir de mediados de los años 1870, pero parece, sin embargo, como si hubiera perdido el interés por el libro —paulatinamente la *Apología* se convierte en su texto favorito—. En sus lecciones, N. resume la posición de Platón con las palabras: «Retrato del filósofo perfecto. Vive completamente en las abstracciones más puras, no ve ni oye nada más, ya no aprecia lo que los hombres aprecian, odia el mundo real y trata de propagar su desprecio [...] [Platón] luchaba a vida o muerte contra todas las relaciones estatales existentes y era un revolucionario de la clase más radical. [...] muy pronto muestra una vena tiránica» (ibíd., 154 y sigs.). En muchos párrafos, discute la significación de la «teoría de las ideas» y la inmortalidad del alma para Platón y señala que la vida estaba para él marcada por premisas metafísicas. Las múltiples referencias que N. consigna en sus cuadernos de anotaciones y libros de los años 1870 y 1880 son, en adelante, tanto negativas como aprobadoras, si bien las críticas son predominantes, como este botón de muestra:

«Sin platonismo ni aristotelismo ninguna filosofía cristiana» (*NF* 1884, 25 [257]). El conjunto culmina en la petición de una «guerra contra Platón y Aristóteles» (*ibíd.*, 26 [387]). En *JGB* N. rompe ciertamente con este tipo de juicio y realiza una serie de observaciones en su mayoría elogiosas. Tras *JGB*, sin embargo, reacciona de nuevo negativa y hostilmente, y constata, por ejemplo: «Así lo sentía el instinto de Platón, de ese el mayor enemigo del arte que Europa hasta la fecha haya producido. Platón *contra* Homero: este es el antagonismo total, auténtico – allí el que cree en el “más allá” con la mejor voluntad, el gran difamador de la vida, aquí su forzoso divinizador, la naturaleza *dorada*» (*GM* III 25). En definitiva: «¡sigue siendo el peor *malheur* de Europa!» (A Overbeck, 9.1.1887). N. afirma, incluso, entonces estar orgulloso de ser su enemigo o contrincante (A Deussen, 16.11.1887). En su último año, N. concreta su posición contraponiéndolo a Tucídides: «El valor frente a la realidad diferencia, por último, naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde ante la realidad, – en consecuencia huye hacia el ideal; Tucídides *se* tiene a sí mismo bajo dominio, *en consecuencia* tiene también las cosas bajo dominio...» (*GD*, «Lo que debo a los antiguos», 2, *cf.* también *M* 168).

La filosofía de Platón, que se expresa en la forma de diálogos, puede ser interpretada de maneras y formas completamente diferentes. En líneas globales, N. lo interpretaba de manera convencional como idealista metafísico y moralista, al que utilizaba para delimitar su propia filosofía. Con ello, N. era consciente de hacer una caricatura del Platón histórico (*NF* 1887, 10 [112]: «Platón, por ejemplo, se convierte en mí en caricatura»). Sobre el tema también: Bremer (1979); Rosen (1987) (THOMAS H. BROBJER, Uppsala).

Plebe | Pöbel

Entre los conceptos colectivos que N. utiliza con más asiduidad, ocupa el de «plebe» un lugar especial. Su aparición y entradas en acción están ligadas a acontecimientos históricos. N. localiza en su pensamiento histórico la expresión, convertida en proverbial, de la «gran, mala, larga, lenta rebelión de los esclavos y de la plebe» (*Za* IV, «El mendigo voluntario»). Así, el →Cristianismo es para N. el «gran movimiento plebeyo del Imperio Romano» (*NF* 1880, 3 [20]). La caracterización devaluadora de la plebe contemporánea proviene, sin embargo, de su juicio demoleedor sobre la Revolución Francesa: «una *charlatanería* patética y sangrienta, que [...] ha hecho que todos los enfermos políticos hasta este momento se hayan vuelto *impacientes* y *peligrosos*» (*M* 534). N. traza una línea de separación entre la Ilustración (según Voltaire) y la Revolución como «farsa sangrienta»; especialmente, porque esta última siguió en su desarrollo el falso guión de Rousseau: «Lo que odio es su *moralidad* rousseauiana (→Rousseau)»: superficialidad, mediocridad e igualdad son sus «verdades» (*GD*, «Incursiones...», 48). La plebe es para N. un órgano ejecutor. El dominio de la plebe es un dominio subversivo, es decir, no encuentra ningún lugar para vengarse y considera su régimen una etapa en el camino de las más bellas esperanzas utópicas de futuro. El dominio de la plebe es la conexión entre los →instintos más bajos y las esperanzas más altas, y responde a la «marcha triunfal» de la «gente pequeña» (Martí 1993: 202). De este modo, en ella se hallan: «las pequeñas virtudes, las pequeñas sagacidades, las diferencias del tamaño de granos de arenas, chismes cosquilleantes como hormigas, el bienestar

mezquino, la →«felicidad de la mayoría» (*Za IV*, «De los hombres superiores», 3). El tipo que prevalece es el mercachifle con éxito: «El príncipe piensa, pero el mercachifle ¡dirige!» (*Za III*, «Del pasar»), El «tiempo de los reyes», en cambio, ha transcurrido: «Lo que hoy se llama pueblo, no merece ningún rey» (*Za III*, «De las viejas y nuevas tablas», 21).

La plebe no solo ama la →igualdad, ella, la igualadora, se ha convertido en dominadora por antonomasia. En consecuencia, para los hombres superiores solo queda una cosa: odiar el mercado, escapar de él, pues: «Ante la plebe no queremos ser, con todo, iguales» (*Za IV*, «Del hombre superior», 1). Mientras que el →rebaño representa un estado mental insuficiente y cerrado, al que aún se podría conceder moldeabilidad según un ideal de estado corporativo, la plebe aparece amorfa: «Revoltijo plebeyo: eso quiere adueñarse de todo destino humano – ¡oh →náusea!, ¡náusea!, ¡náusea!» (*Za IV*, «Del hombre superior», 3). Análogamente, N. decreta incluso: «Donde domina la *satisfacción* de la plebe, el asco es la marca distintiva del hombre superior» (*NF* 1884-85, 29 [52]); «*El asco* al hombre, a la «chusma» fue siempre mi mayor peligro...» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 8). Los juicios de N. sobre la plebe y la chusma se basan en las escasas perspectivas de cambiar el estado de ellas y en la desesperación de verlas dominar. Por tal motivo, Zaratustra desea vivamente el «buen espíritu indomable que hoy llega a todo y a toda plebe como un viento de tormenta» (*NF* 1884-85, 31 [64]). Sobre el tema también: Reschke (1992b) (JOSEF SCHMID, Bamberg).

Podach, Erich Friedrich (22.11.1894, Budapest / † 20.8.1967, Heidelberg)

Podach formó parte de los primeros investigadores críticos de N. (→tradición de Basilea). Con *El derrumbamiento de Nietzsche* (1930), *Personajes en torno a N.* (1932) y *Friedrich Nietzsche y Lou Salomé* (1937) desenmascaró, partiendo de una búsqueda de fuentes, las leyendas de EFN en torno a la obra y vida de N. En *El Nietzsche enfermo* (1937), publicó las cartas de la madre de N., →Franziska N., a →Overbeck, del *Archivo-N.* de Basilea. Podach criticó la edición de N. de Schlechta (SA), porque este no había recurrido a los manuscritos, y buscó con *Obras del derrumbamiento de Friedrich Nietzsche* (1961) y *Una mirada a los cuadernos de anotaciones de Nietzsche* (1963), una primera edición crítica de la última obra, así como de parte de los escritos póstumos. Podach llegó a conocer a M. Montinari y estaba prevista su participación como coeditor en la →Edición Colli/Montinari, pero, por motivo de diferencias en los puntos de vista, no llegó a colaborar en el proyecto (cfr. también Champromis 1964) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Poder | *Macht*

El concepto de N. de poder no puede reducirse al concepto de *dynamis*, como se halla en Platón y Aristóteles, sino que debe analizarse en conexión con la teoría de las facultades y afectos de Spinoza, así como con el concepto de voluntad de Schopenhauer. De una manera consecuente, N. no habla simplemente del poder de una forma que pueda ser equiparado con la ambición de cualquier forma institucional política o dominio económico, sino de la →Voluntad de Poder. Sin duda el poder es, según N., la posibilidad en un sentido elemental

de efectuar algo (*JGB* 36). Poder es, de este modo, una tendencia hacia el autotrecimiento que sería exigida al hombre más allá de la mera autoconservación: «Todos los seres hasta ahora crearon algo más allá de sí mismos» (*Za* I, «Prólogo de Zaratustra», 3). El poder como Voluntad de Poder no es, por lo tanto, según N., separable de la →vida, toda vez que esta no puede ser reducida a la mera autoconservación: «Solo donde hay vida, hay también voluntad: pero no la voluntad de vivir, sino —así te lo enseñó— ¡Voluntad de Poder!» (*Za* II, «De la superación de sí mismo»)

El poder es para N. una *aspiración* vital interior, que no hay que entender desde un punto de vista puramente físico, ni siquiera puramente biológico, sino ante todo cultural. Tal aspiración nos posibilita entender la vida que nos es accesible en su «impulso creador» inherente: «No hay otra solución: se debe concebir todo movimiento, todo «fenómeno», toda «ley» solo como síntoma de un acontecer interior y servirse a tal efecto de la analogía del hombre» (*NF* 1885, 36 [31]). El poder como Voluntad de Poder no actúa, según N., simplemente en la vida, sino que *es* la vida (*JGB* 259). Esto tiene a su vez como consecuencia que la Voluntad de Poder no se interprete de manera monolineal y centralista, sino que, como lo vivo mismo, se analice concretamente en sus múltiples configuraciones y modos de realización. No hay, por consiguiente, según N., «la» Voluntad de Poder o «el» poder, sino cada vez tan solo muchas voluntades diversas de poder y múltiples poderes, cuyo actuar caótico y en direcciones opuestas produce como resultado la apariencia de la supremacía de un poder y de una Voluntad de Poder (*JGB* 19; *NF* 1887-88, 11[73]; cfr. también Abel 1998). El poder es, en consecuencia, para N., la fuerza primordial de todo ser vivo, que se mueve desde sí mismo hacia fuera, en cuanto que es *causa sui* y que en este automovimiento se perspectiviza: «Muchas cosas son apreciadas más que la vida misma; pero en la apreciación la que habla es — ¡la Voluntad de Poder!» (*Za* II, «De la superación de sí mismo»). En la medida en que, según N., el poder está concebido teleológicamente, se halla orientado, como fuerza motriz inherente de la vida, hacia la vida misma en el sentido de una «una cultura a la manera de una *physis* nueva y mejorada» (*HL* 10, *KSA* 1: 334) y se encuentra al servicio de aquel «nuevo partido de la vida, que toma en sus manos la mayor de todas las tareas, la cría superior de la →Humanidad» (*EH*, «GT», 4).

Percibimos, según N., el poder a través de sentimientos de poder que perspectivizan internamente nuestra acción autoorganizándola y conducen a que el poder no se detenga, sino que siempre aspire a expandirse más allá de sí mismo (cfr. también Gerhardt 1983/1996: 155 y sigs.). No cabe, por tanto, separar la teoría de N. de la Voluntad de Poder de su teoría sobre los afectos, que se basa en esencia en las siguientes tesis: «*morfología de los afectos*: reducción de los mismos a *Voluntad de Poder*» (*NF* 1886-87, 6 [26]); «la deducción de todos los afectos de una única Voluntad de Poder: idéntica» (*NF* 1887, 10[57]); que «la Voluntad de Poder es la forma primitiva del afecto, que todos los demás afectos solo son configuraciones suyas» (*NF* 1888, 14 [121]); que «las distintas morales [...] son también solo un *lenguaje de signos de los afectos*» (*JGB* 187).

En virtud de la concreta identidad de la Voluntad de poder y sentimiento de poder es bueno, para N., todo «lo que eleva el sentimiento de poder, la Voluntad de Poder, el poder mismo en el hombre»; y es malo todo «lo que proviene de la →debilidad» (*AC* 2). De la Voluntad de Poder forma parte para N. «la voluntad de acumulación de fuerza», por lo cual N. se pregunta si ella habría incluso de pensarse cósmicamente (*NF* 1888, 14 [81]). El poder no es por ello, para él, separable de «la apropiación, del querer llegar a ser-dueño,

llegar a ser-más, llegar a ser-más-fuerte» (ibíd.), lo que incluye para N. superar las resistencias: «La Voluntad de Poder solo puede exteriorizarse en *resistencias*» (NF 1887, 9 [151]). Los sentimientos de poder, «el placer como sentimiento de poder» (NF 1888, 14 [81]), consisten por ello en la superación de resistencias: «¿Qué es la →felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, que una resistencia es superada» (AC 2). Sobre este tema también: Jaspers (1936); Deleuze (1962); Kaufmann (⁴1974); Kaulbach (1980); Montinari (1982); Grau (1984); Heidegger (1985; 1989); Gutmann (1998); Müller-Lauter (1974/1995; 1995); Gerhardt (2000a); Wolf (2001) (VOLKER CAYSA, Lodz).

Poesía | Poesie

Para muchos, N. es considerado en primer lugar como filósofo y ensayista. Pero N. se tenía a sí mismo como creador artístico y formulaba sus textos con el mayor cuidado (→estilo). De tal modo, escribía en una prosa extremadamente clara, que se edificaba de manera argumentativa enlazando continuamente los pensamientos para revisarlos, completarlos y diferenciarlos; lo que puede intensificarse en una prosa altamente artística, en →aforismos extremadamente concentrados, sobre todo también en los magistrales pasajes evocadores de *Za*, en parte concebidos como canciones de danza, en donde las afirmaciones individuales se condensan en obras de arte de un lenguaje lírico pleno de poesía.

Desde niño N. solía escribir poesías, en el estilo de los autores estudiados en la escuela o cantos de iglesia. Más tarde, imitaba con pleno conocimiento los salmos bíblicos, los líricos griegos o latinos, pero también la poesía clásica y romántica en lengua alemana, cuya forma le gustaba retomar y modificar de forma paródica. Escribió poesías ocasionales por motivos familiares, de amistad o escolares, posteriormente también poemas o versos dedicatorios, en los que reflejaba los temas de su obra aforística en prosa por medio de procedimientos o imágenes parabólicas (→primeros escritos). Trataba de reproducir en imágenes líricas situaciones o estados de ánimos muy determinados, que —como composiciones musicales— se desarrollan en varios planos, según su filosofía de la percepción, entrelazando diversas perspectivas o interrumpiéndose entre ellas en sentido opuesto, con lo que jugaba con la ambigüedad de las palabras individuales y también con sus posibilidades de resonancia. Es llamativa también su capacidad para la concentración en sentencias plenas de sutilezas (→popularización), que hacen aparecer sus textos como comentarios irónicos a concepciones propias o ajenas a él, como si reflexionara sobre la complejidad de las diferentes posibilidades de verdad y de exposición a través de ingeniosos medios lingüísticos o también abreviaciones sarcásticas. Hasta qué punto trabajaba en estos textos líricos o procedía en ellos de manera conscientemente experimental, puede observarse con ayuda de los numerosos escritos preparatorios y variantes que contienen los volúmenes póstumos.

Son interesantes sus ciclos de poemas —caso de «Broma, astucia y venganza», así como las →«Canciones del príncipe Vogelfrei» y *DD*, por entero, o las composiciones de su género, en cuanto a la estructura aparentemente cerrada de la obra individual—, pero luego, también, en relación con la posición del texto dentro de la arquitectura general del libro. Cuán infinitamente profundas e interpretativamente diferentes son las meditaciones líricas de N., puede desprenderse de los análisis de W. Groddeck sobre *DD* (1991 a,b), que

siguen las etapas individuales de su surgimiento y acabamiento, en su total riqueza alusiva y la continua poetización y funcionalización de los elementos particulares de lenguaje, forma y sentido. En este aspecto, la poesía de N. aparece en su síntesis de lírica natural y reflexiva, de procesos filosóficos de pensamiento y de discusión de tradiciones míticas, como un intento de dar forma a aquello que, en la discusión con →Wagner, entendía como «obra de arte total» y que ahora intentaba llevar a cabo creadoramente, con sus obras de arte que actúan como un esbozo, de forma puramente lingüística, sin auténtica materia, en la pura espiritualidad de las asociaciones libres, y todo ello en discusión con las tradiciones retóricas y poéticas que tan bien conocía. Sobre el tema también: Pestalozzi (1970); Sonderegger (1973); Stingelin (1988a); Bornmann (1989) (PETER ANDRÉ BLOCH, Mulhouse).

Polaco(s) | Pole(n)

Presumiblemente, fue la tía de N., Rosalie, quien proporcionó al joven sobrino la leyenda, que incomodó a la hermana de N. tras el giro político de 1933, de que sus antepasados habrían sido nobles polacos ([von] Nie/ë(t)zky), que, «a mediados» del siglo XVIII, habrían abandonado las posesiones familiares a causa de su fe protestante (cfr. *JGB* 264). Durante largo tiempo, N. reservó todas las alusiones a la leyenda familiar a su círculo más allegado de amigos (Granier, Overbeck, Köselitz, v. Stein), y solo a partir de 1888 lo comunicó por carta a contactos más lejanos (a Brandes, 10.4.1888; a Bourdeau 17.12.1888) y, por último, le dio amplia publicidad en sus escritos (*EH*, *NW*). Con su identificación a medias como «polaco», N. buscaba una relación directa con personalidades polacas históricas (como Copérnico, Chopin y Boscovich, a quien N. tuvo equivocadamente por polaco) y contemporáneas (como el matemático Kowalewski y el pintor Matejko). Investigaciones genealógicas (ya en época nacionalsocialista: Blunck 1953 y v. Müller 2002) desenmascararon la leyenda polaca como una fantasía —la familia procede de manera demostrable de la Alta Lusacia—. No se puede estipular terminantemente hasta qué punto N. mismo la tomó en serio. Utilizaba el mito de su procedencia preferentemente como justificante de su estatus de persona distinguida y excepción (cfr. la apreciación de N. a favor del *liberum veto* que en el parlamento polaco concedía el mismo poder al individuo que a la mayoría), así como para su distanciamiento del creciente nacionalismo alemán y su sensibilidad para el «arte del lenguaje» (N. a v. Stein, inicios diciembre de 1882). Resulta al mismo tiempo chocante que esta asignación de identidad se completara a menudo en una lengua extranjera (cfr. «polonais»: N a Köselitz, 7.4.1888; «polacco»: *NF* 1882, 21[2]) mientras que faltan en general caracterizaciones propias de la procedencia (como «nosotros los polacos»; cfr. las cartas de locura «Al excelentísimo polaco», 4.1.1889: «Os pertenezco [...]»). Sobre el tema también: Devreese/Biebuyck (2006); Devreese (2007) (BENJAMIN BIBUYCK, Gante).

Popularización | Popularisieren

La popularización, entendida como el esfuerzo de elaboración de temas filosóficos, científicos y literarios para hacerlos comprensibles para el pueblo, se convirtió en un con-

cepto cotidiano durante la segunda mitad del siglo XIX. La mediación de informaciones, formuladas de manera popular sobre la ciencia, para un público amplio constituye, de hecho, un género propio dentro de la escritura de divulgación científica (a diferencia de la de la ciencia especializada; Daum 1998: 38) y es motivo de una larga controversia sobre los órdenes de saber y los sociales, cuyos orígenes pueden remontarse hasta la Antigüedad. Diferenciaciones sociales, como las que se encuentran en la polis griega entre *klerikós* y *laikós*, corresponden a diferenciaciones posteriores entre clérigos y laicos, cultos e incultos, científicos y profanos. Es llamativo que los atributos adjudicados a los profanos se asemejan a los estereotipos tradicionales adjudicados a las mujeres frente a los hombres; a los niños frente a los adultos, a los incultos frente a los doctos, a la masa de los muchos frente a la élite de los pocos (Drerup 2005). También N., que a causa de sus muchos hábiles aforismos puede pasar perfectamente por un maestro de la popularización, y que (por ello) se convirtió en sospechoso para muchos lectores —como, por ejemplo, F. Paulsen (cfr. Uhle 1998)— como «escritor de moda», aprovecha esa especie de *hautgout* [«buen gusto»] que se pega a la popularización como un pecado original» (Schwarz 2003: 222). No obstante, en el curso de sus primeras invectivas contra los eruditos y cultifilisteos, N. criticaba «la «popularización» (junto a la «feminización» e «infantilización»), tan generalizada de la ciencia, es decir, el tristemente célebre corte del padrón de la ciencia a medida del cuerpo de un “público entremezclado”» (HL 7, KSA 1: 301). «Popular» como atributo es utilizado por N., por regla general, en un sentido peyorativo como término de desacreditación, en alusión a la divulgación y reconocimiento de falsas concepciones y posicionamientos, así como de opiniones y pareceres populares (cfr. HL 6, KSA 1: 289; JGB 213). La evaluación de N. de la popularización se articula, en particular, en su crítica, incitada por R. Wagner y con connotaciones antisemitas procedentes de él (cfr. Niemeyer 1999b: 216 y sigs.), de la prensa y del periodismo modernos, y la consiguiente nivelación de la →cultura en cultura de masas, en una «postcultura» que toma cuerpo en la «idiosincrasia abyecta del periodista», «del esclavo del momento, de la opinión, de la moda» (NF 1874, 35 [12]; BA I, KSA 1: 671). El método tipológico utilizado por N. (tipo del periodista, del filisteo, del sacerdote, etc.) se demuestra, desde el punto de vista práctico de la investigación, como sumamente eficaz y capaz de conexiones (por ejemplo, para la ciencia de la comunicación: Braat 1988), y también tras el «siglo de la popularización» (Bayertz 1985: 209) como contribución a la popularización del nietzscheanismo (→culto de N.) (HEINER DRERUP, Dresde).

Sobre el porvenir de nuestras escuelas | Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (BA)

BA forma parte de los escritos póstumos de N. y, en sentido estricto, aparece documentado como un texto cuya publicación fue expresamente prohibida por el propio autor: de hecho, el texto está basado en unas conferencias públicas pronunciadas por N. en Basilea en enero, febrero y marzo de 1872. El texto estaba destinado a su rápida publicación, pero N. fue desistiendo poco a poco de la idea hasta descartarla por completo argumentando —y con sin razón— que las conferencias «no tenían un alcance suficientemente profundo» (N. en carta a M. v. Meysenbug 7.11.1872) y que «dejaban al lector con la garganta seca [...] y nada que beber» (N. en carta a M. v. Meysenbug 20.12.1872). Posteriormente, N. apenas

hará referencia o retomará las posiciones defendidas en estas conferencias (por ejemplo, en *GD*, «Lo que les debo...», 5) Las razones de este comportamiento las explica en parte el compendio —legado a →C. Wagner en las Navidades de 1872— de prólogos para libros no escritos (→*CV*). En ellos encontramos un texto titulado *Consideraciones sobre el porvenir de nuestras escuelas* (*BA*), que no contiene más que pequeñeces o banalidades, aspectos que dejan claro que N. había perdido interés en el asunto.

Si el texto de *BA* alcanzó una cierta relevancia en el ámbito de la recepción de N., más aún: si hoy en día resulta ser una obra excesivamente sobrevalorada en el marco de la recepción pedagógica alemana (Niemeyer 2002a: 161 sigs.; 2005a), ello se debe en gran parte a las convicciones políticas y a la labor editorial de la hermana de N: en efecto, en el segundo volumen de su biografía sobre N, Elisabeth F. Nietzsche elogió *BA* como una «obra majestuosa» (EFN, 1897: 123) y dijo sentirse orgullosa de haber hecho accesible por primera vez al público la primera de estas conferencias en 1893 (cfr. Patzer 1990: 487). Al contrario de lo que se afirma una y otra vez en el ámbito educativo, sobre todo por parte de Ehlkers (2005: 91), que insiste en que ya eran accesibles en vida de N.. Al igual que ocurrirá más adelante, también en este caso, impulsada por el deseo de ofrecer al público una imagen de N. acorde con sus simpatías políticas —e inaugurando con ese gesto la labor editorial de otros muchos editores de N., incluido el mismo Löwith (1959: 33 y sigs.), Elisabeth F. Nietzsche ignoró por completo en su labor editorial la prohibición de publicación de su hermano y, sobre todo, las razones fundamentales y auténticas de esta prohibición: la apreciación crítica por parte de N. de una afinidad con →Lagarde y de la total subordinación de las conferencias a la figura de →Wagner (cfr. Sommer 1998; Niemeyer 1999a).

En efecto, lo cierto es que aquello que N. pregona en *BA* como su «escudo de armas» («Introducción», *KSA* 1: 647) debe haber resultado extraño a los expertos en Wagner. Esto resulta también válido para la tesis central, a saber: que no es deseable ni la «ampliación» de la formación (reivindicada en los debates de la época y tendente a incluir a círculos cada vez más amplios) ni la «reducción» de la misma (en el sentido de su subordinación a los intereses estatales). Lo que se necesita es una tercera vía: la «concentración» mediante el retorno simultáneo de la formación a la idea de «autosuficiencia» (ibíd.). Pues, en todo caso, Wagner ya había señalado en *Arte alemán y política alemana* que la «utilidad material de la formación del pueblo» (*Volksebildung*) (1867: 97) sirve a los intereses del Estado, pero no a los de una interpretación autorreferencial de la cultura alemana similar a la que el mismo habría reclamado en 1870 en su *Beethoven* como reacción a la victoriosa campaña de los franceses. En relación con todo ello, N. escribe lo siguiente en la segunda de sus conferencias: «Lo [...] que hoy en día y de modo particularmente oscuro se denomina →«cultura alemana» es un agregado cosmopolita que se comporta con respecto al espíritu alemán como el periodista lo hace con Schiller, como Meyerbeer con Beethoven: aquí ejerce su más poderosa influencia una civilización tan poco germana como la francesa. Con esta cultura supuestamente alemana, pero poco originaria, el alemán no debería hacerse promesas de victoria en ninguna parte» (*KSA* 1: 690). N. se sirve aquí de un código antisemita que toma prestado de Wagner («periodista», «Meyerbeer») y queda libre de toda responsabilidad ante las consecuencias: «Nos aferramos cada vez con más fuerza [léase: Wagner y yo] a la cultura alemana, que se ha desvelado en la Reforma alemana y en la música alemana y que ha demostrado su fuerza tenaz en el inmenso valor y en la inmensa fuerza de la filosofía

alemana y en la reciente fidelidad mostrada por los soldados alemanes, una fuerza tenaz de la podemos esperar que se derive una victoria frente a la seudocultura de moda del “ahora”» (ibid., 691). Leyendo estas líneas, muchos tienden a pensar que el programa de formación pedagógica y cultural aquí esbozado satisfizo enormemente al Nacionalsocialismo, pero lo cierto es que N. no es culpable de la aplicación práctica de este proceder: «Una auténtica renovación y purificación del *Gymnasium* solo es posible a partir de una renovación y purificación del espíritu alemán» (ibid.). Esto por cuanto respecta al (más que dudoso) tema central de las conferencias de N. (cfr. Sauerland 2000).

En relación con estas cuestiones, resta añadir que en *BA*, «disfrazado y envuelto en una farsa de modesta invención» (en carta a M. v. Meysenbug), N. está reflejando su experiencia personal durante los años en el *Gymnasium* (conferencia II, *KSA* I: 675), así como sus experiencias de formación universitaria y su lucha contra →Ritschl, a quien califica de «vampírico» —vocablo utilizado en carta a Deussen (segunda mitad de octubre de 1868)—. N. está protagonizando una representación teatral bajo la máscara del «hombre (joven)» que estaría necesitado de una «mano que sirviera de guía», «porque de repente y de un modo casi instintivo se ha convencido de la ambigüedad del mundo y ha perdido el suelo firme de las convicciones transmitidas y sustentadas hasta ahora» (conferencia V, *KSA* I: 742), un hombre que ha sido abandonado a su soledad en este estado de necesidad. Pues lo que ahora le ocurre, continúa N., como si estuviera hablando de sí mismo y de su experiencia en el campo de la formación, es en general que uno «parece esforzarse por paralizar el impulso natural hacia la filosofía mediante la así llamada formación histórica» (ibid., 741), con la que la filosofía se convierte en una «desviación de la filología» y la Universidad pierde sus valores formativos (ibid., 742), principalmente porque carece de «un pensar, un aprender, un anhelar y un comparar artísticos». Aquí parece que casi estemos intentando realizar una lectura positiva al límite de *BA*: como si *BA* fuera el testimonio de una época que conoció una especialización cada vez mayor de las disciplinas científicas y en la que, posteriormente, el valor formativo de la filosofía y la cultura y, por tanto, el estatus de la formación integral y universal, amenazaban con ser desmanteladas a favor de una formación —sometida a intereses cada vez más utilitaristas— orientada al empleo y con la consecuencia (extraída por N.), de que ya no será posible hablar de escuelas de formación allí donde lo único que se persigue es obtener el puesto de funcionario y ganarse el pan (conferencia IV, *KSA* I: 715).

Pero no debemos olvidar que, en opinión de N., lo que está en juego aquí es algo mucho más importante: se trata de aferrarse a la exigencia política, educativa y formativa de una «naturaleza aristocrática del espíritu» y de la defensa de una «jerarquía» en el orden del intelecto, cuya destrucción mediante los esfuerzos de la formación del pueblo es inminente. Para ser más exactos: mediante los esfuerzos de aquellos que habrían nacido «para servir y para obedecer» y cuyos pensamientos «rastreros y apoyados en zancos para caminar» querrían ser «rectificados con respecto al tono que les dio la Naturaleza». Como si estas palabras no supusieran ya suficiente provocación, N. concluye: «Es decir, la formación de las masas no puede ser nuestro objetivo: sino la formación de un grupo selecto de elegidos, hombres que estén dotados para obras grandes y duraderas» (conferencia III, *KSA* I: 698). Con estas palabras, N. se ganó con creces su fama de «filósofo y pedagogo elitista» —algo que sobre todo en la pedagogía occidental de la posguerra produjo de nuevo un verdadero escándalo.

Ciertamente, si no prestamos atención más que a *BA* y descuidamos el contexto, parece indiscutible que N. disfrutó de una fase como enemigo de la democracia y filogermano y, por cierto, también como autor aburrido; y parece también que sus consideraciones pedagógicas están completamente fuera de lugar desde el punto de vista de los objetivos de la pedagogía actual (al contrario de lo que ocurre con sus reflexiones sobre el concepto de →«educación»). No obstante, si tomamos cierta distancia con respecto a este modo de interpretar a N., hemos de advertir que quien verdaderamente habla en las *BA* es Richard Wagner, cuyo programa formativo y político coincidía y estaba mucho más próximo al programa de Lagarde. Esta conexión, pasada por alto y olvidada en el ámbito de la recepción de N. en la pedagogía alemana, así como los posteriores juicios despreciativos de N. con respecto a *BA* y la prohibición expresa de su publicación, deben ser tenidos en cuenta si no queremos fomentar la formación de leyendas (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Posmodernidad | *Postmoderne*

La idoneidad de N. como precursor de la posmodernidad se apoya en la radicalidad y globalidad de sus destrucciones críticas, precisamente en cuanto contienen momentos de creencia negativa o suposiciones totalizadas. En ellas se multiplican opacidades —perceptibles desde visiones interdisciplinarias/interculturales— de la «Modernidad». Para el uso de cada una de estas consignas (que aquí solo pueden presentarse y no discutirse) es recomendable un examen crítico.

Si ya, a mediados del siglo xx, el término «posmodernidad» era utilizado en los EE.UU. en el ámbito de la crítica artística y literaria para la delimitación de una estética no modernista sin pretensiones de progreso, ello iba a la par con la delimitación de una «Modernidad clásica» con inclusión del vanguardismo europeo. La tolerancia frente a la cultura de masas, la aclamación de lo trivial, la renuncia al arte autónomo y «elevado» se unieron a la visión de un mundo «pos-(raza)blanca», «pos-masculino» y «pos-humanístico» (cfr. Huyssen 1986: 21). Junto a transposiciones a la teoría literaria y cultural francesa, habitualmente como «pos-estructuralismo», juegan un papel fundamental los resúmenes negativos de N. a la crítica del progreso, de la religión, del sujeto, de la sociedad y del lenguaje. Teoremas extremistas y totalizadores devienen rúbricas de la época posmoderna (fenómenos y fundamentaciones a menudo en un cambio de papeles). La (primera) praxis esteticista de N. apadrina ocasionalmente el amontonamiento de formas estilísticas y de su deshistorización. Así, siguiendo a Lyotard, la «estética moderna» no estaría caracterizada históricamente, sino que sería solo «una estética nostálgica de lo sublime» (cfr. Koelb 1990: 2), «the essay (Montaigne) is postmodern, while the fragment (The *Athaeneum* [sic]) is modern» (ibid., 3). Para semejante antifilología de la arbitrariedad y supresión del tiempo, incluso los mitos olímpicos pueden ser ejemplos de la posmodernidad. Para Lyotard, conceptos inasibles como «Ilustración», «Idealismo», «Historicismo», «Meta-relatos», forman los grandes sistemas de creencia atacados por N. Si se admite que «the very project of trying to gather a cultural complex into the domain of a single highly charged term/concept is characteriscally Nietzschean» [«el mismo proyecto de intentar agrupar un complejo cultural en el dominio de un único concepto/término de alta tensión es característicamente *nietzscheano*»] (ibid., 4), surgen puntos plausibles de relación

con la identificación postmoderna de N., por ejemplo, en aforismos y trabajos inéditos (como →WL): con la consecuencia de suponer la total negación de las pretensiones de verdad. Con lo que —análogamente a la reflexión del eslogan, popularizado por N., →«nada es verdad, todo está permitido»— quedan sin diferenciar momentos teóricos de adecuación y correspondencia, así como metafísicos, de los conceptos de verdad rechazados por N. Ante todo, el eje de empuje de N. contra las hipóstasis elude tal aislamiento y extensión conceptual (constructos y conceptos ficticios, pero inconscientes de las convenciones tradicionales). Fuera de visión queda así la lucha vehemente emprendida desde la fase «media», próxima a la ciencia, contra el complejo (-de creencia) del discurso del «mundo verdadero» o de la «idealizada «cosa en sí»». De este modo, la interpretación postmoderna de N., que se entiende a sí misma como «crítica de la razón», opera hacia lo genérico en el sentido del nihilismo veritativo. Esta epistemología de cuño negativista se asocia, sobre todo, a la recepción francesa de N. (→Bataille, Blanchot, →Foucault, Klossowski, →Deleuze, →Derrida, Kofman, Lyotard, Baudrillard), así como también a de Man y Vattimo, introduciendo tesis de amplio calado acerca del final (del sujeto, del autor, de la historia, de la responsabilidad, etc.; aun cuando la de-con-strucción pretenda ser una «conservación» crítica y en ella —como en el caso de Derrida—, se pongan en juego a menudo intensificaciones y simplificaciones no intencionadas del autor acerca de postulados de alto nivel especulativo). Los presupuestos y consecuencias de estas teorías, tanto en la concepción del lenguaje como en teoría del conocimiento, fueron rechazadas desde el final de los años 1990 por diversos ámbitos: por la filología de miras más precisas (en los textos y su determinación histórica), por el análisis retórico y crítico-ideológico, así como por la reelaboración lógico-argumentativa y analítico-lingüística de las teorías éticas, preparada por el ámbito científico anglosajón. La crítica de N. a la ciencia, en un principio de alcance más general (en el sentido de la creencia artístico-cultural y de su temor a la amenaza), se retira hacia una crítica del positivismo e historicismo (en →HL), de una *episteme* de orientación ampliamente empirista abierta a la voluntad de saber y verdad, después de que hayan sido rechazados —¿en un rebasamiento de la destrucción kantiana?— los conceptos de verdad metafísicos, sustancialistas y dogmáticos. No obstante, los embates radicalizadores de N. a los límites de la confianza en la verdad y la voluntad de saber, y particularmente su «inversión» totalizadora, son un pretexto comprensible para ver en él incitaciones a la posmodernidad: así como la exhortación al →«olvido», a la superación de una cultura tradicional y cercenadora de la vida basada en la memoria por una cultura innovadora de la acción, al actuar en lugar del «interpretar», al multi-perspectivismo, al abandono del logocentrismo, ya sea germánico, europeo o lingüístico, sobre todo, de cualquier ascetismo.

Si se busca conocer a N. como un fenómeno global a través del fulgor de aspectos paradójicos y apodícticos, salta a la vista que el posmodernismo (como variante anti-vanguardista-democrática, sobre todo, americana del "modernismo clásico" a través de la correspondiente transfiguración *ad hoc* cultural de masas y estética de la desorientación y arbitrariedad; como apología de la des-culturación en lugar de la extremación del proceso culturizador; como anti-elitismo con actitudes post-masculinas; como supresión antipatética del «sujeto» y el «autor»), no es el asunto fundamental de un predicador que se sentía aferrado a la responsabilidad («irresponsable») del autodevenir y a la búsqueda de la verdad, un predicador, así pues, enfrascado en la →«creación» de un mundo que, tras el acontecimiento de la visión religiosa, tenía que ser descubierto en *Za* como «vuestra razón, vuestra imagen, vuestra vo-

luntad, vuestro amor» (*Za II*, «En las Islas Afortunadas»; cfr. Niemeyer 2007a: 39). Sobre el tema también: Lange (1989); Gebhard (1989, 1991); Babich (1990); Clark (1990a,b); Solomon (1990); Weisberg (1990); Bergoffen (1995); Leiter (1995); Borchmeyer (1996); Müller-Lauter (1998); Basco (1999); Conway (1999); Welsch (2002); Reckermann (2003); Goebel/Müller (2007) (WALTER GEBHARDT, Bayreuth).

Profeta | *Prophet*

Profeta es, desde el siglo v a. C. en Grecia, un calificativo para personas que comunican a los hombres los preceptos y verdades sobrenaturales que les han sido anunciadas por seres superiores/Dios. «En el Antiguo así como en el Nuevo Testamento son llamados profetas [...] y vaticinadores aquellos que han recibido una cierta revelación divina de determinadas cosas y de la voluntad de Dios y de sucesos futuros, con la previsión de revelar las mismas a los demás en el nombre de Dios o de su propia boca» (Zedler 1741: 843). El lenguaje de los profetas está en tiempo «futuro», puesto que anuncian un porvenir todavía oculto. En particular, el judaísmo conoce profetas de la bienaventuranza y de la desgracia (escatología). Para N. el profeta es un fenómeno sospechoso que ataca mordazmente. «Toda la actitud de los profetas y milagrosos, la ira, la conjuración del tribunal es una perversión repugnante [...]» (*NF* 1887-88, 11 [360]). Para él, para el profeta, son «todas estas visiones, espantos, desfallecimientos, éxtasis del santo [...] conocidos estados enfermizos que, a partir de arraigados errores religiosos y psicológicos, son *interpretados* de manera totalmente diferente, a saber, no como enfermedades» (*MA* 126). La «locura» y las «palabras delirantes» del profeta y del «sacerdote oracular» dependen del «grado de conocimiento, fantasía, aspiración, moralidad en la cabeza y corazón del *intérprete* que ha *hecho* tanto con ellas. Entre los mayores efectos de los hombres, que reciben el nombre de genios y santos, forma parte el hecho de que obligan a intérpretes que los entienden *erróneamente* como salvadores de la Humanidad» (ibíd.). Para N., los judíos, que han sentido la ira de una manera diferente a la de los modernos europeos y la han «santificado», «han visto la sombría majestad del hombre, con la que se mostraba unido, debajo de sí a una altura que un europeo no es capaz de imaginarse: han dado forma a su colérico y santo Jehová a imagen de sus coléricos y santos profetas.» Jehová no es más que una criatura, una reproducción del colérico profeta judío y los encolerizados entre los europeos son en comparación con ello tan solo «criaturas de segunda mano» (*M* 38). Estos profetas judíos «han fundido también en una palabra los adjetivos “rico”, “ateo”, “malo”, “violento”, “sensible” y por vez primera acuñado la palabra “mundo” como palabra infamante. En esta inversión de los valores (a la que pertenece la utilización de la palabra “pobre” como sinónimo de “santo” y “amigo”) radica la importancia del pueblo judío». Para N. comienza con ello «*la rebelión de los esclavos en la moral*» (*JGB* 195) (HANS-MARTIN GERLACH, Leipzig).

Profundidad | *Tiefe*

Se podría llamar también a la filosofía de N. filosofía de la profundidad, especialmente de la eternidad profunda; algo que, supuestamente, todavía más difícil de entender que el

«*deep space*» (*espacio profundo*) o «*deep time*» (*tiempo profundo*) de la astrología y de la teoría de la evolución. En la breve «Canción coral» de Zarathustra (*Za* III, «La otra canción de baile», 3; *Za* IV, «La canción del noctámbulo», 12), el adjetivo «profundo» y su superlativo aparecen no menos de ocho veces en siete de las once líneas: Es profunda la medianoche; el sueño, el mundo, pensado como más profundo que el día; el dolor del mundo, cuyo placer es más profundo todavía, que quiere la eternidad y es, por tanto, doblemente profundo, lo más profundo. Sea cual sea la forma en que se haya pensado la eternidad hasta ahora, ya sea como ausencia de tiempo, como duración infinita o como un ahora permanente, todas estas eternidades son igualmente superficiales para N. en comparación con la más profunda y, por consiguiente, la más abismal (→abismo) eternidad del →Eterno Retorno de lo mismo. Esta no solo incluye la eternidad del pasado, del futuro y del instante presente, sino también todo lo que "en" ellos pueda haber en un eterno ciclo. Profunda eternidad no es el instante al que solo se le dice: «¡permanece! ¡eres tan bello!», y que, a pesar de todo, se disipa, sino el instante al que también se le dice: «perece», pero vuelve una y otra vez siempre por toda la eternidad. La más profunda eternidad quiere o es la eternidad de todas las cosas, porque en ella todas las cosas están «encadenadas, entrelazadas, enamoradas» entre sí, de manera indisoluble (*Za* IV, «La canción del noctámbulo», 10).

La profundidad de la idea del eterno retorno implica que sea, al mismo tiempo, la «forma más alta de →afirmación que puede ser alcanzada en absoluto» (*EH*, «*Za*», 1). Pues «desde lo más profundo debe lo más alto llegar hasta su →altura» (*Za* III, «El viajero») (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Progreso | *Fortschritt*

Con el concepto de progreso, N. designa, por un lado, modificaciones positivas concretas y, por el otro, la idea de una mejora universal de la Humanidad. La última de ambas opciones es repudiada, sobre todo en sus últimos escritos, con términos expresivos que afirman que el progreso «es una idea moderna, es decir, una idea falsa» (*AC* 4), por lo que se descubre una relación ambivalente con este concepto por parte de N.

N. se opone a la idea de un progreso universal tan pronto como descubre un punto de inflexión negativo de la historia en la idea optimista de una «corrección del mundo» (*GT* 17, *KSA* 1: 115). N. condena la esperanza en la eliminación progresiva del sufrimiento mediante un progreso científico-técnico y ético-político como una mera ilusión, cuyo desenmascaramiento debería conducir al →nihilismo. Pues un progreso igualitario «en la moral» (*NF* 1880-82, 6 [163]) fracasa ante el conocimiento trágico de que el sufrimiento pertenece a la desigualdad esencial de la vida, entendida como →Voluntad de Poder (*JGB* 259). Esta crítica al progreso no implica, en cambio, una renuncia a un progreso en el ámbito de la ciencia y de la técnica, que aparece reconocido una y otra vez (cfr. *VM* 215).

En lugar del progreso del género humano, la filosofía de N. se centra en el progreso completo, positivo y singular «del hombre singular» (224). Con el impulso hacia la ejercitación excelsa del despliegue de las potencialidades de un individuo semejante se vincula la esperanza en un progreso cultural (cfr. *MA* 24), que posibilitará una →aristocracia de los espíritus libres mediante la transmutación de todos los valores.

N. vislumbra un medio para alcanzar el progreso a partir del →nihilismo en la idea antiprogresista del →Eterno Retorno, cuya renuncia a una posible supresión del sufrimiento conducirá a una crisis purificadora y al desvelamiento de una nueva jerarquía de las fuerzas. Concibe el «auténtico progreso», que exige no ya la supresión sino incluso el crecimiento del sufrimiento general, como potenciación del progreso experimental-espiritual de las aptitudes más excelsas.

La literatura secundaria subraya el rechazo de N. a la idea de un progreso universal. Su posición ha sido calificada bien de reaccionaria (Lukács 1962; Habermas 1985; Tugendhat 1993), bien de posmoderna (Lyotard 1987; Vattimo 1990). En raras ocasiones se ha insistido en el hecho de que, junto al rechazo de una fe enfática en el progreso, N. también da muestra de una estimación decididamente positiva del mismo (Joisten 1994; Ottmann ²1999; Zachriat 2001) (WOLF ZACHRIAT, Berlín).

Promesa | *Versprechen*

N. desarrolla el concepto de promesa en una perspectiva genealógica para la que el origen de la →moral tiene una prehistoria de crueldad, de castigo, de agudización de la mala →conciencia y de las amenazas, todo lo cual «produce una →memoria». Según eso, en una →educación entendida como «cría» se aprende a tener que prometer. La voluntad del otro se «vuelve calculable». Los castigos actúan hasta la actualidad como auxiliares «mnemotécnicos» induciendo «el mismo sentido de terror [...] con el que en tiempos antiguos en todos los lugares de la tierra se prometía, se empeñaba, se juraba algo». Pero ¿puede prometer algo en absoluto, o cabe pensar que promete, un ser al que se le obliga a dar su palabra?, pregunta N. Para eso haría falta cierta previsibilidad y poder sobre el futuro. Solo el que los tiene está capacitado para prometer» (GM II 2, 3). Solo los seres soberanos que estén por encima de la moralidad y de la eticidad podrían prometer algo en realidad. N. introduce con eso la idea de que solo como consecuencia de haberse liberado radicalmente del vínculo moral podrían esos seres alcanzarse a sí mismos, es decir, hacer fructificar su libertad soberana, única que podría justificar que se hagan promesas. N. pregunta además qué es lo que se puede prometer: solo acciones, pero no sentimientos involuntarios, como muestra con el ejemplo del →amor (MA 58). ¿No tendremos que convertirnos en traidores cuando nuestros sentimientos se hayan transformado o cuando nos hayamos dado cuenta de que las convicciones anteriores eran un error que subyacía a la palabra dada? ¿Se puede y se debe permanecer fiel a una promesa de manera incondicional, afrontando de ese modo el peligro de producir un daño al propio yo y de traicionarse a sí mismo? (NF 1875, 12 [31]). Para un individuo soberano eso no sería aceptable cuando uno «ha empeñado cuerpo y alma» para dejar que otros le recuerden que lo que ha prometido de manera vinculante tiene carácter «sagrado» o absoluto. Solo los que no son libres creen que hay que cumplir las promesas porque uno está obligado a ello —sea a causa de una convención (Hume), sea a causa de una norma incondicionada (Kant)—. Los que actúan soberanamente, por el contrario, se sabrían liberados de la exigencia de dar su palabra o cumplirla. Para estos, la capacidad de prometer podría contar como una marca distintiva de su libertad, y, en cuanto libres, serían los únicos en condiciones de mantener efectivamente en el futuro la palabra dada, por enci-

ma de aquellos cuya verdadera libertad ha sido sacrificada a una normalización moral (cfr. Greisch 1998; Klass 2002; Liebsch 2006; 2008) (BURKHARD LIEBSCH, Bochum).

Prometeo | *Prometheus*

Las primeras muestras de interés de N. por el *Prometeo* de Esquilo retroceden al período de la →Escuela de Pforta: «Prometeo se ha convertido para mí ahora en una materia de gran interés» (N. a Pinder, abril/mayo de 1859). En un drama fragmentario con el mismo título se muestra a Prometeo en su indignación y su limitación frente a los dioses. En *GT* se declara el mito de Prometeo «propiedad del conjunto de la comunidad de pueblos arios» (*GT* 9, *KSA* 1: 69), a él le sería propia una «doble naturaleza» dionisiaca y apolínea (ibíd., 70), cuya fuerza (sufridora) potencial es capaz de «poder crear hombres y exterminar cuando menos dioses olímpicos» (ibíd., 68). El proyecto de un drama sobre Prometeo (1874) preveía un compromiso entre Dios y él: Prometeo es liberado, pero por ello tiene que «moler de nuevo a los hombres, moldear nuevamente la forma, crear al individuo del futuro» (*NF* 1874, 38[1]) (HANS JOACHIM KERTSCHNER, Halle-Wittenberg).

Prostitución | *Prostitution*

En lugar de «encanallar la prostituta», N. quiere «*ennoblecerla*»: «Déjese de despreciar a las prostitutas [...] Al fin y al cabo en todas partes en este punto se está ya mejor que entre nosotros: la prostitución es en todo el mundo algo inocente e ingenuo» (*NF* 1888, 15 [4]). Según N., el →Cristianismo contempla el →matrimonio solo «como coito», como «concesión a la debilidad humana y como un *pis aller* [solución extrema] de la impureza [*Hurererei*]» (ibíd., 15[21]). La visita de N. a un burdel en Colonia (1865), legendaria desde el relato de P. Deussen (1901: 24) —referida desde entonces una y otra vez para la interpretación de *Entre las hijas del desierto* (*Za* IV) (→*Así habló Zaratustra*)— se convirtió en literatura en el *Doktor Faustus* [*Doctor Fausto*] de →Thomas Mann. Según parece, N. recibió repetidas visitas de prostitutas en Sorrento (Volz 1990: 52); son también elocuentes sus sueños de prostitutas en la clínica de Jena (ibíd., 393). Köhler (1989: 319 y sigs.) especula sobre la liberación homosexual de N. con muchachos pastores sicilianos (Messina 1882) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

Psicología | *Psychologie*

«Que en mis escritos habla un *psicólogo*, que no tiene igual, quizás sea el primer conocimiento al que llega un buen lector» (*EH*, «Por qué escribo...», 5). Esta frase, así como su expresión más acentuada: «Antes de mí no hubo en absoluto ningún psicólogo» (*EH*, «Por qué yo...», 6), más aún: la exigencia de N. de que la psicología —sobre todo cuando «abre un mundo *más profundo* a la comprensión— tenga derecho a reclamar «ser reconocida de nuevo como dominadora de las ciencias, a cuyo servicio y preparación se hallan las demás

ciencias» (*JGB* 23), deberían, como tales, figurar en la agenda de todo lector de N. (cfr., asimismo, Kaufmann 1978: 261). Esto es válido, en particular, en referencia, a las colecciones de aforismos de la época ilustrada, pero también en lo que concierne a la última obra. Al mismo tiempo, cabe señalar que la psicología de N., situada entre la de →Schopenhauer y la de →Freud, y que, como →«psicología de los filósofos», presenta ambiciones tanto psicológicas como epistemológicas y científicas (cfr. asimismo Niemeyer 1998a: 276 y sigs.), puede sistematizarse bajo dos aspectos: como estudio antropológico (I) y como teoría terapéutica (II).

(I) «Estudio antropológico» quiere decir, en un sentido más amplio, lo que →Kant había concebido bajo el concepto de →Antropología —que N. evitó de manera llamativa e instructiva (cfr. Schacht 2005: 285 y sigs.)— y que puede amalgamarse bajo la proclamación de N.: «¡Qué sabe el hombre realmente de sí mismo!» (*WL* 1, *KSA* 1: 877). Un proyecto programático correspondiente se encuentra también en las anotaciones póstumas de este período, ahora como mandato personal: «¡Hacer avanzar el *conocimiento del hombre!*» (*NF* 1875, 5 [20]). No obstante, el conjunto quedó en un primer momento en papel de desecho. N. previno más bien contra aquella «curiosidad fatídica» de la mirada «afuera y hacia abajo desde la sala de la consciencia», en la que al final se conseguía ver al hombre «en la indiferencia de su ignorancia», «por decirlo así, subido en sueños a lomos de un tigre» (*WL* 1, *KSA* 1: 877). Pero no es solo que un descenso al «pozo» de nuestro propio ser resulte peligroso; a ello se añade que podría considerárselo igualmente prescindible, ya que «todo da, sin embargo, testimonio de nuestro ser, nuestras amistades y enemistades, nuestra mirada y apretón de manos, nuestra memoria y lo que olvidamos, nuestros libros y los trazos de nuestra pluma» (*SE* 1, *KSA* 1: 340). El motivo más profundo para esta temprana abstinencia de la psicología tiene que verse en el hecho de que N. se sentía ligado por aquel entonces (más o menos en *GT*) a la preeminencia, proveniente de →Wagner, de lo estético sobre lo psicológico en interés de la justificación estética de la existencia.

Esta fase acaba en *MA*. Un punto central del cambio de paradigma que ahora se inicia (del →arte a la ciencia) concierne al tema «estudio antropológico» [*Menschenkunde*]. La actividad desarrollada en *MA* consiste en la de aventurero y expedicionario de los mares de aquel mundo interior que se llama «hombre» (*MA* I, «Prólogo», 7): esto es lo que subraya N., en 1886, en la mirada retrospectiva a una obra para la que ya en su momento (1878) habría resultado en sí más apropiado el encabezamiento de «consideración psicológica» (*MA* 35). Desaparece así, consecuentemente, la seguridad de que «una persona [...] pueda quedar descrita de manera bastante precisa» cuando, por ejemplo, se conocen pruebas de su «sentimentalismo idílico»; esa persona puede ser, no obstante, «insensible, mezquina y engreída» (*VM* 49) —y constituye, por consiguiente, un enigma para el antropólogo si no se arma metodológicamente, pues: «Hay muchos más lenguajes de lo que se piensa: y el hombre se delata mucho más a menudo de lo que desea» (*NF* 1883, 7 [62]).

También Zaratustra, «el primer psicólogo de las personas buenas» (*EH*, «Por qué soy...», 5), está obligado a este interés antropológico y recoge buenos frutos cuando, por ejemplo, habla drásticamente del hombre como «gusano venenoso», «adulador», «gimoteador», «cobarde» y «pequeño», y esto con el resultado de la advertencia amonestadora de que la amabilidad no daría ya testimonio más que de la «astucia de los cobardes» ni la acción virtuosa podría contar con el reconocimiento, sino más bien al contrario: «Te cas-

tigan por todas tus virtudes. Solo te perdonan en verdad – tus errores» (Za I, «De las moscas...»). Dicho resumidamente, Zaratustra se concibe en vista de «lo que en el hombre es fragmento y enigma y cruel azar» como «redentor del azar» (Za III, «De las tablas...», 3). Por lo demás, Zaratustra, que muta en psicólogo porque fracasa como educador (cfr. Niemeyer 2007a: 15 y sigs.), ejecuta en su caso lo que N. ahora parece hacer valer de manera general: «A todos los sistemas morales que ordenan cómo DEBE actuar el hombre les falta el conocimiento y la investigación de cómo actúa el hombre» (NF 1880, 6[262]). Resuena aquí la frase de Schopenhauer: «No hablaremos en ningún caso del deber», así como su correlato: «Nuestro empeño filosófico solo puede orientarse a interpretar y explicar [...] la acción del hombre» (1859a: 358). Schopenhauer seguía en este empeño el convencimiento de «que la acción del hombre no está guiada en su conjunto y en lo esencial por la razón y sus intenciones» (1851b: 209). En este mismo sentido, N. se entendió a sí mismo a partir de MA como «filósofo de las verdades desagradables» (NF 1883, 9 [9]), que se proponía desollar del «sentido de los hechos» de Schopenhauer la «abigarrada piel de leopardo de su metafísica» (VM 33). El punto de vista común de ambos se fundamenta en que la filosofía tan solo les parecía posible y significativa cuando esta tomaba distancia respecto a la tesis de una constitución ontológica completamente inconmensurable entre →hombre y animal, es decir, cuando no se pasaba por alto o simplemente se negaba la dimensión de la →corporalidad del hombre, según el ejemplo de la formulación: «Hemos cambiado de método. [...] Ya no derivamos el hombre del “espíritu”, de la “divinidad”, lo hemos vuelto a situar entre los animales» (AC 14).

Una primera culminación de este propósito se alcanza en FW N. quiere dejar sitio aquí para los «otros», «la excepción y el peligro» (FW 76) y, por lo tanto, para lo →nuevo y su descubrimiento o bien su posibilidad de descubrimiento. A tal fin, utiliza la consigna: «Hay aún otro mundo a descubrir - ¡y más de uno! ¡A los barcos, filósofos!» (FW 289) Qué «otro mundo» espera N. lo pone en claro el inicio de este aforismo: «Si alguien sopesa cómo una justificación filosófica global de esta índole actúa sobre la vida y el pensamiento, [...] exclamará al final vivamente: ¡oh qué tales soles nuevos sean creados! ¡También el hombre del →mal, también el infeliz, también quien es una excepción deben tener su buen derecho, su rayo de sol!» Para ello se necesitan «nuevos filósofos» (ibíd.) que —o así la versión positiva de FW 115— tienen que prestar atención sobre todo a tres cosas: N. pretende (a) describir al hombre completamente por medio de la ciencia, según el conocimiento de propiedades reales, no inventadas; pretende (b) determinarlo igualmente según su carácter animal y natural; y (c) pretende poner de relieve su competencia para imponer valores, en contraposición a su pasividad según las teorías morales normalizadoras. Solo como consecuencia de la elaboración de estos aspectos, N. esperaba lo que de ordinario sus críticos le niegan: la Humanidad también en la consumación cotidiana de la vida, como, por ejemplo, en la forma de la exigencia: «¡tener nuestras vivencias rigurosamente ante nuestros ojos, como un ensayo científico, hora tras hora, día tras día! Queremos ser nosotros mismos nuestros animales de experimentación y ensayo» (FW 319). El estudio antropológico de N. hay que leerlo a partir de aquí como ensayo, testimonio de una observación detallada y, en forma limitada, también de la autoobservación con objeto de asegurar que el hombre actúe de este modo en un orden de cosas sin Dios y solo, en confianza consigo mismo, y en transparencia frente a los motivos propios de la acción, de tal manera que pueda cumplir

la tarea allí enunciada: «Y lo que llamáis mundo, solo por vosotros ha de ser creado: ¡él mismo tiene que convertirse en vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor!» (*Za II*, «En las Islas Afortunadas»).

En *JGB*, N. da un paso adelante en esta dirección: identifica en la «historia hasta este momento del →alma» todavía «posibilidades sin agotar» y las salvaguarda como su «coto de caza predeterminado» (*JGB 45*). La psicología, a su juicio, «permanece estancada en juicios y recelos morales», y no se ha «aventurado en la →profundidad» (*JGB 23*). De forma inmediata se impone aquí, para sus propias intenciones, el concepto «psicología profunda», sobre todo cuando se incluye la anotación póstuma: «Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos superficiales: tras ellos se halla la lucha de nuestros →impulsos y estados, la lucha por el dominio» (*NF 1885-86*, 1 [20]). Un resultado de esa mirada bajo la superficie se halla ya enunciado desde 1878: «Las acciones buenas son acciones malas sublimadas; las malas, buenas que se han hecho más groseras, necias» (*MA 107*). Esto suena claramente a Freud (1913: 420) y, por consiguiente, como una anticipación del concepto psicoanalítico de sublimación (cfr. Hirschmüller 1985). Persiste, con todo, una singularidad central: N. no trata exclusivamente de un acceso psicológico para explicar la pretendida «maldad»; él trata, asimismo, de su rehabilitación «como afecto necesario para la vida, como algo que en el gobierno general de la vida [...] tiene todavía que aumentar, en el caso en que la →vida tenga aún que aumentar»; análogamente, N. pone en circulación su psicología bajo la etiqueta de una «morfología y teoría evolutiva de la →Voluntad de Poder» (*JGB 23*), y no bajo el título de una mera «psicología profunda» (cfr. también Gödde, 1993: 149). Con esta diferencia entre N. y Freud, que explica el interés que A. Adler mostró por N. (cfr. Fischer 1981/82: 483 y sigs.) recibe nombre la transformación más controvertida de la empresa antropológica de N.

Entretanto, en el aspecto principal, las contribuciones psicológicas de N. se mueven bajo este proyecto programático. En el centro se hallan, en primer lugar, sutiles observaciones psicológicas al modo de →Rée y los moralistas franceses, con el resultado de un primer esbozo en temas de una psicología del →amor o también de la →compasión, pero también en referencia al «instinto causal» del hombre, que está «condicionado y provocado» por el sentimiento de temor, pues: «Reducir algo desconocido a algo conocido, alivia, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido aparece el peligro, la intranquilidad, la preocupación, – el primer instinto se dirige a *eliminar* tales estados dolorosos» (*GD*, «Las cuatro...», 5). Esto suena ya casi a la moderna «teoría de la atribución» y es, desde el punto psicológico, tan sutil como su conocidísimo aforismo: «Entre cobardes es de mal tono decir algo contra la valentía, y provoca desprecio; y los hombres sin escrúpulos se muestran enfurecidos cuando se dice algo contra la compasión» (*M 289*). Un paso más lo dan tentativas de explicación como la siguiente: «Todo lo que es de mi condición, en la naturaleza y la historia, me habla, me alaba, me impulsa adelante, me consuela: el resto no lo oigo o lo olvido enseguida» (*FW 166*). Esta comprensión de las formas motivacionales de la percepción es desarrollada más extensamente en una «psicología del ser humano bueno»: «La condición de existencia de las personas buenas es la *mentira* –: expresado de otra manera, el no-querer-ver a todo precio cómo en el fondo está constituida la realidad» (*EH*, «Por qué soy...», 4). N. formula también este reproche, en el mismo año, por carta a →M. v. Meysenbug (20.10.1888) para presentarlo al mismo tiempo como parte de una

«psicología de la creencia» y del «creyente», que está esbozada, provista de ligeras variantes, en AC 50: «“Creencia” quiere decir no-querer-saber lo que es verdad» (AC 52). La intención supuestamente moral de la acción del hombre es considerada por N., por lo tanto, solo como «signo y síntoma [...] que precisa en primer lugar de una interpretación» (JGB 32), y, como ejemplo, la cita: «En todas partes donde alguien tan solo ve, busca y quiere ver hambre, deseos sexuales y vanidad, como si fueran los auténticos y únicos estímulos de las acciones humanas [...], el amante del conocimiento debe alargar el oído sutil y aplicadamente», pues: «Nadie miente tanto como el indignado» (JGB 26). Freud dirá más tarde, con una intención parecida: «La represión [...] surge [...] de la estimación propia del yo» (1914b: 160). Como resultado, queda para N. fuera de duda: «La mentira más habitual es con la que uno mismo se miente: las mentiras de los demás son relativamente la excepción» (AC 55).

En observaciones como estas se encuentran algunas analogías con otros ensayos de orientación parecida en época de N. Por ejemplo, cabe pensar en →F. M. Dostoievski, pero también en P. →Bourget, A. France o G. de Maupassant. En estos últimos, N. descubrió a «delicados psicólogos» cuya compañía le resultaba «grata» (EH, «Por qué soy tan inteligente», 3). Bajo el lema «pesimismo literario francés» (NF 1887-88, 11 [159]), N. apreciaba, sin embargo, también a autores como G. Flaubert, E. y J. Goncourt, C. →Baudelaire, sin excluir a É. Zola. Estas figuras literarias son definidas con expresiones como «brutalidad del color, de la sustancia, de los deseos» (NF 1887, 10 [37]), circunstancia por tanto que no se halla del todo libre de la crítica, a tenor de semejante «psicología de habladurías» (GD, «Incursiones...», 7). Con todo, es cierto que: «Las cosas que se muestran son feas» (NF 1888, 14 [47]), con lo que se podría continuar: no mostrarlas significaría ser culpable de la perpetuación de lo «feo», según la divisa: «Todas las verdades que se callan se vuelven venenosas» (Za II, «De la superación...»). Los adjetivos «venenosos» y «feo» señalan aquí lugares vacíos para el concepto de →*décadence*, que impregnará el espíritu de *fin de siècle* y que se refiere a diagnósticos de crítica cultural de la decadencia social, moral y corporal. N. se atribuye, en última instancia, no solo a causa de su historial enfermo (→enfermedad [de N.]), capacidades particulares para poder llevar a cabo los diagnósticos de decadencia del tipo exigido en este sentido, sino que ve fundada en sus escritos precisamente una «escuela de la sospecha» (MA I «Prólogo», 1), contemplando así como su suerte, la de «la primera persona *decente*», tener que luchar «contra la mendacidad de milenios» (EH, «Por que yo soy un...», 1).

Esta interpretación crítico-ideológica de la psicología dio comienzo unos ocho años antes con la observación: «¡Allá donde hablen nuestros instintos, el «objetivo» es una ostentación!» (NF 1880, 7 [218]). O dicho al revés: «El hombre finge actuar en todas partes según fines: esta gran comedia se tolera, hace «responsable»» (ibíd., 6 [365]), pero con una excepción: el sueño. N. lee esta reserva como signo de una «falta de valor lógico», pues: «¡Nada es más propio de vosotros que vuestros sueños! ¡Nada es más obra vuestra! Sustancia, forma, duración, espectáculo, espectador – ¡en esta comedia todo lo sois vosotros mismos» (M 128). Esta interpretación, que en un sentido importante anticipa la de Freud (cfr. Kemper 1995: 115), la ha desarrollado N. a partir de su concepción anterior, según la cual los sueños serían «escenas simbólicas y cadenas de imágenes en lugar de un lenguaje narrativo poético» que parafrasearía «nuestras vivencias o expectativas o relaciones» (WS 194). El hombre, ese «oculto director teatral de sus sueños» (1851a: 219), como Scho-

penhauer ya intuía, era percibido, desde esta óptica ideológico-crítica, como un ser que había escenificado sus propios sueños y, en esta medida, los había disculpado y banalizado, porque en ellos se anunciaría algo repugnante.

En consecuencia, lo cierto es que para N.: «El dominio constante del temor sobre los deseos conforma a la persona moral» (*NF* 1880, 3 [119]). Esto suena al modelo tópico psicoanalítico (Súper-Yo = «Temor», Ello = «Deseo», Yo = «persona moral») y es retomado de nuevo en *GM* bajo el lema conductor —(igualmente) situado por Freud (1933a: 26) en una posición central— de la «interiorización». Su principio reza: «Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia el interior*» (II 16). Al mismo tiempo, N. está totalmente dispuesto a admitir que se tiene que «reprimir la descarga del hombre hacia el exterior» si se debe conseguir que su «mundo interior adquiera [...] profundidad, amplitud, altura» (ibíd.). También esta reflexión en términos generales —y no tan solo el término «represión» (cfr., por ejemplo, Freud 1926)— recuerda a Freud. De aquí que no resulte sorprendente que N. haya anticipado asimismo, al menos de forma sustancial, la notificación de Freud de que el →Yo «no es siquiera dueño en su propia casa» (1917: 295) Títulos de aforismos como «El denominado “yo”» (*M* 115) dan a entender ya que N. conjetura tras la razón de la persona un «apuntador», ora llamado «impulso» (*M* 119), ora «representación del yo» (*NF* 1886-87, 7[1]). En consecuencia, para él, «aquel viejo, famoso «yo»« es en todo caso una «excepción» o «afirmación», pero no una «certeza inmediata» (*JGB* 17). Algunos psicoanalistas han tomado pasajes semejantes como ocasión para un intensivo debate que se extendía también a la noción de N. del →yo. El mismo Freud, sobre todo, había reconocido que su incitador en este punto, →Groddeck, «había seguido el ejemplo de N». A su vez N., se reconoció en deuda con Schopenhauer en materia de «nuestro pensamiento y saber *inconscientes*» para añadir más adelante, de nuevo anticipándose a Freud, «que toda nuestra llamada consciencia es un comentario más o menos fantástico sobre un texto desconocido, quizás incognoscible, pero sentido» (*M* 119).

La crítica de N. apunta, por tanto, hacia «la vieja psicología, la psicología de la voluntad», que tiene «su condicionamiento previo en el hecho de que sus autores, los sacerdotes en la cúspide de la antigua organización social, querían otorgarse un derecho a imponer →castigos»; partiendo de este presupuesto, N. esbozó una «psicología del hacer responsable de todo», por lo tanto, algo así como el «instinto de *querer castigar y juzgar*» que hace que el hombre busque en todas partes responsabilidades (→responsabilidad). Con el resultado siguiente: «cada acción debía pensarse como querida, el origen de cada acción debía hallarse en la consciencia», «por lo que la falsificación *más fundamental in psychologicis* se había convertido en el principio mismo de la psicología...» (*GD*, «Los cuatro...», 7). La psicología de N., proclamada como alternativa a la moral (cristiana) y con sus expectativas de resultados formulados frente a ella, son aquí ya claramente reconocibles: Tiene que ser una psicología que pase por alto tanto la noción de →culpa, como la de castigo, y sea capaz de devolver su derecho a la «inocencia del →devenir» (ibíd.), lo que en este contexto quiere decir: que esté en la situación de justificar como comprensible lo →nuevo, objeto habitualmente de una sanción negativa, y en esa misma medida incomprensible en el hombre.

(II) Bajo el rótulo «¿Dónde están los nuevos médicos del alma?», N. quería poner punto final a la «charlatanería con la que, hasta ahora, la Humanidad se ha acostumbrado

a tratar, bajo los nombres más suntuosos, las enfermedades del alma» (M 52). Tenía plena esperanza de que un día «lo que hasta ahora llamamos →moral práctica» pudiera ser transformada «en una pieza [...] del arte y la ciencia médicas» (M 202). N. señala el camino a la pregunta de cómo puede esto tener lugar, de forma concreta, por medio de una reflexión sobre la asistencia y teoría terapéuticas de su época, que estaba sometida en amplias partes a la manipulación y justificación teológica. «¿Pero es realmente un médico este →sacerdote ascético?» (GM III 17) preguntaba N. con aparente inocencia. Al hacerlo, ponía el dedo en la llaga de una profesión que se había puesto en escena de manera casi monopolística al final del siglo XIX por efecto de la restricción estatal en numerosos campos de la actividad social y que había impulsado, además, un culto acorde en torno a la insospechabilidad del amor al prójimo cristiano (cfr. Niemeyer 2005: 46 y sigs.). La respuesta de N. era negativa: no era capaz de ver en el sacerdote cristiano, el «redentor, pastor y abogado del →rebaño enfermo», nada más que a un "médico" que, a la pregunta acongojada del enfermo sobre de dónde procedía su enfermedad, estaba solo dispuesto a responder con categorías como «culpa», «pecado», «pecaminosidad», «depravación» y «perdición», y que con esta «mera medicación afectiva [...] no procuraba [...] una *sanación* real del enfermo en términos fisiológicos», sino tan solo poner a su servicio los «malos instintos de toda persona que sufre [...] en dirección a la disciplina, la vigilancia, la superación de sí mismo» (GM III 16). Con ello se da respuesta a la pregunta de si el sacerdote ascético es un médico: «Solo combate el sufrimiento mismo, el desagrado del que sufre, no su causa, *no* el auténtico estar enfermo —esto tiene que expresar nuestra objeción más fundamental contra la medicación sacerdotal» (GM III 17).

La alternativa fomentada por N. a un modelo de competencia en este sentido se fundamenta en la proposición: «¡La moral, en la medida en que *condena* [...] es [...] una *idiosincrasia de degenerados* que ha causado un daño inmenso!... Nosotros en cambio, los immoralistas hemos abierto, por el contrario, nuestro corazón a toda clase de comprensión, entendimiento, *aprobación*» (GD, «Moral...», 6). En este mismo sentido, el N. del período medio había recomendado al médico todo un canon de habilidades de «otras clases profesionales», como por ejemplo «la flexibilidad diplomática» o la «sutileza de un agente de policía o un abogado para comprender los secretos de un alma sin traicionarlos» (MA 243). Cosas de esta índole atrajeron ciertamente la burla de los psicoanalistas (cfr. Pfister 1952/53: 252). Sin embargo, la alabanza de N. de la «*gran pasión*» que, como «un rescoldo silencioso y sombrío, que habita en el interior y, recogiendo allí todo lo caliente y encendido [...], hace que la persona mire hacia fuera con frialdad e indiferencia» (M 471), anticipa claramente estrategias semejantes de la moderna profilaxis «*burnout*». Lo que es también válido cuando N. da cuenta de aquellos filósofos que sucumben al peligro «de ahogarse en la compasión» y necesitan una «fuga y olvidos» opuestos, y el «trato con personas ordinarias y bien ordenadas» (JGB 269). Más importante es el punto de vista de N., según el cual, en la →comprensión, no tiene lugar una relación de «causa y efecto», sino «tan solo una asociación» (NF 1880, 6 [238]), sostenida, por cierto, por «nuestra moralidad y cultura y costumbre», como se observa en el ejemplo del «paisaje»: «El campesino observa sus campos con una emoción del valor, el artista introduce sus colores, el salvaje su miedo, nosotros nuestra seguridad, es un simbolizar permanente y muy sutil, sin consciencia» (ibíd., 6 [239]). Un poco después, N. añade la sospecha de que «solo vemos lo que *conocemos*» (NF 1881, 11 [13]).

Y, finalmente, se halla en *FWV* el punto de vista según el cual «el pensamiento que se hace consciente» es tan solo la parte «más reducida, más superficial y peor» del →pensamiento, la parte, así pues, que «sucede en las palabras, es decir, bajo los signos de comunicación» (354). Lo que no excluye que pueda proveerse, mediante un análisis, aquella parte más importante del pensamiento que se efectúa inconscientemente, con aquellos «signos de comunicación» que la hacen comunicable. En este mismo sentido, N. había ya afirmado: «La experiencia interior aparece para nosotros en la consciencia solo después de que haya encontrado un →lenguaje que el individuo *comprenda...* es decir, una traducción de un estado en estados para él *más conocidos*» (*NF* 1888, 15 [90]). Esto no hace sino recordar la observación de Freud de que «las interpretaciones del psicoanálisis son, en primer lugar, traducciones de una manera de expresión para nosotros ajena en aquella que es familiar a nuestro pensamiento» (1913: 403). Análogamente, es digna de atención la observación de N. de que el hombre sabría muy bien «maltratar y nublar su propia →memoria para ejercer su venganza sobre este único confidente» (*JGB* 40), dicho en un ejemplo que se ha hecho célebre: «“Eso lo he hecho yo”, dice mi memoria. “Eso no lo puedo haber hecho yo”, dice mi orgullo y permanece inflexible. Finalmente, cede la memoria» (*JGB* 68). Freud (1909: 407), así como del mismo modo después C. G. Jung (1961: 21), concedió valor a este aforismo en un contexto terapéutico; también lo retomó, sin embargo, en el curso de sus análisis de casos cotidianos de →olvido como justificante del hecho, como ya N. había reconocido, «de que la actitud de defensa frente al displacer conduce al olvido» (1901: 162). Más aún: N. se pronunció de manera parecida a como más tarde lo hiciera Freud: «No se ha demostrado que exista un olvido; lo que sabemos es únicamente que el recuerdo no está en nuestro poder» – un enunciado, por lo demás, que solo designaría posiblemente una «laguna de nuestro conocimiento en torno a nuestro poder» (*M* 126). Respecto a esto, en lo sucesivo, N. hará algo para acabar con esta laguna cognoscitiva, como se puede reconocer en relación con una anterior anotación póstuma, posiblemente referida a →E. v. Hartmann: «Toda ampliación de nuestro conocimiento surge de un hacer consciente aquello que es inconsciente» (*NF* 1870-71, 5 [89]). A tal efecto pertenece su alusión de que «la medida de lo que en general se nos vuelve consciente depende de la utilidad grosera del mismo volverse consciente» (*NF* 1887-88, 11 [120]) o, dicho de manera general: que el conocimiento «[trabaja] como instrumento del poder» (*NF* 1888, 14 [122]). Lo que suena casi a la observación de Freud, según la cual el no-conocimiento no sería el momento patógeno en sí, «sino la fundamentación del no-conocer en resistencias internas» (1910: 123). En esta medida, es posible poner en duda la aseveración habitual en círculos psicoanalíticos de que N. mostró, en efecto, «un presentimiento de los motivos inconscientes», pero que no proporcionó una psicología «lo suficientemente sistemática para entender a nuestros semejantes, enjuiciar sus posibilidades e influir de manera favorable sobre sus dificultades» (Kuiper 1965: 248).

En lo que concierne a la influencia (más amplia) de la psicología de N., queda por añadir que, en medios literarios, esta ha sido siempre objeto, en todas sus facetas, de una profunda apreciación (cfr., por ejemplo, Ernst 1890: 517; Döblin 1902: 316; →Mann 1947b: 690; →Benn 1949: 297). También de vez en cuando han surgido filósofos que han compartido un juicio semejante, por mencionar aquí solo el juicio favorable de H.-G. Gadamer de que N. sería «un psicólogo genial que penetra la superficie y percibe tras ello lo oculto, secreto, disimulado» (1986: 3). Exámenes más detenidos quedan reservados a especialistas. Cabe

mencionar aquí también a A. Adler, quien se ocupó de N. en más alto grado aún que Freud y en cualquier caso, de manera menos implícita, lo presentó como antecedente de muchos de sus propios constructos teóricos y medidas terapéuticas. Dos años después de su apartamiento de Freud, Adler hizo una invocación a N. como «guía en la vasta tierra del alma» (1913: 130). Casi dos decenios después, se produjo con →C. G. Jung la segunda gran apostasía en la familia, originariamente armoniosa, del psicoanálisis, la cual celebró en N., en la forma de necrólogo de Freud, su contemporáneo intelectual más importante (1932: 59).

El efecto duradero de la psicología de N. se vio perjudicado por el hecho de que la psicología académica, que se establece en forma creciente como ciencia particular, consideró su propia autonomía a la larga sobre todo bajo el influjo del conductismo y de la supremacía cada vez más extendida del ideal de conocimiento de las ciencias de la naturaleza, de manera que solo a su pesar hizo mención de los impulsos de un filósofo como N. Como resultado de ello, N. —a quien W. Stern todavía en su obra capital, aparecida por primera vez en 1934, había presentado como uno de los «precursores en materias psicológicas»— no llegó a ser considerado como «psicólogo especialista en el sentido propio» (ibid., 41). Fueron más bien autores marginales en la disciplina los que reconocieron esta función: «Ninguna historia seria de la psicología puede pasar de largo por F. N.» (Seidmann 1976: 382).

Asimismo, la investigación nietzscheana solo aceptó la importancia de la psicología de N. con bastantes vacilaciones. Si se dejan de lado algunas excepciones (como, por ejemplo, Klages 1920; 1926; Prinzhorn 1928; Jaspers 1936: 111 y sigs.), no se puede hablar, a lo largo de los años, de una recepción de N. en el terreno psicológico y psiquiátrico con un mismo grado de ambición que en el filosófico. Una especie de nuevo comienzo lo marcó por primera vez Kaufmann en el capítulo correspondiente de su monografía de N., aparecida en 1950; cuyos resultados reunió —no precisamente para regocijo de los investigadores de N. de aquella época— bajo el provocador título *Nietzsche como primer psicólogo*. Más allá de esto, pueden encontrarse (por ejemplo, en Ellenberger, 1973: 382 y sigs.), listados de pasajes paralelos en las obras de N. y Freud, y de las referencias que pueden establecerse de N. en relación con C. G. Jung y A. Adler (cfr. Wehr 1987), así como con los principales representantes de la psicología humanista (cfr. Fischer 1981/82). Un terreno propio lo marca la investigación de las fuentes a las que N. hizo referencia en el curso de su tratamiento de temas psicológicos específicos, como en particular el sueño (cfr. Ungeheuer 1983, Treiber 1994). Para concluir, hay que llamar la atención sobre los importantes (y más recientes) estudios sobre el complejo Schopenhauer-N. (cfr., por ejemplo, Kaiser-El-Safti 1987), así como sobre la relación entre Freud-N. (cfr. en particular Gasser 1997; →Freud). Así puede afirmarse, cuando menos, que los exponentes de la nueva investigación de N. interesada en la psicología no podrán dejar de lado al N. psicólogo (cfr. Parkes 1994, Wotling 1997, Niemeyer 1998a; Haberkampf 2000) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

«Psicología de los filósofos» | Psychologie der Philosophen

En el proyecto de N. de una «*psicología de los filósofos*» (NF 1888. 14 [107]) —que N. quería poner también aparentemente al lado de una «*psicología de los psicólogos*» (ibid., 14 [27])— se trata de algo más que de limitarse a «explicar al pensador por medio

de la persona» (Andreas-Salomé 1894: 11), como L. Salomé cree estar autorizada a afirmar, basándose en una carta de N. dirigida a ella (16.9.1882), y también en referencia a *JGB* 6, donde, entre otras cosas, puede leerse: «Poco a poco se me ha hecho evidente el que hasta ahora ha sido toda gran →filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una clase de mémoires involuntarias e inadvertidas». Aunque esta idea suena plausible y evidente, no llega, sin embargo, al núcleo del proyecto aquí en liza, cuyo propósito se dirige al establecimiento de la psicología como «dominadora de las ciencias» (*JGB* 23); una tesis, por lo demás, impulsada por la constatación: «¿Quién fue en resumidas cuentas antes de mí *psicólogo* entre los filósofos y no más bien su contrario, “consumado farsante”, “idealista”?» (*EH*, «Porque soy un...», 6).

Las líneas principales de este proyecto las había expuesto N. en *JGB*, pero también con ocasión de la nueva edición de *FW*, aparecida en ese mismo año (1886). «Un psicólogo conoce pocas preguntas tan atrayentes como la de la relación entre salud y filosofía» puede leerse aquí de manera casi amenazadora antes de que, unas líneas después, se ofrezca una especie de casuística: «En unos son sus carencias las que filosofan, en otros, sus riquezas y fuerzas. Los primeros tienen *necesidad* de su filosofía, ya sea como sostén, sosiego, fármaco, redención, exaltación, autoenajenación; en los últimos no es más que un hermoso lujo» («Prólogo a la segunda edición», 2) Unas semanas antes, N. había planteado una lista semejante, que se remonta al año 1883 (*NF*, 7 [58]): «Hay →morales que deben justificar a su autor ante los demás; otras morales deben apaciguarlo y hacer que se sienta satisfecho consigo mismo; con otras quiere clavarse a sí mismo en la cruz y mortificarse; con otras quiere vengarse, con otras esconderse, con otras transfigurarse y subir hasta las alturas y la lejanía: esta moral sirve a su autor para olvidar, aquella, para hacerse olvidar, a sí mismo o alguna cosa de sí mismo; más de un moralista quisiera ejercer su poder y humor creador sobre la Humanidad [...] — en definitiva: las morales no son más que un *lenguaje de signo de los→afectos*» (*JGB* 187). Aquí, N. expresa públicamente un pensamiento que solo había sometido a prueba tres años antes, y aún entonces de modo complementario a la siguiente alusión: «También entre los grandes filósofos se da esta inocencia: no son conscientes *de que hablan de sí mismos* —creen que se trata de la →verdad— pero en el fondo de lo que se trata es de ellos mismos» (*NF* 1883, 7 [62]). El auténtico «padre de la filosofía» no sería, así pues —tal y como continúa N. en *JGB*—, el en todas partes pretextado «instinto de conocimiento», sino que «todo →impulso [...] tiene ansia de dominio: y como *tal* intenta filosofar» (6). Para N., la conclusión está de este modo fuera de cuestión: «La psicología es de ahora en adelante el camino hacia los problemas fundamentales» (23).

Que en la interpretación del mundo el aspecto cognitivo no sea sin más lo prioritario, es algo que N. ya había vislumbrado años antes: «Nuestro conocimiento es la forma más debilitada del instinto vital: por ello tan impotente contra los impulsos fuertes» (*NF* 1880, 6 [64]). En esta lógica, en la que las palabras se leen como «*teclado* de los instintos» y los pensamientos como «acordes superpuestos» (*ibíd.*, 6 [264]), parecía consecuente interpretar el conjunto del sistema del conocimiento, por su parte, como una derivación laboriosa del acontecer instintivo. «Quizás», tal y como afirma N., en un primer momento, no sin cierta precaución, «la moral en su conjunto es una *interpretación* física de los instintos» (*ibíd.*, 6 [7]). Tres años más tarde, seguía la aguda conclusión: «El filósofo no es más que una especie de ocasión que hace posible que el *instinto llegue al menos por una vez a tomar la palabra*»

(*NF* 1883, 7[62]). La consecuencia, que N. insinuaba en *Za I* («De los despreciadores del cuerpo») y desarrollaba en *JGB*, era audaz: El «viejo y venerable →Yo» se ha volatilizado en «algo pequeño» (*JGB* 17). En correspondencia, como parece lícito entender a N., se volatilizan también, bajo una observación más cercana, las posiciones filosóficas establecidas a partir de la supuesta certeza sobre un «yo» filosófico capaz de decidir. Bajo la suposición, a modo de ejemplo, de «que lo determinado tendría más valor que lo indeterminado» y «la apariencia menos valor que la «verdad», se escondería el interés de «la conservación de los seres que somos» (*JGB* 3). N. no trata aquí primariamente de la alabanza de lo indeterminado y de la apariencia, sino precisamente de la crítica de aquellas «maneras de ser» a la que pertenecen una especie como los filósofos, cuyos valores más elevados culminan en el ideal ascético (→ascesis), esto acarrea graves consecuencias: La «irritación y *rancune* de los filósofos contra la sensibilidad» por ejemplo, que parece estar condicionada por la circunstancia de que solo lo «óptimo» garantiza «las condiciones de la más alta y audaz espiritualidad», esconde «la *bête philosophe*», así pues una subforma de la «bestia humana» que se desnuda en el filósofo, que en su forma de lucha por la existencia dispara en el dominio de la filosofía más allá de su blanco «y, con una sutileza del olfato, que “es superior a toda razón”, suprime todo obstáculo y persona que pueda perturbarle» (*GW* III 7).

Como consecuencia de esta opción teórica, N. comienza a establecer más estrechamente la «deducción de la obra al creador», en este caso —en el de →Wagner— con el resultado: «Todo ideal romántico [es] una huida, un desprecio, una condena de sí mismo, de aquel [...] que lo inventa» (*NF* 1885-86, 2 [101]). Desde el punto de vista psicológico, es igualmente sutil la observación de N.: «→Schopenhauer idealizaba la compasión y la castidad, porque sufría en la mayoría de los casos de lo contrario» (*NF* 1880, 6 [6]). N. también buscó aproximarse de esta manera a lo que, según dice, ocupaba secretamente a →Kant, en este caso por medio de la fórmula: «Lo que hay que apreciar en mí es que puedo obedecer — ¡y en vosotros no *debe* ser de otra manera que en mí!» (*JGB* 187).

Sin embargo, la debilidad de esta forma de argumentación salta a la vista: N. podía difícilmente por su parte escapar a las objeciones que él mismo levantaba contra los demás, cuando, por ejemplo, formula lo siguiente: «Tómese como sintomático cuando filósofos particulares, como por ejemplo el físico →Spinoza, ven, tienen que ver, lo decisivo precisamente en el llamado instinto de conservación: eran precisamente hombres en una situación crítica»; y así, en la posterior continuación de su argumento, parte de aquí para dar una explicación, según su opinión, de los recientes representantes de la filosofía de la conservación espinozista, los científicos naturales de orientación darwinista, según el modelo de esta nueva especie descubierta: «Sus antepasados eran gente pobre y pequeña, que conocían de demasiado cerca la dificultad de ganarse la vida» (*FW* V 349); a ellos les conviene en esta medida —así debe entenderlo el lector— la solución de la «lucha por la existencia» como una fórmula totalmente natural. Con lo que no se puede evitar, ciertamente, la pregunta subsiguiente de si la filosofía de N. —tal y como hace el psicoanalista P. Federn 1908— no puede comprenderse igualmente como una «forma de contraste respecto a su propia existencia» (cit. en Nunberg/Federn 1976: 337), con el →*Übermensch* como «ideal de un alma enferma» (Carrière 1949/50: 127).

En términos generales, por tanto, habrá de considerarse el proyecto de N. de una psicología de la filosofía como un fracaso, sin que por ello resulte obsoleta la cuestión que él

suscitó. Es esto justo lo que muestra el ensayo, que ha alcanzado entretanto popularidad, titulado *Lo otro de la razón*, un texto que trata de demostrar que la Ilustración del siglo XVIII fundó su plausibilidad en la marginación de aspectos supuestamente irracionales del pensamiento y de la acción (Böhme/Böhme 1985). En él se incluye, por tanto, una patografía de Kant que llega al resultado de que este tenía buenos motivos para no aventurar una mirada sobre lo otro de su propia razón. Que esta mirada ha de escenificarse por medios freudianos, parece al mismo tiempo evidente. La filosofía debe, reza la divisa subsiguiente del autor, realizar en el pensamiento el «destronamiento del yo» impulsado por Freud (Böhme 1986: 236). También, a modo de conclusión de esta panorámica sobre el proyecto nietzscheano de una psicología de los filósofos, habría podido fundarse esta divisa con N. En esta medida no se debe renunciar a su idea fundamental en este punto, sino que ella puede ponerse en manos de una psicología científica aún por desarrollar. Sobre el tema también: Niemeyer (1998a: 307-317); Ehrenmüller (2008) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Pueblo | Volk

N. no valora tan negativamente el «pueblo», como la →«masa», el →«rebaño» y la →«plebe», pues el pueblo es educable, moldeable, aunque con gran esfuerzo. «Pueblo» es una «multitud de nosotros» (NF 1875, 12 [15]). El concepto de pueblo acompaña a N. en la evolución de sus diferentes etapas. En la etapa de Basilea, está bajo el influjo de →Burckhardt inmerso por completo en la idea del «ser-uno del pueblo y la →cultura» en los →griegos: «Aquí habla solo una →existencia ubérrima, incluso triunfante, en la que todo lo presente queda divinizado» (GT 3, KSA 1: 35). También para el pueblo alemán habría un arco de triunfo previsto, un arco al que también aspira —aprendiendo— el arte y el diseño de →Wagner: «Los →alemanes son un pueblo que aprende»; el gran talento que está emergiendo allí, es «impensable para otros pueblos» (NF 1875, 11 [45]).

Cuando acaba su veneración por Wagner, se ve obligado a repensar el tema. En su fase ilustrada, N. se convierte en detractor de Bismarck y se sitúa contra la fundación del *Reich*, mientras que, en su filosofía tardía, se plantea de nuevo la pregunta de quién y qué es lo que hace emerger el genio. La preferencia inicial de N. está clara: «A mí me interesa solo la relación del pueblo con la →educación del individuo», y también cuando dice: «*se puede educar mediante invenciones afortunadas al individuo superior de manera distinta y más elevada de lo que fue educado hasta ahora por acontecimientos fortuitos*. Ahí están puestas mis esperanzas: →cría de hombres significativos» (NF 1875, 5[11]). Es la poderosa voluntad de educación lo que los aparta del azar y los conduce a la idea de cría. Pues un pueblo solo se justifica por la existencia de sus genios. También el N. «tardío» hace una síntesis estremecedora: «Un pueblo es una desviación de la naturaleza para permitir que surjan seis o siete grandes hombres» (JGB 126) que dedican su esfuerzo a transmutar valores y recrear. En su filosofía tardía, N. se ocupa de manera absorbente en la cuestión de cómo el genio logra influencia: «El gran hombre siente su →poder sobre un pueblo, su coincidencia temporal con un pueblo o con un milenio» (NF 1884, 25 [335]). El pueblo alcanza en esta coincidencia la fuerza de sus ejemplares superiores. Eso se hace patente cuando busca el peligro y busca a los enemigos. También sobre el tema: Gerhardt (1988); Stiftung Weimarer Klassik (1995) (JOSEF SCHMID, Bamberg).

Puro, pureza | *rein, Reinheit, Reinlichkeit*

N. expresa, por un lado, en *GM* la advertencia de «no tomar desde el inicio en un sentido demasiado serio, demasiado lato o totalmente simbólico los conceptos «puro» e «impuro»: todos los conceptos de la Humanidad antigua son entendidos inicialmente más bien, en una medida escasamente imaginable, de manera basta, burda, extrínseca, estrecha, directamente y en particular: de forma *no simbólica*. El «puro» es, desde el inicio, meramente una persona que se lava, que se prohíbe ciertas comidas que comportan enfermedades cutáneas, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo llano, que siente una aversión por la sangre —¡ni más, ni tampoco menos!» (*GM* I6). Mas, por otra parte, N. mismo utiliza los conceptos «puro» y «pureza» en un sentido figurado, particularmente para expresar la actitud fundamental y la disposición corporal y espiritual de una única persona que se ha liberado de todas las normas ajenas de la moral. Con «pureza» se puede describir, desde esta perspectiva, a un hombre que haya superado su →compasión y sea capaz, sin ningún sentimiento de resentimiento (como, por ejemplo, odio, rencor, envidia) y sin →náusea, de crear a partir de sí mismo. Es de tal modo su propio legislador que está equipado del «más alto instinto de pureza», por el que se halla «en el aislamiento más singular y peligroso» (*JGB* 271). Por este motivo, N. escribe en *Za* IV: «Los más puros deben ser señores de la tierra, los más desconocidos, los más fuertes, las almas de medianoche, que son más claras y profundas que cualquier día.» («La canción del noctámbulo», 7) Volviendo la vista atrás a su obra, el *Za* completo le parece incluso «un ditirambo a la soledad o, si se me ha comprendido, a la *pureza*» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 8) (KAREN JOISTEN, Mainz).

Q

Química | *Chemie*

A pesar de que nunca jugó un papel central en su pensamiento, lo cierto es que N. se interesa por la química de manera recurrente. En una carta dirigida a →Rohde, N. dice que, de no haber sido llamado a ocupar la cátedra de →Basilea, le habría propuesto abandonar la filología y comenzar a estudiar química juntos (16.1.1869). En 1873 extrae de la biblioteca diversos libros sobre química y otras ciencias naturales (Schlechta/Anders 1962: 161). La palabra «química» aparece en →MA 1 y en un fragmento póstumo muy posterior, en el que N. reprocha a los físicos el haber tomado prestado el concepto de lo inmutable del campo de la →metafísica (*NF* 1888, 14 [187]). Lo que le interesa a N. no son los detalles, sino los fundamentos teóricos de la química (Mittasch 1944: 35), lo que le interesa es la crítica del atomismo y, en parte, también su propia doctrina de la →Voluntad de Poder. En opinión de N., la química demuestra que no existe nada inmutable, y puede servir para demostrar el devenir eterno de todas las cosas incluso en los niveles microscópicos de la realidad. La química equivale a la antigua filosofía del devenir de →Heráclito y se opone al concepto moderno de átomo, extrapolado del pensamiento de Demócrito, y a la cosmovisión mecanicista.

La relación entre la interpretación nietzscheana de la química y la filosofía antigua se atestigua con frecuencia. En primer lugar, en las lecturas sobre las ciencias naturales realizadas por N. en 1873 (→Ciencias naturales), mientras redactaba *PHG*, así como en sus lecciones sobre la filosofía preplatónica de 1872, 1873 y 1876. Entre los libros que extrajo de la biblioteca, encontramos la *Historia de la Química*, de H. Kopps (1844); en los fragmentos póstumos, N. cita algunos de los pasajes del libro de Kopps junto con los nombres de algunos filósofos presocráticos como Heráclito y Empédocles (*NF* 1873, 26 [1]). La filosofía antigua también aparece en los únicos lugares de la obra publicada en los que N., bajo el título de *química de los conceptos y de las sensaciones*, emplea la palabra química (*MA* I). N. compara aquí a la química con una →filosofía histórica negadora de todas las oposiciones y contradicciones. La negación de las contradicciones se remonta a la filosofía de Heráclito; Heller (1973) y también Glatzeder (2000) han mostrado que la química nietzscheana de los conceptos y las sensaciones no es otra cosa que la rehabilitación de la idea heraclítica del devenir, que renuncia por completo al concepto de lo inmutable. También sobre el tema: Large (2004); *NWB* 1: 469 sigs. (MATTHEW MEYER, Boston).

R

Razón | *Vernunft*

La razón (*logos, ratio*), considerada en general como concepto básico y condición de la filosofía occidental no es para N., en definitiva, más que un prejuicio filosófico. La crítica radical de N. a la razón actúa en un sentido ilustrado a la manera de la crítica de →Kant, pero no es ya una crítica de la razón por medio de la razón. En consecuencia, el concepto aparece a menudo en la obra tardía con un realce tipográfico de su inadecuación, por lo tanto como «razón» (por ejemplo en *GD*, «La “razón” en la filosofía»).

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la fundación y la fundamentación del concepto europeo de razón se consuman para N. en Parménides y en su «primera crítica, fatídica por sus consecuencias, del aparato cognoscitivo» (*PHG* 10, *KSA* 1: 843). En ella se muestra de manera paradigmática la exclusión y subordinación de la sensibilidad, considerada como pasiva y corruptible, a una razón que, bajo forma de pensamiento puro (en cuanto →lógica), es la única capacitada para descifrar la verdad del ser (en cuanto ontología). Al reclamar universalidad y validez normativa atemporal, la razón se despoja de una reflexión ajustada a las realidades de la vida sujetas a cambios continuos. Precisamente por eso, según N., la razón se vuelve restrictiva y peligrosa para la →vida —pierde desde Parménides «su comunión con los fenómenos» (*Ibid.*). La dialéctica socrática, la teoría de las ideas platónica, así como la ontología de la sustancia y la lógica de Aristóteles siguen en gran medida, según N., las distinciones básicas de la construcción racional de Parménides, que finalmente adquiere en la arquitectura filosófico-trascendental kantiana su forma más reflexiva.

En las obras de N. pueden entresacarse, de entre las reflexiones escépticas sobre la razón y el conocimiento, intentos de destrucción orientados «por la fisiología» (1) y por la crítica del lenguaje (2): 1) La delimitación de carácter fisiológico entre la razón y su instrumento, la lógica, busca sus argumentos en el contexto evolucionista y obedece a una heurística de la necesidad. En cuanto «ciencia formal» que abrevia y simplifica y en cuanto «convención de signos», la «realidad [...] no se plantea en la lógica ni siquiera como problema» (*GD*, «La “razón” en la filosofía», 3) «no sirve a la →verdad, sino al mantenimiento de una determinada forma de vida». Los principios de identidad, de tercio excluso y de no contradicción no son, para N., leyes básicas del pensamiento, sino postulados de un falseamiento utilitario de la realidad, en virtud del cual quedan suprimidos el cambio y la temporalidad, rasgos característicos de la vida.

2) Para N. la razón es el equivalente de una «metafísica del lenguaje» e implica —parcialmente incluso hasta hoy— una «fe en la gramática» irreflexiva en gran medida. El problema de la estructura gramatical de los idiomas indogermánicos consiste en centrarse en los sustantivos; de ahí la tendencia a la cosificación y a reducir el carácter momentáneo de todo lo que acaece —los cambios son expresados como algo simplemente accesorio en forma de verbos—. N. ilustra en *GM* con un ejemplo la «seducción del lenguaje» (y los errores básicos de la razón enquistados en él) (I 13) echando mano de la sencilla frase «el rayo relampaguea»: si tomamos al rayo como «cosa» y los truenos y relámpagos como sus determinaciones accidentales, queda actualizado el esquema de la ontología sustancialista: se admite la existencia de una «esencia» permanente en la que cambian sus «propiedades». Si se interpreta el rayo como «fundamento» de su energía luminosa, entra en acción el esquema causal de «causa» y «efecto». Si se personaliza el rayo como actor de una acción, el relampaguear, se está instalando de esta manera un →«sujeto» que es libre por tanto de relampaguear o no hacerlo y al que se puede —en contextos morales— atribuir o negar una →«voluntad» buena o malvada. La cultura europea de la razón y de la ciencia está sujeta, según N., a la irremovible tendencia, condicionada por el lenguaje, de suponer un «sustrato indiferenciado» que tiene repercusiones lógicas, ontológicas, epistemológicas, físicas y éticas —y de ahí sus fronteras: «*dejamos de pensar cuando no queremos ceder a la forzosidad del lenguaje* y precisamente en la duda llegamos a reconocer aquí una frontera como frontera— *pensar racionalmente es interpretar a partir de un esquema del que no podemos desprendernos*» (NF 1886-87, 5 [22]).

En este punto neurálgico se apoyan las transmutaciones filosóficas de N. Él no sacrifica la razón a ningún *pathos* irracional, sino que introduce una manera de comprender que abre conscientemente contextos que no pueden ser captados por completo mediante la reflexión y dar cuenta con ello de su condicionamiento. Su manera de ejercitar la filosofía, que él entendió entre otras cosas como «transformación de lo →dionisiaco en *pathos* filosófico» (EH, «GT», 3) y que va dirigida contra el logocentrismo de la → metafísica, trabaja necesariamente también con sustitutos de la razón: junto al concepto pragmático de →pensar y de «comprender», están especialmente el concepto empático del «espíritu» (I), así como los conceptos orientados teóricamente de la interpretación genealógica (→genealogía) (II) y del conocimiento «perspectivista» (→perspectivismo) (III).

I. En *Za*, el concepto de espíritu tiende un puente entre la «gran razón» del cuerpo (*Za* I, «De los despreciadores del cuerpo») y la «pequeña razón» de la superficie de la conciencia, subordinada a la primera y drásticamente desvalorizada. N. conecta certeramente con la semántica primitiva del concepto de espíritu: en cuanto *ruach*, *pneuma* o *psyche* y *spiritus*, el espíritu designa, tanto en la tradición judía como en la griega y latina, el proceso de respiración que pone la vida en marcha, que la mantiene y acaba en la exhalación final. Este origen vital sigue siendo el elemento constitutivo del concepto de espíritu para él, a pesar de la considerable transferencia del mismo que se ha hecho después hacia el sentir y el pensar animados. Con él, el pensamiento se convierte de nuevo en un movimiento vivo igual que sus inestables conceptos. Este movimiento lo empuja hacia sus fronteras y por encima de ellas: «Espíritu es la vida que se disecciona a sí misma en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber» (*Za* II, «De los sabios famosos»). El movimiento del espíritu no conduce ya como en →Hegel hacia la autosupresión de los conceptos en un nivel superior de conciencia por efecto de su propia realización, sino a la superación continuada de sí mismo en el uso de

determinados conceptos: «Y la vida misma me ha confiado ese secreto: «Mira, dijo, *yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*» (Za II, «De la superación de sí mismo»).

II. Según el concepto nietzscheano de →interpretación, pues, no hay «hechos», «cosas» o «estados de cosas» que no hayan sido interpretados; también estos son ya interpretaciones en un mundo que acontece exclusivamente bajo la forma de procesos de interpretación. El pensar interpretativo se sitúa frente a otros estableciendo un punto de partida que se vale de la genealogía y en el que todos los fenómenos «son dados» o fluctúan solo como →signos o síntomas, es decir, solo en el momento preciso de constituir constelaciones sensoriales determinadas. El pensar genealógico parte metódicamente de este estar convirtiéndose —siempre— en otra cosa y trata de no conferir al fenómeno de su análisis un valor absoluto, sino de tenerlo siempre a la vista como una cambiante «síntesis de los «sentidos» (GM II 13). La palabra «síntesis» no sustituye ya aquí, como en Kant, a un enlace que funda la unidad siguiendo determinadas reglas, sino que es un proceso discontinuo de posiciones y superposiciones bajo condiciones cambiantes. La reconstrucción de tales condiciones es al mismo tiempo la deconstrucción de la «cosa» o concepto dependiente de esas condiciones: de esta doble dirección toma el método genealógico su capacidad de problematizar y su fuerza subversiva. Bajo tales presupuestos, los conceptos son pensados por su parte como algo provisional, como abreviaturas en los que siempre «se resume semióticamente un proceso completo»: «Solo es definible lo que no tiene historia» (ibíd.)

III. En contraposición al relativismo, el perspectivismo reflexivo de N. establece la imposibilidad de acabar y cerrar cada interpretación en cuestión, pero cada perspectiva implica también una determinada frontera por causa de su dependencia insoslayable con un punto de vista determinado. Con ello se pasa de considerar la razón desde un punto de vista absoluto a considerarla desde una multiplicidad de perspectivas que se enriquecen mutuamente en el movimiento constante del pensamiento. Bajo estas condiciones, es razonable quien «sabe utilizar la *diversidad* de perspectivas y de las interpretaciones del afecto para el conocimiento» (GM III 12). En la filosofía del «fenomenalismo y del perspectivismo» de N., la →verdad y la objetividad no son destruidas, por tanto, sin alternativa, sino que son reformuladas de nuevo tras una crítica a su pretendido carácter incondicional efectuada con sentido pragmático: «solo hay un ver perspectivista, solo un “conocer” perspectivista; y a cuantos más afectos demos voz, y cuantos más ojos, ojos diversos, seamos capaces de emplear para ver la misma cosa, tanto más completo será nuestro concepto de esa cosa, nuestra “objetividad”» (ibíd.). De modo que el pensamiento de N., basado en perspectivas, no destruye el concepto teórico de la cultura científica europea, sino que da precisión al carácter metafórico que tiene como punto de partida. Con ello queda fundado al mismo tiempo —algo que no se puede infravalorar si miramos hacia el presente— el *ethos* de una praxis científica que procede consecuentemente de manera interdisciplinaria. También sobre el tema: Simon (1972); Kaulbach (1990b); Schlimgen (1999) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Rebaño, Pastor | *Herde, Hirte*

N. había planteado en términos generales la cuestión de dónde debería originarse el hombre superior, a qué debería renunciar para hacer su aparición. N. realiza una dicotomía

entre el individuo independiente y la multitud: colectivos que giran en torno a su propia deficiencia y encuentran gusto en ella como →masa, →plebe, →pueblo, la multitud y, por último, el rebaño. El rebaño es la masa de los comunes, de los mediocres que quieren instalarse cómodamente. El solitario que actúa conforme a la existencia del rebaño es un «animal gregario» sin voluntad propia y es conducido por instintos gregarios. El rebaño desarrolla un auto-conformismo y un sentimiento de →igualdad en un sentido que para N. es desde dudoso hasta digno de desprecio. La «moral de la igualdad» y el «bienestar de la mayoría» son los generadores de rebaños. Es, por tanto, producto de una promesa y un cuidado civilizadores. La materia prima de este producto es el «imperativo del temor gregario»: «¡Queremos que alguna vez no haya *ya nada que temer!*» [...] la voluntad y el camino que conduce *hacia allá* llámense hoy, en todas partes de Europa, →“progreso”» (JGB 201). Mediante la igualdad y el reparto surgen los «cómodos y bondadosos» (FW 338). Para N. garantizan un estado de calma que convierte a los hombres en un «engendro sublime» (JGB 62). La «moral del rebaño» apremia a los solitarios a la uniformidad y a conformarse con la mediocridad y se genera a sí misma. Conduce a una batalla sin tregua contra el ser más elevado, contra la creatividad y contra todo lo que esté unido al concepto de «grande» (JGB 212). Es la esencia de las «virtudes de rebaño: bajo las que se perfecciona ese tipo de hombre mediano». Aquí se reúnen «la laboriosidad, la regla, la “firme convicción”» (NF 1887, 9 [44]) que arruinan a las naturalezas fuertes, superiores y fértiles, obligándolas a vivir bajo dicho régimen de vida. Porque «mientras la buena conciencia se llame rebaño, la mala conciencia solo dice: yo» (Za I, «De las mil metas...»).

La moral y el instinto del rebaño cultivan un temor al aislamiento: «la moralidad no es sino el instinto gregario en el individuo» (FW 116). Sirve al mismo tiempo de disfraz para «el animal de rebaño con su profunda mediocridad, angustia y aburrimiento de sí» (FW V 352). El sentimiento de común pertenencia del rebaño conduce al odio y a librar una batalla contra todo lo que despunta. Reside en la esencia del instinto de rebaño el disolver a la clase dominante en tanto que la obliga a una conformidad con ella. Los que a partir de este momento necesariamente dan las ordenes, tienen que tomar «en préstamo máximas gregarias al modo de pensar gregario», y solo les está permitido aparecer como «el primer servidor de su pueblo» o «el instrumento del bien común» (JGB 199). En Za señala N. la relación entre el rebaño y el pastor como ejemplo de una gran razón del →cuerpo, «una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor» (Za I, «De los despreciadores...»). El rebaño necesita al pastor pero, tal como está dispuesto en su constitución espiritual, no conseguirá ninguno. El mandato de igualdad que domina en él y un «principio individual» (NF 1885, 40 [26]), que se pliega completamente a sus órdenes, solo admiten líderes que estén cortados por el mismo patrón: «¿Quién querrá aún gobernar? ¿Quién obedecer? Las dos cosas son demasiado molestas / ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien siente de otra manera se recluye voluntariamente en el manicomio» (Za I, «Discursos de Zaratustra», 5). N. roza la resignación en la pregunta por la movilidad del rebaño y su cambio de rumbo mediante un pastor independiente, como en ningún otro lugar: «Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a este natural *progressus in simile* [progreso hacia lo semejante] natural, demasiado natural, al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario —¡hacia lo *vulgar!*» (JGB 268). En el falso sanatorio de la →democracia y de la

→compasión social uno se convierte en animal de rebaño y desaparece en él. «Nosotros los opuestos a ellos», dice N., nos encontramos «en el *otro* extremo de toda ideología moderna y de todos los deseos gregarios: ¿siendo sus antípodas acaso?» (JGB 44). También sobre el tema: Schmid (2001) (JOSEF SCHMID, Bamberg).

Rée, Paul (21.11.1849, Bartelshagen [Pomerania] / † 28.10.1901, Celerina [Suiza])

Filósofo y médico judío de familia acaudalada, conoció a N. en 1874 como estudiante en Basilea. En los años siguientes trabó amistad con él y con →L. v. Salomé, por cuya causa se produjo la ruptura con N. en 1882/83 (cfr. →«Experiencia Lou»). Al «*réalismo*» de N. responde la estancia en común durante 1876/77 en Sorrento, al mismo tiempo lugar de nacimiento del →«espíritu libre» que, entre otras cosas, apuesta por el potencial ilustrado de la ciencia. En el «restablecimiento» de N. (MA I, «Prólogo») juega Rée y su recopilación de aforismos *Consideraciones psicológicas* (1875; cfr. Rée 2004, 59-125) un papel importante. Rée estaba familiarizado con los clásicos de la filosofía (como Platón, Aristóteles, Kant, Schopenhauer), pero también con los principales representantes de los moralistas franceses y con la filosofía moral inglesa. Junto a Mill y Comte prestaba especial interés a Darwin, porque también este explicaba la génesis de los sentimientos morales mediante factores naturales (Engels 2007: 164 y sigs.). Disciplinas modelo para la futura ciencia moral eran, para él, la geología (de Lyell), la lingüística comparada y la etnología (de Tylor y Lubbock), ya que estas, como ciencias empíricas, mostraban un andamiaje inductivo y comparativo, y estaban inclinadas, por ello, a un modo de observación histórico (genealógico). Con su libro *La génesis de la conciencia* (1885; cfr. Rée 2004: 212-354), Rée buscó hacer efectiva la adhesión de N. a un «filosofar histórico» (MA 2). En 1901, Rée fue víctima de un accidente mortal en la Engandina, donde había vivido los últimos años, siguiendo sus estudios de manera privada y prestando asistencia médica a personas sin recursos. Cfr. sobre el tema también: Stummann-Bowert (1998): 41 y sigs.; Lanfranchi (2000); Lütkehaus (2001); Ruckenbauer (2002, 2004); Fazio (2005); Small (2005) (HUBERT TREIBER, Hannover).

La reja del arado | *Die Pflugschar*

El manuscrito de *La reja del arado* (MI 1) fue escrito por →Köselitz durante una visita a N. en →Basilea en septiembre de 1876. Su escritura es muy cuidadosa, con pocas correcciones de mano de N. En la primera página, constan el título y, en la parte superior derecha, el epígrafe proporcionado por L. Uhland (*Canciones populares*, 1866): «Si quieres seguirme, labra con el arado...» (NF 1876, 18 [1]). Una numeración correlativa (núm. 1 y núm. 176) divide el texto en una serie de fragmentos independientes, cerrados en sí mismos y en ocasiones provistos de un lema. Algunos títulos intercalados dividen agrupaciones textuales mayores. El último fragmento (núm. 176) modifica la divisa inicial y crea un espacio para el texto en su conjunto. La organización del manuscrito (asteriscos, espacios vacíos, sangrías, etc.) y la composición general insinúan que MI 1 es un texto en limpio corregido, quizás —a pesar de algunos indicios de provisionalidad— previsto momentá-

neamente para la imprenta. Este manuscrito no es en cualquier caso una masa desarticulada de notas y extractos, sino el primer libro de aforismos de N.

El contenido de *La reja del arado* es: «Caminos hacia la libertad intelectual», «La última vida», «Mujer y niño», «Sobre los griegos» (entre otros, núm. 142: «La polis griega»; núm. 144: «Homero»); una división provisional (17 [105]) presenta 7 partes principales y cita entre otras: «La sociedad», «El hombre solo consigo mismo», «La escuela de los educadores». El título intercalado «Humano, demasiado humano» (después del núm. 47 y 4 líneas vacías, cfr. *KSA* 8: 317, 328 [antes del núm. 154]) es una pre-alusión a *MA* (1878). Los textos sobre →educación y sobre la presentación y crítica de la →Antigüedad provienen de los trabajos preparatorios para la planeada *UB IV* →*Nosotros los filólogos* y serán reubicados después en *MA* (así *NF* 1875, 5[146] es continuado en *P*, n°s 148, 149, 150, así como en *MA* 262, 220, 158). *La reja del arado* documenta, en consecuencia, según la génesis del texto, el contenido y la forma el tránsito del ensayo (*UB I-IV*) hacia la colección de aforismos. Ya que en *KGW IV/3* (*KSA* 8: 314-331) *La reja del arado* solo está reproducida en parte, este tránsito resulta difícilmente comprensible (HUBERT CANCIK, Tübinga/Berlín).

Religión | Religion

N., hijo de un clérigo protestante, nació en una casa parroquial, pero acabó como anticristiano con una *maldición sobre el Cristianismo* (Sommer 2000), una autobiografía de título *Ecce homo*, en cuya conclusión se sitúa el dios griego y asiático →Dionisos en contraposición al Crucificado, y un ciclo poético, los *Ditirambos a Dionisos* (Groddeck 1991, Skowron 2007a), dedicados a este dios, y que se retrotraen a la primera obra de N, *GT*, en la que se planteaba por primera vez la cuestión de Dionisos. Aproximadamente, a mitad de esta enigmática evolución (→padre), se halla una obra capital que lleva en el título el nombre del reformador religioso persa Zaratustra, y a la que N. se refirió ora como «un quinto evangelio» (a Schmeitzner, 13.2.1883; cfr. Sloterdijk 2001), ora también como «un libro sagrado tan serio como cualquier otro, aun cuando incorpora la risa en la religión» (a v. Meysenbug, 20.4.1883). Con ello, se circunscribe el contorno de la relación de N. con la religión en sus dos aspectos: el de la crítica de la religión, en particular del →Cristianismo, por un lado; y el de la reforma y creación de una nueva religión propia, por el otro. En las líneas siguientes se considerarán más detalladamente estos dos aspectos solidarios de la relación de N. con lo «divino» (Lippitt/Urpeht 2000, Santianello 2001) y con su filosofía de la religión (Young 2006).

En la primera versión de *Ecce homo* de 1888, N. describe su evolución de cristiano a anticristiano con la figura de la «necesaria superación de sí mismo» (*GM III* 27): «Mis mismos antepasados fueron clérigos protestantes: si no hubiera recibido de ellos un sentimiento alto y puro, no sabría de dónde procede mi derecho a declarar la guerra al Cristianismo. Mi fórmula a este respecto: el anticristiano es él mismo la lógica necesaria en la evolución de un cristiano auténtico, en mí se supera el Cristianismo a sí mismo.» (*NF* 1888, 24 [1], pág. 622) N. apenas se sirve en su (auto-)crítica de la refutación lógica, sino de la crítica genealógica e histórica de la religión, empleada ya por Hume y Feuerbach (Heinrich 2001). La refutación histórica sería definitiva, ya que, a juicio de N., no admitiría pruebas y nuevas

contrapruebas a ser posible mejor fundamentadas, sino que mostraría «cómo pudo surgir la fe en la existencia de un Dios y mediante qué medios esta →fe ha alcanzado su importancia y trascendencia.» (M 95). Tras haber planteado ya la pregunta genealógica por las procedencias y los orígenes en la religión griega, en el marco de sus lecciones del curso 1875/1876 sobre el culto religioso de los griegos, (KGW II-5), N., para recurrir de nuevo a ella en MA, amplió su esfera de aplicación también al «nacimiento» de la tragedia y al surgimiento de la moral. Con ello se le hizo patente que la disolución de la religión no está tan solo condicionada por la crítica histórica, sino que surge de su conflicto con la →moral, sobre todo de su incondicional voluntad de →verdad, que se desenmascara como núcleo esotérico del ideal moral ascético. La veracidad cristiana misma, «traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio», se prohíbe a sí misma, finalmente, tras una «disciplina en pos de la verdad de dos mil años [...], la *mentira* en la fe en Dios» (FW V 357). Tras el final del Cristianismo como dogma, queda aún un último paso consecuente que dar, que N. reclama para sí mismo, a saber: ser consciente de esta voluntad de verdad como tal y plantear la pregunta sobre su significado para, de este modo, provocar la autosuperación de la moral cristiana (GM III 27).

Contemplado desde el punto de vista genealógico, el Cristianismo no constituye tampoco ningún inicio absoluto y solo en Europa consiguió la supremacía. N. reconoció una preexistencia del Cristianismo en →Platón («el Cristianismo es platonismo para el pueblo», JGB, «Prólogo») y atribuyó «la traducción de la moral en la metafísica» finalmente al Zaratustra histórico y a su virtud de veracidad. Porque Zaratustra creó «este error funesto, la moral», tiene que ser él también el primero que lo reconozca como tal. De aquí proviene la significación para N. del nombre Zaratustra y el motivo por el que lo hace protagonista de su obra principal (EH, «Por qué soy...», 3). Con el final del dominio exclusivo del Cristianismo, se abren al mismo tiempo nuevas perspectivas transculturales de nuevas religiones y culturas (o también a la inversa), de manera que no solo el persa Zaratustra atrae una nueva atención, sino que también, por ejemplo, se hacen posibles comparaciones fructuosas con el pensamiento indio, el →Budismo o el taoísmo (Parkes 1991; Ôkôchi 1995; Orsucci 1996; Froese 2006; Mayer 2006; Shang 2006; Skowron 2006; Figl 2007).

En referencia a la religiosidad de la filosofía de N., hay que destacar que la célebre expresión nietzscheana →«Dios ha muerto» (cfr. Heidegger 1950, Biser 1962), puesta en primer lugar en boca de un «hombre frenético» en FW (125), se sitúa en cierta manera en el umbral de la crítica de la religión, por ejemplo, la crítica del Dios cristiano, por una parte, y el proyecto de una nueva religiosidad, por el otro. De esta manera, el «hombre frenético», que se dirige críticamente a los hombres del mercado, les reprocha que con este hecho, hasta ahora el más grande acontecido a los hombres, ve despuntar una época completamente nueva y superior de la historia, en la que los hombres tendrán que convertirse ellos mismos en dioses para mostrarse dignos de la muerte de Dios. Zaratustra, que ocupaba ya, en el escrito preparatorio a este aforismo, el lugar del «hombre frenético» (KSA 14: 256), extrae con su doctrina del →*Übermensch* precisamente esta misma consecuencia que N. había anticipado con su definición de la «religión» como «amor más allá de uno mismo» y «labor de engendramiento del genio» (NF 1875, 5[22]). Zaratustra define este «amor más allá de nosotros mismos» como una autosuperación activa, que N. reclama ya no para su propia evolución, sino también para Zaratustra, concibiéndolo en un capítulo central de la

obra (*Za II*, «De la superación de sí mismo») como →Voluntad de Poder. La superación de sí mismo del moralista Zaratustra, por ejemplo, →Zoroastro, en el inmoralista N., se repite de nuevo en la narrativa de la obra, en la medida en que se trata de que Zaratustra encuentre la capacidad de promulgar y poder enseñar su pensamiento abismal del →Eterno Retorno de lo mismo. Este pensamiento es caracterizado también por N. como «religión de religiones» (*NF* 1885, 34 [199]) y como la futura «religión de las almas más joviales y excelsas» (*NF* 1881, 11 [339]).

Más allá del bien y el mal —«en el fondo solo se ha superado el Dios moral» (*NF* 1886-87, 5[71], pág. 213)— sigue siendo, para N., una posibilidad «de conservar un sentido para el concepto de “Dios”», a saber: comprender Dios no como fuerza impulsora, máxima bondad o máxima sabiduría, sino tan solo como máximo poder (*NF* 1887, 10 [90]) en el sentido de un estado límite o punto superior en el desarrollo de la Voluntad de Poder, desde el que tiene que descender de nuevo al punto más bajo —«en una rotación eterna» (*NF* 1887, 10 [138]) que podría ser también un «*circulus vitiosus deus*» (*JGB* 56).

Dionisos, que en el mito es despedazado y por ello pluralizado e individualizado hasta el infinito, y que también «tiene que nacer eternamente y regresar de la destrucción», es, para N., el dios del sentido del sufrimiento trágico (no cristiano) (*NF* 1888, 14 [89]) y coincide, como el «símbolo misterioso de la afirmación del mundo y transfiguración de la existencia más alta que se ha alcanzado en la tierra» (*NF* 1885, 41[7]), con la fórmula suprema de afirmación del pensamiento del retorno (cfr. Willers 2003a). De este modo, N. regresa al final de su producción al comienzo de la misma en *GT* (MICHAEL SKOWRON, Sidney).

Renacimiento | *Renaissance*

El Renacimiento representa, de todas las épocas, para N., en muchos sentidos, como la Ilustración, un polo opuesto al →Romanticismo y al gusto moderno, también a →Schopenhauer y a →Wagner. El arte de Rafael, Leonardo y Miguel Ángel se convierte para N. en símbolo de la fuerza creadora y de la afirmación del mundo y de la vida; el Renacimiento italiano era para él «la edad dorada de este milenio», que alberga en su interior fuerzas como «la liberación del pensamiento», «el entusiasmo por la ciencia» y «el desencadenamiento del individuo». Esta interpretación del Renacimiento se la debe N. a →Burckhardt (*La cultura del Renacimiento en Italia*, 1859); así lo muestran claramente ya los apuntes para el curso *Enciclopedia de la filología clásica*, 1870-1871, en los que N. alaba el mérito filológico de los humanistas italianos en el redescubrimiento de la Antigüedad clásica y, sobre todo, el individualismo, la libertad y «la manera de pensar pagana» de esta época que se libera de la Edad Media (*KGW* II/III 348). Ya aquí se califica la Contrarreforma de «gran regresión». La rivalizadora apropiación del pasado de los poetas-filólogos, así como su «defensa de lo individual» (ibíd., 351) tendrá también más tarde un carácter ejemplar: «La Antigüedad actúa como una *coerción sugestiva* sobre la fuerza rebosante de los hombres del Renacimiento» (*NF* 1880, 7[88]).

En *GT* (19, *KSA* 1: 123), en cambio, N. había interpretado, bajo la influencia de Wagner y su rechazo del Renacimiento (cfr. Mertens 2008: 86 y sigs.), la cultura de la ópera como la exigencia de «oyentes no musicales de que se tiene que entender ante todo la palabra» y

«la retórica musical y oratoria de carácter intelectual sobre la pasión». N. se refiere aquí a los debates (hacia el final del siglo *xvi*) en casa del conde Bardi da Vernio, así como en casa de J. Corsi, que dieron forma a los supuestos teóricos del «renacimiento del arte musical» y la aparición de la ópera (*NF* 1871, 9 [5]). Años más tarde, en *FW* (80), N. alabará en cambio «la bella *innaturalidad*» de la «pasión *cantada*», que contrapone a la falsa naturalidad de la melodía infinita.

El *Palazzo Pitti*, como lo describió Burckhardt, se convierte en lo sucesivo en encarnación del «gran estilo» como expresión aparentemente «impersonal» de las personas más poderosas, ambiciosas consigo mismas y a las que les gusta esconderse. Tal →estilo carece por desgracia de correspondencia en la música: «¿No ha edificado aún un músico como aquel arquitecto que creó el *Palazzo Pitti*?» (*NF* 1888, 14 [61]; a Fuchs, mediados de abril de 1886). Asimismo, Rafael es mencionado, junto a Goethe, como el «*gran aprendiz*» contra la teoría romántico-schopenhaueriana del genio (*M* 540), después de que, anteriormente, en *GT*, apareciera como ese «artista ingenuo» que, en su *Transfiguración* (1517-20), ofrecía un ejemplo indeleble de la relación de lo apolíneo y lo dionisiaco (→apolíneo/dionisiaco). Miguel Ángel, en cambio, valorado en última instancia por encima de Rafael, quien «glorificó las valoraciones que le fueron dadas» y «no poseía ningún instinto indagador ni nostálgico», vio y sintió en consecuencia «el problema de los legisladores de nuevos valores» (*NF* 1885, 34 [149]) y fue, probablemente, el más alto modelo de escultor: el que golpea sin compasión el mármol con su martillo para liberar de la piedra la figura que en ella duerme (*NF* 1883, 13[3])

En *AC* (2) se contrapone, por último, la →«virtud al estilo del Renacimiento, *virtù* libre de moralina», que eleva el sentimiento de poder, con la virtud de los →débiles. N. confiesa haber encontrado en Tucídides y, «quizás», en el «*Príncipe* de →Maquiavelo» su «cura contra todo →platonismo» y contra la «lamentable adulteración» del alemán con cultura clásica en el trato con la →Antigüedad (*NF* 1888, 24 [18]). El ideal paradójico de un «Cesare Borgia como Papa» representa, para el último N., la culminación ideal de un Renacimiento entendido como «transmutación de todos los valores cristianos» (*AC* 61). El Renacimiento constituyó, sin embargo, tan solo «un despertar de la primavera» que «casi sucumbe totalmente a la nevada» de la →Reforma (*MA* 26); →Lutero fue el encargado de dirigir «la guerra campesina del espíritu contra los hombres superiores del Renacimiento» (*NF* 1885, 43[3]). Sobre el tema también: Gerhardt (1989b); Campioni (1998); Ottmann (2000); Mertens (2008: 95 y sigs.) (VIVETTA VIVARELLI, Pisa).

Renan, Ernest (27.2.1823, Tréguier (Bretaña) / † 2.10.1892, París)

Historiador de la religión y filósofo, autor de la célebre *Vie de Jésus* (1863), fue leído ya desde muy temprano por N. En 1864 entra en contacto con su obra a partir de la lectura del libro de D. Schenkels (1864) *El carácter de Jesús* (Pernet 1989: 95). En un primer momento, la impresión fue manifiestamente nada desfavorable: en comparación con D. F. Strauss y su *La vida de Jesús redactada para el pueblo alemán* (1864) considera a Renan «muy superior» (*NF* 1873, 27[1]) y pinta con fruición su «elegancia» (*NF* 1874, 34 [37]). Un estudio más intensivo de Renan queda reservado, sin embargo, solo hasta la segunda mitad de los años 1880: N. leyó *Vie de Jésus* y los sucesivos volúmenes de los *Origines*

du christianisme «con mucha maldad y – poco provecho» (N. a Overbeck, 23.2.1887). Tampoco le fueron desconocidos los esfuerzos filosóficos de Renan, en especial los *Dialogues philosophiques* (1871), obra cuyo ejemplar en la biblioteca de N. presenta numerosas anotaciones y que muestra un sorprendente paralelo con el punto de partida y la actitud filosóficas de N. (Barbera/Campioni 1984).

El estudio de N. de la historia de la religión judeocristiana y su moralidad específica está fuertemente marcado por Renan, por lo que N. se esfuerza constantemente y de manera polémica por delimitar su posición frente a quien le avala. Lo que Renan afirma sobre la evolución del concepto de Dios y el →Cristianismo como movimiento de las capas sociales más bajas es incorporado en algunos extractos y en AC, mientras que la revalorización de los débiles a través de los profetas aparece en JGB 195 (cfr. NF 1887-88, 11 [405]). Es esencial la voluntad de N. por reorganizar las fuentes: Si →Jesús aún era en Renan un «*charmeur*», un «héroe», un «genio», un agitador con orientaciones escatológicas y rasgos contradictorios de carácter, N. lo describe como un «idiota» incapaz de heroísmo (NF 1888, 14 [38]), que, por un exceso de capacidad de sufrimiento, abandona toda distancia y se disipa completamente en el amor. N. toma para su Jesús la esperanza escatológica del final de los tiempos, que en Renan tiene un papel dominante, dándole en su lugar un carácter patológico. Shapiro (1982) interpreta el proyecto genealógico de N. como contramodelo radical del de Renan en *Origines* con su realismo narrativo y su narrador omnisciente. En el empeño de N. por revocar a Renan, este se convierte en personificación de un romanticismo religioso (JGB 48); en él —una «especie de Schleiermacher católico» (NF 1885, 38 [35]): no sirveni para nada «todo librepensamiento, →Modernidad, sarcasmo y flexibilidad de torcecuello», «cuando se ha seguido siendo en las entrañas cristiano, católico y aun sacerdote» (GD, «Incursiones...», 2)—. Las ásperas invectivas contra Renan están guiadas por el afán de deslindarse de un autor con el que —precisamente, en rasgos suyos como la conciencia intelectual elitista, la separación de la masa y de su cultura— podrían existir puntos de coincidencia que pusieran en peligro la singularidad del transmudador de todos los valores. N. halla respaldo para su crítica de Renan, por ejemplo, en el *Journal* (1887-1888) de los hermanos Goncourt, pero, principalmente, también en los *Portraits littéraires* de A. É Bérard-Varagnac, y aún en P. Albert y P. Bourget. Sobre el tema también: Orsucci (1996); Sommer (2000a; 2008a); Campioni (2001) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo de Breslau).

Resentimiento | *Ressentiment*

«El sentimiento de derecho es un resentimiento, pertenece al mismo grupo que la venganza» (NF 1875, 9[1], 176). En esta anotación asoma por primera vez el resentimiento: N. analiza aquí *El valor de la vida* (1865), cuyo autor, →E. Dühring, utiliza resentimiento y venganza como sinónimos (→venganza; cfr. también Venturelli 1986). N. debe la expresión a este libro a la sazón extremadamente popular. Halévy (1944: 484) defendió la tesis de que N. había tomado la palabra de la adaptación al francés de *L'esprit souterrain* de Dostoievski y la había trasplantado al alemán. Sin embargo, N. la utilizó ya mucho antes de esa lectura, y GM, el primer escrito en el que aparece, remite a una agria disputa con Dühring (cfr. Brusotti 1992a; 2001). Dühring fundamenta su ética naturalista en el resentimiento:

Que «el sentimiento de derecho ha crecido [...] del suelo del sentimiento de venganza» (*KGW II/5: 365*) es una tesis fundamental de *El valor de la vida*, que N. aprueba en 1875. Doce años más tarde, sin embargo, la rechaza: el origen de la →justicia no reside en el «suelo del resentimiento». Al contrario: «Dondequiera que se haya ejercido la justicia, que se ha conservado la justicia, se observa un poder más fuerte en relación con uno más débil subordinado [...] buscar medios para poner fin a esta rabia insensata del resentimiento [...]» (*GM III 11*). En *GM III N.*, formula su hipótesis sobre «la verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y sus semejantes». Reside «en una demanda [...] de aturdimiento del dolor por medio del →afecto»: Se quiere «aturdir de alguna manera por medio de una emoción más violenta un dolor importuno, secreto, que se vuelve insoportable, y expulsarlo cuando menos momentáneamente de la consciencia, – para ello se necesita un afecto, un afecto cuanto más brutal posible y, para su incitación, cualquier pretexto» (15). El resentimiento deja de ser peligroso cuando aparece ocasionalmente y se descarga «en una reacción inmediata»: pues de esta manera se agota. En caso contrario, sin embargo, cuando le queda negada una reacción activa, «envenena» (*GM I 10*).

GM I ve en el →*pathos* de la distancia y el resentimiento las fuentes contrapuestas de los dos tipos fundamentales de →moral. La moral aristocrática nace del «decir-sí triunfal a sí mismo». Este tipo de hombre, que se siente él mismo espontáneo y bueno, busca solo un contrario «para poder decir sí a sí mismo de manera aún más agradecida, aún más jubilosa». La «moral de esclavos» nace, por el contrario, del resentimiento: dice «desde el inicio no a su «exterior», a un «otro», a un «no-él-mismo»: y *este* «no» es su acto creador». El hombre del resentimiento alcanza así solo un elevado sentimiento de sí mismo en la medida en que denigra al otro como malo. «La rebelión de los esclavos en la moral comienza con el hecho de que el resentimiento se vuelva él mismo creador y produzca valores: el resentimiento de aquellos seres para los que la auténtica reacción, la de actuar ha sido negada, que solo se resarcen mediante una venganza imaginaria» (10). La «moral del resentimiento» ha surgido «del no» a la moral aristocrática (*AC 24*). Su imposición, la culminación de «la rebelión de los esclavos en la moral» gracias al →Cristianismo, la considera N. en *GM* como el acontecimiento central de la historia de la moral europea.

El sacerdote ascético es el «modificador de la dirección del resentimiento» (*GM III 15*) y *GM III* muestra esta «vuelta atrás en la dirección» (16). Todo el que sufre busca un culpable sobre el que pueda descargar su resentimiento; aprende entonces por medio del sacerdote que él mismo, el que sufre, es el único culpable de su propio sufrimiento; debe «buscar en sí mismo [...] la causa de su sufrimiento, en una culpa, en un pedazo de pasado, debe entender su sufrimiento mismo como un castigo....» (20). El sufriente que sigue esta «indicación» no dirige ya su resentimiento contra otros, sino contra sí mismo; este resentimiento se convierte en sentimiento de culpa. «De este modo [...] queda modificada la dirección del resentimiento» (16). Freud (1930) se referirá a esta y otras teorías de *GM* desde sus propios postulados.

También, tras *GM*, el resentimiento sigue siendo un instrumento analítico importante. En la ironía de →Sócrates, N. sospecha una expresión «de resentimiento plebeyo» (*GD*, «El problema...», 7). En el →Budismo, en cambio, alaba la «victoria sobre el resentimiento» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 6). Ciertamente, también →Jesús dio muestra de su «superioridad sobre todo sentimiento de resentimiento» (*AC 40*). Pero las primeras comunidades

cristianas lo malinterpretaron completamente; el Cristianismo habría nacido «del espíritu del resentimiento» (*EH*, «GM»). En este punto, M. Scheler trató de contradecir a N. Con su libro *El resentimiento en la estructura de las formas de moral* halló finalmente la noción de resentimiento entrada en la ética filosófica (MARCO BRUSOTTI, Lecce/Berlín).

Responsabilidad | *Verantwortung*

Puede parecer que no haya nada en el pensamiento de N. relativo a la →ética y a la responsabilidad. En *EH* se llama a sí mismo «una naturaleza en contradicción con la especie hombre a la que hasta el presente se ha venerado como virtuosa» («Prefacio», 2) De modo que lo que se asocia, sobre todo, a primera vista, con el nombre de N. es su crítica radical de la moral. Una lectura más atenta ofrece, por el contrario, una imagen completamente distinta. Precisamente en el texto de *JGB* en el que se realiza la sutil reconstrucción de la historia de →la moral, asoma en lugar destacado la idea de responsabilidad no menos de diez veces. N. atribuye aquí al hombre «la máxima responsabilidad de la conciencia por la evolución del hombre en su totalidad (61). Hoy habría que «determinar la grandeza del hombre», su «valor y su rango, [...] partiendo de la medida en que uno» puede «dilatarse su responsabilidad» (212). N. reclama también «estar disponible para las grandes responsabilidades» (213). La «voluntad de responsabilidad» tiene una significación máxima y la tiene también el hecho que el hombre sea capaz «de llevar el peso de tal responsabilidad» (*JGB* 203). Esta responsabilidad a la que alude el pensamiento de N. atañe al deber permanente de cuidar del mundo de la vida del hombre e incluso de establecer también un vínculo amoroso y afirmador de la vida con la biosfera de la Tierra. En *Za I* se encuentran las siguientes palabras: «¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos! [...] ¡Que vuestro amor dadivoso y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la vida! Esto es lo que os pido e imploro. / ¡No dejéis que vuestra virtud huya de lo terrenal y que golpee con las alas contra muros eternos! [...] / Conducid la virtud volatilizada, como hago yo, de regreso a la tierra, sí, de regreso al →cuerpo y a la →vida: ¡para que pueda darle su sentido a la tierra, un sentido humano!» («De la virtud que hace regalos», 2) Tras la «muerte de Dios» (cfr. *FW* 125), es decir, tras la desaparición de todo sentido religioso o metafísico, N. considera que debe atribuirse al hombre la enorme responsabilidad de sostener él solo en sus manos la historia y el destino de la Humanidad y de la tierra. Esa es la única razón por la que N. se convierte en crítico resuelto de la moral, porque está convencido de que las concepciones transmitidas de la moral se quedan demasiado cortas para la responsabilidad que el hombre tiene que asumir con la llegada de una nueva situación histórica (JOHANNES OBERTHÜR, Westerstede).

Retórica | *Rhetorik*

No se puede exagerar la importancia de la retórica para el pensamiento de N. Por un lado, N. admira la retórica como arte del estilo y del trato creador con el →lenguaje. Pero, más profundamente aún: N. comprende el carácter retórico del lenguaje como no engañoso. Desde esta perspectiva, resulta imposible la diferencia entre «verdad» y «mera retóri-

ca», pues el lenguaje siempre es ya en su origen retórico (así *WL 1*, *KSA 1*: 880 sigs.). Como consecuencia, el entusiasmo retórico de N. se alza contra la tradición filosófica que vio en el lenguaje un medio de búsqueda de la verdad: de esta manera →Kant, por ejemplo, concede a la retórica un derecho en el terreno del arte como «elegancia discursiva», «elocuencia» y «estilo», la desapruera en cambio en el marco de la *ars oratoria* como el intento, por medio de una «exposición sensible», de «embaucar y embrollar el entendimiento» y «encandilarlo mediante bellas apariencias». De manera semejante, el recelo de →Hegel se vuelve contra la retórica allí donde esta, con refinamiento sensible, contribuye a revestir una deficiencia en el «contenido ideal». Desde este trasfondo, N. polemiza contra la tradición alemana de desprecio de la retórica como peculiaridad del «célebre pueblo de la interioridad» (*HL 4*, *KSA 1*: 276), «mal estilo» como síntoma de la idealización de la «virtud».

La metodología y el propósito de la acción de la retórica —según una formulación de G. Gerber reelaborada por N.— hacen consciente la «retórica inconsciente» del lenguaje y reflejan los límites del conocimiento. En lugar de los «conceptos divinizados» de la concepción idealista del lenguaje, aparecería el trato consciente del hombre con el mundo como representación que él mismo ha generado en tanto que lenguaje. Según N., hay que definir la retórica como el trato artístico con la apariencia creada por el hombre mediante el lenguaje. Sobre el tema también: Goth (1970), Stegmaier (1985a); Kopperschmidt / Schanze (1994) (HANS-GERD VON SEGGERN, Berlín).

Rilke, Rainer Maria (4.12.1875, Praga / † 29.12.1926, Val-Mont [Suiza])

Lírico, prosista y ensayista, entró, como muy tarde, en 1897, en estrecho contacto con la obra de N. a través de →L. v. Salomé (Heller 1952: 74 sigs.). Se han documentado al respecto las lecturas de *GT*, *UB I-IV*, *Za I-III* y *FW*. Un eco inmediato —si bien satírico— hayan la persona y la obra de N. en el relato de juventud *El Apóstol* (1896); en el ensayo *Notas marginales sobre Friedrich Nietzsche* (1900), se condensa la lectura de *GT*. En la investigación bibliográfica existente se cuestiona hasta qué punto N. tiene influencia en la poética de Rilke, sobre todo en el período medio y las obras tardías, habida cuenta especialmente de que Rilke, ni en la correspondencia ni en sus escritos, reconoce influencia alguna de N. y que llega, por ejemplo, hasta a rebatirlo (cfr. Rilke a Jelena M. Woronina del 27.7.1899). Mientras David (1993: 161) habla de un «encuentro fallido», Frowen, Görner, Engel y Brunkhorst establecen una relación de influencia. Fröwen (1987) subraya la importancia de N. para la concepción del arte del primer Rilke. Görner se remite específicamente al concepto de la música (2004: 151). Basándose en las dos ediciones de *Za* con trazos de la lectura de Rilke, Brunkhorst (2006) pone de manifiesto una considerable influencia en el conjunto de la obra hasta el concepto de transformación de *Elegías de Duino* (1923) y *Sonetos a Orfeo* (1923). También Engel (1996) subraya que la acerada crítica de N. a las esperanzas del más allá del →Cristianismo y su postulado de un retorno a la tierra tiene un paralelo evidente en la poética rilkeana de la afirmación y alabanza de todo lo «aquende» (entre otras, las *Elegías de Duino*, 7 y 9), fundada, sin embargo, esta, más bien, en la contemporaneidad. Tanto si hay que concluir en una influencia directa o más bien en paralelismos, en todo caso no cabe tampoco ignorar las diferencias entre Rilke y N. como, por ejemplo, en la noción de transfor-

mación o en la imagen del hombre —así la transformación en Rilke está referida a las cosas, a la tierra misma, y en N. a los hombres (SILKE PASEWALCK, Leipzig).

Riqueza | *Reichtum*

Referida por N. la mayoría de las veces en el sentido de exuberancia, multiplicidad, exceso, cuando, por ejemplo, habla de una riqueza de vocabulario (*WS* 127) o de una riqueza de la religión antigua (*GD*, «Lo que...», 4). La significación teórica del concepto está determinada tanto en el aspecto cultural como también en el filosófico-natural. En lo que se refiere a la →cultura, N. distingue la riqueza de la fuerza creadora activa, que aparece siempre bajo una luz positiva, de una riqueza meramente material, ante la que N. adopta una posición ambivalente. Por un lado, subraya la necesidad de la seguridad material, incluso de una cierta riqueza como requisito de un desarrollo superior de la cultura. «La riqueza produce de manera necesaria una →aristocracia de la raza, pues permite escoger las mujeres más bellas, tomar a sueldo los mejores maestros, concede a la persona limpieza, tiempo para ejercitaciones corporales y, sobre todo, apartamiento del embrutecedor trabajo corporal» (*MA* 479). También la riqueza posibilita la generosidad, que N. cuenta entre las virtudes más distinguidas (cfr. *M* 315; *NF* 1882, 3[1]55). Pero donde la persecución de la riqueza se convierte en una «APOLOGÍA del lujo» (*NF* 1881, 11[180]), se suprime este efecto positivo y nivela la diferencia entre pobres y ricos, convirtiéndolos en dos versiones de la →plebe. Categóricamente, N. advierte así del «*Peligro en la riqueza: Solo quien tiene espíritu, debe tener alguna posesión: de lo contrario la posesión es un peligro público. El que posee y no sabe hacer uso del tiempo libre que le concede lo que posee, continuará afanándose tras nuevas posesiones*» (*VM* 310). En el marco del «*egoísmo de la adquisición*», la riqueza aparece como lo contrario de la cultura superior (*SE* 6, *KSA* 1: 387) y «como resultado de una inferioridad espiritual» (*NF* 1878, 30[162]). De estas reflexiones se alimenta igualmente la crítica de N. al →capitalismo y al →socialismo. N. muestra poca comprensión hacia las personas que, aun poseyendo suficiente seguridad financiera, consagran, sin embargo, su vida al trabajo retribuido, en lugar de fomentar su desarrollo espiritual (*NF* 1881, 11[181]). Una figura que recapitula los peligros de la riqueza es la del *mendigo voluntario* en *Za* IV, «La cena» (cfr. Niemeyer 2007a: 108 y sigs.).

Particularmente interesantes son en este sentido las suposiciones filosófico-naturales sobre la riqueza. Ya desde muy temprano, N. prosigue la idea de que la naturaleza es rica, francamente dilapidadora (*SE* 7). En los escritos posteriores, esta reflexión se convierte en la piedra angular de sus ideas metafísicas y ontológicas, de las que, sin embargo, no ofrece ninguna exposición detallada, sobre la naturaleza y la vida. «La realidad nos muestra una maravillosa riqueza de tipos, la exuberancia de un juego dilapidador de formas y cambios» (*GD*, «Moral...» 6). Particularmente reveladoras se tornan estas reflexiones en el conocido aforismo «Anti-Darwin»: «En lo que concierne a la famosa lucha por la *vida* [*¡sic!*], me parece por el momento más afirmada que demostrada. Tiene lugar, pero como excepción; el aspecto global de la vida *no* es la precariedad, la situación de hambre, más bien la riqueza, la exuberancia, incluso, la dilapidación absurda» (*GD*, «Incursiones...», 14) (HELMUT, HEIT, Berlín).

Risa | *Lachen*

Al final de *Za* N. recomienza la risa como la actitud vital apropiada: reírse no solo de los acontecimientos del mundo, sino, sobre todo, de uno mismo. «Yo he santificado el reír; hombres superiores, *aprendedme* — ¡a reír!» (*Za* IV, «Del hombre superior» 20). La risa es una señal de la capacidad para tomar distancia respecto de uno mismo, del mundo de los valores predominantes y, en este sentido, es comparable a la ironía. Tras la muerte de Dios, la tarea del →espíritu libre consiste en crear sus propios patrones de valores, pero sin postularlos necesariamente como definitivos y generales, sino pudiendo reírse de ellos una y otra vez. Solo en esta ligereza, en oposición al →espíritu de la pesadez, puede conservar el hombre una apertura para el →futuro, «¡Si nada de lo que existe hoy tiene porvenir, quizás nuestra risa sea la única cosa que aún tiene porvenir!» (*JGB* 223). Quienes se ríen tienen salud, son los que afirman la vida. Su «valor quiere reír» (*Za* I, «Del leer y escribir»). Su risa es expresión de la voluntad de vivir, de la afirmación de la vida, de la fortaleza, es expresión de una →naturaleza que se encuentra en armonía consigo misma. La risa es, sobre todo, un hecho antropológico, más que un fenómeno intelectual. Aquí habla la gran razón del →cuerpo. Puede reír aquel que es capaz de amarse a sí mismo y a su destino (→*amor fati*). Reír es →afirmar la vida que, al mismo tiempo, contiene en sí la muerte; es asimismo afirmar las dolorosas, pero necesarias disonancias de la existencia. La risa no es verbal, no tiene gramática. Extrapasa el lenguaje y su contenido semántico. La risa no ayuda a vencer a la verdad mediante argumentaciones sobre el contenido, sino que, fundamentalmente, hace olvidar cualquier pretensión de verdad. La verdad de Zaratustra reside en que la risa se convierte en verdad. Zaratustra es «el que ríe la verdad» (*Za* IV, «Del hombre superior», 18). Frente a una pretensión de verdad metafísica, N. sitúa una ciencia jovial de la serenidad, la alegría y la apertura interpretativa. Solo quien se ríe de sí mismo es también capaz de reírse «desde la verdad plena» (*FW* 1) y expresa mediante su risa la apertura de toda auto-interpretación y de toda interpretación del mundo. De este modo, el sabio es siempre al mismo tiempo un loco (cfr. *Za* IV, «La canción del noctámbulo» 10), o dicho de otro modo, solo es sabio aquel que es al mismo tiempo un loco. Todas las facetas de lo humano se encuentran en las consideraciones de N. acerca de la risa: la maldad y la alegría por el mal ajeno, la alegría desbordante y la euforia, el refinamiento y la ligereza, el descargo afectivo de las tensiones acumuladas en el interior y también el carácter ingenuo y caprichoso del niño. En el fenómeno de la risa se condensa en cierto modo la imagen nietzscheana del ser humano. N. advierte a lector de *GD*: «[Q]uien hoy ríe mejor, ríe también el último» («Sentencias y flechas» 43), porque a él le pertenece el futuro. También sobre el tema: Satlow (1950); Bröcker (1972); Kunnas (1982); Hart-Nibbrig (1983); Klingmann (1997); Skirl (200b); Frischmann (2001); v. Petersdorff (2004); Wirth (2004) (BÄRBELE FRISCHMANN, Erfurt).

Ritschl, Friedrich Wilhelm (6.4.1806, Gross-Vargula en Erfurt / † 9.11.1876, Leipzig)

Ritschl fue uno de los filólogos clásicos más renombrados de su época. Como docente, trabajó en primer lugar en Halle, más tarde en Breslau y, desde 183,8 en Bonn. Su mérito principal consiste en la renovación del estudio del latín antiguo, y, bajo este aspecto, del

comediógrafo romano Plauto. En Bonn, Ritschl tomó a su cargo la dirección de la revista *Rheinisches Museum für Philologie*, que bajo su égida se convirtió en una revista insignia de la filología clásica. A sus numerosos alumnos —«deja alrededor de 200 alumnos que llevan su nombre, entre ellos unos 30 profesores universitarios» (N. a C. Wagner, 19.12.1876)— Ritschl les enseña su célebre método de crítica textual, la elaboración del texto correcto en relación con la comprensión de la historia de la transmisión textual. Tras 26 años, su actividad docente en Bonn halló un súbito final a causa de los enfrentamientos con su colega O. Jahn, lo que motivó la aceptación, por su parte, de un traslado a la Universidad de Leipzig. N., desde finales de otoño de 1864, estudiante en la Universidad de Bonn y alumno de las clases de Ritschl, siguió a su maestro a Leipzig. Ya en Bonn, Ritschl había reconocido el talento de su alumno y ofrecido la posibilidad de publicar sus trabajos científicos en el *Rheinisches Museum für Philologie*. N. percibió enseguida que había sido Ritschl quien lo había apresado firmemente «en la red de la dama filología». Decisivos para la trayectoria vital de N. fueron, por último, los esfuerzos de Ritschl por procurar a su estudiante modelo la cátedra de filología clásica de la Universidad de →Basilea. Ya a partir de sus primeras publicaciones N. se alejó, sin embargo, de su maestro, también porque en ellas se despedía definitivamente de los planteamientos de la investigación filológica. No obstante, N. no olvidó nunca lo que debía a Ritschl. Así anotó tras su muerte: «Le agradezco el único favor esencial de mi vida, mi nombramiento en Basilea como profesor de filología» (A. C. Wagner, 19.12.1876). Y en *EH* leemos: «Ritschl —lo digo con veneración— el único docto genial que hasta hoy he tenido ante mis ojos» («Por qué soy tan inteligente», 9). Sobre el tema también: Ribbeck (1879; 1881); Howald (1920); Heimsoeth (1961); *KGB* I/4: 721 y sigs. (MARTIN PERNET, Sent).

Röcken

El padre de N. (→Nietzsche, Carl Ludwig) recibió en 1842 del rey de Prusia, Federico Guillermo IV, el cargo de párroco en Röcken (cerca de Leipzig). En la iglesia local contrajo matrimonio el 10 de octubre de 1843 con Franziska Oehler (→Nietzsche, Franziska), quien el 15.10.1844 dio a luz a su primer hijo, Friedrich Wilhelm (Nietzsche), el cual asistió, desde el 15 de octubre de 1849, a las clases de la escuela del pueblo. Tras la muerte del padre (30.7.1849) y del hermano (9.1.1850), la familia tuvo que abandonar la casa parroquial y trasladarse a →Naumburg. Después de su muerte, el 25 de agosto de 1900 (en →Weimar), N. fue sepultado el 28 de agosto de 1900 junto al muro de la iglesia de Röcken, en la tumba familiar al lado de su madre; en 1935 encontraron allí también descanso los restos mortales de →EFN. Röcken se convirtió en un lugar conmemorativo para numerosos intelectuales y artistas que se sentían atraídos por el pensamiento de N. Asimismo, la jerarquía nazi trató (aún en octubre de 1944) de rendir homenaje a la tumba de N. Debido a la utilización nacionalsocialista de N., fue problemática tanto una interpretación imparcial de la figura de N. como rendirle homenaje en la República Democrática. El 25 de agosto de 1990, con motivo del 90 aniversario de su muerte, tuvo lugar en Röcken un acto conmemorativo que reunió a numerosos asistentes interesados en N. Con ocasión de los festejos organizados el 150 aniversario del nacimiento de N., en el año 1994, se inauguró en Röcken un centro

conmemorativo de la figura de N., que ofrece una introducción a numerosos visitantes del país y extranjeros en la obra y vida de N. (Ralf Eichberg, Naumburg).

Rohde, Erwin (9.10.1845, Hamburgo, † 11.1.1898, Heidelberg)

Filólogo clásico, amigo de N. en particular en su época de estudiante y, por último (desde 1886) profesor ordinario en Heidelberg, estableció en su obra principal *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (2 vols. 1890-1894) una distinción entre psicología, etnología y crítica de la religión que permitió aprovechar las aportaciones contemporáneas de estas ciencias de cara a una historia de la religión griega (cfr. también Crusius 1902, Seillière 1911; Cancik 1986; Overbeck 1999). La amistad de Rohde con N. surge con motivo de la alta estimación (común) de Schopenhauer y Wagner, y alcanza su punto culminante con la valiente intervención pública de Rohde a favor de *GT* (Rohde 1872; cfr. Ungefehr-Kortus 2001). Tras el final de la época de Leipzig, la amistad de ambos halló expresión en una serie de encuentros anuales (hasta 1876; más tarde tan solo sendas veces en 1878 y 1886) y en un intercambio epistolar en principio denso, a menudo entusiasta, poco a poco distanciado y cada vez más esporádico. Tras 187,6 tiene lugar un distanciamiento que finalmente condujo a una ruptura de comunicación casi completa. Disensiones duraderas surgieron en referencia a *MA* (Rohde a N., 16.6.1878; Rohde a Overbeck, 16.6.1878; cfr. Patzer 1990: 25 y sigs.), *VM* (Rohde a Overbeck, 31.5.1879, cfr. Patzer 1990: 34 y sigs.; Rohde a N., 22.12.1879), *JGB* (Rohde a Overbeck, 1.9.1886; cfr. Patzer 1990: 107 y sigs.) y la apreciación de Taine (N. a Rohde 19 y 23.5.1887; 11.11.1887). Rohde, por su parte, solo fue capaz de apreciar los escritos de N como manifestaciones personales de las que se sentía distanciado: «Sumamente interesante, pero totalmente infructuoso» (Rohde a Overbeck, 17.3.1895; cfr. Patzer 1990: 183). Al contrario de Overbeck, Rohde mantuvo contacto con EFN a pesar de la crítica al Archivo-N y le brindó su apoyo. Sin embargo, tras su muerte, fue víctima de una de sus intrigas. Sobre el tema también: *KGB I/4: 724 y sigs.* (JOHANN-CHRISTOPH EMMELIUS, Uetze).

Roma | Rom

Roma puede significar tanto la cultura clásica romana, en sí misma carente por completo de unidad (cfr. para la Roma de Juvenal *VM* 224 y para la Roma estoica *WS* 216) como, asimismo, la Roma católica en tanto que punto de mira de los ataques de N. a →Wagner, Comte y el →Cristianismo (*JGB* 256; *NW*, «Wagner como apóstol...» 1; *GD*, «Incursiones...» 4; *EH*, *Za* 4; *AC* 60); además, puede simbolizar la ciudad eterna como paradigma de la urbanidad (*NF* 1887, 10 [139]; *NF* 1884, 25 [338]) y, no menos también, la ciudad en la que en 1882 se enamoró de →L.v. Salomé (→«episodio Lou»). En 1883, N. visitó de nuevo Roma. Sobre esta estancia escribe en *EH* que buscó continuamente la Roma de la Antigüedad y el →Renacimiento y trató de evitar la Roma cristiana (*EH*, «*Za*» 4). Allí compone también la «*Canción de la noche*» en una *loggia* sobre la *Piazza Barberini* (ibíd.). A causa de ello, N. vinculó el pensamiento del →«Eterno Retorno» con Roma, aunque se trate más bien

de una estilización, ya que las menciones en la correspondencia contradicen la descripción de *EH* (cfr. Hödl 2003: 312). De este modo, se dice en carta, en el tono más sereno posible: «Roma no es un lugar para mí – es un hecho indiscutible» (A Köselitz, 10.5.1883). La primera concepción de la *Canción de la noche*, pero no su redacción, puede ser probablemente en Roma; la Piazza Barberini es tan escasamente un comentario a la *Canción de la noche* como esta lo es de aquella: se trata de una asociación atmosférica a la que subyace un largo proceso de transformación y una meditada reelaboración poética (HANS GERALD HÖDL, Viena).

Romanticismo | *Romantik*

N. comienza a ocuparse intelectualmente del Romanticismo en la →Escuela de Pforta, donde traba conocimiento con los escritos de Hölderlin, Lord Byron y los hermanos Schlegel. El joven N. se sitúa en primer lugar, indirectamente, en la tradición filosófica del primer Romanticismo (Behler 1978: 59-87), máxime cuando, en los escritos de disertación *Sobre la poesía dramática de Byron y Fatum e historia*, hace suyo el motivo filosófico de la perfectibilidad (Wischke 1994b: 383-393). La inspiración a través del Romanticismo, por ejemplo, en la teoría estética por los escritos de A. Schlegel sobre la tragedia griega (Wischke 1994a: 57-82, Limmer 1925) no impide que, más tarde, N. critique el Romanticismo en numerosos aspectos. De esta manera, en *M 159* lo coloca en la proximidad de la historia anticuaria, que, en →*HL*, se había criticado como resignación piadosa frente al pasado, huida del presente y desconfianza hacia lo nuevo (cfr. 10, *KSA 1*: 268). N. elabora este argumento crítico en *FW* en la medida en que descubre el origen del romanticismo en el «padecimiento» por el «empobrecimiento de la →vida» que busca la «salvación [...] a través del →arte y el conocimiento» (*FW V 370*). Consecuentemente, critica el anhelo de salvación como →pesimismo romántico y «nihilismo pasivo» (*NF 1887*, 9 [35]) que se hallaría, a juicio de N., en la tradición cristiana de negación de la vida y alcanzaría su mayor florecimiento cultural con la filosofía de la voluntad de Schopenhauer y la música de Wagner, y al que le faltaría la fuerza de crear «nuevas ilusiones», es decir, «verdades» (*WL 1*, *KSA 1*: 881) que serían necesarias para no recaer en la resignación y sucumbir de esta manera al nihilismo. N. contrapone a este Romanticismo un pesimismo dionisiaco o «pesimismo de la fuerza». Este soporta el conocimiento de que la →cultura y →civilización humanas son un tejido frágil de ilusiones, que son necesarias y por ello sin alternativas para que el ser humano, como «animal capaz de venerar», pueda vivir en un mundo «inhumano» (*FW V 346*), en un mundo en el que en última instancia todo lo que tomamos por verdad no es más que una metáfora (*WL 1*, *KSA I*: 880, 883) (MIRKO WISCHKE, Halle-Wittenberg).

Rousseau, Jean-Jacques (28.6.1712, Ginebra, † 2.7.1778, Ermenonville cerca de París)

Escritor y filósofo, es, a causa de la notoria coincidencia en la crítica al progreso de la civilización, ciertamente, de no poco interés para el primer N., quien quiere interrogarle en su «viaje al Hades» (*VM 408*). Esta situación, sin embargo, cambia pronto. La reacción se torna extremadamente acerada, tal vez a causa de la adhesión tan fuerte sentida con ante-

rrioridad. A partir de un mismo punto de vista, N. extrae consecuencias diferentes: virtud y ética tienen en Rousseau un carácter abstracto y sancionador, lo que aclara el esquematismo de su argumentación. N. es más preciso en la evaluación de la situación, también en la de la revuelta del hombre rousseauiano. N. combate en Rousseau el resultado, por tanto, la revolución: la subversión revolucionaria es una ilusión, el hombre no es bueno, en la misma poca medida en que no lo es la naturaleza. N. busca una →Ilustración liberada tanto de los momentos de revuelta como de la decadencia y el tipo Rousseau se convierte en el blanco principal de su ataque, así como también los discípulos de Rousseau: Robespierre, Kant, Schopenhauer. El rechazo polémico se le antoja suficiente: renuncia así a una exposición argumentativa, a menudo basta el nombre para caracterizar una tendencia. El procedimiento es característico de N.: lo particular es generalizado, lo obtenido de esta manera tipificado, lo tipificado convertido en imagen hostil. No es que el hombre no sea bueno, él «no es ya *por desgracia* lo suficientemente →malo» (NF 1887, 9[146]), no es lo suficientemente →naturaleza, lo suficientemente animal de presa. Solo cuando divinicemos la naturaleza, alcanzaremos los hombres el derecho a ser de nuevo «naturales» (cfr. también Wuthenow 1989) (RALPH-RAINER WUTHENOW, Fráncfort).

Rubio, la bestia rubia | *blond, die blonde Bestie*

N. apenas utiliza el adjetivo «rubio». No obstante, en la medida en que la expresión «la bestia rubia» es de su propio cuño, tanto el adjetivo como su contenido han penetrado de manera decisiva y a menudo catastrófica en la interpretación de su pensamiento. N. emplea el término únicamente en su fase madura (durante y después del *Za*); en conjunto y en todas sus formas y combinaciones, la palabra aparece en 14 ocasiones (cfr. NWB 1: 405 y sigs.), si bien con tres significados esencialmente distintos. En *Za IV*, «Entre las hijas del desierto» (también en *DD*), es empleada para describir a un →león; en *GM* y *GD*, la expresión «bestia rubia» sirve para caracterizar a una raza «rubia» tradicional, supuestamente histórica («por ejemplo, los aristócratas germanos», *GD*, «Los mejoradores de la Humanidad», 2); y en los escritos póstumos caracteriza a los alemanes modernos, europeos, contemporáneos y atrofiados («una sensualidad demasiado rubia, demasiado estúpida», NF 1887, 10 [36]; cfr. 9 [12]), así como «a los santos rubios del tipo de Parsifal» (NF 1888, 15 [15]; cfr. 4 [63]). De todos los significados señalados, sin duda los más importantes son los utilizados en *GM* y *GD*, que tienen un interés general y que han sido manipulados con frecuencia para convertir a N. en un partidario del →Nacionalismo →alemán y de la mitología de la «raza aria»: «Resulta imposible no reconocer a la base de todas estas razas nobles al animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia* que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando, esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva; las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos: todos ellos coinciden en tan imperiosa necesidad» (*GM I*, 11). En *GD*, N. vuelve a remitirse a esta expresión, pero, esta vez, en relación con su pretensión de domar a los hombres: «Lo mismo pasa con el hombre domado que ha mejorado el →sacerdote. En la Alta Edad Media, cuando la Iglesia era realmente un lugar de doma de animales, se daba caza por todas partes a los mejores ejemplares de

la «bestia rubia» (GD, «Los mejoradores...», 2). La posición de N. no está en consonancia con el racismo alemán de la época, un racismo que él rechaza en múltiples ocasiones y ante el que muestra su desprecio. Brennecke (1976) defendió que la expresión que nos ocupa era en realidad una traducción alemana del león, «*flava bestia*»; N. habría intentado ilustrar la bestia rubia, entre otras, mediante la nobleza árabe y japonesa. Un análisis más profundo de las expresiones de N. nos muestra que el énfasis no debe recaer sobre el término «rubia», sino sobre «bestia», sobre el depredador, al efecto de que el hombre moderno y civilizado ha desarrollado ahora su aspecto gregario y debe aprender a afirmar el depredador en su interior. Es más que probable que N. alimentara este punto de vista gracias a la lectura de literatura antropológica (→ Antropología), en particular de la obra *Urgeschichte der Menschheit* [*Prehistoria de la Humanidad*], de O. Casparis (1877), disponible en su biblioteca personal. También sobre el tema: Ottmann (²1999: 253 sigs.); Schank (2004) (THOMAS H. BROBJER, Uppsala).

S

Sacerdote | *Priester*

Este concepto se convierte desde *GM* en uno de los pilares que sostienen la crítica de N. a la moral cristiana. N. no tiene con él puestas las miras en el estamento profesional, sino que utiliza el concepto tipológicamente (→tipo). En lugar de ello, toma la interpretación de «sacerdote» como «mediador» entre Dios y el hombre de una manera amplia: como «sacerdote» entiende, en un sentido general, aquel tipo de hombre que tiene el poder de imponer su interpretación de la realidad como una interpretación universal. Se convierten, en este sentido, en «mediadores» que sitúan su interpretación entre los individuos y la realidad experimentable. En la perspectiva moral, el «sacerdote» apoya su propia moral en una autoridad exterior a él mismo para conseguir una validez universal. En la «mentira sagrada» (*AC 57*) el «sacerdote» se remite a una inspiración divina (la «revelación») o a la historia de la comunidad misma como protectora de ese valor (la «tradición»). Frente a él se hallan las personas subordinadas a su interpretación, el «rebaño», del que exige →«fe». Todo lo que se encuentra fuera de la moral es considerado «malo» —esta proscripción moral se convierte en instrumento decisivo de poder: «El sacerdote *domina* mediante la invención del pecado» (*AC 49*).

N. extrajo la sugerencia para el tipo del «sacerdote» de la lectura de →Wellhausen *Prolegómenos a la historia de Israel* (1883). El autor sostenía aquí la tesis de que la ley judaica había sido redactada solo en la época del exilio. El sacerdote Esra se habría apoyado en una falsificación consciente de Moisés e instaurado de este modo un «dominio sacerdotal». En la exposición, desde el punto de vista actual, bastante deformada, de Wellhausen, los sacerdotes judíos aparecen como hombres que imponen como divina una ley moral creada por ellos mismos para llegar al poder. La controversia en los escritos polémicos de N. no debe esconder que adjudica al «sacerdote» un papel decisivo en la evolución de las culturas. Como expone en *GM*, incluso la ciencia hunde sus raíces en el ideal ascético del «sacerdote». El →judaísmo y el →Cristianismo, que, en referencia a Wellhausen, N. puede sintetizar como «una especie *sacerdotal* [...] de hombre» (*AC 24*), no solo no le repugnan, sino que también le fascinan en virtud de sus transmutaciones de valor siempre nuevas. En este sentido, se entiende a sí mismo en la tradición de los grandes «sacerdotes», como su última transmutación. De este modo N., echando la vista atrás, interpreta por qué había dado el nombre de un «sacerdote» a su «Zaratustra»: «La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su contrario —en *mi*— eso significa en mi

boca el nombre de Zaratustra» (*EH*, «Por qué soy un...», 3) Sobre el tema también: Braatz (1988: 235 y sigs.); Stegmaier (1994: 106 y sigs.; 2004 c); Havemann (2002: 218 y sigs.) (DANIEL HAVEMANN, Jördenstorf).

Salomé, Lou von (12.2.1861, St Petersburg / † 5.2.1937, Göttingen)

Lou von Salomé (cuyo nombre de casada era: Andreas-Salomé), escritora y psicoanalista, descrita también ocasionalmente como «*femme fatale*» (cfr. Peters 1964), conoció a N. en abril de 1882 en Roma como estudiante de teología, filosofía e historia del arte (Zúrich, desde 1880). La curiosidad de N. fue despertada por su amigo →Rée, cuya propuesta de matrimonio, sin que lo supiera N., Salomé acababa de ser rechazada por ella, y a quien N. pidió a su vez tramitar su propia propuesta de matrimonio. Salomé también la rechaza. A finales de abril de 1882 Salomé y su madre abandonan Roma. N. y Rée —quienes como alternativa se plantearon el proyecto de un estudio para tres en Viena o París— emprendieron viaje tras ellas y se volvieron a encontrar en Ortasee. Respecto a un paseo con Salomé cerca de Montesacro, N. señaló unos meses más tarde: «Monte sacro: el sueño más encantador de mi vida se lo debo a usted» (Andreas-Salomé 1951: 236). De su viaje en común a la casa de Wagner en →Tribtschen, Salomé recordaba en su libro sobre N.: «[...] luego, dibujando con el bastón en la arena húmeda, habló en voz baja de aquellos tiempos pasados. Y cuando alzó la mirada, estaba llorando» (Andreas-Salomé 1894: 83). En el Jardín de los Leones de Lucerna, N., corteja de nuevo a Salomé, pero otra vez es rechazado. El testimonio más duradero de aquellos días en Lucerna es la famosa foto con el látigo (→látigo). A finales de julio Salomé viajó, junto a la hermana de N., a Bayreuth para asistir a la primera interpretación de *Parsifal*. Allí y durante el viaje de vuelta a Tautenburg, donde N. esperaba a ambas, se coloca la primera piedra del odio que EFN sintió por Salomé a lo largo de toda su vida. En Tautenburg siguen tres semanas de estudio y discusión: «...y si alguien nos hubiera escuchado, habría creído que eran dos diablos los que conversaban» (Andreas-Salomé 1951: 84). De todo ello quedó excluida la hermana de N., lo que le dio pie a diversas intrigas en cuyo transcurso N. se dejó azuzar por una agitada correspondencia y a la ruptura tanto de la amistad con Rée como del contacto con Salomé. De un modo complejo, esta intriga de la hermana —y de la opinión (posterior) de N. sobre la misma— ha dejado múltiples rastros en la obra, en particular en *Za II* (→«episodio Lou»). En octubre se dio cita por última vez la «trinidad», en Leipzig. Cuando Salomé y Rée abandonan Leipzig el 5.11., ninguno de los tres sabe que no volverán a verse nunca más. En 1886 Salomé se comprometió con el iranista F. C. Andreas, y se casan un año después. Rée se aparta desengañado de ella. En 1897 conoce a →Rilke, con el que mantiene una amistad hasta la muerte del poeta. En 1911 visita el congreso psicoanalítico en Weimar. En 1912 Freud la invita, a petición de ella, a Viena para estudiar psicoanálisis. Hasta poco antes de su muerte trabaja en Göttingen como psicoanalista. Con →Freud, y, más tarde, también con su hija Anna, mantiene una relación de amistad hasta su muerte. Sobre el tema también: Wiesner-Bangard/Welsch (2008) (THOMAS PFEIFFER, Berlín).

Salud/Enfermedad | *Gesundheit/Krankheit*

N. utiliza ambos conceptos como metáforas para el estado espiritual y moral de su época, a saber, la *décadence*, cuya compleja →genealogía intenta poner de manifiesto (cfr. Borchmeyer 1989). Su método genealógico le permite investigar hipótesis contradictorias sin tener que decidirse por una «universalmente válida» (*GM*, «Prefacio», 3). Recurre con ello a una larga tradición en la que el filósofo aparece como médico de su tiempo (cfr. Pasley 1979). Se trata de los valores que determinan la sociedad, al menos desde Sócrates, de diversas formas, pero que N. diagnostica como causantes y síntomas de enfermedad. La mirada médica de N. sobre las enfermedades de su época identifica los valores cristianos de la →compasión, el amor al prójimo y el consuelo con un →más allá como síntoma de un →resentimiento contra los sanos y fuertes (→fuerte, fuerza). Resentimiento que no solo es fomentado por la →religión, sino también por la filosofía de →Kant y →Schopenhauer, así como por el arte de →Wagner. Las reflexiones de N. acerca de la salud y la enfermedad se asientan en el discurso filosófico del s. XIX, que trataba de trazar nuevos límites entre lo patológico y lo normal, el enfermo y el sano (cfr. Müller-Lauter 1978). Los representantes principales de esta tendencia serían C. Bernard (1865) y A. Comte (cfr. Baier 1981/ 82). Mientras que, anteriormente, se veía lo patológico como anomalía, se abre ahora a la mirada científica como un terreno con las mismas legitimidades que el de lo sano en el que los médicos podrían influir regulándolo. Es así como la enfermedad pierde su significado normativo. Por otra parte, el →«cuerpo» [*Körper*] es, en este discurso, un constructo lingüístico, metáfora de algo distinto, otra dimensión social, de la «*body politic*» (política corporal»). Con ayuda del discurso fisiológico se intenta luchar contra la →degeneración de la masa ciudadana.

Sin embargo, el fundamento fisiológico de la filosofía implica también que N. se haga eco continuamente de su propia experiencia de enfermo, convirtiendo, con ello, su pensamiento en productivo. En primer lugar, esto le habría permitido indagar acerca de los valores normales, sanos (*FW*, «Prefacio», 1). Así, valora la experiencia de la enfermedad como «maestro de la *gran sospecha*» (*FW*, «Prefacio», 3). El enfermo no sale de ella como un hombre mejor, pero sí como un hombre más profundo. La mirada del enfermo sobre los sanos y viceversa le habría hecho además tomar conciencia del problema del →perspectivismo. La salud es vista así como una cantidad relativa que está relacionada con un comportamiento dialéctico. Enfermar o sanar pone en cuestión además la idea de una voluntad libre que N. critica como fundamento de la filosofía idealista (*MA I*, «Prefacio», 3). La enfermedad es la consecuencia del hundimiento del mecanismo regulador que garantiza la salud. La superación de la enfermedad parte más bien de la →Voluntad de Poder que, para N., pertenece al →instinto más que a la →conciencia (*JGB* 13). Por ello, no es influenciado por el individuo, así como tampoco se deja modificar por un sistema social. Puede promover al máximo o negar el instinto de conservación mediante los valores que determinan su pensamiento y acción. La convalecencia se convierte con ello en la cuestión del desarrollo y fortalecimiento de la Voluntad de Poder. Sobre este tema: Roux (1881); Schipperges (1975); Sontag (1977); Pfothner (1985a); Wahrig-Schmidt (1988); Anz (1989) (ANETTE HORN, Witwatersrand).

Schiller, Friedrich (10.11.1759, Marbach/Neckar / † 9.5.1805, Weimar)

Dramaturgo, poeta, filósofo de la historia y del arte, principal representante, junto con Goethe, del clasicismo weimariano, fue caracterizado por N. con la expresión «distancia de lo próximo» (Politycki 1989). En *GD*, N. denomina a Schiller «el trompetista moral de Säckingen» y lo cuenta entre sus «imposibles» («Incursiones de un intempestivo», 1). Esta denominación señala el punto álgido de una dolorosa ruptura con su propio pasado, en el que la recepción de Schiller había jugado un papel fundamental. En *WS* 216, el «moralismo» de Schiller, por ejemplo, le parecía el punto de referencia fundamental de la ideología representada por «el adolescente alemán» en el tiempo de la guerra de liberación antinapoleónica; una ideología que N. había acogido, por lo demás, con entusiasmo, tanto en las conclusiones de *BA* como en su polémica contra los →cultifilisteos en la cuarta parte de *DS*. Pero el momento más significativo de la recepción de Schiller por el joven N. lo constituye, sin duda, *GT*, así como las lecturas que habían precedido a esta obra, en especial la *Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller* [*Correspondencia entre Schiller y Goethe*], así como la subsiguiente confrontación con los escritos más importantes de Schiller sobre estética. Conectando estas lecturas con la música y las ideas de →Wagner, en *MD* por ejemplo, N. abre perspectivas completamente nuevas sobre la creación artística. Todo ello le sirve, sobre todo, para alcanzar un nuevo concepto de la contraposición entre lo ingenuo y lo sentimental, su concepción del coro trágico y también la caracterización de la poesía lírica y de la relación entre teatro y música. Desde ese trasfondo, define una nueva relación entre helenismo y cultura alemana (cfr. también Venturelli 2003) (ALDO VENTURELLI, Urbino).

Schlechts, Karl (23.1.1904, Viena / † 19.2.1985, Ober-Ramstadt/Odenwald)

Filósofo con intereses en las ciencias de la naturaleza y en la cultura clásica, trabajó en la edición histórico-crítica de las obras completas de N. en el →*Archivo-N.*, en Weimar, entre la primavera de 1934 y su llamada a filas en enero de 1941. En 1956-58⁷, publicó una edición de la obra de N. en tres tomos (=SA), que provocó una discusión relativamente acalorada a causa de los criterios editoriales utilizados. Mérito principal de la edición de Schlechts (SA) fue haber comprobado las falsificaciones, cortes y censura llevados a cabo por EFN en muchas de las cartas de N. El punto de partida fue una conferencia pronunciada, junto con W. Hoppe, en agosto de 1937 en el comité científico del *archivo-N.* Schlechts planteó vigorosamente el problema de los escritos póstumos de N. y de la arbitraria compilación de *WM* (→*La Voluntad de Poder*). Su solución, sin embargo, fue cualquier cosa menos satisfactoria: en el tercer tomo de SA, y bajo el título *De la obra póstuma de los años ochenta*, presentó los mismos fragmentos que ya habían sido utilizados para *WM*, solo que ordenados cronológicamente y basándose exclusivamente en la descripción de los manuscritos y de las herramientas de la edición en octavo mayor. Tam-

⁷ En lugar de 1956-1958, léase 1954-1956 (Nota de la edición en castellano).

poco restableció la situación originaria, pues ni tuvo en cuenta los manuscritos 13 y 14 de esa edición, que contenían material para *WM*, ni tomó en consideración que N., en sus cuadernos de notas, escribía a menudo desde la última hacia la primera página. Resultó valioso, sin embargo, el vivo debate acerca de *La leyenda y sus amigos* (Schlechta 1957), suscitado tras la edición, por cuanto reveló las razones (la falta de razones) de los que no podían desistir de considerar *WM* como la obra fundamental de N. Schlechta describe ahí el clima que reinaba en el *Archivo-N.* («la cueva de la vieja leona»), clima que había contribuido a formar la imagen de un N. oficial, pero muy lejano del verdadero: «Mentiras descaradas, necedad y necesidad de venganza sin escrúpulos.» El polémico discurso contra *WM*, considerado como una compilación arbitraria e insostenible de fragmentos, llevó, por otra parte, a Schlechta a la devaluación de los escritos póstumos, los cuales, según él, no aportaban nada nuevo cuando se los comparaba con las obras publicadas por el propio N. (obras que se reproducen en los dos primeros tomos de la *SA* exactamente como en las primeras ediciones). A pesar de todo, fue el propio Schlechta quien puso de relieve en 1962, junto con A. Anders, el significado de los escritos póstumos y de las lecturas científicas de N. en los años 1872-1875. También sobre el tema: Schlechta (1939; 1948; 1965; 1972) (GIULIANO CAMPIONI, Pisa).

Schopenhauer, Arthur (22.2.1788, Danzig / † 21.9.1860, Fráncfort/M.)

Filósofo, fue descubierto por N. en octubre de 1865 durante sus estudios universitarios en Leipzig. Al principio, su entusiasmo alcanzó grandes cotas y la lectura de Schopenhauer acabaría teniendo un significado fundamental para su propio pensamiento. Esa veneración ilimitada le duró poco tiempo, sin embargo, ya en 1866, N. leyó la crítica radical de Schopenhauer hecha por R. Haym (*Arthur Schopenhauer*, 1864). Esa lectura preparó la confrontación crítica que N. desarrolló en 1867 y 1868, influido también por la *Historia del materialismo* de F. A. Lange, por el neokantiano Otto Liebmann y por la exposición de Kant que había hecho K. Fisher. Sus dudas se concentraron en el concepto de «la voluntad de vivir» en cuanto «cosa en sí», es decir, sobre el mismo núcleo de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer. A pesar de eso, en 1874 afirmaba expresamente que él formaba parte del grupo de «lectores de Schopenhauer que después de haber leído su primera página, saben con seguridad que las leerán todas y escucharán con atención cada palabra que haya dicho» (*SE 2, KSA 1: 346*).

En *GT* (1872) tuvo lugar un cambio decisivo. Frente a la condena moral del mundo y de la vida de Schopenhauer, Nietzsche sostiene su justificación universal del →devenir. Según Schopenhauer, la existencia humana está cargada de culpa como consecuencia del autodesgarramiento de la voluntad del mundo y por causa de la «eterna justicia». El sufrimiento significa castigo. En lugar de esa ética metafísica, N. despliega su estética metafísica y con ella una justificación general de la existencia y del mundo a través de lo bello. Plantea, al mismo tiempo, una afirmación trágica y dionisiaca totalmente en contraposición con la negación de la voluntad de Schopenhauer. El dionisismo (→Dionisos) significa que la afirmación no concierne solo al crecimiento y al apogeo, sino también a la decadencia y la destrucción. Precisamente, la falta de escapatoria y la trágica dureza

del sufrimiento que la acompaña sirven como estimulantes para una vida fuerte. Según Schopenhauer, por el contrario, deben conducir a la resignación, al retraimiento de la voluntad y, finalmente, al ingreso en la nada. Pero no son la resignación y el ingreso en la nada lo que constituye el objetivo del drama trágico, sino la afirmación de hasta los aspectos más horrorosos de la existencia. El ansia de la nada es «negación de la sabiduría trágica, ¡su opuesto!» (NF 1884, 25[95]). El «→Eterno Retorno de lo mismo» constituye la culminación de su sabiduría trágica, acuñada fundamentalmente por la afirmación dionisiaca de la vida y, al mismo tiempo, de su propia superación de Schopenhauer y de todo lo que forma parte, según su punto de vista, del →pesimismo de la negación práctica de la voluntad, en especial también del →Cristianismo.

La relación con Schopenhauer adquiere formas diversas en los escritos de N., unas veces de manera abierta y otras latente. A menudo, es ambivalente: N. toma, sin duda, ideas prestadas de Schopenhauer, pero las sitúa bajo una luz distinta, puesto que parten de presupuestos contrarios. Estos últimos le conducen a muchas tomas de posición contrapuestas. De todos modos, hasta el final de su existencia lúcida, N. nunca pudo liberarse por completo del hechizo de Schopenhauer. SE es en realidad una presentación que hace N. de sí mismo en muchos sentidos (→Schopenhauer como educador). La valoración positiva no se dirige tanto a los contenidos de pensamiento cuanto a la personalidad del pensador. Para él, sigue siendo ejemplar en Schopenhauer «el libre sufrimiento producto de la autenticidad» (SE 4, KSA 1: 371), es decir, el resuelto ateísmo, especialmente, y la audacia para aceptar un mundo despojado de las precedentes interpretaciones religioso-metafísicas. No encontró mejor símbolo para esto que «el caballero con muerte y diablo», tal como nos los había dibujado Durero. N. mantiene la →«voluntad» como la esencia más íntima de todo lo viviente, pero le atribuye un nuevo significado fundamental. En lugar de la «voluntad de vivir» de Schopenhauer, principio originario subyacente a todos los fenómenos, N. instala la →«Voluntad de Poder», o mejor aún: una pluralidad de «voluntades de poder». A saber, mientras que la «voluntad de vivir» de Schopenhauer representa una entidad metafísica, la «Voluntad de Poder» de N. consiste en una pluralidad de impulsos sin la hipóstasis de un fundamento ontológico común.

La influencia de Schopenhauer es especialmente manifiesta en el →inmoralismo de N., sobre todo en su «transmutación de todos los valores». Por lo menos al principio, los ataques de N. contra la moral se refieren más a Schopenhauer (ver en especial la extensa crítica de la →compasión en MA 136-144 y de la →ascesis en M 131-146) que propiamente al Cristianismo. Siguiendo las huellas de Schopenhauer, N. identifica, por su parte, el amor cristiano con la compasión. De las tres fuerzas impulsivas que mueven la acción humana —egoísmo, maldad y compasión— conserva exclusivamente las dos primeras y desmascara la tercera con ayuda de las mismas. Por medio de la investigación genealógica, N. retrotrae al egoísmo y a la maldad incluso la compasión y el amor al prójimo cristiano (ver GM especialmente como →resentimiento). Además, hay que remitir también, en gran medida, a sus lecturas de Schopenhauer la tendencia nihilista que pone como base del Cristianismo. En AC 7 designa todavía al Cristianismo como «religión de la compasión» y en EH, WA 2, la llama «religión transformada en negación de la voluntad de vivir». También sobre el tema: Decher (1984); Salaquarda (1984a); Goedert (1988); Barbera (1995); Birnbacher (2006) (GEORGES GOEDERT, Luxemburgo).

Schopenhauer como educador | *Schopenhauer als Erzieher (SE)*

SE apareció en octubre de 1874 como *UB III (Consideraciones intempestivas III)*. Solo dos años después *N.* informaba en una carta acerca de «las diferencias con la enseñanza de Schopenhauer de las que se había dado cuenta de repente»: «No estoy de acuerdo en casi ninguna de sus afirmaciones generales; cuando escribí sobre Schopenhauer me di cuenta enseguida de que yo había superado toda la parte dogmática de su filosofía: lo único importante para mí era el *hombre*» (a C. Wagner, 19.12.1876). En 1888, *N.* añadió que *SE* era su «historia más íntima», su «*devenir* por escrito»; «en el fondo» lo que se expresa en esa obra no es «Schopenhauer como educador», sino su *contrario*: «*N.* como educador» (*EH, UB 3*; cfr. también *KSA 14*: 525). Si eso es así, habrá que mantener a la vista *SE* y tenerlo en cuenta en lo que se refiere al intento de su autor para interpretarse a sí mismo, por cuanto en ese escrito *N.* se conceptúa a sí mismo como filósofo —con ambiciones educativas— a la luz de los consejos del que fue su segundo ídolo de juventud junto a →Wagner (cfr. Niemeyer 1998a: 106 y sigs.; 2004d).

El punto de partida es su temprano culto por →Schopenhauer, que se refleja en las siguientes palabras de 1874: «Mi confianza en él fue inmediata y ahora sigue siendo la misma que hace nueve años.» (*SE 2, KSA 1*: 346) *N.* alude con esas palabras a su «gran experiencia de Schopenhauer» vivida en el otoño de 1865, tan famosa y desacreditada en la investigación nietzscheana. *N.*, que acababa de trasladarse de Bonn a Leipzig siguiendo a →Ritschl, pretende haber descubierto a Schopenhauer al encontrar su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación* en un anticuario de Leipzig. Pero esto no es más que una manera estilizada de contar las cosas, puesto que *N.* ya había sido informado ampliamente de esa obra por mediación de C. Schaarschmidt, como se pone de manifiesto en una de sus lecciones inéditas del semestre de verano de 1865, en Bonn (cfr. Broese 2004: 236). Sea como fuere: forma parte de la manera de narrar de *N.* —según un testimonio sobre sí mismo perteneciente a los años 1867-1868— decir que durante aquel otoño en Leipzig «[estaba como suspendido] solitario en el aire, sin ayuda, sin apoyos, sin esperanzas y sin un recuerdo amistoso» (*BAW 3*: 297). Cabría deducir que, en esas circunstancias, el título de la obra habría podido seducirle por completo con la promesa contenida en el mismo de que le sería posible alcanzar una justificación para ordenar su mundo siguiendo su voluntad y su representación al margen de la tradición religiosa y de los conocimientos filológicos. No hay que excluir, por lo demás, que *N.* tuviese adicionalmente una razón muy personal para inculparse a sí mismo en relación con su sífilis (→enfermedad [de *N.*]), lo que le predisponía a aceptar el deprimente punto de vista de Schopenhauer sobre el carácter «negativo» (1859a: 418) de toda felicidad y, con ello, su escepticismo en todo lo relacionado con la trivialidad de la vida, la cual pretende, en vano, obtener su sentido resistiendo a la muerte. Resulta llamativo, en cualquier caso, que *N.* acepte la tesis, totalmente de acuerdo con esta opinión, de «que somos tanto más esclavos de la vida cuanto más queremos disfrutar de ella» (*N.* a Franziska y E. *N.*, 5.11.1865).

Por otra parte, apenas se encuentra algo de todo esto en *SE*, cosa poco sorprendente, por lo demás, cuando se piensa en el juicio de *EH* señalado al principio, en el que *N.* articula su pensamiento por «oposición» con Schopenhauer. La cuestión de si la vida es algo «sin sentido y sin consuelo» (*SE 1, KSA 1*: 338) se afronta, en todo caso, aisladamente y forma parte

de un acto de gratitud tardío a la filosofía schopenhaueriana de la negación de la vida (cfr. Goedert 1978: 2). En sustitución de eso, domina la búsqueda de liberación y nueva adquisición de sentido a partir de la protesta de N. contra el «negligente acomodarse a las maneras prestadas y a las opiniones dominantes» (ibíd., 37). Esta transición desde una concepción pesimista del mundo hacia una más constructiva remite, en todo caso, al propio Schopenhauer, por cuanto N. recoge no solo algunos de sus temas de reflexión, sino también la invitación a pensar por sí mismo que queda plasmada en consejos a sus colegas como los siguientes: «Mucho leer embota la cabeza horriblemente. La mayoría de nuestros eruditos tendrían más valor como eruditos si no tuvieran tanta erudición» (a Deussen, 4.4.1867).

Pero Schopenhauer no fue solo el educador de N. en este sentido, sino también en otro: Schopenhauer le proporcionó munición para su crítica de la filología y para burlarse de Ritschl, su «director de tesis doctoral». Pues cuando N. se burla, refiriendo a este, de «esa hormigueante ralea filológica de nuestros días», y cuando habla de «avances de topo» (a Rohde, 20.11.1868), hay que tener en cuenta que la figura del topo, con su «vida llena de esfuerzo y carente de regocijo» (1859b: 414), era ya, para Schopenhauer, una metáfora apropiada para la objetivación de la voluntad de vivir, una objetivación que prescinde por completo del sentido de la acción respectiva. A lo que habría que añadir que el puntilloso investigador privado que, con gran amargura por su parte, nunca recibió una cátedra universitaria, había sostenido la afirmación de que «es un caso raro en extremo el que un verdadero filósofo haya sido al mismo tiempo profesor de filosofía» (1851a: 143) —un estado de cosas que N. veía de manera semejante y que le había empujado a afirmar en *SE* que al Estado «nunca le importa la verdad, sino solo la verdad que le resulte útil» (*SE* 8, *KSA* 1: 422).

En la percepción de N., por tanto, no era la salvaguardia de la verdad lo que cabía esperar de los filósofos de su época, sino más bien la elaboración de consensos eficaces sobre los honores que debían ser concedidos a determinadas doctrinas u opiniones, lo que se mostraba con un ejemplo: →«Kant mantuvo su lazo con la Universidad firmemente, se sometió a los gobiernos, mantuvo la apariencia de fe religiosa, soportó a sus colegas» y, en consecuencia, solo fue capaz de aportar una «filosofía de profesores», al contrario que Schopenhauer, quien «[establece] pocos compromisos con las castas eruditas» y «[aspira] a ser independiente del Estado y de la sociedad» (*SE* 3, *KSA* 1: 351). Y que simplemente por eso —hay que añadir— se convirtió en ídolo del joven profesor de filología de Basilea llamado N., pues tampoco este estaba dispuesto a establecer «compromisos» en cuestiones como la de separar la «filosofía verdadera» de la «aparente»: «Deja a los filósofos en terreno agreste, prohíbeles toda perspectiva de posicionamiento y encasillamiento en las profesiones burguesas [...], persíguelos, sé inclemente con ellos —¡vivirán cosas sorprendentes! Escaparán unos de otros buscando un techo por aquí y por allá, los pobres, los aparentes; uno abre una parroquia, otro una escuela [...], el más razonable de ellos coge el arado, el más vanidoso va a la corte» (*SE* 8, *KSA* 1: 422). Hasta aquí la propuesta de N. en lo que se refiere a la identificación del «verdadero» filósofo. Esta propuesta forma parte de una crítica de los «hombres aparentes» que, con su herencia «cultural», «asesinaban su época» y merecían «sucumbir con ella» (*SE* 1, *KSA* 1: 338 y sigs.).

Esa crítica evoca la del →«cultifilisteo» de →*DS*. Pero el foco es diferente ahora: ya no se trata de lo →«alemán» contra lo «extranjero», sino del tópico «ciudadanos de

esta época» (*SE 1, KSA 1: 339*) contra los otros: los intempestivos que se apuntan a la vanguardia. En consecuencia, retrocede el canto de alabanza a «la música, la tragedia y la filosofía alemanas», así como a Wagner y a su esperanza en un «fuego alemán», para ser sustituido por una crítica de los alemanes y de lo alemán que irrumpe por primera vez y para la que se emplean vocablos (de psicología social) como «carácter gris», «amorfismo», «insensibilidad», «rusticidad», «envidia» así como «opacidad» y «falta de limpieza en el carácter» (*SE 6, KSA 1: 391 y sigs.*). Apenas puede sorprender que N. se enfrentase con este giro a una protesta por parte de Bayreuth, una protesta que se hace patente en una carta de →C. Wagner referente a *SE*, en la que se reclama que «no se debe considerar a Alemania como algo marginal [...], que es única en lo que tiene de bueno y en lo que tiene de malo y que solamente podemos desear que las orugas y los gusanos [léase: los judíos; nota del autor] no lleguen a roer las plantas antes de que hayan crecido» (26.10.1874). No hemos conservado la respuesta de N. a esta carta —fue destruida por su destinataria—, pero el desarrollo de su pensamiento posterior muestra que cada vez fue menos receptivo a objeciones de este tipo.

El núcleo de *SE* tiene, como base, el *leitmotiv* conocido desde →*HL*: «Conócete a ti mismo» (*HL 10, KSA 1: 333*), con la siguiente variante esta vez: «El hombre que no quiere pertenecer a la →masa solo necesita dejar de ser acomodaticio consigo mismo; que siga a su conciencia que le increpa: “¡sé tú mismo! No eres en absoluto lo que haces, lo que piensas, lo que ambicionas!”» (*SE 1, KSA 1: 338*) También el canto de elogio a la juventud entonado en *HL* suena ahora renovado, seguido de una nueva interpretación de la →educación como una especie de ayuda a la educación de sí mismo, es decir, como una acción liberadora en vistas a la necesaria emancipación del individuo siguiendo un eslogan de reforma pedagógica de grandes consecuencias: «Que tus verdaderos educadores y formadores [...] no sean sino tus liberadores» (*SE 1, KSA 1: 341*), del mismo modo que Schopenhauer lo había sido para N.

Desde el punto de vista del contenido, esto significa que la pregunta de N. «¿Cómo puede el hombre conocerse a sí mismo?» (*SE 1, KSA 1: 340*) fue estimulada por la observación de Schopenhauer dirigida contra →Kant: «Nuestro esfuerzo filosófico no puede ir más allá que a interpretar y aclarar [...] la acción humana» (1859b: 358 y sigs.). Es justo esto lo que N. hizo a continuación, aunque resulte llamativa su vacilación en *SE*: «Es [...] un comienzo arduo y peligroso saltar brutalmente al pozo del propio ser por el camino más corto [...]. Y además: ¿para qué sería necesario, cuando todo, nuestras amistades y enemistades, nuestra memoria y lo que olvidamos, nuestros libros y los rasgos de nuestra pluma dan fe de nuestra esencia?» (1, *KSA 1: 340*). Pero, asimismo, también es dispensable la mirada hacia el abismo porque —ya casi en el sentido del discurso posterior sobre el →*Übermensch*— podría valer lo siguiente: «[t]u verdadera esencia no se esconde en lo más profundo de ti sino que está inconmensurablemente alta por encima de ti» (*SE 1, KSA 1: 340 y sigs.*).

Por otra parte, es verdad que el vocablo «verdadera esencia» le pareció a N. cada vez más inadecuado, en consonancia, sin duda, con sus progresos cognitivos en cuestiones de →psicología, unos progresos que son incuestionables desde *MA* y que pueden ser documentados en la repulsa, dirigida contra la →metafísica, a suponer «un origen milagroso para las cosas de máximo valor» (*MA 1*). Solo ahora recogerá N., finalmente, la cosecha

que podría haber sacado de Schopenhauer ya en 1874, si en aquel entonces lo hubiese utilizado como profesor de psicología. Por esa razón, *SE* es un típico escrito de transición, lo que podría explicar su carácter inacabado y vacilante (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Serpiente | Schlange

La serpiente es un símbolo polivalente transmitido por las tradiciones dionisiaca, judía y cristiana (cfr. por ejemplo, Kittel 1933a: 284-286; 1933b: 566-582; Grimal 1979; Biedermann 1989; Otto 1989; Chapeaurouge 1991). En N., la serpiente es uno de los acompañantes de Zaratustra y «el animal más inteligente bajo el sol» (*Za I*, «Discurso preliminar de Zaratustra», 10). El →águila gira en círculos mientras la serpiente rodea su cuello (ibíd.) como símbolo del →Eterno Retorno de lo mismo, por causa de su forma circular y del alma sabia dionisiaca. La «serpiente del conocimiento» se enrosca en el «dorado sol» del bastón de Zaratustra (*Za I*, «De la virtud que hace regalos» 1), de manera semejante al bastón de Esculapio, porque es médico del cuerpo-alma. La serpiente es un atributo de las deidades femeninas de la Grecia primitiva (*NF* 1875, 5 [198]), que también se encuentra en Apolo (*NF* 1871, 13 [1]) y en las «bacantes» (*DW* 1, *KSA* 1: 559; *GG*, *KSA* 1: 587). Como símbolo de la →vida, la serpiente es llamada *vita femina* (*Za III*, «La otra canción de baile») como la mujer (*AC* 48). Lleva sus cabellos como serpientes y así seduce a Zaratustra-N. (*Za III*, «La otra canción de baile» 1). También N. es pensado como serpiente que come tierra (*FW*, «Broma, astucia y venganza», 8) y que puede desollarse (*M* 455, 573). N. trata de invertir el valor del viejo y famoso símbolo de la serpiente como encarnación del →mal (*FW* 259; *Za III*, «El convaleciente» 1; *JGB* 152, 202; *EH*, *JGB* 2; *DD*, «Entre aves de rapiña») y lo piensa en conexión con la Tierra (*Za I*, «De la virtud que hace regalos», 2). El áspide venenoso, por el contrario, es la figura simbólica de los enemigos de Zaratustra (*Za I*, «Sobre la mordedura del áspide»). Se arrastra sobre el suelo y tiene que convertirse en dragón (*MA* 498). De una clase diferente es la serpiente negra y pesada de la →moral a la que Zaratustra estrangula (*NF* 1882-83, 5 [1], núm. 184) y que le produce →asco cuando la ve colgando de la boca del pastor. Lo primero que tendría que aprender este es a hincar los dientes (*Za III*, «De la visión y del enigma» 2), así como a apartarse de todo lo indeseable del pasado del hombre. También sobre el tema: Thatcher (1977) (LAURA LAISECA, Bahía Blanca).

Signo | Zeichen

Es verdad que el concepto de signo adquiere un papel central en la llamada semiótica del N. tardío, pero no se puede hablar de una doctrina sistemática de los signos. Como Simon (2000) indica, N. se inscribe ya relativamente pronto en la tradición de la «*cognitio symbolica*», en la que el signo sirve de transmisor entre los ámbitos de la filosofía del lenguaje, de la ontología y de la epistemología. Eso ha llevado a una vivaz recepción en el postestructuralismo (Künzli 1976). Puesto que, para N., la realidad es interpretable como circulación de Voluntad de Poder, el signo se manifiesta, por una parte, como ex-

presión de la Voluntad de Poder y, por otra, como invocación a la Voluntad de Poder. Con todo, el concepto de signo no está siempre tan coloreado por la filosofía de la voluntad, aunque N. lo utilice así con mucha frecuencia. Con mucha más fuerza actúan sobre él los dos campos figurativos dominantes en los que se mueve el concepto de signo. El primero despliega una comprensión *sintomática* del signo y puede conectarse con la pretensión de N. de ser un médico de la →cultura: aquí solo el ojo de los expertos garantiza la realidad que se esconde detrás del síntoma (de decadencia, enfermedad, degeneración, o también: profundidad, etc.) sin exponerse como signo. En el segundo, el signo se presenta como una invitación *interpretativa* que induce al «intérprete del signo» a adivinar el contenido significado. Ambos campos se encuentran juntos en el N. temprano bajo la forma del *haruspex* (auspicio), que, como muestra antigua, unifica corporalidad y legibilidad. Los dos campos figurativos son responsables de la escala de connotaciones que se conectan con el concepto nietzscheano de signo. El signo resulta neutral cuando lo desconocido se reduce a lo conocido mediante la →«abreviatura» de un proceso de pensamiento. El signo resulta negativo cuando constituye un eficaz mensaje subliminal, a menudo virulento, con el que el emisor del signo penetra sin que se le pida en la esfera privada del receptor (el signo con dos significados; por ejemplo, el Cristianismo como «simbolismo» (*AC* 37), o el signo del adivino (*Za* IV, «El saludo»). El signo resulta positivo como material de una interpretación valorada como «extracción», que puede ser, en verdad, interpretada erróneamente, pero que siempre implica un acto de transposición, de determinación o incluso de descubrimiento (un signo con significado múltiple: *NF* 1885, 38 [1]). De ese modo, el concepto de signo se alinea dentro de la categoría de la máscara o del enigma: si el signo se dicta al receptor como una →máscara que oculta el «verdadero» rostro, su pretensión de poder queda subvertida y su voluntad despedazada; pero si esta toma al signo como ocasión del propio despliegue de poder, en el que lo ocultado por el enigma solo puede ser encontrado en la adivinación o en la invención, entonces se desencadena activamente la dinámica de la voluntad. N. desarrolla de esa manera —en analogía con la legibilidad del mundo— una generalización gradual de su concepto de signo hasta llegar a la concepción de un mundo de signos no trascendible, el cual convierte al signo en un medio de selección (a la luz de la comprensiva funcionalización nietzscheana de los medios indirectos) (cfr. Stegmaier 2000a: 48). A este nivel pertenecen también otras gradaciones de la significabilidad como la comparación, la ficción, el símbolo, la señal (*signum*) o el síntoma. Por último, la utopía semiótica de N. expresa la escenificación de un signo (esperado largo tiempo) en casi todos sus intentos literarios como el clima indeterminado de una acción dramatizada o narrada, como en *BA*, *Za* y *DD*. Para este tema, véanse también: Rey (1971); Fietz (1994); Simon (1995) (BENJAMIN BIEBUYCK, Gent).

Silencio | *Schweigen*

En la obra de N., el silencio significa en primer lugar, con claras reminiscencias antiguas, una especie de lúcida reserva frente al hablar y el decir que incluso tiene carácter ascético. Callar es para él, junto con otras facultades ascéticas, un «signo de lo moral [...]»:

poder soportar, poder esperar, poder callar, poder pasar hambre» (*NF* 1880, 3 [119]). Y en *M*, bajo el título *Una escuela del orador* se dice lo siguiente: «Cuando se guarda silencio durante un año, se olvida uno de la charlatanería y se aprende el arte de hablar. Los pitagóricos fueron los mejores hombres de Estado de su época» (347; cfr. *NF* 1880, 7 [258]). El «guardar silencio cinco años» o el «no leer» de los pitagóricos es la prueba recurrente para N. de la recta filosofía (cfr. *BA* I, *KSA* 1: 663 y *NF* 1874, 37 [5]). También en *MA* I («Prefacio», 8), N. aconseja el silencio (en el sentido del conocido proverbio) como signo del filósofo recto, para añadir seis meses después (en septiembre de 1886): «Solo se debe hablar cuando a uno no le está permitido; y hablar solo de lo que se ha *superado* —todo lo demás es charlatanería, “literatura”, falta de disciplina» (*MA* II, «Prefacio» 1). El guardar silencio recibe connotaciones de grandeza en *Za* II, «De grandes acontecimientos» y «La más silenciosa de las horas», pero también en las siguientes estrofas de *DD*: «¡Silencio! —/ de grandes cosas— veo la grandeza —/ se debe callar / o hablar a lo grande: / ¡habla a lo grande, arrebatada sabiduría mía!» (*DD*, *Gloria y eternidad*, 3).

A esto se contraponen la concepción del callar como la actitud deshonrosa de rehusar la palabra, tal como N. expresa en *EH* dentro del contexto de la «revancha»: «A los que callan les falta casi siempre finura y delicadeza del corazón; callar es una objeción, tragarse las palabras produce necesariamente un mal carácter — incluso corrompe el estómago. Todos los que callan son dispépticos» (*EH*, «Por qué soy tan sabio», 5). N. muestra así la ambivalencia del callar, algo para retener y oscurecer por una parte, y algo para traer a la luz por otra —en cuanto recto callar (cfr. *NF* 1885, 34 [232])— con la siguiente exigencia: «Tenéis que aprender el largo silencio. Y nadie tiene que veros en el fondo» (*NF* 1883, 22 [1]). En *Za*, N. llama en consecuencia su «maldad y arte más queridos» a la facultad de aprender a guardar silencio sin traicionarse a través del mismo» (*Za* III, «En el monte de los olivos»). También sobre el tema: Knodt (1999) (ANDREAS POENITSCH, Koblenz-Landau).

Sils-Maria

Tras la renuncia a la cátedra de Basilea, N. pasa el verano de 1879 en St. Moritz, donde, entre paseos y caminatas, surgen los *Paseos-pensamientos de St. Moritz* que más tarde reelaborará en *WS*: «Pero ahora he tomado posesión de Engadina y es como si estuviese en MI propio elemento, ¡es completamente maravilloso! Estoy *emparentado con esta naturaleza*. Ahora me siento aliviado. ¡Ay, ¡con qué anhelo llega hasta mí!» (a Overbeck, 23.6.1879). En el verano siguiente, N. viaja de nuevo a St. Moritz, lugar en el que no se detiene, sin embargo, toda vez que, habiendo recibido información por parte de un compañero de viaje de la tranquila Sils-Maria, pasará allí en adelante los fecundos meses estivales —con excepción de la estancia en Tautenburg durante el verano de 1882 (→«episodio-Lou»)—. N. habla de Sils-Maria como del rincón más adorable de la Tierra (a Köselitz, 8.7.1881); no conoce nada «más apropiado para su naturaleza que este pedazo de tierra sublime» (a Overbeck, 23.7.1881). Y dos años más tarde escribe: «De nuevo estoy en mi querida Sils-Maria, en Engadina, el lugar donde quiero morir un día» (a Köselitz, 1.7.1883). Aquí se siente exaltado, su mundo interior se refleja en el mundo exterior, sus cartas están repletas

de expresiones de inmensa felicidad: «Ah, ¡cuántas cosas hay todavía escondidas dentro de mí que aspiran a convertirse en palabra y forma! Nada resulta suficientemente tranquilo, elevado y solitario en torno a mí para que pueda oír mis voces más íntimas!» (a v. Gersdorff, final de junio de 1883).

N. vive en una sencilla habitación alquilada en casa de los Durisch, donde trabaja durante meses, sumido en un estado de rara concentración y creatividad extraordinaria. Es el punto de partida de paseos que duran horas, o incluso días, durante los cuales realiza sus anotaciones esquemáticas en los pequeños cuadernos que le proporciona su hermana, a menudo sin mirar siquiera en ellos, para proteger sus ojos. Es de ese modo como llega a ser concebida, en Sils Maria, una serie completa de las obras más importantes, algunas de las cuales llega a redactar allí incluso en su versión final: *FW, Za, JGB, GM, WA, GD, DD, AC*. «Engadina es el lugar de nacimiento de mi Zaratustra», escribe a Köselitz el 3.9.1883. «Es allí donde encontré hasta las primeras notas de los pensamientos que le conciernen; entre ellas está la siguiente: “principios de agosto de 1881 en Sils Maria, 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto, por encima de todas las cosas humanas”». Repleto de inspiración a orillas del lago de Silvaplana, concibe la idea del →Eterno Retorno junto a la piedra piramidal en el camino que va de Sils Maria a Silvaplana/Surlej y logra de ese modo —junto a la idea del →*Übermensch*— la «concepción básica» (*EH, «Za», 1*) de su gran obra poética *Zaratustra*. En el discurso introductorio de esa obra, se reflejan algunos elementos impresionantes de ese paisaje originario: el altiplano desde el que se despeñan los ríos «hacia el abismo», la luminosa y clara luz del mediodía, entre el amanecer y el anochecer, el arroyo atronador, la roca, el lago tranquilo, las «Islas Afortunadas» que hay en el mismo, el desierto silencioso de la alta montaña cubierto de «toscas piedras» y algunas «praderas apacibles».

N. también se sentía bien acogido, por otra parte, en casa de los Durisch, por modesta que fuera la pequeña habitación. Hizo tapizar a su costa el poco confortable espacio con un patrón de rombos escogido por él mismo y mandó confeccionar un tapete para la mesa realizado siguiendo un diseño propio. P. Deussen, que visitó a su amigo en septiembre de 1887, resumía la sencillez de la habitación de N. del siguiente modo: «Era un simple aposento en una casa de campo, a tres minutos de la carretera; N. la había alquilado para la temporada por un franco diario. El mobiliario era de lo más sencillo que se pueda imaginar. A un lado estaban sus libros, la mayor parte de los cuales conocía yo bien de ocasiones anteriores; luego seguía una mesa rústica con tazas de café, cáscaras de huevo, manuscritos, objetos de aseo, todo revuelto, y pasando por un armario en el que había un par de botas, la vista saltaba hasta la cama todavía sin hacer» (1901: 92 y sigs.).

En 1958, la casa, que estaba en venta, fue adquirida por un grupo internacional y transformada en un pequeño museo con hospedería para conservarla como memorial a la personalidad, obra e influencia de N. Contiene una impresionante colección de autógrafos y ediciones de obras, fotografías, muebles y objetos de la propiedad de N., completada por una representativa biblioteca de obras de literatura secundaria. Se conservan también documentos referentes a escritores y artistas cuyas obras se confrontan en Engadina, siguiendo las huellas de N., con su obra poética y epistemológica. Un testimonio interesante de este turismo intelectual a Sils-Maria centrado en la figura de N lo ofrece →Adorno (PETER ANDRÉ BLOCH, Mulhouse).

Símil | *Gleichnis*

Como →filólogo clásico N. conoce bien la tradición de los antiguos de narrar por medio de ejemplos (alegoría, imagen, fábula, parábola, etc.) que en «la doctrina de los géneros» del siglo XIX cae en su totalidad bajo el concepto global de símil. En repetidas ocasiones remite a modelos de la Antigüedad como Anaxágoras, Arquíloco, →Heráclito, Zenón y, por supuesto, Homero (entre otros *GT 5*, *CV 5*, *KSA 1: 790*, *PHG 7*, *PHG 19*, *KSA 1: 870*, *JGB 228*), de quienes aprende que los símiles «cojos» son «correctos»; pero solo son «bellos» cuando las partes que los componen encuentran respectivamente una analogía en el mundo narrado (N. a Seydlitz, 24.7.1877). La narración del símil no es, por tanto, una meta en y para sí, sino que proyecta la reproducción concreta y plástica de una intención o regla general, abstracta (e. O. *DW 1*, *KSA 1: 555*, *FW 28*), lo que la acerca al concepto de símbolo de →Goethe. En todo caso, el símil representa una forma dinámica de carácter indirecto como la imagen o el símbolo. Principalmente en su juventud, influido por la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, N. subraya el carácter aproximativo del símil: como expresión de segundo grado, reflejo (*GT 5*, *KSA 1: 44*) o doble, se aproxima a la realidad representada, pero no está en condiciones de reproducirla «exhaustivamente» (cfr. La fórmula «solo un/en el símil»: *Za II*, «En las Islas Afortunadas»; cfr. *GMD*, *KSA 1: 525*; *GG*, *KSA 1: 585*). En la jerarquía de medios N. asocia el símil, por tanto, con el imaginario velo o sueño apolíneo y con el →mito. La opinión sostenida por el joven N. de que el símil protegería al hombre como un tabique de la radicalidad del conocimiento dionisiaco (cfr. *GT 16*, *KSA 1: 107*), subraya este carácter apolíneo. En los volúmenes de aforismos (*VM 171*) esta valoración se transforma progresivamente en lo productivo. N. sitúa el concepto a menudo al final de un →aforismo para dirigir posteriormente el potencial de interpretación de un relato a menudo breve (entre otras citas, *WS 204*, *JGB 124*, *NF 1876-77*, 23 [174]). El símil es empleado aquí como modelo explicativo que representa determinados estados de cosas de modo enigmático y, precisamente por ello, inaugura nuevas perspectivas de comprensión (*BA*, *KSA 1: 699*; *MA 236* y *278*; *FW 9*). Para esto disponen de diversos medios narrativos. Los símiles ponen en escena un narrador que se desprende del entorno argumentativo del texto y exhibe un contexto situacional alternativo (*M 436* ó *Za II*, «De los poetas»). Por medio de la distancia entre el tiempo narrativo y el tiempo de lo narrado, aumenta la sensibilidad del lector hacia el tiempo, y cambia así la intemporalidad de la reflexión filosófica tradicional por una reflexión (genealógicamente autorreflexiva) inmersa en el curso del tiempo (cfr. de modo ejemplar; *FW 339*). Los símiles desarrollan además una dinámica narrativa propia que no aparece explicitada en el discurso filosófico usual (*NF 1884-1885*, 36 [2]). En este sentido, el contenido del símil no está meramente allí de por sí, sino que tiene que seducir al lector para que «adivine» una opinión que el símil oculta (*BA*, conferencia V, *KSA 1: 751*). No se trata de «demostrar» sino, más allá de esto —según el espíritu de los antiguos sofistas—, de «convencer» (*WS 145*; cfr. *NF 1880-82*, 3 [108]). En *Za*, N. no solo pone en práctica su poética del símil, la hace también explícita cuando el protagonista indica que los «mejores símiles» hablan del «tiempo y del devenir» (*Za II*, «De las Islas Afortunadas»); no «expresan nada, solo hacen señas» (*Za I*, «De la virtud que hace regalos» 1). El lector es, por tanto, él mismo responsable de la requerida

transferencia, del «desciframiento» (*HL* 8, *KSA* 1: 308). Así, en la obra de madurez de Nietzsche, el símil contiene un potencial transformador y de selección característicos: se dirige a los lectores, que son «pensadores» (*VS* 335), «poetas» (*Za* III, «De las viejas y nuevas tablas», 2) o sencillamente al «artistas» (*NF* 1885-1887, 9 [60]), o que están camino de serlo. La exigencia selectiva de la producción de símiles es desarrollada por N. ya en su enfrentamiento con D. F. Strauss (*DS* 11, *KSA* 1:223), que más tarde extrapola al terreno de la recepción. El narrador de símiles y su público lector son exclusivos «entre sí» (cfr. *JGB* 196), su comunicación mutua tiene lugar gracias a la fuerza del símil para encubrir y hacer enigmático. Así, se abre ante el interlocutor una nueva forma mudable de →verdad (*Za* III, «El regreso a casa»). Esto explica por qué la temprana asociación con el →«sueño» apolíneo es sustituida más tarde por la unión con la →«danza», antes dionisiaca, que alude a lo corpóreo y a la comunidad (*Za* II, «La canción de los sepulcros»). Aquí, la euforia del símbolo, que recuerda a la temprana →teoría de la metáfora («involuntariedad» «retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración», *EH*, «Za», 3 y 6), va acompañada del temor a la pérdida de realidad (*AC* 32; ya antes en: *WS* 214) y la difuminación de los límites entre lo que puede simbolizarse y lo no figurativo. A conceptos que en un primer momento fueron documentados expresamente como símbolos (→moral y →fisiología, *NF* 1885-1887, 7 [6], o →*Übermensch*, *NF* 1885-1887, 10 [17]), les es ahora retirada —en parte o en su totalidad— la adscripción al símil (e.o. *NF* 1880-82, 11 [287]; cfr. «dicho en el símil (o sin símil)»; *JGB* 253, *GD*, «Moral como contranaturalidad», 2). El polifacético uso del símil insta eventualmente a prevenir también el «peligro» de una interpretación simbólica no deseada (*JGB* 202). La ambivalencia así surgida responde, en el N. tardío, al significado creciente de segmentación tanto social como comunicativa, y a la consiguiente conciencia de permeabilidad y peligro de contagio. Sobre este tema véase también: Gebhard (1980); Biebuyck (2000; 2001) (BENJAMIN BIEBUYCK, Gent).

Simmel, Georg (1.3.1858, Berlín / † 26.9.1918, Estrasburgo)

Sociólogo, de familia judía perteneciente a la gran burguesía, atribuye un significado especial a N. en numerosos ensayos, artículos y recensiones. N. ocupa igualmente un lugar central en sus lecciones magistrales (Gassen/Landmann 1958: 345-349; sobre la afinidad del «joven» Simmel con N. cfr. Krummel I: 363). En el núcleo de la interpretación que hace Simmel de N. está el «*pathos* de la distancia» como principio «filosófico-moral». El pensamiento central de N. habría consistido, según él, en «trasladar el acento sobre los valores» de la Humanidad a las existencias que alcanzan mayor altura» (S 1907: 376). A partir de ahí, Simmel desarrolla una «moral aristocrática» pensada desde una posición individualista: el →*Übermensch* de N. sería, por tanto, «no un objetivo fijo que dé sentido a todo el proceso, sino más bien la expresión de que no hay necesidad del mismo» (ibíd., 181). Simmel entendió a N. sobre todo como pensador ético y como filósofo moral al que le habría faltado, por otra parte, al contrario que a →Schopenhauer, capacidad de penetración en los problemas metafísicos. Con su problematización del «concepto de vida», N. sería, ciertamente, una «una expresión muy adecuada del sentimiento actual de la vida»; pero, en términos generales, habría que considerar a Schopenhauer como «un filósofo más grande,

sin duda», aunque se hubiese limitado a «defender las peores cosas con las mejores fuerzas» (ibíd., 188). También sobre el tema: Solies (2000) (DIRK SOLIES, Mainz).

Sistemática | *Systematik*

En principio, el motivo para establecer una sistemática del saber, de la creencia o de la vida, hay que buscarlo menos en la cosa a sistematizar que en la personalidad del que aspira a la sistemática (NF 1885, 40 [9]). N. menciona, sobre todo, dos causas que justifican el esfuerzo en busca de la sistemática: una tendencia a esquematizar y el «sufrimiento de la inseguridad» (NF 1886-87, 5 [17]). Mediante la primera, los sistemáticos pretenden «dar paso a sus cualidades más fuertes en el estilo en detrimento de sus cualidades más débiles» (M 318); mediante la segunda, «el sentimiento de lo extraño, de lo nuevo, de lo no vivido» debe ser superado por mediación de una acostumbrada «manera de establecer causas» hecha para el sistema (GD, «Los cuatro grandes errores», 5). El sistemático quería «no conceder a su espíritu [...], que siga viviendo todavía» (NF 1887, 9 [181]), puesto que hay que tener «una fuerza y movilidad completamente diferentes para mantenerse firmes en un sistema inacabado con perspectivas libres sin cerrar» (NF 1885, 34 [25]). Aunque N. desconfiaba de «todos los sistemáticos» (M 318; GD, «Aforismos...», 26), incluso del que había en él mismo (NF 1887-88, 11 [410]), y aunque veía una «falta de honestidad» en la «voluntad de sistema» (GD, «Aforismos...», 26), sospechaba también de la existencia de una «sistemática innata y un parentesco de los conceptos» en las «funciones gramaticales» de las lenguas indogermánicas, sistemática que anticipa a su vez «ciertos esquemas básicos de filosofías posibles» para esas lenguas (JGB 20). Los distintos sistemas filosóficos pueden convertirse en «métodos de educación del espíritu» rellenando esos esquemas, puesto que en ellos «siempre se ha estructurado una fuerza especial del espíritu para lo mejor; con su estímulo unilateral para ver las cosas precisamente así y no de otra manera.» (NF 1885, 34 [247]) También sobre el tema: Richardson (1996) (HARTWIG FRANK, Greifswald).

Socialismo | *Sozialismus*

N. entiende el socialismo como una «moral de compasión y de esclavos» (Brose 1990: 173) y «lo descalifica [...] como esquema de justificación cristiano» (Bünger 1997: 190). «El significado primario del socialismo representa para él [...] una amenaza del orden social existente y, más aún, del orden social deseable» (Marti 1993: 143). Hay que señalar aquí que, aunque N. conocía las teorías socialistas mejor de lo que generalmente se supone, nunca se ocupó sistemáticamente de ellas (ibíd., 141-88; Brobjer 2002). En FW 40, N. retrotrae el surgimiento del socialismo a la «vulgaridad de fabricantes» de la «cultura industrial», en la que no hay una procedencia noble, sino una situación en la que han llegado a predominar el apetito y el placer. El socialismo es consecuencia, incluso, de la codicia, por cuanto ahora «los cazadores de ratas socialistas» «enardecen con necias esperanzas» a los trabajadores (M 206). N. atribuye a la política de su época «miedo al socialismo»; pero las consideraciones que se exigen para el pueblo crearán «lentamente una clase media que

pueda permitirse *olvidar* el socialismo como una enfermedad superada» (*WS* 292). Además de poner objeciones de carácter práctico, lo que menos comparte N. son los objetivos del socialismo: «El socialismo reposa sobre la *resolución* de hacer *iguales* a los hombres y tratar a todos con justicia: esa es la moralidad más alta» (*NF* 1876-77, 21 [43]), Pero N. considera problemática esta resolución moral, puesto que limita la tarea de la individualidad y expresa →resentimiento y avidez material. N. duda, además, de que pueda surgir algo grande en las «circunstancias exigidas por el socialismo», algo que plantea un serio problema, toda vez que «la Humanidad no tiene otro objetivo que los grandes hombres y las grandes obras» (*NF* 1877, 25 [1]). En consecuencia, N. entiende el socialismo «como la *tiranía* de los más insignificantes y de los más torpes, de los envidiosos y de los actores de pacotilla, pensada hasta el final»; dicho brevemente, como «consecuencia última de las ideas modernas» (*NF* 1885, 37 [11]). N. se enfrentó polémicamente a muchas de esas ideas modernas. A su vez, fue criticado ya muy pronto por los socialistas y seguidores del →marxismo y, aunque exista también un «*socialismo nietzscheano*» (Aschheim 1992: cap. 6), fue considerado también —injustamente— como un «filósofo social del →capitalismo» (Mehring 1891: 188) (HELMUT HEIT, Berlín).

Sócrates | *Sokrates* (469 a.C. Atenas / † 399 a. C., *ibíd.*)

Con Sócrates comienza según N. «la demencia metafísica» del →nihilismo, en el que descubre el principio del rechazo del mundo y una animadversión contra el ser. Ya en *GT* hace responsable a Sócrates por el ocaso de la tragedia griega, al haber suplantado la ebriedad con la racionalidad. Sócrates sería un punto de inflexión en la historia del mundo, pues con él llegó «un profundo *delirio*»: «la creencia inamovible de que el pensamiento puede alcanzar los más profundos abismos del ser siguiendo el hilo de la causalidad y que el pensamiento no solo está en condiciones de conocerlo sino incluso de *corregirlo*» (15, *KSA* 1: 99). Sócrates no habría entendido la tragedia, con lo que el socratismo sería el principio homicida que habría llevado la tragedia griega al aniquilamiento —y con ella a toda la cultura griega: Sócrates sería el oponente de →Dionisos. El desprecio que eso supone de la ebriedad, de lo dionisiaco, lo convierte, para N., en el fenómeno más problemático de la Antigüedad.

El gran delirio consistía para N. en que, desde Sócrates, el hombre se encumbra con su razón por encima de todo y trata de mejorar el mundo. La ley suprema del discurso racional socrático dice lo siguiente: «“todo tiene que ser inteligible para ser bello”; es la sentencia paralela al principio socrático de que “solo el sabio es virtuoso”» (*GT* 12, *KSA* 1: 85). N. dirige «palabras extremadamente duras [...] hacia esa nueva e inaudita valoración del saber y de la inteligencia», sobre todo teniendo en cuenta que Sócrates, al mismo tiempo que «confiesa *no saber nada*», muestra «por todas partes la arrogancia del conocimiento», con un «semblante de superioridad y falta de respeto» (*GT* 13, *KSA* 1: 89). N. critica con estas palabras al precursor de nuestro mundo moderno (cfr. Gerhardt 1998), al que, por otra parte, concede no haberse limitado simplemente a especular como sus antecesores, sino haberse esforzado para alcanzar un conocimiento seguro y demostrable, razón por la que debe considerarse también como antepasado de la ciencia y de la cultura modernas. E incluso más que eso: «Mientras [...] que en todos los hombres productivos la fuerza

creadora y afirmativa sería el instinto [...], y la conciencia adoptaría una actitud crítica y de disuasión: en Sócrates, por el contrario, el instinto se convierte en crítico y la conciencia creadora –¡una verdadera monstruosidad *per defectum!*» (GT 13, KSA 1: 90). El poco musical Sócrates habría desterrado también todo lo que produce ebriedad y habría establecido (hasta hoy) lo racional, es decir, habría popularizado «el tipo de *hombre teórico*» y habría ilustrado en su figura: «al primer hombre que no solo podría vivir de la mano del instinto de ciencia [...] sino también morir: por eso la imagen de Sócrates *moribundo*, como símbolo del hombre que escapa al miedo de la muerte por medio del saber y la argumentación [...] es el escudo de armas sobre el portón de entrada a la ciencia» (GT 15, KSA 1: 99). Después de Sócrates, se extendió un ansia inaudita de saber universal que nadie había barruntado antes y que fue tejiendo, sobre toda la esfera terrestre, una red común de pensamientos. Sócrates es, para N., la figura primordial del optimista teórico, alguien que cree posible desentrañar la naturaleza de las cosas, que atribuye al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal y que cree que el mal está contenido en el error: penetrar en esas profundidades y separar el verdadero conocimiento de la apariencia y del error sería, para el hombre socrático, el oficio más noble y el único verdadero.

Con posterioridad, N. se expresará algo más amistosamente sobre Sócrates: «Si todo va bien», escribe por ejemplo en su etapa del espíritu libre, «llegará un tiempo en el que para estimularse a sí mismo desde un punto de vista moral-racional, uno tendrá que sostener en la mano las *Memorabilia* de Sócrates antes que la Biblia» (WS 86). Se trata ciertamente de un elogio bastante envenenado y no menos ambivalente resulta la observación de que él, N., está tan próximo a Sócrates que «casi siempre tiene que sostener una batalla contra él.» (NF 1875, 6 [3]) Años más tarde, esa observación amenaza en recaer sobre el propio N.: Sócrates pertenecería, por su origen, a las clases más bajas, algo que puede verse en su fealdad: «Sócrates pertenecía a la →plebe». Lo importante aquí es que, con Sócrates, queda derrotado el gusto griego en beneficio de la dialéctica, con lo que la «plebe» asciende socialmente, cosa que pone de manifiesto el diálogo socrático. Lo antiguo pierde validez (por ejemplo, principios como los siguientes: «Tiene poco valor lo que hay que demostrar primero», o bien: en tanto que la «autoridad forma parte todavía de las buenas costumbres» tiene que ser seguida y no «legitimada»). Lo nuevo, como, por ejemplo, Sócrates el dialéctico, se convierte en «una especie de payaso, se ríen de él, no se lo toman en serio. – Sócrates fue el payaso que *se hizo tomar en serio*» (GD, «El problema...», 5). Y por último, tampoco queda excluida la burla de N.: Sócrates habría tenido «alucinaciones auditivas», «que fueron interpretadas en sentido religioso como si se tratase su propio “daimon” quien le hablaba» (GD, «El problema...», 4).

Es posible resumir, por tanto, la posición de N: Sócrates ha «hecho de la →razón un tirano», pero este camino, sin alternativa para muchos después de Sócrates («razón=virtud=felicidad»), no significa más que esto: hay que hacer como Sócrates e instalar una *luz diurna* permanente contra los impulsos oscuros: la luz diurna de la razón» (GD, «El problema...», 10). Ahora bien, este camino sería, como Sócrates en general, «un malentendido». Todavía más: «*Toda la moral del perfeccionamiento, también la cristiana, fue un malentendido...* La más deslumbrante luz diurna, la racionalidad a cualquier precio, la vida clara, fría, precavida, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, fue en sí misma una enfermedad, otra enfermedad – pero en absoluto un regreso a la “virtud”,

a la “salud”, a la felicidad... Tener que combatir a los instintos —esa es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida está en *ascenso*, la felicidad es igual al instinto»— (GD, «El problema...», 11). También sobre el tema: Gigon (1947); Figal (1995); Pleger (1998); Wollek (2004) (ANDREAS BECKE, Hannover).

Sócrates y la tragedia | *Socrates und die Tragödie* (ST)

Este texto, que corresponde a una conferencia pública pronunciada en Basilea el 1 de febrero de 1870, conecta directamente con *GMD* y puede considerarse una fase previa de *GT*. Sus reflexiones realizan un balance histórico-cultural y presentan la época que se extiende entre el final de la tragedia clásica y la llegada de la comedia media bajo la forma de una degeneración progresiva. El hilo conductor de esta investigación no es todavía la distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco, sino el antagonismo entre arte y ciencia. *Las ranas* de Aristófanes sirven a N. como modelo y punto de orientación a la hora de su interpretación. N. recoge y modifica sus valoraciones, pero radicaliza la cesura posterior a Eurípides, convirtiéndola en una quiebra cultural generalizada. Tanto Eurípides en el arte como Sócrates con su manera de entender la existencia, le sirven como figuras individuales en las que puede verse de manera paradigmática la supuesta degeneración con la que los griegos se enfrentaron a su propia cultura. De ese modo, en el lugar de la poesía trágico-heroica, que N., como Schopenhauer, interpreta todavía aquí a la luz del pesimismo, hace su aparición, con Eurípides, un arte escénico que, por primera vez, se somete a una estética racional. El prólogo programático, la psicologización de los caracteres, la práctica argumentativa sofística, la marginalización del coro y el *Deus ex machina*, introducido abusivamente como garante de la justicia, son pruebas determinantes para N. de un →arte que empieza a ser dirigido exclusivamente por la razón. Se enfatiza fuertemente la dependencia de Eurípides con respecto a la filosofía de →Sócrates, cuyo objetivo es el esclarecimiento de la conciencia y cuya fe «optimista al establecer una relación necesaria entre virtud y saber» niega la manera de entender el mundo de la →tragedia. La tendencia que N. hace valer como «socratismo» (ST, KSA 1: 541) sería con todo «más antigua que →Sócrates». Con ello, se hace referencia al «elemento dialéctico», inscrito genealógicamente en la tragedia desde sus comienzos bajo la figura de la réplica o «contradiscursio»: «La corrupción tuvo su punto de partida en el diálogo». De modo que, incluso, Esquilo y Sófocles son ya una parte constitutiva de la historia de la decadencia a la se verá abocada la tragedia —consecuencia que también le lleva a cuestionar a →Wagner. Pero esos pasajes no fueron recogidos posteriormente en *GT*. También sobre el tema: Henrichs (1986) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Sócrates y la tragedia griega | *Sokrates und die griegische Tragödie* (SGT)

Esta versión apareció a principios de 1871 como impresión privada en 30 ejemplares: no como publicación independiente, sino, más bien, como prueba parcial de imprenta del auténtico libro previsto sobre la tragedia. El texto conecta justamente con los problemas planteados en una conferencia pública anterior de Basilea (ST) y sigue a un texto interme-

dio raramente mencionado aunque importante, *Ursprung und Ziel der Tragödie* [Origen y meta de la tragedia], el cual tiene que ser considerado, a su vez, como una primera síntesis de todas las conferencias y estudios parciales de *GT* hasta ese momento. El objetivo de esa impresión privada, dirigida a unos pocos amigos y allegados escogidos, era recoger impresiones y posicionamientos. El texto se corresponde con los capítulos 8-12 de *GT*, a excepción de unas pocas omisiones (comienzo del capítulo 8 y final del 10). En el mismo, se vuelve comprensible uno de los motivos significativos que dan acceso al libro sobre la tragedia. La contraposición entre ciencia y arte, así como entre filosofía y tragedia, presentada en términos absolutos en un primer momento, aunque no es suprimida queda amortiguada de manera casi dialéctica. La posibilidad de esa transformación queda señalada, en este punto, por medio de la imagen final de «Sócrates ejecutando música» procedente del *Fedón* platónico. Con eso se logra el enlace, tan importante para N. desde un punto de vista teórico, entre una interpretación histórica del arte, de la literatura y de la cultura griegas, con las cuestiones filosóficas y culturales del presente. Desde un punto de vista práctico, esto apunta hacia los objetivos ideológicos de *GT*, —ampliamente criticados por el propio N. tardío— que culminan en el renacimiento del «elemento trágico» característico del «conocimiento trágico» de Schopenhauer, pero sobre todo en el arte del drama musical de Wagner (cfr. también v. Reibnitz 1992: 43 y sigs.) (ENRICO MÜLLER, Greifswald).

Sombras | Schatten

En la filosofía de la primera época de N., predomina una concepción de las sombras que remite al mito de la caverna de la tradición platónica. Según este, la sombra representa el encubrimiento, el oscurecimiento, los niveles evanescentes de la naturaleza, de la vida, de la existencia, del conocimiento, de la verdad, la inautenticidad, en suma. En un texto de 1875 de los escritos póstumos, se dice por ejemplo: «comparadas con la vida griega, las filosofías son sombras del Hades: la reflejan, aunque como si estuviera envuelta en una nube de humo» (6 [10]). La antigua concepción del Hades como lugar de transformación de los seres humanos en sombras después de la pérdida de su naturaleza es una metáfora repetida varias veces por N. (cfr. *NF* 1888, 14 [168]). Por otra parte, en la época de redacción de *MA II*, se pone de manifiesto también que la sombra pertenece a la formación de la personalidad: «Si se quiere ser una persona, hay que honrar la propia sombra» (*VM* 81). La sombra destaca positivamente en el fragmento poético *Al ideal*: «A nadie amo como a ti, sombra querida! / Te estrujé contra mí, dentro de mí – y desde entonces / casi me convertí en sombra y tú en cuerpo» (*NF* 1882, 1 [103]). En el contexto de la crítica de la moral y de la religión, la sombra pone de manifiesto nuevos planos significativos. N. habla repetidas veces de la «alargada sombra de Cristianismo» (*NF* 1880, 8 [103]) y del «oscurecimiento [de la] [...] sombra de Dios» (*FW* 109). La sombra es también objeto de reflexión desde un punto de vista epistemológico: «Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones: siempre más oscuras, más vacías, más simples que aquéllas» (*FW* 179). *WS* atestigua con elocuencia el estado anímico recurrente, y de radical autorreferencia, en los escritos de N. En ese texto, el «viajero» N., abandonado por los hombres y sin interés por las cosas, se interesa exclusivamente por sí mismo y, en consecuencia, se remite a su sombra como compañero

de diálogo. En *Za* IV, N. se topa con su sombra como símbolo del nihilista (→«Nada es verdad, todo está permitido»). Y puesto que no consigue escapar de su sombra, tiene que enfrentarse con ella. La tensión, «anhelante de hogar» pero finalmente «apátrida», entre la actitud que reduce todas las pretensiones de verdad a meras valoraciones humanas y la arbitrariedad nihilista, no se resuelve en una gran solución liberadora del problema: N. no lo hace en *Za* ni tampoco en su filosofía madura y así sigue hasta el día de hoy (ANDREAS POENITSCH, Koblenz-Landau).

Spencer, Herbert (27.4.1820, Derby, † 8.12.1903, Brighton, Inglaterra)

Filósofo y sociólogo, propuso una teoría general de la evolución, según la cual la realidad está sometida por completo a un movimiento progresivo siguiendo las leyes de la adaptación, incluido el organismo social, el cual, según Spencer, se mueve hacia un estado de desinterés espontáneo y hacia la plena armonía y la felicidad. En la biblioteca de N. se han conservado los siguientes libros con testimonios escritos de su lectura: *Introducción al estudio de la sociología* (Leipzig 1875) y *Los hechos de la ética* (Stuttgart 1879), libros que N. adquirió inmediatamente después de su aparición. En *Los hechos de la ética*, que leyó a partir de la primavera de 1880, a veces toma partido expresamente, aunque, más a menudo, se limita a comentar temas importantes del libro.

La crítica de N. atañe en primera línea al pensamiento finalista de Spencer, el cual cree conocer cuáles son las circunstancias que más favorecen el desarrollo; en segunda línea, la crítica de N. atañe al naturalismo moral de Spencer. La imagen del hombre de Spencer como un ser desinteresado y benévolo, «no es el resultado de la ciencia» sino simplemente un «deseo» hacia el que el «impulso predominante ahora» extravía a los hombres (*NF* 1880-1881, 8 [35]). Spencer era para N., junto con J. St. Mill, un representante, capacitado aunque mediocre, de las ideas modernas, al que su instinto propio de un *décadent* proporciona la norma del juicio de valor sociológico (*JGB* 253; *GD*, «In-cursiones...», 37) que es, a su vez, síntoma y producto del «instinto gregario». Spencer contribuyó, precisamente, a la definición de ese instinto por N. (Fornari 2006). De ahí que su encuentro fuera irrenunciable para N: por un lado, su comprensión del origen y desarrollo de la →moral, sobre todo, se extrapoló, gracias a Spencer, a un plano expresamente biológico (Moore, 2002b), mientras que, por otra parte, su crítica al concepto de adaptación de Spencer tiene conexiones con la formulación del concepto de la →Voluntad de Poder (*GM* II 12). También sobre el tema: Orsucci (1996); Moore (2002a); Brobjer (2008) (MARIA CRISTINA FORNARI, Lecce).

Spengler, Oswald (29.5.1880, Blankenburg/Harz / † 8.5.1936, Múnich)

Filósofo y publicista político. *La decadencia de Occidente* (1918-1922), su obra fundamental sobre filosofía de la historia, interpreta la totalidad de la historia universal como sucesión de culturas específicas con carácter individual y predice el final de la cultura occidental para el principio del tercer milenio. Tras el formidable éxito de la obra, Spengler

publica una serie de discursos y de ensayos y establece intensos contactos con políticos conservadores y dirigentes económicos, aunque guardando siempre determinada distancia con el NSDAP. Desde 1919 está en contacto con el →*Archivo-N.*, para cuya presidencia es elegido en 1923 y con el que rompe en 1933 (Felken 1988: 159, 169).

Spengler cuenta a N., junto con →Goethe, entre los autores a los que «hay que agradecer tanto como todo» (S³³1923: IX). Ahora bien, mientras Goethe podía ser todavía el representante de su época, N. tuvo que enfrentarse al embotado optimismo de sus contemporáneos. N. no se habría limitado a tirar por la borda la ilusión de un progreso continuo de la Humanidad, sino que, como el mismo Spengler, habría superado una manera de entender la historia bajo el prisma científico, limitándose a coleccionar puros datos y hechos, a favor de una aproximación intuitiva, la única que puede desentrañar las fuerzas actuantes en el fondo de una época (Spengler 1924: 112). A esta comprensión de la historia, corresponde la preferencia por la intuición frente a un acceso racional basado en conceptos (Felken 1988: 161), tal como queda formulada al principio de *GT* y en los capítulos metodológicos al principio de *La decadencia* de Spengler.

Spengler reconoce también contradicciones notorias entre su propio sistema, que obliga a cada cultura a encajar en la misma cuadrícula de un esquema que reproduce el curso milenario de la historia, y el distanciamiento de N. de toda filosofía sistemática. Con todo, otorga superioridad a su propio enfoque, puesto que da una «visión de conjunto», mientras que N. se limita a una «visión unilateral». Los dos autores coinciden, de nuevo, en su preferencia por el gran individuo frente a la →masa, así como en la común aspiración a que la historia no tenga que conformarse con el conocimiento teórico, sino que deba ejercer un influjo directo sobre la →vida: «Si no aprendemos a *actuar* siguiendo el curso de la historia real, en una época que no tolera ideales extramundanos, [...] entonces dejaremos de existir como pueblo» (Spengler 1924: 123 sigs.). También sobre el tema: Grützmacher (1931); Koptanek (1968); Ferrari Zumbini (1976) (MICHAEL PAUEN, Berlín).

Spinoza, Baruch de (24.11.1632, Ámsterdam / † 21.2.1677, La Haya)

Filósofo, fue investido por N. con el atributo de ser «el sabio más puro» (*MA* 475). Que el pensamiento de N. sea deudor de Spinoza es una afirmación hasta ahora poco justificada, sobre todo si tenemos a la vista el ámbito general de la investigación. Las huellas de una lectura directa son en todo caso escasas, aunque numerosas, en cambio, las de haberse apropiado de sus ideas a través de intermediarios. Es lo que puede decirse, por ejemplo, de la dedicación de N. de por vida al confesado espinosista →Goethe. O también algunos pasajes pertinentes, extractados por N., de la *Historia de la filosofía de los modernos* de K. Fisher. Por lo que se refiere a su estatus de judío excomulgado, nos encontramos aquí con el tópico de la soledad radical, un hecho que también comparte con N. (cfr. N. a Overbeck 30.7.1881). Un recensor caracteriza a →Rée, amigo de N., como «joven Spinoza» tras la lectura de *Origen de las impresiones morales* (1877), obra que, a su vez, ejerce una influencia inmediata en *MA* (1878) de N.

Tal como constata G. Gödde (1999), en la medida en que el monista Spinoza cifra la esencia del dispositivo pulsional del hombre en el *conatus*, la tendencia hacia la propia

conservación y perfeccionamiento del sentimiento individual de poder, entronca sin duda, junto con Schopenhauer, con una «tradición» que, con diferentes acentos, conduce hasta →Freud y pasando por N. Pues para Spinoza —como más tarde para N.— de lo que se trata es de liberar los →afectos de la perspectiva de la culpa, si queremos interpretar en ese sentido su «*non ridere, non lugere, neque detestari*». Del impulso del *conatus* emerge, según Spinoza, lo que es bueno para el hombre. De modo que ya, en el siglo xvii, habría formulado «una transmutación de todos los valores». Para él: «no nos esforzamos en conseguir algo [...] porque juzguemos que es bueno, sino más bien [...] lo juzgamos como bueno porque nos esforzamos para conseguirlo, lo queremos, lo pretendemos y lo deseamos» (*Ética* III, Proposición 9, escolio). N. denomina →«Voluntad de Poder» a los procesos agónicos, beligerantes entre sí, intramundanos, que se muestran a su mirada. De nuevo podemos encontrar una formulación anticipada en Spinoza: «Un afecto solo puede ser inhibido o suprimido por medio de otro afecto al que se contrapone y que es más fuerte que el afecto que hay que inhibir» (*Ética* IV, proposición 7).

En oposición a estos paralelismos, N. critica a Spinoza, sin embargo, por el hecho de que la tendencia inherente de sus escritos sea «anémica», pues de lo que se trata en realidad es de la «destrucción de los afectos mediante el análisis y la vivisección de los mismos» (*JGB* 198). Para N., por el contrario: «La misma vida es Voluntad de Poder —: la perseveración en el propio ser es solo uno de los *corolarios* indirectos y más frecuentes de la misma» (*JGB* 13). También sobre el tema: Wiehl (1998); v. Seggern (2005b) (HANS-GERD VON SEGGERN, Berlín).

Spitteler, Carl (24.4.1845, Liestal [Cantón Baselland] / † 29.12.1924, Lucerna, Suiza)

Escritor (premio Nobel de Literatura en 1919), que N. recomendó a Avenarius (*Der Kunstwart*) en el verano de 1887, tras la aparición de su poema épico *Prometeo y Epimeteo* (1880-1881). A principios de enero de 1888, en la hoja dominical del diario de Berna *Der Bund*, dirigida por Widmann, apareció *F. N. a partir de sus obras*, de Spitteler, primera exposición completa de la obra de N. escrita para el público en general. La reacción de N. fue positiva al principio, pero progresivamente negativa como, por ejemplo, puede verse en *EH*. En noviembre de 1888, Spitteler hizo una reseña elogiosa de *WA*, lo que dio ocasión a N. para proponerle, en una carta de 11.12.1888, la edición de *NW*, acompañada de un prólogo. Spitteler rechazó la propuesta, pero el propio N. se había vuelto ya atrás la noche siguiente (a Spitteler, 12.12.1888). En enero de 1889, llegó el último mensaje de N. a Spitteler bajo los primeros signos de su enajenación (cfr. Stauffacher 1994) (WERNER STAUFFACHER, Lausanne).

Steiner, Rudolf (25.2.1861, Kraljevec [hoy Croacia] / † 30.3.1925, Dornach, cerca de Basilea)

Filósofo, fundador de la antroposofía, conoció a EFN como editor en el archivo de Goethe y Schiller en Weimar. Después, viajó a menudo a Naumburg al →*Archivo-N.* e hizo amistad con ella y con el editor F. Koegel. En 1895 publicó una monografía sobre N. cuyo

título, *F. N., ein Kämpfer gegen Seine Zeit* [*F. N., un luchador contra su tiempo*], desató la demanda de biografías que el propio N. había ya promovido en *HL 6*. En ese libro, Steiner subrayaba la cercanía de N. con →Stirner. En 1896 ordenó la →biblioteca de N. e impartió clase de filosofía a EFN. En 1898, se produjo una ruptura; Steiner se distanció de EFN y la estigmatizó como incompetente administradora del legado de N. En el cambio de siglo, Steiner puso de relieve aspectos psicopatológicos en el desarrollo y en el pensamiento de N. En cuanto antropósofo, analizó a N. bajo aspectos espirituales y esotéricos (cfr. Hoffmann 1993b) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Stirner, Max (En realidad, de nombre: Johann Caspar Schmidt [25.10.1806, Bayreuth / † 25.6.1856, Berlín]).

Filósofo, autor de *El Único y su propiedad* (1844), es considerado como uno de los padres fundadores del llamado anarquismo individualista. La cuestión de si N. conoció a Stirner —a través de la *Historia del materialismo* de F. A. Lange o de la *Filosofía del inconsciente* de E. V. Hartmann— y de si *El Único...* fue para N. una fuente de inspiración (¿deliberadamente ocultada?), fue planteada en 1893 con la nueva edición de dicha obra en la editorial *Reclam*. En el prólogo, P. Lauterbach consideraba a N. como continuador de Stirner, aunque suponía que no había conocido el texto. Ya en 1891, v. Hartmann había llamado a N. epígono y plagiador de Stirner con intención polémica. En 1895, R. Steiner subrayaba con aprobación la proximidad de contenido entre N. y Stirner, sin dar por supuesto, por otra parte, un conocimiento directo de Stirner. →Köselitz tomó una posición inequívoca sobre esta cuestión en algunas cartas personales: «Pero estoy seguro de que no sabía nada de Stirner [...] N. no era de los que se nutren de fuentes extrañas mantenidas en secreto; por el contrario, en cuanto encontraba algo todavía ignorado por sus conocidos no descansaba hasta que también ellos lo conocían» (a P. Lauterbach, 6.9.1892). En 1898, el biógrafo de N. J. H. Mackay sostuvo la opinión de que N. sí había conocido la obra de Stirner. →Overbeck descubrió que el discípulo de N., A. Baumgarten, había tomado prestado el *Único...* de la biblioteca de la Universidad de →Basilea por recomendación de N. y afirmaba también que este debía haber conocido a Stirner. A esa opinión se suma H. G. Helms (1966) en su gran estudio polémico sobre Stirner. Según las investigaciones de Bernd A. Laskas (1996; 2002), N. debió conocer la obra de Stirner ya en octubre de 1865, con ocasión de una visita a su amigo de estudios H. Mushacke en Berlín y a través del padre de este, que había sido un buen amigo de Stirner. También sobre el tema: v. Rahden (1984); Hoffmann (1991: 454 y sigs.); Brobjer (2003a) (DAVID MARC HOFFMANN, Aesch).

Strindberg, (Johann) August (22.1.1849, Estocolmo / † 4.5.1912, *ibid.*)

Dramaturgo, narrador, ensayista, pintor, principal representante junto a H. Ibsen de los modernos escandinavos, fue uno de los primeros y más influyentes patrocinadores y seguidores de N. en el extranjero: «*Je termine toutes mes lettres à mes amis: lisez N.: C'est mon Carthago est delenda!*» [«Yo termino todas mis cartas diciendo a mis amigos: leed a N.; es

mi *Carthago est dependa*]] (a N., a comienzos de diciembre de 1888). Su fama mundial se debe, sobre todo, a la renovación que llevó a cabo en el teatro con sus experimentos teatrales (acompañados por escritos teóricos) y cuyas formas de expresión serían dominantes a lo largo del siglo xx. Fue, además, uno de los principales representantes de la novela naturalista y pionero de la pintura y de la fotografía modernos. Conoció la obra de N., ya en 1888, con la lectura de *GD* por mediación de →G. Brandes: «Encuentro que es el más libre, el más moderno de todos nosotros (naturalmente no solo por la cuestión femenina)» (a Brandes, 2.10.1888; A. Ss Brev 7: 127). De hecho, el entusiasmo de Strindberg no se limitaba en modo alguno a las opiniones de N. sobre las relaciones entre los géneros, sino que abarcaba también su crítica de la →moral y de la →religión tal como las había encontrado formuladas en *JGB*, una crítica discursivo-teórica del sujeto que parecía coincidir con las opiniones desarrolladas por él mismo en *El padre* (1887) y *Señorita Julia* (1889). Hay que mencionar también, en conexión con esto, el concepto de drama en N., que conoció por primera vez en *FW*: «¡N., como yo, no cree en la acción dentro del drama! ¡Solo acontecimientos! ¡Es lo justo! [...] ¡Drama = *suceso!*!» (A. Ss Brev 7: 130).

Solo en diciembre de 1888 comienza la correspondencia, breve pero apasionada por ambas partes. N, por su parte, había conocido los escritos de Strindberg por mediación de Brandes (edición francesa del *Padre* y *Narraciones*) y descubrió el mismo parentesco espiritual: «Mi sincera admiración, que no tiene más objeto que participar de una admiración compartida». N. esperaba encontrar en Strindberg, que escribía en sueco y francés, no solo un traductor al sueco para *AC* y al francés para *JGB*, *GD* y *EH* (Cartas a Brandes y a Strindberg, en diciembre de 1888), sino, sobre todo, un divulgador de sus escritos. De modo que, en sus últimas cartas, presenta al «genio sueco» como apóstol suyo (a Köselitz, 9.12.1888). De hecho, la discusión con N. recorre muchas partes de las obras posteriores de Strindberg, de manera especialmente manifiesta en las novelas *Tschandala* (1889) y *I hafsbandet* («En mar abierto», 1890) en las que el concepto de «*Übermensch*» y otros temas afines, pero también la manera de escribir de N., dejaron huellas evidentes. También sobre el tema: Detering (2000); Hoff (2004) (HEINRICH DETERING, Göttingen).

Sublime | *Erhabene, das*

Retomando la tradición retórica de lo sublime en la obra de Longino y la teoría sensualista de Burke y en antítesis con el monismo de lo bello de Hegel, N. desarrolla una →genealogía crítica y una trasvaloración de lo sublime que anticipa algunas teorías tardo- y postmodernas de autores como →Adorno y Lyotard. En sus escritos juveniles, la genealogía nietzscheana de este concepto describe el camino del desencadenamiento de lo sublime en la embriaguez dionisiaca; en las obras del período intermedio se trata más bien de la designación de un idealismo abominable; y en su obra tardía describe su represión en el interior del estilo clásico, su dominio mediante la afirmación de la perfección y su sometimiento a manos de la belleza de la voluntad configuradora. En *GT*, la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco (→apolíneo/dionisiaco) con sus manifestaciones en la embriaguez y el sueño está aún vinculada al dualismo clásico de lo bello y lo sublime. «Si lo bello está basado en un sueño de la esencia, entonces lo sublime está basado en la *embriaguez* de la esencia»

(*NF* 1870-71, 7 [46]. La descripción de lo sublime como «represión artística de lo horroroso» (*GT* 7, *KSA* 1: 57) marca el primado de la convulsión dionisiaca frente a la razón y la apariencia. En el siguiente desplazamiento de valores se manifiesta como nueva síntesis frente al socratismo racionalista, bajo el signo de lo racional-bello del mito dionisiaco, en una embriaguez natural y sublime como *leitmotiv* de la superación de la →metafísica de la razón. La distinta valorización acerca de →Wagner durante el período intermedio, en el que este pasa de ser el gobernador de una sublimidad musical dionisiaca a convertirse en un artista «superado» y sometido al →Cristianismo, va unida a una nueva interpretación de lo sublime, que pierde su validez ontológico-dionisiaca y que ahora representa negativamente la dimensión sublime de la decadencia y de la trascendencia. En las antípodas de todo ello encontramos el «gran estilo» en el →arte, que ahora se delimita frente a lo romántico-negativo y el →nihilismo pasivo mediante un concepto de forma clásico y la valoración de lo bello en contraposición con lo sublime y lo feo. La ironización sigue a la superación de lo sublime como lugar que mantiene el resentimiento metafísico: «Hoy he visto un sublime, un solemne, un penitente del espíritu: ¡oh, cómo se rió mi alma de su fealdad!» (*Za* II, «De los sublimes») La elevación por encima de lo sublime como negación de sí ejecutada por los hombres sublimes conduce a la culminación: «Cuando el poder sobreabundante se vuelve generoso y su gracia desciende hasta lo visible: a este descenso lo llamo yo *belleza*» (*NF* 1883, 13 [1]). En la torsión de la metafísica de lo sublime se realiza el →*Übermensch*, en su voluntad de →Eterno Retorno, como un autorretrato de la belleza: «Vosotros miráis hacia arriba cuando deseáis elevación. Y yo miro hacia abajo, porque estoy elevado» (*Za* I, «Del leer y el escribir»). La estética diferencial de lo sublime de N. y su crítica a lo sublime metafísico se convierten así en precursores de un concepto crítico de lo sublime en Lyotard. También sobre el tema: Burke (1989); Pries (1989); Lyotard (1994); Peña Aguado (1994); Lipperheide (1999); Vierle (2004); Pöpperl (2007) (CHRISTIAN LIPPERHEIDE, Berlín).

Sujeto | *Subjekt*

N. destruye, en virtud de sus procedimientos genealógicos, el concepto de sujeto precedente, lo que quiere decir: una unidad sustancial espiritual, un portador único y unitario —un sustrato— de todo nuestro pensamiento y de nuestra acción, una sustancia espiritual que se desliga del devenir y permanece igual a sí misma garantizando la identidad de la persona humana. Para ello, utiliza las expresiones →«alma», «espíritu», →«conciencia», →«yo» y, a veces, incluso, «intelecto». Hay pasajes con ese tipo de crítica, especialmente, en los escritos póstumos de los años 1880 y, además, también en *JGB*. La destrucción del sujeto por N. lleva aparejada una configuración de nuevos fundamentos. Supera la concepción tradicional por medio de una concepción del →cuerpo que contempla lo espiritual en completa dependencia de lo orgánico.

N. considera varios factores como responsables del surgimiento del concepto de sujeto tradicional. Dice del →lenguaje, por ejemplo, que induce a concepciones falsas, al error y a la mentira, por cuanto, mediante el uso de conceptos generales abstractos, recurre a fijaciones que solo expresan el ser y, por tanto, no se corresponden con el →devenir. Su teoría del conocimiento es ficcionalista: los conceptos abstractos son ficciones, →interpretacio-

nes. Sucumbimos al engaño del ser por cuanto los conceptos abstractos —entre los que se encuentra también el concepto de sujeto— son determinantes para el conocimiento. Como objeto del ámbito conceptual en general y del pensamiento configurado por la →razón, el sujeto se revela como una unidad ficticia subyacente a toda la multiplicidad de estados y procesos internos que están en cambio incesante.

El papel de la gramática tiene una importancia especial en este sentido. La contraposición entre sujeto y predicado dentro de la construcción gramatical es lo que lleva a atribuir un autor a todo lo que sucede. El hombre individual se ve a sí mismo, de este modo, como causa, como responsable de la acción. N. dice que la creencia en la causa y el efecto es un «caso particular» de la creencia en el sujeto y el predicado. Pero el sujeto induce igualmente otras categorías del discurso racional, incluido el concepto de sustancia (*NF* 1887, 10[19]). El sujeto o yo —palabras que significan casi exactamente lo mismo—, se configura como una unidad, un átomo, y, con ello, complementariamente, como fuente principal de conceptos fundamentales que representan la unidad en un discurso necesitado de unidades. Como creadores de lo que permanece siempre igual, acabamos considerándonos a nosotros mismos como una unidad que permanece estable a través de todos los cambios. A lo que se añade una consideración religioso-moral: el sujeto como «alma» cuya inmortalidad es la condición de la eterna recompensa o del eterno castigo. La creencia en el «sujeto con capacidad de elección libre indiferente» resulta necesaria, además, para que el débil pueda interpretar su tipo de debilidad como resultado de su libertad y en consecuencia como mérito (*GMI* 13).

N. parte, por el contrario, del cuerpo y trata de alcanzar de ese modo «la representación correcta de nuestra unidad subjetiva, a saber, del regente en la cúspide de una agrupación» (*NF* 1885, 40 [21]). Lo que resulta decisivo para la unidad del individuo es, básicamente, por tanto, el cuerpo con sus diversas funciones y la red de relaciones que se generan a partir del mismo —la «inteligencia» de nuestro «organismo total» (ibíd., 34 [46]): «conciencia», «intelecto», «espíritu», «yo», tienen un significado secundario—. Son meros conceptos colectivos para estados y procesos, dotados de la propiedad de la conciencia, que ocurren en nosotros y cada uno de los cuales tiene sus raíces en lo orgánico. Disolviendo de ese modo la vieja unidad, N. se pregunta todavía si, en lugar del «sujeto único» no habría que suponer una «pluralidad de sujetos» cuyo «juego común y cuya lucha entre ellos» estaría en la base de nuestro pensamiento y de nuestra conciencia en general: «¿una especie de aristocracia de “células” en la que se asienta el mando?» (ibíd., 40 [42]). Refiriéndose al «alma», habla también de una «construcción social de los →impulsos y de los →afectos» (*JGB* 12). Pero, en todo caso, ve ahí una compleja organización interna dotada de una pluralidad de sujetos cuyas relaciones mutuas, marcadas en parte por la consonancia y en parte por las tensiones, finalmente constituyen la unidad del individuo. La disolución de la unidad precedente afecta, por lo demás, también al concepto de «persona». Ese concepto contiene solo, en definitiva, «una acentuación y un resumen de rasgos y cualidades» (*NF* 1884, 25 [363]). Se habla también de una «pluralidad de fuerzas con características personales» (*NF* 1880, 6 [70]).

En el «hombre habría tantas «conciencias» como formas de ser diferentes» (*NF* 1885, 37[4]), las cuales, en cambio perpetuo, constituyen su cuerpo. Por otra parte, N. pondera igualmente la posibilidad de una «conciencia superior» (*NF* 1884, 25 [401]). Pero incluso esta radicaría igualmente en el cuerpo y sería producida por él. Su misión sería em-

puñar el timón al servicio del cuerpo y como instrumento del mismo (*NF* 1883, 7 [126]). De este modo, las relaciones mutuas de los fenómenos de conciencia se revelan también como secundarias, puesto que cada una de ellas depende de un suceso orgánico en su origen. Solo el cuerpo en su totalidad posee unidad independiente. Es la «gran razón» de la que habla Zaratustra (*Za* I, «De los despreciadores...»).

Aquí se manifiesta también el →perspectivismo de N. La conciencia es determinada por una pluralidad de perspectivas que contienen →valoraciones correspondientes a las necesidades del organismo. En todo caso, la →Voluntad de Poder queda exteriorizada. Las relaciones de fuerzas en el interior del cuerpo resultan decisivas para establecer las perspectivas que logran desarrollarse en la «conciencia superior». También sobre el tema: Goedert (1994); Schlimgen (1999); Vattimo (2005b) (GEORGES GOEDERT, Luxemburgo).

T

Tabla | *Tafel*

La metáfora de la tabla, en la que se fijan los signos de los recuerdos, es usual desde Platón (Tht. 191D y sigs.). En el *Essay concerning Human Understanding* [*Ensayo sobre el entendimiento humano*] (Libro II, cap. 1), Locke pretende mostrar, con ayuda de la imagen de la «*tabula rasa*», que el origen de todo conocimiento son las experiencias y no las ideas innatas. Para N., no existe la posibilidad de una existencia no inscrita. Pero en la «tabla del ser» hay signos indeleblemente escritos de tiempos y estirpes anteriores (NF 1873, 26 [13]). Las nuevas grabaciones de cada biografía «no pueden incidir con la suficiente profundidad para destruir los rasgos escritos acuñados durante muchos milenios» (MA 41). N. auspicia la creación de nuevas tablas de bienes (FW 335) y pone de su lado a una larga galería de antepasados: «Yo vivo todavía bajo el impulso que movió a Zaratustra, Moisés, Mahoma, Jesús, Platón, Bruto, Spinoza, Mirabeau, y en muchas cosas sale a la luz con madurez, por vez primera, lo que tuvo necesidad de pasar dos milenios en forma embrionaria.» (NF 1881, 15 [17]) Crear nuevos → valores exige romper viejas tablas de valores que menosprecian el mundo y que están suspendidas sobre cada hombre e incluso sobre cada pueblo (Za I, «Discurso preliminar de Zaratustra», 9; Za I, «De las mil metas...»). N. deja que Zaratustra espere su hora en medio de viejas tablas rotas, para anunciar otras nuevas; sus «hermanos» lo han abandonado, sus enemigos están al acecho (Za III, «De viejas y nuevas tablas»). La metáfora de las tablas rotas y de las nuevas tablas conecta con la legislación del Sinaí en el libro del *Éxodo* (24.12 y sigs.) (Simmel 1907: 380; Adorno 1963: 256) y tuvo repercusiones significativas en la recepción de las obras de N. (Hillebrand 1978: 136, 155, 264; Otte 1995; Krochmalnik 1997) (RAINER OTTE, Bad Sachsa).

Tautenburg

N. pasó el período que va desde el 25 de junio hasta el 27 de agosto de 1882 (con la interrupción de algunos días que pasó en Naumburg) en Tautenburg, un pueblo de la Turingia que se había hecho famoso como lugar de reposo en la segunda mitad del siglo XIX. Durante ese tiempo lleva a cabo las últimas correcciones de FW y el libro aparece finalmente. N. invitó también a →L.v. Salomé, a quien había conocido en Roma en abril de 1882, para que fuese a Tautenburg. Durante las tres semanas que Lou y N. estuvieron juntos, sostuvieron

conversaciones muy intensas, según los diarios de Lou (cfr. *KSA* 15: 125 y sigs.). Surgieron, además, las así llamadas «Notas de Tautenburg» (cfr. N. a L. v. Salomé, 8.24.8.1882; *KSB* 6: 242 y sigs.; *NF* 1882, 1 [108]-1 [111]) y, entre ellas, *Sobre la doctrina del estilo* (1 [109]), así como *De la mujer* (1 [111]). Lou salió el 26 de agosto hacia Stibbe para encontrarse con P. Rée. La estancia en Tautenburg, vista con malos ojos por la hermana de N., acarreó un notable empeoramiento de la relación de N. tanto con su hermana como con su madre y se refleja también en su obra, por ejemplo en algunos pasajes de *Za* II (→«Episodio-Lou»). En una carta a Overbeck (de 9.9.1882), N. dice que sus «conversaciones con Lou» habían sido «lo más provechoso» que había «hecho durante ese verano»; su hermana, por el contrario, «se convirtió en una enemiga mortal de L[ou]» y quedó marcada por «una total indignación moral desde el principio hasta el final» (HANS GERALD HÖDL, Viena).

Teodicea | Theodizee

Aunque el término teodicea aparece muy raramente en N., su filosofía, sin embargo, está claramente determinada por esta idea. En *NF* 1887, 10 [21], N. da una pista valiosa cuando habla del «pesimismo de los fuertes» como «síntoma de la cultura superior». Después de rechazar una «justificación del mal» y de designar «al mal *sin sentido* como lo más interesante», se dice: «También este *pesimismo de los fuertes* concluye en una teodicea, es decir, con un absoluto decir “sí” al mundo, pero por los mismos motivos por los que hasta ahora siempre se ha dicho no [...]». Aquí encontramos los temas que se fusionan en las ideas de N. sobre la teodicea: fuerza, pesimismo, mal —y precisamente también el sin-sentido— decir «sí» al mundo, rechazo de su condenación moral.

De hecho, desde el principio y en su temática fundamental, el pensamiento de N. apunta hacia una teodicea. Naturalmente, no en el sentido tradicional (ver sobre todo Leibniz), puesto que para él no puede tratarse de la justificación del Dios judeo-cristiano —al que considera como la máxima objeción contra la existencia en cuanto Dios moral (*GD*, «Los cuatro...», 8)—. Su Dios es →Dionisos. Este encarna la fuerza creadora de la naturaleza. De modo que su teodicea hay que entenderla como una cosmodicea. Está repleta de la visión del carácter dionisiaco del mundo, un «mundo que se-crea-a-sí mismo eternamente, que se-destruye-a-sí-mismo eternamente» (*NF* 1885, 38 [12]). Solo los hombres fuertes, abiertos al mundo, obtienen ganancia de este conocimiento. Solo ellos son capaces de consumir la afirmación trágica del mundo y de la →vida. Conocen la necesidad del sufrimiento, porque a todo crecer sigue el perecer, al →crear sigue el destruir. Se trata «de *ser uno mismo el gozo del devenir*, [...] que también encierra dentro de sí *gozo en destruir*» (*GD*, «Lo que debo...», 5). Lo trágico es afirmado, de ese modo, en principio, como un reforzamiento de la vida poderosa.

Según *GT*, el arte justifica la vida: la hace «posible y digna de ser vivida» (1, *KSA* 1: 27 y sigs.). →Rohde vio en esa obra una gran «cosmodicea» (a N., 6.2.1872). Lo bello, basándose en las dos fuerzas estéticas del ser, →Dionisos y Apolo, seduce al hombre para la vida y le empuja a decir sí a su condición trágica. N. mantiene hasta última hora su concepción de lo dionisiaco y de la afirmación trágica que lo acompaña. En *Za*, la idea del eterno retorno, como «forma suprema de la afirmación» (*EH*, «*Za*», 1), constituye el punto supremo

de esa teodicea dionisiaca. La afirmación trágico-dionisiaca incluye también el →mal. Este se justifica en la medida en que pertenece a la manifestación de los fuertes. Como tal, es temido y rechazado por los →débiles. Hay que afirmar el mal en el mundo por cuanto consigue agujinear la «Voluntad de Poder» de los fuertes. Con cada ascenso hacia la →altura, el hombre desciende también hacia «lo →profundo y lo temible»; no debe querer una cosa sin la otra (NF 1887, 9 [154]).

Pero ¿cómo es posible afirmar la debilidad en sus diversas formas? Constituye lo contrario de la fuerza y hay que combatirla. Con ello, emerge de nuevo la idea de la confrontación universal, procedente de →Heráclito, con sus aspectos estimulantes de la vida. Incluso el →bien moral y sobre todo la →moral cristiana reciben una especie de justificación (cfr. NF 1887, 10 [117]). Constituyen un contraejemplo necesario. En el interior del hombre individual, la pérdida del mundo, gracias al potencial anímico que sirve para activar la lucha contra la misma, posibilita una ganancia del mismo. Esta contraposición constituye para los hombres fuertes un desafío lleno de posibilidades. También sobre el tema: Goedert (1985); Striet (2003); Willers (2003a) (GEORGES GOEDERT, Luxemburgo).

Tiempo | Zeit

La obra de N. ha suscitado una especie de paradoja sobre el tiempo. Aunque «temporalidad», «historicidad» y →«devenir» representan conceptos centrales de su filosofía y aunque su concepción fundamental se condensa en la frase del Antiguo Testamento: «*Todo tiene su tiempo*» (M 3), con todo N. no llegó a formular una «teoría» o «doctrina» del tiempo. Sus elucidaciones sobre el concepto son singulares, no originales (giran en torno a la concepción de →Kant), pero son compatibles con los enunciados centrales de su obra (por ejemplo: [...] creer que *nuestro* espacio, *nuestro* tiempo, *nuestro* instinto de causalidad sea algo con un sentido separado del sentido humano, es poco menos que una niñería» (NF 1885, 34 [89]; cfr. MA 19). N. centra su interés en el contexto conceptual del tiempo, el tiempo «lleno», la historia, sobre todo la historia y el devenir de las →interpretaciones. En la obra de N., ese tiempo cualitativamente entendido se considera de dos maneras distintas: 1. en forma subjetivada, es decir, como interpretación, como visión de tiempo e historia, como representación del tiempo; y 2. en forma objetivada, como tiempo de la representación, es decir a) tanto en el sentido de una época en la que una determinada idea «tiene su tiempo» como b) momento resaltado, como «*kairós*» en el que culmina una interpretación o un acontecimiento; o como c) tiempo que rige todas las cosas, como quinesencia del devenir y de la caducidad de todas las visiones del mundo.

N. convirtió la forma de representar el tiempo en un criterio esencial de su división en →«resentimiento» («moral de esclavos») y →«espíritu libre» («moral de señores»). El paradigma de progreso proveniente de la concepción cristiana que parte de un pasado pecaminoso, pasa por un presente en el que todo se decide y culmina en un futuro redentor, paradigma que secularizado por la Ilustración alcanza su punto álgido en la época de N., fue considerado por él como *el* fenómeno de resentimiento *par excellence*, porque en él todo sufrimiento en el pasado y en el presente se transforma en un movimiento redentor hacia el futuro. El «espíritu libre», por el contrario, acepta la pluralidad, es decir, el transcurso del tiempo mismo, no se

defiende, no trata de arreglar las cosas (cfr. los pasajes sobre el «tipo Jesús»: AC 29-36). El «espíritu libre» dispone por primera vez de un *sensorium* filosófico para captar la acción del tiempo mismo, de modo que no solo sea interpretado de diferentes maneras, sino que ponga de manifiesto que las mismas interpretaciones están sometidas al tiempo. N. llega de ese modo a una zona abismal, mística en cierto modo, a un estado de «oscilación» (cfr. En este sentido las formulaciones aplicables análogamente a L. Sterne: VM 113), por cuanto la representación de todas las representaciones que posibilitan el tiempo es ella al mismo tiempo una representación, la cual... (*ad infinitum*) (J. CHRISTIAN KOECKE, Wesseling).

Tierra | Erde

Por «Tierra» N. define todo aquello que es mundano y terreno, todo lo que remite al cuerpo o a lo natural frente a las representaciones de un mundo distinto y un más allá superior que han dominado la religión y la filosofía de Occidente. Zaratustra exhorta a sus oyentes «a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra» (*Za* I, «De los transmudanos»). Ocasionalmente, la tierra designa el entorno concreto del ser humano en este planeta y la residencia futura del →*Übermensch* de un modo más concreto (por ejemplo en *JGB* 243). Tanto la interpretación general como la particular de la tierra pueden ser empleadas como base de una interpretación ecológica de N. En *Za* I, N. conjura a la Humanidad a sacrificarse por el sentido de la tierra: «El *Übermensch* es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad; ¡sea el *Übermensch* el sentido de la tierra! Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles al sentido de la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales!» (*Za*, «Prólogo», 3). Zaratustra pide a su auditorio que no solo que realice un juramento de lealtad, sino que también entienda que la tierra posee un sentido propio. Alerta, además, contra una tierra degradada y «reducida» en la que habitaría el último hombre: «La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece» (ibíd., 5). De este modo, encontramos dos posibilidades contrapuestas para el desarrollo de la Tierra: 1. la limitada, la encogida, la tierra que está sometida a las necesidades más bajas o 2. el fundamento para una vida arriesgada, creciente, plena, cuya máxima expresión es el *Übermensch*. El peligro reside en que la «tierra de los hombres» (*Za* III, «El convaleciente») se convierta en una tierra globalizada, empequeñecida, presuntuosa y provechosa para el último hombre (comparable al «fin de la historia» pronosticado por →E. v. Hartmann). Pues, a pesar de que parece posible que el →hombre —al que N. define como el «ser que mide valores, que valora y mide», «el animal tasador en sí» siguiendo una etimología dudosa de la expresión sánscrita *ofmana* (*GM* II, 8)— termine convirtiéndose en el último hombre o que sea finalmente superado por el *Übermensch*, apenas existen indicios de una *Über-Erde* [«sobretierra»]. No obstante, especialmente en *Za*, N. apunta a la posibilidad de un trato diferente con la tierra, por ejemplo en «Los siete sellos», una fábula geofilosófica orientada a la geografía y astronomía apocalípticas de la revelación bíblica plenamente ulterior, con sus conjuros y sus terremotos y con el fin del mundo. La canción anticristiana de la tierra de N. celebra la inmanencia de la tierra: «Si alguna vez jugué a los dados con los dioses sobre la divina mesa de la tierra,

de tal manera que la tierra tembló y se resquebrajó y arrojó resoplando ríos de fuego: pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados» (*Za III*, «Los siete sellos», 3). N. despliega una compleja red de discursos geográficos, meteorológicos y geológicos (mares, montañas, desiertos, islas, etc.), para conseguir una transmutación valorativa de la tierra, una tierra que, según Zarathustra, tiene un corazón de oro, aunque la tierra tenga una piel y esa piel tenga enfermedades: «Una de ellas se llama, por ejemplo: hombre» (*Za II*, «De los grandes acontecimientos»). En *JGB* («Prólogo»), N. describe el «estilo grandioso de la arquitectura» en Asia y Egipto para mostrar cómo «todas las cosas grandes, para inscribirse en el corazón de la Humanidad con sus exigencias eternas, tienen que vagar antes sobre la tierra cual monstruosas y tremebundas figuras grotescas». Asimismo, interpreta los estilos nacionales europeos como respuestas a condiciones climáticas y geográficas específicas. El hombre loco, que anuncia la muerte de Dios (→«Dios ha muerto») (*FW 125*), entiende este acontecimiento como la pérdida general del epicentro y de la orientación, radicaliza el giro copernicano llevándolo muy lejos de la posición central de la tierra. →Deleuze y Guattari consideran a N. el inventor de la geofilosofía (cfr. Gundel 2003; Shapiro 2006). L. Irigaray (1980) interpreta los discursos de N. sobre la tierra como una expresión del esencialismo patriarcal al que le falta toda la fluidez que él mismo advierte en los «elementos» de la tierra (GARY SHAPIRO, Richmond).

Tipo | Typus

Con el concepto de «tipo», N. forja la posibilidad de hacer transparente la individualidad de su propia interpretación en la caracterización de las personas. Al mismo tiempo, ese concepto le da libertad para concentrarse en destacar pocos rasgos subrayándolos de manera unilateral. En *AC*, N. utiliza este concepto de la manera más consecuente en su interpretación de Jesús; habla ahí casi siempre del «tipo del redentor» o del «tipo Jesús». De ese modo, abre espacio para su exégesis psicológica de Jesús, a quien, por su «incapacidad para ofrecer resistencia» (*AC 29*), contraponen el tipo de →Pablo y el de la →moral cristiana. Con un propósito diferente, N. pregunta en *AC* «qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como representante de máxima calidad, como el más digno de la vida, como el que tiene un futuro más cierto» (3; →cría). Pero aplica habitualmente el método de tipificación sin utilizar el concepto de «tipo» por regla general. Será →M. Weber el que acuñe el concepto de «tipo ideal» recurriendo a N. También sobre el tema: Sommer (2000a: 99 y sigs., 285 y sigs.); Havemann (2002: 153 y sigs.) (DANIEL HAVEMANN, Jördenstorf).

Tirano | Tyrann

Este concepto es relevante en N., sobre todo, como metáfora de la ambición incontrolada de poder; y en el mismo sentido se esgrime también contra →R. Wagner en *NF 1874*, 32[32]. N. parte de la idea de que «en sus deseos secretos [...] cada griego [era] un tirano» (*NF 1875*, 6[7]) y de que el poder de los tiranos era considerado como la máxima felicidad (cfr. *NF 1880*, 4 [301]). N. transfiere esta apreciación a los antiguos filósofos al

considerarlos como «tiranos del espíritu» (*MA* 261, *WS* 230, *M* 547) que creían en el valor absoluto de sus «verdades». Frente a eso, N. aboga en *M* por una «no violencia» autocrítica (Brusotti 1997: 105). En *JGB*, la tiranía se convierte en metáfora de la →Voluntad de Poder (22), y el carácter tiránico de las aspiraciones normativas no aparece ya como una objeción, sino como algo «"natural"» (188). Del mismo modo, no excluye explícitamente su propio pensamiento cuando dice: «La filosofía es este mismo impulso tiránico, la Voluntad de Poder espiritual» (*JGB* 9, cfr. Lampert 2001: 36). También sobre el tema: Strong (2005) (JAKOB DELLINGER, Viena).

Tönnies, Ferdinand (26.7.1855, Riet [Nordfriesland] / † 11.4.1936, Kiel)

Tönnies es considerado uno de los padres fundadores de la sociología alemana; su *Comunidad y sociedad* (1887) es un clásico sociológico. Tönnies fue desde muy pronto devoto de N, siendo la lectura de *GT* lo que le despertó el interés. Pero ignoró, sin embargo, los escritos del período final de N. a partir de *Za*. En cambio, las obras del llamado período intermedio, que según Tönnies delatan todavía algo del espíritu de la Ilustración europea y permiten reconocer parcialmente el espíritu de →Rée, al que Tönnies conocía personalmente —igual que a →Lou v. Salomé (Klose et ál. 1961: 97 y sigs., 185 y sigs., 190 y sigs., 210 y sigs., 279 y sigs.)—, tenían para Tönnies un valor duradero. Lichtblau (1996: 96 y sigs.) no ha detectado —al contrario que Zander (1981) y Solms-Laubach (2007: 154 y sigs.)— ninguna relación explícita con N. en la obra de Tönnies, ni siquiera en *Comunidad y Sociedad* (Merz-Benz 1995). En 1897 apareció un escrito polémico de Tönnies dirigido contra el →culto a N. del *Fin de siècle* [final del siglo], al que habían precedido tres pequeñas publicaciones sobre el mismo. Para criticar a N., Tönnies parte de una concepción de la sociología como doctrina de los hechos y de la evolución de la vida humana en comunidad que se inspira en el espíritu de la primera etapa de la Ilustración del siglo XVII. Según el reproche de Tönnies, el «renacimiento de una anticuada imagen del mundo artístico-aristocrática» (Lichtblau 1996: 97) pretendido por N. da testimonio de una profunda ignorancia sociológica (HUBERT TREIBER, Hannover).

Trabajo | Arbeit

La claridad con que N. describe las formas del trabajo nos permite clasificar sus diferentes funciones y categorías sociales. Existen trabajos esencialmente distintos entre sí, el trabajo para uno mismo y el trabajo para otro. El trabajo para otro no es más que esfuerzo, humillación impuesta y sin sentido. N. no ve diferencia alguna entre este trabajo y el trabajo de los esclavos, el cual, sin embargo, es necesario para el mantenimiento de la cultura. El trabajo denigrante siempre encuentra a «panegiristas»: estos hablan de la «bendición del trabajo», de la «dignidad del trabajo» (*GT* 18, *KSA* 1: 117; *M* 173) y llaman trabajo «útil» el trabajo que convierte el ser humano en una máquina. «La buena conciencia recae cada vez más en el trabajo» (*FW* 329) y configura una sociedad basada en la división del trabajo que, sin embargo, encierra la posibilidad de aislar a un tipo de hombre superior, cuyo estilo de vida y cuyas ideas cultiven precisamente lo contrario

de un trabajo inferior, a saber: →juego, tedio soportado conscientemente, ocio y tranquilidad en el sentido antiguo del término. «¡Claro! *Otium*. Este es el ocio de quienes aún conservan todas sus fuerzas» (NF 1881, 11 [219]). La «clase ociosa de los olímpicos» es el modelo de la emancipación humana (NF 1876, 19 [27]). A los trabajadores solo les quedaría la franqueza que les permita desde ahora definirse a sí mismos como una «Humanidad imposible en cuanto clase» (M 206).

Estas ideas son atribuibles aún a la fase más ilustrada y libertaria de N., pero ya en el *Za* observamos un cambio de tono: «A vosotros no os aconsejo el trabajo, sino la lucha» (*Za*, «De la guerra...»). N. imagina que la masa de los trabajadores podría conducir al hombre superior: «Los trabajadores tienen que aprender a sentir como *soldados*. Un honorario, una paga, ¡pero no un salario!» (NF 1887, 9 [34]). Después de su entrada en la vida burguesa, la casta más alta, que se distingue por su ausencia de necesidades, habría asimilado a la clase trabajadora, pero conservando el poder sobre ella (NF 1883, 9 [47]) y no habría evitado ni habría temido el ascenso del trabajador a la categoría de individuo (M 173). N. justifica un tratamiento del trabajo y de la clase obrera al margen de todas las promesas económico-políticas de su tiempo: «No me interesa la pregunta por el trabajador, porque el trabajador mismo no es más que un entreacto» (NF 1884, 26 [352]) También sobre el tema: Djuric (1989: 168 y sigs.); Gerhardt (1983/1996: 132 y sigs.); Solms-Laubach 2007) (JOSEF SCHMID, Bamberg).

Lo trágico, tragedia | *Tragische, das / Tragödie*

El verdadero preludeo de las obras de N. es →*GT*, un escrito con señalado carácter filosófico. N. expone ahí una concepción del mundo trágico-dionisiaca que tendrá un significado fundamental en su filosofía posterior. Más tarde, afirmará que lo primero que «DESCUBRIÓ» había sido la tragedia (NF 1884, 25 [95]). Es significativo que, todavía al final de su existencia lúcida, reivindicase abiertamente su sabiduría trágica tan tempranamente forjada. Refiriéndose a *GT*, se llama a sí mismo «el primer filósofo trágico» con lo que alude a su oposición a →Schopenhauer y añade que eso quiere decir «la más extrema oposición a un filósofo pesimista» (*GT* 3). Su sentido trágico dionisiaco se opone, en efecto, diametralmente al espíritu de resignación que impregna la negación de la voluntad schopenhaueriana: «¡Anhelar la nada es *negar* la sabiduría trágica, su contrario!» (NF 1884, 25 [95]). N. desarrolla una concepción básicamente afirmativa de lo trágico. Refiriéndose a la «psicología del poeta trágico» explica, por ejemplo, que el gozo eterno del devenir incluye también el gozo de la destrucción (*GD*, «Lo que debo a los antiguos», 5). Incluso asigna a la resignación un carácter depresivo y reprocha a Schopenhauer haber confundido la depresión con el estado trágico (NF 1888, 15 [10]). N. se llama a sí mismo el «último discípulo del filósofo →Dionisos» (*GD*, «Lo que debo a los antiguos», 5). Su temprana familiaridad con lo trágico —y con la afirmación y justificación del mundo y de la vida que este conlleva, incluyendo todos los acontecimientos, tanto de ascenso como de destrucción— proporciona la dirección básica al conjunto de su pensamiento en muchos aspectos decisivos.

GT contiene un *Prólogo a Richard Wagner*, en el que N. considera el →arte como la auténtica actividad metafísica de la vida. Creía reconocer en los dramas musicales de

→Wagner un renacimiento del arte trágico que se consumaba en aquel momento en suelo alemán. En completa oposición al moralismo omnipresente de Schopenhauer, N. da validez provisoriamente solo a los valores estéticos: «[...] solo como *fenómeno estético*» están «eternamente *justificados* la existencia y el mundo» (*GT* 5, *KSA* 1: 47). Se trata ya, en realidad, del primer paso hacia el →inmoralismo de N., y con él, de un presupuesto esencial de la «muerte de Dios». Por eso, considera este escrito también como su «primera →transmutación de todos los valores» (*GD*, «Lo que debo a los antiguos», 5). Incluso, cuando en el prólogo redactado más tarde (1886) reniega de su forma de exposición y lo llama «un libro imposible» (*GT*, «Intento de autocrítica», 3), se mantiene firme hasta el final en la concepción de lo trágico que había desarrollado en el mismo.

N. afirma, en principio, el antagonismo y la falta de alternativas propias del drama trágico como necesidad inherente a la →vida, algo que sirve además para fortificar a los que disponen de fuerzas suficientes. N. habla de los →fuertes refiriéndose a los griegos del siglo v a. C. pertenecientes a la «edad trágica», que habían luchado victoriosamente contra los persas. Schopenhauer, por el contrario, veía la «verdadera tendencia de la tragedia» en el abandono de la voluntad de vivir: el espectador contempla la falta de valor de la vida; así se despierta el «espíritu trágico» que conduce a la resignación (1859b: 495). Según *GT*, sin embargo, el valor del arte trágico consiste en su capacidad para estimular a los hombre fuertes a aceptar todos los aspectos de la vida, y precisamente también los más horrendos.

El mismo rechazo se aplica a Aristóteles. El terror y la compasión, como →afectos deprimentes que son, no pueden constituir el efecto propio de la tragedia. Ni sería posible liberarse de ellos a base de estimularlos (cfr. la «*katharsis*»). En el caso de que Aristóteles tuviese razón, la tragedia serviría exclusivamente para sentirse abatido y para disolverse a sí mismo, como pasa con la resignación schopenhaueriana.

N. trata en *GT* del surgimiento de la tragedia ática. Pero su interpretación abarca un ámbito más amplio que el de la obra de arte propiamente dicha. Es lo que pasa esencialmente al utilizar las categorías de lo →apolíneo y de lo dionisiaco. Atribuye a la música y a la →danza un carácter dionisiaco; a la escena, por el contrario, un carácter apolíneo. La asociación de →Dionisos y Apolo en la tragedia ática sirve para potenciar ambas partes. Pero no se trata tan solo de un suceso artístico. En la hermenéutica nietzscheana del arte trágico, se manifiestan las características básicas del mundo y de la vida. Los fenómenos fisiológicos del →sueño y de la →ebriedad aluden a Apolo y Dionisos. N. atribuye a ambas divinidades no solo un significado estético, sino también ontológico. Para él son poderes estéticos del ser. Todo lo que existe debe su existencia a esta oposición fundamental, posición que recuerda a →Heráclito, al que, por lo demás, apunta el enfoque esencialmente afirmativo de *GT*. Dionisos y Apolo van, pues, necesariamente juntos, tal como sucede en Heráclito para el que cualquier cosa lleva su opuesto dentro de sí misma. Es así como se genera en el corazón del mundo la «contradicción originaria» que genera igualmente el «dolor originario». El «Uno originario» dionisiaco, el «artista originario del mundo», se ve obligado a crear la realidad empírica como una bella apariencia apolínea que a su vez se le contraponen con el fin de seguir subsistiendo. De ese modo, encuentran su justificación ontológica los sufrimientos de la existencia individual. Esta eterna fuerza dionisiaca, creadora de la naturaleza, produce florecimiento y degeneración, de modo que el gozo de surgir y crecer no se puede separar del dolor de la decrepitud y la desaparición. El héroe trágico

perece ciertamente, pero la fuerza creadora de lo dionisiaco —lo que significa también: la infinita fuerza creadora y generadora de la →naturaleza— se despliega de la manera más ostentosa precisamente en el ocaso de sus ejemplares más brillantes. El arte trágico se dilata de ese modo hasta convertirse en un acontecimiento cósmico.

La decadencia de la tragedia ática comienza con Eurípides, pues en sus dramas habría predominado, bajo el influjo de Sócrates, la tendencia racionalista. La búsqueda optimista de lo racional y de lo útil que se le asocia, habría atenazado tanto a la cultura artística en general como a la tragedia en particular. N. manifiesta, en este punto, su rechazo a la razón científica que va ligada a la fe moderna en el progreso. Contrapone la tragedia a la consideración teórica del mundo que tiene a →Sócrates como «prototipo del hombre teórico». Interpreta la primacía de lo lógico, de la científicidad, como signo de →debilidad y, por tanto, como oposición radical a la afirmación de la vida. De ahí se desprende un doble concepto de verdad que tendrá un significado decisivo en su pensamiento posterior. El «espíritu de la música», acuñado por Dionisos, contiene una verdad más profunda que el «espíritu de la ciencia» no consigue captar. Esto recuerda la opinión schopenhaueriana de la música como representación inmediata de la «voluntad del mundo». También sobre el tema: Böning (1988); Wohlfart (1991b); Meyer (1993); Ebersbach (2002); Ries (2004) (GEORGES GOEDERT, Luxemburgo).

Transferencia paterna | *Vaterübertragung*

«Transferencia paterna» es el término psicoanalítico que designa un lazo afectivo muy intenso, enigmático a primera vista, impulsado por la búsqueda del padre en una persona elegida como sustituta del mismo. La transferencia paterna adquiere un dramatismo especial, por ejemplo en forma del posterior y casi inevitable «asesinato (simbólico) del padre», cuando la experiencia traumatizante de un amor paterno siempre anhelado pero nunca vivido en realidad debe ser liquidada. En este sentido también N., al menos según la opinión de algunos psicoanalistas, fue objeto de la búsqueda del padre sustitutivo por parte de Otto Rank (cfr. Ekstein 1979: 1088 y sigs.), transferencia que, como en el caso de la que tuvo A. Zweig con →Freud (cfr. Cremerius 1973), habría ido acompañada de una metamorfosis conceptual y ayuda a explicarla. También para entender a N., que en realidad había crecido sin padre a causa de la prematura muerte de este y que se sentía expulsado de todos los países de padres y madres (→padre), hay que considerarlo, al menos en sus primeros años, como un converso que transformó en conceptos su experiencia personal, circunstancia que ha dificultado a sus intérpretes la comprensión plena de sus bandazos teóricos, a menudo radicales, así como el vehemente rechazo de hombres que antes habían sido apasionadamente venerados por él. La figura conceptual de «transferencia paterna» podría explicar posiblemente en este sentido la exitosa dedicación de N. a la filología bajo la influencia de →Ritschl (cfr. aquí Niemeyer 1998a: 91 y sigs.), así como su alejamiento posterior del mismo (ibíd., 106 y sigs.), un alejamiento que fue acelerado por su descubrimiento de →Schopenhauer y, desde ahí, por el subsiguiente traslado de la transferencia paterna hacia →Wagner (ibíd., 124 y sigs.), un acercamiento que le llevó a interpretarse a sí mismo como un filósofo wagneriano.

Pero en *MA*, como muy tarde, N. volvió a abjurar vehementemente de Wagner, sellando con la siguiente frase el acto que debía convertirse esta vez en el asesinato definitivo del padre: «Nunca se ha hecho grande todavía el influjo de un hombre y de su obra sin que haya tenido discípulos ciegos» (*MA* 122).

Explicaremos el problema aquí señalado a partir del ejemplo antes citado —el más importante sin duda para situar correctamente al →primer N.—. Podemos partir de algunas formulaciones de N. como las siguientes: se regocija «de manera completamente infantil» con algunos pasajes de *Opera y drama* de Wagner (a Rohde, 25.11.1868); o dice también que ciertos escritos de Wagner (se citan entre otros *Sobre el Estado y la religión* y el ensayo sobre *Beethoven*) harían enmudecer todas las «gananas de contradecir» e imponen «una silenciosa contemplación, íntima y fervorosa, como sucede cuando se abren preciados relicarios» (*HL* 10, *KSA* 1: 501 y sigs.). No hay duda de que tales declaraciones resultan excesivas y por tanto deben ser explicadas (desde un punto de vista psicológico).

Esa explicación podría comenzar señalando un contexto que se impone necesariamente. A ese contexto pertenece el hecho de que Wagner ya había tratado de explotar políticamente sin escrúpulos, en el caso de Luis II (1845-1886)—rey de Baviera (desde 1864)—, la transferencia paterna de este hacia él, cuando el rey, pocos años antes que N. e inmediatamente después de la muerte de su padre (Maximiliano II), había comenzado a venerar a Wagner, a quien apreciaba desde los trece años, como si se tratase de un ser divino. Es digno de mención que Wagner, experto en el tema —al fin y al cabo la búsqueda del padre es un motivo central de su *Siegfried*—, se presente frente a Luis II como «padre educador» y finalmente «como consejero divino omnisciente» bajo la figura de Wotan (Naegele 1995: 90). N., que al principio era completamente escéptico frente a la música de Wagner y que, en 1862, había criticado a su amigo de escuela en Naumburg G. Krug por la «adquisición de Tristán e Isolda» (*BAW* 2: 92) —a cargo de la asociación educativa *Germania* (en la que participaba junto con Krug y W. Pinder)—, había oído hablar de este suceso rodeado de escándalo y se había mofado por ejemplo —aludiendo a un tema de Schiller (*KGB* I/4: 439)— al decir que nada tenía de malo «que el rey «fuera con Wagner» (utilizando aquí la palabra «ir» en el sentido más procaz), aunque a cambio por supuesto de una renta vitalicia decente» (a v. Gersdorff, 11.10.1866). Igualmente sarcástico es el comentario de N., unos veinte años después, a la vista de la biografía de Wagner de L. Nohl y de la anécdota transmitida por este según la cual, en una conversación con Wagner, el rey habría tenido conocimiento con alivio de que tampoco a Wagner le gustaban las tan aburridas mujeres. Nohl, que ilustró la actitud de Luis en esta conversación diciendo que el rey estaba «rodeado de juventud», habría omitido —según un pasaje mordazmente burlesco de N. suprimido después por EFN/Köselitz—, que el «rey de Baviera [...] era un conocido pederasta» (a H. Köselitz, 20.6.1888). Dos cartas por tanto, pero una sola opinión, cuyo resultado final es delimitar claramente como tal el ámbito de lo humano/demasiado humano, aunque esta vez en contraposición a otros intentos para negar las contradicciones y para venerar al héroe.

Una vez aclarado este punto, resulta evidente por completo que este N. crítico tuvo que sentirse perdido (provisionalmente) en algún momento del período que media entre 1866 y 1888. Un primer indicio sobre la fecha exacta lo proporciona una carta de N. a Rohde, en la cual este le habla nada menos que de su «Júpiter», es decir, «de R. Wagner, en cuya casa respiro de vez en cuando» y que le había entregado su escrito *Sobre el Estado y la religión* (1864) todavía no publicado (en aquel momento): una «Memoire

[un memorial] al joven rey de Baviera» que resulta penosa desde el punto de vista actual —y por cuya «elevación y presciencia» N. se muestra completamente entusiasmado. N. ingresó de ese modo en el coro de los que (como Nohl) solo trataban de glorificar a Wagner. Es llamativo que añade a continuación que desearía «ser rey [...] para recibir tales amonestaciones» (Ibid.). Pues eso suena casi como si N., el niño que nació «en el aniversario del rey», estuviese queriendo ocupar el lugar de Luis II, mecenas de Wagner y casi de su misma edad.

Que (también) N. había sucumbido a la transferencia paterna queda claramente de manifiesto en una carta a Rohde escrita ocho meses antes, en la que le informa detalladamente acerca de la tarde memorable en la que fue presentado a Wagner en casa de Brockhaus y en la que, por primera y única vez, habla de «Richard»: «Me presentan a Richard y le dirijo algunas palabras que expresan mi veneración» (9.11.1868, *KSB* 2: 340) — una *contradictio in adjecto*, con la que N. quiere volver inaccesible por una parte a quien por otra desea acercarse como a un amigo en plan de igualdad. La circunstancia de que N. coloque por debajo de su relación con Wagner una ostensible dimensión padre/hijo, no facilita precisamente las cosas. En todo caso, las siguientes palabras podrían ser casi las mismas que N. había utilizado a los cuarenta años para retratar a su padre físico (*BAW* 1: 1): «[Wagner] es [...] un hombre fabulosamente vivaz y fogoso; habla muy deprisa, es muy bromista y alegre y anima en extremo una reunión de carácter privado como esta» (Ibid.). N. debió encumbrar rápidamente a Wagner al rango de sustituto del padre pensando que, puesto que había nacido como su padre en 1813, este habría podido llegar a ser más o menos como era ahora Wagner si no hubiese fallecido precisamente el mismo año (1849) en el que el todavía por entonces revolucionario Wagner salía al campo de batalla contra el «absolutismo hipócrita» (1849: 16) del que el padre de N., por otra parte, se consideraba partidario.

La relación entre ambos siguió su curso después de que N. fuese llamado a →Basilea y con las consiguientes visitas a →Tribtschen. En todo caso, N. se sintió pronto próximo a los «elegidos del siglo» (a Krug, 4.8.1869) y vio en Wagner «*el mayor genio y el hombre más grande de esta época*» (a Deussen, 25.8.1869). Wagner por su parte, que había invitado a N. a ir a Tribtschen precisamente el mismo fin de semana en que Cosima dio a luz a su primer y único hijo Siegfried («Fidi»), no se arredró para nombrar a N. «guardián de todo lo erigido en memoria mía» (a N., 4.6.1870) en el primer aniversario de Fidi (que era al mismo tiempo el «día de la memoria de su primera estancia en mi casa»). Dos años más tarde añadía lo siguiente: «Hablando con exactitud, es Usted, después de mi mujer, la única ganancia que me ha traído la vida; por suerte ahora hay que añadir a Fidi, pero entre él y yo hace falta un eslabón intermedio que solo puede ser Usted, algo así como la que va de hijo a nieto» (Wagner a N., 25.6.1872). Esto significaba el ascenso de N. al rango de hijo sustitutivo —al mismo tiempo que se le nombraba administrador del legado póstumo (cfr. también Borchmeyer/Salaquada 1994a: 1289) precisamente en el momento álgido de la relación entre ambos—. Dos semanas antes, Wagner había defendido →GT en una carta abierta (cfr. *KGB* II/4: 13 y sigs.) contra los ataques de Wilamowitz-Moellendorff (1872). N. estaba entusiasmado: «Usted me da tiempo para madurar mi tarea; Usted retira de mi camino con mano bondadosa hasta la hierba más áspera y rebelde» (a Wagner, 24.6.1872). Aquí el tono del catecúmeno marca el compás: Wagner era en esa época el Dios de N., de modo que la pregunta de si en GT (y otros textos) abordaba realmente *su* tarea y no la de Wagner,

no admite una respuesta positiva —y eso a pesar de que también para él había llegado el momento—. En lo sucesivo N. siguió buscando la proximidad de Wagner en cuanto «verdadera institución formativa» (a Wagner, 25.7.1872, mirando de reojo hacia →BA, poco satisfactoria para él en su «forma rebajada e inferior»), como «firme anclaje que me sujeta y que impide que sea arrastrado por la mala corriente del tiempo» (a Wagner, 15.10.1872). También Wagner, que pronto cumpliría 60 años y que coqueteaba ambiguamente con esa circunstancia («uno se repite en la vejez»), volvía siempre sobre el mismo tema central: «El chico [Fidi] me remite ahora a Usted, amigo, y me suscita las ganas, por puro egoísmo familiar, de ver realizadas literalmente todas las esperanzas que he puesto en Usted: pues el muchacho —¡ay!— le necesita» (a N., 24.10.1872). Lo que aquí se insinúa —N. casi como padrastro, protector de la viuda desconsolada (Cosima) y padrino de la obra de Wagner—, parece copiado, por lo menos en su planteamiento, de la misma constelación de hechos que en su autobiografía *Mein Leben [Mi vida]*, Wagner había considerado decisiva, pocos años antes, para entender la relación de su padre con su padrastro. N., conocedor íntimo de esa autobiografía (puesto que desde el principio de su amistad había sido encargado por Wagner de la corrección de la misma) no se espantó por ello. Al contrario, todavía años después hace saber a su hermana (→EFN), residente en →Naumburg y todavía soltera, que en vistas de «las múltiples obligaciones» que él «podría llegar a tener que asumir algún día con la familia Wagner [...], es *muy importante*» (26.1.1875) que aprenda las tareas domésticas con precisión, o sea, que está de acuerdo en que se instale provisionalmente en la casa, «Wahnfried», de →Bayreuth tal como ella misma pretendía. De modo que, a los ojos del cada vez más insatisfecho profesor de filología antigua de Basilea, se abría un escenario realmente imponente (en el caso de que muriese Wagner): con su hermana en el papel de dama de corte en Bayreuth y él mismo como administrador del legado tanto material como espiritual de Wagner. N. no se consideraba mal preparado para esa función desde ocho meses antes al menos, cuando él, obsequioso como es lógico en una carta de felicitación por su cumpleaños, lo había entronizado, por así decirlo, oficialmente como padre sustitutivo (espiritual), concluyendo con las siguientes palabras: «Celebro su aniversario como si fuera el mío» (20.5.1874) —el *segundo* nacimiento espiritual de N., como habría que añadir, si miramos retrospectivamente hacia la carta de agradecimiento a Ritschl en 1867 por haberle «hecho nacer como filólogo» (BAW 3: 300).

Ciertamente: este segundo N. no era todavía el N. «verdadero», tal como él mismo sospechaba desde hacía tiempo, sin atreverse por lo demás a pensarlo abiertamente hasta sus últimas consecuencias. Un documento interesante para ilustrar este tema es una carta a Wagner (de 18.4.1873) en la que, al principio, se dice osadamente: «A menudo yo desearía para mí al menos la apariencia de mayor libertad y autonomía [...]». Pero el dócil hijo sustitutivo se lanza inmediatamente contra el rebelde y la frase continúa de esta manera: «[...] aunque es inútil. Basta, le pido solo que me tome como alumno». Wagner sabía como azuzar este desvalimiento de N. con gran seguridad instintiva, haciéndole dudar constantemente sobre la confianza que podía prestar a sus pruebas de favor y siguiendo para ello un modelo que había puesto en práctica desde muy pronto: «Pero ahora ni una palabra más, Usted se ha vuelto sospechoso para mí», había dejado saber a N. el 14.1.1870 porque N., al parecer, se había olvidado de enviar la debida carta de agradecimiento por la fiesta de Navidad que habían pasado juntos en Tribschen. En mayo de 1871, N. había sido acusado

en Tribschen de «delito de traición» (Wagner 1976a: 387) a partir de un rumor y había sido sometido en consecuencia a una especie de «escuela de sumisión» (Köhler 1996: 62) en la que, por lo visto, la insatisfacción oficiaba como «máxima educativa». Después de que Cosima le hubiese comunicado el enfado de Wagner por no haberse desviado a Bayreuth en su viaje de Navidad a Naumburg (a N., 12.2.1873), N. se quejaba del siguiente modo con v. Gersdorff: «Por lo demás, Dios sabe cuántas veces disgusto al maestro: cada vez me asombro con cosas nuevas y no puedo llegar a saber de qué se trata en realidad» (2.3.1873). Miedos de esa clase —por regla general basándose en intervenciones de carácter semejante— acosaron a N. por tanto con mucha regularidad (cfr. también *EFN* 1897: 178 y sigs.) y en julio de 1876 encuentran una última expresión en los borradores, impregnados de pánico, del texto (dirigido a los Wagner) que debía acompañar a →*WB*. Pero ya un año antes había sospechado N. la problemática real que se ocultaba detrás de todo eso: «Wagner muestra su *poder* especialmente en su manera de someter a los descontentos», anotaba privadamente para sí mismo al considerar el influjo de Wagner en la conciencia de otros músicos, para añadir inmediatamente como si estuviera hablando de sí mismo: «Muchos, que quieren tener un significado propio, se debaten precisamente con esta irritación interior que se apodera de ellos» (*NF* 1875, 11 [24]). N. puso fin a ese debate interior cinco años después al burlarse de esos «genios [léase: Wagner] que seccionan un trozo de cerebro a sus seguidores como si fueran pollos, de modo que estos ejecutan vacilantes y medio borrachos los movimientos reflejos de adoración» (*NF* 1880, 4 [234]). Hay que tener en cuenta como fases previas a esta página necrológica los pasajes de →*WB* que critican a Wagner, pero naturalmente también, y sobre todo, los pasajes de →*MA* y →*MA II*. Si se acepta la observación retrospectiva de N. según la cual en →*GT* se habría doblegado «a una autoridad y a una veneración» (*GT*, «Ensayo de autocrítica», 2) y de que la auténtica aportación de ese escrito se cifraba en en su «utilidad para el wagnerismo», resulta verosímil la tesis de que la crítica de la formación y de la cultura llevada a cabo inicialmente por N. (por ejemplo en *GT*, pero también en →*BA* y →*DS*) (cfr. →N. del primer período), así como su precoz →antisemitismo, son en gran medida retóricos. Es decir, sirven solo para aclarar la posición de N. frente a quien esperaba de él que colaborase en su esfuerzo para erigir una superestructura espiritual y que, por cierto, tuvo éxito provisional en ese empeño a causa de la transferencia paterna de N. (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Transmisión hereditaria | *Vererbung*

N. señaló varias veces que la esencia de la transmisión hereditaria es oscura y que «siendo algo inexplicado, no puede ser utilizado como explicación sino solo como designación o fijación de un problema» (*NF* 1885, 36 [28]). Le fascinaba el hecho de que un hombre pueda incorporar las buenas y malas cualidades de sus padres y antepasados —en sentido lamareckiano— encarnadas en uno mismo como constructos socialmente aprendidos: «Se llama «bueno» a quien, después de una larga transmisión hereditaria, hace lo moralmente correcto con gusto y facilidad como si fuese por naturaleza» (*MA* 96). A quien no puede señalar «buenos ancestros» por razón de nobleza de nacimiento (*MA* 456), le queda la visión de la «*Humanidad futura*», y ciertamente, como «hombre que tiene

delante y detrás de sí un horizonte de milenios, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero cargado de obligaciones» (*FW* 337). El ennoblecimiento espiritual puede acontecer mediante degeneración, es decir, mediante un detrimento corporal que compensa la debilidad, como subraya N. contra Darwin (*MA* 224). En los años 1880, N. desarrolló un enorme interés por los fenómenos de la degeneración y de la →decadencia moral y fisiológica (*NF* 1888, 14 [113]). Llamándose decadente a sí mismo, y en pleno ímpetu antialemán, plasmó su «novela familiar» según la cual procedería de nobles polacos (Devreese 2007) (→polaco[s]). Las declaraciones crítico-morales de N. sobre «raza» y →«cría», como por ejemplo: «Los alemanes deberían criar una casta dominante» (*NF* 1885, 34 [111]), fueron malinterpretadas en un sentido racista durante la época del Nacionalsocialismo (Schank 2000). También sobre el tema: Aschheim (1993) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

«Transmutación de todos los valores» | *Umwertung aller Werthe*

Esta expresión alcanzó sin duda tal popularidad que hay que documentar su propia historia editorial. Fue pensada en 1884 como subtítulo a los ensayos nunca publicados sobre la *Filosofía del eterno retorno* (*NF* 1884, 26 [259]) y destinada más tarde con la misma función al proyecto editorial de →*La Voluntad de Poder* (*NF*, 1885-86, 2 [100]; *NF* 1888, 18 [17]). Finalmente, se convertiría en título introductorio de una exposición que debía tener cuatro tomos de los que, por otra parte, solo apareció *AC* y con el cual el propio N. consideró posteriormente que la *Transmutación de todos los valores* era suficiente y estaba acabada (a Deussen, 26.11.1888; cfr. también Sommer 2000c; Fornari 2000). La frase no terminó siendo finalmente algo idéntico al título *Transmutación de todos los valores* (con *AC*) en *EH* (cfr. *KSA* 6: 263).

Prescindiendo de esto, la transmutación de todos los valores es también una fórmula introductoria de la filosofía tardía de N. Ni su origen ni el proceso por el que este llegó a adoptarla han sido explicados de manera satisfactoria. Podría recurrirse a interpretaciones que justificarían el arranque de la expresión tanto en la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides como en Diógenes de Sinope o en los sofistas (cfr. Salaquarda 1978b). Por otra parte, el uso regular del motivo de la moneda falsa en la obra tardía, con el que N. trata de atrapar el significado histórico de los intentos de transmutación —transmutación también en el sentido del orden político-social- de lo «venido-a-demasiado-poco», y el problema de su interpretación perspectivista a su vez, parece ser una «alusión a Diógenes» y hace plausible que N., situándose expresamente más allá de *GD*, trate de filosofar con el «martillo de acuñar» (Sommer 2000c: 346)—. Con ese motivo ve ante todo en la transmutación de todos los valores una «tarea histórica reservada para él» (Salaquarda 1978b: 163; *EH*, «Por qué yo...», 1). Se trata, bajo una consideración metodológica, de destruir críticamente lo que parece tener valor en el presente recurriendo a la psicología y a la historia, al mismo tiempo que se encumbra lo despreciado hasta un pedestal más alto. Con ello, la transmutación de los valores enlaza con la «historia crítica» (→*HL*) y la →genealogía (→*GM*).

Cuando N. habla de la transmutación de todos los valores sabe que la historia ofrece repetidamente transmutaciones de valores, que la fórmula de Pablo «“Dios en la cruz”»

miraba de soslayo a una «transmutación de todos los valores antiguos» (*JGB* 46) y que el Renacimiento, como también Napoleón y Federico II, representaban un intento de dar el triunfo «a *contra*-valores, a valores *nobles*», por encima de los valores cristianos (*AC* 61). La convicción de que todo ser es solo interpretación (entre otros, *NF* 1886-1887, 7 [60]), por lo menos en sentido moral (*NF* 1882, 3 [1] 374), y de que todas las cosas solo tienen «sentido para el hombre» (*Za* I, «De las mil metas y...»), queda conectada por N. con la idea de la →«Voluntad de Poder» y, por medio de ella, con la necesidad de «elevar al hombre» y, en consecuencia, aparece la necesidad de «superar interpretaciones estrechas» (*NF* 1885-1886, 2 [108]) N. no es, por tanto, en ese sentido, alguien que establezca máximas morales. Se interpreta a sí mismo como un transmutador de valores que intenta poner el mundo en orden, así como demostrar que una transmutación de todos los valores puede convertirse en «carne y genio» propios en cuanto «acto de la máxima reflexión humana» (*EH*, «Por qué yo...», 1) —lo que puede establecer expresamente en la autobiografía, proporcionando un ejemplo de ese modo. También sobre el tema: Brobjerg (1996) (MAREK NAUMANN / MICHAEL RAUTENBERG, Dresde).

Treitschke, Heinrich von (15.9.1834, Dresde / † 28.4.1896, Berlín)

Historiador y publicista, profesor de historia en Berlín (desde 1874), nacionalista liberal (sin partido posteriormente), diputado en el *Reichstag* (1871-1884), «padre del →antisemitismo moderno» (según su oponente T. Mommsen 1895, cit. por Ferrari Zumbini 2003: 194), así como «sepulturero del liberalismo», desacreditado por causa de su chauvinismo y de su antisocialismo (cfr. Forsbach 2001: 136), fue amigo de juventud de →Overbeck. Este le había indicado, en 1873, un texto de →Lagarde —también interesante para N—. En septiembre de 1873, Treitschke dejó entender a Overbeck que su predilección por N., al que consideraba un excéntrico, era la causa principal del alejamiento entre ambos que se había producido entretanto (Ferrari Zumbini 1993: 130; cfr. también Sommer 1997: 84 y sigs.). De hecho, Overbeck se había distanciado ya antes de Treitschke, después de que este, en noviembre de 1879, hubiese desatado la polémica sobre el antisemitismo berlinés (cfr. sobre este tema Ferrari Zumbini 2003: 182 y sigs.) en los *Preußischen Jahrbüchern* y de que, erigiéndose en voz del pueblo, hubiese expresado crudamente por primera vez: «los judíos son nuestra desgracia»; del mismo modo que haría después de 1933 el periódico difamatorio nacionalsocialista *Der Stürmer*, proponiendo una solución de tan terribles consecuencias. El punto de partida de Treitschke era una opinión muy frecuente en la época, al menos en las tertulias: «Desde la inagotable cuna polaca, presiona año tras año sobre nuestra frontera oriental una multitud de ambiciosos jovencitos vendedores de tirantes cuyos hijos y nietos llegarán a dominar un día las bolsas y los periódicos de Alemania» (cit. por vom Bruch/Hofmeister 2000: 191). Algunos años después (1886), N. despachó sucintamente a Treitschke y a su colega (de Bonn) H. Sybel (1817-1895) —con el que había asistido en 1864/65 a un seminario sobre política (N. a F. y E. N., 10.-17.11.1864) — con el membrete «necedad prusiana». N. les dio la vuelta a algunos temas parroquianos que Treitschke había vuelto populares (por ejemplo «¡No dejar entrar a más judíos!») con el añadido de que «tal vez resultaría más barato y más útil desterrar del país a los bocazas antisemitas» (*JGB* 251).

Seguidores nacionalsocialistas de N. —como por ejemplo Herrmann (1935)— omittieron simplemente estas palabras en la polémica cada vez más virulenta a partir de 1933 sobre la posición de N. con respecto al antisemitismo y tampoco tuvieron reparos para citar, sin los paréntesis correspondientes, las palabras citadas por N. Con eso se daba la impresión, en el mismo sentido en que lo había intentado R. Oehler (1935: 89), de que N. habría sido partidario también de la política nacionalsocialista sobre los judíos preparada por Treitschke. Es lamentable que tanto Nolte (1990: 102) como Breuer (2001: 31) «olvidaran» esta cita en sus indecibles intentos para defender a Treitschke, pues lo que estaban haciendo, en definitiva, con esa actitud era copiar los procedimientos de los mencionados seguidores nacionalsocialistas de N. con el objetivo de demostrar que el antisemita Treitschke era inofensivo (cfr. sobre esto también Niemeyer 2002a: 182 y sigs.) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Tribschen

Lugar (lengua de tierra) en Suiza, junto al lago Vierwaldstätter. Tribschen, en las cercanías de Lucerna, alberga desde 1933 un museo dedicado a Richard Wagner. W. L. Am Rhyn alquiló la casa rural con parque desde 1866 hasta 1872 a →R. Wagner y a Cosima v. Bülow (convertida por matrimonio en →C. Wagner desde 1870). Desde 1869, N. fue un visitante habitual allí, experiencia que fue resumida por él del siguiente modo: «Estos tres años que pasé en las cercanías de Tribschen, en los que hice 23 visitas allí – ¡cuánto significan para mí! ¡Qué sería yo si me faltasen!» (a v. Gersdorff, 1.5.1872). Está documentada una primera visita el domingo de Pentecostés (17.5.) de 1869, poco después de ocupar su cátedra extraordinaria en →Basilea. Wagner y Cosima firman a menudo como «los amigos de Tribschen» en las cartas a N. Él de hecho adopta más tarde una fusión similar de persona y lugar en relación con →Bayreuth. Pero a diferencia de la valoración muy ambivalente en general de Bayreuth, Tribschen siguió siendo para N. el idilio de los primeros días de la amistad común (cfr. Borchmeyer 1998). A eso corresponde el carácter exaltado de sus declaraciones: en cartas a →Rohde elogia a Tribschen llamándola «mi Italia» (3.9.1869) y «mi verdadero refugio nunca suficientemente encomiado» (final de enero y 13.2.1870). Con el traslado de Wagner a Bayreuth, termina la época de Tribschen. Pero N. habla a Rohde de la dolorosa despedida una vez más: «¡Tribschen está hoy acabada! Viví allí todavía un par de días como si estuviera entre puras ruinas, días desconsolados» (30.4.1872) (CHRISTOPH LANDERER, Salzburgo).

Turín

El otoño de 1888, en la tranquila y aristocrática Turín (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 8), constituye para N., que se sentía como un príncipe en esta localidad, un final furioso con los «relámpagos de la parálisis incipiente» (Volz 1990: 201): «Nunca había vivido un otoño igual, nunca tampoco había pensado que fuese posible algo semejante sobre la Tierra, [...] cada día con la misma plenitud desenfrenada» (*EH*, «GD», 3). En un «*tempo fortissimo*

de trabajo y buen humor» (a F. Overbeck, 13.11.1888) N. completa seis obras (*WA*, *GD*, *AC*, *EH*, *NW* y *DD*), en las que el tono se hace cada vez más estridente, aumentan eufóricamente las referencias a sí mismo y se mantiene la altura estilística y la fuerza de pensamiento. 1888, con la dinamita de la obra sobre la transmutación de los valores, debía convertirse en el año Uno de un nuevo cálculo del tiempo. Ebersbach (1994) y Kleist (1992) dieron forma poética al tránsito hacia la locura. El 3.1.1889 se produce el desmoronamiento de N. en la calle, aunque su abrazo al pescuezo de un caballo en ese momento está poco documentado y tiene varios significados por lo demás (cfr. Niemeyer 1998a: 238 y sigs.). Le había precedido —como muestra Verrechia (1856)— una exaltación maniaca y había recibido tratamiento médico ya en diciembre. En las llamadas «hojas de la locura», firmadas por «Dionisos» o «El Crucificado», entre otros nombres, y que todavía no han sido descifradas sistemáticamente, habla la preocupación por el futuro de Europa. Ya en pleno delirio, la famosa carta de N. a →Burckhardt de 6.1.1889: «Finalmente habría preferido mucho más ser catedrático de Basilea que ser Dios; pero no me he atrevido [...] a descuidar la creación del mundo», dará ocasión al amigo →Overbeck para conducirlo al hogar de →Basilea. También sobre el tema: Chamerlain (1996); Volz (2004) (PIA DANIELA SCHMÜCKER, Ulm).

U

Übermensch

El *Übermensch* es uno de esas expresiones que han acaparado de manera destacada el interés de los intérpretes en el curso de la historia de la recepción de N. Son dignas de mención, sobre todo, las numerosas y, en parte, futuristas transformaciones del constructo del *Übermensch* en la literatura italiana y francesa hasta 1945 (cfr. Reichel 1994). Cuando se echa un vistazo a otras maneras de interpretar las intenciones de N. (cfr. Penzo ²1992), llama la atención el hecho de que, partiendo de frases como «lo más →malvado resulta necesario para lo mejor del *Übermensch*» (*Za* IV, «Del hombre superior», 5), predominase, desde el principio, el intento de acusar a N. de haber enaltecido al →delincuente hasta convertirlo en ideal de la Humanidad. A partir del Nacionalsocialismo, esta acusación adquirió una nueva actualidad asociada al tema de la →«bestia rubia» (vocablo utilizado bajo los nazis, pero también por el propio N. en *GM* I 11) (Nolte 1990: 131) y, con estas asociaciones, el embrujo del *Übermensch* «se disolvió en la nada para el lector civilizado o humano (en su significado tradicional)» (Fleischer 1993: 152). En todo caso, si volvemos a retomar el debate suscitado por Sloterdijk (1999) sobre la necesidad o, en todo caso, sobre las opciones técnicas relativas a los genes en la →cría del *Übermensch* —supuestamente proyectada por N.— (cfr. Hoyer 2002a: 31), resulta irrenunciable una reconstrucción exacta del complejo de representaciones que N. asoció a este concepto (cfr. entre otros Niemyer 1995; 1998a: 339 y sigs.; 2004d; Sauerland 2004).

Lo primero que hay que constatar, en relación con este tema, es que N. solo utiliza ese vocablo en *Za* y en las aclaraciones relativas al mismo (por ejemplo en *EH*, «Por qué escribo tan buenos libros», 1). Hay que señalar, por otra parte, conceptos con un significado análogo tanto en fases anteriores (Haase 1984) como posteriores. La siguiente formulación pertenece al ámbito de las fases anteriores: «¿Cuáles son las *profundas transformaciones* que deben deducirse de las *doctrinas* en virtud de las cuales ningún *Dios* cuida de nosotros y no existe una ley moral eterna [...]?: ¿de que seamos animales?, ¿de que nuestra vida sea perecedera?, ¿de que no tengamos responsabilidad? ¡El sabio y el animal se *aproximarán* y darán lugar a un nuevo tipo!» (*NF* 1881, 11 [54]). Este tipo no es otro que Zaratustra, quien describe a ese sabio en *Za* I —aparecido dos años más tarde— y se lanza a propagar la conocida noticia de «que *Dios ha muerto*» (*Za* I, «Discurso preliminar de Zaratustra», 2) (→«Dios ha muerto»), para, finalmente, preguntar al pueblo escogido al que se dirige: «Todos los seres hasta ahora han creado algo por encima de ellos, ¿y vosotros preferís ser el

reflujo de esa gran marea y volver al animal antes que superar al hombre?»). La pregunta tiene carácter retórico porque, justo un momento antes, Zaratustra se había presentado con las palabras: «yo os enseño el *Übermensch*» y no había dejado duda alguna sobre la respuesta que esperaba: «El hombre es algo que tiene que ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?» (ibid., 3). Las razones por las que esta pregunta necesita una respuesta urgente quedan claras tras unas palabras que N. pone en boca de Zaratustra en una variante de los escritos póstumos: «Yo os lo he quitado todo, Dios, el deber, —ahora tenéis que dar la *máxima prueba* de pertenecer a un *noble género*» (NF 1884, 25 [305]). Que ese «noble género» no se trata de una nueva «raza de señores» queda claro en la variante de Zaratustra, según la cual «[se necesita] una *nueva* →*nobleza*, que sea la antagonista de todo señor despótico» (Za III, «De viejas y nuevas tablas», 11), junto con la siguiente aclaración: «¡Que en lo sucesivo vuestro honor no se funde en el de dónde venís, sino en el adónde os dirigís!» (ibid., 12). Pues con eso quedaba claro que lo nuevo en la «nueva nobleza» no puede ser afianzado en el plano de la transmisión ni siquiera de la cría de individuos privilegiados. Se trata más bien de una misión formativa de la que cada uno debe dar cuenta tras la muerte de Dios, tal como indica la siguiente observación de los escritos póstumos: «Tiene que haber muchos *Übermenschen*: todo lo que es bueno se desarrolla solamente entre iguales. ¡Un dios sería siempre un →*diablo!*» (NF 1885, 35 [72]).

Esta temática filosófico-formativa domina también la parábola «De las tres transformaciones» de Za I, en la que se puede examinar la «génesis del *Übermensch*» (Fink 1960: 72). En este pasaje no se habla para nada de este, sino, en el tercero y más alto nivel, del →niño, una →metáfora que se impuso a N., toda vez que el hombre, en cuanto *Übermensch*, tiene que aprender de nuevo, precisamente como el niño, a desprenderse de la →educación y socialización recibidas («su→voluntad», «su mundo», «juegos de creación», «inocencia», «→olvido» y, naturalmente, «nuevo comienzo»). Con parábolas como esta, N. obtiene, ciertamente, pocos resultados como maestro del *Übermensch*, por lo cual se convierte en crítico psicológico e ideológico del hombre (→psicología) y, como tal, investiga, por ejemplo, la cuestión de por qué lo «contrario» (NF 1882-83, 4 [171]) del *Übermensch*, a saber, el «último hombre que todo lo vuelve pequeño» (Za I, «Discurso preliminar de Zaratustra», 5), tiene que buscar persistentemente refugio en el intento de rechazar «toda diversidad como inmoral» (NF 1880, 3 [98]) (→igualdad), inculcado en él por el →Cristianismo.

En GM se recoge de nuevo este tema bajo la rúbrica «hombre del →resentimiento» —en estrecho parentesco con el concepto del «último hombre»—, al que N. reprocha, en continuidad con la distinción entre moral de esclavos y moral de señores (→moral) introducida en JGB 260, el hecho de decir no por anticipado «a un “fuera de”, a un “otro” a un “no sí mismo”» siguiendo de ese modo la moral de esclavos analizada por él. El contratipo de este fenómeno degenerado es el «→hombre noble», celebrado ya extensamente en el apartado noveno de JGB y que ahora queda marcado, con el sello de calidad consistente, en que su moral de señores o «moral excelente crece a partir de un triunfante decirse *sí* a sí mismo» (GM I 10). Con ello se prepara la solución propuesta poco después: el hombre tiene que prepararse para «declarar la guerra» a su «alma animal» si quiere que no se observe en él el «objetivo final» de la historia de la Humanidad, «sino solo un camino, un intermedio, un puente, una gran promesa» (GM II 16). Se alude aquí claramente al elogio del *Übermensch* y de Zaratustra: «La grandeza del hombre consiste en ser un puente y no una meta» (Za I,

«Discurso preliminar de Zaratustra»). Pero al contrario que Zaratustra, N. no apunta en *GM* hacia una facultad abstracta del hombre, sino que describe de manera concreta el camino hacia esa «declaración de guerra». Lo hace cuestionándose cómo el hombre, que por regla general se mantiene encadenado a la estructura de la experiencia mediante los recuerdos y la costumbre, pueda aprender la capacidad de olvidar (→olvido) y configurarla como «capacidad de inhibición» activa, «haciendo lugar de ese modo para lo →nuevo, para las funciones y funcionarios superiores, sobre todo, para mandar, para prever, para determinar por anticipado» (*GM* II 1); en pocas palabras: para las competencias que permiten caracterizar al «hombre noble», partiendo no solo de su moral, sino también de su psicología. Se trata solo de un programa de investigación que, en gran medida, nunca fue realizado por N. Hay que señalar, al mismo tiempo, que tampoco puede constatarse aquí la «muerte del →sujeto» en N., decretada *a posteriori* via →Foucault. Al contrario: al menos en *GM* se celebra en la figura del «hombre superior» —como nueva fórmula para el *Übermensch*— su resurrección como «individuo soberano, idéntico solo a sí mismo, liberado de la moralidad de las costumbres, individuo autónomo por encima de la moral» (*GM* II 2).

Es importante destacar, por último, la esencia de este nuevo lenguaje teórico: se trata de garantizar la ausencia de resentimiento del hombre («noble») liberado de la representación de Dios y capaz de regularse a sí mismo en su moral y por consiguiente en su acción. Hay poca base para las alertas que presentan el *Übermensch* de N. como una opción supuestamente antihumana, consecuencia fatal, por otra parte, de la historia de la recepción de N. aludida al principio (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

V

Valores | Werte

El concepto de valor se desgajó del ámbito de la economía en la segunda mitad del siglo XIX para incorporar el concepto del bien en diferentes acepciones (Joas 1997: 37). El neokantiano Lotze pensaba que los valores estaban anclados en vivencias originarias del espíritu, vivencias mediante las que el mundo se revela como algo significativo y racional (Lotze 1852; 1868). Dühring, siguiendo la estela del positivismo, considera como fundamento de los valores ciertas oscilaciones de ánimo que el conocimiento debe ordenar soberanamente (1865). N. extractó ampliamente *El valor de la vida* de Dühring (NF 1875, 9 [1]: 131-181) y pone de relieve frente a él que los valores se «han desarrollado sin lógica» (MA 32). Muy pronto plantea ya la cuestión: «¿Como alcanza tu vida, la vida del individuo aislado, su más alto valor, su significado más profundo?» (SE 6, KSA 1: 384) N. desenmascara los valores vigentes como síntoma de la presión histórica; en GM los descifra como expresión del →resentimiento; en los escritos de 1888 como signos de la →decadencia. Solo quien crea nuevos valores afirmadores de la vida, valores aristocráticos y nobles, se libera de las ataduras «de los falsos valores y de las palabras-delirio» (Za II, «De los sacerdotes»). Contra los valores inamovibles de la moral negadora de la vida, N. quiere restituir el punto de vista de que cada hombre establece valores; para entenderlo hace falta desactivar las dicotomías históricas entre bueno y malvado. La determinación de la →jerarquía y de la →transmutación de todos los valores es tarea de la filosofía (EH, «Por qué soy tan inteligente», 9). Fink (1960: 18) entendió la igualdad «ser=valor» como el centro de la filosofía de N.; Heidegger (1950: 238 y sigs.) la vio como «olvido del ser» nihilista. Tönnies (1897), Weber (1922: 359) y Joas (1997) reprocharon a N. haber recortado el significado sociológico y cultural de los valores (RAINER OTTE, Bad Sachsa).

Apreciación de valoraciones | Wertschätzung

«Nuestras apreciaciones de valor determinan nuestra forma de vivir [...]» (NF 1880, 3 [63]). N. las ve como un acontecimiento espontáneo, no como resultado de la reflexión. Surgen «de lo que consideramos como condiciones de la existencia» (NF 1884, 25 [397]; cfr. Jaspers 1936: 144; Deleuze 1962: 5). Las apreciaciones de valor se fundan en exigencias físicas para la conservación y potenciación de la vida; dependen de la fuerza con la que el hombre interpreta su mundo y lo ordena desde una perspectiva (JGB 34; Hofmann 1994: 62 y sigs.). El temor o la acomodación pueden corromperlos; no

hay como ir más allá del valor en cuanto tal (*M* 104): «Pues la vida misma consiste en... ¡valorar!» (*NF* 1883, *KSA* 10, 22 [9]). La concepción nietzscheana de los valores influyó especialmente en la ética material de los valores, según la cual, los →valores se fundamentan en «vivencias de valor» (Hartmann 41926; Scheler 1966; Henckmann 1992: 87 y sigs.) (RAINER OTTE, Bad Sachsa).

Venecia | *Venedig*

«Cuando busco otra palabra para la música siempre encuentro solo Venecia» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 7). La ciudad de Venecia está ligada a la biografía de N., pero además de eso posee, como otras ciudades italianas, un alto valor simbólico en sus escritos. Puesto que allí vive H. Köselitz, N. se detiene una y otra vez en la ciudad de las lagunas. De ese modo, pasa toda la primavera del año 1880 allí, ocasión en la que surge una colección de 262 aforismos —un trabajo preparatorio para *M* con el título *L'ombra di Venezia* (cfr. *NF* 1880, 3 [1]-3 [172]), que debe ser traducido como: «la sombra de Venecia», pero que también debe ser entendido como designación de un vaso de vino (tal como informa Montinari; cfr. *KSA* 14: 626)—. N. visita también Venecia en 1884 tras haber completado *Za* III; igualmente en 1885, tras la terminación de *Za* IV; y en 1886 permanece allí una semana, así como en 1887 tras la conclusión de *GM*. Uno de los poemas más famosos de N. (cfr. *EH*, «Por qué soy tan inteligente», 7), que supuestamente recitó en el tren a comienzos de enero de 1889 durante el viaje de Turín a Basilea, está asociado con Venecia. Otro, procedente de las →«Canciones del príncipe Vogelfrei», con el título «¡Mi felicidad!» (*FW* V, *KSA* 3: 648), describe el lugar de Venecia al que N. llama en *GM* su «más hermosa habitación de estudio», la Piazza San Marco (III 8, *KSA* 5: 353). Finalmente, en el capítulo 7 de «Por qué soy tan inteligente», en *EH*, llama a Venecia «el sur de la música». Este concepto había sido ya introducido en una anotación de los escritos póstumos del año 1885. Allí se contraponen el sur en la música a la música alemana, pero sin identificarla exclusivamente con Venecia: «La música alemana. El sur y el Oriente (dos tipos de Sur: Venecia y la *Provençe*)» (*NF* 1885, 40 [70]). Ya en una carta a Köselitz (5.3.1884), N. conecta Venecia con el Oriente: «Fuera de Capri nada me ha producido tal impresión en el sur como su Venecia. Yo *no* la pongo dentro de Italia; algo de Oriente se ha precipitado en ella» (HANS GERALD HÖDL, Viena).

Venganza | *Rache*

Aun cuando la expresión aparece ya en *GT*, N. se ocupa detenidamente de este concepto tan solo a partir de 1875. El motivo es la lectura de *El valor de la vida*, obra en la que →E. Dühring «retrotrae la noción de →justicia a la venganza» (*NF* 1875, 9 [1], 131). Según Dühring, que habla de «venganza» y «resentimiento», no tan solo el sentimiento de justicia terrenal brota del sentimiento de venganza. «*La satisfacción trascendente de la venganza*. El sentimiento de justicia es un resentimiento, pertenece al mismo género que la venganza».

za: también la representación de una *justicia ultraterrenal* se remite al sentimiento de venganza» (ibíd., 176). N. acepta en 1875 ambas tesis, también aquella según la cual «el sentimiento de justicia ha crecido [...] del suelo del sentimiento de venganza» (KGW II/5: 365). Más tarde la rechazará tajantemente (→resentimiento).

MA interpreta el agradecimiento del poderoso antaño como «una forma más suave de venganza» (44); en realidad, sin embargo, ambas cosas, el agradecimiento y la venganza, quedan aquí subsumidas bajo el concepto de resarcimiento: ambas pertenecen «al dominio de la justicia», son «una compensación» y la justicia es, en su origen, precisamente «resarcimiento y compensación bajo el presupuesto de una posición aproximadamente igual de poder» (92). En este sentido, MA contempla la capacidad de resarcimiento —de agradecimiento y justicia— como una exigencia central en la moral «de las estirpes y castas dominantes»: «Quien tiene poder para resarcirse, lo bueno con lo bueno, lo malo con lo malo, y también ejerce realmente el resarcimiento, y es, por lo tanto, agradecido y vengativo, es llamado bueno; quien carece de poder y no puede resarcirse, es tenido por malo» (45). En esta valoración de la venganza N. se siente en coincidencia con los griegos: parte simplemente del hecho de que «el ejercicio de la venganza formaba parte en los antiguos griegos de las buenas →costumbres» (96). Bajo la influencia del libro de L. Schmidt, *Ética de la Grecia antigua*, establece, sin embargo, en los años 1880, una apreciación mucho más diferenciada del posicionamiento de los griegos respecto a la venganza (cfr. sobre este punto Brusotti 1992a: 127 y sigs.).

WS critica la presuposición de que, tras palabras como «venganza», deba haber una «unidad», un «concepto-raíz original», «una raíz conceptual y sensitiva»: «Así la «venganza» es ora esto, ora aquello, ora algo muy heterogéneo» (33; cfr. Brusotti 2003). En *Za*, la expresión recibe un significado nuevo, más fundamental, como M. Heidegger (1954) y G. Deleuze (1962) han puesto de manifiesto cada uno a su manera. «Pues que el hombre sea liberado de la venganza: este es para mí el puente a la más alta esperanza» (*Za* II, «De las tarántulas»), es decir al →*Übermensch*. Por qué es así, lo explica Zarathustra solo en «De la liberación». En «De las tarántulas» ha puesto las miras sobre aquellos que, como Dühring, anuncian «su doctrina de la vida» y son, al mismo tiempo «predicadores de la →igualdad». Zarathustra contrapone aquí claramente justicia y venganza. La «venganza» es «la locura tiránica de la impotencia» (ibíd.), así pues, una determinada forma de la →Voluntad de Poder. Esta locura se desenmascara en *Za* II, («De la redención») como locura de la voluntad impotente contra el tiempo: la venganza es «contravoluntad de la voluntad opuesta al tiempo y su «fue»«. La →metafísica de esta «contravoluntad» opuesta a la transitoriedad y la irreversibilidad del tiempo, «la mejor reflexión de los hombres», la denomina Zarathustra «*espíritu de venganza*» (MARCO BRUSOTTI, Lecce/Berlín).

Verdad | Wahrheit

El concepto nietzscheano de verdad tiene muy diversos significados y ha sido discutido apasionadamente, como muestra la disputa sobre el muy citado lema de los *assassinen* [«asesinos»] (→«Nada es verdad, todo está permitido»). Con referencia al uso estricto del concepto, parece razonable distinguir tres aspectos. N. pregunta en primer lugar, como

todos los filósofos, sobre la esencia y la posibilidad de la verdad. Por encima de tales preguntas epistemológicas tradicionales le preocupa, en segundo lugar, el problema genealógico: ¿De donde procede la voluntad de verdad? En tercer lugar, se plantea para él la cuestión moral y de filosofía de la cultura acerca del valor, de las ventajas y desventajas de la verdad y de la búsqueda de la verdad para la vida. Los tres planos del problema de la verdad están relacionados entre sí, como ya se muestra en $\rightarrow WL$, en la medida en que la crítica de la verdad posterior de N. «adquiere aquí su primera configuración» (Hödl 1997: 106). En esa obra se defiende ya la tesis de que la verdad no es sino «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son» (1, *KSA* 1: 880). Utilizando los medios de la crítica nominalista del lenguaje, N. rechaza la idea de la posibilidad de una correspondencia adecuada entre la cosa (*rei*) y el concepto (*intellectus*). Nuestras aserciones sobre el mundo dan expresión a relaciones y perspectivas humanas. En este sentido, N. entiende las teorías científicas como intentos de interpretar el mundo a partir de nuestra imagen y considera «la ciencia como la más fiel antropomorfización de las cosas» (*FW* 112). Ni los sentidos ni el entendimiento conducen a un verdadero conocimiento de la realidad. N. rechaza como una proyección humana la idea, que se remonta a la filosofía antigua, de que la realidad esté caracterizada por marcas estructurales inmutables (*GD*, «Cómo el “mundo verdadero» terminó por convertirse en fábula», 1-6). Pero si la verdad es imposible y solo es una ilusión, ¿qué validez tienen las propias aserciones de N., como, por ejemplo, decir que el impulso a la construcción de metáforas «no queda en verdad derrotado y apenas controlado»? (*WL* 2, *KSA* 1: 887) ¿Es también eso «en verdad» una ilusión? ¿Puede ser verdadera la propia frase «las verdades son ilusiones»? Aparentemente N. se expone «a la objeción de autocontradecirse» (Blackburn 2005: 91). Este reproche ha sido formulado una y otra vez, sobre todo desde Habermas, y ha impregnado perentoriamente la discusión acerca del concepto nietzscheano de verdad (Rayman 2007). Mientras que muchos llegan a un resultado negativo (Nola 1987; 2003: 541 y sigs.; finalmente también Bittner 1987: 89 y sigs.), otros acentúan un «*development in N.s position on truth*» [«desarrollo en la posición de N. sobre la verdad»] y proponen resolver la aparente contradicción, remitiéndose a una sucesión temporal de diferentes fases de pensamiento (Clark 1990a: 22). Pero este intento tropieza pronto en los «límites de la periodización» (Löv 1984: 400) y es también filosóficamente insatisfactorio (Anderson 2005).

Es mucho más prometedor enfrentarse a la objeción mediante la explicación de diversos criterios para los conceptos nietzscheanos de verdad (Stegmaier 1985: 85-93); se la puede retrotraer también a las ambivalencias del concepto de verdad en N. (Roth 1993). La «verdad» que N. reclama para sí mismo es de una clase diferente que la verdad cuya imposibilidad subraya. De modo que, a pesar de su crítica al concepto de verdad, puede distinguir entre interpretaciones más o menos aceptables, puesto que lo decisivo para él no es ya la «verdad como interpretación sino su eficacia, su efecto práctico» (Löv 1984: 399). Según N., tenemos buenas razones para suponer que no disponemos de la verdad sino solo de \rightarrow interpretaciones a las que damos verdadera validez solo en virtud de sus resultados vividos o deseados. La voluntad de verdad expresa una aspiración a la fiabilidad y a la segu-

ridad. El «*pathos de la verdad*» [...] no quiere verdad sino creencia, la confianza en algo» (NF 1872, 19 [244]). Sobre la legitimidad de esa creencia no sabemos nada.

En este contexto se plantean cuestiones genealógicas ulteriores sobre el «de dónde» y el «para qué» de la verdad. En *WL* retoma de nuevo las cuestiones mencionadas antes: «¿De dónde procede en el mundo entero el *pathos* de la verdad?» (ibíd.); «¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad!» (*WL 1, KSA 1: 877*). N. ve una primera respuesta en la necesidad social de un uso vinculante de las metáforas, puesto que el hombre «quiere vivir socialmente y a modo de grey» (Ibíd.). La verdad surge pues, al principio, como «necesidad social», pero «luego empieza a ser utilizada también, en forma de metástasis, sobre todo aquello en lo que no es necesaria» (NF 1872-73, 19 [175]). Esta proliferación de la verdad en forma de metástasis encuentra finalmente su expresión en la creencia moral injustificada de que «Dios es la verdad, de que la verdad es divina» (FW V 344). En la medida en que la verdad es una idea regulativa, un ideal nunca alcanzable, pero que hay que perseguir con esfuerzo, N. reconoce en la ciencia, en cuanto voluntad de verdad institucionalizada, la «*forma más reciente y más noble*» del ideal ascético (GM III 23; cfr. Larmore 2004:166). Con ese trasfondo, N. se pregunta de nuevo una y otra vez por las ventajas y desventajas de la verdad y plantea la siguiente suposición: «la «voluntad de verdad» podría ser también ser una secreta voluntad de muerte» (FW V 344). Pero para él se trataba menos de lamentarse y de hacer advertencias que de rechazar la necesidad incondicional de la verdad y de anticipar de ese modo «un instante de máxima reflexión de la Humanidad sobre sí misma, de preparar un →gran mediodía en el que esta mira hacia atrás y hacia adelante, en el que escapa de la dominación del azar y de los sacerdotes y por primera vez *plantea como un todo* la pregunta del ¿por qué? y del ¿para qué?» (EH, «M», 2). N. dio un giro completamente nuevo de este modo a la crítica de los que se sentían heridos por «el punto de vista de que todo conocimiento sea solo obra nuestra, condicionado por los órganos, el cerebro, el lenguaje, por lo tanto de que no sea algo “en sí” y por tanto una mirada hacia la verdad eterna: eso no es razón para un “¡ay!” sino para regocijarnos en nuestro “derecho de artistas soberanos... por haber creado este mundo»» (Löw 1984: 402) (HELMUT HEIT, Berlín).

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral | Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (WL)

Este escrito, surgido en 1873, que N. nunca entregó a la imprenta, y que fue publicado por vez primera en 1896, pertenece a una tradición de escritos sobre el origen del lenguaje y puede colocarse, por tanto, junto al *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [Ensayo sobre el origen del lenguaje] (1772) de Herder o el *Essai sur l'origine des langues* [Ensayo sobre el origen de las lenguas] (1781) de Rousseau. Un importante influjo contemporáneo fue la obra del director del Instituto de enseñanza media de Bromberg, G. Gerber, con el título *Die Sprache als Kunst* [El lenguaje como arte] (1871). El breve tratado *WL* de N. puede entenderse como una pieza complementaria, presentada con brillantez retórica y brío, a la imagen del entendimiento que Schopenhauer consideraba como un recurso de la voluntad de vivir —pero aplicada al medio del →lenguaje—. Dado el carácter instrumental constitutivo del lenguaje, N. deduce la imposibilidad de alcanzar la →verdad, el conocimiento de la «cosa en sí»: «puesto que para [el] intelecto

no hay misión ulterior que pueda llevarle a sobrepasar la vida humana», se dice al comienzo (*WL* 1, *KSA* 1: 875).

El conocimiento que adquirimos con el lenguaje tiene carácter tautológico. El hombre solo encuentra en el lenguaje lo que él mismo depositó con anterioridad: «Cuando alguien esconde algo detrás de un arbusto y luego lo busca y lo encuentra de nuevo, no hay mucho que celebrar en esta búsqueda y en este hallazgo; pero eso es precisamente lo que sucede cuando se busca y se encuentra la “verdad” en el ámbito de la razón» (ibíd., 883). Como buen kantiano (en aquel momento), N. niega «que la esencia de las cosas aparezca en el mundo empírico» (ibíd., 884): la «cosa en sí» es «completamente inasible y “para el que fabrica imágenes lingüísticas” es completamente inútil correr tras ella» (ibíd., 879). El lenguaje surge mediante transferencia arbitraria y mediante abstracción, mediante el «olvido de las diferencias», mediante el «pasar por alto lo individual y lo real»; mediante transferencia del estímulo nervioso a la imagen, de la imagen al sonido y finalmente a la palabra, que sigue siendo siempre metáfora. De ese modo, el lenguaje construye una sutil estructura de relaciones y a cada palabra le viene dado el significado solo por su sus límites frente a conceptos que se asemejan o contraponen.

El escrito de N. despliega su potencial provocador mediante la insistencia en el carácter básicamente retórico del lenguaje y de la universalización de la mera apariencia, y con eso se contraponen radicalmente al idealismo lingüístico predominante. N. capta de este modo el principio propio del lenguaje del *quid-pro-quo* en una definición que se ha hecho famosa: «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismo, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son» (ibíd., 880 y sigs.). Más aún: desde esa perspectiva el lenguaje aparece como la «obligación de mentir cuando una convención se ha hecho firme» (ibíd., 881). Esa es la base de la admiración de N. por el hombre en cuanto creador del lenguaje, capaz de levantar «sobre la fluidez del agua» una «catedral de conceptos infinitamente complicada» (ibíd., 882). El énfasis con el que se celebra en *WL* la exitosa elaboración del lenguaje por el hombre, equiparándola a una creación genuinamente estética, recuerda la teoría del juego de →Schiller. En Schiller, sin embargo, la legitimidad de la apariencia estética como algo «autosuficiente» se basa en su delimitación frente a lo «lógico». La universalización de la apariencia en N. implica, sin embargo, la transgresión de tal «demarcación de la apariencia».

No se puede subestimar la influencia de este corto tratado epistemológico de N. Las crisis en torno al lenguaje del cambio de siglo y la *Carta de lord Chandos* de Hofmannsthal resultan ejemplares en este sentido. Para este tema, véanse también: Kofman (1972); v. Rahden (1989); Kopperschmidt/Schanze (1994); Hödl (1997); Simon (1999) (HANS-GERD VON SEGGERN, Berlin).

Vergüenza | Scham

N. deconstruye la pretensión de validez de la vergüenza por cuanto implica inhibición y falta de libertad; lo que trata de alcanzar es la pérdida de la vergüenza metafísica. Para ello, se inspira en la naturaleza (liberación de coerción social) y en los griegos, cuya Hu-

manidad reside «en un cierto tipo de inocencia» en la «falta de máscara e inhumanidad» (NF 1875, 3 [12]), lo que muestra que «carecían de vergüenza; no tenían mala →conciencia» (ibid., 3 [49]). La legitimación metafórico-sexual de la obra de arte (GT) está en contradicción igualmente con la institución vergüenza. La ambivalencia de la naturaleza («el horror y la ferocidad de la Esfinge naturaleza»; CV, KSA I: 767), se combina con el aristocratismo griego, al que se atribuye «el conocimiento inconsciente» (hasta ahí vergüenza) «de que *la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*» (ibid.).

Más tarde, el moralista inmoralista ve la vergüenza como efecto social de todos los «misterios» excluyentes y formadores de tabúes, como secretismo orientado a la sumisión, como tabú con función pedagógica, en el sentido de la exclusión religiosa: un ataque encubierto a «la totalidad de los estados internos, a la así llamada →«alma» (MA 100). N. critica análogamente la «vergüenza *habitual*» producida por el →Cristianismo con su ideología de la consecución de la santidad y con su →Antropología del pecado: «Toda gracia produce vergüenza» (WS 69). M y FW representan, cada vez más, la vergüenza bajo el aspecto de la superioridad que vincula a los grandes hombres con la naturaleza. Con ello, aparecen en perspectiva, como descubrimientos especiales de N, «*la vergüenza del que hace regalos*» (M 464) y «*la vergüenza del pensador cansado de la propia filosofía*» (M 487). En FW salta a primer plano el tema de la vergüenza: «¿A quién llamas malo? – A quien siempre quiere avergonzarse» (273). «¿Qué es para ti lo más humano? – Ahorrarle la vergüenza a alguien» (274). «¿Cuál es el sello de la libertad alcanzada? –no avergonzarse ya de sí mismo» (275).

En *Za* se utiliza el tema para determinar el ser del hombre con ojos distintos. Inmediatamente, a continuación del anuncio «yo os enseño el *Übermensch*», la historia de la vergüenza en el proceso evolutivo da lugar a una apelación: la de aprender los alicientes que favorecen el desarrollo de uno mismo: «¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa» (*Za* I, «Discurso preliminar de Zaratustra», 3). En los discursos «Sobre las cátedras de la virtud» y «De la guerra y del pueblo guerrero» (ambos de *Za* I) nos encontramos con usos satíricos del tema de la vergüenza. *Za* II desarrolla la problemática del que se hace rico gracias al impulso de la voluntad de regalar: «Esto es precisamente lo más difícil, cerrar la mano abierta por amor y mantener la vergüenza al regalar» («El niño con el espejo»). El discurso «De los compasivos» confirma la vergüenza como forma de retraerse y mantener la distancia con el sufrimiento (*Za* II), en el que el hombre se manifiesta al «conocedor» precisamente como «animal con las mejillas rojas»: «¡Vergüenza, Vergüenza, Vergüenza, Vergüenza– esa es la historia del hombre! / Y por eso el noble se obliga a no avergonzarse: él mismo se conmina a sentir vergüenza ante todo lo que sufre». Hay que condenar, pues, a los tiernos de corazón que creen salvarse con la →compasión. La sensación recíproca a la de vergüenza corresponde a la de orgullo: «¡Pues me he avergonzado de ver sufrir al que sufre a causa de su propia vergüenza; y cuando le ayudé cometí una grave ofensa contra su orgullo» (ibid.). El ser superior que calla y se esconde acoge el sufrimiento producido por la vergüenza y consigue, con ello, una inversión de la relación de vergüenza que libera y conserva al mismo tiempo: aspira a la «inocencia del →devenir». También se relaciona con el objetivo de desprenderse de la obligación en el tercer nivel de existencia de *Za*: después de pasar por «el camello» y el «león», el arte del devenir culmina en el →niño: «tienes que convertirte en niño y no tener vergüenza» (*Za* II, «La más silenciosa de las horas»). El discurso de satisfacción, anticipador y replegado al mismo tiempo, en *Za* III

(«Antes de la salida del sol»), elogia la unidad de ocultamiento y manifestación en la belleza del cielo prematutino, sentida como «alma hermana»: «Tu amor y tu vergüenza anuncian una revelación a mi alma arrebatada» – «¡Oh, cómo no iba a adivinar yo todo lo vergonzoso de tu alma!». En el reino de Zaratustra, ha desaparecido «toda vergüenza estúpida» (*Za* IV, «El despertar», 1) como la que pertenece al culto de los antros sacerdotales (*Za* II, «De los sacerdotes»). El N. tardío contrapone al extrañamiento del hombre por el hombre ciertas referencias a la conexión entre honor y vergüenza. Lo demuestran aquellas escenas de *Za* que inducen en el protagonista un →asco insoportable (*Za* I, «De la mordedura de la víbora»; *Za* IV, «Del más feo de los hombres»). El más feo de los hombres expresa gratitud a Zaratustra: «¡Tu vergüenza, oh Zaratustra, me *honrraba!*» Si la autoexpresión del más feo de los hombres tiene algo que ver con la psichistoria de Jesús y del asesinato de Dios, será en el campo de prueba de la vergüenza. El más feo de los hombres dice de Zaratustra: «Tú te avergüenzas de la vergüenza del gran sufriente». De Jesús dice: «Pero Él —*tenía que morir*: miraba con unos ojos que *todo* lo veían— veía las profundidades y fundamentos de los hombres, toda su encubierta ignominia y su fealdad. / Su compasión no conocía vergüenza alguna: él se introducía arrastrándose en mi rincón más sucio. [...] El hombre no *soporta* que viva semejante testigo» (*Za* IV, «El más feo de los hombres»), En *GM*, N. confiesa: «cuando la Humanidad no se avergonzaba de su →crueldad», la vida sobre la tierra debió ser «más alegre que ahora»; «El →cielo sobre el hombre se ha ido tornando más oscuro a medida que crecía la vergüenza del hombre *sobre el hombre*» (II 7). También sobre el tema: Gebhard (1982); Planckh (1998) (WALTER GEBHARD, Bayreuth).

Viajero | Wanderer

La metáfora del viajero se prolonga desde los escritos de juventud hasta las obras tardías. En las obras publicadas, emerge por vez primera en *SE* (4, *KSA* 1: 367; 7, *KSA* 1: 406), cobra una posición importante al final de *MA* (638) y aparece en el título de *WS*. Además de asomar en diferentes pasajes de *FW* (287, 309), *FW* V (380) y *JGB* (278), el viajero aparece también varias veces con su sombra en *Za* (especialmente en *Za* IV) y *DD*. En los escritos póstumos se encuentra un poema con el título «Un viajero anda por la noche», que N. escribió originariamente en 1876 en una carta con ocasión del compromiso matrimonial de Rohde (a Rohde, 18.7.1876; *NF* 1876, 17[31]), pero que luego reelaboró en forma de autoparodia en 1884 (*NF* 1884, 28[58]) (Zittel: 1996).

En el romanticismo, el viajero se asociaba a menudo con la nostalgia, la carencia de hogar y la afición a la independencia. En N. aparecen también estos motivos, pero son interpretados sobre todo desde la perspectiva de la vida filosófica. En *PHG*, N. afirma que el filósofo —con excepción de los antiguos griegos— es siempre un viajero casual, excluido de la sociedad (2, *KSA* 1: 809). Eso no obstante, N. describe a →Heráclito como un ejemplar del filósofo solitario, cuya biografía nos muestra que: «recorrer el camino solitariamente [...] [pertenece] a la esencia del filósofo» (*PHG* 8, *KSA* 1: 833). Solo pocos años después, N., que había abandonado su puesto como profesor en Basilea, volverá a recorrer ese camino solitario en nombre de su libertad de espíritu. Como resultado del programa de formación científico-ilustrada de *MA*, N. se presenta a sí mismo al final de la obra como un viajero en

el desierto del conocimiento. En *FW V*, la posición extramoral del viajero es interpretada como presupuesto necesario para el desenmascaramiento de los prejuicios morales (piénsese en el subtítulo de *M*) (380). Pero al mismo tiempo se habla también de una superación de esa posición romántica intempestiva. Con esto, la metáfora del viajero queda enlazada con la autocrítica de su primera obra, formulada en 1886, en el marco de la cual sustituye su →metafísica del artista romántica por el arte del consuelo mundano, es decir, por la risa dionisiaca (*GT*, «Ensayo ...», 7). Visto así, N. no es ya un viajero taciturno que se segrega de la sociedad, sino un buen europeo que lleva la →máscara de quien hace parodias sobre la historia del mundo (*JGB* 223, 278) y que se ríe tanto de las patrias como de su actitud romántica anterior (*NF* 1884-85, 404; 32 [8]). También sobre el tema: Zittel (1996); Dietzsch (2004); Immel (2004); Iwawaki-Riebel (2004; 2008) (MATTHEW MEYER, Boston).

Viajes | Reisen

A causa de sus problemas de salud cada vez mayores, N. comienza, a partir de 1876, a viajar «al sur», así, por ejemplo, al sur de Francia (→Niza) e Italia (Génova, Sorrento), con la esperanza de un clima y atmósfera más cálidos y saludables. «El sur», la música meridional (la ópera italiana, Peter Gast, Bizet, *JGB* 254; *EH*, «Por qué soy tan inteligente», 7; *WA*, «Carta turinesa de mayo de 1888», 2 y 5) y la Alta Engandina (*WS* 338) se convierten en una metáfora de la «salud» (N. a Overbeck, 14.10.1881, 21.10.1881, 28.10.1881) (→salud/enfermedad). El arte y la visión del mundo alemanes, en cambio, representan cada vez más todo lo que es «enfermo» y «romántico» en arte, vida y cultura (así también la música alemana, →Wagner, el nacionalismo; *EH*, *WA* 2). A ello corresponde la imagen de N. de un «buen europeo», una figura «sin patria» con un espíritu cosmopolita (*FW V* 377) que, tras los pasos del ejemplo de →Goethe, viaja por Europa atravesando fronteras mentales y nacionales, en el empeño de dejar atrás la estrechez de miras alemanas y transformarse en un carácter «mediterráneo» (*JGB* 254), por lo tanto, en una figura multicultural y supranacional. Para aprovechar el espíritu y las costumbres meridionales, el «buen europeo» añade a su «septentrionalidad», es decir, a su visión moral y cristiana del mundo anticuada y obsoleta, la luz y la mirada amante de un pintor veneciano, así como el ánimo y el «egoísmo» de un genovés (*FW* 291). Como prácticas y procedimientos de la auto-superación, están los «libros itinerantes» (*MA* II, «Prólogo», 6), *MA* (I y II), originariamente también concebidos como «libros de viajes/para leer en el camino» (*NF* 1876-77, 23 [169]), consecuencia de la liberación y afirmación del →*amor fati*. En este sentido, N. interpreta el período de su enfermedad y de las obras gestadas en él, incluyendo también *FW*, bajo el augurio de la «sanación» (*EH*, *MA* 4; explícitamente: *FW*, «Prólogo a la segunda edición», 1). Sobre el tema también: Bertram (²1920); Vivarelli (1991); Large (1995); Prange (2007b) (MARTINE PRANGE, Ámsterdam).

Vida | Leben

La vida es uno de los conceptos centrales en la concepción de la obra de N, si bien también uno de los que con más frecuencia se ha malentendido. Todavía en vida de N. se

encontraba en el punto de mira de una discusión teórica cuando menos eufórica del problema (→culto a N.). En esta fase de la recepción se trataron sobre todo los aspectos del aumento de la vida (exuberancia, fertilidad), por lo que esta expresión avanza entre 1900 y 1914 hacia el concepto beligerante contra la praxis académica y la praxis vital sentida como crítica. El concepto de vida presenta una continuidad temática notable; de ahí que la vida sea tratada como tema siempre desde la perspectiva 1. de lo orgánico y de su investigación científico-vital, y 2. de lo trágico-dionisiaco. En los trabajos previos a su planeada tesis doctoral sobre *Der Begriff des Organischen seit Kant* [*El concepto de lo orgánico desde Kant*] N. se enfrenta a ambas posiciones críticamente (Solies 2004). A partir de este momento el →primer N. comprende la vida como concepto pedagógico: «¡Dadme primero vida y os crearé a partir de ella una cultura!» (HL 10, KSA 1: 329). La solución «vivo, *ergo cogito*» se transforma aquí en el contraprograma pedagógico del *cogito* cartesiano con su concepto «vacío» del ser.

A partir de MA se fortalece la conexión entre vida y →perspectivismo: «la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia» (MA I, «Prefacio», 6), por lo que N. interpreta esta relación como dionisiaca: «[T]oda vida descansa en la apariencia, el arte, el engaño, la necesidad de perspectiva y de error» (GT, «Ensayo...», 5). El motivo del engaño dionisiaco constituye el centro y el telos del temprano concepto de vida de N., de modo que la determinación de la vida como «fuerza de omisión» (de modo análogo a la «virtud dadivosa» de Zaratustra) gana importancia para el motivo de la →Voluntad de Poder y su crítica al principio darwinista de autoconservación («Anti-Darwin», GD, «Incursiones...», 14): «El ser vivo quiere ante todo dar *rienda libre* a su fuerza. La vida misma es Voluntad de Poder. El instinto de conservación no es más que una *consecuencia* indirecta, una de las más frecuentes» (JGB 13). La caracterización de Zaratustra, poética y personalizada, de la vida en las dos «Canciones del baile» (Meyer 1991: 120; cfr. Werle 2003) pueden leerse absolutamente como «apoteosis de la vida» (cfr. también la obra para orquesta de N. *Himno a la vida*). N. lo formula de otro modo en 1882: «¿Voluntad de vivir? En su lugar encuentro siempre solo Voluntad de Poder» (NF 1882-84, 5 [1/I]). En la década de 1880 se hace evidente el deseo de constituir la Voluntad de Poder como el acontecer orgánico que funda la vida como actividad establecedora de valores: «la vida misma valora a través de nosotros *cuando* ponemos valores» (GD, «Moral...», 5). El valor de la vida no debe ser, por tanto, pasado por alto (GD, «El problema...», 2). Con ello, el problema de la negación de la vida cobra otro significado: «*Tener que* combatir los instintos, esta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende*, felicidad es lo mismo que instinto» (ibíd., 11). La →*décadence* —como instinto de anarquía (cfr. JGB 258)— aparece ahora como «la vida *empobrecida*, la voluntad de tener un final, el gran →*cansancio*» (WA, «Prólogo»); la moral (hasta la fecha) es entendida como «voluntad de negación de vida» (GT, «Ensayo...», 5); el asceta (→*ascesis*), como «autocontradicción» (GM III 13); el →Cristianismo, como la «*negación de la voluntad de vida* hecha religión» (EH, «WA», 2). Con todo, N. permanece como un defensor radical del derecho a la muerte (→morir) libre (heroico-dionisiaca). En anotaciones de la década de 1880, se pone de manifiesto su deseo de pensar la «vida» como el concepto fundador del ser: «El “ser”—no tenemos de él otra representación más que “vivir”— ¿Cómo puede entonces “ser” algo muerto?» (NF 1885-86, 2 [172]).

La radical afirmación de la vida se realiza en cambio mediante la idea del eterno retorno (cfr. *Za IV*, «La canción del noctámbulo»; Abel (2) 1998: 345), de ahí que se invierta la jerarquía entre vida y →verdad: «El hecho de que un juicio sea falso no constituye en nuestra opinión una objeción contra ese juicio [...]. Se trata de saber en qué medida este juicio sirve para acelerar y mantener la vida, para mejorarla incluso» (*JGB 4*). La vida constituye, por tanto, el «modelo de conciencia organológico» de N. (Schlimgen 1999: 51) (DIRK SOLIES, Mainz).

Virtud | Tugend

La concepción nietzscheana de la virtud es compleja, pues, junto a su rechazo de los conceptos socrático-platónico, cristiano y kantiano, el concepto de virtud en N. se caracteriza también por una dimensión afirmativa cuya multiplicidad de niveles y cuya amplitud no son ajenas, por otra parte, al contexto de la crítica de la moral. Las raíces de la concepción de la virtud de N. se hunden en su imagen de la Antigüedad griega. N. se enfrenta a la «identificación socrática de razón=virtud=felicidad» (*GD*, «El problema de Sócrates», 4) y se vincula a la antigua concepción de la *areté* como excelencia individual, sin connotaciones morales o intelectuales, en el sentido de los héroes homéricos (Brobjer 1995: 91-97; Zibis 2007: 38-62). No es fácil juzgar su posición frente a la doctrina aristotélica de la virtud, sobre todo en lo que se refiere al discutido concepto de *megalopsychia* (cfr. Brobjer 1995: 240-262; Daigle 2006: 1-4) puesto que hay pocas referencias explícitas al tema en su obra (ibíd., 77-87). N., apoyándose en →Maquiavelo, contrapone la «eficacia (virtud al estilo renacentista, *virtú*, virtud libre de moralina)» (*AC 2*) al concepto de virtud moral, inspirado en el pecado o en el deber propios del →Cristianismo o de →Kant.

Hay que entender el concepto afirmativo de virtud de N. en consonancia con su rechazo de sus connotaciones eudemonistas, intelectualistas, moralistas universalistas. N. subraya, por el contrario, el carácter individual de la virtud: aunque ciertas virtudes como la valentía o la →honestidad merezcan casi siempre una valoración positiva por su parte, no se trata para él de formular un catálogo de virtudes obligatorias para todos sino de la «virtud propia de cada cual» (*FW 120*) que nadie tiene «en común con otro» (*Za I*, «De las alegrías y de las pasiones»). Las aserciones de N. sobre virtudes específicas tienen que ser consideradas, por tanto haciendo la reserva de que estas, por su singularidad, son, en el fondo, «inexpresables [...] y sin nombre» (ibíd.) (Brobjer 1995: 79).

Según N., la virtud no se contrapone a la corporalidad ni al egoísmo, sino que las virtudes son más bien «pasiones refinadas» (*NF 1883-84*, 24 [31]), para cuya fijación resultan imprescindibles la «vanidad y el egoísmo» (*WS 285*). En oposición a la forma ascética de entender la virtud como si consistiese en «contorsionarse bajo un látigo» (*Za II*, «De los virtuosos»), N. invoca, como origen de la virtud, una riqueza desbordante-apasionada, que no hace cálculos sobre ventajas y desventajas, (*Za I*, «De la virtud que hace regalos» 1; cfr. Solomon 2001: 140). La virtud no es, por tanto, un medio o condición de nada, sino expresión de →felicidad: «no es verdad que “la felicidad sea consecuencia de la virtud” –, sino que el poderoso llama *virtud a su estado de felicidad*» (*NF 1883*, 7 [26]). N. descubre posteriormente que la conexión entre virtud y →poder había sido anticipada por →Spinoza

(*NF* 1886-87, 7 [4]; cfr. Gerhardt 1983/1996: 257 y sigs.). Con todo, en el contexto del análisis de la motivación para autosuperarse, la virtud no está solo ligada a la felicidad sino también a la posibilidad del desmoronamiento heroico (→heroísmo): «El hombre es algo que debe ser superado: y por eso debes amar tus virtudes – pues sucumbirás por su causa» (*Za* I, De las alegrías y de las pasiones, cfr. También «Discurso preliminar de Zaratustra», 4). Una ambivalencia y falta de disponibilidad semejantes se muestran cuando N. considera al individuo como «víctima» de la «verdadera virtud completa» (*FW* 21, cfr. Brobjer 1995: 78 y sigs.).

En *JGB*, N. invita a «no quedar sometidos por nuestras propias virtudes» (41). El «hombre más allá del bien y del mal» debe «ser señor de sus propias virtudes» (*JGB* 212; cfr. *MA*, «Prefacio», 6). Como en *FW*, donde N. había advertido contra una «recaída» (107) en la moral, también en *JGB* contempla con escepticismo la fe en nuestras propias virtudes: «nuestra honestidad, nosotros →espíritus libres, – cuidémonos de que no se convierta en nuestra vanidad, nuestros adornos, nuestras fronteras, nuestra estupidez» (227). En *FW*, N. había hablado ya de las «almas más finas», «cuya virtud consiste en una profunda desconfianza contra sí mismas y contra la virtud» (214); con eso ponía de manifiesto la paradoja que encierra hablar de virtud en el proceso de la autosuperación de la moral. Puesto que es la propia virtud de la honestidad la que nos prohíbe creer en la moral y en la virtud, es precisamente esa virtud «la única de la que no podemos desembarazarnos nosotros, espíritus libres» (*JGB* 227; cfr. Van Tongeren 1989: 116-135).

A partir de la mitad de los años 1880, y por analogía con la dicotomía establecida entre moral de señores y moral de esclavos (→Moral), N. distingue, bajo una multitud de variaciones terminológicas, entre «virtudes del rebaño y virtudes de caudillos» (*NF* 1884, 26 [141]). A partir de 1887, se encuentran repetidas anotaciones sobre la cuestión: «¿con qué medios llega uno al poder?» (*NF* 1887, 9 [147]), en las que N. destaca la función del engaño y del enmascaramiento como métodos mediante los cuales un deseo consigue presentarse como virtud. El propio «moralista» no debería sucumbir, con todo, a su propia propaganda en el marco de una tal «política de la virtud» (*NF* 1887-88, 11 [54]).

Tras la recepción de N. como crítico radical de las concepciones universalistas y deontológicas en el debate angloamericano sobre la ética de las virtudes (MacIntyre 1981), se han hecho numerosos intentos para hacer fructificar positivamente algunos aspectos de su concepción de la virtud (Solomon 1986; Hunt 1991; Swanton 2003; Daigle 2006). Sigue siendo una cuestión abierta, sin embargo, hasta qué punto el concepto nietzscheano de virtud, vistas sus tensiones internas, pueda ser incorporado sin fisuras para constituir la base conceptual de una autoformación autónoma y soberana (cfr. Zittel 2003) (JAKOB DELLINGER, Viena).

Vivencia | *Erlebnis*

En la gestación del sustantivo *vivencia* durante la primera década del siglo XIX se manifiesta la necesidad de un concepto vital de la experiencia. La vivencia opera como concepto fundamental en el pensamiento de Lotze y de →Dilthey, aunque en N. reviste menor importancia. Ya en su pensamiento temprano, donde aparece como un término más entre otros,

N. articula la experiencia estética fundamental como «la vivencia originaria irrepetible, completamente individualizada» (*WL 1, KSA 1: 879*). Cuando N. toma distancia con respecto a la voluntad metafísica de →Schopenhauer y, en sus obras del período intermedio, concibe al intelecto representativo como instrumento de los →impulsos, la vivencia pasa a un primer plano custodiando la dimensión interna que N. echa en falta en el materialismo vulgar al que interpela: «Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia» (*EH, «Por qué escribo yo...», 1*). Vivenciar significa en N. lo siguiente: tomar parte en algo y atravesarlo en cuerpo y alma; la vivencia subraya, por tanto, esa dimensión general de la →vida que opera inconscientemente en cada sensación: «*toda acción sigue creándonos a nosotros mismos, teje nuestro ropaje multicolor... Nuestra vivencia -es nuestro ropaje*» (*NF 1882-83, 5 [1], núm. 208*). Asimismo, la vivencia custodia el poder creador y estético de la vida; en *M 119*, N. identifica todo vivenciar con «el poetizar». Y, por último, la vivencia apunta para N. a la individualidad radical de la vida; el libro completo de la vida sería para él uno en el que apareciera la historia completa, «*toda la historia como vivida y padecida personalmente*» (*NF 1887, 9 [115]*). La vivencia era para Nietzsche el ritmo más integrador y fundamental de la vida, algo que se manifestaba bajo el sufrimiento y la capacidad de superación: en el sufrimiento como una vivencia que irrumpía violentamente, pero que también podía funcionar como el aguijón que impulsaba a una superación activa. También sobre el tema: Cramer (1972); Visser (2005) (GERARD VISSER, Leiden).

«¡Vivir peligrosamente!» | «*Gefährlich leben!*»

En *Za* N. describe al hombre cómo el ser más desvalido: «El hombre es una cuerda, tendida entre el animal y el → *Übermensch*, una cuerda tendida sobre el →abismo. Es peligroso pasar al otro lado, peligroso permanecer en el camino, peligroso mirar hacia atrás, peligroso pararse y peligroso temblar» (*Za I, «Discursos de Zaratustra», 4*). Resulta tan peligroso pararse ante el desarrollo (sinónimo de enfermedad, decadencia y degeneración), como el atreverse a lo →nuevo, todavía no puesto a prueba. N. tiene esperanza en aquellos hombres que están en situación de desarrollar nuevas fuerzas, energías e ideas, que van más allá de lo existente. Tiene esperanza en una nueva época bélica en la que se luche por nuevos conocimientos y valores (→guerra). Para ello hacen falta hombres valientes que estén preparados de pensamiento y de obra para hacer saltar las barreras de todo lo acostumbrado y que no se amedranten ante los grandes peligros, es decir, ante el auto-cuestionamiento. «Pues —¡creedme!— el secreto para cultivar la máxima riqueza y el máximo placer de la existencia es ¡vivir peligrosamente! ¡Construid vuestras ciudades en el Vesubio! ¡Dirigid vuestras naves a mares inexplorados! ¡Vivid en guerra con vuestros iguales y con vosotros mismos! ¡Vosotros, los que buscáis conocimiento: sed ladrones y conquistadores, mientras no podáis ser soberanos y poseedores!» (*FW 283*).

N. pone sus esperanzas en los espíritus nuevos, →espíritus libres, que mediante la guerra y la victoria, el peligro y el dolor se han fortalecido. La →fortaleza es definida menos como física que como un rasgo de carácter psíquico. Son fuertes aquellos hombres capaces de una acusada →Voluntad de Poder y de darse a sí mismos unos valores, que están preparados para darlo todo y ponerse en juego a sí mismos. Su fortaleza reside en haberse liberado de

las ataduras sociales, y en trazar unas nuevas orientaciones normativas y un punto de vista del mundo individual. Son aquellos que tienen en sí la fuerza, la energía, la →voluntad y la creatividad para crear algo nuevo y, con ello, de guiar a la Humanidad más allá de su estadio actual. La →transmutación de todos los valores efectuada por ellos, la declaración de guerra a todo lo establecido, implica una vida peligrosa porque no existe ya aquí ningún apoyo social o imaginario. «Yo amo a quien quiere crear algo más elevado que él y en ello perece» (*Za*, «De los caminos...»). A esta fuerza pertenecen también los filósofos del futuro. El verdadero filósofo «siente sobre sí el peso y el deber de cientos de tentativas y tentaciones de la vida. Se arriesga sin cesar en el juego, juega *el* peor juego por excelencia...» (*JGB* 205). Su obra es un arma peligrosa. La calificación de Widman (1886) de su *JGB* como «libro peligroso» fue del absoluto agrado de N. (N. a Köselitz, 20.9.1886), ya que él se ve a sí mismo como un espíritu creador, libre y peligroso, cuya filosofía posee una fuerza explosiva nunca antes conocida. En *EH* escribe incluso acerca de sí mismo: «Yo no soy un hombre, soy dinamita» («Porque soy un...», 1).

Precisamente vocablos tales como poder, fortaleza, lucha, valor, peligro y nueva posición de valor fueron adoptados por el →Nacionalsocialismo y por el fascismo italiano sin que, sin embargo, tuviera lugar una discusión profunda con las preocupaciones filosóficas de N. Según M. Oehler (1930) →Mussolini, por ejemplo, tras la lectura de N. se sintió obligado a obedecer la máxima «¡vive peligrosamente!». Esta acogida ideológica de N. es una de las razones para la actitud de rechazo contra la filosofía del autor en la recepción marxista y de izquierdas posterior a 1945. Sobre este tema, véase: Gerlach (2000a) (BÄRBELE FRISCHMANN, Erfurt).

Voltaire (21.11.1694, París / † 30.5.1778, *ibid.*)

Voltaire, de nombre real, François-Marie Arouet, escritor y filósofo. Voltaire aparece en el pensamiento de N. tratado desde numerosas perspectivas particulares, pero se convierte en motivo central cuando, por ejemplo en *MA*, adjunta una dedicatoria suya e insiste a su editor acerca de la importancia de que este escrito, justificativo de la época del espíritu libre, aparezca a tiempo para la «fiesta secular de Voltaire» (30 de mayo) (a E. Schmeitzner, 3.12.1877). En *DS*, N. construye una imagen alternativa de la que Strauss tenía de ese autor. N. utiliza a menudo de manera similar el trasfondo oriental de los cuentos filosóficos y de otras obras de Voltaire. No hay que olvidar que incluso Zaratustra figura en *Zadig* (1747) de Voltaire. N. admira la distinción del estilo y del lenguaje de Voltaire e incluso le copia en las formas casi-literarias de su filosofía. Hay también similitudes en la crítica de la religión y del clericalismo, aunque en la sustancia filosófica haya que señalar muchas diferencias.

Voltaire adquiere su significado único para N., incluso ideal en algunos pasajes, en el marco de su reflexión histórica, especialmente por lo que se refiere a la Revolución Francesa a la que N. agradece haber hecho posible a Napoleón, pero en la que también ve la expresión de una especie de espiritualidad que puede ser interpretada como continuación del →Cristianismo, así como una anticipación de un →socialismo —tejido según el modelo del Cristianismo— y que tiene a →Rousseau como iniciador (espiritual). No es

Voluntad de Poder | *Wille zur Macht*

La expresión «Voluntad de Poder» está presente en la obra de N. (también en los escritos póstumos) al menos a partir de 1877 (*NF* 1876-77, 23 [63]), aunque solo a mitad de los años 80 alcanza el rango de un concepto que, por lo demás, aparece pocas veces en la obra publicada. En *Za*, por ejemplo, solo hay tres textos en los que se utiliza la expresión y se aborda bajo el aspecto de la autolegislación (*Za* I, «De las mil metas y de la única meta»), del saber (*Za* II, «De la superación de sí mismo») y de la afirmación (*Za* II, «De la redención»). Solo en *JGB* (8, 13, 22, 23, 35, 186, 198, 211, 259) y, ocasionalmente, en *GM* (II 12, 18; III 15, 18), así como en *FW V* (349), se utiliza el concepto de Voluntad de Poder, la mayor parte de la veces desde estos tres puntos de vista. Esporádicamente, se recoge de nuevo en los cuatro últimos escritos acabados por completo (*WA*, «Epílogo»; *GD*, «Incursiones...», 20, 38; «Lo que debo...», 3; *AC* 6, 16, 17; *EH*, «Prefacio», 4, *GT* 4, *WA* 1, «Por qué yo...», 4). En el legado póstumo destaca especialmente el fragmento *Lenzer Heide* [*Landas de Lenz*], en el que N. describe la Voluntad de Poder como consecuencia del relativismo de los valores (→el nihilismo europeo).

A pesar de la relativa infrecuencia con la que aparece en la obra escrita, el tópico de la Voluntad de Poder está asociado como pocos al nombre de N. Esto se debe en primer lugar a la compilación que hizo la hermana de N. bajo este mismo nombre, con el objetivo de construir la obra sistemática capital de su hermano (→*La Voluntad de Poder*). El propio N., en todo caso, no quiso culminar su proyecto para este libro y lo dejó abandonado. El motivo decisivo para esto pudo ser la convicción de que (ya) no era posible explicar el mundo a partir de un único principio. N. estaba extrayendo, por tanto, consecuencias de la muerte de Dios diagnosticada por él (→«Dios ha muerto»), que en ese caso es una metáfora para señalar la falta de un principio unificador.

Cuando hoy se habla de la Voluntad de Poder como principio filosófico, la mayor parte de las veces no se recurre a los textos de N., que tienen un carácter vacilante, como de «búsqueda», sino a la interpretación de Heidegger (1961a, b). En sus lecciones durante la Segunda Guerra Mundial, este tomó a N. como pretexto para distanciarse él mismo de los nazis, presentando la Voluntad de Poder como filosofía del Nacionalsocialismo, integrada en la tradición metafísica de la dominación del mundo, una tradición de la que, para los filósofos de la época, N. era el patrono indiscutible (Zapata Galindo 1995). Aunque ese matiz apenas es perceptible en la publicación de Heidegger, →Derrida en especial ha mostrado contra →Heidegger y sus seguidores en Francia, los «nuevos nietzscheanos», que los supuestos conceptos fuertes de N. fueron llevados precisamente por Heidegger *ad absurdum*: sobre todo quedan nivelados los conceptos de Voluntad de Poder con los de →Eterno Retorno y →*Übermensch*, los cuales N. raramente había puesto en conexión (Günzel 2004), aunque, siguiendo a Heidegger, a menudo habían sido pensados conjuntamente (por ejemplo Abel² 1998). En todo caso, puede verse en el concepto de Voluntad de Poder una tendencia sistemática a criticar la concepción postkantiana de la voluntad, crítica para la que N. se apoyó, sobre todo, en Mainländer (*NF* 1876-77, 23 [12]; Decher 1996), quien criticaba a Schopenhauer por haber defendido una concepción trascendente: la voluntad no podía ser para N. una «voluntad hacia la nada», tal como lo había formulado Schopenhauer, es decir, una superación de la vida, sino en todo caso una «voluntad de vivir» immanente. Siguiendo

a Mainländer y distanciándose de él al mismo tiempo, N. saca dos consecuencias: por una parte, que la idea de voluntad de vivir es contradictoria, pues algo que vive no puede querer simplemente vivir sino dominar sobre los otros. La supuesta voluntad de vivir es por tanto Voluntad de Poder (*NF* 1882-83, 5 [1]). En segundo lugar, la voluntad no puede ser una, sino que se manifiesta como múltiple, por lo que de la Voluntad de Poder solo puede hablarse en plural (*NF* 1885-86, 1 [58]). Sobre ese trasfondo, N. trató efectivamente de buscar una prueba para su reflexión básica en la literatura científica de su época, tanto en el campo de la física, como de la cosmología y la biología (Müller-Lauter 1978) (STEPHAN GÜNZEL, Potsdam).

La Voluntad de Poder | Der Wille zur Macht (WM)

Los libros que llevan ese título con el nombre de N. (como autor) se han difundido con amplitud hasta el día de hoy. Naturalmente, hay que tener en cuenta, sobre todo, el impacto de la edición (publicada en su 13 reedición en 1996) como libro de bolsillo en *Kröner (KTA)* 78. Pero también deben tenerse en cuenta otras ediciones, así como traducciones diversas que fueron consideradas (por ejemplo en Europa del Este) a modo de reemplazo barato en vista del precio de los derechos de edición, juzgados exorbitantes, de la edición →Colli/Montinari (en la que pueden leerse los escritos póstumos desligados de la edición de *WM*). Las consecuencias de esta política editorial y de ventas resultaron devastadoras para la imagen de N. (en los correspondientes grupos de clientes y países afectados), como puede comprobarse en el pasado (alemán) por lo que concierne a la historia de la recepción de *WM* y es evidente para cualquiera que se haya fijado con atención en uno de esos libros. N. se enfrenta aquí con el lector, por así decirlo, de manera compacta como un autor que parece más interesado en difundir sus opiniones sobre lo que le es verdadero, sin preocuparse por la fundamentación y la demostración sutil correspondiente. Eso no sorprende cuando se piensa que, aunque no siempre, pero sí la mayoría de las veces, N. recurre aquí a una manera de exponer que recuerda el tono de *AC* 2 o 3. Ya en *GM*, al aludir por primera vez a «una obra que yo preparo: LA VOLUNTAD DE PODER, *intento para transmutar todos los valores*» —un proyecto en cuya continuidad hay que tener en cuenta →*AC*—, lo anunciaba diciendo que en ese libro trataría «de manera más profunda y más sólida» algunos de los temas tocados en *GM*. El hecho de que N. se distanciase de ese proyecto ha sido muy comentado. Pero puesto que *WM*, el libro más citado en lengua alemana durante el siglo xx en la recepción de N. (incluso más que *Za*), sigue circulando por todo el mundo, no parece en modo alguno superflua una mirada retrospectiva como la que sigue que sirva para aclarar las cosas.

Hay que retroceder hasta finales de 1896 cuando la hermana de N. →EFN escribía a una amiga que, tan pronto como fuese posible, sería necesario corregir el error de pensar que N. «solo había ofrecido fragmentos de una filosofía desconectados entre sí» (cit. a partir de Hoffmann 1991: 50) Ella estaba pensando ya en ese momento en la edición de *WM*, la supuesta obra principal de N. (en prosa), y que de hecho fue compilada a continuación a partir de diversas anotaciones de los escritos póstumos de N. de manera más que discutible (cfr. Montinari 1976; Haase/Montinari 1980; Fuchs 1997; Kuhn 1999). Se hizo, ciertamente, además sin tener en cuenta la categórica voluntad que N. había expresado al respecto: «La

una casualidad, por tanto, que N. preste una atención especial a la famosa polémica que enfrentó a Rousseau (el «ciudadano de Ginebra») con Voltaire («representante de la tolerancia» y «párroco de la incredulidad») para reafirmar su propia posición (de N.): «Crítica de ambos puntos de vista con respecto al *valor de la civilización*» (NF 1887, 9 [184]). Dicho con mayor claridad: «el problema inconcluso que yo propongo de nuevo: / el *problema de la civilización*, la polémica entre Rousseau y Voltaire alrededor de 1760 / el hombre se vuelve más profundo, “más desconfiado”, “más inmoral”, más fuerte, más-confiado-en-sí-mismo – y en esa medida “más natural”: eso es →“progreso”» (9 [185]). Teniendo esto en cuenta, está claro que N. lucha «contra el siglo XVIII de Rousseau, contra su “naturaleza”, su “hombre bueno”», contra «un ideal nacido del *odio contra la cultura aristocrática*» (NF 1887, 10 [2]). Pero no lucha contra Voltaire, puesto que la revuelta de Rousseau, que N. considera cargada de resentimiento, en definitiva también apunta contra Voltaire. Dicho de otro modo: «No fue la naturaleza comedida de Voltaire, inclinada al orden, a limpiar y a reconstruir, sino las necesidades apasionadas de Rousseau y las medias mentiras lo que despertó el espíritu optimista de la revolución contra el que yo clamo: “*Ecrasez l’infame!*” [¡Aplastad al infame!] A la larga fue él quien ahuyentó al *espíritu de la*→Ilustración y su desarrollo progresivo: ¡veamos, que cada uno lo haga por sí mismo, si es posible llamarlo de nuevo!» (MA 463). También sobre el tema: Wilhelm (1939); Bludau (1979); Kiss (1991; 2005) (ENDRE KISS, Budapest).

Voluntad | *Wille*

Aunque la voluntad es un tema importante en la filosofía de N. a lo largo de toda su obra, tanto el contenido del concepto como la valoración de la voluntad van cambiando en el curso de sus trabajos. Mientras que el →primer N. de *GT* estaba todavía bajo el influjo de →Schopenhauer, que entendía la voluntad en un sentido negativo como un impulso incesante del que solo se puede escapar provisoriamente mediante la contemplación artística, N., al elaborar su concepto de →Voluntad de Poder, se inclina hacia el modelo normativo propuesto en la fisiología y en la psicología de finales del siglo XIX. Ahí se identifica la voluntad con un «complejo mecanismo *psicofisiológico*» (Ribot 141900: 3) que asegura la «coordinación jerárquica» de la personalidad (ibíd., 153) por cuanto, en la «lucha de motivos» (Wundt⁹ 1909: 225), la voluntad contribuye a la victoria de un motivo sobre otro. Los famosos fenómenos de disociación de los que hablan los modernos (escisión de la conciencia, histeria) son interpretados como «enfermedades de la voluntad» en las cuales la organización jerárquica de la misma cae en la «anarquía» (Ribot 141900: 153 y sigs.) y ningún motivo consigue ser dominante. Al adaptar esa investigación a su filosofía, la patología de la voluntad se convierte en una metáfora conductora de su teoría de la cultura moderna. Se interpreta sobre todo la nivelación democrática y social de masas como signo de una «disgregación de la voluntad» y de una «anarquía de los átomos» (WA 7). En su crítica de la cultura, N. se apropia de las formas de interpretación psicológica del crítico de la literatura Bourget (1883: 24 y sigs.) y ve el desmantelamiento de la estructura estilística en el impresionismo (por ejemplo en →Wagner) como síntoma de la disolución del «organismo» social. Por eso N. pudo afirmar que «la incapacidad de Wagner para las figuras orgánicas» resumía la →Modernidad (WA 7) (MICHAEL COWAN, Montreal).

idea de “hacerla pública” está en realidad *excluida*» (a Köselitz, 26.2.1888). El 3.9.1888 N. enterró definitivamente sus planes en lo que respecta a *WM* para sustituirlo por el trabajo en *AC* (a M. v. Salis, 7.9.1888). EFN decidía ignorar, por tanto, y/o dejaba de informar al público por completo de algo tan importante como la carta de N. a P. Deussen con la información de que su «*transmutación de todos los valores*» estaba lista «con el título principal «EL ANTICRISTO [DER ANTICHRIST]»: en el primer tomo de la *Correspondencia* aparecida en 1900, el lector busca inútilmente este escrito en la sección de las cartas a Deussen, completas en todo lo demás.

De modo que sucedió lo inevitable: en 1901 apareció *WM* de N., compuesto por 483 aforismos, con el visto bueno de EFN, que aportaba su contribución al prólogo y al epílogo, hecho que fue criticado acerbamente después, en 1907, por →E. Horneffer, uno de los tres editores (junto con A. Horneffer y Köselitz) (cfr. Müller-Lauter 1995: 224 y sigs.). La (auto) crítica de EFN se limitó a reconocer que «[faltan] algunas cosas de las que el autor había propuesto explícitamente para esta obra» (1904:694). Con ello se pusieron las bases para la chapuza: la obra, ²*WM*, aparecida en 1906, convertida en lo sucesivo en la edición canónica y compuesta ahora con 1607 aforismos, terminaría desplegando, sobre todo, por medio de la edición de A. Baeumler (en 1930, como volumen 78 de la *KTA*) y su juicio elogioso afirmando que se trataba de la «obra principal de N.», en la cual aportaba el sistema, un influjo fatídico (especialmente en el Nacionalsocialismo) (cfr. Müller-Lauter 1995: 226 f.). Debe señalarse en esta edición lo siguiente: no solo se ignoró el hecho de que el propio N. había desistido de publicar la obra, sino que a EFN (y a Baeumler en su séquito) incluso el plan de N. *pro* publicación por el que había estado más cerca de decidirse (*NF* 1888, 12 [1]) les interesaba solo marginalmente. El resultado fue que solo 270 de los 374 pasajes destinados por N. para *WM* —antes del abandono definitivo del plan de publicación— fueron recogidos en esa edición, de los cuales además «137 fueron reproducidos de manera incompleta o con cambios arbitrarios del texto» (Montinari 1976: 338). Según la leyenda oficial, propagada por R. Oehler, EFN habría sido la responsable de la «selección de los aforismos» mientras que Köselitz «aportaba la garantía por la exactitud del texto» (*BAW* 1: XXVI). El procedimiento que siguieron en realidad se ajusta mejor a lo apuntado en una carta de EFN a Köselitz (18.9.1905), en el que se dice que lo que deberían hacer los dos sería pintar «un fresco grandioso [...] con los colores [*sic*] y el pincel de mi hermano» (cit. por Love 1981: 250). Al final, ambos se decidieron «a favor de formulaciones claras y supuestamente inteligibles con facilidad», al mismo tiempo que se sustraía al lector la parte «analítico-reflexiva» y se renunciaba a pasajes «que denigraban con demasiada claridad a la religión, a la iglesia y al *Reich*» (Fuchs 1997: 391).

Bastarán algunas pruebas textuales para hacer patente un problema que Losurdo (2009) ha considerado banal (cfr. Niemeyer 2009). Se puede hacer referencia aquí al hecho de que, en el tercer tomo de la biografía sobre N. de EFN, aparecido en 1904, esta ya aportaba los fragmentos más importantes, a su modo de ver, de la edición de ²*WM* en 1906. Más aún: EFN citaba por primera vez en este tomo, entre las cartas editadas posteriormente por ella (1909), con inclusión de la carta núm. 461 (*GBr* V/2: 719 sigs.) —también falseada por ella misma— una supuesta carta que N. le habría dirigido el 20.4.1887 y que EFN (1904: 690) interpretaba en el sentido de que N. le habría hablado de un plan para completar *WM* (cfr. *NF* 1886-87, 7 [64]) inmediatamente antes de acabarlo en Niza el 17.3.1887. A ese contexto

pertenece también la carta Nr. 502 (GBr V/2: 799 sigs.), falseada también por EFN —una supuesta carta que N. le habría dirigido a finales de octubre de 1888—, cuyo pasaje decisivo citaba la hermana de nuevo en el último tomo de su biografía sobre N., en su esfuerzo para convertirlo en el filósofo del régimen del emperador Guillermo II: «Nuestro nuevo emperador me gusta cada vez más: [...] Creo que podría comprender incluso la Voluntad de Poder como principio» (cit. por EFN 1904: 890). El primero en percatarse de que era imposible que esta frase procediese de N. tuvo que ser el ayudante de EFN, →Köselitz, teniendo en cuenta que, en una carta dirigida a él el 20.6.1888 y publicada por él mismo por primera vez en 1908 en la *Correspondencia* (IV), N. lamentaba la muerte del viejo emperador Federico III —«una pequeña luz parpadeante de pensamiento libre», mientras que al mismo tiempo lo único que esperaba en ese momento de Guillermo II, «el bastón del regimiento» que subía al poder, «es que a partir de ahora mi “Voluntad de Poder” sea confiscada por primera vez en Alemania»—. Efectivamente, la carta núm. 502 se trata de una falsificación de EFN, tal como dio a conocer por primera vez Schlechta en 1956 (*SA III*: 1411) —demasiado tarde por lo visto para Löwith (1956: 11), quien ese mismo año en la introducción al tomo I de una edición de obras selectas, muy difundida aunque no libre de falsificaciones, creía poder explicar la fama de N. en el *Tercer Reich* remitiendo a esa carta—. También hay que nombrar en este contexto a Lukács, que ya durante la Segunda Guerra Mundial, refiriéndose a la carta Nr. 502, había calificado de escándalo la forma «decidida con la que N. simpatizó con el nuevo emperador» (1943: 195). Ambos, de hecho, se equivocaban o pasaban por alto las falsificaciones de cartas de EFN, de las que ya había sospechado Köselitz, el amigo íntimo de N. En una visita al archivo en enero de 1910, se dio cuenta de que en el ejemplar original utilizado por EFN para esa carta «no hay duda de que debería leerse «difícilmente podría comprender» [*«schwer verständlich»*] en vez de «incluso podría comprender» [*«schon verständlich»*] (*KSA* 14: 743). Aún más: comprobó que ese original no podía tener nada que ver con el «nuevo emperador» Guillermo II por la simple razón de que es anterior a su entronización, como se desprende de lo que N. había escrito en un bosquejo de prólogo para *WM* que en aquel momento era solo un proyecto: «Un libro para pensar, nada más: está dedicado a aquellos para quienes pensar es un placer, nada más: [...]. Los alemanes de hoy ya no son pensadores: [...]. Difícilmente podrían comprender la Voluntad de Poder como principio...» (*NF* 1887, 9 [188]). En conclusión: la «Voluntad de Poder» fue concebida por N. como una ambiciosa figura de pensamiento, pero de ningún modo como un conjunto de sencillas instrucciones para la acción —y EFN consiguió en 1904, con un truco relativamente simple, invertir completamente esta intención de N.

También las citas de ²*WM* anteriores a 1904, presentadas por EFN, obedecían desde el principio a la intencionalidad político-teórica aquí señalada. EFN, con un sentido similar al que tiene su observación epistolar de finales de 1896 a la nos hemos referido antes, quería demostrar también en ese tomo de su biografía que los libros de N., «a pesar de la forma aforística [...], son expresión de una visión global cerrada en sí misma» (EFN 1904: 670). Partiendo de tal objetivo, EFN ocultó a continuación ideas de N. diametralmente opuestas al mismo, y lo hizo prescindiendo del hecho de que N. hubiese querido situar esas ideas originariamente en *WM*, e incluso en el prefacio de esa obra. Es lo que sucede, por ejemplo, con la observación que entró a formar parte de *GD*, «Sentencias y flechas», 26: «Desconfío de todos los sistemas y de los pensadores sistemáticos y evito cruzarme con ellos [...] La

voluntad de sistema: en un filósofo, expresado moralmente, una depravación refinada, una enfermedad del carácter; expresado inmoralmente, su voluntad de presentarse más necio de lo que es —más necio quiere decir: más fuerte, más simple, más terminante, menos formado, más imperativo, más tiránico» (*NF* 1887, 9 [188]). Leídas a la luz de esta cita, habría que interpretar las falsificaciones de EFN en la cuestión de ²WM como un intento de obligar a su hermano a adoptar el papel de «idiota» rechazado por él en la misma.

En cualquier caso, a pesar de lo que las fuentes indican, EFN no tuvo ningún escrúpulo en dar a conocer el mensaje central que N. supuestamente habría querido transmitir con *WM*: «Los →alemanes no *son* todavía nada, pero *se convertirán* en algo; por tanto, no tienen todavía una →cultura: ¡por lo tanto, no *pueden* tener todavía ninguna cultura!» (cit. por EFN 1904: 703). La forma de leer esa frase inicial del párrafo § 108 de ²WM, que EFN colocó al comienzo de la misma en 1906, una cita que las ediciones de obras selectas (con tiradas mucho mayores) del período del *Tercer Reich* repiten una y otra vez (cfr. por ejemplo R. Oehler 1933: 89; Scheiner 1934:109; v. Hauff 51941: 141; R. Oehler 1944: 310), se encuentra también, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, en el pedagogo y especialista en ciencias humanas E. Spranger: «Varias veces se nos ha concedido resurgir de la más honda tribulación y transformarnos a partir del sufrimiento en algo más fuerte y más puro. Por eso N. dijo de los alemanes que son los que están eternamente transformándose» (1939: 325). La lectura de N. realizada por Spranger había sido inducida por la presentación de EFN. La aseveración de esta de que «*no añade nada*» por su parte sino que se limita a ordenar los aforismos de tal manera que constituyan una serie de pensamientos progresivos» (1904: 696) es ciertamente verdad, pero solo en la medida en que no garantiza el no haberse dejado nada fuera. Pero ese es precisamente el caso; lo que EFN escondió en su biografía es la siguiente observación de N: «Este es mi principio: que le moleste a quien tenga que molestar, esto es, ¡a quien lleva en la cabeza (o trama) el germanismo» (*NF* 1885, 36 [53]). Es evidente que EFN, dos años después, consideró la frase demasiado provocadora, atendiendo a la imagen de N. que ella trataba de propagar (favorecedora de la fanfarronería alemana); por ello, el lector de ²WM, § 108 la busca inútilmente, así como el lector de la parte correspondiente de los escritos póstumos publicados en 1956 y compilados por Schlechta de nuevo (cfr. *SA* III: 452), con lo que, finalmente, solo ha sido dada a conocer desde que está disponible el tomo correspondiente de la edición Colli/Montinari.

Las consecuencias de todo esto pueden ser estudiadas tomando como referencia la recepción de N. en el →Nacionalsocialismo, tal como hemos visto en el caso de Spranger y como podría demostrarse también con el ejemplo de →Baeumler (1931a: 159 y sigs.; 1934b: 294) (cfr. Niemeyer 2002a: 218 y sigs.). Hay que considerar también casi de manera forzosa, aunque en sentido inverso, las repercusiones posteriores a 1945, por ejemplo en Glum (1954: 136), aunque también, siguiendo su estela, en Taureck, que ciertamente, al contrario de Glum, citaba basándose en la edición *KGW/KSA*. Pero precisamente la correspondiente omisión (tampoco problematizada por el propio Aschheim (1992: 270), de la frase [«Esta es mi sentencia: tanto da si machaca en la fanfarronería que los alemanes llevan en el cráneo como la que llevan en el escudo»] llevaba a Taureck a pensar que podía deducir que N. había dejado de lado «las potencialidades nacionales» de Alemania y que había contribuido con ello a la unificación del «espectro de los movimientos de derecha» (Guillermo II, Moeller van den Bruck, →Spengler, →Ernst Jünger y los nacionalsocialistas) (1989: 157).

Pero prescindiendo de todo eso, EFN, que había suministrado el original de Taureck, desatendió el hecho de que la observación de la que hablamos nunca debería haber entrado a formar parte de *WM* simplemente porque se trata de una fase previa para la siguiente frase de *JGB*: «El alemán mismo no *es*; *deviene*, “evoluciona”. Por eso la “evolución” es el auténtico hallazgo, la proeza de los alemanes, en el vasto dominio de las fórmulas filosóficas: una idea soberana, que, aliada a la cerveza y a la música alemanas, va camino de germanizar a Europa» (244). La protesta expresada por N. en esta última frase contra la «germanización» de Europa completaba su burla sobre la «fanfarronería alemana» en el fragmento de la cita suprimido por EFN de la fase previa a la misma y desacredita por tanto definitivamente el intento de querer justificar su forma particular de leer la Voluntad de Poder de N. con aquellos fragmentos desgajados del contexto.

Algo semejante puede decirse a la vista de la cita con la que EFN concluye sus aclaraciones al complejo de temas propios de *WM* en su biografía de N.: «*Este mundo es la Voluntad de Poder – y nada más fuera de eso!* (1904: 815). Pues estas frases de los escritos póstumos de 1885 (38[12]), con las que concluye ²*WM* (párrafo § 1067) en 1906, y con las que incluso todavía Löwith (1959:168) terminaba su selección *De los escritos póstumos de los años ochenta* —razón por la que adquirieron una popularidad considerable (cfr. por ejemplo Fink 1960: 177; Gerhardt 1983/1996: 292)— N. no las había escrito en absoluto con vistas a *WM*, sino en la preparación de *JGB* (Montinari 1976: 334). La variante del texto allí presentada, cuyo contenido y significado desató una vehemente polémica (cfr. Heftrich 1962: 71 sigs.; 1989: 113 sigs.; Brotbeck 1990: 152 sigs.), es introducida con el conjuntivo: «Suponiendo que nada sea “dado” como real más que [...]» para terminar con: «[...] el mundo [...] sería precisamente “Voluntad de Poder” y nada más que eso» (*JGB* 36) —cosa que estableció Schlechta por primera vez (1959: 99 sigs.) contra Löwith (1958) (cfr. también Müller-Lauter 1974/1995: 33 sigs.)—. Con su presentación de la frase en cuestión, EFN transformó pues de nuevo un concepto que tenía un «sentido exclusivamente crítico» (Stegmaier 1994: 85) en un principio metafísico. Las consecuencias de ello fueron patentes cuando →Heidegger escribió en 1940: «Si todo lo que es, es Voluntad de Poder, solo “tiene” valor y “es” solo un valor tal que colma al poder en su esencia» (1961b: 37). Y fueron también patentes después de 1945, al menos en la DDR (cfr., por ejemplo, Pepperle 1986: 955), donde la apelación al aforismo § 1067 de ²*WM* y a su influencia se convirtió en una condena de N. e impidió el estudio crítico de las fuentes (cfr. también Müller-Lauter 1989: 41).

No menos nefasto para la influencia que ejerció N. con posterioridad a 1933 fue la presentación que hizo EFN de las siguientes afirmaciones de N.: «Mi filosofía aporta el pensamiento victorioso ante el que finalmente cualquier otra forma de pensar perece. Es el gran pensamiento de selección: las razas que no lo soportan están condenadas; las que lo consideran como el mayor bien están predestinadas al poder» (cit. por EFN 1904: 813). Esta cita, que EFN presentó en 1906 como aforismo § 1053 de ²*WM* se hizo enseguida popular entre los nazis y después de 1945, como es lógico, se convirtió en escándalo. Es lo que sucede por ejemplo con la observación de que N. se «habría designado a sí mismo hasta el final de su vida lúcida [...] como el nuncio de la idea del eterno retorno y habría visto en ella la idea central del mundo de los futuros señores de la tierra.» (Müller 1946: 36) Pero en realidad se trata de uno de los últimos pensamientos del ²*WM* de EFN, y en absoluto de un pensamiento de N. La cita procede en efecto de los escritos póstumos de 1884 (26 [376]) y, por lo tanto,

de una época en la que N. no había pensado todavía en absoluto en un libro con el título *WM*. Desde el punto de vista temático, N. estaba ocupado en aquel momento preparando *Za IV*, y más concretamente, ultimando la idea de que la manera de pensar «del hombre superior», presentado anteriormente siguiendo una línea sucesiva, sería superado por la de Zaratustra y en consecuencia no sería adecuado para «ser el señor de la tierra» (*Za IV*, «La canción del noctámbulo», 5). Otras formas de leer que parten de vocablos tales como «raza» o «dominio» son consecuencia de la ordenación que hizo EFN de esos fragmentos del legado póstumo en ²*WM* bajo el título «El eterno retorno», capítulo III del cuarto libro, cuyo título es *Zucht und Züchtung* [*Disciplina y cría*] (cfr. también Santaniello 1997: 56).

De los ejemplos citados no se sigue, por otra parte, que todos los pasajes de ²*WM* fueran igualmente apropiados para identificar a N. con el nazismo. De hecho, EFN suprimió «máximas» originariamente destinadas por N. para *WM* (cfr. Fuchs 1997: 393): «no tratarse con ningún hombre que participe en el disparate de las razas» (*NF* 1886-87, 5 [52]), supresión que tuvo un éxito evidente en los que después de 1945 pensaban que podían entender a N. como el precursor de Hitler. EFN canceló también en § 748 de ²*WM* el vocablo acuñado por el antisemita Stöcker «canalla predicador de la Corte» (*NF* 1887-88, 11 [235]). Pero dejó en su sitio sin tocar la expresión «nacionalismo recalcitrante» del mismo fragmento (aunque tal vez lo hizo porque ya estaba sugerido en *GM* III 26). EFN deja también imprimir el elogio de los judíos (en § 49) —con la consecuencia de que en el *Tercer Reich* no se tardó mucho en acusar a N. de hablar aquí «positivamente de los judíos» (Löpelmann 1933: 498)—, por ejemplo cuando dice: «¡Qué beneficio es un judío entre alemanes! Cuánto embotamiento, qué plana la cabeza, qué azul el ojo; carencia de espíritu en el rostro, palabra y actitud; el desperezamiento, la necesidad alemana de reponerse, la cual no procede de un exceso de trabajo sino de una estimulación y sobreestimulación deplorables que producen las bebidas alcohólicas...» (*NF* 1888, 15 [80]). Una frase como esa en el *Tercer Reich*, tal como señalaba Karl Kraus, habría significado para su autor «un milenio en campos de concentración» —frase que se convirtió en un problema en esa época para EFN únicamente porque había pasado por alto que no se trataba en absoluto de una reflexión de N. destinada a *WM* sino de una fase previa para *EH*, *WA* 4.

Ese resultado no afecta, sin embargo, al tema principal: cuando con todo lo que se ha indicado anteriormente se piensa en el carácter discutible de esta edición de la que es responsable EFN, pero también en el significado que tuvo ²*WM* para la recepción de N. (cfr. Müller-Lauter 1995) —especialmente para su identificación con el nazismo, creciente a partir de 1933—, y cuando, además de todo lo dicho anteriormente, se tiene en cuenta la enorme difusión de las ediciones de esta obra, tanto en el pasado como en el presente, habría que estar totalmente de acuerdo con las palabras de Montinari: se trata aquí —puesto que naturalmente no cabe plantearse una quema «fría de libros», es decir, una prohibición de imprimir esta obra— de un problema que necesita ser aclarado una y otra vez «en relación con la recepción (e interpretación) completas de Nietzsche hasta el día de hoy» (cit. por Müller-Lauter 1989: 41) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Wagner, Cosima (24.12.1837, Bellagio-Lago de Como / †1.4.1930, Bayreuth)

Hija de F. Liszt y Marie de Flavigny, condesa de Agoult, casada durante los años 1857-1870 con H. v. Bülow, vivió desde 1867 con →R. Wagner en →Tribschen (Reich 2004: 229) y conoció a N. el 13.5.1869, cuando este visitó a Wagner en Tribschen, inmediatamente después de su traslado a →Basilea. N. pasó en ese lugar el tiempo más feliz de su vida (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 5). Estando N. en Tribschen por segunda vez, Cosima trajo al mundo a Siegfried, su primer hijo con Wagner. Tenía ya dos hijos con v. Bülow. Cosima y Wagner se casaron el 25.8.1870. Especialmente en el tiempo que va hasta mayo de 1872 (cuando los Wagner se mudaron a Bayreuth) se desarrolló una estrecha amistad y una intensa correspondencia entre Cosima y N., y eso indica, entre otras cosas, que ella impulsó las invectivas de N. contra D. Strauss y lo llamó al orden por sus escrúpulos después de la muerte de Strauss (→*DS*). N. había dedicado ya anteriormente a Cosima, como regalo de Navidad en 1872, el texto *CV*, que en la sección *El Estado griego* contenía una «declaración de guerra apenas velada al «judaísmo internacional» (Köhler 1996: 91). Dada su afinidad con el →antisemitismo, fueron posiblemente los Wagner quienes le animaron a dar este paso en los comienzos de su amistad. También en el caso de *ST*, N. había tratado de terminar esa conferencia con una invectiva contra la «prensa judía» (*KSA* 14: 101), a lo que respondió Cosima exigiendo que por el momento no se hiciesen observaciones provisionales sobre los judíos hasta que llegase el tiempo de comenzar la «terrible lucha» (5.2.1870; cfr. también R. Wagner a N., 4.2.1870; N. a R. Wagner, 22.5.1869, sobre la «prioridad del tema judío»). Tales manifestaciones podrían haber servido también para fortalecer su entrega y admiración hacia Wagner, que Cosima había cuestionado en esa época (a N., 20.2.1870; N. a Rohde, finales de enero de 1870 y mitad de febrero de 1870). En cualquier caso, uno de los motivos principales de su amistad fue la adhesión de N. a su marido, por lo que esa amistad acabó también con la ruptura de la relación entre ambos.

Cosima era una mujer fuertemente influida por el catolicismo que logró «convertir» a R. Wagner hasta el punto de hacerle adoptar una actitud cada vez más religiosa. La consternación que le producía a N. esa evolución alcanzó su punto álgido en el verano de 1876, cuando Wagner, durante las pruebas para el primer festival de Bayreuth, reveló sus planes para el *Parsifal*. Tanto la redención cristiana como también la castidad sexual en la que desemboca *Parsifal*, estaban en oposición al ateísmo, a la libertad natural y artística que Wagner representaba y por la que N. lo había admirado. El escrito *UB* IV de N., percibido

al principio como texto oficial del festival (incluso por los Wagner), deja entrever entre líneas nuevos motivos para la inevitable ruptura (→WB), cuya consecuencia fue también un distanciamiento de Cosima. Se vieron por última vez en Sorrento, Italia, en el otoño de 1876.

Cosima y N. no por eso dejan de interesarse el uno por el otro en cartas a amigos comunes. N. le envió una carta tras la muerte de Wagner (N. a H. Köselitz, 19.2.1883). Cosima lamentó frente a v. Gersdorff el fin de su amistad cuando supo de la renuncia de N. a la cátedra (KSA 15: 105), pero no se abstuvo —según las amargas quejas de N. a H. Köselitz— de llamarlo «espía» (probablemente, por resentimiento contra MA), «que se desliza en la confianza de otros y que, cuando la tiene, hace con ella lo que quiere» (21.4.1883). Resulta intrigante, por último, que algunas de las últimas anotaciones de N. estuvieran dirigidas a Ariadna (¿a Cosima?) y parecen dar respuesta al enigma que supuestamente se esconde en «La canción de la noche» (Za II): «¡Quién sabe, además de mí, lo que es Ariadna! (EH, «Za», 8; «A la princesa Ariadna, mi amada» [N. a Cosima, 3.1.1889]; N. a J. Burckhardt, 6.1.1889). Durante su estancia en una clínica en Jena, algunos meses después de su ofuscación mental, N. dijo lo siguiente: «Mi mujer, Cosima Wagner, me ha traído aquí» (27.3.1889). También sobre el tema: Förster-N. (1935: 51 y sigs.); Wagner (1976a, b); Borchmeyer/Salaquarda (1994a, b); Diethé (1996: 32 y sigs.); Köhler (1996); Niemeyer (1998a: 124 y sigs.) (MARTINE PRANGE, Ámsterdam).

Wagner (Wilhelm) Richard (22.5.1813, Leipzig / † 13.2.1883, Venecia)

Compositor, no tuvo realmente al principio ningún interés para N. Es verdad que en EH afirma: «desde el instante en que oí un fragmento del *Tristán* [...] fui wagneriano» («Por qué soy tan inteligente», 6) Pero, en realidad, el primer contacto con esa obra (Pascua de 1861) trancurrió con muchas reservas por su parte y para entenderla tuvo necesidad de la vigorosa ayuda posterior de su amigo de escuela G. Krug, que procedía de una familia muy musical y que debe ser considerado como el auténtico wagneriano en el grupo de los tres amigos de la asociación *Germania* de Naumburg, entre los cuales hay que contar también a W. Pinder. El alegato más antiguo de un juicio positivo de N. sobre las obras de Wagner se remonta a 1864 (BAW2: 375-377⁸): allí se elogia la obra de Wagner en su totalidad por la renovación y rejuvenecimiento de la tragedia griega, sin referirse a una determinada ópera en particular. Con ello N. no hace sino repetir una forma generalizada de entender el arte de Wagner y muy extendida en aquella época entre los wagnerianos.

Con este trasfondo, produce cierto asombro la transformación sufrida en la imagen que N. tiene de Wagner cuando, el 8.11.1868, lo conoce personalmente en casa de su hermana mayor, L. Brockhaus, íntima amiga de S. Ritschl, la mujer de →Ritschl, director de la tesis de N. En todo caso, N. se entusiasma con Wagner como persona y se siente satisfecho por la alta estima que este tiene de →Schopenhauer (N. a Rohde, 9-11.1868, 29.5.1869, así como 16.6.1869). A partir de ahí, Wagner —impulsado probablemente por una →transfe-

⁸ En lugar de BAW 2: 375-377, léase, en la edición de Colli-Montinari, NF 17 [1], publicado en KGW 1, 3 (2006), págs 340-343 (Nota de la edición en castellano).

rencia paterna de N.— ejerce un influjo muy fuerte sobre él, como atestiguan de forma explícita cuatro de sus obras: *GT* (1872), *WB* (1876), *WA* (1888) y *NW* (1888/9). En esos escritos, N. reflexiona ampliamente sobre la música de Wagner, sobre sus representaciones y su madurez artística, así como sobre su carácter. Y aunque luego desarrollaría una especie de anti-wagnerismo, en los primeros años lo considera «*el mayor genio y el mayor hombre de esta época*» (N. a Deussen, 25.8.1869).

La amistad que había comenzado en noviembre de 1868 tuvo continuidad a partir de la primavera de 1869 cuando N. visitó a Wagner y a su (posteriormente) esposa *Cosima* (→C. Wagner) en →Tribtschen, que dista aproximadamente una hora de →Basilea (en tren), adonde N. había sido llamado en abril de 1869 para ejercer como profesor de filología clásica. Durante los tres años siguientes, cultivaron una amistad íntima e intensa con correspondencia casi diaria y 23 visitas en total de N. a Tribtschen (N. a v. Gersdorff, 1.5.1872). Durante estas visitas, Wagner discutía con N. sus planes para el ciclo del «anillo de los Nibelungos», tocaba al piano para él nuevos fragmentos y motivos musicales que había escrito y discutía con él sus trabajos teóricos *Opera y drama* (²1864), *Arte alemán y política* (1867/68) o también *Beethoven* (1870). Las huellas de todo esto son reconocibles en los escritos póstumos de N. de 1870-71 —especialmente el último escrito citado ocupa un papel central—, pero también en cartas, como, por ejemplo, a G. Krug, al que informa el 4.8.1869 de que Wagner le ha [entregado] «ensayos filosóficos y proyectos dramáticos, pero sobre todo un profundo *Exposé*» (se refiere a *Sobre el Estado y la religión* [1864]). N. quedó profundamente impresionado sobre todo por esta obra y mostraba su asombro ante el hecho de que las cualidades de Wagner apenas fuesen percibidas por los académicos (a Rohde, 15.8.1869). Probablemente, Wagner desveló también a N. sus ideas y sentimientos antisemitas, lo que podría haber llevado a N. a una especie de →antisemitismo retórico (Niemeyer 1998a: 167) para adular a Wagner (N. a Wagner, 22.5.1869; cfr. también *KSA* 14: 101, *NF* 1869-70 -primavera 1870, 3 [73], 3 [86]; C. Wagner a N., 5.2.1870; Wagner a N., 4.2.1870). Posteriormente, N. pedirá disculpas por ello a sus lectores (*JGB* 251; cfr. también las cartas de N. a →Fritsch).

La intensidad de esta amistad disminuyó después del traslado de la familia Wagner a →Bayreuth en 1872. La distancia (geográfica) abrió espacio para que surgieran sentimientos de duda y de contradicción. N. fantaseaba todavía con la idea de dejar su cátedra para convertirse en editor de las *Bayreuther Blätter* [*Hojas de Bayreuth*], una publicación periódica que estaba dedicada exclusivamente a Wagner y a su obra y que finalmente apareció a partir de enero de 1878. Se le pidió también que escribiera un ensayo para los festivales anuales de Bayreuth, que estaban planeados para el año 1872 aunque solo se celebraron a partir de 1876. Aunque N. escribió un ensayo para esa ocasión, su amistad estaba ya extinta en ese momento, tal como se muestra también con claridad en el texto conmemorativo (→*WB*): el elogio de Wagner no es convincente y el texto será, por tanto, rechazado por el círculo de los Wagner.

Los motivos del final de la amistad, y el momento exacto en que se produjo, son hasta hoy motivo de discusión. En general, se considera que el punto de inflexión fueron los festivales de Bayreuth del verano de 1876, durante los cuales se representó el ciclo del «anillo» al completo y N. queda tan asqueado de la música que se refugiará en las montañas, no queriendo escuchar más música de Wagner. En realidad, N. parece haber tenido una postura ambivalente frente a la música de Wagner, incluso, en el primer año de su amistad. De

modo que, mientras en un momento, decía de *Tristán e Isolda*, por ejemplo, que era teatro musical de carácter «trágico-idílico» (NF 1871, 9 [40]), en otro momento, encumbra la obra hasta convertirla en ejemplar, dionisiaca, metafísica, afirmando que estaría en condiciones de detener la decadencia europea. La experiencia «práctica» de N. con Wagner se limitaba en realidad a algunos preludios que había oído durante los conciertos «Euterpe» de 1868 mientras Wagner tocaba al piano melodías de sus nuevas piezas. Asistió dos veces además a *Meistersinger* [*Maestros cantores*], la «menos wagneriana» con mucho de las obras de Wagner (puesto que se trata de una ópera clásica), su primera representación en vivo y a algunas pruebas de orquesta del *Idilio de Siegfried*, una pieza que N. todavía admiraba en 1888, mientras que los *Meistersinger* había sido la obra preferida de N. durante los años de la amistad. Cuando el maestro de capilla (y exmarido de *Cosima*) H. Von Bülow supo que N. nunca había visto una representación completa de un drama musical de Wagner, le invitó a Múnich para asistir a la representación de *Tristán e Isolda* en julio de 1872.

Después de este acontecimiento, N. no verá representaciones completas de las óperas de Wagner hasta cuatro años después, precisamente durante los ensayos para los primeros festivales de Bayreuth del año 1876. Dicho esto, solo cabe concluir, por tanto, que el oído de N. estaba mal preparado para un acontecimiento como el de Bayreuth. Si tenemos además en cuenta que Wagner desveló a N. sus planes sobre el *Parsifal* y que, como director del festival, tenía que prestar más atención a los inversionistas que a N. (y que a sus amigos v. Gersdorff y Rohde), resulta comprensible hasta cierto punto la decepción de N.

Pero el motivo crucial de la ruptura fue, sin duda, otro hecho, cuyos antecedentes hay que considerar antes que nada. Ya en 1874 se había producido una disputa entre ambos sobre la *Triumphlied* [*Canción de triunfo*] de J. Brahms (un rival musical de Wagner). También se ha tenido en cuenta el enfado de N. por la indiscreción de Wagner frente a su médico (de N.) Y por último: la investigación más reciente cree poder remontar las diferencias de N. con Wagner hasta la primavera de 1871 (cfr. Landerer/Schuster 2005); también han sido rastreadas discrepancias insuperables referentes a sus diferentes puntos de vista estéticos ya desde 1870 (cfr. Prange 2006a,b; 2007a,b). N. era completamente consciente de las diferencias filosóficas. Wagner, por el contrario, se interesaba menos por los puntos de vista filosóficos de N., en cuanto tales, que por sus facultades retóricas y su credibilidad académica, que él quería utilizar para que se le reconociese y valorase seriamente en el mundo de la cultura.

A pesar de todo, N. y Wagner resaltaron al principio sus coincidencias en relación con la decadencia artística y cultural de Alemania y de Europa (en aquel tiempo), que especialmente Wagner atribuía al predominio de la ópera italiana y la francesa y que él trataba de detener con sus dramas musicales. Una diferencia esencial en cuestiones estéticas concierne a la admiración respectiva de cada uno de ellos por Schopenhauer y por los griegos: mientras que N. destacaba el →pesimismo de Schopenhauer y extraía paralelismos con el pesimismo griego, Wagner apoyaba la opinión de Schopenhauer según la cual la música es la más excelsa de todas las artes gracias a sus fuerzas expresivas y universales y de que su optimismo humanista podría vencer al pesimismo. Además, Wagner negaba que la filosofía schopenhaueriana de la música fuese totalmente dependiente del sistema tonal, que postulase la ópera italiana como la verdadera simbolización de la verdad metafísica (la vida entera es una aspiración sin sentido) y que no hubiese prestado ninguna atención a

la música de Wagner. Algunos de los objetivos centrales de Wagner eran la ruptura con las regularidades rítmicas y melódicas, así como la lucha contra el carácter de puro entretenimiento y la «falta de profundidad» de la ópera italiana. Wagner trataba de renovar la tragedia musical estableciendo un enlace logrado entre → mito y música, intentando continuar la herencia sinfónica de Beethoven y buscando inspiración para su ciclo *El anillo de los Nibelungos* en la *Orestíada*, la trilogía de Esquilo. Mientras que N. tenía la convicción de que para alcanzar un verdadero arte tendría que ser revivido el punto de vista griego sobre la música y el mito, y que, por lo tanto, era necesario «volver hacia el sur» y hacia lo griego en la música y en el arte, Wagner trataba de crear una música verdaderamente alemana. Esto queda especialmente claro si tenemos en cuenta el punto de vista de N. según el cual el coro debería ser el centro del drama musical, mientras que Wagner situaba la orquesta en el centro de toda su obra. Tales diferencias tienen un significado realmente profundo, como expone N. en *GT* y como aparece en sus escritos póstumos de 1870-1871, así como en pronunciamientos posteriores. En *GT*, N. defiende la idea de que habría sido posible conseguir el rejuvenecimiento de la tragedia griega si Wagner hubiese convertido el coro en un elemento central de su drama musical (Prange 2006a,b; 2007a,b).

A pesar de las diferencias, tanto de apreciación estética como en cuestiones de filosofía de la música y del pesimismo filosófico, Wagner ejerció un influjo teórico sobre N. de enorme penetración. Esto se puede apreciar también en los escritos póstumos de 1870-71, en los que reflexiona sobre el escrito de Wagner *Beethoven* (1870) (por ejemplo, en 9 [92], 9 [106]). N. y Wagner coincidían en dos puntos fundamentales: por una parte, en su propósito de continuar la «lucha cultural» de Goethe y Schiller para establecer un teatro nacional con proyección internacional, que tuviese suficiente fuerza para detener la decadencia cultural de Europa (en ese tiempo); por otra parte, ambos trataban de integrar la teoría de los sueños de Schopenhauer en sus propias teorías sobre el drama. Las «visiones interiores» o «sueños proféticos» del artista superdotado (del genio) encuentran expresión en melodías musicales, las cuales quedan transformadas en el escenario en personajes mágicos y en el coro (de sátiros).

A partir del verano del año 1872, N. comienza a condenar, en el contexto de su interés creciente por el espíritu cosmopolita de Goethe y por el arte griego (Prange 2007b), el creciente nacionalismo político de Wagner. En cualquier caso, eso se refleja en su percepción de la música y del arte de Wagner, como se pone de manifiesto en algunas anotaciones de los «escritos póstumos» de 1872 y 1873, así como en *WB* (1876). En *MA* (1878), por último, N. critica finalmente la estética musical de Wagner tratando de deconstruir la misma con ayuda del formalismo musical (algo que defiende el adversario de Wagner, Hanslick, en *Vom musikalisch Schönen [De la belleza musical]*, de 1854). Para un observador externo, es fácil reconocer aquí su cambio hacia el paradigma de la Ilustración francesa (con su moralidad), tan despreciada por Wagner por su punto de vista cosmopolita. Dado su ajuste de cuentas, apenas velado, con el «artista» (Wagner) en los aforismos centrales de *MA*, N. se convirtió en lo sucesivo en una «*persona non grata*» en Bayreuth. Y aunque es verdad que M. von Meysenbug hizo el intento de reconciliar entre sí a los antiguos amigos, Wagner salió gritando de la habitación y prohibió que en adelante se mencionase el nombre de N. en su presencia (Janz 1978b: 140). La partitura de *Parsifal*, que N. recibió al mismo tiempo, fue recibida por él como una afrenta, como un signo —según declaraciones posteriores—

del «retroceso de Wagner y de su deslizamiento hacia el Cristianismo y hacia la Iglesia» (a M. v. Meysenbug, 21.2.1883).

N. contrapone posteriormente a Wagner el →«espíritu libre» y el →*Übermensch* de Zaratustra, figuras emancipadas, por medio de la que trata de expresar su independencia de Wagner. Bajo el influjo de su nuevo amigo, el compositor →Köseltz, N. regresa, a partir de noviembre de 1881, a la música «sana», «europea» e incluso «supraeuropea» de la *ópera buffa* italiana, así como de la *Opera comique* francesa (tal como fue realizada por Bizet, Mozart, Bellini y otros), lo que está en consonancia total con su nuevo clasicismo filosófico, con el espíritu libre y con la ciudadanía del mundo (un «buen europeísmo», Prange 2007b) También sobre el tema: Hildebrandt (1924); Love (1966); R. Wagner (1975); C. Wagner (1976a,b); Janz (1978c); Gregor-Dellin (1980); Borchmeyer (1982); Heftrich (1985); Müller/Wapnewski (1986); Bremer (1987); Dahlhaus (1990); Millington (1992); Borchmeyer/Salaquarda (1994a,b); Brusotti (1994); Hein (1996); Janz (1997); Eger (1999); Landerer/Schuster (2002); Yovel (2002) (MARTINE PRANGE, Ámsterdam).

El caso Wagner | Der Fall Wagner (WA)

WA, con el subtítulo de *Ein Musikanten-Problem* [El problema de un músico], apareció cinco años después de la muerte de Wagner y tiene el carácter de un ajuste de cuentas tardío. El título de la parte principal del libro: *Carta desde Turín de mayo de 1888*, no hay que tomarlo en un sentido demasiado literal: N. estuvo dando los últimos retoques a esa parte hasta el 16 de julio. Siguen los apéndices y el epílogo del 24 de agosto (cfr. *KSA* 14: 401 y sigs.). El 16 de septiembre aparece la obra impresa. En *WA*, N. resume y exagera los argumentos críticos que, originariamente, se remontan en parte hasta la época en que su amistad con Wagner estaba intacta. Por otra parte, incluso la singular construcción del «panfleto» (al breve texto principal, dividido en doce secciones, siguen inmediatamente dos apéndices y un epílogo), muestra lo difícil que le resultaba a N. formular un juicio definitivo sobre Wagner. Todavía en diciembre de 1888, N. llamaba a Wagner «el mayor benefactor de mi vida» (*EH*, «Por qué soy tan inteligente», 6). La ligera ambigüedad del título —por una parte en el sentido de *casus/causa*; por otra, por la asociación con la *caída* física, mencionada por N. como una manera de leer de «lenguas malévolas» (a Brandes, 13.9.1888)— parece (en todo caso) premeditada (Béguin 2001: 246; Seitschek 2008: 435). El punto de partida temático del ensayo también habla a favor de esa intencionalidad; la obra surge a partir de reflexiones sobre el problema de la →*décadence*, que N. plantea en la primavera de 1888 (cfr. *KSA* 14: 400). N. enlaza aquí con ideas de apuntes anteriores en los que, bajo la influencia, entre otros, del teórico francés de la *décadence* P. Bourget, se interpreta a Wagner como síntoma de →«DECADENCIA» (*NF* 1883-84, 24 [6]). El preludeo a *WA* lo constituye un breve elogio a la *Carmen* de Bizet, cuya música del sur, «africana», es contrapuesto a la música del «húmedo norte» (2) de Wagner: «*Il faut méditerraniser la musique*» [«Hay que mediterraneizar la música»] (3). Como «artista de la *décadence*», «Wagner enferma todo lo que toca, ha hecho enfermar a la música». N. desarrolla el tema de la *décadence* en el sentido de la psicopatología que se abría camino en ese momento: «*Wagner est une névrose* [Wagner es una neurosis]. Ningún otro compositor le iguala en su arte de

«estimular los nervios cansados». Con esta apelación a los nervios, es posible entender a Wagner como un fenómeno de la →Modernidad: es «el *artista moderno par excellence*, el Cagliostro de la →Modernidad» (5). En definitiva, también es moderna la depreciación de la melodía a favor del efecto musical. Dicha forma de concentrarse en los efectos hace de Wagner en el fondo un fenómeno cultural extramusical: «¿Fue Wagner verdaderamente un músico? En todo caso fue algo más: a saber, un histrión incomparable, el mayor mimo, el genio del teatro más sorprendente que han tenido los alemanes, nuestro director *escénico par excellence*» (8). Aquí N. utiliza y extrapola un argumento que Wagner había utilizado antes contra Meyerbeer. Lo hace con la cuestión: «¿Era Wagner en realidad un alemán?», y también con la equívoca respuesta: «Su padre era un actor de nombre Geyer. Un Geyer⁹ es casi ya un águila...» («apéndice»). N. dirige contra el propio Wagner su obsesión con el →antisemitismo, aludiendo a su progenitor, supuestamente judío, de forma reconocible para los expertos en el tema (cfr. al respecto Niemeyer 1997: 145 sigs.; 1998a: 173 y sigs.). En su extensa crítica al músico en *WA*, resulta llamativo sin duda lo mucho que N. coincide con los argumentos del crítico musical y prominente opositor de Wagner: E. Hanslick (cfr. Eger 2001; Landerer 2008). En la recepción histórica, la versión de Hanslick de esta crítica es, sin duda, más significativa, pero también *WA* dejó sus huellas, por ejemplo, en T. Mann (Wisskirchen 1991), Berg y Webern (Roder 1991), así como en la filosofía (Wachter/Seubold 2008). La ambivalencia característica de *WA* ha sido tratada a menudo; T. Mann consideró el escrito como «panegírico con signos revertidos, como otra forma de enaltecimiento» (1999: 94) (CHRISTOPH LANDERER, Salzburgo).

Richard Wagner en Bayreuth (WB)

WB, calificado también como «catálogo del festival», porque estaba recién impreso durante los primeros festivales de Bayreuth y, a causa de esta «*apariencia* de «actualidad» (*MA* II, «Prefacio», 1), fue percibido en cierto modo como un ensayo oficial en favor de Wagner. Apareció en julio de 1876 (*UB* IV) y representa para muchos el último testimonio de la antigua veneración de N. por →Wagner y precisamente por eso (como indica G. Colli) constituye «el más efímero» (*KSA* 1: 908) de los escritos publicados por N. (cfr. también Niemeyer 2008a). La gran distancia temporal con respecto a *SE* (publicado en octubre de 1874) se explica entre otras cosas por el hecho de que N. se había ocupado durante todo ese tiempo (desde marzo de 1875) con los trabajos previos a una de las consideraciones intempestivas bajo el título →*Nosotros los filólogos*, que debería haber sido la *UB* IV. Por otra parte, fue perdiendo progresivamente el gusto en esta materia, por cuanto le parecía más importante, especialmente después de los comentarios de →Köselitz animándolo a que finalizara *WB*, con vistas a los primeros festivales de Bayreuth, previstos para el verano de 1876, lo que parecía más razonable y más interesante editorialmente, es decir, más lucrativo) (cfr. Schaberg 2002: 74).

⁹ Juego de palabras de N. *Geier* significa «buitre» en alemán. [*N. del T.*].

Este escrito se inicia con una crítica «contra la creciente y opresora expansión de los ilustrados actuales» y contra aquellos «ilustrados» «para los que la palabra → “Bayreuth” señala una de sus peores derrotas» (*WB 4, KSA 1: 450*). Sigue con la indicación de que habría que erradicar el «individualismo» del tipo de formación (y de →educación) precedentes; un objetivo que requiere, antes que nada «hacer del hombre «un ser capaz de percibir correctamente»» (*WB 5, KSA 1: 456*). En pocas palabras: N. persigue una pedagogía al servicio de Wagner capaz de enseñar «la *percepción correcta*, enemiga de toda convención». Es lo que expresa también la frase: «la música es el regreso a la naturaleza» (*Ibíd.*), que se empareja con la siguiente exhortación a todos «los que pueden oír»: «Ayudadme [...] a descubrir esa →cultura que anticipa mi música [la de Wagner], como lenguaje reencontrado de la percepción correcta» (*ibíd.*, 458). Frases exaltadas como esta incitaron a que se leyese *WB* como un «escrito *pro Wagner*», redactado «de tal modo que apenas puede pensarse más wagnerianamente» (Vogel 1984: 158), sobre todo teniendo en cuenta que N. escribió también: «para nosotros, Bayreuth significa la consagración matutina en el día de la lucha» (*WB 4, KSA 1: 451*).

Hay otro pasaje en el que, de hecho, N. argumenta también en favor de Wagner de manera inequívoca, a saber, el texto en el que habla de que la «fórmula insuperable para los logros de Wagner» (Görner 2008: 430) sería decir que se trata de «la primera vuelta al mundo en el reino del →arte», que ha hecho posible «no solo descubrir un arte nuevo sino el propio arte» (*WB 1, KSA 1: 433*). No hay que pasar por alto, por último, que N. sugiere nada menos que una historia «monumental» de Wagner (en el sentido de →*HL*). En todo caso, se describe detalladamente el proceso formativo del músico, llegando al resultado de que Wagner «alcanza su punto álgido como filósofo cuando más dinámico y más heroico es» (*WB 3, KSA 1: 445*). Más aún: N. reflexiona sobre su propio proceso formativo —y presenta a Wagner en conclusión como el educador ejemplar que ha influido en él en todo momento.

En este sentido, es comprensible que Wagner, después de una lectura ciertamente superficial, se entusiasmara con *WB* y que escribiera a N.: «¡Amigo! ¡Su libro es formidable!» (13.7.1876) Pero apenas puede creerse que N. aprobase la publicación de *WB* sabiendo bien que dos años antes, en un conjunto de anotaciones dirigidas contra Wagner, había escrito entre otras cosas: «El →tirano [léase: Wagner] no deja prevalecer más que su propia individualidad y la de sus allegados» (*NF 1874, 32 [32]*). Es demasiado poco probable la tesis defendida por Vogel (1984: 157 sigs.), según la cual, en el contexto de un previsible triunfo de Wagner en Bayreuth y, por lo tanto, por simple oportunismo, N. habría interrumpido el alejamiento que había mantenido respecto al músico desde 1874 —en la parte crítica contra Wagner de los escritos póstumos— cuando, en aquel momento, había vislumbrado un posible fracaso a corto plazo del proyecto de Bayreuth por razones fiscales. Prescinde, además, por otra parte, de la crítica de N. contra Wagner desarrollada al final de *WB*. Esa crítica confirma, finalmente, lo que N. dirá retrospectivamente en 1886 hablando de los festivales: es un «homenaje y un agradecimiento frente a un trecho de mi pasado» y debe ser interpretado por tanto como «una separación, una despedida» (*MA II, «Prefacio», 1*). Esta obra resulta de interés en lo que sigue principalmente bajo ese aspecto: el de de la emancipación de N. respecto a Wagner.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la despedida de Wagner se prolonga durante varios años y se realiza en varias etapas. Basta con observar, por ejemplo, en

lo que se apunta hacia el final de →*HL*, así como en los escritos póstumos de esa época (cfr. Niemeier 2004c: 240 y sigs.). Recordemos también que hay buenas razones para leer *UB I* como el último escrito en el que N. argumenta ampliamente a favor de Wagner (→*DS*). Para entender el carácter especial de la crítica ejercida contra Wagner hacia el final de *WB*, hay que saber algo sobre los escritos revolucionarios de Wagner, que N. conocía desde sus visitas a →*Triebchen* (cfr. Montinari 1978: 294 y sigs.). Teniendo en cuenta esto, se planteaba cada vez más la cuestión de cómo se podía conciliar el proyecto de Bayreuth con el Wagner de 1848 o en qué amenazaba a ese Wagner este proyecto. Esta cuestión había sido tratada previamente también por v. Gersdorf, el mejor amigo de N. en aquel momento, que, tras la lectura de *El arte y la revolución* (1849), se muestra claramente fascinado en una carta a N. por la «fuerza titánica» con la que Wagner habría lanzado «sus rayos [...] contra nuestra falaz cultura» (13.3.1872). Al decir esto, v. Gersdorf debía pensar en las diatribas de Wagner, por ejemplo, sobre los pintores corruptos que «retratan la facha repugnante de un millonario» (Wagner 1849: 37), pero también en el resumen que el propio Wagner hacía de sus ideas: «¡Este es el arte que llena ahora todo el mundo civilizado! Su verdadera esencia es la industria, su objetivo moral la adquisición de dinero, su procedimiento estético la diversión de los aburridos» (ibíd., 19). Si partimos de frases como estas, podemos comprender lo decepcionante que debió ser para N. que Wagner solo raramente se manifestase ante él con el viejo espíritu. Así tuvo que oír del Wagner de Bayreuth nada menos que lo siguiente: «Me he convertido ahora en un puro hombre de negocios, es decir, en un empresario teatral» (18.2.1875). Este comentario tan claudicante podría explicar tal vez por qué N. introdujo pocos meses después la frase siguiente en un fragmento que debía servir para la preparación de *WB*: «¡Abajo con el arte que no insta a la revolución social, a la renovación y a la unidad del pueblo!» (*NF* 1875, 11 [28]). Entretanto, las expectativas de N. con respecto a los festivales se habían reducido ya y eran, por lo demás, muy poco concretas. Se hablaba de una «unificación de todos los hombres realmente vivos», así como de un «reino de lo bienes» o un «*baño de las almas*» (ibíd., 12 [4]). Esta última expresión se corresponde bien con el sentido de un mensaje de →*Rohde*, por el que este había hecho saber a N. por carta que sentía añoranza de Bayreuth como un lugar en el que podía olvidar y emerger en un «mar de delicias» (2.7.1876). Esta carta, que N. recibió cuando *WB* estaba ya en la imprenta, podría haberle ayudado a percatarse de que había actuado bien, pues como había dicho *Rohde*, ya desde el principio Bayreuth no estaba pensado para una especie de hombres «intempestivos». Por eso puede ser comprensible que N. recordase en *WB* ese ideal de nuevo, aunque solo con vagos conceptos, como, por ejemplo, la frase siguiente: «Wagner se convertirá en revolucionario de la sociedad», o: «El arte moderno es lujo» (*WB* 8, *KSA* 1: 475).

Solo partiendo de estos hechos, se explica que N., finalmente, ofreciera una filípica, que no puede recibir mejor calificativo que el de «clarividente», ante ese público que, poco después, se congregaría de hecho en Bayreuth. Es lo que se manifiesta sobre todo en la pregunta de N.: «¿Donde hay entre vosotros aquellos humanos que sean capaces de interpretar su propia vida según la imagen divina de Wotan y que, como él, cuanto más retrocedan, tanto más se vayan haciendo ellos mismos cada vez más grandes? ¿Quién de vosotros quiere renunciar al poder, sabiendo y teniendo la experiencia de que el poder es perverso? [...] ¿Y donde están los libres, los sin miedo, los que crecen y florecen a partir de sí mismos en inocente egoísmo, los Siegfridos de entre vosotros?» (*WB* 11, *KSA* 1: 509) N.

continúa entonces: «Quien así pregunta, y pregunta en vano, tendrá que mirar buscando el futuro» (ibíd.). Esto suena inofensivo, pero no deberíamos engañarnos: el subtexto escondido de esta frase significa lo siguiente: «el que pregunta, y pregunta en vano, ¡tendrá que buscar a N.!» Pues pocas frases antes, N. se ha despedido alambicadamente de las visiones de la germanidad que también él había compartido durante mucho tiempo. Lo había hecho al advertir contra el peligro de quedar encerrados «en el cerco de la esencia nacional» y en nombre de un cosmopolitismo que se le hacía cada vez más imperioso. Había enfatizado también que las ideas «de todo alemán bueno y grande son *supraalemanas*» y no se dirigían «a los pueblos», «sino a los seres humanos», «a los *seres humanos del futuro*» (*WB 10, KSA 1: 505*). Aquí está la clave también para entender las frases finales del escrito dedicado al festival. Pues, dando por supuesto el contexto que acabamos de explicar, su mensaje significa que N. pone en tela de juicio a Wagner en cuanto «intérprete y transfigurador del pasado» y le niega el papel que ahora reivindica para sí mismo: «visionario del futuro» (*WB 11, KSA 1: 510*). Es precisamente ese trasfondo lo que explica el pánico manifiesto que se registra en los numerosos borradores del escrito que debía acompañar a *WB* —algo que también señala R. Görner (2008: 428)— y que revelan frases como esta: «Cuando pienso retrospectivamente en lo que me atreví a hacer esa vez, cierro lo ojos y me sobrecoge el espanto. Es casi como si hubiese estado *jugándomela*». Es verdad: N. «se la estaba jugando» con ese escrito a los ojos de Wagner, pero Wagner no pudo o no quiso esa vez leer entre líneas.

En todo caso, teniendo en cuenta todo esto, no puede sorprender que la visita de N. a Bayreuth, que tuvo lugar poco después, se convirtiese necesariamente en un fiasco. Después de una corta estancia, atormentado con dolores de cabeza, viajó de nuevo mientras duraban todavía las pruebas, para regresar puntualmente al comienzo de las representaciones y permanecer dos semanas. Finalmente, partió de nuevo y empezó a reunir los primeros aforismos para *MA*, envueltos en la leyenda de su «fuga de Bayreuth», entre los que escribirá lo siguiente en fecha posterior (1886), aunque en relación con lo que estamos diciendo: «Cada vez que queremos poner en duda el derecho a *nuestra* tarea, la respuesta es la enfermedad» (*MA II*, «prólogo», 4). N. emprendió finalmente su tarea, como atestigua también el proyecto de prólogo para una nueva edición de *MA*, en el que, entre otras cosas, se dice lo siguiente: «Fue en el verano de 1876. Entonces la emprendí a puntapiés, enfurecido por la ira, con todas las mesas que estaban delante de mí y a las que hasta entonces me había sentado, y me prometí vivir más bien de manera casual y mala, más bien de hierba y hojas, y en el camino, como un animal, mucho mejor esto que compartir mis comidas con el “pueblo de actores” [...] y los más altos “jinetes del arte del espíritu” [...]: pues yo estaba enfurecido y rabioso por haber amado donde debería haber despreciado» (*NF 1885*, 41 [9]) (CHRISTIAN NIEMEYER, Dresde).

Weber, Max (21.4.1864, Erfurt / † 14.6.1920, Múnich)

Sociólogo y escritor político alemán, estuvo muy influido por N. (por ejemplo: Eden 1983; Fleischmann 1964; Mommsen 1965; Peukert 1989), aunque se discute entre los expertos de qué clase de influencia se trata (Hennis 1987; Schluchter 1996; Weiß 2004).

Está fuera de duda, no obstante, que Weber estaba familiarizado con las obras de N., como demuestran las citas y la asunción de términos acuñados específicos suyos («ideal ascético», «la rebelión moral de los esclavos») o alusiones a los mismos. Detrás de ese interés se esconde una actitud básica tanto en el pensamiento como en la acción abierta al espíritu de N. Esa actitud es la que se espera de todo el que quiera tener «personalidad» (Peukert 1989; Weiß 2001) en un «mundo desencantado» y en una «época extraña a Dios y carente de profetas». Esto rige también, por último, para los científicos —sometidos al mandamiento «de honradez intelectual» (Weber 1992: 110)—, puesto que también la ciencia está expuesta al proceso de desencanto y en su aspiración al conocimiento incluso ella misma está completamente «llena de presupuestos» (ibíd., 95; Grau 1958; Tyrell 1991). En una carta de 1907, Weber coloca la «moral de la nobleza» entre los logros «duraderos de N., una valoración que debe a la lectura de *Schopenhauer y N.*, de →Simmel. El «rudo tono nietzscheano» de la lección inaugural del profesor de Friburgo refleja el espíritu de la época influido por N. (Hennis 1987: 171; Treiber 1989; Lichtblau 1996: 129 y sigs.). No se discute además que Weber estudió a fondo *GM*. Hay autores (Scaff 1989: 131 y sigs.; Tyrell 1990: 154 y sigs.) que establecen un vínculo directo entre la idea de ascesis de Weber con *GM III* (así como con fragmentos escogidos de los escritos póstumos). Weber absorbe también, por supuesto, a una multitud de autores como Ritschl, Seeberg, Troeltsch o Windelband (Treiber 1999: 258 y sigs., 260 y sigs., 275 y sigs.). Otra diferencia radica en que N. entiende «el «ideal ascético» [...] de manera mucho más general» (Stegmaier 1994: 170). Por otro lado, es manifiesta la relación con la teoría del resentimiento de N. procedente de *GM* (Lichtblau 1996: 143 y sigs.), en cuanto «fenómeno que acompaña a la ética religiosa de los menos privilegiados» (Weber 2001: 257 y sigs., 262 y sigs.) y a la que Weber, ciertamente, también concede valor «en el ámbito de la religiosidad judía de la ética de la redención». Pero al mismo tiempo rechaza que se pueda aplicar universalmente, y reprocha también a N. por haberla aplicado al Budismo de manera errónea (ibíd., 264 y sigs.). En el artículo sobre las categorías (Weber 1973: 434), Weber atribuye a la teoría del →resentimiento de N. un estatuto semejante al del psicoanálisis de →Freud y al del materialismo económico de Marx. En N., «la cuestión de la motivación psicológica de la acción individual» está enlazada «con el problema de su posible consolidación e impregnación en y por la clase social» (Lichtblau 1996: 145). Esta posición se compagina solo parcialmente con el concepto weberiano de «las clases portadoras» y con el modelo explicativo predeterminado al que responde la metáfora del «guardagujas ferroviario» (Weber 1989: 101). Sobre todo teniendo en cuenta que Weber, al rechazar la opinión de que «lo específico de un tipo determinado de religiosidad» sea una «simple función» de la «pertenencia a una clase en abstracto» (ibíd., 88 y sigs., 96; Schluchter 1996: 182 y sigs.), atribuye un potencial de explicación independiente a la «necesidad puramente intelectual de dar una explicación significativa al sufrimiento irracional que se lleva a cabo mediante la construcción de una teodicea» (Otto 2002: 238). Weber amplía la comparación entre India y Occidente (Grecia), tomada de Oldenberg (1899: 43 y sigs.), a la mucho menos frecuente comparación entre India y el judaísmo. Con ello, aplica «al judaísmo puramente ritual de la *polis* Jerusalén en la época del exilio» (Weber 2005a: 68, 124 y sigs.), al que distingue de la población territorial judía, la construcción histórica de N., influida por Jacolliot (Ahlsdorf 1997; Sommer 2000: 562 y sigs.), «de una construcción de castas en el sentido de la

clausura ritual de todo un pueblo efectuada por medio de la dominación sacerdotal» (Lichtblau 2001: 290). Weber trata de captar esto con la expresión «pueblo paria» (1996: 63 y sigs.; Otto 2002: 50 y sigs.; Schluchter 1981) (HUBERT TREIBER, Hannover).

Weimar

Weimar fue el último lugar donde vivió N. ya enfermo y es también donde se encuentra el →*Archivo-N.* (desde agosto de 1896) y, por supuesto, un centro de la vida cultural alemana. N. relacionaba Weimar sobre todo con Goethe y algo menos con Schiller, Herder y Wieland. Cultivó además la leyenda de una supuesta proximidad familiar con los clásicos, puesto que su tío abuelo J. F. Krause había sido superintendente general de Weimar en 1819/20 (N. a Overbeck, 7.1887). Están documentadas dos breves estancias de N. en Weimar, una de la cuales, el 26.12.1872, cuando escuchó por primera vez *Lohengrin* de Wagner en el teatro de la corte.

De entrada, Weimar se convirtió en el punto principal para la recepción de N. durante la primera mitad del siglo xx (→culto a N.). El círculo de amigos del arte «Nuevo Weimar» (1902-1914) convirtió el *Archivo-N.* en su centro espiritual. En 1902-1903, H. van de Veldere construyó el edificio del archivo, siguiendo por completo el estilo modernista. Entre 1911-1913, el conde Kessler y van de Velde planearon un templo y un estadio dedicados a N., pero que, sin embargo, no llegaron a realizarse. En los años veinte se estableció un vínculo cada vez más estrecho del *Archivo-N.* con los círculos nacionales y nacionalsocialistas. Después de 1935, el arquitecto P. Schultze-Naumburg proyectó un pabellón memorial de N., que, erigido durante los años 1937-1944, quedó incompleto y fue consagrado a otros fines después del final de la guerra. En los años de la *DDR*, el edificio del antiguo *Archivo-N.* fue utilizado, primero, como institución escolar y, luego, como hospedería (Se restauró en 1978-1983 y en 1990). Desde 1990, sirve como museo dedicado a N. Los fondos del archivo se encuentran en el archivo Goethe y Schiller (legado póstumo) desde 1959 o 1955 respectivamente, y en la biblioteca de la duquesa Ana Amalia (→Biblioteca del antiguo *Archivo-N.*). Tras el cambio de 1989, la fundación clásica de Weimar pudo consolidar sus actividades de investigación y recogida de materiales, fundando también un instituto dedicado a N. como lugar de encuentro y reflexión filosófica del mundo moderno. También sobre el tema: Riedel (1997); Naake (2000) (ERDMANN VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Weimar).

Bibliografía de Nietzsche en Weimar | Weimarer Nietzsche-Bibliographie (WNB)

La WNB apareció en forma impresa y con una elaboración sistemática durante los años 2000 y 2002 en 5 tomos (tomo 1: Literatura primaria incluyendo traducciones; tomos 2-5: Literatura secundaria). El período de referencia va de 1867 —año de la primera publicación de N.— hasta 1998. A partir de 1998, la WNB se continúa en un banco de datos *online* y aparece junto con la bibliografía impresa. La WNB pretende ser un medio auxiliar básico para la investigación de N. y además para las ciencias del espíritu en su conjunto. Su

objetivo es un trabajo exhaustivo tanto en la literatura primaria como en la secundaria, basado en la búsqueda minuciosa y su desarrollo en profundidad mediante métodos bibliográficos. Acceso por internet a través de la *home page* de la fundación clásica de Weimar (www.klassik-stiftung.de), URL: [mttp://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html](http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html) (ERDMANN VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Weimar).

Wellhausen, Julius (17.5.1844, Hameln / † 7.1.1918, Gotinga)

Wellhausen, orientalista y experto en el Antiguo Testamento, despertó el interés de N. por mediación de →F. Overbeck. N. poseía los *Prolegomena zur Geschichte Israels* [*Prolegómenos a la historia de Israel*] (W 1883) con subrayados y glosas de los años 1887/88, así como dos tomos de los *Skizzen und Vorarbeiten* [Bocetos y trabajos previos] (Wellhausen 1884 y 1887). Especialmente los *Prolegomenos*, ejercieron un poderoso influjo en la visión del Antiguo Testamento de N., quien a partir de ese momento dejó de contraponerlo de manera simplista al Nuevo Testamento (como sucedía todavía en *JGB*). Eso le abrió la posibilidad de ver también en la historia de Israel un proceso de decadencia, un proceso de «desnaturalización». Wellhausen descartaba el esquema vigente de la historia israelita-judía, puesto que no estaba dispuesto a aceptar que desde el principio hubiese existido ya una legislación detallada (obra de Moisés). Con ayuda de diversas fuentes, había descubierto que la «ley mosaica» del código sacerdotal transmitida por escrito, era una elaboración tardía. Según Wellhausen, al principio no había en Israel una ley escrita: la *Thora* era simplemente la instrucción oral de sacerdotes y profetas. Solo después, con el Deuteronomio, tuvo lugar la primera codificación.

Tal como atestiguan las anotaciones sobre Wellhausen en los escritos póstumos tardíos, N. debió quedar impresionado tanto de la exposición del Antiguo Testamento, en cuanto proceso de transmutación de valores, como también de la propia transmutación del Antiguo Testamento por medio del estudio científico del mismo. N. reelabora esas anotaciones especialmente en *AC* —comenzando con la transformación del primitivo-poderoso Dios del pueblo en simplemente un buen «Dios para todo el mundo» (16), sin olvidar «la falsificación de toda la naturaleza» realizada por los sacerdotes (24); Wellhausen habla de «denaturalization» [*desnaturalización*] hasta llegar a la génesis del Cristianismo a partir del →judaísmo sacerdotal—. Por otra parte, N. simplifica decididamente el esquema de Wellhausen, del que hace desaparecer, por ejemplo, a los profetas como auténticos creadores de la nueva moral universal de los débiles y dejando solo a los «sacerdotes». Para N., no se trata tanto de establecer la verdad histórica cuanto de una política del espíritu polémica. De la tipología de la decadencia de Wellhausen adaptada por N., no cabe deducir «que, tras la «condena del →Cristianismo», se esconda para este «la afirmación de la tradición caanita-hebraica descrita por Wellhausen, es decir, de la herencia “pagana” de Israel» (Orsucci 1996: 323). Ciertos paralelismos entre la concepción de Wellhausen y el modelo degenerativo de *GT* (Hartwich 1996: 162) no pueden llevar a la confusión de pensar que N. pretendiese rehabilitar al Israel presacerdotal: su único objetivo era desacreditar al Cristianismo. El Cristianismo, especialmente el paulista, no representa en modo alguno para N., como para Wellhausen —para quien →Pablo es el «gran patólogo del judaísmo»

(W 883: 451)— un movimiento que ponía fin a la fosilización del →Judaísmo hierocrático, sino más bien la repetición de la transmutación judía de los valores en el terreno de la historia universal. Los *Prolegomenos* son también, por lo demás, una fuente importante para la confrontación posterior de N. con el discurso de las bienaventuranzas. También sobre el tema: Ahlsdorf (1997); Sommer (2000a; 2008a); Smend (2006) (ANDREAS URS SOMMER, Friburgo).

Wittgenstein, Ludwig (26.4.1889, Viena / † 29.4.1951, Cambridge)

Filósofo, apenas alude explícitamente a N. en su obra; tampoco se sabe nada sobre una posible lectura de N. por Wittgenstein. Sin embargo, hay una serie de coincidencias entre ambos, basadas sobre todo en la actitud frente a la filosofía y frente a la época: 1. Ambos filósofos juzgan su presente desde un punto de vista elitista. Hacen su valoración tomando como punto de comparación las grandes épocas de la cultura europea (N.) o bien de Austria (W 1977: 454 sigs., 458 y sigs., 462, entre otros) y consideran la propia como un declive que, al mismo tiempo, encierra la posibilidad de un nuevo comienzo. 2. Wittgenstein, como Nietzsche, busca el experimento, el riesgo, la contradicción en una forma de escribir aforística, y considera la actividad de filosofar como un fin en sí mismo (W 1953: §§ 65-71). 3. Su pensamiento no tiene un objetivo directo, sino que sigue más bien, en consonancia con sus convicciones heraclíteas, las transformaciones de un mundo en flujo continuo. Sobre el pensamiento y sus fluctuaciones apenas se puede adquirir ningún saber; para el hombre activo hay más bien una relación inmediata e indudable con el mundo, acompañada de una certeza que no admite fundamentación racional, sino solo creencia (W 1969: § 245). 4. Una consecuencia de la fluidez propia del ser del mundo es la incapacidad del →lenguaje para aprehender su realidad. La gramática se vuelve autosuficiente en su relación con el mundo y nos seduce por medio de sus artificios y su lógica, llevándonos a adoptar formas de ver erróneas que solo pueden ser curadas por la filosofía. 5. Para enfrentarse a la confusión producida por el lenguaje, ambos filósofos proponen una concepción inmanente al mundo: investigar cómo surge la comprensión simbólica del mundo. 6. El estudio del aspecto genealógico tiene como consecuencia, tanto para N. como para Wittgenstein, una aplicación directa tanto a la praxis de la acción como de lo corporal. Se toma al →cuerpo como fundamento de nuestra relación con el mundo, por cuanto representa la vara de medir de todas las cosas humanas. 7. También conectado con la cuestión de la formación de certezas comunes está el rechazo a admitir la existencia de un acceso privilegiado al mundo psíquico interior, del que supuestamente procedería el conocimiento de sí mismo con ayuda de la introspección (en Wittgenstein: «lenguaje privado»). 8. Es prioritario en ambos pensadores el interés moral (N.) o ético (Wittgenstein), el cual no puede ser expresado desde un pensamiento filosófico inmanente al mundo (W 1921: sentencia 6.42). Los intereses que determinan la vida no pueden ser representados discursivamente, sino que forman parte de la praxis de la vida (GUNTER GEBAUER, Berlín).

Y

Yo | Ich

Ya en *M* (115) N. considera válido el «yo» tan sólo como algo «*así llamado*»: «*No somos todo tal y como aparecemos tras los estados para los que tenemos →consciencia y palabras*». Y en *Za I* se afirma en última instancia: «“Yo” dices tú y estás orgulloso de esa palabra. Pero mayor es en lo que no quieres creer: tu cuerpo y su gran razón, que no dice Yo, pero que hace el Yo» («De los despreciadores...»). N. defiende aquí, anticipándose a →Freud, la teoría de que el «yo» no constituye en modo alguno un fenómeno autónomo dentro de la organización global de la individualidad humana. Detrás y por encima del «yo» se hallaría la dimensión mucho más extensa, y en esencia más profundamente arraigada, del «sí mismo». Este mantiene una relación primaria con la esfera del →cuerpo y del →inconsciente. Lo pulsional, la fuerza vital, la voluntad, que siempre quiere expandirse y elevarse, que se quiere a sí misma, sin ser consciente de ello [...] todo esto forma parte del sí mismo, que sustenta y dirige el pequeño «yo» con hilos invisibles. La teoría expuesta en boca de Zaratustra sugiere que N. toma partido por el despotismo de lo pulsional e inconsciente. Sin embargo, es más bien al contrario: N. se mantiene fiel, como más tarde también Freud, a las aspiraciones de la →Ilustración europea. De este modo, Zaratustra tematiza precisamente la búsqueda del «camino hacia sí mismo» (*Za I*, «Del camino...»). De una forma análoga reza la doctrina: “Ahora os ordeno que me perdáis y os encontréis» (*Za I*, «De la virtud que hace regalos», 3). Por eso el «yo» no se ve precisamente impelido a abandonar la pretensión del conocimiento y la determinación de sí mismo. Más bien, debe llegar a la plena consciencia del principio que se manifiesta y actúa en él de manera inconsciente, al fin de corresponder en su justa medida a la influencia de este principio de una manera productiva y responsable, así como también autorresponsable. El «yo» debe volver a sí mismo, hacerse dueño de sí mismo, y esto precisamente en la aceptación de aquellas relaciones mayores y más profundas a las que se sabe ligado, y que se manifiestan en la voluntad, la fuerza vital y el acontecer pulsional (JOHANNES OBERTHÜR, Westerstede).

Z

Zoroastro | Zoroaster

En la religión iraní preislámica (zoroastrismo) se considera a Zoroastro, de Zoroastres, forma griega del nombre de persona iraní Zaratustra, como el receptor de la revelación del Dios Ahura Mazda (Señor [de la] sabiduría). Ahura Mazda restablece el modelo bueno de creación, corrompido y saboteado por diversas fuerzas de la tinieblas y de la mentira, hasta que, en el final de los tiempos, éste llega a ser liberado y enaltecido tras atravesar una serie de conflictos dramáticos en los que son protagonistas los hijos póstumos de Zaratustra. Textos iraníes posteriores, procedentes de la época islámica, narran la biografía de Zaratustra basándose en materiales mucho más antiguos, en los que juegan un papel central los hechos misteriosos de su nacimiento. Los treinta y los cuarenta años de edad de Zaratustra son momentos importantes. Los investigadores siguen discutiendo sobre la época en que vivió y el tipo de influjo que tuvo. Vivió aproximadamente en el siglo VI a. C. y fue considerado, ya por los antiguos occidentales, como una figura extraordinaria. Fuentes clásicas, que también debían ser conocidas por N. y que fueron investigadas por los filólogos de la época, contienen entre otras cosas, dataciones arcaicas (Diógenes Laercio: 5000 años antes de la caída de Troya o 6000 años antes de Jerjes), líneas de conexión con la astrología (Diógenes Laercio lo define como el «que se sacrifica a las estrellas») y lo conectan también con la tradición filosófica, sobre todo con Pitágoras. A. Gladish presentó en 1869 un estudio sobre *Heráclito y Zaratustra*. Zaratustra era considerado como el inventor de la magia, de las *artes liberales* y se dice (en Plinio y Agustín, entre otros, pero también en fuentes iraníes), que reía durante su nacimiento. Zaratustra era considerado en la filosofía tradicional como un antiguo maestro de sabiduría. En la historia de la filosofía y de la poesía posterior tuvo numerosas interpretaciones. Zaratustra ha sido durante toda la historia de Occidente una pantalla de proyección de la imaginación literaria. Para este tema, cfr. también: Rose (2000); Stausberg (1998; 2006; 2007) (MICHAEL STAUSBERG, Bergen).

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, G., «Logik und Ästhetik», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 112-148.
- «Wahrheit als Interpretation», en Abel, G. y Salaquarda, J. (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlín, Nueva York, 1989a, págs. 331-363.
- y SALAQUARDA, J. (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlín, Nueva York, 1989b.
- *N., Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlín, Nueva York, 1988.
- ACAMPORA, Ch. D. (ed.), *N. 's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Lanham, 2006.
- y ACAMPORA, R. R. (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, 2004.
- ADLER, A., «Der nervöse Charakter», 1913, en Furtmüller, C., *Heilen und Bilden*, Múnich, 1928, págs.130-139. [*El carácter neurótico*, Barcelona, Paidós, 1993].
- ADORNO, Th. W., *Imaginäre Begrüßung Thomas Manns*, 1952a, en *Gesammelte Schriften (GS)*, vol. 20.2, Fráncfort del Meno, 1971, págs. 467-472.
- *Versuch über Wagner*, en *GS*, vol. 13, 1952b, págs. 7-148. [*Monografías musicales. Ensayo sobre Wagner*, Madrid, Akal, 2008].
- «Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: Wider den mißverstandenen Realismus», en *GS*, vol. 2, 1958, págs. 251-280.
- «Probleme der Moralphilosophie», en *Nachgelassene Schriften*, vol. IV: *Vorlesungen*. vol. 10, Fráncfort del Meno, M. Th. Schröter (ed.), 1963.
- *Negative Dialektik*, en *GS*, vol. 6, 1966a, págs. 9-408. [*Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005].
- «Aus Sils Maria», en *GS*, vol. 10.1, 1966b, págs. 326-329.
- GADAMER, H-G. y HORKHEIMER, M., «Über N. und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen», en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, vol. 13, Fráncfort del Meno, 1950, págs. 111-120.
- AGELL, F., *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken N.s.* Múnich, 2006.
- AHLSDORF, M., *N.s Juden. Ein Philosoph formt sich sein Bild*, Aachen, 1997.
- ALLISON, D. B., «A Diet of Worms. Aposiopetic Rhetoric in Beyond Good and Evil», en *Nietzsche Studien* 19, 1990, págs. 43-58.
- ALMEIDA, R. M. DE, *Nietzsche and Paradox*, Albany, 2006.
- ALMOND, I., «N. 's Peace with Islam: My Enemy's Enemy is my Friend», en *German Life and Letters*, 56.1, 2003, págs. 43-55.
- ANDERSON, R. L., «N. on Truth, Illusion, and Redemption», en *European Journal of Philosophy* 13 2, 2005, págs. 185-225.
- ANDLER, Ch., *N., sa vie et sa pensée*, vol. 1: *Les précurseurs de N.*, París, 1920.

- ANDREAS-SALOMÉ, L., *F. N. in seinen Werken*, Viena, 1894. [*Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Editorial Minúscula, 2005].
- *Lebensrückblick* (1951), Fráncfort del Meno, 1974. [*Mirada retrospectiva: compendio de algunos recuerdos de la vida*, Madrid, Alianza, 2005, 1.ª edición de 1980].
- ANSELL-PEARSON, K., *An Introduction to N. as Political Thinker*, Cambridge, 1994.
- (ed.), *A Companion to N.*, Malden, Oxford, Carlton, 2006.
- ANZ, T., *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Stuttgart, 1989.
- ARENDET, D. (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt, 1974.
- ARNOLD, K. y ATWOOD, G., «N.s mandes», en *Psychoanalytic Review* 87 (5), 2005, págs. 650-698.
- ASCHHEIM, St. E., *N. und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart, Weimar, 1992, 1996.
- «Nordau, N. and Degeneration», en *Journal of Contemporary History* 28, 1993, págs. 643-657.
- «N., der Antisemitismus und der Holocaust», en Golomb, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1997, págs.13-30.
- ASSOUN, P.-L., *Freud and N.*, Londres, Nueva York, 2002.
- BABICH, B. E., «N. and the Condition of Postmodern Thought: Post-Nietzschean Postmodernism», en Koelb, C. (ed.), *N. as Postmodernist. Essays pro and contra*, Nueva York, 1990, págs. 249-266.
- *N. s Philosophy of Science*, Albany, 1994.
- «N.s Ursprung der Tragödie als Musik: Lyrik-Rhetorik-Skulptur», en *N. Forschung* 13, 2006, págs. 221-238.
- «Musik und Wort in der Antiken Tragödie und La Gaya Scienza. N.s “fröhliche” Wissenschaft», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 230-257.
- «Sexualität», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepfler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur-Werk-Wirkung. Ein Handbuch*, Hamburgo, Reinbek b., 2008a, págs. 323-342.
- (ed.), *N., Epistemology, and Philosophy of Sciences. N. and the Sciences II*, Dordrecht, Boston, Londres, 1999a.
- (ed.), *N., Theories of Knowledge, and Critical Theory. N. and the Sciences I*, Dordrecht, Boston, Londres, 1999b.
- *N.s wissenschaftstheoretische Betrachtungen*, Fráncfort del Meno, 2009.
- «Die Naturkunde der Griechischen Bronze und die ästhetische Phänomenologie: Naturgeschichtliche Betrachtungen von Athen bis Feyerabend, mit Spiegeln», en *Internationales Jb. f. Hermeneutik* 7, 2008b, págs.127-189.
- BAEUMER, M. L., «Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine “Entdeckung” durch N», en *N. Studien* 6, 1977, págs.123-153.
- *N. and Luther. A Testimony to Germanophilia*, en O’Flaherty, Sellner, Helm (eds.), 1985, págs. 143-160.
- BAEUMLER, A., *Bachofen und N.*, Zürich, 1929.
- «Nachwort», en *F. N.: Der Wille zur Macht (= KTA 78)*, Leipzig, 1930, págs. 699-710.
- *N. der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931a.
- «Die Liebe im Leben F. N.s», en *Deutscher Almanach für das Jahr 1931*, Leipzig, 1931b, págs. 17-40.
- «Antrittsvorlesung in Berlin vom 10. Mai 1933», en *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin, 1934a, págs.123-138.

- BAEUMLER, A., *Männerbund und Wissenschaft*, Berlín, 1934a.
- «N. und der Nationalsozialismus», 1934b, en *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, 1937, págs. 281-294.
- *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, 1937.
- (ed.), *F. N. Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, vol. 1 y vol. 2 (= KTA 82 y 83), Leipzig, 1931c/d.
- (ed.), *N. in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen*, Stuttgart, 1932.
- BAIER, H., «Die Gesellschaft - ein langer Schatten des toten Gottes. F. N. und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence», en *N. Studien* 10.11, 1981/82, págs. 6-22.
- «“Das Paradies unter dem Schatten der Schwerter”. Die Utopie des Zarathustra jenseits des Nihilismus», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 46-68.
- BAILEY, T., «After Kant. Green and Hill on N.'s Kantianism», en *N. Studien* 35, 2006, páginas 228-262.
- BALKE, F., «Die Figuren des Verbrechers in N.s Biopolitik», en *N. Studien* 32, 2003, págs. 171-205.
- BALL, H., *Hermann Hesse. Sein Leben und sein Werk*, Fráncfort del Meno, 1977.
- BALMER, H. P., *Freiheit statt Theologie - Ein Grundgedanke von N.*, Freiburg i. Br., Múnich, 1977.
- BAMFORD, R., *The Virtue of Shame: Defending N.'s Critique of Mitleid*, en Tevenar, G., v. (ed.), *N. and Ethics*, Berna, 2007, págs. 241-261.
- BANDET, J.-L. (ed.), *Mélanges offerts à Claude David pour son 70e anniversaire*, Berna, Fráncfort del Meno, Nueva York, 217-229.
- BARBARIP, D., «“Wir Heimatlosen”. N.s Gedanken zum Europäertum», en *N. Forschung* 14, 2007, págs. 53-66.
- BARBERA, S., «Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik N.s: Rudolf Hayms Aufsatz “Arthur Schopenhauer”», en *N. Studien* 24, 1995, págs. 124-136.
- «“Er wollte zu Europa, wir wollten zum Reich”. Anmerkungen zu den N.-Interpretationen von Alfred Baeumler», en Müller-Buck (ed.), 2007, págs. 199-234.
- «“Die thatsächliche Moralität des Menschen”. N.s Auseinandersetzung mit Kant von der Morgenröthe bis zu Jenseits von Gut und Böse», en Himmelmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 130-142.
- y CAMPIONI, G., «Wissenschaft und Philosophie der Macht bei N. und Renan», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 279-315.
- D'IORIO, P. y ULBRICHT, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004.
- y MÜLLER-BUCK, R. (eds.), *N. nach dem ersten Weltkrieg*, vol. 1, Pisa, 2007.
- BASCO, D., «The Will to Truth», en Babich, B. E. (ed.), *N., Theories of Knowledge, and Critical Theory. N. and the Sciences I*, Dordrecht, Boston, Londres, 1999b, págs. 151-167.
- BASSLER, W., «Seelisches Geschehen als “Kampf der Affekte”. Gestaltentwicklung und Geschichte als Grundbegriffe der Psychologie F. N.s», en Jüttemann, G. (ed.), *Wegbereiter der Historischen Psychologie*, Múnich, Weinheim, 1988, págs. 63-69.
- BATAILLE, G., «N. und die Faschisten», 1937, en *Wiedergutmachung an N. Das N.-Memorandum und andere Texte*, Múnich, 1999, págs. 139-168 [«Nietzsche y los fascistas» en *Acéphale. Religión. Sociología. Filosofía. 1936-1939*, Buenos Aires, Caja Negra, 2006].
- *Wiedergutmachung an N. Das N.-Memorandum und andere Texte*, Múnich, 1999.
- *N. und der Wille zur Chance (Atheologische Summe III)*, Múnich, 2005 [Sobre Nietzsche: voluntad de suerte, Madrid, Taurus, 1989, 1.ª edición de 1972].

- BAUER, M., «Zur Genealogie von N.s Kraftbegriff. N.s Auseinandersetzung mit J. G. Vogt», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 211-227.
- BAUER, R., «Décadence: histoire d'un mot et d'une idée», en *Cahiers roumains d'études littéraires* 1, 1978, págs. 55-71.
- BAUMGARTEN, E., *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben N.s*, Heidelberg, 1957.
- BAÜMLER, E., *Amors vergifteter Pfeil. Kulturgeschichte einer verschwiegenen Krankheit*, München, 1989.
- BAYERTZ, K., «Spreading the Spirit of Science. Social Determinants of the Popularization of Science in Nineteenth Century Germany», en Shinn, T. y Whitley, R. (eds.), *Expository Science. Forms and Functions of Popularization*, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1985, págs. 209-227.
- BAZZANO, M., *Buddha is Dead. N. and the Dawn of European Zen*, Brighton, Portland, 2006.
- BECKE, A., «Askese und Ekstase. Über Weltflucht und Weltablehnung bei N. und Sloterdijk», en *N. Forschung*, 9, 2002, págs. 363-380.
- BÉGUIN, E., *Das Scheitern der väterlichen Metapher in N.s Leben und Werk*, en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. forschung, Sonderband 1)*, Berlin, 2001, págs. 243-247.
- BEHLER, E., «N. und die frühromantische Schule», en *N. Studien* 7, 1978, págs. 59-87.
- «N. jenseits der Dekonstruktion», en Simon, J. (ed.), *N. und die philosophische Tradition I*, Würzburg, 1985a, págs. 88-107.
- *Derrida - N., N. - Derrida*, Paderborn, 1988.
- «N.s Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften», en *N. Studien* 25, 1996, págs. 64-86.
- BEHRENDT, B., «August Julius Langbehn», en Puschner, U.; Schmitz, W. y Ulbricht J. H. (eds.), *Handbuch zur Völkischen Bewegung 1871-1918*, München, 1996, págs. 94-113.
- BEHRENS, K., *Ästhetische Obliviologie. Zur Theoriegeschichte des Vergessens*, Würzburg, 2005.
- BENEDETTI, G., «Die narzißtische Problematik bei F. N.», en Battegay, R. (ed.), *Narzißmus beim Einzelnen und in der Gruppe*, Berna, 1989, págs. 11-20.
- BENJAMIN, W., «N. und das Archiv seiner Schwestern», 1935, en *Gesammelte Schriften (GS)*. vol. III. Fráncfort del Meno, 1991, págs. 323-326.
- *Das Passagen-Werk. Exposés (1935)*, GS V, págs. 43-77. [*El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005]
- «Über den Begriff der Geschichte», GS I.2, 1974, págs. 691-704. [«Sobre el concepto de historia», *Obras. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (libro 1, vol. 2, Madrid, Abada Editores, 2008)].
- BENN, G., *Züchtung II*, en *Gesammelte Werke (GW)*, vol. I, Wiebaden, 1949, págs. 295-298.
- *N. - nach 50 Jahren. GW*, vol. V, Stuttgart, 1991, págs. 198-208.
- BENNE, C., «Also sprach Confusius: Ein vergessenes Kapitel aus N.s Vienaer Frührezeption», en *Orbis Litterarum*, 57:5, 2002, págs. 370-402.
- «Clara Thustras Rache. Der Nietzschekult im Spiegel ausgewählter Parodien», en Barbera, S.; D'Iorio, P. y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004a, págs. 105-133.
- «Kanon und Autonomie in N.s Aufklärung», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlin, 2004b, págs. 335-341.
- «Methodische Aspekte der Philologie im Denken N.s», en Knoche, M.; Ulbricht, J. H. y Weber, J. (eds.), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang N.s mit Büchern zum Umgang mit N.s Büchern*, Wiesbaden, 2006, págs. 15-35.

- BENNE, C., «Clara Thustras Rache. Der Nietzschekult im Spiegel ausgewählter Parodien», en Barbera, S.; D'orio, P. y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004, págs.105-133.
- *N. und die historisch-kritische Philologie*, Berlín, Nueva York, 2005.
- BENNHOLDT-THOMSEN, A., *N.s Also sprach Zarathustra als literarisches Phänomen. Eine Revision*, Fráncfort del Meno, 1974.
- «Träume und Visionen als Erkenntnis- und Darstellungsmittel in Also sprach Zarathustra», en Villwock, P. (ed.), *N.s «Also sprach Zarathustra»*, Basel, 2001, págs. 55-75.
- BENZ, E., *N.s Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden, 1956.
- BERG, L., «F. N.», en *Die Gesellschaft* 10, 1890, págs.1415-1428.
- *Der Übermensch in der modernen Literatur*, París, 1897.
- *Heine - N. - Ibsen. Essays*, Berlín, 1908.
- BERGNER, D. (ed.), *Franz Mehring. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Fráncfort del Meno, 1975.
- BERGOFFEN, D., «Coveting a Body of Knowledge: Science and the Desire of Truth», en Babich, B. E.; Bergoffen, D. y Glynn, S. (eds.), *Continental and Postmodern Perspectives in the Philosophy of Science*, Londres, 1995, págs.139-151.
- BERGSON, H., *L'evolution créatrice. Edition critique*, 1907, París 2007. [*La evolución creadora*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985].
- BERING, D., *Paralinguistische Mimesis. Sprachskepsis und Sprachvertrauen bei F. N.*, en Schiewe, J. (ed.), *Welche Wirklichkeit wollen wir? Beiträge zur Kritik herrschender Denkformen*, Schliengen, 2000, págs. 37-50.
- BERKOWITZ, P., *N.: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Londres, 1995.
- BERNARD, C., *Einführung in das Studium der experimentellen Medizin*, 1865, Leipzig, 1961.
- BERNAYS, J., *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie (1858)*, Hildesheim, Nueva York, 1970.
- BERNOULLI, C., A., *Franz Overbeck und F. N. Eine Freundschaft*, vols. 1 y 2, Jena, 1908.
- «N.s Lou-Erlebnis», en *Raschers Jahrbuch* I, Zürich, 1910, págs. 225-260.
- BERTHELOT, R., *Un Romantisme utilitaire. Essai sur le mouvement pragmatiste*, II, París, 1913.
- BERTRAM, E., *N. Versuch einer Mythologie*, Leipzig, 1920.
- BEUTEL, A., «Das Lutherbild F. N.s», en *Lutherjahrbuch* 72, 2005, págs.119-146.
- BIEBUYCK, B., «“Eine Zeichen- und Gleichnissprache, mit der sich vieles verschweigen lässt”. Figurations- und Metaphertheorie des späten N», en Duhamel y Oger (eds.), 1994a, páginas 120-150.
- «N. und die Metapher: zwanzig Jahre später», en *Recherches Germaniques* 24, 1994b, págs. 55-80.
- «N.'s “Nur im Gleichniss”. A Literary Approach towards a “Particle Philosophy”», en *Journal for N. Studies* 22 (Autumn), 2001, págs. 44-63.
- «N.'s Curse on Christianity. Explorations of the Power of Creative Metaphor», en Dirven, R. y Ries, J. (eds.), *Faith and Fiction*, Fráncfort del Meno, 1998, págs. 191-218.
- «Polypsesten. Cultuur en cultuurkritiek in N.s Unzeitgemässe Betrachtungen als taal-in-actie», en Visser, G. (ed.), *N.s Cultuurkritiek in de Unzeitgemässe Betrachtungen*, Leiden, 2000, págs. 29-54.
- «Von der Mystik der enthüllenden Fülle zum Mysterium der befehlenden Leere. Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit in F. N.s Sprachphilosophie», en Berensmeyer, I. (ed.), *Mystik und Medien Erfahrung - Bild - Theorie. München*, 2008, págs. 133-149.

- BIEDERMANN, H. (ed.), *Knaurs Lexikon der Symbole*, Múnich, 1989.
- BINDSCHNEIDER, M., *N. und die poetische Lüge*, Berlín, 1966.
- BIRNBACHER, D., «N. und Schopenhauer zur "Fernstenliebe"», en Kopij, M. y Kunicki, W. (eds.), *N. und Schopenhauer*, Leipzig, 2006, págs. 307-319.
- BIRUS, H., «Wir Philologen... Überlegungen zu N.s Begriff der Interpretation», en *Revue Internationale de Philosophie* 38, 1984, págs. 373-395.
- *Apokalypse der Apokalypsen N.s Versuch einer Destruktion aller Eschatologie*, en Stierle, K. y Warning, R. (eds.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*, Múnich, 1996, págs. 32-58.
- BISCHOFF, B., «N. and the New», en *N. Studien*, 33, 2004, págs. 156-179.
- BISER, E., *Gott ist tot'. N.s Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Múnich, 1962.
- *Gottsucher oder Antichrist? N.s provokative Kritik des Christentums*, Salzburg, 1982.
- «N. und Heine: Kritik des christlichen Gottesbegriffs», en Yovel, Y. (ed.), *N. as affirmative thinker*, Dordrecht, Boston, 1986, págs. 204-218.
- BISHOP, P., *The Dionysian Self. Jung's Reception of F. N.*, Berlín, Nueva York, 1995.
- BITTNER, R., «N.s Begriff der Wahrheit», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 69-90.
- BLACKBURN, S., *Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker*, Darmstadt, 2005.
- BLANCHOT, M., «N. und die fragmentarische Schrift», 1969a, en Hamacher, W. (ed.), *N. aus Frankreich*, Fráncfort del Meno, Berlín, 1986, págs. 47-73. [*La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1973].
- «The Limits of Experience: Nihilism», 1969b, en Allison, D. B. (ed.), *The New Nietzsche*, Nueva York, 1977, págs. 121-127.
- BLOSS, J. L. «Ende der Bildungstradition. Methodologische Reflexionen zu N.s "Wir Philologen"», en *Päd. Rundschau* 27, 1973, págs. 545-563.
- BLOCH, E., «Über das Problem N», en *Das freie Wort*, 6, 1906, págs. 566-570.
- *Prinzip Hoffnung*, vol. 2. Fráncfort del Meno, 1959. [*El principio esperanza: escrito en Estados Unidos entre 1938 y 1947; revisado en 1953 y en 1959*, Madrid, Trotta, 2004-2007].
- *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort del Meno, 1962.
- BLOCH, P., A., «Die Rätselstruktur des Zarathustra. Über N.s Begriff-Sinnlichkeit», en Villwock, P. (ed.), *N.s Also sprach Zarathustra*, Basel, 2001, págs. 91-124.
- BLUDAU, B., *Frankreich im Werk N.s. Geschichte und Kritik der Einflussstheze*, Bonn, 1979.
- BLÜHER, H., *Werke und Tage. Geschichte eines Denkers*, Múnich, 1953.
- BLUHM, H., «N.'s Final View of Luther and the Reformation», en *Publications of the Modern Language Association of America* 71, 1956, 75-83.
- «N.'s View of Luther and the Reformation in "Morgenröte" and "Fröhliche Wissenschaft"», en *Publications of the Modern Language Association of America*, 68, 1953, págs. 111-127.
- BLUHM, L., «Die "zitternde Nadel". Herkunft, Genese und Variation einer N.-Zuschreibung bei Thomas Mann, Ernst Jünger und Alfred Baeumler», en *Wirkendes Wort*, 51, 2001, págs. 48-55.
- BLUMENBERG, H., *Arbeit am Mythos*, Fráncfort del Meno, 1979.
- BLUNCK, R., «Erster Teil. Kindheit und Jugend», en Janz, C. P., *F. N. Biographie*, vol. I, Múnich, 1978-1979, págs. 17-273.
- BOEHLICH, W. (ed.), *Sigmund Freud: Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, Fráncfort del Meno, 1989.
- BOHLEY, R., «Über die Landesschule zur Pforte. Materialien aus der Schulzeit N.s», en *N. Studien* 5, 1980, págs. 298-320.

- BOHLEY, R., «N.s Taufe», en *N. Studien* 9, 1980, págs. 383-405.
- «N.s christliche Erziehung», en *N. Studien* 17, 1989, págs. 377-395.
- «N.s christliche Erziehung», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 164-196.
- *Die Christlichkeit einer Schule: Schulpforte zur Schulzeit N.s*, Jena, Quedlinburg, 2007.
- BÖHME, G., «Über eine notwendige Veränderung im europäischen Denken», en *Philosophieren mit Kant*, Fráncfort del Meno, 1986, págs. 229-239.
- y BÖHME, H., *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Fráncfort del Meno, 1985.
- BOLLINGER, A. y TRENKLE, F., *N. in Basel*, Basel, 2000.
- BOLLMUS, R., *Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Stuttgart, 1970.
- *Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Múnich, 2006.
- BOLLNOW, O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, Fráncfort del Meno, 1956.
- BONFIGLIO, T., «Toward a Genealogy of Aryan Morality. N. and Jaccoliot», en *New N. Studies*, 6.7, 2005, págs. 170-184.
- BÖNING, T., *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen N.*, Berlin, Nueva York, 1988.
- BORCHMEYER, D., *Das Theater Richard Wagners. Idee - Dichtung - Wirkung*, Stuttgart, 1982.
- *Der Fall Wagner. Schriften, Aufzeichnungen, Briefe*, Fráncfort del Meno, 1983.
- «N.s Begriff der Décadence», en Pfister, M. (ed.), *Die Modernisierung des Ich*, Passau, 1986, págs. 84-95.
- «N.s zweite "Unzeitgemäße Betrachtung" und die Ästhetik der Postmoderne», en (ed.), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 196-217.
- *Das Tribschener Idyll. N. - Cosima - Wagner*, Fráncfort del Meno, Leipzig, 1998.
- *Richard Wagner. Ahasvers Wandlungen*, Fráncfort del Meno, Leipzig, 2002.
- (ed.), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Fráncfort del Meno, 1996.
- y FIGL, J., «Das Judentum», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 164-192.
- y SALAQUARDA, J., «Nachwort. Legende und Wirklichkeit einer epochalen Begegnung», en Borchmeyer, D. y Salaquarda, J. (eds.), *N. und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*, vol. 1 y 2, Fráncfort del Meno, Leipzig, 1994, págs. 1271-1386.
- y SALAQUARDA, J. (eds.), *N. und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*, vol. 1 y vol. 2, Fráncfort del Meno, Leipzig, 1994.
- BORNEDAL, P., «Eternal Recurrence, in Inner-Mental-Life. The Eternal-Recurrence-Thought as a Subjective Principle Describing the Conditions of the Possibility for Knowledge and Pleasure», en *N. Studien*, 35, 200, págs. 104-165.
- BORNMANN, F., «N.s metrische Studien», en *N. Studien*, 18, 1989, págs. 472-489.
- BORSCHKE, T., «N.s Erfindung der Vorsokratiker», en Simon, J. (ed.), *N. und die philosophische Tradition I*, Würzburg, 1985a, págs. 62-87.
- «Schematisieren ohne Schema. Platonische Hintergründe einer Notiz N.s über den Glauben an die Vernunft», en *Kodikas/Code*, 11, 1988, págs. 167-177.
- «Fröhliche Wissenschaft freier Geister - eine Philosophie der Zukunft?», en Djurip, M. (ed.), *N.s Begriff der Philosophie*, Würzburg, 1990, págs. 53-72.
- «Vom romantischen Traum einer fröhlichen Wissenschaft. Nostradamus, N. Und die Inquisition», en *N. Studien* 23, 1994, págs. 175-1994.

- BORSCHÉ, T.; GERRATANA, F. y VENTURELLI, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlín, Nueva York, 1994.
- BOUDOT, P., *N.s Ontologie*, París, 1971.
- BOURGET, P., *Essais de psychologie contemporaine*, París, 1883.
- BOUSSIGNAC, P. y SAUTET, M., *N. pur débutants*, París, 1986.
- BRAATZ, K., *F. N. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, Berlín, Nueva York, 1988.
- BRANDT, R., *N. versus Platon & Kant versus N.*, en Himmelmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 91-118.
- BRANN, H. W., *N. und die Frauen*, Leipzig, 1931.
- BRAUN, R., *Quellmund der Geschichte. N.s poetische Rede in Also sprach Zarathustra*, Fráncfort del Meno, 1998.
- BRAUNGART, W., «Georges N. "Versuch einer Selbstkritik"», en *Jb. d. freien dt. Hochstifts*, 2004, páginas 234-258.
- BRÄUTIGAM, B., «Verwegene Kunststücke. N.s ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren», en *N. Studien* 6, 1977, págs. 45-63.
- BREMER, D., «Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in N.s Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses», en *N. Studien*, 8, 1979, págs. 39-103.
- «Vom Mythos zum Musikdrama. Wagner, N. und die griechische Tragödie», en Borchmeyer, D. (ed.), *Wege des Mythos in der Moderne*, Múnich, 1987, págs. 41-63
- «Die Spannung von Nähe und Ferne in N.s Auseinandersetzung mit Heraklit und Platon», en Riedel, M. (ed.), «*Jedes Wort ist ein Vorurteil*». *Philologie und Philosophie in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999, págs. 191-206.
- BRENNECKE, D., «Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagwortes», en *N. Studien* 5, 1976, págs. 113-145.
- BREUER, S., «F. N.», en Fetscher, I. y Münkler, H. (ed.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, vol. 5. Múnich, Zúrich, 1987, págs. 163-172.
- *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt, 1995.
- *Ordnungen der Ungleichheit - die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*, Darmstadt, 2001.
- BRIGGS, W. y CALDER III W. M. (eds.), *Classical Scholarship*, Nueva York, Londres 2001.
- BROBJER T. H., *N.'s Ethics of Character. A Study of N.'s Ethics and its Place in the History of Moral Thinkers*, Uppsala, 1995.
- «On the Revaluation of Values. E. E. Sleinis, N.'s Revaluation of Values. A Study in Strategies», en *N. Studien* 25, 1996, págs. 42-348.
- «The Absence of Political Ideals in N.'s Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 300-318.
- «To Philosophize with a Hammer: An Interpretation», en *N. Studien* 28, 1999a, págs. 38-41.
- «N.s Education at the Naumburg Domgymnasium 1855-1858», en *N. Studien* 28, 1999b, págs. 302-322.
- «A Discussion and Source of Hölderlin's Influence on N.», en *N. Studien* 30, 2001, págs. 397-412.
- «N.s Knowledge of Marx and Marxism», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 298-313.
- «A Possible Solution to the Stirner-N. Question», en *Journal of N. Studies* 25, 2003a, págs. 109-114.
- «N.'s Affirmative Morality: An Ethics of Virtue», en *Journal of N. Studies*, 26, 2003b, págs. 64-78.
- «N.'s Reading about Eastern Philosophy», en *Journal of N. Studies*, 28, 2004, págs. 3-35.

- BROBJER T. H., «N.'s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview», en Moore, G. y Brobjer. T. (ed.), *N. and Science*, Aldershot, 2004a, págs. 21-50.
- «Women as Predatory Animals, or Why N. Philosophized with a Whip. N. and the Mystery of the Ass», en Acampora, Ch. y Acampora, R. (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham u. a., 2004b, págs. 181-192.
- *N.'s Philosophical Context*, Urbana, Chicago, 2007.
- *N. and the English: the influence of British and American thinking on his philosophy*, Nueva York, 2008.
- BROCK, W., *Die Grundstruktur des Lebendigseins. Eine ontologische Untersuchung zur Grundlegung der Philosophischen Biologie*, Freiburg, 2005.
- BROCKER, W., N.s «Narrentum», en *N. Studien*, 1, 1972, págs. 138-146.
- BRÖESE, K., «N.s Verhältnis zur antiken und modernen Aufklärung. Aspekte ihrer Aneignung und Radikalisierung durch den frühen N. im Lichte unveröffentlichter Manuskripte», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlin, 2004, págs. 231-238.
- «N.s frühe Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus», en Himmelmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlin, Nueva York, 2005, págs. 362-372.
- *Sklavemoral. N.s Sozialphilosophie*, Bonn, 1990.
- BROSZAT, M., Soziale Motivation und Führer-Bindung des Nationalsozialismus, en *Vierteljahrsh. f. Zeitgeschichte*, 18, 1988, págs. 392-409.
- y FRIEDLÄNDER, S., «Um die "Historisierung des Nationalsozialismus"», en *Vierteljahrsh. f. Zeitgeschichte*, 36, 1988, págs. 339-372.
- BROTBECK, St., «N. Erraten», en *N. Studien*, 19, 1980, págs. 143-175.
- BROWN, M. B., «F. N. und sein Verleger Ernst Schmeitzner: eine Darstellung ihrer Beziehung», en *Archiv f. Geschichte des Buchwesens*, 28, 1987, págs. 215-291.
- BRUCH, R. VOM y Hofmeister, B. (ed.), *Kaiserreich und Erster Weltkrieg 1871-1918*, Stuttgart, 2000.
- BRUDER-BEZZEL, A. y Bruder, K.-J., *Kreativität und Determination. Studien zu N., Freud und Adler*, Göttingen, 2004.
- BRUNKHORST, K., *Verwandt - verwandelt: N.'s presence in Rilke*, Múnich, 2006.
- BRUSOTTI, M., «Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu N.s "Zur Genealogie der Moral"», en *N. Studien*, 21, 1992a, págs. 81-136.
- «Beiträge zur Quellenforschung», en *N. Studien* 21, 1992b, págs. 390-397.
- «Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke N.s auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), *«Centauren-Geburten». Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlin, Nueva York, 1994, págs. 435-460.
- «Erkenntnis als Passion. N.s Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft», en *N. Studien* 26, 1998, págs. 199-225.
- «Opfer und Macht. Zu N.s Lektüre von Jakob Wackernagels "Über den Ursprung des Brahmanismus"», en *N. Studien* 22, 1993, págs. 222-242.
- «Sprache und Selbsterkenntnis. Zu Nietzsches Aphorismus Elemente der Rache (WS 33)», en *N. Forschung*, 10, 2003, págs. 193-204.
- «Politik», en Sorgner, S. L.; Bix, H. J. y Knoepfler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008a, págs. 265-286.

- BRUSOTTI, M., «Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. "Aktiv" und "Reaktiv" in N.s Genealogie der Moral», en *N. Studien* 30, 2001, págs.107-132.
- *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei N. von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlín, Nueva York, 1997.
- «"Vergangenes und Fremdes". Zum Umgang mit Fremdkulturellem in N.s zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung», en *N. Forschung*, 15, 2008, págs. 41-48.
- BRUN, L. K., «Vergessen als der größte Affekt? Affekt, Vergessen und Gerechtigkeit in Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», en *N. Forschung* 15, 2008b, págs. 213-230.
- BUBER, M., «Ein Wort über N. und die Lebenswerte», en *Die Kunst im Leben* 1, 1900/01, pag.13.
- BUHR, M., «Es geht um das Phänomen N.!» en *Sinn und Form*, 38, 1988, págs. 200-210.
- BÜNGER, P., *N. als Kritiker des Sozialismus*, Aachen, 1997
- BÜRGER-PRINZ, H. y SEGELKE, A., *Julius Langbehn, der Rembrandtdeutsche: eine patho-psychologische Studie*, Leipzig, 1940.
- BURI, F., *Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in N.s "Zarathustra"*, Berna, 1947.
- BURKE, E., *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*, Hamburgo, 1989.
- BURNHAM, D., *Reading N.: an analysis of Beyond Good and Evil*, Montreal, 2007.
- BUTLER, E. M., *The Tyranny of Greece Over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth, and Twentieth Centuries*, Cambridge, 1935.
- CAMPIONI, G., «"Wohin man reisen muss". Über N.s Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 209-226.
- «Mazzino Montinari in den Jahren von 1943 bis 1963», en *N. Studien* 17, 1988, páginas XV-LX.
- «"Die Kunst, gut zu lesen". Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen», en *N. Studien* 18, 1989, págs. XV-LXXIV.
- *Leggere N. Alle origini dell'edizioni critica Colli-Montinari*, Pisa, 1989.
- «Wagner als Hístrio», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlín, Nueva York, 1994, págs. 461-488.
- «Il Rinascimento in Wagner e nel giovane N», en *Rinascimento XXVIII*, Firenze, 1998a, págs. 81-121.
- «N., Byron y el tiranismo», en *Signa. Revista de la asociación española de semiótica* 7, Málaga, 1998b, págs.155-183.
- «Held, Heros», en Ottmann H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000a, pag. 251.
- «Aufklärung», en Ottmann H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000b, pag. 200.
- *Les lectures françaises de N.*, París, 2000.
- «Die "ideelle Bibliothek N.s": von Charles Andler zu Mazzino Montinari, en Knoche, M.; Ulbricht, J. H. y Weber, J. (eds.), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang N.s mit Büchern zum Umgang mit N.s Büchern*, Wiesbaden, 2006, págs. 133-142.
- «"Der Karren unserer Arbeit...": Sechzehn Briefe von Mazzino Montinari an Delio Cantimori», en *N. Studien*, 36, 2007a, págs. 48-79.
- «Introduzione», en *P Bourget: Décadence. Saggi di psicologia contemporanea. A cura di F. Manno*, Turín, 2007b, págs. V-XXV.

- CAMPIONI, G., «Psicología y nihilismo: N. y Bourget», en Bourget, P., *Baudelaire y otros estudios críticos*. Edición a cargo de F. Manno y S. Sánchez, Córdoba, 2008, págs.11-58.
- *Der französische N.*, Berlín, 2009.
- CAMUS, A., *N. und der Nihilismus* (1953/1969), en Salaquarda, J. (ed.), Darmstadt, 1996b, páginas 63-77.
- CANCIK, H., «Erwin Rohde - ein Philologe der Bismarckzeit», en Doerr, W. (ed.), *Semper Apertus, Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*. Vol. II. Berlín, 1986, págs. 436-505.
- «Der Einfluß F. N.s auf Berliner Schulkritiker der wilhelminischen Aera», en *Der altsprachliche Unterricht XXX*, vol. 3, 1987a, págs. 55-74.
- «Der N.-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Wilhelminischen Ära», en *N. Studien*, 16, 1987b, págs. 405-429.
- «Der N.-Kult in Weimar (II). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der nationalsozialistischen Ära (1942-1944) (1989) en Cancik, H. y Cancik-Lindemaier, H., *Philolog und Kultfigur. F. N. und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Weimar, 1999, págs. 251-277.
- «Otto Jahns Vorlesung "Grundzüge der Archäologie" (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und F. N.», en Cancik, H. y Cancik-Lindemaier, H., *Philolog und Kultfigur. F. N. und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Weimar, 1999, págs. 3-33.
- «"Judentum in zweiter Potenz". Ein Beitrag zur Interpretation von F. N.s "Der Antichrist"», en Mertin, J.; Neuhaus, D. y Weinrich, M. (ed.), «*Mit unsrer Macht ist nichts getan...*», Fráncfort del Meno, 1993, págs. 55-70.
- *N.s Antike. Vorlesung*, Stuttgart, Weimar, 1995a.
- «Der Einfluß F. N.s auf klassische Philologen in Deutschland bis 1945. Philologen am N.-Archiv (I)», en Flashar, H. (ed.), *Zusammenarbeit m. H Cancik-Lindemaier u. R Wollkopf: Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*, Stuttgart, 1995b, págs. 381-402.
- «"Mongolen, Semiten, Rassegriechen." N.s Umgang mit den Rassenlehren seiner Zeit», en Golomb, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1997, págs. 67-86.
- «"Philologie als Beruf". Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der Unvollendeten vierten Unzeitgemässen F. N.s», en Cancik, H. y Cancik-Lindemaier, H., *Philolog und Kultfigur. F.N. und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Weimar, 1999, págs. 69-86.
- «"Wie die europäischen Menschen Griechentum in ihr Werk versponnen". Hellenisches bei Walter Benjamin», en Garber, K. y Rehm, L. (eds.), *global Benjamin*, vol. 2, Múnich, 1999, págs. 857-871.
- y CANCIK-LINDEMAIER, H., «Der "psychologische Typus des Erlösers" und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und F. N.» (1988), en *Philolog und Kultfigur. F.N. und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Weimar, 1999, págs. 69-86.
- y CANCIK-LINDEMAIER, H., «Philhellénisme et antisémitisme en Allemagne: Le cas N.» (1991), en Bourel, D. y Le Rider, J. (eds.), *De Sils-Maria à Jérusalem*, Paris, 1991, págs. 21-46.
- y CANCIK-LINDEMAIER, H., *Philolog und Kultfigur. F.N. und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Weimar, 1999.
- y CANCIK-LINDEMAIER, H., «The "Pre-Existent-Form" (Präexistenz-Form) of Christianity. Philological Observations Concerning N.'s Construction of the History of Ancient Religions» (2001), en Cancik, H. (ed.), *Religionsgeschichten. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen, 2008, págs. 168-190.

- CARLSSON, A., «Zur Geschichte des Steppenwolfsymbols», en Michels, V. (ed.), *Materialien zu Hermann Hesses «Der Steppenwolf»*, Fráncfort del Meno, 1972, págs. 377-381.
- CARRIÈRE, L., «Wandlungen im Begriffe des Heldischen», en *Psyche*, 3, 1949/50, págs. 120-129.
- CATHREIN, V., *Die christliche Demut*, Freiburg, 1920.
- CAYSA, V., «“Richard Wagner in Bayreuth”. Oder: Der Künstler-Philosoph als Gesamtkunst-Werk», en *N. Forschung*, 2, 1995, págs. 167-192.
- «N.s Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik», en *N. Forschung*, 4, págs. 283-299, 1998.
- «Der Streit um N.s Philosophie in den 80er Jahren in der DDR und der Ausgang der kritischen Philosophie in Deutschland», en Gerlach, H.-M. y Caysa (eds.), *N., und die Linke*, Leipzig, 2006, págs. 144-166.
- CECCHINI, A., *Oltre il nulla. N., nihilismo e cristianesimo*, Roma, 2004.
- CHAMBERLAIN, L., *N. in Turin*, Londres, 1996. [*Nietzsche en Turin*, Barcelona, Gedisa, 1998].
- CHAMBERLAIN, H. S., *Richard Wagner. Ungek. Volktausgabe*, Múnich, 1933.
- CHAMPROMIS, P., «Podach, N.s Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs?», en *Philosophische Rundschau*, 12, 1964, págs. 246-263.
- CHAPEAUROUGE, D. DE, *Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole*, Darmstadt, 1991.
- CLAESGES, U., *N.s Aphorismenreihe «Von den ersten und letzten Dingen». Text und Rekonstruktion*, Würzburg, 1999.
- CLARK, M., *N. on Truth and Philosophy*, Cambridge, 1999a.
- «Language and Deconstruction. N., de Man, and Postmodernism», en Koelb, C. (ed.), *N. as Postmodernist. Essays pro and contra*, Nueva York, 1990b, págs. 75-90.
- COHEN, J., «N.'s Fling with Positivism», en Babich, B. E. (ed.), *N., Theories of Knowledge, and Critical Theory. N. and the Sciences I*, Dordrecht, Boston, Londres, 1999b, págs. 101-107.
- COLLI, G., «Nachwort», en *F. N. Kritische Studienausgabe*, vol. 3 (KSA 3), Múnich, 1980, págs. 653-663.
- *Distanz und Pathos*, Fráncfort del Meno, 1980.
- y MONTINARI, M., «Etats des textes de N», en *N. Colloque de Royaumont*, Paris, 1967, páginas 127-140.
- CONRAD, M. G., «Aus F. N.s Leben», en *Die Gesellschaft*, 6, 1890, págs. 1253-1262.
- CONWAY D. W., *Perspectivism and Persuasion*, en *N. Studien*, 17, 1988, págs. 555-562.
- *N. and the Political*, Londres, Nueva York, 1997.
- «Beyond Truth and Appearance: N's Emergent Realism», en Babich, B. E. (ed.), *N., Theories of Knowledge, and Critical Theory. N. and the Sciences I*, Dordrecht, Boston, Londres, 1999b, págs. 109-122.
- COX, C., *N. Naturalism and Interpretation*, Berkeley, 1999.
- CRAMER, K., «Erleben, Erlebnis», en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basel, Stuttgart, 1971/72, págs. 702-711.
- CRAWFORD, C., «N.'s mnemotechnics, the theory of resentment, and Freud's topographies of the psychical apparatus», en *N. Studien*, 14, 1985, págs. 284.
- CREMERIUS, J., «Arnold Zweig - Sigmund Freud», en *Psyche*, 27, 1973, págs. 658-667.
- CRESCENZI, L., «Verzeichnis der von N. aus der Universitätsbibliothek in Basel entlehnten Bücher (1869-1879)», en *N. Studien*, 23, 1994, págs. 388-422.
- CRESPO, R. Á., «N. und das Problem des Nichts», en *N. Forschung* 15, 2008, págs. 285-297.

- CRUSIUS, O., *Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch*, Tübingen, Leipzig, 1902.
- CURTIS, E., «Der Wettkampf», en *Alterthum und Gegenwart*, Berlín, 1903 (1856), págs.132-147.
- CURTIS, G., *Philologie und Sprachwissenschaft*, Leipzig, 1863.
- CYBULSKA, E. M., «The madness of N: a misdiagnosis of the millenium?» en *Hospital Medicine*, 61, 2000, págs. 571-575.
- D'IORIO, P., «L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune N», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlín, Nueva York, 1994, págs. 381-417.
- «Geschichte der Bibliothek N.s und ihrer Verzeichnisse», en *NB*, 2003, págs. 33-78.
- «Le culte de N. sur le Web», en Barbera, S.; D'Iorio, P., y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004, págs. 333-346.
- DAHL, P., «Die guten Nordwinde aus Kopenhagen. Georg Brandes und die Einführung N.s in Skandinavien», en Schirmer, A. y Schmidt, R. (ed.), *Widersprüche. Zur frühen N.-Rezeption*, Weimar, 2000, págs. 11-22.
- DAHLHAUS, C., *Wagners Konzeption des musikalischen Dramas*, Múnich, Kassel, 1990.
- DAHLKVIST, T., *N. and the Philosophy of Pessimism. A Study of N.'s Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala, 2007.
- DAIGLE, C., «N.: Virtue Ethics ... Virtue Politics?» en *Journal of N. Studies*, 31, 2006, págs. 1-21.
- DANTO, A. C., *N. als Philosoph*, Múnich, 1998.
- DÄUBLE, H. F., «N. und Erwin Rohde», en *N. Studien*, 5, 1976, págs. 321-354.
- DAUM, A. W., *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jh.*, Múnich, 1998.
- DAVID, C., «Eine verfehlt Begegnung: Rilke und N», en Gockel, H.; Neumann, M. y Wimmer, R. (eds.), *Wagner - N. - Thomas Mann*, Fráncfort del Meno, 1993, págs. 161-168.
- DAWKINS, R., *The Ancestor's Tale. A Pilgrimage to the Dawn of Evolution*, Boston, Nueva York, 2004.
- DE ANGELIS, E., «Musils Zarathustra», en Barbera, S. y Müller-Buck, R. (eds.), *N. nach dem ersten Weltkrieg*, vol. I, Pisa, 2007, págs. 89-112.
- DE MAN, P., *Allegorien des Lesens*, Fráncfort del Meno, 1988. [*Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990].
- DE MUL, J., *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven, Londres. [Denker, A. y Heinz, M. (eds.), 2005], *Heidegger und N.Heidegger-Jb. 2*, Freiburg i. Br., Múnich, 2000.
- DECHER, F., *Wille zum Leben - Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und N.* Würzburg, Ámsterdam, 1984.
- «Der eine Wille und die vielen Willen. Schopenhauer - Mainländer - N», en *N. Studien*, 25, 1996, págs. 221-238.
- DECKER, G., «Gottfried Benn antwortet auf N.s Frage, wo die Barbaren des 20. Jahrhunderts sind», en Barbera, S. y Müller-Buck, R. (ed.), *N. nach dem ersten Weltkrieg*, vol. I, Pisa, 2007, págs 149-168.
- DEL CARO, A., «The Devil as Advocate in the Last Novels of Thomas Mann and Dostoevsky», en *Orbis Litterarum* 43, 1988, págs. 129-152.
- *Grounding the N. Rhetoric of Earth*, Berlín, Nueva York, 2004.
- DELEUZE, G., *N. und die Philosophie*, Hamburgo (1962), 2002. [*Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1971].
- *Le bergsonisme*, París, 1966. [*El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987].

- DOLF, H., «“N. ist für uns Europäer ...” Zu Gustav Landauers früher N.-Lektüre», en Stegmaier, W. y Krochmalnik, D. (ed.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlín, Nueva York, 1997, págs. 209-227.
- DELHOMME, J., «N. et Bergson. La représentation de la vérité», en *Les études bergsoniennes*, V, París, 1960, págs. 37-62.
- DENNETT, D. C., *Darwin's Dangerous Idea*, Nueva York, Londres, 1995.
- DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, París, 1967 [*De la gramatología*, México D.F., Siglo XXI, 2008, 1.ª edición de 1972].
- «La mythologie blanche». (la métaphore dans le texte philosophique) », en *Poétique*, 5, 1971, págs. 1-52.
- «Sporen. Die Stile N.s», en Hamacher, W. (ed.), *N. aus Frankreich*, Fráncfort del Meno, Berlín, 1986, págs. 183-224.
- *N. - Politik des Eigennamens*, Berlín, 2000. [*Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Buenos Aires, Madrid, Amorrortu, 2009].
- «Guter Wille zur Macht», en Forget, Ph. (ed.), *Text und Interpretation*, Múnich, 1984, págs. 56-58 y 62-77.
- DETERING, H., «Das Ich wird zum Wortspiel!»: Ibsen, Strindberg, N. und das Drama der Abstraktion», en Schirmer, A. y Schmidt, R. (ed.), *Widersprüche. Zur frühen N.-Rezeption*, Weimar, 2000, págs. 79-101.
- DETWILER, B., *N. and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, 1990.
- DEUSSEN, P., *Erinnerungen an F. N.*, Leipzig, 1901.
- *Mein Leben*. Hg. v. E. Rosenthal-Deussen, Leipzig, 1922.
- DEVREESE, D., «Der einsamste Deutsche» *F.W. N. in de Duitse geschiedenis*, Gent, 2007.
- y BIEBUYCK, B., «Il Polacco'. Überlegungen zu N.s polnischer Legende im Lichte einer neuen Quelle: Ernst von der Brüggens Polens Auflösung (Leipzig, 1878)», en *N. Studien*, 35, 2006, págs. 263-270.
- DIELS, H. y KRANZ, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1961.
- DIENSTAG, J. F., *Pessimism. Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton, Oxford, 2006.
- DIER, O., «Die Verwandlung der Wiederkunft», en *N. Studien* 30, 2001, págs. 133-174.
- DIETHE, C., *N.s Women Beyond the Whip*, Berlín, Nueva York, 1996.
- *N.s Schwester und Der Wille zur Macht. Biografie der Elisabeth Förster-N.*, Hamburgo, Viena, 2001.
- DIETZSCH, S., «N. im “Neuen Tage-Buch”, París 1933-1939», en Schmidt-Grépany y Dietzsch (eds.), 2001, págs. 29-45.
- «Die Philosophie fängt an, wo der Respekt aufhört'. Raoul Richters “fröhliche Skepsis”, en *Weimarer Beiträge* 49, 219-241.
- «Wandern als Aufklärung? N.s Wanderer und sein Schatten», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlín, 2004, págs. 67- 80.
- DILTHEY, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften (GS)*, vol. I, Stuttgart, Göttingen, 1991. [«Introducción a las Ciencias del Espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia», en *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. I), México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1978, 1.ª edición de 1949].
- (o. J.) *Zur Weltanschauungslehre*, GS VIII, Stuttgart, Göttingen, 1991, págs. 169-235. [«Teoría de la concepción del mundo», en *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. 8), México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1978].

- DIMITROV, C. y JABLENSKI, A., «N. und Freud», en *Z. f. Psychosomatische Medizin u. Psychoanalyse* 13, 1967, págs. 282-298.
- DIXON, P., *N. and Jung. Sailing a deeper night*, Nueva York, 1999.
- DIXSAUT, M., *N. Par-delà les antinomies*, Chatou, 2006.
- «Platon, N. et les images», en Gens, J-C. y Rodrigo, P. (eds.), *Puissances de l'image*, Dijon, 2007, págs. 11-24.
- DJURIP, M., «Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre», en *N. Studien* 8, 1979, págs. 1-16.
- *N. und die Metaphysik*, Berlín, Nueva York, 1989.
- (ed.), *N.s Begriff der Philosophie*, Würzburg, 1990.
- y SIMON J. (eds.), *Zur Aktualität N.s*, Würzburg, 1984.
- y SIMON, J. (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei N.*, Würzburg, 1986.
- y SIMON, J. (eds.), *N. und Hegel. Würzburg*, 1992.
- DÖBLIN, A., «Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei F. N» (1902), en Hillebrand, B. (ed.), *N. und die deutsche Literatur*, 2 vols., Múnich, Tübingen, 1978a, págs. 315-330.
- DONNELLAN, B., *N. and the French Moralists*, Bonn, 1982.
- DOSTOÏEVSKY, Th., [Dostojewski, F.] *Les Possédés (Bési)*, trad. del ruso por Victor Derély, vol 2., París, o. J., 1886. [*Los demonios*, Madrid, Alianza, 2007].
- DOUGLAS, P., «Nietzschean Geometry», en *SubStance* 81, 1996, págs. 132-152.
- DRERUP, H., «"Kein Umgang mit N." - Zur staatsbürgerlichen Auseinandersetzung mit einem ausgebürgerten Philosophen», en Niemeyer, C., Drerup, Oelkers. y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998, págs. 195-210.
- «Popularisierung wissenschaftlichen Wissens. Zur Kritik kanonisierter Sichtweisen», en *Erziehungswissenschaft im Kontext*, Dresden TUD Press, 2005, págs. 136-155.
- DRESSLER, R.; SCHMIDT, H. J. y WAGNER, R. (O. J.), *Spurensuche. Die Lebensstationen F. N.s 1844-1869. Erfurt*.
- *Du Moulin Eckart R Graf 1929) Cosima Wagner. Ein Lebens- und Charakterbild*, Berlín, 2005.
- DUHAMEL, R., *N.s Zarathustra, Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von N.s «Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen»*, Würzburg, 1991.
- y OGER, E. (eds.), *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg, 1994.
- DÜHRING, E., *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, Breslau, 1865.
- DURKHEIM, É., *Pragmatisme et sociologie*, París, 1955. [*Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Schapire, 1962].
- DÜSING, E., «Die Kritik des Bildungsphilisters in N.s früher Philosophie. N.s Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß», en Schurr, J.; Broecken, H. y Broecken, R. (eds.), *Humanität und Bildung. Hildesheim*, Zürich, Nueva York, 1988, págs. 186-202.
- «Von der Geistseele zur Tierseele des Menschen. Die Verabschiedung der Metaphysik der Seele bei N», en Klein, H-D. (ed.), *Der Begriff der Seele in der Philosophie-geschicht*, Würzburg, 2005, págs. 261-291.
- *N.s Denkweg. Theologie - Darwinismus - Nihilismus*, Múnich, Paderborn, 2006.
- EBELING, K., «Incarnating N. Die unmögliche aber unvermeidbare Wiederholung N.s durch Bataille», en Kiss, E. y Nussbaumer-Benz, U. (eds.), *N., Postmodernity and the thought after*, Dartford, 2000, págs. 99-108.

- EBELING, K. M., «N., die Genealogie, die Archäologie. Ethnologie der eigenen Kultur und Geschichte der Gegenwart bei Foucault», en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*, Berlin, 2001, págs. 159-163.
- EBERLEIN, H-P., *Flamme bin ich sicherlich! F. N., Franz Overbeck und ihre Freunde*, Köln, 1999.
- «N.s “Tod Gottes” und “Overbecks” Ende des Christentums - eine Analogie», en Mourkojannis, D. y Schmidt-Grépany, R. (ed.), *N. im Christentum. Theologische Perspektiven nach N.s Proklamation des Todes Gottes*, Basel, 2008, págs. 63-82.
- EBERSBACH, V., *N. in Turin*, Weimar, 1994.
- «Tragische Anthropologie als tragische Ästhetik und tragische Moral», en *Lauter unsichtbare Gedankenkatastrophen*, parte 1, Leipzig, 2002, págs. 13-31.
- «“Denn zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit giebt es keinen nothwendigen Gegensatz”. F. N. und die Verleumdungen des Erotischen in der Liebe», en *N. Forschung*, 11, 2004, págs. 129-141.
- EDEN, R., *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and N.*, Tampa, 1983.
- EGEBAK, J., «The Early Discussion of N. in Denmark», en *Scandinavica* 24, 1985, págs. 143-159.
- EGER, M., «Wenn ich Wagnern den Krieg mache...» *Der Fall N. und das Menschliche, Allzumenschliche*, Viena, 1988.
- «Zum Fall Wagner.N..Hanslick», en Schirmer, A. y Schmidt, R. (ed.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk F. N.s*, Weimar, 1999, págs. 111-131.
- *N.s Bayreuther Passion*, Freiburg i. Br., 2001.
- EHRENMÜLLER, J., «N.s Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie», en *N. Forschung* 15, 2008, págs. 221-230.
- EICHBERG, R., *F. N. in Mitteldeutschland. Herkunft und späte Rückkehr*, Halle, 1994
- «F. N. im Film. Ausgewählte Beispiele», en Straka, B. y Gorka-Reimus, G. (eds.), *Artistenmetaphysik-F.N. in der Kunst der Nachmoderne*, Berlin, 2001, págs. 172-181.
- EISNER, K., *Psychopathia spiritualis. F. N. und die Apostel der Zukunft*, Leipzig, 1892.
- EKSTEIN, R., «Das Residualtrauma», en *Psyche* 33, 1979, págs. 1077-1098.
- ELBERFELD, R., *Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei N.*, en *N. Studien* 37, 2008, págs. 115-142.
- ELDAD, I., «N. and the Old Testament», en O'Flaherty, Sellner y Helm (eds.), 1985, págs. 47-68.
- ELIAS, N., *Studien über die Deutschen*, Fráncfort del Meno, 1989.
- ELLENBERGER, H. F., *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Berna, 1973.
- ELSNER, J., *Roman Eyes*, Princeton, 2006.
- EMMERICH, A., «“[...] und nun ruht die Obhut über sein Andenken in Frauenhand”. Diemusealen Inszenierungen der Elisabeth Förster-N», en Barbera, S.; D'Iorio, P. y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004, págs. 185-216.
- ENGEL, M., «Schopenhauer und N. - Patres der Moderne», en Engel, M. y Fülleborn, U. (eds.), *Rilke Werke*, vol. 1, Fráncfort del Meno, Leipzig, 1996, págs. 612-620.
- ENGELS, E-M., *Charles Darwin*, München, 2006.
- ERNST, P., «F. N. Seine Philosophie», en *Freie Bühne*, 1, 1890, págs. 516-520.
- ETTER, A., «N. und das Gesetzbuch des Manu», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 340-352.
- FABRE, F., *N. Musicien. La musique et son ombre*, Rennes, 2006.
- FALKENBERG, H-J., «N. und die politische Wissenschaft», en *Volk im Werden* 2, 1934, págs. 455-460.

- FAMBRINI, A., «Ola Hansson und Georg Brandes: Einige Bemerkungen über die erste Rezeption N.s», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 421-440.
- «Georg Brandes og F. N.: oversættelser og fortængninger», en Harsløf, O. (ed.), *Georg Brandes og Europa*, Kopenhagen, 2004, págs. 193-202.
- Fazio, D. M., *Paul Rée. Philosoph, Arzt, Philanthro*, Múnich, 2005.
- FELDHOF, H., *N.s Freund. Die Lebensgeschichte des Paul Deussen*, Köln, Weimar, 2008.
- FELKEN, D., *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Múnich, 1988.
- FÉRÉ, C., *Dégénérescence et Criminalité. Essai physiologique*, París, 1888.
- FERRARI ZUMBINI, M., «Untergänge und Morgenröten. Über Spengler und N», en *N. Studien* 5, 1976, págs. 194-254.
- «N. in Bayreuth: N.s Herausforderung, die Wagnerianer und die Gegen-offensive», en *N. Studien* 19, 1990, págs. 246-291.
- «"Ich lasse eben alle Antisemiten erschießen". Anmerkungen zum Thema: N. und der real existierende Antisemitismus», en Gockel, H.; Neumann, M. y Wimmer, R. (eds.), *Wagner - N. - Thomas Mann*, Fráncfort del Meno, 1993, págs. 123-140.
- «Einleitung: N. - Spengler - Antisemitismus», en *Untergänge und Morgenröten. N. - Spengler - Antisemitismus*, Würzburg, 1999, págs. 9-24.
- *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit bis zu Hitler*, Fráncfort del Meno, 2003.
- FEUERBACH, L., «Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist», *Werke*, vol. 4, Fráncfort del Meno, 1975, págs. 165-195.
- FIETZ, R., *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei F. N.*, Würzburg, 1992.
- «Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen N», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlín, Nueva York, 1994, págs. 144-166.
- FIGAL, G., *Sokrates*, Múnich, 1995.
- *N. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, 1999.
- «N.s Dionysos», en *N. Studien* 37, 2008, págs. 51-60.
- FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. N.s universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlín, Nueva York, 1982.
- *Dialektik der Gewalt. N.s hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf, 1984.
- «Edition der Jugendschriften F. N.s. Die frühen nachgelassenen Aufzeichnungen des Philosophen», en *Sichtungen* 3, Viena, 2000a, págs. 168-178.
- «Die "Ausbildung der Seele erkennen". Die Bedeutung der frühen Texte N.s innerhalb seiner Philosophie im ganzen», en *N. Forschung* 5.6, 2000b, págs. 433-442.
- «Gottesverständnis und Totengedächtnis. Zur Religiosität des Kindes N», en Willers, U. (ed.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003, págs. 59-68.
- «N. und die Religionsstifter», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 87-96.
- *N. und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlín, Nueva York, 2007.
- FINK, E., *N.s Philosophie*, Stuttgart, 1960. [*La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, 1.ª edición de 1969].

- FINK, E., *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg i. Br., 1978.
- FISCHER, E. P., *Die andere Bildung*, Berlin, 2001.
- FISCHER, K. R., «N., Freud und die Humanistische Psychologie», en *N. Studien* 10/11, 1981/82, págs. 482-499.
- FLAIG, E., «Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und F. N.», en Faber, R. (ed.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg, 2003, págs. 137-156.
- FLASCH, K., «Und er war doch ein Zerstörer der Vernunft», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 21.2, núms. 44-42, 2003.
- FLEISCHER, M., *Der «Sinn der Erde» und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit N.*, Darmstadt, 1993.
- «Hume - Auch eine Quelle für N.s Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen?», en *N. Studien* 25, 1996, págs. 255-260.
- FLEISCHMANN, E., «De Weber à N.», en *Archives Européennes de Sociologie* 5, 1964, págs. 190-238.
- FORNARI, M. C., «Nachlaß 1885-1888», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 143-149.
- *La morale evolutiva 424 del gregge. N. legge Spencer e Mill*, Pisa, 2006.
- FORSBACH, R., «Heinrich von Treitschke (1834-1896)», en Fröhlich, M. (ed.), *Das Kaiserreich*, Darmstadt, 2001, págs. 131-141.
- FÖRSTER, B., *Deutsche Colonien im oberen Laplata-Gebiete mit besonderer Berücksichtigung von Paraguay. Ergebnisse eingehender Prüfungen, praktischer Arbeiten und Reisen 1883-1885*, Naumburg, 1886.
- FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *Das Leben F. N.s*, vols. 1 y 2, Leipzig, 1895/1897/1904.
- «N.s Ahnen», en *Die Zukunft* 23, 1898, págs. 576-581.
- «Die Krankheit F. N.s», en Gilman (ed.), 1900, págs. 620-639.
- *Das N.-Archiv, seine Freunde und Feinde*, Berlin, 1907.
- *Der junge N.*, Leipzig, 1912.
- *Der einsame N.*, Leipzig, 1914.
- *Wagner und N. zur Zeit ihrer Freundschaft*, München, 1915.
- *F. N. und die Frauen seiner Zeit*, München, 1935.
- (ed.), *Gedichte und Sprüche von F.N.*, Stuttgart, 1916.
- (ed.), *Also sprach Zarathustra. Kriegsausgabe*, 1918, págs. 180.-204. Tausend, Leipzig.
- *N.s prophetische Worte über Staaten und Völker*, Leipzig, 1927.
- (ed.), *Der werdende N. Autobiographische Aufzeichnungen*, München, 1924.
- FORTH, C. E., «N., Decadence, and Regeneration in France, 1891-95», en *Journal of the History of Ideas* 54.1, 1993, págs. 97-117.
- FOUCAULT, M., «N., die Genealogie, die Historie», en Guzzoni, A. (ed.), *100 Jahre philosophische N.-Rezeption*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 108-125. [Nietzsche, la genealogía, la historia, Valencia, Pre-textos, 1997].
- *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Fráncfort del Meno, 1974. [Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias humanas, Madrid, Siglo XXI, 1997. (1.ª edición de 1969)].
- «Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben», en *Schriften in vier Bänden*, vol. I, Fráncfort del Meno, 2001a, págs. 750-769. [«Entre filosofía y literatura», en *Obras esenciales*, vol. 1, Barcelona, Paidós, 1999].

- FOUCAULT, M., *Die Ordnung des Diskurses*, 8. Aufl, Fráncfort del Meno, 2001b. [*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2008].
- *In Verteidigung der Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, 2001c. [*Hay que defender la sociedad: Curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, 2003].
- *Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode. Schriften*, vol. II, 2002, págs. 913-932. [«Estrategias de poder», en *Obras esenciales*, vol. 2, Barcelona, Paidós, 1999].
- *Die Rückkehr der Moral. Schriften*, vol. IV, 2005a, págs. 859-873. [«Estética, Ética y Hermenéutica», en *Obras esenciales*, vol. 3, Barcelona, Paidós, 1999].
- *Strukturalismus und Poststrukturalismus. Schriften*, vol. IV, 2005b, págs. 521-555. [«Estética, Ética y Hermenéutica», en *Obras esenciales*, vol. 3, Barcelona, Paidós, 1999].
- *Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten. Schriften*, vol. IV, 2005c, págs. 747-758. [«Estética, Ética y Hermenéutica», en *Obras esenciales*, vol. 3, Barcelona, Paidós, 1999].
- FRANÇOIS, A., *Bergson, Schopenhauer, N. Volonté et réalité*, Paris, 2008.
- FRANK, H., *Im Angesicht des Galgens. Deutung Hitlers und seiner Zeit auf Grund eigener Erlebnisse und Erkenntnisse*, Múnich, Gräfling, 1953.
- FRANK, K. D., «“Gott ist tot!” - Und was nun?», *Scheidewege* 27, 1997, págs. 87-105.
- FREUD, E. L. (ed.), *Freud, Sigmund, Zweig, Arnold: Briefwechsel*, Fráncfort del Meno, 1968.
- FREUD, S., «Zur Psychopathologie des Alltagslebens», 1901, *Gesammelte Werke* (GW), vol. IV, Fráncfort del Meno, 1999. [«Psicopatología de la vida cotidiana», en *Obras completas de S. Freud* (tomo I), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose» GW VII, 1909, págs. 379-463. [«Un caso de neurosis obsesiva», en *Obras completas de S. Freud* (tomo II), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Über “wilde” Psychoanalyse», GW VIII, 1910, págs. 118-125. [«El psicoanálisis ‘silvestre’», en *Obras completas de S. Freud* (tomo II), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Das Interesse an der Psychoanalyse», GW VIII, 1913, págs. 389-420. [«El múltiple interés del psicoanálisis», en *Obras completas de S. Freud* (tomo II), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung», GW X, 1914a, págs. 43-113. [«Historia del movimiento psicoanalítico», en *Obras completas de S. Freud* (tomo II), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Zur Einführung des Narzißmus», GW X, 1914b, págs. 137-170. [«Introducción al narcisismo», en *Obras completas de S. Freud* (tomo II), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse», GW XI, 1917. [«Lecciones introductorias al Psicoanálisis», en *Obras completas de S. Freud* (tomo II), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Das Ich und das Es», GW XIII, 1923, págs. 237-289. [«El “yo” y el “ello”», en *Obras completas de S. Freud* (tomo III), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «“Selbstdarstellung”», GW XIV, 1925, págs. 33-96. [«Autobiografía», en *Obras completas de S. Freud* (tomo III), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Hemmung, Symptom und Angst» (1926), GW XIV, 1996, págs. 111-205. [«Inhibición, síntoma y angustia», en *Obras completas de S. Freud* (tomo III), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Das Unbehagen in der Kultur», GW XIV, 1930, págs. 419-513. [«El malestar en la cultura», en *Obras completas de S. Freud* (tomo III), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- «Warum Krieg?», GW XVI, 1933a, págs. 11-34. [«El porqué de la guerra», en *Obras completas de S. Freud* (tomo III), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].

- FREUD, S., «Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse», GW XV, 1933b. [«Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis», en *Obras completas de S. Freud* (tomo III), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996].
- FREY-ROHN, L., *Jenseits der Werte seiner Zeit. F. N. im Spiegel seiner Werke*, Zürich, 1984.
- FRICKE, H., *Aphorismus*, Stuttgart, 1981.
- FRIEDMAN, M., *Begegnung auf dem schmalen Grad. Martin Buber - ein Leben*, Münster, 1999.
- FRISCHMANN, B., «Und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht», en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende-Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*. Berlín, 2001, págs. 207-210.
- FROESE, K., *N., Heidegger and Daoist Thought*, Nueva York, 2006.
- FROMM, E., «Über Methode und Aufgaben einer Analytischen Sozialpsychologie», en R. Funk (ed.), *Gesamtausgabe* (GA), vol. I, Stuttgart, 1980, págs. 11-30.
- *Die Furcht vor der Freiheit*, GA, vol. I, 1941, págs. 217-392. [*El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 2007].
- *Psychoanalyse und Ethik*, GA, vol. II, 1947, págs. 1-157. [*Ética y psicoanálisis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001].
- *Psychoanalyse und Religion*, GA, vol. IV, 1950, págs. 227-292. [*Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Psique, 1976].
- *Das Menschenbild bei Marx*, GA, vol. V, 1959, págs. 335-393. [*Marx y su concepto del hombre: Karl Marx manuscritos económico-filosóficos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997].
- FRÖSCHLE, U. y KUZIAS, Th., *Alfred Baeumler und Ernst Jünger*, Dresden, 2008.
- FROWEN, I., «N.s Bedeutung für Rilkes frühe Kunstauffassung», en *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 14, 1987, págs. 21-34.
- FUCHS, C., *Thematon zu Peters Gast's komischer Oper Die heimliche Ehe*, Leipzig, 1987.
- FUCHS, D., «Der Wille zur Macht. Die Geburt des "Hauptwerks" aus dem Geiste des N.-Archivs», en *N. Studien* 26, (1997) 384-404.
- GABEL, G. U. y JAGENBERG, C. H. (eds.), *Der entmündigte Philosoph. Briefe von Franziska N. an Adalbert Oehler von 1889-1897*, Hürth, 1994.
- GADAMER, H-G., «Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest», en *Gesammelte Werke*, vol. 8. Tübingen, 1993, págs. 94-142. [*La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Paidós; ICE de la Universidad Autónoma, 1998]
- «Das Drama Zarathustras», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 1-15.
- «Zwischen Wort und Begriff. N. und die Metaphysik», en Riedel, M. (ed.), «*Jedes Wort ist ein Vorurteil*». *Philologie und Philosophie in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999, págs. 63-67.
- GALTON, F., *Inquiries into Human Faculty and its Development*, Londres, 1883.
- GAMM, H-J., *Standhalten im Dasein. N.s Botschaft für die Gegenwart*, München, Leipzig, 1993.
- «F. N. und Walter Flex. Bildung im nationalistischen Gefälle», en Niemeyer, C., Drerup, Oelkers. y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998, págs. 120-131.
- GANDER, H-H. (ed.), «*Verwechselt mich vor allem nicht!*» *Heidegger und N.*, Fráncfort del Meno, 1994.
- GASSEN, K. y LANDMANN, M., *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlín, 1958.
- GASSER, P., *Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in N.s «Also sprach Zarathustra»*, Berna, 1993.

- GASSER, R., *N. und Freud*, Berlín, Nueva York, 1997.
- GAUGER, H.-M., «N.s Stil am Beispiel von "Ecce Homo"», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 332-355.
- «N.s Auffassung vom Stil», en Gumbrecht H.-U. y Pfeiffer, L. (ed.), *Stil*, Fráncfort del Meno, 1987, págs. 200-214.
- GEBAUER, G. y CAYSA, V., «Der common body als Grund und Norm humaner Körperkultur», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 363-380.
- GEHARD, W., «Zur Gleichnissprache N.s Probleme der Bildlichkeit und Wissenschaftlichkeit», en *N. Studien* 9, 1980, págs. 61-90.
- «Strukturen der Scham bei F. N.», en Gebhard, W. (ed.), *F. N. Perspektivität und Tiefe*, Fráncfort del Meno, Berna, 1982, págs. 177-206.
- «Von der Thanatologie des Tones zur Zwitschermaschine? Zum Verhältnis von Avantgarde und Postmoderne», en Fischer-Lichte, E. (ed.), *Avantgarde und Postmoderne*, Tübingen, 1991, págs. 45-96.
- «Vom Ende des Wissenswillens. Wahrheitsdestruktive Parallelen zwischen dem philosophischen Diskurs der "Postmodernen" und N.s "Perspektivismus"», en *Neohelicon XVI*, 1, 1989, págs. 45-86.
- GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Teilband 1, Fráncfort del Meno, 1940.
- GEHRING, H. (ed.), *Schulpforta und das deutsche Geistesleben*, Darmstadt, 1943.
- GEORG-LAUER, J., «Ästhetik existenzieller Selbstentäußerung», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 391-400.
- GEORGISSON, P., «N.'s Hammer Again», en *N. Studien* 33, 2004, págs. 342-350.
- GERHARDT, V., *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall F.N.s*, Berlín, Nueva York, 1983/1996.
- «Artisten-Metaphysik. Zu N.s frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt» (1984a), en *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie F.N.s*, Stuttgart, 1988, págs. 46-71.
- «Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in N.s zweiter "Unzeitgemäßer Betrachtung"» (1984b), en *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie F.N.s*, Stuttgart, 1988, págs. 133-162.
- «Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst», en *N. Studien* 13, 1984c, págs. 374-393.
- «"Experimental-Philosophie". Versuch einer Rekonstruktion» (1986), en *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie F.N.s*, Stuttgart, 1988, págs. 163-187.
- *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie F. N.s*, Stuttgart, 1988.
- «Die Moral des Immoralismus. N.s Beitrag zu einer Grundlage der Ethik», en Abel, G. y Salaquarda, J. (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlín, Nueva York, 1989a, págs. 417-447.
- «Die Renaissance im Denken N.s, en *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*», Jb. des Istituto Storico Italo-Germanico, Beiträge 3, Trento, Berlín, 1989b, págs. 93-116.
- «Die Perspektive des Perspektivismus», en *N. Studien* 18, 1989c, págs. 260-281.
- *F. N.*, Múnich, 1992.
- «Die Tugend des freien Geistes. N. auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral», en Dietz, S.; Hastedt, H.; Keil, G. y Thyen, A. (eds.), *Sich im Denken orientieren*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 198-213.
- «Die Moderne beginnt mit Sokrates», en Grunert, F. y Vollhardt., F. (eds.), *Aufklärung als praktische Philosophie*, Tübingen, 1998, págs. 3-20.
- «Wille zur Macht», en Ottmann H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000a, págs. 351-355.
- «Die "grosse Vernunft" des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede», en Gerhardt, V. (ed.), *F. N. Also sprach Zarathustra*, Berlín, 2000b, págs. 123-163.

- GERHARDT, V. (ed.), *F. N. Also sprach Zarathustra*, Berlín, 2000c.
- «Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Marxismus)», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, 499-509.
 - «Philosophie», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 489-499.
 - «Etwas über N. und uns Sozialisten», en Gerlach, H.-M. y Caysa, V. (eds.), *N., und die Linke*, Lepizig, 2006, págs. 9-27.
 - «"Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen..." F. N. und die europäische Aufklärung», en *N. Forschung* 14, 2007, págs. 35-44.
- GERLACH, H.-M. y CAYSA (eds.), *N., und die Linke*, Lepizig, 2006, págs. 9-27.
- GIGON, O., *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte* Tübingen, Basel, 1947.
- GILBERT, G. M., *Nürnberger Tagebuch. Gespräche der Angeklagten mit dem Gerichtspsychologen* (1947), Fráncfort del Meno, 1977.
- GILLESPIE, M., *Nihilism Before N.*, Chicago, 1995.
- GILMAN, S. L., *Nietzschean Parody: An Introduction to Reading N.*, Bonn, 1976.
- *Freud, Identität und Geschlecht* (1993), Fráncfort del Meno, 1994.
 - «Heine, N. und die Vorstellung vom Juden», en Golomb, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1997, págs. 87-111.
 - (ed.), *Begegnungen mit N.*, Bon, 1981.
- GLATZEDER, B., *Perspektiven der Wünschbarkeit. N.s frühe Metaphysikkritik*, Berlín, 2000.
- GLUM, F., *Philosophen im Spiegel und Zerrspiegel. Deutschlands Weg in den Nationalismus und Nationalsozialismus*, Múnich, 1954.
- GOCH, K., «Elisabeth Förster-N. Ein biographisches Porträt», en Pusch, L. F. (ed.), *Schwestern berühmter Männer*, Fráncfort del Meno, 1985, págs. 361-413.
- *Franziska N. Eine Biographie*, Fráncfort del Meno, Leipzig, 1994.
 - *N.s Vater oder die Katastrophe des deutschen Protestantismus: eine Biographie*, Berlín, 2000.
 - «Erweckungsphilologie. Martin Pernets seltsame Präsentation eines N.-Familiendokuments», en *N. Forschung* 14, 2007, págs. 213-236.
- GOCKEL, H.; NEUMANN, M. y WIMMER, R. (eds.), *Wagner - N. - Thomas Mann*, Fráncfort del Meno, 1993.
- GÖDDE, G., «N. und Freud. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen "Entlarvungs" und "Tiefenpsychologie"», en Figl, J. (ed.), *Von N. zu Freud*, Viena, 1996, págs. 19-43.
- *Traditionslinien des Unbewussten. Schopenhauer, N., Freud*, Tübingen, 1999.
 - «Die Öffnung zur Denkwelt N.s - eine Aufgabe für Psychoanalyse und Psychotherapie», en *Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung* 4, H. 7, 2000, págs. 91-122.
 - «N.s Perspektivierung des Unbewussten», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 154-194.
- GOEBEL, B. y MÜLLER, F. S. (ed.), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, Darmstadt, 2007.
- GOEDERT, G., *N.s critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris, 1977.
- «N. und Schopenhauer», en *N. Studien* 7, 1978, págs. 1-15.
 - «The Dionysian Theodicy», en O'Flaherty, J. C.; Sellner, T. F. y Helm, R. M. (eds.), *Studies in N. and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill, Londres, 1985, págs. 319-340.
 - *N., der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Würzburg, Ámsterdam, 1988.
 - «N.s Kritik des Subjektbegriffs», en Berlinger, R.; Fink, E.; Imamichi, T. y Schrader, W. (eds.), *Perspektiven der Philosophie* 30, Ámsterdam, Nueva York, 1994, págs. 301-322.

- GOEDERT, G., «Egalitarismus und Kultur - Zu N.s Kritik der demokratischen Gleichheitsnorm», en Goedert, G. y Nussbaumer-Benz, U. (eds.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002, págs. 124-139.
- y NUSSBAUMER-BENZ, U. (eds.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002.
- GOLOMB, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1998.
- y WISTRICH, R. S. (ed.), *N., Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton, Oxford, 2002.
- GOODING-WILLIAMS, R., «Zarathustra's Descent: incipit tragoedia, incipit parodia», en *Journal of Nietzsche Studies* 9.10, 2001, págs. 50-76.
- GORDON, H., «N.s Zarathustra as Educator», en *Journal of Philosophy of Education* 14, 1980, págs. 181-192.
- GÖRNER, R., «Musik», en Engel, M. (ed.), *Rilke-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart, 2004, págs. 151-154.
- «Richard Wagner in Bayreuth», en Sorgner, S. L.; Birk, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 428-435.
- y LARGE, D. (eds.), *Ecce Opus. N.-Revisionen im 20. Jahrhundert*, Londres, Göttingen, 2003.
- GOSSMAN, L., *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago, 2000.
- GOTH, J., *N. und die Rhetorik*, Tübingen, 1970.
- GRAU, G.-G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über N.*, Fráncfort del Meno, 1958.
- *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen*, Berlín, Nueva York, 1984.
- «Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit», en Abel, G. y Salaquarda, J. (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlín, Nueva York, 1989, págs. 215-257.
- *Die «Selbstaufhebung aller grossen Dinge». Philosophieren mit N.*, Würzburg, 2004.
- GREEN, M. S., *N. and the Transcendental Tradition*, Urbana, Chicago, 2002.
- GREGOR-DELLIN, M., *Richard Wagner. Sein Leben. Sein Werk. Sein Jahrhundert*, Berlín, 1984.
- GREISCH, J., «“Versprechen dürfen”: unterwegs zu einer phänomenologischen Hermeneutik des Versprechens», en Schenk, R. (ed.), *Kontinuität der Person*, Stuttgart, 1998, págs. 241-270.
- GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París, 1979.
- GRIMM, R. H., *N.'s Theory of Knowledge*, Berlín, Nueva York, 1977.
- GRODDECK, G., *Der Seelensucher. Ein psychoanalytischer Roman*, Fráncfort del Meno, Basel, 1998.
- *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin. Wiesbaden (1923)*, München, 1978.
- «“Die Geburt der Tragödie” in “Ecce homo”, Hinweise zu einer strukturellen Lektüre von N.s “Ecce homo”», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 325-351
- *F. N.s «Dionysos-Dithyramben»*, vols. 1 y 2, Berlín, Nueva York, 1991 (a y b).
- «“Vorstufe” und “Fragment”. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der N.-Philologie», en Stern, M. (ed.), *Textkonstitution bei schriftlicher und mündlicher Überlieferung*, Tübingen, 1991c, págs. 165-175.
- «Die “Neue Ausgabe” der “Fröhlichen Wissenschaft”. Überlegungen zu Para-textualität und Werkkomposition in N.s Schriften nach “Zarathustra”», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 184-198.
- «“Oh Himmel über mir”. Zur kosmischen Wendung in N.s Poetologie», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 490-508.

- GROFF, P. S., «Amor Fati and Züchtung: The Paradox of N.s Nomothetic Naturalism», en *International Studies in Philosophy* XXXV.3, 2003, págs. 29-52.
- «Al-Kindi and N. on the Stoic Art of Banishing Sorrow», en *Journal of Nietzsche Studies* 28, 2004, págs. 139-173.
- GROOS, A., «N. und die “Antisemitische Korrespondenz”», en *Deutsche Rundschau* 86, 1960, págs. 333-337.
- GRÜNDER, K., «Bildungsphilister», en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.1, Basel, Stuttgart, 1971/72, pág. 937.
- (ed.), *Der Streit um N.s «Geburt der Tragödie»*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 1989.
- GRÜTZMACHER, R. H., «Spengler und N.», en *Preußische Jb.* 2241, 1931, págs. 29-52.
- GSCHWEND, G., «Pathogramm von N aus neurologischer Sicht», en *Schweizerische Ärztezeitung* 81 (1), 2000, págs. 45-48.
- GSCHWEND, L., *N. und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in N.s Werk unter besonderer Berücksichtigung der N.-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft*, Zürich, 1999.
- GUAY, R., «How to be an Immoralist», en Tevenar, G. V. (ed.), *N. and Ethics*, Berna, 2007, páginas 55-87
- GUMBRECHT, H. U. y PFEIFFER, K. L. (ed.), *Materialität der Kommunikation*, Fráncfort del Meno, 1995.
- GÜNTHER, F.; HOLZER, A. y MÜLLER, E. (ed.), *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. F. N. Und Norbert Elias* (i. E.), 2009.
- GÜNTHER-GOURNIA, H., *Ariadne*, Darmstadt, 1976.
- GÜNZEL, St., «N. - Heidegger - Gadamer - Derrida», en Salehi, D. y Schmidt, R. (ed.), *N. Texte und Kontexte*, Weimar, 1997, págs. 20-40.
- *Geophilosophie. N.s philosophische Geographie*, Berlín, 2001.
- *F. N.: Von Wille und Macht*, Fráncfort del Meno, 2004.
- «Der Raumbegriff bei Schopenhauer, N. und danach», en Kopij, M. y Kunicki, W. (eds.), *N. und Schopenhauer*, Leipzig, 2006, págs. 335-344.
- GURLITT, C., *Langbehn, der Rembrandtdeutsche*, Berlín, 1927.
- GUTH, A., «Rudolf Pannwitz avant la Charon: les premiers contacts avec N. et George», en Bandet, J-L. (ed.), *Mélanges offerts à Claude David pour son 70e anniversaire*, Berna, Fráncfort del Meno, Nueva York, 1986, págs. 217- 229.
- GUTMANN, Th., «N.s “Wille zur Macht” im Werk Michel Foucaults», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 377-419.
- GUTZWILLER, H., «F. N.s Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium 1869-1876», en *Beiträge zu F. N.*, 5, Basel, 2002, págs. 174-224.
- GUZZONI, A. (ed.), *100 Jahre philosophische N.-Rezeption*, Fráncfort del Meno, 1991.
- HAAR, M., «N. und die Sprache», en Riedel, M. (ed.), «*Jedes Wort ist ein Vorurteil*». *Philologie und Philosophie in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999, págs. 63-67.
- HAASE, M-L., «Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlaß 1882-1885», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 228-244.
- «F. N. liest Francis Galton», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 633-658.
- «Zarathustra auf den Spuren des Empedokles», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlín, Nueva York, 1994, págs. 503-523.

- HAASE, M.-L., «Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstatt-bericht zur Edition von KGW IX», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 41-47.
- y SALAQUARDA, J., «Konkordanz. Der Wille zur Macht», en *N. Studien* 9, 1980, págs. 446-490.
- HABERKAMP, G., *Triebgeschehen und Wille zur Macht: N. zwischen Philosophie und Psychologie*, Würzburg, 2000.
- HABERMAS, J., «Nachwort», en Habermas, J. (ed.), *N., F.: Erkenntnistheoretische Schriften*, Fráncfort del Meno, 1968, págs. 237-261.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*, Fráncfort del Meno, 1985. [*El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989].
- HADOT, P., *Zur Idee der Naturgeheimnisse*, Wiesbaden, 1982.
- HAHN, K.-H., «Das N.-Archiv», en *N. Studien* 19, 1989, págs. 1-19.
- y MONTINARI, M., «Kommentar» zur Faksimileausgabe der Handschrift, Wiesbaden, 1985.
- HALES, S. D. y WELSHON, R., *N.'s Perspectivism*, Urbana, Chicago, 2000.
- HALÉVY, D., *N. 5. Ausg*, Paris, 1944.
- HAM, J., «Circe's Truth: On the Way to Animals and Women», en Acampora, Ch. y Acampora, R. R. (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham u. a., 2004, págs. 193-210.
- HAMACHER, W. (ed.), *N. aus Frankreich*, Fráncfort del Meno, Berlín, 1986.
- HAMBURGER, K., *Das Mitleid*, Stuttgart, 1996.
- HAMILTON, W. y ALTIZER, T., *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, 1966.
- HAMMER, F., *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von N. bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß*, Bonn, 1974.
- HAMMER, W., *N. als Erzieher*, Leipzig, 1914.
- HANSEN, H., *Die kopernikanische Wende in der Ästhetik: Ernst Bloch und der Geist seiner Zeit*, Würzburg, 1998.
- HANSSON, O., «F. N. Seine Persönlichkeit und sein System», en Hansson, O., *N.*, 1997, págs. 7-53.
- HARICH, W., «"Revision des marxistischen Nietzschebildes?"», en *Sinn und Form* 39, 1987, páginas 1018-1053.
- HART-NIBBRIG, C. L., «N.s Lachen», en *Merkur* 37, 1983, págs. 84-87.
- HARTMANN, E., v., *Philosophie des Unbewussten. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*, 3. vols., 1890, Leipzig.
- «N.s "neue Moral"», en *Preussische Jahrbücher* 67, 1891, págs. 504-521.
- HARTMANN, N., *Ethik. Grúndzug eener personalen Wertethik*, Berlín, 1926.
- HARTWICH, W.-D., «Die Erfindung des Judentums. Antisemitismus, Rassenlehre und Bibelkritik in F. N.s Theorie der Kultur», en *Trumah* 5, 1996, págs. 179-200.
- HASLINGER, R., *N. und die Anfänge der Tiefenpsychologie*, Regensburg, 1993.
- HAUFF, R., v., *N.s Stellung zur christlichen Demut*, Berlín, 1939.
- HAUFF, W., v. (ed.), *N. Worte für werdende Menschen. Eine Einführung in seine Werke*, Stuttgart, 1941.
- HAUSMANN, F. J., *Studien zu einer Linguistik des Wortspiels: Das Wortspiel im «Canard enchaîné»*, Tübingen, 1974.
- HAVEMANN, D., *Der Apostel der Rache. N.s Paulusdeutung*, Berlín, Nueva York, 2002.
- HAYDEN, D., *Pox Genius, madness and the mysteries of syphilis*, Nueva York, 2003.
- HAYOUN, M.-R., «N.s "Zarathustra" und die Bibel», en Stegmaier, W. y Krochmalnik, D. (ed.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlín, Nueva York, 1997, págs. 327-344.

- HEFTRICH, E., *N.s Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Fráncfort del Meno, 1962.
- «Die Grenzen der psychologischen N.-Erklärung», en Salaquarda (ed.), 1964, págs. 169-184.
- «N.s "Tristan"», en *N. Studien* 14, 1985, págs. 22-34.
- «N.s Goethe. Eine Annäherung», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 1-20.
- «Die Geburt der Tragödie: Eine Präfiguration von N.s Philosophie?», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 103-126.
- HEFTRICH, U., «N.s Analyse des Mitleids», en Gockel, H., Neumann, M. y Wimmer, R. (eds.), *Wagner - N. - Thomas Mann*, Fráncfort del Meno, 1993, págs. 123-140.
- HEIDEGGER, M., «N.s Wort "Gott ist tot"» (1950), en *Holzwege*, Fráncfort del Meno, 1972, págs. 193-247. [«La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Caminos de bosque*, Alianza, 1995].
- *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1954. [¿*Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005].
- *N.*, vols. 1 y 2, Pfullingen, 1961a/b. [*Nietzsche* (I y II), Barcelona, Destino, 2000].
- «N.: Der Wille zur Macht als Kunst», *Gesamtausgabe*, GA II, vol. 43, Fráncfort del Meno, 1985.
- «N.s Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis», GA II, vol. 47, 1989.
- HEIMSOETH, H., «Zur Anthropologie F. N.s», en *Blätter für deutsche Philosophie* 17, 1943, páginas 205-239.
- «Des jungen N. Weg zur Philosophie», en *Studien zur Philosophie-geschichte* (= *Kantstudien, Ergänzungshefte* 82), 1961, págs. 152-179.
- HEIN, A., «*Es ist viel "Hitler" in Wagner*». *Rassismus und antisemitische Deutschumsideo-logie in den "Bayreuther Blättern" (1878-1938)*, Tübingen, 1996.
- HEIN, P. U., «Völkische Kunstkritik», en Puschner, U.; Schmitz, W. y Ulbricht J. H. (eds.), *Handbuch zur Völkischen Bewegung 1871-1918*, Múnich, 1996, págs. 613-633.
- HEINE, H., «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland», en *Werke*, vol. 8.1. Hamburgo, 1979, págs. 9-120.
- HEINRICH, E., *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, N.*, Freiburg i. Br., Múnich, 2001.
- HEINZ, M. y KISIEL, T., «Heideggers Beziehungen zum N.-Archiv im Dritten Reich», en Schäfer, H. (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger*, Fráncfort del Meno, Nueva York, 1996, págs. 103-136.
- HEIT, H., «Wozu Wissenschaft? N.s Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants», en Himmelfmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 47-56.
- HELLER, E., «Rilke und N», en *N. Drei Essays*, Fráncfort del Meno, 1964, págs. 71-125.
- «Zarathustras drei Verwandlungen. N.s innere Biographie und die Apotheose der Unschuld», en Hüppauf, B. y Sternberger, D. (eds.), *Über Literatur und Geschichte*, Fráncfort del Meno, páginas 299-315.
- HELLER, P., *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlín, Nueva York, 1972a.
- «"Chemie der Begriffe und Empfindungen". Studie zum 1. Aphorismus von "Menschliches, Allzumenschliches I"», en *N. Studien* 1, 1972b, págs. 210-233.
- «Why translate all of N.?», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 13-27.
- HELMS, H. G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln, 1966.
- HEMELSOET, D.; HEMELSOET, K. y DEVREESE, D., «The neurological illness of F. N», en *Acta Neurologica Belgica* 108, 2008, págs. 9-16.
- HENCKMANN, W., «Materiale Werthethik», en Pieper, A. (ed.), *Geschichte der neueren Ethik*, vol. 2, Tübingen, 1992, págs. 82-102.

- HENNIS, W., «Die Spuren N.s im Werk Max Webers», en *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, 1987, págs. 167-191.
- HENRICH, A., «The Last of the Detractors. F. N.'s Condemnation of Euripides», en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27, 1986, págs. 369-397.
- HERDER, J. G., «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», en *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburgo, 1960, págs. 161-179.
- HERFURTH, Th., «Zarathustras Adler im Wandervogelnest. Formen und Phasen der N.-Rezeption in der deutschen Jugendbewegung», en *Jb. d. Arch. d. dt. Jugendbewegung* 16, 1986.87, págs. 63-110.
- HERING, E., *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Function der organisirten Materie*, Viena, 1876.
- HERRMANN, E., «N.s Gedanken über die Schulerziehung», en *Der deutsche Erzieher* 3, 1935, págs. 551-553.
- HERRMANN, L., «Begegnung im Kanon? Die "Kulturen" Heines und N.s.», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 103-112.
- HERSBELL, J. P. y NIMIS, S. A., «N. and Heraclitus», en *N. Studien* 8, 1979, págs. 17-38.
- HESSE, H., *Zarathustras Wiederkehr. Ein Wort an die deutsche Jugend. Von einem Deutschen*, Berna, 1979.
- HIGGINS, K. M., *N.'s Zarathustra*, Philadelphia, 1987.
- «Zarathustra IV and Apuleius: Who is Zarathustra's ass?», en *International Studies in Philosophy* 20, núm. 3, 1988, págs. 29-53.
- «The Whip Recalled», en *Journal of N. Studies* 12, 1996, págs. 1-18.
- *Comic Relief. N.s Gay Science*, Nueva York, Oxford, 2000.
- «N. and the Mystery of the Ass», en Acampora, Ch. y Acampora, R. R. (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham u. a., 2004, págs. 100-118.
- HILDEBRANDT, K., *Wagner und N. Ihr Kampf gegen das Neunzehnte Jahrhundert*, Breslau, 1924.
- «Über Deutung und Einordnung von N.s "System"», en *Kant-Studien* 41, 1936, págs. 221-293.
- HILL, R. K., *N.s Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford, 2003.
- HILLEBRAND, B., *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und N.*, Múnich, 1966.
- «Literarische Aspekte des Nihilismus», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 80-100.
- (ed.), *N. und die deutsche Literatur*, vols. 1 y 2, Múnich, Tübingen, 1978a/b.
- HIMMELMANN, B., *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu N.s Philosophie der Subjektivität*, Freiburg i. Br., Múnich, 1996.
- «Gleichheit und Differenz: N.s Gerechtigkeitsbegriff im Licht einer aktuellen Debatte», en Seelmann, K. (ed.), *N. und das Recht (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, suplemento 77)*, Stuttgart, 2001, págs. 85-92.
- «Kant, N. und die Auklärung», en (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 29-46.
- «Heideggers Weg mit N», en Barbera, S. y Müller-Buck, R. (ed.), *N. nach dem ersten Weltkrieg*, vol. 1, Pisa, 2007, págs. 287-307.
- (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005.
- HIRSCH, E., «Luther und N. [1920/21]. Mit einem Nachwort von J. Salaquarda», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 398-439.
- HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg i. Br., 1980.

- HIS, E., «F. N.s Heimatlosigkeit», en *Beiträge zu F. N. 5*, 2002. Basel, 1941, págs. 159-186.
- HITLER, A., *Mein Kampf*, Múnich, 1933.
- HÖDL, H., G., «Dichtung oder Wahrheit? Einige vorbereitende Anmerkungen zu N.s erster Autobiographie und ihrer Analyse von H. J. Schmid», en *N. Studien* 23, 1994, págs. 285-306.
- *N.s frühe Sprachkritik. Lektüren zu «Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne» (1873)*, Viena, 1997.
- «N., Jesus und der Vater. Entwurf einer biographischen Rekonstruktion», en Willers, U. (ed.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003, págs. 69-86.
- «Vom Zweck der Geschichtsschreibung: Religionsgeschichte als kritische Historie bei N. Eine Skizze», en *N. Forschung* 15, 2008, págs. 59-65.
- HOFBAUER, J., *How to do things with N. N. als Methode - Eine Versuchsanordnung mit drei Opern Richard Wagners*, Múnich, 2007.
- HOFF, K., «"... ein angenehmer Wind von Norden". N. und Strindberg im Dialog», en *Arcadia*, 55-69.
- HOFFE, O. (ed.), *F. N. Zur Genealogie der Moral*, Berlin, 2004.
- HOFFMANN, D. M., *Zur Geschichte des N.-Archivs. Elisabeth Förster-N., Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, Berlin, Nueva York, 1991.
- *Das Basler N.-Archiv*, Basel, 1993a.
- *Rudolf Steiner und das N.-Archiv*, Dornach, 1993b.
- «N.-Kult», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, pág. 485.
- (ed.), *N. und die Schweiz*, Zürich, 1994.
- PETER, N. y SALFINGER, Th. (eds.), *Franz Overbeck, Heinrich Köselitz [Peter Gast]: Briefwechsel*, Berlin, Nueva York, 1998.
- HOFMANN, J., «Der junge N. und die Leipziger Bibliotheken», en *Leipziger Jb.* 1949, págs. 52-54.
- HOFMANN, J. N., *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. N. und die philosophische Hermeneutik*, Berlin, Nueva York, 1994.
- HOFMANN, P., «Christentum», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 323-342.
- HOFMILLER, J., «N. bei Reclam», en *Süddeutsche Monatshefte* 28, 1931a, págs. 758-760.
- «N», en *Süddeutsche Monatshefte* 29, 1931b, págs. 73-131.
- HÖHN, G., «"Farceur" und "Fanatiker des Ausdrucks": N., ein verkappter Heineaner?», en *Heine- Jb.* 36, 1997, págs. 134-152.
- HOLLAND, H. W., «Heredity», en *The Atlantic Monthly* 52, 1883, págs. 447-452.
- HOLLIER, D. (ed.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Paris, 1979.
- HOLLINGDALE, R. J., «(Introduction)», en *F. N.: Thus Spoke Zarathustra*, Londres, 1969, págs. 11-35.
- HÖLSCHER, U., «Die Wiedergewinnung des antiken Boden. N.s Rückgriff auf Heraklit», en *Neue Hefte für Philosophie* 15.16, 1979, págs. 156-182.
- HONEGGER, M. (ed.), *Sigmund Freud. Georg Groddeck: Briefe über das Es*, Fráncfort del Meno, 1974.
- HONNETH, A., *Das Paradox des Augenblicks. «Zarathustras Vorrede» und N.s Theorem der «ewigen Wiederkehr des Gleichen»*, Würzburg, 2004.
- HORKHEIMER, M., «Bemerkungen zu Jaspers' "N."», en *Z. f. Sozialforschung* VI.2, 1937, págs. 407-414.
- HORN, A., «"Warum so hart! - sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle, sind wir denn nicht Nah-Verwandte?" N.s Argumente gegen den Populismus», en *Acta Germanica* 22, 1994, págs. 135-152.

- HORN, A., *N.s Begriff der décadence. Kritik und Analyse der Moderne*, Fráncfort del Meno, 2000.
- HORNEFFER, E., *N.s letztes Schaffen. Eine kritische Studie*, Jena, 1907.
- HOWALD, E., *F. N. und die klassische Philologie*, Gotha, 1920.
- HOYER, T., *N. und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption*, Würzburg, 2002a.
- «“[...] ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken”. Zarathustras pädagogisches Scheitern», en *N. Forschung* 9, 2002b, págs. 219-231.
- HUBBARD, S., *N. und Emerson*, Basel, 1958.
- HUDEK, F.-P., «“N. contra Wagner”. Über N.s verpatzte Strategie seiner Wagner-Kritik», en Steiert, T. (ed.), “Der Fall Wagner”: Ursprünge und Folgen von N.s Wagner-Kritik, Laaber, 1991, págs. 33-48.
- HUFNAGEL, E., «N. als Provokation für die Bildungsphilosophie. Versuch, den Griechischen Staat zu lesen», en *N. Forschung* 7, 2000, págs. 37-58.
- HUFNAGEL, H., «“Nun, Schifflein! Sieh” dich vor!’-Meerfahrt mit N. Zu einem Motiv der Fröhlichen Wissenschaft», en *N. Studien* 37, 2008, págs. 143-159.
- HULIN, M., «N. and the Suffering of the Indian Ascetic», en Parkes, G. (ed.), *N. and Asian Thought*, Chicago, Londres, 1991, págs. 64-75.
- HUNT, L. H., *N. and the Origin of Virtue*, Londres, Nueva York, 1991.
- HUSKINSON, L., *N. and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*, Hove, Nueva York, 2004.
- HUYSSSEN, A., «Postmoderne - eine amerikanische Internationale?», en Huyssen, A. y Scherpe, K. R. (eds.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek, 1986, págs. 13-44.
- IBÁÑEZ-NOÉ, J., «World and Creation: On N.’s Perspectivism», en *N. Studien* 28, 1999, págs. 42-79.
- IMMEL, O., «Der Wanderer und der Eckensteher. Zum Verhältnis von freiem Geist und kultureller Gebundenheit bei F. N.», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlín, 2004, págs. 327-334.
- INGENKAMP, H. G., «N.s Antike, N.s Christentum», en *Studia Humaniora Tartuensia* 4, 2003, págs. 14-20.
- INVERNIZZI, G., *Il pessimismo tedesco dell’Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Firenze, 1994.
- IRIGARAY, L., *Amante marine de F. N.*, París, 1980.
- IRION, U., *Eros und Thanatos. N. und Freud als Vollender eines anti-christlichen Grundzugs im europäischen Denken*, Würzburg, 1992.
- IWAWAKI-RIEBEL, T., *N.s Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes*, Würzburg, 2004.
- «N.s Wanderer als interkultureller Interpret der menschlichen Gemeinschaft», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 401-411.
- JÄCKEL, E., *Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft*, Tübingen, 1969.
- JACKSON, R., *N. and Islam*, Nueva York, Londres, 2007.
- JACOBY, K., «Die Erstausgaben F. N.s: eine bio-bibliographische Übersicht der von N. selbst veröffentlichten oder druckfertig hinterlassenen Schriften», en *Philobiblon* 11, H. 1-2, 1939, págs. 49-59.
- JACOLLIOT, L., *Les législateurs religieux. Manou. Moïse. Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du Rituel Egyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises*, París, 1876.
- JAHN, I., *Grundzüge der Biologiegeschichte*, Jena, 1990.
- JÄHNIG, D., «“Der Ursprung des Kunstwerkes” und die moderne Kunst», en Biemel, W. y v. Herrmann, F.-W. (ed.), *Kunst und Technik*, Fráncfort del Meno, 1989, págs. 219-254.

- JANAWAY, C., *Beyond Selflessness. Reading N.'s Genealogy*, Oxford, Nueva York, 2007.
- JANSEN, J., *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1: *Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters*, Freiburg i. Br., 1878.
- *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 2: *Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525*, Freiburg i. Br., 1879.
- JANZ, C. P., *Die Briefe F. N.s. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Basel, 1972.
- *F. N. Biographie*, vol I (1978a), II (1978b) y III (1979), München, 1978/79. [*Friedrich Nietzsche* (vol I: *Infancia y juventud*; vol. II: *Los diez años de Basilea*; vol. III: *Los diez años del filósofo errante*), Madrid, Alianza, 1981-85].
- «N.s Verhältnis zur Musik seiner Zeit», en *N. Studien* 7, 1978c, págs. 308-338.
- «F. N.s Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879», en Hoffmann, D. (ed.), *N. und die Schweiz*, Zürich, 1994, págs. 25-29.
- «Die Musik im Leben N.s», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 72-86.
- JASPERS, K., *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* (1935) Bremen, 1947. [*Razón y existencia: cinco lecciones*, Buenos Aires, Nova, 1959].
- *N. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, Nueva York, 1936. [*Nietzsche. Introducción a su filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973].
- *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, Göttingen, Heidelberg, 1958. [*Psicopatología general*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1993]
- JATHO, J.-P., «Gern beugen sich die Männer des Geistes vor den Männern der Macht». *Ernst Horneffer*, Giessen, 1998.
- JENKINS, K., «The Dogma of N.'s Zarathustra», en *Journal of Philosophy of Education* 16, 1982, págs. 251-254
- JENSEN, A. K., «The Rogue of All Rogues: N.'s Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmanns Response to N», en *Journal of N. Studies* 32, 2006, págs. 41-61.
- JOAS, H., *Die Entstehung der Werte*, Fráncfort del Meno, 1997.
- JOHNSON, D., *N.'s Early Darwinism. The "David Strauss" Essay of 1873*, en *N. Studien* 30, 2001, págs. 62-79.
- JOISTEN, K., *Die Überwindung der Anthropozentrität durch F. N.*, Würzburg, 1994.
- JORDAN, W., *F. N.s Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*, Würzburg, 2006.
- JUNG, C. G., *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (1912), München, 1991. [*Símbolos de transformación* (edición revisada y aumentada de *Transformaciones y Símbolos de la Libido*), Barcelona, Paidós, 1998].
- *Über die Psychologie des Unbewussten* (1916), en *Gesammelte Werke* (GW) 7, Zürich 1964, págs. 11-125. [*Sobre la psicología de lo inconsciente*], en *Obra completa: Dos escritos sobre psicología analítica* (vol. VII), Madrid, Trotta, 2007].
- *Psychologische Typen* (1921), GW 6, 1921.
- «Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung» (1931), en *Wirklichkeit der Seele*, München, 1990, págs. 59-66. [*Realidad del alma: aplicación y progreso de la nueva psicología*, Buenos Aires, Losada, 1968].
- *N.'s Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939* (1934-1939), Londres, 1989.

- JUNG, C. G., «Symbole und Traumdeutung», en *Traum und Traumdeutung* (1961), Múnich, 1990, páginas 7-87.
- JÜNGER, E., *Sämtliche Werke in 18 Bänden. Supplement-Bände*, 4 vol., Stuttgart, 1978.
- JÜTTEMANN, G.; SONNTAG, M. y WULF, C. (ed.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim, 1991.
- KAISER-EL-SAFTI, M., *Der Nachdenker. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und N.*, Bonn, 1987.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe* (WA), III y IV (1781/1787), edición a cargo de W. Weischedel, Fráncfort del Meno, 1968. [*Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978].
- «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» *Werkausgabe* XI (1784), Fráncfort del Meno, 1968, págs. 53-61. [«Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?», en *¿Qué es ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007 (1.ª edición 1988)].
- KASSLE, K., *N. und das Recht*, Múnich, 1941.
- KAUFMANN, W., «N. als der erste große Psychologe», en *N. Studien* 7, 1978, págs. 261-287.
- *N. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, Darmstadt (1974), 1982.
- (ed.), *The Portable N.*, Nueva York, 1954.
- KAULBACH, F., «N. und der monadologische Gedanke», en *N. Studien* 8, 1979, págs. 127-156.
- *N.s Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln, Viena, 1980.
- «N.s Interpretation der Natur», en *N. Studien* 10.11, 1981/82, págs. 442-481.
- «Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei N.», en Djurip, M. (ed.), *N.s Begriff der Philosophie*, Würzburg, 1990a, págs. 9-20.
- «Philosophie des Perspektivismus», parte 1: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und N.*, Tübingen, 1990b.
- KEITH, T., «“Die Welt als ästhetisches Phänomen”. Gottfried Benns N.-Rezeption», en *Z. f. Germanistik*, Neue Folge X, 2000, págs. 116-126.
- KEMPER, W., *Der Traum und seine Be-Deutung*, Hamburgo, 1955.
- KERGER, H., *Autorität und Recht im Denken N.s.*, Berlín, 1988.
- «Verhältnis von normativer Regel und Handlungsrationale bei N.», en Seelmann, K. (ed.), *N. und das Recht (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, suplemento 77), Stuttgart, 2001, págs. 39-55.
- KERSHAW, I., *Hitler 1889-1936*, Stuttgart, 1998.
- «Soziale Motivation und Führer-Bindung im Staat Hitlers», en Frei, N. (ed.), *Martin Broszat, der «Staat Hitlers» und die Historisierung des Nationalsozialismus*, Göttingen, 2007, págs. 76-84.
- KERTSCHER, H.-J., «... das Individuum der Zukunft?», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? (= N. Forschung*, Sonderband 2), Berlín, 2004, págs. 213-219.
- KESSELRING, M., *N. und sein Zarathustra in psychiatrischer Beleuchtung*, Affoltern, 1954.
- KEULS, E. G., *Plato and Greek Painting*, Leiden, 1978.
- *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley, 1993.
- KIENZLE, U., «Buddhismus», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 122-142.
- KIESEL, H., «Bestrittener Wille zur Macht. N.-Rezeption bei Ernst und Friedrich Georg Jünger», en Barbera, S. y Müller-Buck, R. (ed.), *N. nach dem ersten Weltkrieg*, vol. I, Pisa, 2007, páginas 149-168.
- KISS, E., «Fortsetzung des Christentums. F. N.s Perspektiven zur Französischen Revolution», en *Geschichte und Gegenwart* 2, 1991, págs. 81-88.

- KISS, E., «F. N. als Theoretiker der modernen Demokratie», en (ed.), *N. und die globalen Probleme unserer Zeit*, Cuxhaven, 1997, págs. 249-263.
- *Erkenntnis als mächtigster Affekt*, Cuxhaven, 2003.
- *F. N. evilági filozófiája. Életreform és kriticizmus közzött*, Budapest, 2005.
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vols. II y V, Stuttgart, 1933a/b.
- KITTSTEINER, H., D., «Erinnern - Vergessen - Orientieren. N.s Begriff des "umhüllenden Wahns" als geschichtsphilosophische Kategorie», en Borchmeyer, D. (ed.), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 48-75.
- «Vom Nutzen und Nachteil des Vergessens für die Geschichte», en Smith, G. y Emrich, H. M. (ed.), *Vom Nutzen des Vergessens*, Berlín, 1996, págs.133-174.
- KJAER, J., *Die Zerstörung der Humanität durch Mutterliebe*, Opladen, 1990.
- «Zarathustras Nachtlid und der Dionysosdithyrambus Von der Armut des Reichsten», en *N. Forschung* 3, 1995, págs. 127-146.
- KLAF, F. S., «"Night song": N.'s Poetic Insight into the Psychotic Process», en *The Psychoanalytic Review* 46, núm. 4, 1959, págs. 80-84.
- KLAGES, L., «Die psychologischen Errungenschaften F. N.s. Ein Selbstbericht», en Guzzoni, A. (ed.), *100 Jahre philosophische N.-Rezeption*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 29-33.
- *Die psychologischen Errungenschaften N.s.*, Leipzig, 1926.
- KLASS, T. N., *Das Versprechen*, Múnich, 2002.
- «Veredelnde Inoculation. N. und das Essen», en Lemke, H. y Därmann, I. (ed.), *Die Tischgesellschaft. Bielefeld*, 2008a, págs. 131-156.
- «Wie man wird, was man isst. N.s Diätetik», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008bb, págs. 411-421.
- KLAUCK, T., «Seele», en Ottmann H (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 321.
- KLEIST, J., *N. in Turin*, Karlsruhe, 1992.
- KLINGMANN, U., «Ein Dämon, welcher lacht. Lachen und Legitimation im Werk N.s», en *Acta Germanica*, vol. 25, Fráncfort del Meno, Berlín, 1997, págs. 35-54.
- KLOSE, O.; JACOBY, E. G. y FISCHER, I. (ed.), *Ferdinand Tönnies - Friedrich Paulsen. Briefwechsel 1876-1908*, Kiel, 1961.
- KLOSSOWSKI, P. N., «Polytheismus und Parodie», en Hamacher, W. (ed.), *N. aus Frankreich*, Fráncfort del Meno, Berlín, 1986, págs.16-45.
- KLOSSOWSKI, P., *N. und der Circulus vitiosus dues*, Múnich, 1986. [*Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros, 2004].
- KNOCHE, M., ULBRICHT, J. H. y WEBER, J. (eds.), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang N.s mit Büchern zum Umgang mit N.s Büchern*, Wiesbaden, 2006.
- KNODT, R., «Vom Schweigen und Vergessen. Die Sprache im Angesicht der Natur bei N», en Riedel, M. (ed.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil. Philologie und Philosophie in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999, págs. 227-236.
- KNOPF, J., *Friedrich Dürrenmatt*, Múnich, 1988.
- KNUDSEN, J., *Georg Brandes. Symbolet og manden 1883-1895*, Kopenhagen, 1994, págs. 327-377.
- KOCH, H.-J., «Absoluter Ausschluß des Mechanismus»: *der Gedanke der ewigen Wiederkaufi im 20. Jahrhundert und in der besonderen Deutung von Rudolf Pannwitz; ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte F. N.s*, Gladenbach-Sinkershhausen, 1995.
- *N. Tanzt*, Hannover, 2001.

- KOECKE, C., *Zeit des Ressentiments, Zeit der Erlösung. N.s Typologie temporaler Interpretation und ihre Aufhebung in der Zeit*, Berlin, Nueva York, 1994.
- KOELB, C. (ed.), *N. as Postmodernist. Essays pro and contra*, Nueva York, 1990.
- KOEPPEN, C. F., *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, 2 vols., Berlin, 1857-59.
- KOFMAN, S., *N. et la métaphore*, Paris, 1972.
- KOHLNBACH, M. y GRODDECK, W., «Zwischenüberlegungen zur Edition von N.s Nachlaß», en *Text. Kritische Beiträge*, H. 1. Basel, Fráncfort del Meno, 1995, págs. 21-39.
- KÖHLER, J., *Zarathustras Geheimnis. F. N. und seine verschlüsselte Botschaft. Eine Biographie*, Reinbek, 1992.
- *F. N. und Cosima Wagner. Die Schule der Unterwerfung*, Berlin, 1996.
- *Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker*, München, 1997.
- *N.*, München, 2001
- KOKTANEK, A. M., *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München, 1968.
- KOPP, H., *Geschichte der Chemie*, parte II. Braunschweig, 1844.
- KOPPEN, E., *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*, Berlin, Nueva York, 1973.
- KOPPERSCHMIDT, J., «N.s Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der unreinen Vernunft», en Kopperschmidt, J. y Schanze, H. (ed.), *N. oder «Die Sprache ist Rhetorik»*, München, 1994, págs. 39-62.
- KOPPERSCHMIDT, J. y SCHANZE, H. (ed.), *N. oder «Die Sprache ist Rhetorik»*, München, 1994.
- KÖRBER, T., *N. nach 1945. Zu Werk und Biographie F. N.s in der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur*, Würzburg, 2006.
- KORNBERGER, M., «Zur Genealogie des “Ecce homo”», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 319-338.
- KOSITZKE, B., «Rhetorik und Erotik bei N.», en Kopperschmidt, J. y Schanze, H. (ed.), *N. oder «Die Sprache ist Rhetorik»*, München, 1994, págs. 183-195.
- KÖSTER, P., «N.-Kritik und N.-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts», en *N. Studien* 10.11, 1981/82, págs. 615-685.
- *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen N.-Rezeption in Deutschland (1890-1918)* Berlin, Nueva York, 1998.
- *Kontroversen um N. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich, 2003.
- KOSTKA, A., «Der Epigone als Vollender: Harry Graf Kessler», en Schirmer, A. y Schmidt, R. (eds.), *Widersprüche. Zur frühen N.-Rezeption*, Weimar, 2000, págs. 166-186.
- KREMER-MARIETTI, A., *N. et la rhétorique*, Paris, 1992.
- «Menschliches-Allzumenschliches: N.s Positivismus?», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 260-275.
- KROCHMALNIK, D., «Neue Tafeln. N. und die jüdische Counter-History», en Stegmaier, W. y Krochmalnik, D. (ed.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin, Nueva York, 1997, págs. 53-89.
- KRUMMEL, R. F., «Josef Paneth über seine Begegnung mit N. in der Zarathustra-Zeit», en *N. Studien* 17, 1988, págs. 478-495.
- KUHN, E., «N.s Quelle des Nihilismus-Begriffs», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 253-278.
- «Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des “Modernen”. Ferdinand Brunetières dritte Reihe der kritische N. Studien über die Geschichte der französischen Literatur als Quelle für N.s Charakterisierungen des 17., des 18. und des 19. Jahrhunderts», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 600-626.
- *F. N.s Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin, Nueva York, 1992.

- KUHN, E., «N.s Quelle des "Assassinenspruchs"», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlin, Nueva York, 1994a, págs. 268-275.
- «F. N.s Egoismus-Begriff im Umriß», en Heck T. L. (ed.), *Das Prinzip Egoismus*, Tübingen, 1994b, págs. 292-299.
- «"Der Wille zur Macht". Vom "Hauptprosawerk" zu den "Nachgelassenen Fragmenten". Dokumente zur Editions-geschichte», en *Prima philosophia* 8, H. 1, 1995, págs. 21-34.
- «"Der Wille zur Macht". Aspekte des Philosophems, des Projekts und der Editions-geschichte», en Schirmer, A. y Schmidt, R. (eds.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk F. N.s*, Weimar, 1999, págs. 319-331.
- «Die Gefährten Zarathustras in N.s gutem Europa», en Goedert, G. y Nussbaumer-Benz, U. (eds.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002, págs. 56-66.
- KÜHNWEG, U., «N. und Jesus - Jesus bei N.», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 382-396.
- KUIPER, P. C., «Diltheys Psychologie und ihre Beziehung zur Psychoanalyse», en *Psyche* 19, 1965, págs. 241-258.
- KULAWIK, B., «"...ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus"», en *N. Forschung* 2, 1995, págs. 205-219.
- KUNNAS, T., *N.s Lachen. Eine Studie über das Komische in N.s Werken*, München, 1982.
- KÜNZLI, R. E., «N. und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen N.-Interpretation», en *N. Studien* 5, 1976, págs. 263-288.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., «Le 436 Détour (N. et la Rhétorique)», en *Poétique* 5, 1971, págs. 53-76.
- LAGARDE, P., de «Über die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik», en *Deutsche Schriften*, Göttingen, 1903, págs. 17-36.
- *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion*, en *Deutsche Schriften*, Göttingen, 1903, págs. 37-76.
- *Über die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches*, en *Deutsche Schriften*, Göttingen, 1903, págs. 98-167.
- *Deutsche Schriften*, Göttingen, 1903.
- LAMPERT, L., «Zarathustra and His Disciples», en *N. Studien* 8, 1979, págs. 309-333.
- *N.'s Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven, Londres, 1987.
- *N.'s Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven, Londres, 2001.
- LAMPL, H. E., «Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 225-264.
- LANDAUER, G., «Religiöse Erziehung», en *Freie Bühne* 2, H. 6, 1891, págs. 134-138.
- *F. N.*, Helsingfors, 1900.
- LANDERER, C., *N., Wagner und Hanslick*, en *N. Studien* 32, 2003, págs. 531-535.
- «Hanslick», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 373-386.
- y SCHUSTER, M-O., «N.s Vorstudien zur Geburt der Tragödie in ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 114-133.
- y SCHUSTER, M-O., 2005, «Begehrlich schrie der Geyer in das Thal». Zu einem Motiv früherer Wagner-Entfremdung in N.s Nachlass, en *N. Studien* 34, págs. 246-255.
- LANFRANCONI, A., *N.s historische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.

- LANG, D., «Georg Brandes und der Anfang der N.-Rezeption in Skandinavien», en *N. Kontrovers* 5, 1985, págs. 87-104.
- LANGBEHN, C., *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen N.*, Würzburg, 2005.
- LANGBEHN, J., *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*, Leipzig, 1891.
- LANGE, F., A., *Geschichte des Materialismus*, Iserlohn, 1866.
- LANGE, T., *Die Ordnung des Begehrens. Nietzscheanische Aspekte im philosophischen Werk von Gilles Deleuze*, Bielefeld, 1989.
- LANGE-EICHBAUM, W. y KURTH, W., *Genie, Irrsinn und Ruhm*, vol. 7, München, 1986.
- LARGE, D., «N. and the Figure of Columbus», en *N. Studien* 24, 1995, págs. 162-183.
- «“Der Bauernaufstand des Geistes”. N., Luther and the Reformation», en Martin, N. (ed.), *N. and the German Tradition*, Berna, Oxford u. a., 2003, págs. 111-137.
- «N.'s Conceptual Chemistry», en Moore, G. y Brobjer. T. (ed.), *N. and Science*, Aldershot, 2004, págs. 189-196.
- «Ernährung», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 288-296.
- LARMORE, C., «Der Wille zur Wahrheit» (III 23-28), en Höffe, O. (ed.), *F. N. Zur Genealogie der Moral*, Berlín, 2004, págs. 163-176.
- LASKA, B. A., *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners “Einzigler”. Eine kurze Rezeptionsgeschichte*, Nürnberg, 2002.
- «N.s initiale Krise. Die Stirner-N.-Frage in neuem Licht», en *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, núm. 2, 2002, págs. 109-133.
- LASSAHN, R., «Tateinheiten bewegen den Geist. Bedeutung und Geschichte der Gemeinschaft als soziale Form bei Petersen», en Rülcker, T. y Kassner, P. (ed.), *Peter Petersen Antimoderne als Fortschritt?*, Fráncfort del Meno, 1992, págs. 285-317.
- LAURET, B., *Schulderfahrung und Gottesfrage bei N. und Freud*, München, 1977.
- LAUSTER, J., «Aufgeklärtes Christentum? N.s Kritik der theologischen Aufklärungsrezeption», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlín, 2004, págs. 359 - 365.
- LE RIDER, J., *N. in Frankreich*, München, 1997.
- «Erinnern, Vergessen und Vergangenheitsbewältigung. Zur Aktualität der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlín, 2004, págs. 97-110.
- «F. N. et Malwida von Meysenbug», en Barbera, S.; D'Iorio, P., y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004, págs. 7-31.
- *Malwida von Meysenbug. Une Européenne du XIXe siècle*, París, 2005.
- LEIS, M., *Frauen um N.* Reinbek b., Hamburgo, 2000.
- LEITER, B., «Perspectivism in N.'s Genealogy of Morals», en Schacht, R. (ed.), *N., Genealogy, Morality: Essays on N.s On the Genealogy of Morals*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1994, pág. 334-357.
- «Morality in the Pejorative Sense: On the Logic of N's Critique of Morality», en *British Journal of Philosophy* 3, 1995, págs. 113-145.
- «The Paradox of Fatalism and Self-Creation in N», en Richardson, J. y Leiter, B. (eds.), *N.*, Oxford, 2001, págs. 281-321.
- *N. on Morality*, Londres, 2002.

- LEMKE, H., «Liebe», en Ottmann H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, 275 f.
- *Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie*, Berlin, 2007.
- LEMM, V., «Animality, Creativity and Historicity: A Reading of F. N.s Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 169-200.
- LESSING, T., *Schopenhauer - Wagner - N.*, Múnich, 1906.
- LEVINAS, E., «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», en *Esprit* 3, núm. 26 (1 Nov.), 1934, págs. 199-208.
- *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, Múnich, 1987. [*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2006].
- LEVY, O., *N. verstehen. Essays aus dem Exil 1913-1937*, S Dietzsch u. L Kais, Berlin, 2005.
- LEWENS, T., *Darwin*, Londres, Nueva York, 2007.
- LICHTBLAU, K., *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Fráncfort del Meno, 1996.
- «Ressentiment, negative Privilegierung, Parias», en Kippenberg, H. G. y Riesebrodt, M. (eds.), *Max Webers «Religionssystematik»*, Tübingen, 2, 1996, 79-296.
- LICHTENBERG, G. C., *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe. Mit dem Portrait, Facsimile und einer Ansicht des Geburtshauses des Verfassers*, 8 vols., Göttingen, 1867.
- LIÉBERT, G., *N. and Music*, Chicago, Londres, 2004.
- LIEBSCH, B., «Das Versprechen im Horizont der neuzeitlichen Sozialphilosophie. Zwischen Hobbes und N», en *Philosophisches Jb*, 113.I, 2006, págs. 143-166.
- *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., Múnich, 2008.
- LIEBSCHER, M., «“Wotan” und “Puer Aeternus”. Die zeithistorische Verstrickung von C.G. Jungs Zarathustrainterpretation», en *N. Studien* 30, 2001a, págs. 329-350.
- «Jungs Abkehr von Freud im Lichte seiner N.-Rezeption», en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*, Berlín, 2001b, págs. 255-260.
- «Zarathustra - Der Archetypus des Alten Weisen», en *N. Forschung* 9, 2002, págs. 233-245.
- «Die “unheimliche Ähnlichkeit”. N.s Hermeneutik der Macht und analytische Interpretation bei Carl Gustav Jung», en Görner, R. y Large, D. (eds.), *Ecce Opus. N.-Revisionen im 20. Jahrhundert*, Londres, Göttingen, 2003, págs. 37-50.
- LIMMER, E., *Vorklänge der Philosophie N.s bei dem jungen Friedrich Schlegel*, Leipzig, 1925.
- LINK, F., «Denkversuche. Montaigne und Pascal, Emerson und N», en *Literaturwissensch. Jb*. 35, 1994, págs. 343-386.
- LIPPERHEIDE, C., *Die Ästhetik des Erhabenen bei F. N. Die Verwindung der Metaphysik der Erhabenheit*, Würzburg, 1999.
- LIPPITT, J. y Urpeth, J. (ed.), *N. and the Divine*, Manchester, 2000.
- LOEB, P. S., «Zarathustra's Laughing Lions», en Acampora, Ch. y Acampora, R. R. (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham u. a., 2004, págs. 121-139.
- LOEB, P. S., *The Death of N.'s Zarathustra*, Cambridge, 2009.
- LOHBERGER, H., «F. N. und Resa v. Schirrhofer», en *Z. f. philosoph. Forschung* 22, 1969, págs. 248-260 y 441-458.
- LOMBROSO, C., *L'uomo delinquente. In rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, Turín, 1876.

- LONGERICH, P., *Heinrich Himmler*, Biographie, München, 2008.
- LONSBACH, R. M., *F. N. und die Juden. Ein Versuch*, Bonn, 1985.
- LÖPELMANN, M., «N. Nationalsozialist?», en *Nationalsoz. Erziehung* 2, Núm. 28, 1933, pág. 497
- LORRAINE, T., «N. and Feminism: Transvaluing Women in Thus Spoke Zarathustra», en *International Studies in Philosophy* XXXVI, núm. 3, 1994, págs. 13-21.
- LOSURDO, D., *N., der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, Berlín, 2009.
- LOTZE, R. H., *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, 1852.
— *Geschichte der Ästhetik*, Leipzig, 1868.
- LOVE, F. R., *Young N. and the Wagnerian Experience*, Nueva York, 1966.
— *N. & Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion*, Berlín, Nueva York, 1981.
- LÖW, R., *N. Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von F. N.s Denken*, Weinheim, 1984a.
— «Die Aktualität von N.s Wissenschaftskritik», en *Merkur* 38, 1984b, págs. 399-409.
- LÖWITH, K., «Kierkegaard und N», en *Dt. Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte* XI, 1933, págs. 43-66.
— *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlín, 1934.
— «Zu Schlechtas neuer N.-Legende», en *Sämtliche Schriften (SäS)*, vol. 6, Stuttgart, 1958.
— *N.*, en *SäS*, vol. 6, 1987.
— (ed.), *N. Zeitgemässes und Unzeitgemässes*, Fráncfort del Meno, Hamburgo, 1956.
— (ed.), *F. N. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Aus dem Nachlass, Briefe*, Fráncfort del Meno, 1959.
- LOY, D., *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*, New Haven, 1988.
- LUBLINSKI, S., «Machiavelli und N», en *Die Zukunft* 9, vol. 34, 1901, págs. 73-82.
- LÖDEMANN, H., *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt*, Kiel, 1872.
- LUHMANN, N., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Fráncfort del Meno, 1984.
- LUKÁCS, G., «Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik», en *Z. f. Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1916, págs. 225-271 y 390-431. [*Teoría de la novela: un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*, Buenos Aires, Godot, 2010].
— *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (1933), Budapest, 1982.
— «N. als Vorläufer der faschistischen Ästhetik», en *Internationale Literatur* 5, núm. 8, 1935, págs. 76-92.
— «Der deutsche Faschismus und N» (1943), en Guzzoni, A. (ed.), *100 Jahre philosophische N.-Rezeption*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 191-208.
— *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied, Berlín, 1962. [*El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1972].
— *Von N. zu Hitler oder: Der Irrationalismus und die deutsche Politik*, Fráncfort del Meno, 1966.
- LUNN, E., *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, 1973.
- LÜTKEHAUS, L., *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Fráncfort del Meno, 1999.
— *Ein heiliger Immoralist, Paul Réé 1849-1901*, Marburg, 2001.
- LYOTARD, J.-F., «Notes sur le retour et le Kapital», en *N. aujourd'hui?* 1, Intensités, 10.18, Paris, 1973, págs. 141-157.

- LYOTARD, J.-F., *Postmoderne für Kinder*, Viena, 1987. [*La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987].
- *Die Analytik des Erhabenen - Kant-Lektionen*, München, 1994.
- MACGRATH, W. J., *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, Londres, 1974.
- MACH, E., *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886.
- MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, 1981. [*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2008].
- *The Sovereignty of Joy. N.'s Vision of Grand Politics*, Toronto, Buffalo, Londres, 1997.
- MAFFEIS, S., *Zwischen Wissenschaft und Politik. Transformationen der DDR-Philosophie 1945-1993*, Fráncfort del Meno, 2007.
- MAGNUS, B., «The End of "The End of Philosophy"», en Silverman, H. J. y Ihde, D. (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, 1985, págs. 2-10.
- MAIER, Th., «Von deutschen Schlafwandlungen. Jean Paul via N. und zurück», en (ed.), *Das Lachen des Dionysos: N. und die literarische Moderne*. Essen, 2002, págs. 61-84.
- MANDEL, S., *N. and the Jews*, Amherst, Nueva York, 1998.
- MANN, Th., «Betrachtungen eines Unpolitischen», en *Gesammelte Werke (GW) XII*, Fráncfort del Meno, 1974, págs. 9-593. [*Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Capitan Swing, 2011].
- *Pariser Rechenschaft. GW XI*, 1926, págs. 9-97.
- *Leiden und Größe Richard Wagners. GW IX*, 1933, págs. 363-426.
- *Leiden an Deutschland. GW XII*, 1933/34, págs. 684-765.
- *Doktor Faustus. GW VI*, 1947a. [*Doktor Faustus*, Barcelona, Edhasa, 2004].
- *N.s Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin, 1947b.
- MARCHAND, L., *Down from Olympus: Archeaology and Philhellenism in Germany: 1750-1970*, Chicago, 1996.
- MARCUSE, L., «Ist N. ein Nazi?», en *Aufbau* 10, núm. 41, 1944a, pág. 6.
- «Ist N. ein Anti-Nazi?», en *Aufbau* 10, núm. 42, 1944b, pág. 10.
- MARGREITER, R., *Ontologie und Gottesbegriffe bei N. Zur Frage einer «Neuentdeckung Gottes» im Spätwerk*, Meisenheim am Glan, 1978.
- MARQUARD, O., «Anthropologie», en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Basel, Stuttgart, 1971-1972, págs. 362-374.
- MARSAL, E., «Wen löst Dionysos ab? Der "Gekreuzigte" im Facettenreichtum der männlichen N.-Dynastie: Friedrich August Ludwig N., Carl Ludwig N. und F. N.», en *N. Forschung* 9, 2002, págs. 131-146.
- MARTENS, G., «N.s Wirkung im Expressionismus», en Hillebrand, B. (ed.), *N. und die deutsche Literatur*, 2 vols., München, Tübingen, 1978, págs. 35-82.
- «"Was wüsste deutsches Hornvieh mit den délicatesses einer solchen Natur anzufangen!" N. über Heinrich Heine», en Koebner, Th. y Weigel, S. (eds.), *Nachmärz: der Ursprung der ästhetischen Moderne in einer nachrevolutionären Konstellation*, Opladen, 1996, págs. 246-255.
- «"Mein N.": N.s Präsenz im Denken von José Ortega y Gasset», en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*, Berlin, 2001, págs. 171-176.
- MARTI, U., «Ludwig Steins N.-Kritik», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 353-381.
- «N.s Kritik der Französischen Revolution», en *N. Studien* 19, 1990, págs. 312-335.
- *«Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand». N.s Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Stuttgart, Weimar, 1993.

- MARTI, U., «Motive des romantischen Antikapitalismus bei N», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N*, Berlín, Nueva York, 1994, págs. 489-502.
- «Große Politik», en Ottmann H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 248-250.
- MARTIN, A., *N. und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog*, Múnich, 1940.
- MARTINSEN, R., *Der Wille zum Helden Formen des Heroismus in Texten des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1990.
- MARX, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), vols. 1 2 y 3, Berlín, 1962, págs. 3-802. [*El capital: crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1978 (libro I, vols. 1-3)].
- y ENGELS, F., *Das Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), *MEW* 4, Berlín, 1962, págs. 461-493. [*El manifiesto del partido comunista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].
- MASINI, F., *Alchimia degli estremi: studi su Jean Paul e N.*, Parma, 1967.
- MASSON, M. (ed.), *Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Fráncfort del Meno, 1986.
- MATTENKLOTT, G., «Der “werdende Europäer” als Nomade. Völker, Vaterländer und Europa», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 125-148.
- MAUDSLEY, H., *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*, Leipzig, 1875.
- MAURER, R., «N. harmonisch» [Rez.], en *N. Studien* 12, 1983, págs. 497-506.
- «Der andere Nietzsche», en *Dt. Z. f. Philosophie* 38, 1990, págs. 1019-1026.
- MAUTHNER, F., *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., Stuttgart, Berlín, 1901/02.
- MAY, S., *N.'s Ethics and his War on Morality*, Oxford, Nueva York, 2004.
- MAYER, M. (ed.), *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kultur-geschichtlichen Vergleich*, Würzburg, 2006.
- MAYER, R., *Mechanik der Wärme*, Stuttgart, 1874.
- MAYOR, V. V., «Zweideutigkeit der Aufklärung: N. und Adorno», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlín, 2004, págs. 305-311.
- MAYREDER-OBERMAYER, R., «Der Klub der Übermenschen», en *Neue Deutsche Rundschau* 6, 1895, págs. 1212-1228.
- MEADOWS, D. F., *Hermann Hesse and N. Diss*, University of California, Berkeley, 1972.
- MEHRING, F., «Zur Philosophie des Kapitalismus (N.)» (1891), en Bergner, D. (ed.), *Franz Mehring. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Fráncfort del Meno, 1975, págs. 188-198.
- «N. gegen den Sozialismus» (1896/97), en Bergner, D. (ed.), *Franz Mehring. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Fráncfort del Meno, 1975, págs. 213-220.
- MEHRING, R., «F. N., Thomas Mann und die Unterscheidung von Kultur und Politik», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008bb, págs. 183-200.
- MEIJERS, A., «Gustav Gerber und F. N. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen N», en *N. Studien* 17, 1988, págs. 369-390.
- y STINGELIN, M., «Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in N.'s Rhetorik-Vorlesung und in “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”», en *N. Studien* 17, 1988, págs. 350-368.
- MENDES-FLOHR, P., *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu «Ich und Du»*, Königstein, 1978.
- MENDT, A. (ed.), *Die Briefe Peter Gasts an F. N.*, 2 vols., Múnich, 1923-24.
- MENKE, C., «N. und die praktische Philosophie», en *Dt. Z. f. Philosophie* 41, 1993, págs. 828-845.

- MERLE, J.-C., «N.s Strafretheorie» (II 8-15), en Höffe, O. (ed.), *F. N. Zur Genealogie der Moral*, Berlín, 2004, págs. 97-114.
- MERTENS, V., «Mittelalter und Renaissance», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepfler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 79-105.
- MERZ-BENZ, P.-U., *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Fráncfort del Meno, 1995.
- MESSER, A. (ed.), *F. N.s Werke in zwei Bänden*, vols. 1 y 2, Leipzig, 1930.
- MEYER, H., *Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte*, Stuttgart, 1963.
- MEYER, K., *Ästhetik der Historie. F. N.s «Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben»*, Würzburg, 1998.
- «Geschichte der N.-Editionen», en Ottmann H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 437-440.
- y REIBNITZ, B. (ed.), *F. N. Franz und Ida Overbeck. Briefwechsel*, Stuttgart, Weimar, 2000.
- MEYER, M., «The Tragic Nature of Zarathustra», en *N. Forschung* 9, 2002, págs. 209-218.
- «Menschliches-Allzumenschliches und der musiktreibende Sokrates», en *N. Forschung* 10, 2003, págs. 129-137.
- «Die Einheit der Gegensätze als tragisches Prinzip», en *N. Forschung* 11, 2004a, págs. 205-212.
- «Die drei Verwandlungen der Aufklärung von Menschliches, Allzumenschliches bis zur Fröhlichen Wissenschaft», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlín, 2004b, págs. 239-246.
- MEYER, T., *N. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübingen, 1991.
- *N. und die Kunst*, Tübingen, Basel, 1993.
- «N. und Europa - Kritik und Utopie», en Goedert, G. y Nussbaumer-Benz, U. (eds.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002, págs. 11-34.
- MICHAELS, A., *Die Kunst des einfachen Lebens: Eine Kulturgeschichte der Askese*, Múnich, 2004.
- MIDDLEY, D., «Experiments of a Free Spirit: Musil's Explorations of Creative Morality in *Der Mann ohne Eigenschaften*», en Görner, R. y Large, D. (eds.), *Ecce Opus. N.-Revisionen im 20. Jahrhundert*, Londres, Göttingen, 2003, págs. 111-124.
- MILECK, J., *Hermann Hesse. Biography and Bibliography*, vols. 1 y 2, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1977.
- MILLER, A., *Der gemiedene Schlüssel*, Fráncfort del Meno, 1988.
- MILLER, C. A., «“N.'s „Discovery“ of Dostoevsky», en *N. Studien* 2, 1973, págs. 202-257.
- MILLINGTON, B. (ed.), *The Wagner Compendium: A Guide to Wagner's Life and Music*, Nueva York, Oxford, Singapore, 1992.
- MISCH, G., «Dilthey versus N. Eine Stimme aus den Niederlanden», en *Die Sammlung* 7, 1952, págs. 378-395.
- MISTRY, F., *N. and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlín, Nueva York, 1981.
- MITTASCH, A., *N. als Naturphilosoph*, Stuttgart, 1952.
- *F. N.s Stellung zur Chemie*, Berlín, 1944.
- MITTMANN, T., *F. N. Judengegner und Antisemitenfeind*, Erfurt, 2001.
- «Religion nach dem “Tod Gottes”. F.N. als Wegbereiter des Neuheidentums bei Ernst Horneffer», en *N. Forschung* 12, 2005, págs. 275-293.
- *Vom «Günstling» zum Urfeind der Juden. Die antisemitische N.-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus*, Würzburg, 2006.

- MÖBIUS, P. J., *N. (Ausgewählte Werke, vol. V)*, Leipzig, 1909.
- MOHLER, A., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932, Ein Handbuch*. Darmstadt, 1989.
- MOLFES, A., *N.'s philosophy of nature and cosmology*, Nueva York, 1990.
- MOLNER, D., «The Influence of Montaigne on N. A Reason d'Être in the Sun», en *N. Studien* 22, 1993, págs. 80-93.
- MOMMSEN, W. J., «Universalgeschichtliches und politisches Denken», en *Max Weber. Gesellschaft, Politik u. Geschichte*, Fráncfort del Meno, 1974, págs. 97-143.
- MONTEBELLO, P., *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, N. et Bergson*, París, 2003.
- MONTINARI, M., «N.s Philosophie als "Leidenschaft der Erkenntnis"» (1969), en *N. lessen*, Berlín, Nueva York, 1982, págs. 64-78.
- «Ein neuer Abschnitt in N.s "Ecce homo"», en *N. Studien* 1, 1972, págs. 380-418.
- *N.s Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht* (1976), en Salaquarda, J. (ed.), *N.*, 2.ª edición, Darmstadt, 1996, págs. 323-350.
- «Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernaoulli: F. N. und Franz Overbeck. Eine Freundschaft», en *N. Studien* 6, 1977, págs. 300-328.
- «N. und Wagner vor hundert Jahren», en *N. Studien* 7, 1978, págs. 288-302.
- «N. zwischen Alfred Bäumler und Georg Lukács», en Grimm, R. y Hermand, J. (ed.), *Basis. Jb. für deutsche Gegenwartsliteratur*, vol. 9, Fráncfort del Meno, 1979, págs. 188-223.
- «Vorwort», en *KSA* 14, 1980a, págs. 7-17.
- «Die neue kritische Gesamtausgabe von N.s Werken», en *Literaturmagazin* 12, 1980b.
- *Su N.*, Roma, 1981.
- *N. lesen*, Berlín, Nueva York, 1982.
- «N. lesen. Die Götzen-Dämmerung», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 69-79.
- «N. - Wagner im Sommer 1878», en *N. Studien* 14, 1985, págs. 13-21.
- «Die spröde Art, N. zu lesen. Die Niederschrift von Also sprach Zarathustra am Beispiel des Kapitels "Auf den glückseligen Inseln"», en Weber, G. W. (ed.), *Idee - Gestalt - Geschichte*, Odense, 1988, págs. 481-511.
- *F. N. Eine Einführung*, Berlín, Nueva York, 1991.
- «N. mit Goethe in Italien», en <http://www.hypernietzsche.org.static.mmontinari-11.1>.
- MOORE, G., «Hysteria and Histrionics. N., Wagner and the Pathology of Genius», en *N. Studien* 30, 2001, págs. 246-266.
- *N., Biology and Methaphor*, Cambridge, 2002a.
- «N., Spencer and the Ethics of Evolution», en *Journal of Nietzsche Studies* 23, 2002b, págs. 1-20.
- «Krankheit», en Sorgner, S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 309-322.
- y BROBJER, T. (ed.), *N. and Science*, Aldershot, 2004.
- MORILLAS, A., «Estado actual de la edición Colli-Montinari», en *Estudios N.* 6, 2006, págs. 149-163.
- MORK, A., *Richard Wagner als politischer Schriftsteller. Weltanschauung und Wirkungs-geschichte*, Fráncfort del Meno, Nueva York, 1990.
- MORRISON, R. G., *N. and Buddhism. A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Oxford, 1997.
- MOSER VON FILSECK, K., *Kairos und Eros. Zwei Wege zu einem Neuverständnis griechischer Bildwerke*, Bonn, 1990.

- MOST, G. W., «Die Geburt der Tragödie, en Sorgner», S. L.; Birx, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págnas 420-427.
- MOURKOJANNIS, D. y SCHMIDT-GRÉPÁLY, R. (ed.), *N. im Christentum. Theologische Perspektiven nach N.s Proklamation des Todes Gottes*, Basel, 2008.
- MÜLLER, E., «“Ästhetische Lust” und “Dionysische Weisheit”. N.s Deutung der griechischen Tragödie», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 134-153.
- MÜLLER, E., *Die Griechen im Denken N.s*, Berlin, Nueva York, 2005.
- MÜLLER, G., *N. und die deutsche Katastrophe*, Gütersloh, 1946.
- MÜLLER, H., v. y N.S VORFAHREN (ed.), «v. E. u. R. Krummel», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 253-275.
- MÜLLER, K., O., *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders. Nach der Handschrift des Verfassers*, E. Müller (ed.), vols. 1 y 2, Breslau, 1841.
- MÜLLER, M., *Essays*, 2 vols., Leipzig, 1869.
- MÜLLER, U. y WAPNEWSKI, P., *Richard Wagner Handbuch*, Stuttgart, 1986.
- MÜLLER-BUCK, R., «Heine oder Goethe? Zu F. N.s Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des “Kunstwart”», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 265-288.
- «“Naumburger Tugend” oder “Tugend der Redlichkeit”. Elisabeth Förster-N. und das N.-Archiv», en *N. Forschung* 4, 1998, págs. 319-335.
- «Briefe», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000a, págs. 169-178.
- «Psychologie», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000b, págs. 509-514.
- MÜLLER-LAUTER, W., *N. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, Nueva York, 1971.
- «N.s. Lehre vom Willen zur Macht» (1974/1995), en *Über Werden und Wille zur Macht. N.-Interpretationen I*, Berlin, Nueva York, 1999a, págs. 25-95.
- «Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf F. N.», en *N. Studien* 7, 1978, págs. 189-235.
- «Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers N.-Interpretationen», en *N. Studien* 10.11, 1981/82, págs. 132-177.
- «Ständige Herausforderung. Über Mazzino Montinaris Verhältnis zu N.», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 32-82.
- «Zwischenbilanz. Zur Weiterführung der von Montinari mitbegründeten N.-Editionen nach 1986», en *N. Studien* 23, 1994, págs. 307-316.
- «Über das Werden, das Urteilen, das Ja-sagen» (1996/1999), en *Über Werden und Wille zur Macht. N.-Interpretationen I*, Berlin, Nueva York, 1999a, págs. 173-328.
- «N. und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimos “postmodernistischer” Deutung», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 52-81.
- *Über Freiheit und Chaos. N.-Interpretationen II*, Berlin, Nueva York, 1999b.
- *Heidegger und N. N.-Interpretationen III*, Berlin, Nueva York, 2000.
- *Über Werden und Wille zur Macht. N.-Interpretationen I*, Berlin, Nueva York, 1999a.
- «Der “Wille zur Macht” als Buch der “Krisis” philosophischer N.-Interpretation», en *N. Studien* 24, 1995, págs. 223-260.
- MÜLLER-NIELABA, D., *Wider die “Vernunft in der Sprache”. Zum Verhältnis von Sprachkritik und Sprachpraxis im Schreiben N.s*, Tübingen, 1995.

- MÜNKLER, H., *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Fráncfort del Meno, 1982.
- MURPHY, T. N., *Metaphor, Religion*, Albany, 2001.
- MURRAY, P. D., *N. 's Affirmative Morality. A Revaluation Based in the Dionysian World-View*, Berlín, Nueva York, 1999.
- NAAKE, E., *N. und Weimar. Werk und Wirkung im 20. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Viena, 2000.
- NAEGELE, V., *Parsifals Mission. Der Einfluß Richard Wagners auf Ludwig II. und seine Politik*, Köln, 1995.
- NAUMANN, B., «N.s Sprache "Aus der Natur". Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in "Also sprach Zarathustra"», en *N. Studien* 14, 1985, págs. 126-163.
- NAUMANN, G., *Zarathustra-Kommentar*, partes de la 1 a la 4, Leipzig, 1899-1900-1901.
- «Naumburger Tugend» (1940), en Hoffmann, D. M., *Zur Geschichte des N.-Archivs. Elisabeth Förster-N., Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, Berlín, Nueva York, 1991, págs. 562-566.
- «Peter Gast und N.s Schwester» (1940b), en Hoffmann, D. M., *Zur Geschichte des N.-Archivs. Elisabeth Förster-N., Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, Berlín, Nueva York, 1991, págs., 567-578.
- NAUMANN, O. F., «N.s antichristliche Philosophie», en *Lutherthum* 10, 1899, págs. 582-602 y 670-686.
- NEHAMAS, A., *N. Leben als Literatur*, Göttingen, 1985, págs. 1991. [*Nietzsche: la vida como literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].
- «Will to Knowledge, Will to Ignorance, and Will to Power in Beyond Good and Evil», en Yovel, Y. (ed.), *N. as affirmative thinker*, Dordrecht, Boston, 1986, págs. 90-108.
- «For whom the Sun shines: A Reading of Also sprach Zarathustra», en Gerhardt, V. (ed.), *F. N. Also sprach Zarathustra*, Berlín, 2000, págs. 165-190.
- NELSON, E., S., «Priestly Power and Damaged Life in N. and Adorno», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 353-360.
- NEWMAN, E., *The Life of Richard Wagner (1866-1883)*, vol. 4, Nueva York, 1946.
- NEYMEYR, B., «Das "größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte". Stationen der N.-Rezeption im Werk Gottfried Benns», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 477-496.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H., «Der "kurze Weg«: N.s "Cynismus"», en *Archiv f. Begriffsgeschichte* 24, 1980, págs. 103-122.
- «Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium», en *N. Studien* 12, 1983, págs. 255-286.
- NIELSEN, C., «N. und Beuys», *Marburger Forum* 8, H. 5, http://www.philosophia-online.de.mafo.heft2007-5.Nie_Beu.htm.
- NIEMEYER, C., «Jenseits des Übermenschlichen. N.s späte Psychologisierung eines bildungsphilosophischen Konstrukts» (1995), en Viertelj. f. Wiss., *Pädagogik* 71, 2004, págs. 396-411.
- «Die Fabel von der Welt als Fabel oder N.s andere Vernunft», en *N. Forschung* 3, 1996a, págs. 233-245.
- «N.s Wechsel von der Philologie zur Philosophie. Ein Problem auch für Pädagogik und Psychologie», en Viertelj. f. Wiss., *Pädagogik* 72, 1996b, págs. 59-86.
- «"Erziehung ist Umtaufen-lernen oder Anders-fühlen lernen". N.s pädagogische Erfahrung als Hintergrund seiner Muttersuche», en *Neue Sammlung* 36, 1996c, págs. 223-243.

- NIEMEYER, C., «N.s rhetorischer Antisemitismus», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 139-162.
- *N.s andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk*, Darmstadt, 1998a.
- «N. als Jugendverführer. Gefährdungslage und Pädagogisierungsoffensive zwischen 1890 und 1914», en Niemeyer, C., Drerup, Oelkers, y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998b, págs. 96-119.
- «“Nichts ist wahr, alles ist erlaubt”. Die Wahrheitstheorie N.s in ihrer Bedeutung für seine späte Bildungsphilosophie», en *N. Studien* 27, 1998c, págs. 196-213.
- «N.s Vorträge “Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten” im Kontext. Kritische Anmerkungen aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive mit Schwerpunkt auf Wagner, Lagarde und Langbehn», en Hoffmann, D. (ed.), *Rekonstruktion und Revision des Bildungsbegriffs*, Weinheim, 1999a, págs. 49-88.
- «Volkserziehung und Popularisierung. Zum merkwürdigen Verhältnis von Freude und Zorn des Pädagogen gegenüber dem Populären am Beispiel N.s und der N.rezeption», en Drerup, H. y Keiner, E. (ed.), *Popularisierung wissenschaftlichen Wissens in pädagogischen Feldern*, Weinheim, 1999b, págs. 215-230.
- «“Plündernde Soldaten”. Die pädagogische N.-Rezeption im Ersten Weltkrieg», en *Z. f. Pädagogik* 45, 1999c, págs. 209-229.
- «N.s Leben», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, 2000a, págs. 9-34.
- «Pädagogik», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, 2000b, págs. 486-489.
- «N. als “Prophet der Jugendbewegung”- ein Mißverständnis?», en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*, Berlin, 2001a, págs. 181-187.
- «Über die sozialphilosophischen Grundlagen der Jena-Plan-Pädagogik oder: N. und Petersen», en Koerrenz, R. y Lüttger, W. (ed.), *Jena-Plan - über die Schulpädagogik hinaus*, Weinheim, 2001b, págs. 97-110.
- *N., die Jugend und die Pädagogik, Eine Einführung*, Weinheim, München, 2002a.
- «“Schenkt mir erst Leben, dann will ich euch auch eine Cultur daraus schaffen” N. und die Jugend», en *Neue Anmerkungen zu N.s* 42, 2002b, págs. 75-87.
- «N., völkische Bewegung, Jugendbewegung. Über vergessene Zusammenhänge am Exempel der Briefe N.s an Theodor Fritsch vom März 1887», en *Viertelj. f. Wiss., Pädagogik* 79, 2003a, págs. 292-331.
- «Das Böse und die Sozialpädagogik», en *Sozialpädagogik als Wissenschaft und Profession*, Weinheim u., München, 2003b, págs. 204-254.
- «N. im Schrifttum der deutschen Jugendbewegung? Ein kleiner Test auf eine große These anhand von drei Jugendbewegungszeitschriften», en *Jb. des Archivs der deutschen Jugendbewegung 1999-2001* 19, 2004a, págs. 119-145.
- «Auf die Schiffe, ihr Sozialpädagogen! Ein einführender Textkommentar zu N.s Morgenröthe», en *Z. f. Sozialpädagogik* 2, 2004b, págs. 301-319.
- «N.s Zweite Unzeitgemäße Betrachtung Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben im Kontext. Ein Deutungsversuch aus pädagogischer Sicht», en *Viertelj. f. Wiss. Pädagogik* 80, 2004c, págs. 223-247.
- «N.s dritte Unzeitgemäße Betrachtung Schopenhauer als Erzieher im Kontext. Ein Deutungsversuch aus pädagogischer Sicht», en *Viertelj. f. Wiss. Pädagogik* 80, 2004d, págs. 550-565.
- «N. - ein Züchtungstheoretiker? Kritische Anmerkungen zu Timo Hoyers Dissertation Nietzsche als Erziehungstheoretiker am Exempel seiner Deutung von Aphorismus Núm. 295 aus Jenseits von Gut und Böse», en *Päd. Rundschau* 58, 2004e, págs. 297-321.

- NIEMEYER, C., «Kulturkritik, Kulturpädagogik, Sozialpädagogik. Traditionslinien eines Gegenwartsdiskurses», en Hörster, R.; Küster, E-U. y Wolff, S. (ed.), *Orte der Verständigung*, Freiburg i. Br., 2004f, págs. 35-55.
- «Hilfe», en Krüger, H-H. y Grunert, C. (ed.), *Wörterbuch Erziehungswissenschaft*, Wiesbaden, 2004g, págs. 233-239.
- «Klassiker der Sozialpädagogik. Einführung in die Theoriegeschichte einer Wissenschaft», Weinheim, München, 2005.
- «Auf die Schiffe, ihr Pädagogen! Ein einführender Textkommentar zu N.s Aphorismensammlung Die fröhliche Wissenschaft», en *Z. f. Religions- und Geistesgeschichte* 57, 2005a, págs. 97-122.
- «Jugendbewegung und Nationalsozialismus», en *Z. f. Religions- und Geistesgeschichte* 57, 2005b, págs. 337-365.
- «N.s Bildungsvorträge von 1872- einige Deutungshinweise zu einem überaus fragwürdigen Text», en *N. Forschung* 12, 2005c, págs. 35-52.
- «“Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen.” Aphorismensammlung Menschliches, Allzumenschliches (1878) aus pädagogischer Perspektive», en Lauer- mann, K. y Heimgartner, A. (ed.), *Soziale Arbeit und Kultur*. Klagenfurt u. a., 2006, págs. 75-96.
- *F. N.s «Also sprach Zarathustra»*, Darmstadt, 2007a.
- «“Der Spiessbürger führt das Wort.” Zu einigen Merkwürdigkeiten (sozial-) pädagogischer (Jugendbewegungs-) Historiographie», en Dollinger, B.; Müller, C. y Schröer, W. (ed.), *Die sozialpädagogische Erziehung des Bürgers*, Wiesbaden, 2007b, págs. 245-256.
- «N.s Gerechtigkeitskritik. Anmerkungen aus sozialpädagogischer Perspektive», en *Z. f. Sozialpädagogik* 5, 2007c, págs. 419-435.
- «“Meine Religion liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius”. N.s Abwendung von Wagner im Spiegel seiner Vierten Unzeitgemässen Betrachtung Richard Wagner in Bayreuth 1876). Anmerkungen aus pädagogischer und rezeptionsgeschichtlicher Sicht», en *Viertelj. f. Wiss. Pädagogik* 84, 2008a, págs. 85-96.
- «“... feister und voller als ihr sind ja noch die Unterweltlichen!” N.s Paradigmenwechselweg von alter deutscher Leitkultur hin zu neuer Forschungskultur», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlin, Nueva York, 2008b, págs. 149-159.
- «“die Schwester! Schwester! 's klingt so fürchterlich!” Elisabeth Förster-N. als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders - eine offenbar notwendige Rückerinnerung», en *N. Forschung* 16 2009.
- DRERUP, H.; OELKERS, J. y POGRELL, L. (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998.
- NIETHAMMER, F. I., *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, Jena, 1808.
- NILL, P., «Die Versuchung der Psyche. Selbstwerdung als schöpferisches Prinzip bei N. Und C. G. Jung», en *N. Studien* 17, 1988, págs. 250-279.
- NISHITANI, K., *The Self-Overcoming of Nihilism*, Albany, 1990.
- NITZSCHKE, B., « Zur Herkunft des “Es»: Freud, Groddeck, N. - Schopenhauer und E. v. Hartmann», en *Psyche* 37, 1983, págs. 769-805.
- «Zur Herkunft des “Es”. Freud, Groddeck, N., Schopenhauer und Eduard von Hartmann. Einsprüche gegen die Fortschreibung einer Legende», en *Aufbruch nach Inner-Afrika*, Göttingen, 1998, págs. 109-174.

- NITZSCHKE, B., «Ich denke, also bin ich: Es. Kurze Beschreibung des langen Wegs von Descartes zu Freud», en Tress, W. y Heinz, R. (ed.), *Willensfreiheit zwischen Philosophie, Psychoanalyse und Neurobiologie*, Göttingen, 2007, págs. 15-46.
- NOHL, H., «Die neue deutsche Bildung», en *Pädagogik aus dreißig Jahren*, Fráncfort del Meno, 1949, págs. 9-20.
- NOLA, R., «N.'s Theory of Truth and Belief», en *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 1987, págs. 525-562.
- *Rescuing Reason. A Critique of Anti-Rationalist Views of Science and Knowledge*, Dordrecht, Londres, 2003.
- NOLL, B., *Das Wesen von N.s Idealismus 4 Vorträge*, Köln, 1940.
- NOLTE, E., *N. und der Nietzscheanismus*, Fráncfort del Meno, Berlín, 1990. [*Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995].
- *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, Múnich, 1986.
- NUNBERG, H. y FEDERN, P. (ed.), *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, vols. 1 y 2, Fráncfort del Meno, 1977.
- NÜRNBERGER PROZESS, *Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg, 14. November 1945-1. Oktober 1946*, vol. 5, Nürnberg, 1947.
- NUSSBAUMER-BENZ, U., «In Search of the Wellsprings of the Future and of New Origins», en Luchte, J. (ed.), *N.'s Thus Spoke Zarathustra: Before Sunrise*, Londres, Nueva York, 2008, págs. 151-164.
- O'FLAHERTY, J. C.; Sellner, T. F. y Helm, R. M. (eds.), *Studies in N. and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill, Londres, 1985.
- OBENAUER, K. J., «N. und das Dritte Reich», en *Z. f. deutsche Bildung* 12, 1936, págs. 177-192.
- ODUEV, S. F., *Auf den Spuren Zarathustras*, Köln, 1977.
- OEHLER, A., *N.s Mutter*, Múnich, 1940.
- OEHLER, M., *N. und die Jugend*, en *Arminius* 8, núm. 35, 1925, págs. 4-6.
- «Mussolini und N.: ein Beitrag zur Ethik des Faschismus» (1930), en Rauch, K. (ed.), *N.s Wirkung und Erbe*, Berlín, 1930, págs. 33-35.
- «F. N. und die Jugend», en *Nationalsoz. Erziehung* 1, núm. 9, 130-132; núm. 10, 1932, pág. 146.
- *F. N.s Ahnentafel*, Weimar, 1939.
- *N.s Bibliothek*, Weimar, 1942.
- «N. in Pforta», en Gehring, H. (ed.), *Schulpforta und das deutsche Geistesleben*, Darmstadt, 1943a, págs. 94-104.
- (ed.), *Den Manen F. N.s.*, Múnich, 1921.
- (ed.), *F. N. Wir Furchtlosen*, Berlín, 1943b.
- (ed.), *F. N. Briefe*, Leipzig, 1944.
- OEHLER, R., *F. N. und die Vorsokratiker*, Leipzig, 1904.
- «Unsere Zeit im Spiegel von Nietzsches Kulturphilosophie», en *Den Manen F. N.s.*, Múnich, 1921, págs. 129-141.
- *F. N. und die deutsche Zukunft*, Leipzig, 1935.
- «N. in Gegenwart und Zukunft», en Gehring, H. (ed.), *Schulpforta und das deutsche Geistesleben*, Darmstadt, 1943, págs. 105-113.
- *N.-Register*, Stuttgart, 1965.
- (ed.), *N.s Briefe*, Leipzig, 1911.

- OEHLER, R., (ed.), *N.-Brevier*, Leipzig, 1933.
- (ed.), *F. N. Freundesbriefe*, Leipzig, 1940.
- (ed.), *N. Auswahl aus seinen Werken*, Leipzig, 1944.
- (ed.), *N.s Briefe*, Leipzig, 1917.
- y BERNAOULLI, C. A. (ed.), *F. N.s Briefwechsel mit Franz Overbeck*, Leipzig, 1916.
- OELKERS, J., «“Pädagogischer Realismus”. Peter Petersens erziehungspolitische Publizistik 1933-1950», en *Die Deutsche Schule* 84, 1992, págs. 481-501.
- «Einige Bemerkungen F. N.s über Erziehung und der Status eines Klassikers der Pädagogik», en Niemeyer, C., Drerup, Oelkers. y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998, págs. 211-230.
- *Einführung in die Theorie der Erziehung*, Weinheim, 2001.
- «F. N.s Basler Vorträge im Kontext der deutschen Gymnasialpädagogik», en *N. Forschung* 12, 2005, págs. 73-95.
- OGER, E., «N.s Inszenierungen der Philosophie», en Oger, E. (ed.), *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg, 1994, págs 9-36.
- ÓKÓCHI, R., «N.s Amor fati im Lichte von Karma des Buddhisus», en *N. Studien* 1, 1972, págs. 36-94.
- *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu N. aus östlicher Sicht*, Darmstadt, 1995.
- OLDENBERG, H., *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, 1881.
- *Aus Indien und Iran*, Berlín, 1889.
- OLIVIER, A., «N. and Neurology», en *N. Studien* 32, 2003, págs. 124-141.
- ORSUCCI, A., *Orient - Okzident. N.s Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlín, Nueva York, 1996.
- ORTH, M. y TRIMBIS, M. R., «F. N.s mental illness - general paralysis of the insane vs. frontotemporal dementia», en *Acta Psychiatrica Scandinavica* 114, 2006, págs. 438-444.
- OTTE, R., «Der Vater, die Söhne, das Gesetz: Was N. und Freud mit Moses verbindet», en *N. Forschung* 1, 1995, págs. 191-206.
- OTTMANN, H., «N.s Stellung zur modernen und antiken Aufklärung», en Simon, J. (ed.), *N. und die philosophische Tradition I*, Würzburg, 1985a, págs. 9-34.
- «N.s Perspektivismus», en Baumgartner, W. (ed.), *Gewißheit und Gewissen*, Würzburg, 1987, págs. 79-91.
- «Renaissance.Renaissancismus», en *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, pág. 311.
- *Philosophie und Politik bei N.*, Berlín, Nueva York, 1999.
- (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000.
- OTTO, D., «Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlín, Nueva York, 1994, págs. 167-190.
- OTTO, E., *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, Tübingen, 2002.
- OTTO, W. F., *Mythos und Welt*, Stuttgart, 1963.
- *Dionysos. Mythos und Kultus*, Fráncfort del Meno, 1996.
- OVERBECK, F., *Autobiographisches. “Meine Freunde Treitschke, N. und Rohde.”* (ed.)v. B. v. Reibnitz u. M. Stauffacher-Schaub (= *Werke und Nachlass*), vol. 7.2, Stuttgart, Weimar, 1999.
- OWEN, C. M.; SCHALLER, C. y BINDER, D. K., «The madness of Dionysos: a neurosurgical perspective on F. N.», en *Neurosurgery* 61 (3), 2007, págs. 626-631.

- OWEN, D., *N.s Genealogy of Morality*, Stocksfield, 2007.
- y RIDLEY, A., *On Fate*, en *International Studies in Philosophy* XXXV.3, 2003, págs. 63-78.
- PANETH, J., *Vita Nuova. Ein Gelehrtenleben zwischen N. und Freud. Autobiographie - Essays - Briefe.* (ed.), u. komm. v. W. Hemecker, Graz, 2007.
- PANGLE, T. L., «The "Warrior Spirit" as an Inlet to the Political Philosophy of N.'s Zarathustra», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 140-179.
- PANNWITZ, R., «Die Religion F. N.s», en *Weimarer Blätter* 1, H. 19.20, 1919, págs. 602-606.
- PANOFSKY, E., *Grabplastik. Vier Vorlesungen über ihren Bedeutungswandel von Alt-Ägypten bis Bernini*, Köln, 1964.
- PARKES, G., *Composing the soul: reaches of N.s psychology*, Chicago, Londres, 1994.
- «Nature and the human "redivinised": Mahayana Buddhist themes in Thus spoke Zarathustra», en Lippitt, J. y Urpeth, J. (eds.), *N. and the Divine*, Manchester, 2000, págs. 181-199.
- (ed.), *N. and Asian Thought*, Chicago, Londres, 1991.
- PASCAL, B., *Pascals Gedanken, Fragmente und Briefe. Deutsch von D. F. Schwartz, in zwei Theilen*, Leipzig, 1865.
- PASLEY, M., «N.'s use of medical terms», en Pasley, M. (ed.), *N.: Imagery and Thought*, Londres, 1979, págs. 123-158.
- PATT, W., *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, N. und Heidegger*, Fráncfort del Meno, 1997.
- PATZER, A. (ed.), *1990 Franz Overbeck - Erwin Rohde. Briefwechsel*, Berlín, Nueva York, 1997.
- PAUEN, M., *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von N. bis Spengler*, Berlín, 1997.
- PAUL, I. U., «Paul Anton de Lagarde», en Puschner, U.; Schmitz, W. y Ulbricht J. H. (eds.), *Handbuch zur Völkischen Bewegung 1871-1918*, München, 1996, págs. 45-93.
- PAULSEN, F., *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen*, Jena, 1909.
- *Pädagogik*, Stuttgart, Berlín, 1911.
- *System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre*, 2 vols., Stuttgart, Berlín, 1921.
- (O. J.) «Zum N.-Kultus», en *Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, vol. 1, Berlín, 1903, págs. 54-58.
- PAULYS, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. I, Stuttgart 1903.
- PAUTRAT, B., *Versions du soleil. Figures et système de N.*, París, 1971.
- PENZO, G., *Der Mythos vom Übermenschen. N. und der Nationalsozialismus*, Fráncfort del Meno, 1992.
- PEÑA AGUADO, M. I., *Ästhetik des Erhabenen. Burke, Kant, Adorno, Lyotard*, Viena, 1994.
- PEPPERLE, H., «Revision des marxistischen Nietzschebildes? Vom inneren Zusammenhang einer fragmentarischen Philosophie», en *Sinn und Form* 38, 1986, págs. 934-969.
- PERNET, M., *Das Christentum im Leben des jungen F. N.*, Opladen, 1989.
- *Religion und Bildung. Eine Untersuchung zur Geschichte von Schulpforta*, Würzburg, 2000.
- «Eine Quelle für N.s christliche Herkunft. Der Briefwechsel seines Vaters mit Emil Julius Schenk», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 279-296.
- PESTALOZZI, K., *Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik*, Berlín, 1970.
- «N.s Baudelaire-Rezeption», en *N. Studien* 7, 1978, págs. 158-188.
- «Zarathustras prophetisches Reden im Kontext der Epoche», en Villwock, P. (ed.), *N.s «Also sprach Zarathustra»*, Basel, 2001, págs. 189 - 206.

- PESTALOZZI, K., «N.s. Wiederkunft», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 1-21.
- PETER, N., «Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur "Christlichkeit unserer heutigen Theologie"». Stuttgart, Weimar, 1992.
- y SOMMER, A. U. (ed.), «Franz Overbecks Briefwechsel mit Paul de Lagarde», en *Z. f. Neuere Theologiegeschichte* 3, 1996, págs. 127-172.
- PETERS, H. F., *Lou Andreas Salomé. Das Leben einer außergewöhnlichen Frau*, Múnich, 1983.
- *Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen N. - ein deutsches Trauerspiel*, Múnich, 1977.
- PETERS, M.; MARSHALL, J. y SMEYERS, P. (eds.), *N.s. Legacy for Education. Past and Present Values*, Westport, Londres, 2001.
- PETERSDORFF, D., v., «N. und die romantische Ironie», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 29-43.
- PETERSEN, J., *N.s. Genialität der Gerechtigkeit*, Berlín, Nueva York, 2008.
- PETERSEN, P., «Die Legende von F.N», en *Der Aufbau* 1, 1919, págs. 311-313.
- *Allgemeine Erziehungswissenschaft*, Berlín, Leipzig, 1924.
- *Die Neuropäische Erziehungsbewegung*, Weimar, 1926.
- *Der Ursprung der Pädagogik (II parte der «Allgemeinen Erziehungswissenschaft»)*, Berlín, Leipzig, 1931.
- *Führungslehre des Unterrichts*, Braunschweig, 1963.
- PETERSEN, U.-K., *Der Jena-Plan. Die integrative Schulwirklichkeit im Bilde von Briefen und Dokumenten aus dem Nachlaß Peter Petersens*, Fráncfort del Meno, 1991.
- PEUKERT, D. J. K., *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen, 1989.
- PFEIFFER, E. (ed.), *F. N., Paul Rée, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Fráncfort del Meno, 1970.
- PFEIFFER, T., «N. in Nizza», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 517-526.
- PFEUFFER, S., *Die Entgrenzung der Verantwortung. N. - Dostojewskij - Levinas*, Berlín, Nueva York, 2008.
- PFISTER, O., «Jaspers als Freuds Widersacher», en *Psyche* 6, 1952-53, págs. 249-261.
- PFOTENHAUER, H., «Mythos, Natur und historische Hermeneutik. N.s. Stellung zu Dilthey und einigen "lebensphilosophischen" Konzepten um die Jahrhundertwende», en *Literaturmagazin* 12, Reinbek b. Hamburgo, 1980, págs. 329-372.
- *Die Kunst als Physiologie. N.s. ästhetische Theorie und literarische Produktion*, Stuttgart, 1985a.
- «Benjamin und N», en Lindner, B. (ed.), *Walter Benjamin im Kontext*, Königstein, 1985b, págs. 100-126.
- PHELPS, R. H., «Theodor Fritsch und der Antisemitismus», en *Deutsche Rundschau* 87, 1961, págs. 442-449.
- PICHT, G., *N.* Stuttgart, 1988.
- PICK, D., *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848- c. 1918*. Cambridge, 1989.
- PIECHA, D., «N. und der Nationalsozialismus». Zu Alfred Baeumlers N.-Rezeption, en Niemeyer, C., Drerup, Oelkers. y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998, págs. 132-194.
- PIECK, W., «"Um die Erneuerung der deutschen Kultur"», en Institut f. Marxismus-Leninismus (ed.), *Um die Erneuerung der deutschen Kultur*, Berlín, 1983, págs. 101-121.
- PIEPER, A., «Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch». *Philosophische Erläuterung zu N.s. erstem «Zarathustra»*, Stuttgart, 1990.

- PIEPER, A., «Camus und N», en Schlette H. R. y Klehr, F. J. (ed.), *Helenas Exil. Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne*, Stuttgart, 63-78.
- «Zarathustras Botschaft - hundert Jahre spatter», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlín, 2004, págs. 145-158.
- PINKER, S., *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Nueva York u. a., 2002.
- PIPER, E., *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*, Múnich, 2005.
- PIRRO, M., «Anmerkungen zum N.-Bild im George-Kreis», en Barbera, S. y Müller-Buck, R. (ed.), *N. nach dem ersten Weltkrieg*, vol. I, Pisa, 2007, págs. 7-36.
- PLANCKH, M., «Scham als Thema im Denken F. N.s», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 214-237.
- PLEGER, W. H., *Sokrates: Der Beginn des philosophischen Dialogs*, Reinbek, 1998.
- PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlín, 1928.
- PODACH, E. F., *N.s Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente*, Heidelberg.
- *Gestalten um N. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werkes*, Weimar, 1932.
- «Frau Förster-N. contra Basel», en *National-Zeitung* (Basel), núm. 282 v. 23.6.1935.
- *F. N. und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*, Zürich, Leipzig, 1938.
- *F. N.s Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, 1961.
- *Ein Blick in Notizbücher N.s. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie*, Heidelberg, 1963.
- (ed.), *Der kranke N. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Viena 1937.
- POELLNER, P., *N. and Metaphysic*, Oxford, 1995.
- POGRELL, L., «Erziehung» im historischen Kontext, 2 vols., Berlín, Berna, 1998.
- POLITYCKI, M., *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil N.s.*, Berlín, Nueva York, 1989.
- PÖPPERL, C., *Auf der Schwelle: Ästhetik des Erhabenen und negative Theologie: Pseudo-Dionysos Areopagita, Immanuel Kant und Jean-Francois Lyotard*, Würzburg, 2007.
- PORTER, J. I., *N. and the Philology of the Future*, Stanford, 2000.
- *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*, Stanford, 2002.
- PRANGE, M., «The Symbolization of Culture: N. in the Footsteps of Goethe, Schiller, Schopenhauer, and Wagner», en Bishop, P. y Stephenson, R. H. (ed.), *Cultural Studies and the Symbolic* 2. Leeds, 2006a, págs. 70-91.
- «Valuation and Revaluation of the Idyll, Schillerian Traces in N.'s Early Musical Aesthetics», en *N. Forschung* 13, 2006b, págs. 269-278.
- «N.'s Artistic Ideal of Europe: The Birth of Tragedy in the Spirit of Wagner's Centenary Beethoven-essay», en *N. Forschung* 14, 2007a, págs. 91-117.
- *N.'s Ideal Europe. Aestheticization and Dynamic Interculturalism from The Birth of Tragedy to The Gay Science*, Groningen (Disertación), 2007b.
- PRIES, C. (ed.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, 1989.
- PRINZHORN, H., «N.s Begründung einer neuen Psychologie», en *N. und das XX. Jahrhundert*, Heidelberg, 1928, págs. 79-137.
- PROSS, H. (ed.), *Die Zerstörung der deutschen Politik. Dokumente 1871-1933*, Fráncfort del Meno, 1959.

- PROSS, W. y PRIESNER, C., «Lichtenberg, Georg Christoph», en *Neue Deutsche Biographie XIV*, Berlín, 1985, págs. 449-464.
- PROSSLINER, J. (ed.), *Lexikon der N.-Zitate*, Múnich, 1999.
- PUSCHNER, U., *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache - Rasse - Religion*, Darmstadt, 2001.
- SCHMITZ, W. y ULBRICHT, J. H. (eds.), *Handbuch zur Völkischen Bewegung 1871-1918*, Múnich, 1996.
- PÜTZ, P., *F. N.*, Stuttgart, 1967.
- «Der Mythos bei N», en Koopmann, H. (ed.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jh.s*, Fráncfort del Meno, 1971, págs. 251-262.
- «N. und der Antisemitismus», en *N. Studien* 30, 2001, págs. 295-304.
- RADKAU, J., *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Múnich, Viena, 2005.
- RAFFAY, A., *Die Macht der Liebe - Die Liebe zur Macht. Psychoanalytische Studien zu Liebe. Macht-Verhältnissen in Dramen Wagners und Ibsens*, Fráncfort del Meno, u. a., 1995.
- RAFFNSØE, S., *N. "Genealogie der Moral"*, Paderborn, 2007.
- RAHDEN, W., «Eduard von Hartmann "und" N. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an N», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 482-497.
- «"Si hortum cum bibliotheca habes, nihil deerit". Lektüren des späten N», en Jacob, D.; Krefeld, Th. y Oesterreicher, W. (ed.), *Bewußtsein, Sprache, Stil*, Tübingen, 2005a, págs. 283-303.
- «"Ächte Weimaraner«: Zur Genealogie eines Genealogen», en Bernaer, E.; Böhm, M. y Voeste, A. (ed.), *Ein grofs vnnd narhafft haffen*, Potsdam, 2005b, págs. 43-54.
- «"Nie wirklich satt und froh ...". N.s Herder», en Groß, S. y Sauder, G. (ed.), *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und.oder Korrektur*, Heidelberg, v. 2007, págs. 459-477.
- (ed.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlín, Nueva York, 1989.
- RASCH, W., *Die literarische Décadence um 1900*, Múnich, 1986.
- RASCHEL, H., *Das N.-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, Berlín u. a., 1984.
- RATH, N., «Zur N.-Rezeption Horkheimers und Adornos», en Reijen, W. van y Schmid Noerr, G. (ed.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: «Dialektik der Aufklärung» 1947-1987*, Fráncfort del Meno, 1987, págs. 73-110.
- «Adornos N.-Bild», en *Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg, 2008a, págs. 46-55.
- «Thomas Manns N.-Bilder», en *Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg, 2008b, págs. 56-70.
- *Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg, 2008c.
- «N., Truth and Reference», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 155-168.
- RECKERMAN, A., *Lesarten der Philosophie N.s. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960-2000*, Berlín, Nueva York, 2003.
- RÉE, P., *Gesammelte Werke 1875-1885*, en Treiber, V. H. (ed.), Berlín, Nueva York, 2004.
- REGINSTER, B., «The Paradox of Perspectivism», en *Philosophy and Phenomenological Research* 62, núm. 1, enero 2001, págs. 217-233.
- REIBNITZ, B., v., «N.s "Griechischer Staat" und das Deutsche Kaiserreich», en *Der Altsprachliche Unterricht* 32, 3 1987, págs. 76-89.
- *Ein Kommentar zu F. N.*, «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (cap. 1-12) Stuttgart, Weimar, 1992.

- REIBNITZ, B. v., «"Ich verdanke Dir soviel, lieber Freund..."». N.s Freundschaft mit Franz Overbeck», en Hoffmann, D. (ed.), *N. und die Schweiz*, Zürich, 1994a, págs. 46-54.
- «Vom "Sprechkunstwerk" zur "Leselitteratur". N.s Blick auf die griechische Literaturgeschichte als Gegenentwurf zur aristotelischen Poetik», en Borsche, T.; Gerratana, F. y Venturelli, A. (eds.), «*Centauren-Geburten*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen N.*, Berlin, Nueva York, 1994b, págs. 42-66.
- REICH, H., *N.-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von F.N.*, Basel, 2004.
- REICHEL, N., *Der Traum vom höheren Leben. N.s Übermensch und die Conditio humana europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945*. Darmstadt, 1994.
- REICHERT, H. W., *The Impact of N. on Hermann Hesse*, Mt. Pleasant, Michigan, 1972.
- REIFENRATH, B. H., «Die N.-Rezeption der nationalsozialistischen Pädagogik», en *Viertelj. f. Wiss. Pädagogik*, 56, 1980, págs. 245-269.
- RENAN, E., *Vie de Jésus*, Paris, 1863.
- *Vie de Jésus. 13ème édition, revue et augmentée*, Paris, 1867.
- RENIERS-SERVIRANCKX, A., *Robert Musil. Konstanz und Entwicklung von Themen, Motiven und Strukturen in den Dichtungen*, Bonn, 1972
- RESCHKE, R., «Barbaren, Kult und Katastrophen. N. Bei Benjamin. Unzusammenhängendes im Zusammenhang gelesen», en *Denkumbrüche mit N. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin, 2000, págs. 88-107.
- «"Korruption". Ein kulturkritischer Begriff F. N.s zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik», en *N. Studien* 21, 1992a, págs. 137-162.
- «"Pöbel-Mischmasch" oder Vom notwendigen Niedergang aller Kultur. F. N.s Ansätze einer Kritik der Masse» (1992b), en *Denkumbrüche mit N. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin, 2000d, págs. 47-69.
- «Die Kunst und nichts als die Kunst. F. N.s frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne», en *Denkumbrüche mit N. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin, 2000a, págs. 149-170.
- «Künstler sind Advokaten der Leidenschaft... Zum Bild des Künstlers bei F. N.» (2000b), en *Denkumbrüche mit N. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin, 2000d, págs. 234-245.
- «Die andere Perspektive: Ein Gott, der zu tanzen versteht. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen im Zarathustra», en Gerhardt, V. (ed.), *F. N. Also sprach Zarathustra*, Berlin, 2000c, págs. 257-284.
- *Denkumbrüche mit N. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlin, 2000d.
- «"[...] dass die Weisen aller Zeiten unhistorisch gedacht haben." F. N. über Weisheit, Historie und Medien», en *N. Forschung* 15, 2008, págs. 21-40.
- (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*. Berlin, 2001.
- (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlin, 2004.
- RETHY, R. A., «From Tacitus to N.: Thoughts and Opinions from Two Millennia», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 107-138.
- REUTER, M., «N.s Seele in acht Teilen», en Kamper, D. y Wulf, C. (ed.), *Die erloschene Seele. Disziplin, Kunst, Mythos, Historische Anthropologie*, vol. I. Berlin, 1988, págs. 195-218.
- REUTER, R., «Ein Besuch bei dem jungen N», en Gilman (ed.), 1895, págs. 276-283.

- REUTER, S., «Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivkonstellation der frühen N.-Rezeption in Afrikan Spiers Denken und Wirklichkeit», en *N. Forschung* 10, 2003, págs. 245-268.
- REY, J.-M., *L'enjeu des signes. Lectures de N.*, París, 1971.
- RIBBECK, O., Friedrich Wilhelm Ritschl. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie, vol. 1 y vol. 2 Leipzig, 1879-81.
- RIBOT, Th., *Les Maladies de la volonté*, París, 1900.
- *Das Gedächtnis und seine Störungen 1881*, Hamburgo, Leipzig, 1882.
- RICHARDS, W. W., *The Bible and Christian Traditions. Keys to Understanding the Allegorical Subplot of N.'s «Zarathustra»*, Nueva York, Berna, Fráncfort del Meno, 1990.
- RICHARDSON, J., *N.'s System*, Nueva York, Oxford, 1996.
- *N.'s New Darwinism*, Oxford, 2004.
- y LEITER, B. (ed.), *N.*, Oxford, 2001.
- RICHET, C., *L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie*, París, 1884.
- RICHTER, R., «Einleitung», en *F. N.: Ecce homo*, Leipzig, 1977, págs. 9-33.
- *F. N. Sein Leben und sein Werk*, Leipzig, 1909.
- RICKERT, H., *Die Philosophie des Lebens - Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, 1920.
- RICOEUR, P., *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Fráncfort del Meno, 1974. [*Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2004]
- RIDGWAY, B. S., «The Setting of Greek Sculpture», en *Hesperia XL*, Núm. 3, 1971, páginas 336-356.
- RIEDEL, M., «Präludium zu einer Ontologie: N. und Parmenides», en Abel, G. y Salaquarda, J. (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlín, Nueva York, 1989, págs. 307-328.
- RIEDEL, M., *N. in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig, 1997.
- *Freilichtgedanken. N.s dichterische Weiterfahrung*, Stuttgart, 1998.
- «Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus», en *N. Studien* 29, 2000, págs. 70-81.
- (ed.), «*Jedes Wort ist ein Vorurteil*». *Philologie und Philosophie in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999.
- RIEHL, A., *F. N., der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897.
- RIES, W., «N.s Beiträge zu einer "Phänomenologie der Liebe"», en *N. Forschung* 3, 1995, páginas 221-232.
- «Tragische Weiterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung: N.s Beitrag zum Dilemma der Modernität», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlín, 2004, págs. 103-111.
- *N.s Werke. Die großen Texte im Überblick*, Darmstadt, 2008.
- y KIESOW, K-F., «Von Menschliches, Allzumenschliches bis zur Fröhlichen Wissenschaft», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuc*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 91-119.
- RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1, 2, Basel, Stuttgart, 1971.72.
- RODE, S., «Wagner und die Folgen Zur N.-Wagner-Rezeption bei Alban Berg und Anton von Webern», en Steiert, T. (ed.), «*Der Fall Wagner*»: *Ursprünge und Folgen von N.s Wagner-Kritik*, Laaber, 1991, págs. 265-291.
- ROHDE, E., «Afterphilologie», en Gründer, K. (ed.), *Der Streit um N.s «Geburt der Tragödie»*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 1989, págs. 65-111.

- RÖLLI, M. y TRZASKALIK, T. (eds.), *Heinrich Heine und die Philosophie*, Viena, 2007.
- RÖLLIN, B. y STOCKMAR, R., «“Aber ich notire mich, für mich.” Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von N.s Werken», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 22-40.
- RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989. [*Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996].
- ROSE, J., *The Image of Zoroaster. The Persian Mage through European Eyes*, Nueva York, 2000.
- ROSE, P. L., *Richard Wagner und der Antisemitismus*, Zúrich, Múnich, 1999.
- ROSEN, S., «N.s “Platonismus”», en *Allgem. Z. f. Philosophie* 12, 1987, págs. 1-15.
- ROSEN, St., *The Mask of Enlightenment. N. s Zarathustra*, Cambridge, 1995.
- ROSENBERG, A., «Rez. zu Baeumlers “N. der Philosoph und Politiker”», en *NS-Monatshefte* 2, H. 13, 1931, págs. 47/191-48/192.
- *Letzte Aufzeichnungen. Ideale und Idole der Nationalsozialistischen Revolution*, Göttingen, 1955.
- *Das politische Tagebuch Alfred Rosenbergs aus den Jahren 1934/35 und 1939/40*, Göttingen, Berlin, Fráncfort del Meno, 1956.
- ROSENOW, E., «What is Free Education? The Educational Significance of N.s Thought», en *Educational Theory* 23, 1973, págs. 354-370.
- «N. und das Autoritätsproblem», en *Z. f. Päd.* 38, 1992, págs. 3-16.
- ROSENTHAL, B., *Die Idee des Absurden. F. N. und A. Camus*, Bonn, 1977.
- ROSS, S. D., *The world as aesthetic phenomenon*, Binghamton, Nueva York, 2007.
- ROSS, W., *Der ängstliche Adler. F. N.s Leben*, Múnich, 1984.
- ROSSET, C., *La Force majeure*, París, 1983.
- ROTH, F., «N.s Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik», en *N. Studien* 22, 1993, págs. 94-114.
- ROTH, G., *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950*, Tübingen, 2001.
- ROTH-BODMER, E., *Schlüssel zu N.s Zarathustra. Ein interpretierender Kommentar zu N.s Werk “Also sprach Zarathustra”*, Diss. Univ. Zúrich, Meilen (Selbstverlag), 1975.
- RÖTTGES, H., *N. und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin, Nueva York, 1972.
- ROUX, W., *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*, Leipzig, 1881.
- RUCKENBAUER, H-W., *Moralist zwischen Evolution und Normen. Eine Kritik biologischer Ansätze in der Ethik*, Würzburg, 2002.
- «Aufklärung und Tragik - Der Freigeist Paul Rée», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlin, 2004, págs. 351-358.
- RUDOLPH, E., «N.s Europa», en *N. Forschung* 14, 2007, págs. 45-52.
- RUEHL, M., «“Politeia” 1871: Young N. and the Greek State», en Bishop, P. (ed.), *N. and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Nueva York, 2004, págs. 79-97.
- SAAR, M., «Genealogie und Subjektivität», en Honneth, A. y Saar, M. (ed.), *Michel Foucault*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 157-177.
- *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach N. und Foucault*, Fráncfort del Meno, 2007.
- SAFRANSKI, R., *N. Biographie seines Denkens*, Múnich, Viena, 2000.
- SALAUARDA, J., «Zarathustra und der Esel. Eine Untersuchung der Rolle des Esel im Vierten Teil von N.s “Also sprach Zarathustra”», en *Theologia Viatorum* XI, 1973a, págs. 181-213.

- SALAUQUARDA, J., «Der Antichrist», en *N. Studien* 2, 1973b, págs. 91-136.
- «Dionysos gegen den Gekreuzigten. N.s Verständnis des Apostels Paulus»(1974), en Salaquarda, J. (ed.), núm. 2, Darmstadt, 1996b, págs. 288-322.
- «N. und Lange», en *N. Studien* 7, 1978a, págs. 236-253.
- «Umwertung aller Werte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 22, Bonn, 1978b, págs. 154-174.
- «Mythos bei N», en Poser, H. (ed.), *Philosophie und Mythos*, Berlín, Nueva York, 1979, páginas 174-198.
- «Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und N», en *Schopenhauer Jb*, 65, 1984a, págs. 13-30.
- «Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung», en *N. Studien* 13, 1984b, págs. 1-45.
- «Der ungeheure Augenblick», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 317-337.
- «N. and the Judaeo-Christian tradition», en *The Cambridge Companion to N.*, Cambridge, 1996, págs. 90-118.
- «Noch einmal Ariadne. Die Rolle Cosima Wagners in N.s literarischem Rollenspiel», en *N. Studien* 25, 1996a, págs. 99-125.
- «Christentum», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000a, págs. 381-385.
- «F. N. und die Bibel. Unter besonderer Berücksichtigung von "Also sprach Zarathustra"», en *N. Forschung* 7, 2000b, págs. 323-333.
- «N.s Kritik des Christentums», en Willers, U. (ed.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003, págs. 105-119.
- (ed.), *N.*, 2., Darmstadt, 1996b.
- (ed.), «Die fröhliche Wissenschaft [Beiträge des N.-Kolloquiums Sils-Maria 1995]», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 163-259.
- SALEHI, D., «Zur Moral des Immoralisten», en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung, Sonderband 1)*. Berlín, 2001, págs. 317-323.
- y GÜNZEL, S., «N.s "konstruktive" Ethik in der Diskussion», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 368-381.
- SALIS, A. v., *Theseus und Ariadne*, Berlín, Leipzig, 1930.
- SANDVOSS, E., *Hitler und N.*, Göttingen, 1969.
- SANTIANIELLO, W., «N. und die Juden im Hinblick auf Christentum und Nazismus - nach dem Holocaust», en Golomb, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1998, págs. 31-66.
- *Zarathustra's Last Supper. N. & Eight Higher Men. Hampshire. UK*, Burlington USA, 2005.
- (ed.), *N. and the Gods*, Nueva York, 2001.
- SATLOW, U., *Die Bedeutung des Lachens und Tanzens in N.s Zarathustra*, Leipzig (Diss.), 1950.
- SAUERLAND, K., «Zucht und Aufklärung», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlín, 2004, págs. 93-101.
- SAX, L., «What was the cause of N.s dementia?», en *Journal of medical biography* 11 1, 2003, págs. 47-54.
- SCAFF, L. A., *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1989.
- SCHABERG, W. H., *N.s Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel, 2002.
- SCHACHT, R., «Kant, N. und "der Mensch". Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie», en Himmelmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 277-294.

- SCHACHT, R. (ed.), *N., Genealogy, Morality: Essays on N.s On the Genealogy of Morals*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1994.
- SCHAFFNER, O., *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg, 1959.
- SCHAIN, R., *The legend of N.'s syphilis*, Westport, 2001.
- SCHANK, G., *Rasse und Züchtung bei N.*, Berlín, Nueva York, 2000.
- «N.'s "Blond Beast": On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor», en Acampora, Ch. y Acampora, R. R. (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham u. a., 2004, págs. 140-155.
- SCHIEB, A., «N.s Carmen. Anmerkungen zu einer Verirrung», en *N. Studien* 37, 2008, págs. 249-254.
- SCHNEIDER, E. (ed.), *N.s politisches Vermächtnis in Selbstzeugnissen*, Berlín, 1934.
- SCHLEIER, M., «Versuche einer Philosophie des Lebens», en *GW* 3, Berna, 1955, págs. 313-339.
- «Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt», en *GW* 8, Berna, 1960, págs. 191-382.
- *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928.
- «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», *GW* 2, Berna, 1954.
- SCHMANN, L., *Paul de Lagarde. Ein Lebens- und Erinnerungsbuch*, Leipzig, 1919.
- SCHNEIDER, H., *Theorie der Fürsorge*, Göttingen, 1962.
- SCHNITZER, H., *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik F. N.s*, Stuttgart, 1975.
- SCHIRMER, A. y SCHMIDT, R. (ed.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk F. N.s*, Weimar, 1999.
- y SCHMIDT, R. (ed.), *Widersprüche. Zur frühen N.-Rezeption*, Weimar, 2000.
- SCHLAFER, H., *Das entfesselte Wort. N.s Stil und seine Folgen*, München, 2007.
- SCHLECHTA, K., «Der junge N. und Schopenhauer», en *Jb. der Schopenhauer-Gesellschaft* 26, 1939, págs. 289-300.
- *Der junge N. und das Altertum*, Mainz, 1948.
- *N.s Grosser Mittag*, Fráncfort del Meno, 1954.
- «Die Legende und ihre Freunde», en *Der Fall N. Aufsätze und Vorträge*, München, 1958, págs. 86-98.
- «Offener Brief an Karl Löwith», en Salaquarda, J. (ed.), *N.*, 2, Darmstadt, 1996, págs. 96-105..
- *N.-Index zu den Werken in drei Bänden*, München, 1965.
- «N. über den Glauben an die Grammatik», en *N. Studien* 1, 1972, págs. 353-358.
- y ANDERS, A., *F. N. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
- SCHLEGEL, W., *N.s Geschichtsauffassung*, Würzburg, 1937.
- SCHLIMM, E., *N.s Theorie des Bewusstseins*. Berlín, Nueva York, 1999.
- «Bewußtsein», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000., 203-205.
- SCHLOSSBERGER, M., «Über N. und die Philosophische Anthropologie», en *N. Forschung* 4, 1998, págs. 147-167.
- SCHLUCHTER, W., *Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von F.N. über Georg Simmel zu Max Weber*, en *Unversöhnte Moderne*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 166-185.
- (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort del Meno, 1981.
- SCHMID, H., *N.s Gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg, 1984.

- SCHMID, H., «Von der Geburt der Tragödie bis Richard Wagner in Bayreuth (1871-1878)», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000., 2000, págs. 74-86.
- SCHMID, J., «Der Triumph des Glücks der Herde - Gedanken zu N.s Ideen über Politik und Geschichte zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlin, 2004, págs. 267-272.
- SCHMIDBAUER, W., *Die hilflosen Helfer*, Reinbek, 1977.
- SCHMIDT, Ch., *Ehrfurcht und Erbarmen. Thomas Manns N.-Rezeption 1914. bis 1947*, Trier, 1997.
- SCHMIDT, H. J., «F. N.: Philosophie als Tragödie», en Speck, J. (ed.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III*, Göttingen, 1983, págs. 198-241.
- «N.s Briefwechsel im Kontext. Ein kritischer Zwischenbericht», en *Philosophischer Literaturanzeiger* 38, 1985, págs. 359-378.
- *N. absconditus oder Spurenlesen bei N. Kindheit. Jugend. 1. Teilband, Jugend. 2. Teilband*, Aschaffenburg, 1990-94.
- «F. N. aus Röcken», en *N. Forschung* 2, 1995, págs. 369-380.
- SCHMIDT, R. y SPRECKELSEN, C., *N. für Anfänger. Also sprach Zarathustra*, München, 1995.
- SCHMIDT-GRÉPALY, R. y DIETZSCH, S. (ed.), *N. im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*, Weimar, 2001.
- SCHMITT, G., *Zyklus und Kompensation. Zur Denkfigur bei N. und Jung*, Fráncfort del Meno, 1998.
- SCHMITZ, H.-G., «Zeichenrede. Überlegungen zu Fundierung und Reichweite von N.s skeptischem Perspektivismus», en *Neues Jb.* 24, 1998, págs. 275-301.
- SCHMÜCKER, P. D., «"Krämpfe eines unbekanntes Glücks". N. und die Epilepsie», en Engelhardt, D., v. (ed.), *Das ist eine alte Krankheit*, Stuttgart, 2000, págs. 157-168.
- «Wider den "Geist der Schwere"», en *Schweiz Rundschau f. Medizin* 29/30, págs. 2001 y 1245-1256.
- SCHNEEBERGER, G., *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962.
- SCHNEHEN, W., v., Eduard von Hartmann, Stuttgart, 1929.
- SCHNEIDER, U., *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei N.*, Berlín, Nueva York, 1983.
- SCHNITZLER, M. H., «Die Lehre vom Willen bei Schopenhauer und N. und ihre pädagogische Auswirkung», en *Viertelj. f. Wiss. Pädagogik* 2, 1926, págs. 47-96.
- SCHOELLER, D., «Die Demut Zarathustras. Ein Versuch zu N. mit Meister Eckhart», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 420-439.
- *Enthöhler Gott - vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg i. Br., 1999.
- SCHOLZ, D. D., *Richard Wagners Antisemitismus*, Würzburg, 1993.
- SCHÖNBLUM, S., *N. und die Vorsokratiker*, Viena, 1936.
- SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena*, vol. I y II (1851a/b), en *Sämtliche Werke (SW)*, V. L. Lütkehaus (ed.), vol. IV y V. Zürich, 1988. [*Parerga y Paralipomena*, Madrid, Trotta, 2006.]
- *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vols. I y II (1859a/b), SW I y II., 1988. [*El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Gredos, 2010].
- *Die beiden Grundprobleme der Ethik (1860)*, SW III, págs. 323-631. [*Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007].
- SCHOTT, C., *Das Böse bei N.: Fragment zur Individualität der Moral*, Heidelberg (Diss.), 1981.
- SCHÖTTKER, D., *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, 1999.

- SCHÖTTKER, D., «“Kapitalismus als Religion” und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, N. und Blanqui», en Witte, B. y Ponzi, M. (ed.), *Theologie und Politik*, Berlín, 2005, págs. 70-81.
- SCHRIFT, A. D., «Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 91-111.
- SCHÜLER, W., *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*, Münster, 1971.
- SCHULZ, P., «F. N.», en *Erzieher im Braunhemd. Gaublatt des NSLB* 7, 1939, págs. 246-251.
- SCHUSTER, G. (ed.), *Hugo von Hofmannsthal - Rudolf Pannwitz: Briefwechsel*, Fráncfort del Meno, 1993.
- SCHÜTZ, O., «F. N. als Prophet der deutschen Jugendbewegung», en *Neue Jb. f. Wissensch. u. Jugendbildung*, vol. 5, 1929, págs. 64-80.
- SCHÜTZ, W., «Demut», en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1, Basel, Stuttgart, 1971/72, págs. 57-59.
- SCHWARZ, A., «Bilden, überzeugen, unterhalten Wissenschaftspopularisierung und Wissens-kultur im 19. Jahrhundert», en Kretschmann, C. (ed.), *Wissenspopularisierung*, Berlín, 2003, págs. 221-234.
- SCHWARZWALD, K., «Über Körper im Rausch. N. und das Problem der Veränderung der Rauschkultur», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 381-390.
- SCHWEPPENHÄUSER, G., *N.s Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in Jenseits von Gut und Böse und in der Genealogie der Moral*, Würzburg, 1988.
- «Ein Wort für die Moral. Horkheimer und Adorno lesen N.», en Schmidt-Grépal, R. y Dietzsch, S. (ed.), *N. im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*, Weimar, 2001, págs. 93-102.
- SEELMANN, K. (ed.), *N. und das Recht (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (suplemento 77))*, Stuttgart, 2001.
- SEGGERN, H.-G., v., «N.s Zwiegespräch mit Goethe», en *N. und die Weimarer Klassik*, Freiburg i. Br., Basel, 2005a, págs. 95-110.
- «Die Spur von Spinozas Affektenlehre», en *N. und die Weimarer Klassik*, Freiburg i. Br., Basel, 2005b, págs. 127-147.
- *N. und die Weimarer Klassik*, Freiburg i. Br., Basel, 2005c.
- SEIDLER, I., «Das N.-Bild Robert Musils», en *Deutsche Vierteljahresschrift* 39, 1965, págs. 329-349.
- SEIDMANN, P., «Die perspektivische Psychologie N.s», en Balmer, H. (ed.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, vol. I. Zürich, 1976, págs. 382-445.
- SEIGFRIED, H., «N.s radical experimentalism», en *Man and World* 4, 1989, págs. 485-501.
- SEILLIÈRE, E., *N.s Waffenbruder Erwin Rohde*, Berlín, 1911.
- SEITSCHEK, H. O., «Der Fall Wagner», en Sorgner, S. L.; Birk, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 435-440.
- SELUNG, B., *Mitleid, Demut und Reue in der Machtethik Spinozas und N.s*, Bonn, 1926.
- SERRES, M. (ed.), *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, Fráncfort del Meno, 1994.
- SEUBERT, H., *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit N. und die Sache seines Denkens*, Köln, 2000.
- SHANG, G. L., *Liberation as Affirmation. The Religiosity of Zhuangzi and N.*, Albany, 2006.
- SHAPIRO, G., «N. contra Renan», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 21, 1982, págs. 193-222.
- «The Writing on the Wall: The Antichrist and the Semiotics of History», en Solomon, R. C. y Higgins, K. M. (ed.), *Reading N.*, Nueva York, Oxford, 1988, págs. 192-217.

- SHAPIRO, G., *Nietzschean Narratives*, Bloomington, 1989.
- *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago, 2003.
- «N. on Geophilosophy and Geoaesthetics», en Ansell-Pearson, K. (ed.), *A Companion to N.*, Malden, Oxford, Carlton, 2006, págs. 477-494.
- SIEG, U., *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*. München, 2007.
- SIMMEL, G., «Schopenhauer und N», en *Gesamtausgabe*, vol. 10, Fráncfort del Meno, 1995, págs. 167-408.
- SIMON, J., Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis N.s zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, en *N. Studien* 1, 1972, págs. 1-26.
- «Das Problem des Bewußtseins bei N. und der traditionelle Bewußtseinsbegriff», en Djurip, M. y Simon, J. (eds.), *Zur Aktualität N.s*, Würzburg, 1984, págs. 17-33.
- «Der gewollte Schein. Zu N.s Begriff der Interpretation», en Djurip, M. y Simon, J. (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei N.*, Würzburg, 1986, págs. 62-74.
- *Philosophie des Zeichens*, Berlin, Nueva York, 1987. [*Filosofía del signo*, Madrid, Gredos 1998].
- «Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und N», en Gerhardt, V. y Herold, N. (ed.), *Perspektiven des Perspektivismus*, Würzburg, 1992a, págs. 203-218.
- «Bestimmte Negation. Ein Traktat zur philosophischen Methode» (1992b), en Djurip, M. y Simon, J. (eds.), *N. und Hegel*, Würzburg, 1992b, págs. 65-78.
- «Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und N», en Simon, J. (ed.), *Distanz im Verstehen Zeichen und Interpretation II*, Fráncfort del Meno, 1995, págs. 72-104.
- «Das Judentum und Europa bei N», en Golomb, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1998, págs. 113-125.
- «Der Name "Wahrheit". Zu N.s früher Schrift "Über Wahrheit und Lüge im Ausser-moralischen Sinne"», en Riedel, M. (ed.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil. Philologie und Philosophie in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999, págs. 77-94.
- «Zeichen», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 356-358.
- «Natur und Leben, Form und Kunst. Zur philosophischen Aktualität N.s», en Seubert, H. (ed.), *Natur und Kunst in N.s Denken*, Köln, Weimar, Viena, 1999, págs. 75-89.
- (ed.), *N. und die philosophische Tradition I*, Würzburg, 1985.
- (ed.), *Distanz im Verstehen Zeichen und Interpretation II*, Fráncfort del Meno, 1995.
- SIMONIS, L., «Der Stil als Verführer. N. und die Sprache des Performativen», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 57-74.
- SIMONYI, K., *Kulturgeschichte der Physik*, Fráncfort del Meno, 1995.
- SKINNER, Q., *Machiavelli zur Einführung*, Hamburg, 2001.
- SKIRL, M., «Ewige Wiederkunft» (2000a), en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000, págs. 222-230.
- «Lachen» (2000b), en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000., pág. 268.
- «Europas Widersprüche in N.s Widersprüchen. Geopolitik einmal anders», en Nussbaumer-Benz, U. (ed.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002, págs. 35-55.
- SKOWRON, M., *N. und Heidegger. Das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Berna, Nueva York, 1987.

- SKOWRON, M., «N.s weltliche Religiosität und ihre Paradoxien», en *N. Studien* 31, 2002, págs. 1-39.
- «Zarathustra-Lehren. Übermensch, Wille zur Macht, ewige Wiederkunft», en *N. Studien* 36, 2004, págs. 68-89.
- *N.- Buddha - Zarathustra. Eine West-Ost Konfiguration*, Daegu, 2006.
- «Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der Dionysos-Dithyramben», en *N. Studien* 36, 2007a, págs. 296-315.
- «Neuerscheinungen zu N.s Philosophie der Religion und der Religion seiner Philosophie», en *N. Studien* 36, 2007b, págs. 425-439.
- «N.s “Anti-Darwinismus”», en *N. Studien* 37, 2008, págs. 160-194.
- SLOTERDIJK, P., *Weltfremdheit*, Fráncfort del Meno, 1993. [*Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pretextos, 1998].
- *Regeln für den Menschenpark*, Fráncfort del Meno, 1999. [*Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2006].
- *Über die Verbesserung der guten Nachricht. N.s fünftes «Evangelium»*, Fráncfort del Meno, 2001. [*Sobre la mejora de la Buena Nueva: el quinto «Evangelio» según Nietzsche*, Madrid, Siruela, 2004].
- SMALL, R., *N. in Context*, Burlington, 2001.
- *N. and Rée. A Star Friendship*, Oxford, 2005.
- «Peter Gast», en *Journal of Nietzsche Studies* 31, 2006, págs. 62-67.
- SMELIK, E. L., *Vergelden en vergeven Een theologisch-ethische studie naar aanleiding van F. N.'s denkbeelden over schuld en straf*. 'S-Gravenhage, 1943.
- SMEND, R., *Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen*, Múnich, 2006.
- SMITH, D., «N.'s Hinduism, N.'s India», en *New N. Studies* 6/7, 2005/6, págs. 131-154.
- SMITMANS-VAJDA, B., *Melancholie, Eros, Muße. Das Frauenbild in N.s Philosophie*, Würzburg, 2000.
- SODERHOLM, J., «Byron, N. and the Mystery of Forgetting», en *CLIO*, Vol. 23, 1993, págs. 51-62.
- SOLIES, D., «“Mit den besseren Mitteln die schlechtere Sache verteidigen”. Georg Simmels Rezeption von N.s Lebensbegriff», en *N. Forschung* 7, 2000, págs. 177-180.
- «Naturwissenschaften als Aufklärung? Am Beispiel von N.s Physiologierezeption», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlín, 2004, págs. 247-253.
- «Das Organische und der Zweck. Zwei Grundkategorien bei N. und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen», en Himmelmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 324-334.
- SOLL, I., «The Hopelessness of Hedonism and the Will to Power», en *International Studies in Philosophy XVIII.2*, 1986, págs. 97-112.
- «N. on Cruelty, Asceticism and the Failure of Hedonism», en Schacht, R. (ed.), *N., Genealogy, Morality: Essays on N.s On the Genealogy of Morals*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1994, págs. 168-192.
- SOLMS-LAUBACH, F., Graf zu, *N. and Early German and Austrian Sociology*, Berlín, Nueva York, 2007.
- SOLOMON, R. C., «A More Severe Morality: N.'s Affirmative Ethics», en Yovel, Y. (ed.), *N. as affirmative thinker*, Dordrecht, Boston, 1986, págs. 69-89.
- «N., Postmodernism, and Resentment: A Genealogical Hypothesis», en Koelb, C. (ed.), *N. as Postmodernist. Essays pro and contra*, Nueva York, 1990, págs. 267-293.

- SOLOMON, R. C., «N.'s Virtues: A Personal Inquiry», en Schacht, R. (ed.), *N.'s Postmoralism*, Cambridge, 2001, págs. 123-148.
- «2002 N. on Fatalism and "Free Will"», en *Journal of Nietzsche Studies* 23, 63-87.
- SOLZBACHER, C., *Literarische Schulkritik des frühen 20. Jahrhunderts. Ihre Beziehung zur zeitgenössischen Philosophie und Pädagogik*, Fráncfort del Meno, 1993.
- SOMMER, A. U., *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von F.N. und Franz Overbeck*, Berlín, 1997.
- «Zwischen Agitation, Religionsstiftung und "Hoher Politik". F.N. und Paul de Lagarde», en *N. Forschung* 4, 1998, págs. 169-194.
- «Ex oriente lux? Zur vermeintlichen "Ostorientierung" in N.s Antichrist», en *N. Studien* 28, 1999, págs. 194-214.
- *F. N.s «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel, 2000a.
- «Weltentsagung, Skepsis und Modernitätskritik. Arthur Schopenhauer und Franz Overbeck», en *Philosophisches Jb.* 107, 2000b, págs. 192-206.
- «Umwertung der Werte», en Ottmann, H. (ed.), *N.-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2000c., pág. 345.
- «"Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?" N.s Antichrist-licher Schauprozess», en Seelmann, K. (ed.), *N. und das Recht (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, suplemento 77)*, Stuttgart, 2001, págs. 93-106.
- «On the Genealogy of the Genealogical Method. Overbeck, N., and the Search for Origins», en Gildenhard, I. y Ruehl, M. (eds.), *Out of Arcadia*, Londres, 2003a, págs. 87-103.
- «Theologie nach N.s Antichrist?», en Willers, U. (ed.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003b, págs. 179-189.
- «Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der "Typus des Erlösers"», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 75-86.
- «Nihilism and Skepticism in N», en Ansell-Pearson, K. (ed.), *A Companion to N.*, Malden, Oxford, Carlton, 2006, págs. 250-269.
- «Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (F. N. Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204-213)», en *N. Forschung* 14, 2007, págs. 67-78.
- «N. contra Wagner», en Sorgner, S. L.; Bix, H. J. y Knoepffler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008a, págs. 441-446.
- «N. und die Bibel. Forschungen und Desiderate», en *Jb. f. Internationale Germanistik*, 40, 2008b, págs. 49-64.
- «Rez.: Heinz Schlaffer: Das entfesselte Wort», en *Arbitrium. Z. f. Rez. zur germanistischen Literaturwiss.*, 1, págs. 98-103.
- (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008c.
- SONDEREGGER, S., «F. N. und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze», en *N. Studien* 2, 1973, págs. 1-30.
- SONTAG, S., *Illness as Metaphor*, Nueva York, 1977.
- SORNGNER, S. L., «N», en Fürbeth, O. y Sorgner, S. L. (ed.), *Musik in der deutschen Philosophie*, Weimar, 2003, págs. 115-134.
- BIRX, H. J. y KNOEPFFLER, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008.
- SÖRNING, J., «N.s Empedokles-Plan», en *N. Studien* 19, 1990, págs. 176-211.

- SOULADIÉ, Y., «Dostojewskis Antichrist», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlín, Nueva York, 2008b, págs. 325-334.
- SPOWINSKI, B., «Art. Stil», en Ueding, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 8., Tübingen Sp., 2007, págs. 1393-1419.
- SPENGLER, O., «N. und sein Jahrhundert», en *Reden und Aufsätze*, Múnich, 1937, págs. 110-125.
— *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I. *Gestalt und Wirklichkeit* y vol. II. *Welthistorische Perspektiven*, Múnich, 1923/22. [*La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, 1.ª edición de 1923].
- SPIEKERMANN, K., «N.s Beweise für die Ewige Wiederkehr», en *N. Studien* 17, 1988, págs. 496-538.
— *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? N.s Kritik physikalischer Grundkonzepte*, Berlín, Nueva York, 1991.
- SPIR, A., *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 vols. Leipzig, 1873.
- SPRANGER, E., *Die Wirklichkeit der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften (GS)*, vol. VIII, Tübingen, 1970, págs. 232-259.
— *Wege und Ziele der Völkercharakterologie*, GS IV, 1939, págs. 305-327.
- STACK, G., *N. and Emerson. An Elective Affinity*, Athen, 1992.
- STACK, G. J., *Lange and N.*, Berlín, Nueva York, 1983.
- STAUFFACHER, W., «Carl Spitteler und F. N. Ein Ferngespräch», en Hoffmann, D. (ed.), *N. und die Schweiz*, Zürich, 1994, págs. 133-149.
- STAUSBERG, M., *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlín, Nueva York, 1998.
— «Zarathus(h)tra-Zoroaster. Ost-westliche Spiegelungen von den Anfängen bis N.», en Mayer, M. (ed.), *Also wie sprach Zarathustra?*, Würzburg, 2006, págs. 11-29.
— «A name for all and no one. Zoroaster as a figure of authorization and a screen of ascription», en Lewis, J. R. y Hammer, O. (ed.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge, 2007, págs. 177-198.
- STEGMAIER, W., «Ontologie und N.», en Simon, J. (ed.), *N. und die philosophische Tradition I*, Würzburg, 1985a, págs. 46-61.
— «N.s Neubestimmung der Wahrheit», en *N. Studien* 14, 1985b, págs. 69-95.
— «Darwin, Darwinismus, N. Zum Problem der Evolution», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 264-287.
— «N.s Neubestimmung der Philosophie», en Djurip, M. (ed.), *N.s Begriff der Philosophie*, Würzburg, 1990, págs. 21-36.
— *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und N.*, Göttingen, 1992a.
— «Hegel, N. und Heraklit» (1992b), en Djurip, M. y Simon, J. (eds.), *N. und Hegel*, Würzburg, 1992, págs. 110-129.
— «N.s Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo», en *N. Studien* 21, 1992c, págs. 163-183.
— *N.s «Genealogie der Moral»*, Darmstadt, 1994.
— «N.s Zeichen», en *N. Studien* 29, 2000a, págs. 41-69.
— «Anti-Lehren. Szene und Lehre in N.s Also sprach Zarathustra», en Gerhardt, V. (ed.), *F. N. Also sprach Zarathustra*, Berlín, 2000b, págs. 191-224.

- STEGMAIER, W., *N.s Lehren. N.s Zeichen*, en Reschke, R. (ed.), *Zeitenwende - Wertewende (= N. Forschung. Sonderband 1)*, Berlín, 2001, págs. 77-96.
- «[Heideggers] Auseinandersetzung mit N. -Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers», en Thomä, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, Weimar, 2003, págs. 202-210.
- «“Philosophischer Idealismus” und die “Musik des Lebens”. Zu N.s Umgang mit Paradoxien», en *N. Studien* 33, 2004a, págs. 90-128.
- «N.s Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit», en Mourkojannis, D. y Schmidt-Grépály, R. (eds.), *N. im Christentum. Theologische Perspektiven nach N.s Proklamation des Todes Gottes*, Basel, 2008 (2004b), págs. 1-21.
- «Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. N.s “Theorie” der Kultur Europas», en Höffe, O. (ed.), *F. N. Zur Genealogie der Moral*, Berlín, 2004c, págs. 149-162.
- «N.s Philosophie der Kunst und seine Kunst der Philosophie. Zur aktuellen Forschung und Forschungsmethodik», en *N. Studien* 34, 2005a, págs. 348-374.
- «F. N. (1844-1900)», en Majetschak, S. (ed.), *Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard*, Múnich, 2005b, págs. 199-222.
- «Nach Montinari. Zur N.-Philologie», en *N. Studien* 36, 2007, págs. 80-94.
- «Gaia scienza, arte della filosofia», en Totaro, F. (ed.), *Verità e prospettiva in N.*, Roma, 2008, págs. 77-93.
- *N.s Philosophie der Orientierung. Das V. Buch der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlín, 2009, Nueva York.
- y KROCHMALNIK, D. (ed.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlín, Nueva York, 1997.
- «Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, N. und Derrida», en Simon, J. (ed.), *Distanz im Verstehen*, Fráncfort del Meno, 1995, págs. 213-238.
- STEIERT, T. (ed.), «Der Fall Wagner»: *Ursprünge und Folgen von N.s Wagner-Kritik*, Laaber, 1991.
- STELBERG, H. A., *Die amerikanische N.-Rezeption von 1896 bis 1950*, Berlín, Nueva York, 1996.
- STEINER, R., *F. N., ein Kämpfer gegen seine Zeit*. Weimar, erw. Neuauflage, Dornach, 2000.
- *Die Persönlichkeit F. N.s. Eine Gedächtnisrede*, Dornach, 2000.
- STEINMANN, M., *Die Ethik F. N.s*, Berlín, Nueva York, 2000.
- STEKEL, W., «N. und Wagner. Eine sexualpsychologische Studie zur Psychogenese des Freundschaftsgefühles und des Freundschaftsverrates», en *Z. f. Sexualwissenschaft* IV, 1917/18, págs. 22-28 y 58-65.
- STELL, H.-D., *Machiavelli und N.: eine strukturelle Gegenüberstellung ihrer Philosophie und Politik*, Múnich (Diss.), 1987.
- STELLINO, P., «Jesus als Idiot. Ein Vergleich zwischen N.s Der Antichrist und Dostojewskis Der Idiot», en *N. Forschung* 14, 2007, págs. 203-210.
- «Affekte, Gerechtigkeit und Rache in N.s Zur Genealogie der Moral», en *N. Forschung* 15, 2008, págs. 247-255.
- STEMMER, K. (ed.), *Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur*, Kat. Ausst, Berlín, 1995.
- STENGER, U., «Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk». *N.s Phänomen des Schöpferischen*, Freiburg i. Br., 1996.
- STERN, J. P., «N. and the Idea of Metaphor», en Pasley, M. (ed.), *N.: Imagery and Thought*, Londres, 1978, págs. 64-82.
- STERN, W., *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Haag., 1950.
- STIFTUNG WEIMARER KLASSIK (ed.), *Völker und Vaterländer*, Weimar, 1995.

- STIFTUNG WEIMARER KLASSIK (ed.), *Das N.-Archiv in Weimar*, Múnich, 2000.
- STINGELIN, M., «N.s Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren», en *N. Studien* 17, 1988a, págs. 336-349.
- «Kugeläuerungen. N.s Spiel auf der Schreibmaschine», en Gumbrecht Pfeiffer (ed.), 1988b, págs. 326-341.
- «“Moral und Physiologie”. N.s Grenzverkehr zwischen den Diskursen», en Dotzler, B. J. (ed.), *Technopathologien*, Múnich, 1992, págs. 41-57.
- «Historie als “Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen”. Zeichen und Geschichte in N.s Spätwerk», en *N. Studien* 22, 1993, págs. 28-41.
- «Der Verbrecher ohnegleichen. Die Konstruktion “anschaulicher Evidenz” in der Criminal-Psychologie, der forensischen Physiognomik, der Kriminalanthropometrie und der Kriminalanthropologie», en Groddeck, W. y Stadler, U. (ed.), *Physiognomie und Pathognomie*, Berlín, Nueva York, 1994a, págs. 113-133.
- «Geschichte, Historie und Rhetorik. Eine Hinführung zu N.s Begriff der “Abkürzung”», en Kopperschmidt, J. y Schanze, H. (ed.), *N. oder «Die Sprache ist Rhetorik»*, Múnich, 1994b, págs. 85-92.
- «Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs». N.s Lichtenberg-Rezeption im Spannungsgeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), Múnich, 1996.
- «F. N.s Psychophysiologie der Philosophie», en Dierig, S. y Schmidgen, H. (ed.), *Physiologie und physiologische Praktiken im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1999a, págs. 33-43.
- «Verbrechen als Lebenskunst. Das Problem der Identität, die Identifizierung von Verbrechern und die Identifikation mit Verbrechern bei F. N.», en Linder, J. y Ort, C.-M. (ed.), *Verbrechen - Justiz - Medien*, Tübingen, 1999b, págs. 135-154.
- «“Au quai?”- “Okay.” Zur stilistischen Leistung des Wortspiels (ein Forschungsbericht)», en Oesterreich, P. L. y Sloane, T. O. (ed.), *Rhetoricamovet*, Leiden, Boston, Köln, 1999c, págs. 447-470.
- «Überstürztes und träges Sehen Zum historischen Spannungsverhältnis zwischen aktuellen und virtuellen Verbrecherbildern in ihrer satirischen Brechung durch Georg Christoph Lichtenberg, F. N., Karl Kraus und Friedrich Glauser 1782-1936», en Barsch, A. y Hejl, P. M. (ed.), *Menschenbilder*, Fráncfort del Meno, 2000, págs. 423-453.
- «N.s Rhetorik. Figuration und Performanz», en Fohrmann, J. (ed.), *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Stuttgart, 2004, págs. 295-312.
- STONE, D., «An “Entirely Tactless Nietzschean Jew”. Oscar Levy’s Critique of Western Civilization», en *Journal of Contemporary History* 36, 2001, págs. 271-292.
- *Breeding Superman: N., Race and Eugenics in Edwardian and Interwar Britain*, Liverpool, 2002.
- STRÄTZ, «Die studentische “Aktion wider den undeutschen Geist” im Frühjahr 1933», en *Vierteljahreshefte f. Zeitgeschichte* 16, 1968, págs. 347-372.
- STRAUSS, D., F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 Bde. Tübingen,
- *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 2. Aufl., Leipzig, 1864.
- STRIET, M., *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie N.s*, Regensburg, 1998.
- «N.s Anti-Theodizee. Oder: Wie hielte ich’s aus, ein Ich zu sein?», en Willers, U. (ed.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003, págs. 191-208.

- STROBEL, E., *Das "Pathos der Distanz": N.s Entscheidung für den Aphorismenstil*, Würzburg, 1998.
- *N.s Philosophie der Bejahung*, Tübingen, 2000.
- N.s Nihilismuskritik im Licht seiner Philosophie der Bejahung, en *N. Studien* 36, 2007, págs. 417-424.
- STRONG, T. B., «Texts and Pretexts: Reflections on Perspectivism in N.», en *Political Theory* 13, núm. 2, I, 1985, págs. 164-182.
- «Tyranny and Tragedy in N.: From the Ancient to the Modern», en Koivukoski, T. y Tabachnick, D. E. (ed.), *Confronting Tyranny*, Lanham, 2005, págs. 103-121.
- STROUX, J., *N.s Professur in Basel*, Jena, 1925.
- STRUVE, W., *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität: Interpretationen zu Kierkegaard und N.*, Freiburg i. Br., 1948.
- STUMMANN-BOWERT, R., *Malwida von Meysenbug - Paul Rée. Briefe an einen Freund*, Würzburg, 1998.
- SÜNDERHAUF, S., *Griechensehnsucht und Kulturkritik. Die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840-1945*, Berlín, 2004.
- SWANTON, C., *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford, 2003.
- SZABÓ, L. V., *Der Einfluss F. N.s auf Hermann Hesse. Formen des Nihilismus und seiner Überwindung bei N. und Hesse. Veszprém*, Viena, 2007.
- TAS, B., *Vom Wächter zum Übermenschen. Das Individuum als vernünftiges und konfliktlösendes Wesen in der Gesellschaft bei Platon, Mill und N. Fribourg.*, 2008.
- TAUBES, J., *Die Politische Theologie des Paulus*, München, 1993.
- TAURECK, B., *N. und der Faschismus. Eine Studie über N.s politische Philosophie und deren Folgen*, Hamburgo, 1989.
- *N.-ABC.*, Leipzig, 1999.
- *N. und der Faschismus. Ein Politikum (edición aumentada)*, Leipzig, 2000.
- TEBARTZ-VAN ELST A. (1994) *Ästhetik der Metapher: zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei F. N.*, Freiburg i. Br.
- TEVENAR, G., v., «N.'s Objections to Pity and Compassion», en (ed.), *N. and Ethics*, Berna, 2007, págs. 263-281.
- (ed.), *N. and Ethics*, Berna, 2007.
- THALKEN, M., *Ein bewegliches Heer von Metaphern: sprachkritisches Sprechen bei F. N., Gustav Gerber, Fritz Mauthner und Karl Kraus*, Fráncfort del Meno, 1999.
- THATCHER, D. S., *N. and Byron*, en *N. Studien* 3, 1974, págs. 130-151.
- *Eagle and Serpent in Zarathustra*, en *N. Studien* 6, 1977, págs. 240-260.
- «A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer», en *N. Studien* 14, 1985, págs. 250-268.
- THIERSCH, H., *Lebenswelt und Moral. Beiträge zur moralischen Orientierung Sozialer Arbeit*, Weinheim, München, 1995.
- THÓNGES, B., *Das Genie des Herzens. Über das Verhältnis von aphoristischem Stil und dionysischer Philosophie in N.s Werken*, Stuttgart, 1993.
- THORGEIRSDOTTIR, S., *Vis creativa. Kunst und Wahrheit in der Philosophie N.s*, Würzburg, 1996.
- THUMFART, S., *Der Leib in N.s Zarathustra*, Fráncfort del Meno, u. a., 1995.
- THÜRING, H., *Geschichte des Gedächtnisses. F. N. und das 19. Jahrhundert*, München, 2001.
- TIETZ, U., «Phänomenologie des Scheins. N.s sprachkritischer Perspektivismus», en *N. Forschung* 7, 2000, págs. 215-241.

- TILITZKI, C., *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, parte1, Berlin, 2002.
- TILLE, A., *Von Darwin bis N.*, Leipzig, 1895.
- TONGEREN, P., van, *Die Moral von N.s Moralkritik. Studie zu «Jenseits von Gut und Böse»*, Bonn, 1989.
- «Vom “Arzt der Cultur” zum “Arzt und Kranken in einer Person”. Eine Hypothese zur Entwicklung N.s als Philosoph der Kultur(en)», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlin, Nueva York, 2008b, págs. 11-30.
- TÖNNIES, F., «N.-Narren», en *Der N.-Kultus*, Berlin, 1990, págs. 98-104.
- *Der N.-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig, 1990.
- TRAWNY, P., «George dichtet N. Überlegungen zur N.-Rezeption Stefan Georges und seines Kreises», en *George-Jb.* 3, 2000/01, págs. 34-68.
- TREIBER, H., «N.s “Kloster für freiere Geister”. Zu einer höchst zeitgemäßen Vision eines Unzeitgemäßen», en Faber, R. y Holste, Ch. (ed.), *Kreise. Gruppen. Bünde*, Würzburg 2000, págs. 329-351.
- «Wahlverwandtschaften zwischen N.s Idee eines “Klosters für freiere Geister” und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte», en *N. Studien* 21, 1992, págs. 326-362.
- (1994) Zur “Logik des Traumes” bei N. Anmerkungen zu den Traumaphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches, en *N. Studien* 23, 1-41.
- «Zur Genese des Askesekonzepts bei Max Weber», en *Saeculum* 50, 1999, págs. 247-297.
- TUGENDHAT, E., *Vorlesungen über Ethik*, Fráncfort del Meno, 1993. [*Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 2001].
- TÜRCK, H., *F. N. und seine philosophischen Irrwege*, Dresden, 1891.
- TÜRCKE, C., *Der tolle Mensch. N und der Wahnsinn der Vernunft*, Fráncfort del Meno, 1989a.
- «Hölzernes Eisen. N. als der Stachel in der sozialistischen Utopie», en *Konkret* 33, H. 10, 1989b, págs.102-106.
- TYRELL, H., «Worum geht es in der “Protestantischen Ethik”?», en *Saeculum* 41, 1990, págs. 130-177.
- «Religion und “Intellektuelle Redlichkeit”. Zur Tragödie der Religion bei Max Weber und F. N.», en *Sociologia Internationalis* 29, 1991, págs. 159-177.
- UECKER, H., «Ein guter dänischer Europäer. Georg Brandes und F. N.», en *Arcadia* 17, 1982, págs. 245-257.
- UHLE, R., «Der N.-Kultus in der Wahrnehmung philosophischer Pädagogik - das Beispiel Friedrich Paulsens», en Niemeyer, C., Drerup. Oelkers. y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998, págs. 80-95.
- UHLHORN, G., «Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart», en *Schriften zur Sozialethik und Diakonie*, Hannover, 1990, págs. 351-376.
- ULBRICHT, J. H., «“Zarathustrawerk” und “große Politik”. Das Weimarer N.-Archiv im “Zeitalter der Extreme”», en Barbera, S.; D’Iorio, P. y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004, págs. 217-257.
- «N. als “Prophet der Jugendbewegung»? Befunde und Überlegungen zu einem Rezeptionsproblem», en Herrmann, U. (ed.), «Mit uns zieht die neue Zeit...», Weinheim, München, 2006, págs. 0-114.
- ULFERS, F., *F. N. as Bridge from Nineteenth-Century Atomistic Science to Process Philosophy in Twentieth-Century Physics, Literature and Ethics*, West Virginia University Philological Papers, 2002.

- UNGEFEHR-KORTUS, C., «Art. "Nietzsche-Wilamowitz-Kontroverse"», en *Der Neue Pauly*, vol. 15.1. Stuttgart, Weimar, Sp. 2001, págs. 1062-1070.
- UNGEHEUER, G., «N. über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum», en *N. Studien* 12, 1983, págs. 134-213.
- VAIHINGER, H., *N. als Philosoph*, Berlín, 1902.
- VARTZBED, E., «Quelques considérations cliniques sur la folie de N.», en *Psychotherapies* 25 1, 2005, págs. 21-27.
- VATTIMO, G., *N., Heidegger und die Hermeneutik*, Graz, 1986.
- *Das Ende der Moderne*, Stuttgart, 1990. [*El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2007].
- *N. Eine Einführung*, Stuttgart, 1992.
- *Nihilism, Ethics and Emancipation*, Nueva York, 2005a. [*Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*, Barcelona, Paidós, 2004]
- *Jenseits vom Subjekt. N., Heidegger und die Hermeneutik*, Viena, 2005b. [*Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992].
- VENTURELLI, A., «Asketismus und Wille zur Macht. N.s Auseinandersetzung mit Eugen Dühring», en *N. Studien* 15, 1986, págs. 107-139.
- «Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen N.», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 29-51.
- *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei N. Quellenkritische Untersuchungen*, Berlín, Nueva York, 2003.
- VERMEIL, E., «Décadence et Régénération chez Goethe et N.», en *Études Germaniques* (abril-septiembre), 1948, págs. 275-283.
- VERRECCHIA, A., *Zarathustras Ende. Die Katastrophe N.s in Turin*, Viena, 1986.
- VIERLE, A., *Die Wahrheit des Poetisch-Erhabenen Studien zum dichterischen Denken von der Antike bis zur Postmoderne*, Würzburg, 2004.
- VILLWOCK, P. (ed.), *N.s «Also sprach Zarathustra»*, Basel, 2001.
- VINZENS, A., *F. N.s Instinktverwandlung*, Basel, 1999.
- VISSER, G., «Zum Problem des Nihilismus. N. und Martin Heidegger», en Ester, H. y Evers, M. (ed.), *Zur Wirkung N.s.*, Würzburg, 2001, págs. 33-54.
- «Das N.-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende», en *N. Studien* 13, 1984, págs. 521-569.
- VIVARELLI, V., «N. und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 227-263.
- «Empedokles und Zarathustra: Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 509-536.
- «"Vorschule des Sehens" und "stilisierte Natur" in der Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft», en *N. Studien* 20, 1991, págs. 134-151.
- «Mazzino Montinari: zwischen Philologie und Philosophie», en Grüning, H-G. (ed.), *Geschichte der Germanistik in Italien*, Ancona, 1996, págs. 179-190.
- *N. und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg, 1998.
- Umkehr und Wiederkehr. Zarathustra in seinen Bildern, en Gerhardt, V. (ed.), *F. N. Also sprach Zarathustra*, Berlín, 2000, págs. 323-350.
- N. als guter Europäer und die «barbarischen Avantagen», en Nussbaumer-Benz, U. (eds.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002, págs. 112-123.

- VIVARELLI, V., «N. als Verkünder einer neuen Aufklärung», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?* (= *N. Forschung*, Sonderband 2), Berlin, 2004, págs. 55-65.
- VOEGELIN, E., *Die politischen Religionen*, Múnich, 1993.
- «N. und Pascal», en *N. Studien* 25, 1996, págs. 128-171.
- VOGEL, M., *Apollinisch-Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg, 1966.
- *N. und Wagner. Ein deutsches Lesebuch*, Bonn, 1984.
- VOGT, E., «N. und der Wettkampf Homers», en *Antike und Abendland* 11, 1962, págs. 103-113.
- VOGT, J. G., *Die Kraft. Eine real-monetistische Weltanschauung*, vol. I: *Kontraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, 1878.
- VÖLKERLING, H., «Im Schatten von Georg Brandes. Der Däne Konrad Simonsen in seinem Briefwechsel mit Elisabeth Förster-Nietzsche», en *N. Forschung* 8, 2001, págs. 267-274.
- VOLKMANNS-SCHLUCK, K.-H., *Die Philosophie N.s. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg, 1991.
- VOLPI, F., «Le nihilisme comme logique de la décadence: N. lecteur de Bourget», en Mattéi, J.-F. (dir.), *N. et le temps des nihilismes*, París, 2005, págs. 97-119.
- VOLZ, P. D., *N. im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg, 1990.
- «Der Begriff des Dionysos noch einmal. Psychologische Betrachtungen zum Dionysischen als Herkunftsmythos», en *N. Forschung* 9, 1990, págs. 189-205.
- «Ekel und Ekel-Überwindung bei N», en Kick, H. A. (ed.), *Ekel*, Hürtgenwald, 2003.
- «Wahrsinn oder Wahnsinn? N. als Objekt belletristischer Begierde», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 175-191.
- WACHTER, D. y SEUBOLD, G., «Rezeption in der Philosophiegeschichte», en Sorgner, S. L.; Birx, H., J. y Knoepfler, N. (eds.), *Wagner und N. Kultur - Werk - Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b., Hamburgo, 2008, págs. 462-474.
- WACKERNAGEL, J., *Ueber den Ursprung des Brahmanismus*, Basel, 1876.
- WAGENKNECHT, C., *Das Wortspiel bei Karl Kraus*, Göttingen, 1965.
- «Wortspiel», en *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, vol. III. Berlin, Nueva York, 2003, págs. 864-867.
- WAGNER, C., *Die Tagebücher*, vol. 1, 2, 3 y 4, Múnich, Zürich, 1976a/b.
- *Das zweite Leben. Briefe und Aufzeichnungen 1883-1930*, Múnich, Zürich, 1980.
- WAGNER, F., *Nacht über Bayreuth*, Köln, 1994.
- WAGNER, R., *Die Kunst und die Revolution*, en *Gesammelte Schriften und Dichtungen (GSD)* (1849), vol. III. Leipzig, 1907, págs. 8-41.
- *Was ist deutsch?*, *GSD X*, 1865/78, págs. 36-53.
- *Deutsche Kunst und Deutsche Politik*, *GSD VIII*, 1867, págs. 30-124.
- *Deutsche Kunst und Deutsche Politik*, *GSD VIII*, 1868, págs. 30-124.
- *Aufklärungen über das Judentum in der Musik*, *GSD VIII*, 1869, págs. 238-260.
- *Beethoven*, *GSD IX*, 1870, págs. 61-126.
- *Über die Bestimmung der Oper*, *GSD IX*, 1871, págs. 127-156.
- *Zur Einführung in das Jahr 1880*, *GSD X*, 1880, págs. 27-31.
- «Erkenne dich selbst» (= Ausführungen zu «Religion und Kunst» 1), *GSD X*, 1881a, págs. 263-274.
- *Heldentum und Christentum* (= Ausführungen zu «Religion und Kunst» 2), *GSD X*, 1881b, págs. 275-285.

- WAGNER, R., *Mein Leben*, vols. 1 y 2, Múnich, 1911. [*Mi vida*, Madrid, Turner, 1989].
- *Das Braune Buch. Tagebuchaufzeichnungen 1865 bis 1882*, Vorg. u. komm. v. J. Bergfeld, Zürich, Freiburg i. Br., 1975.
- WAHRIG-SCHMIDT, B., «“Irgendwie, jedenfalls physiologisch”. F. N., Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888», en *N. Studien* 17, 1988, págs. 434-464.
- WAIBEL, V. L., «Hölderlin und N. über Philistertum und wahre Bildung», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 45-62.
- WAIBL, E., *Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusedebatte von N. bis Reaganomics*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989.
- WALLNER, F., «Sehnsucht nach Verweigerung. Musil und N», en Strutz, J. y Strutz, J. (ed.), *Robert Musil - Literatur, Philosophie und Psychologie*, Musil Studien 12, 1984, págs. 91-109.
- WALTER, G. (ed.), *F. N. - Willen zur Macht und Mythen des Narziss*, Fráncfort del Meno, Berna, 1989.
- WAPNESWKI, P., «N. und Wagner. Stationen einer Beziehung», en *N. Studien* 18, 1989, págs. 401-423.
- WARIN, F., *N. et Bataille. La parodie à l'infini*, París, 1994.
- WEBER, F., *Die Bedeutung N.s für Stefan George und seinen Kreis*, Fráncfort del Meno, 1989.
- WEBER, M., *Max Weber. Werk und Person* (1920), Tübingen, 1964.
- *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Gesamtausgabe (GA)*, vol. I.19. Tübingen, 1989.
- *Wissenschaft als Beruf 1917.1919- Politik als Beruf 1919*, GA I.17. 1992. [*La ciencia como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009; *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007].
- *Wirtschaft und Gesellschaft*. GA I.22-2, 2001. [*Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993].
- *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, vol. 1. GA I.21-1; vol. 2. GA I. 21-2, 2005a/b.
- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1973.
- WEGENER, M., «Unbewußt das Unbewußte», en Barck, K. y Fontius, M., Schlenstedt D u. a. (ed.), *Historisches Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe*, vol. 6. Stuttgart, Weimar, 2005, págs. 202-240.
- WEHR, G., *F. N. als Tiefenpsychologe*, Oberwil b. Zug, 1987.
- WEICHEL, H., *Zarathustra-Kommentar. Zweite, neubearbeitete Auflage*, Leipzig, 1922.
- WEIGAND, W., *F. N. Ein psychologischer Versuch*, Múnich, 1893.
- WEILER, I., *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*, Darmstadt, 1974.
- WEINER, M. A., *Antisemitische Fantasien. Die Musikdramen Richard Wagners*, Berlín, 2000, 1995.
- WEINRICH, H., *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Múnich, 1997.
- WEISBERG, R. H., «De Man Missing N.: Hinzugedichtet Revisited», en Koelb, C. (ed.), *N. as Post-modernist. Essays pro and contra*, Nueva York, 1990, págs. 111-141.
- WEISS, E., «N. und seine pädagogikhistorische Problematik. Theoretische und rezeptionsgeschichtliche Bemerkungen zu einer provokanten Bildungsreflexion», en Niemeyer, C., Drerup. Oelkers. y v. Pogrell (ed.), *N. in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim, 1998, págs. 241-279.
- *Friedrich Paulsen und seine volksmonarchistisch-organizistische Pädagogik im zeitgenössischen Kontext. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, Fráncfort del Meno, 1999.
- WEISS, J., «N., Weber, Heidegger: Denken im Zeichen des Nihilismus», en *Kulturwissensch. Studien* 7, 2001, págs. 6-23.
- «Webers N. und der N.-Kult», en Barbera, S.; D'Iorio, P. y Ulbricht, J. H. (eds.), *F. N.: Rezeption und Kultus*, Pisa, 2004, págs. 301-312.

- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels*, vol I, Berlin, 1883.
- «Skizzen und Vorarbeiten». *Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch*, Berlin, 1884.
- «Skizzen und Vorarbeiten». *Drittes Heft: Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1887.
- WELLNER, K., «Methode und Einheit im Philosophieren Kants und N.s», en Albertz, J. (ed.), *Kant und N. - Vorspiel einer künftigen Weltauslegung?*, Hofheim, 1988, págs. 9-45.
- «Allgemeinheit und Individualität - N.s Kritik am metaphysischen Denken Europas», en Nussbaumer-Benz, U. (eds.), *N. und die Kultur - ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2002, págs. 155-178.
- «N.s Masken in Ecce homo», en *N. Forschung* 12, 2005, págs. 143-150.
- WELSCH, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin, 2002.
- WENIGER, E., *Wehrmachtserziehung und Kriegserfahrung [Auszüge]*, en *Lehrer-bildung, Sozialpädagogik, Militärpädagogik*. Weinheim, Basel, 1990, págs. 202-269.
- WENZLER, L., Der Begriff der Liebe bei N. und Solov'ev, en Heftrich, U. y Ressel, G. (ed.), *Vladimir Solov'ev und F. N. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 555-573.
- WERLE, J. M., *N.s Projekt «Philosoph des Lebens»*, Würzburg, 2003.
- WEYEMBERGH, M., «Camus und N», en *Sinn und Form* 45, 1993, págs. 654-664.
- WHITE, H., *Metahistorie. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Fráncfort del Meno, 1991.
- WHITLOCK, G., «Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and F. N.: The Untold Story», en *N. Studien* 25, 1996, págs. 200-220.
- WIDMANN, J. V., «N.s gefährliches Buch», en *Der Bund*, Berna 16/17.09.1886, 1886.
- WIEHL, R., «N.s Anti-Platonismus und Spinoza», en *Zeitwelten Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Fráncfort del Meno, 1998, 129-149.
- WIESNER-BANGARD, M. y WELSCH, U., *Lou Andreas-Salomé*, Stuttgart, 2008.
- WIGGERSHAUS, R., *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1988.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, E., v., *Philologisches, Allzuphilologisches - zum editorischen Umgang mit N.s Menschliches Allzumenschliches durch Peter Gast* (d. i. Heinrich Köselitz), en Knoche, M.; Ulbricht, J. H. y Weber, J. (eds.), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang N.s mit Büchern zum Umgang mit N.s Büchern*, Wiesbaden, 2006, págs. 155-173.
- «Zukunftsphilologie!» (1872), en Gründer, K. (ed.), *Der Streit um N.s «Geburt der Tragödie»*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 1989, págs. 27-55.
- *Geschichte der Philologie*, Leipzig, 1927.
- WILCOX, J. T., «That Exegesis of an Aphorism in Genealogy III: Reflections on the Scholarship», en *N. Studien* 27, 1998, págs. 448-462.
- WILCZEK, R., *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers N.-Rezeption*, Trier, 1999.
- WILDERMUTH, A. (ed.), *N. und Wagner: Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts*, 2008.
- WILHELM, J., *F. N. und der französische Geist*, Hamburgo, 1939.
- WILKES, J., «Gott ist tot - F. N.s Ödipuskomplex», en *Praxis d. Kinderpsychologie u. Kinderpsychiatrie* 46, 1997, págs. 268-277.
- WILL, H., *Georg Groddeck. Die Geburt der Psychosomatik*, Múnich, 1987.
- WILLERS, U., *F. N.s antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, 1988.

- WILLERS, U., «Das Theodizeeproblem - christlich-allzchristlich?», en *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003a, págs. 211-238.
- «Distanz aus Nähe - N.s Vorliebe für Pascal», en *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003b, págs. 121-130.
- (ed.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. N.s Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, Hamburgo, Londres, 2003.
- WILLIAMSON, G. S., *The Longing for Myth in Germany*, Chicago, 2004.
- WILS, J.-P., «Art. Ethik», en Ueding, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 2, Tübingen, Sp. 1994, págs. 1468-1506.
- WILSON, J., «N. and Equality», en Tevenar, G., v. (ed.), *N. and Ethics*, Berna, 2007, págs. 221-240.
- WILSON, J. E., *Schelling und N. Zur Auslegung der frühen Werke F. N.s.*, Berlín, Nueva York, 1996.
- WINDGÄTTER, Ch., «"Jetzt ergötze und erhole ich mich an der kältesten Vernunft-Kritik". Kants zentrale Frage und ihre Ver. Wendung durch N.», en Himmelmann, B. (ed.), *Kant und N. im Widerstreit*, Berlín, Nueva York, 2005, págs. 78-90.
- *Medienwechsel. Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für die Schrift*, Berlín, 2006.
- «Kraft Räume. Aufstieg und Fall der Dynamometrie», en Brandstetter, T. y Windgätter, Ch. (ed.), *Zeichen der Kraft. Wissensformationen 1800-1900*, Berlín, 2007, págs. 119-142.
- WINDHAM, M. E., «N.s Philosopher of the Future as an Ethicist. Experimentalism in Ethics», en *Intern. Studies in Philosophy* 24 2, 1992, págs. 115-124.
- WIRTH, J. M., «N.s Fröhlichkeit. Gibt es etwas, über das absolut nicht mehr gelacht werden darf?», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 143-151.
- WISCHKE, M., *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer, N. und Adorno*, Berlín, 1994a.
- «N.s Bekanntschaft mit der Romantik in Pforta und ihr widersprüchlicher Einfluß auf sein ethisches Denken», en *N. Forschung* 1, 1994b, págs. 383-393.
- WISSKIRCHEN, H., «Thomas Manns "Fall Wagner". Zu den Spuren von N.s Wagner-Kritik bei Thomas Mann», en Steiert, T. (ed.), *«Der Fall Wagner»: Ursprünge und Folgen von N.s Wagner-Kritik*, Laaber, 1991, págs. 293-322.
- WITTELSBACHER Ausgleichs-Fonds, Wagner, W. (ed.), *König Ludwig II. und Richard Wagner. Briefwechsel*, vol. I-IV, Karlsruhe, 1936.
- WITTGENSTEIN, L., «Tractatus logico-philosophicus», en *Werkausgabe (WA)* in 8 Bänden. vol. 1. Fráncfort del Meno, 1984, págs. 7-85. [*Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1987].
- *Philosophische Untersuchungen*, WA 1, 1953, págs. 225-580. [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008].
- «Über Gewissheit», WA 8, 1970, págs. 3-257. [*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2000].
- *Vermischte Bemerkungen*, WA 8, 1984, págs. 445-573.
- WOHLFART, G., «Also sprach Herakleitos». *Heraklits Fragment B 52 und N.s Heraklit-Rezeption*, Freiburg i. Br., München, 1991a.
- *Artisten-Metaphysik. Ein N.-Brevier*, Würzburg, 1991b.
- «Wer ist N.s Zarathustra?», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 319-330.
- «"Die Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen [...]"», en Reschke, R. (ed.), *N. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? (= N. Forschung, Sonderband 2)*, Berlín, 2004, págs. 123-132.
- WOLF J. C., «N.s Begriff der Macht», en Seelmann, K. (ed.), *N. und das Recht (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (suplemento) 77*, Stuttgart, 2001, págs. 203-218.

- WOLF J.-C., *Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit*, Würzburg, 2006a.
- «N.s Wille zur Macht», en *Internationale Z. f. Philosophie* 15, H. 1, 2006b, págs. 71-84.
- *Egoismus und Moral*, Fribourg, 2007a.
- *Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben*, Leipzig, 2007a.
- (ed.), *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler N.s*, Würzburg, 2006c.
- WOLF, M. A., «Philosophie, psychiatrie et psychoanalyse. Le cas N», en *Ann. Méd. Psychol.* 153 (3), 1995, págs. 170-183.
- WOLLEK, C., «N. und das Problem des Sokrates», en *N. Forschung* 11, 2004, págs. 241-248.
- WOLLKOPF, R., «Die Gremien des N.-Archivs und ihre Beziehungen zum Faschismus bis 1933», en Hahn, K.-H. (ed.), *Im Vorfeld der Literatur*, Weimar, 1991, págs. 227-241.
- WOTLING, P., «“Der Weg zu den Grundproblemen”. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de N», en *N. Studien* 26, 1997, págs. 1-33.
- WULF, C., «Das Böse im Denken N.s», en Schirmer, A. y Schmidt, R. (ed.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk F. N.s*, Weimar, 1999, págs. 353-360.
- WUNDT, W., *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1909.
- WUTHENOW, R.-R., «Die große Inversion. Jean-Jacques Rousseau im Denken N.s», en *Neue Hefte f. Philosophie* 29, 1989, págs. 60-79.
- *N. als Leser. Drei Essays*, Hamburgo, 1994.
- YOUNG, J., *N. 's Philosophy of Art*, Cambridge, 1992.
- *N. 's Philosophy of Religion*, Cambridge, 20006.
- YOVEL, Y., «N. und die Juden. Die Struktur einer Ambivalenz», en Golomb, J. (ed.), *N. und die jüdische Kultur*, Viena, 1997, págs. 126-142.
- «N. contra Wagner on the Jews», en Golomb y Wistrich, R. S. (ed.), *N., Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton, Oxford, 2002, págs. 126-143.
- (ed.), *N. as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Boston, 1986.
- ZACHRIAT, W., «N.s Entwurf einer geistig-leiblichen Aristokratie», en *N. Forschung* 5.6, 2000, págs. 177-191.
- *Die Ambivalenz des Fortschritts*, Berlín, 2001.
- ZAMMITO, J. H., *A nice Derangement of Epistemes. Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latou*, Chicago, 2004.
- ZANDER, J., «Ferdinand Tönnies und F. N», en Clausen, L. y Pappi, F. U. (ed.), *Ankunft bei Tönnies*, Kiel, 1981, págs. 185-228.
- ZAPATA GALINDO, M., *Triumph des Willens zur Macht. Zur N.-Rezeption im NS-Staat*, Hamburgo, 1995.
- ZAVATTA, B., «N., Emerson und das Selbstvertrauen», en *N. Studien* 35, 2006, págs. 274-297.
- ZEDLER, J. H., *Großes vollständiges Universal-Lexikon*, vol. 29. Leipzig, Halle, Graz, 1741.
- ZIBIS, A.-M., *Die Tugend des Mutes. N.s Lehre von der Tapferkeit*, Würzburg, 2007.
- ZIMMERMANN, R., «Bibliographische Notizen über das Werk F. N.s», en *Librarium* 11, H. 3, 1968, págs. 207-227.
- ZITTEL, C., *Selbstaufhebungsfiguren bei N.*, Würzburg, 1995.
- «Abschied von der Romantik im Gedicht. F. N.s Es geht ein Wanderer durch die Nacht», en *N. Forschung* 3, 1996, págs. 193-206.
- «F. N.s Konzeption einer Tragödie des Staates. Ästhetische und relationstheoretische Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Politik bei N», en *N. Forschung* 4, 1998, págs. 195-216.

- ZITTEL, C., *Das ästhetische Kalkül von F. N.s Also sprach Zarathustra*, Würzburg, 2000a.
- «Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher. N.s relationale Semantiko», en *N. Forschung* 7, 2000b, págs. 273-285.
- «Sprüche, Brüche, Widersprüche. Irritationen und Deutungsprobleme am Erzählverhalten und an der Erzählperspektive in N.s Also sprach Zarathustra», en *N. Forschung* 9, 2002, págs. 289-300.
- «Ästhetisch fundierte Ethiken und N.s Philosophie», en *N. Studien* 32, 2002, págs. 103-123.
- «Neuerscheinungen zu Also sprach Zarathustra», en *N. Studien* 37, 2003, págs. 378-383.
- ZOK, N., «Der öffentliche Glanz des Philosophen. N.s Philosophie der Kultur und ihre esoterisch-exoterische Textualität», en Sommer, A. U. (ed.), *N. - Philosoph der Kulturen*, Berlin, Nueva York, 2008b, págs. 453-466.
- ZÖLLNER, F., «Paul Klee, F. N. und die androzentrische Konstruktion asketischen Schöpfungstums», en Keazor, H. (ed.), *Psychische Energien bildender Kunst*, Köln, 2002, págs. 217-256.
- ZUNJIC, S., «Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu N.s Kritik an der philosophischen Sprache», en *N. Studien* 16, 1987, págs. 149-163.
- ZUPANCIC, A., *The Shortest Shadow*, Cambridge, 2003.
- ZUSI, P. A., «Toward a Genealogy of Modernism: Herder, N., History», en *Modern Language Quarterly* 67.4, 2006, págs. 505-525.
- ZWEIG, S., *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, N.*, Fráncfort del Meno, 1925 [*La lucha con el demonio*, Barcelona, Acantilado, 2004].

AUTORES

1. Prof. Babette E. Babich, Fordham University, New York (US): Ontología / Escultura.
2. Dr. Andreas Becke, Bildungsverein Hannover (DE): Ascesis / Sócrates.
3. Ass. Prof. Dr. Christian Benne, Syddansk Universitet Odense (DK): Parodia.
4. Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, a. D., Freie Universität Berlin (DE): Jean Paul.
5. Prof. Dr. Benjamin Biebuyck, Universiteit Gent (BE): Simil / Metáfora / Polaco(s) / Signo.
6. Bernard Bischoff, Vancouver (CA): Nuevo, lo Nuevo.
7. Prof. Dr. Peter André Bloch, Université de Haute Alsace, Mulhouse (Académie de Strasbourg) (FR): Poesía / Sils-Maria.
8. Prof. Dr. Dieter Borchmeyer, Universität Heidelberg: *Décadence*.
9. Prof. Dr. Peter Bornedal, American University of Beirut (LB): Mediocridad / Esclavo.
10. Prof. Dr. Wolfgang Braungart, Universität Bielefeld (DE): George, Stefan.
11. Dr. Thomas H. Brobjer, Uppsala Universitet (SE): Ateísmo / Rubio; «Bestia rubia» / Instituto de Enseñanza Media de Naumburg / Platón / Escuela de Pforta.
12. Prof. Dr. Micha Brumlik, Universität Frankfurt/M. (DE): Anti-antisemitismo / Judeidad / Filosemitismo.
13. Prof. Dr. Marco Brusotti, Lecce (IT) / Technische Universität Berlin (DE): *JGB: Más allá del bien y del mal* / Pasión / Venganza / Resentimiento.
14. Prof. Dr. Giuliano Campioni, Università di Pisa (IT): Bourget, Paul / Byron, George Gordon Lord / Montinari, Mazzino / Schlechta, Karl.
15. Prof. emer. Dr. Dr. h. c. Hubert Cancik, Tübingen/Berlin (DE): *Agón* / Antigüedad / Filología Antigua (Filología) / «*La reja del arado*» / *Nosotros, los filólogos (WPh)* (junto con H. Cancik-Lindemaier).
16. Dr. Dr. h. c. Hildegard Cancik-Lindemaier, Berlin (DE): *Nosotros, los filólogos (WPh)* (junto con H. Cancik).
17. Dr. Nicoletta Capozza, Verona (IT): Bonhoeffer, Dietrich.
18. Prof. Dr. Volker Caysa, Universität Lodz (PL): Maquiavelo/ Poder.
19. Ass. Prof. Michael Cowan, McGill University, Montreal (CA): Voluntad.
20. Prof. Dr. Luca Crescenzi, Università di Pisa (IT): *IM: Idilios de Messina / Canciones del Principe Vogelfrei*.
21. PD Dr. Iris Därmann, Universität Konstanz (DE): Embriaguez.
22. Per Dahl, Universitet Aarhus (DK): Brandes, Georg.
23. Dr. Tobias Dahlkvist, Uppsala Universitet (SE): Existencia / Náusea / Pesimismo.
24. Dr. Adrian Del Caro, University of Alberta, Edmonton (CA): Dostoievski, Fedor M. / Idiota.
25. Dr. Hanna Delf von Wolzogen, Theodor-Fontane-Archiv, Potsdam (DE): Buber, Martin / Landauer, Gustav.

26. Dr. des. Heike Delitz, Universität Bamberg (DE): Bergson, Henri.
27. Mag. Jakob Dellinger, Wien (AT): Ley / Idealismo / Perspectivismo / Virtud / Tirano.
28. Prof. Dr. Heinrich Detering, Universität Göttingen (DE): Strindberg, (Johann) August.
29. Dr. Carol Diethe, Fortrose Academy (UK): Ehe / Förster, Bernhard / Förster-Nietzsche, Elisabeth / Mujeres.
30. Prof. Dr. Steffen Dietzsch, Humboldt Universität zu Berlin (DE): Ariadna / Levy, Oscar.
31. Prof. Dr. Heiner Drerup, Technische Universität Dresden (DE): Popularizar.
32. Dr. Knut Ebeling, Humboldt-Universität zu Berlin (DE): Bataille, Georges.
33. Ralf Eichberg, Naumburg (DE): Röcken.
34. Prof. Dr. Johann-Christoph Emmelius, Uetze (DE): Rohde, Erwin.
35. Prof. Dr. Johann Figl, Universität Wien (AT): Escritos de juventud / Judaísmo.
36. Apl. Prof. Dr. Ernst Peter Fischer, Universität Konstanz (DE): Ciencias de la Naturaleza.
37. Dr. Maria Cristina Fornari, Università del Salento, Lecce (IT): Spencer, Herbert.
38. PD Dr. Hartwig Frank, Universität Greifswald (DE): Fenómeno / Sistemática / Hechos.
39. Prof. Dr. Bärbel Frischmann, Universität Erfurt (DE): «Vivir peligrosamente» / Heroísmo / Inspiración / Risa.
40. Prof. Dr. Gunter Gebauer, Freie Universität Berlin (DE): Wittgenstein, Ludwig.
41. Prof. emer. Dr. Walter Gebhard, Bayreuth (DE): Posmodernidad / Vergüenza.
42. Prof. emer. Dr. Hans-Martin Gerlach, Leipzig (DE): Erudito / Docto / Inteligencia / Profeta / Debilidad / Estado / Fuerza.
43. Prof. Dr. Georges Goedert, Luxemburg (LU): Democracia / Heráclito / Schopenhauer, Arthur / Sujeto / Teodicea / Trágico, Tragedia.
44. Dr. Günter Gödde, Berlin (DE): Alma / Impulso / Inconsciente / Lo Inconsciente.
45. Prof. emer. Dr. Dr. Gerd-Günther Grau, Leibniz Universität Hannover (DE): Kierkegaard, Sören / Noble.
46. Ass.-Prof. Peter S. Groff, Bucknell University, Lewisburg (US): *Amor fati* / Crianza.
47. Prof. Dr. Arne Grøn, University of Copenhagen (DK): «Más allá de».
48. Daniel Grummt, Dresden (DE): Corrupción.
49. Dr. Stephan Günzel, Universität Potsdam (DE): Derrida, Jacques / Paisaje / Espacio / Voluntad de Poder.
50. Dr. Daniel Havemann, Jördenstorf (DE): «Dios ha muerto» / Pablo / Sacerdote / Chandala / Tipo.
51. Dr. Helmut Heit, Technische Universität Berlin (DE): Filosofía Experimental / Interpretación / Capitalismo / Marxismo / Riqueza / Socialismo / Verdad.
52. Dr. Leonhard Herrmann, Universität Leipzig (DE): Heinse (Johann Jakob) Wilhelm.
53. Prof. Dr. Kathleen Marie Higgins, University of Texas at Austin (US): Asno.
54. PD Dr. Hans Gerald Hödl, Universität Wien (AT): Demonio / «Espíritu de la pesadez» / Camello / Madre / Roma / Tautenburg / Venecia.
55. Dr. David Marc Hoffmann, Aesch (CH): Basilea / Escuela de Basilea-Escuela de Weimar / Edición Colli / Montinari / Extractos de Koegel / Köselitz, Heinrich / *Archivo-N.* / Podach, Erich / Friedrich / Steiner, Rudolf / Stirner, Max / Editor.
56. Prof. Dr. Anette Horn, University of the Witwatersrand (ZA): Degeneración / Salud / Enfermedad / Musil, Robert.
57. Prof. emer. Dr. Erwin Hufnagel, Mainz (DE): apolíneo-dionisiaco / Dionisos / Mitos / Mitología / Devenir.

58. Dr. Roy Ahmad Jackson, University of Gloucestershire (UK): Islam.
59. Apl. Prof. Dr. Karen Joisten, Universität Mainz (DE): *Cuerpo (Körper) / Cuerpo (Leib) / Puro, Pureza / Costumbre moral-moralidad.*
60. Dr. Wolfgang Jordan, Frankfurt/M. (DE): Naturaleza.
61. Prof. Dr. Hans-Joachim Kertscher, Universität Halle-Wittenberg (DE): Prometeo.
62. Univ.-Doz. Dr. Endre Kiss, Budapest (HU): *Voltaire.*
63. Dr. Johannes Christian Koecke, Konrad Adenauer Stiftung, Bonn (DE): *Cielo / Jesús / Diablo / Tiempo.*
64. Dr. Thomas Körber, Osnabrück (DE): *Benn, Gottfried / Dürrenmatt, Friedrich / Jünger, Ernst.*
65. Dr. Elisabeth Kuhn, Múnichstein (CH): *Egoísmo / Modernidad / Honestidad.*
66. Prof. Dr. Laura Laiseca, Universidad Nacional del Sur, CONICET, Bahía Blanca (AR): *Águila / Serpiente.*
67. Dr. Christoph Landerer, Universität Salzburg (AT): *Bayreuth / Música / NW: Nietzsche contra Wagner / Tribschen / WA: El caso Wagner.*
68. Prof. Dr. Jacques Le Rider, Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris (FR): *Meysenbug, Malwi-da von.*
69. PD Dr. Harald Lemke, Universität Lüneburg (DE): *Alimentación.*
70. Prof. Dr. Burkhard Liebsch, Ruhr-Universität Bochum (DE): *Promesa.*
71. Dr. Martin Liebscher, University of London (UK): *Jung, Carl Gustav.*
72. Dr. Christian Lipperheide, Berlin (DE): *Sublime, lo.*
73. Prof. Dr. Eva Marsal, Pädagogische Hochschule Karlsruhe (DE): *Nietzsche, Carl Ludwig.*
74. Roberto Sanchinio Martínez, Freie Universität Berlin (DE): *Aberración / Fe / Pecado.*
75. Dr. Jean-Christophe Merle, Universität des Saarlandes, Saarbrücken (DE): *Castigo.*
76. Dr. Matthew Meyer, Boston University (US): *Chemie / MA: Humano, demasiado humano / PHG: La filosofía en la época trágica de los griegos / Filohelenismo / Física / Viajero.*
77. Dr. Thomas Mittmann, Universität Bochum (DE): *Horneffer, Ernst.*
78. PD Dr. Enrico Müller, Universität Greifswald (DE): *Burckhardt, Jacob (Christoph) / DW: la visión trágica del mundo / CV: Cinco prólogos para libros no escritos / Elias, Norbert / Homero y la filología clásica / Placer / Moral / SGT: Sócrates y la tragedia griega / ST: Sócrates y la tragedia / Razón.*
79. Dipl.-Pedag. Marek Naumann, Technische Universität Dresden (DE): *Foucault, Michel / Genealogía / Masa (junto a M. Rautenberg) / «Transmutación de todos los valores» (junto con M. Rautenberg).*
80. Prof. Dr. Sebastian Neumeister, Freie Universität Berlin (DE): *Baudelaire, Charles.*
81. Prof. Dr. Christian Niemeyer, Technische Universität Dresden (DE): *Antisemitismo / Ilustración / BA: Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten / malvado, el mal / alemán, lo Alemán, los alemanes / DS: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller / Educación [Autoeducación; Educador] / Eterno Retorno / Fritsch, Theodor / Gerechtigkeit / Gleichheit / Gobineau, Arthur Comte de / GT: El nacimiento de la tragedia / «Buen europeo» / Heidegger, Martin / HL: De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida / Movimiento juvenil / Kant, Immanuel / Krieg / Kultur / Lagarde, Paul de / Langbehn, Julius / «Experiencia-Lou» / M: Aurora / MA II: Menschliches, Allzumenschliches II / «Nada es verdadero, todo está permitido» / Nietzsche, Franziska / Nietzsche («el primer»; «intermedio», «último») / Culto de Nietzsche / Látigo / Petersen, Peter / Psicología / «Psicología de los filósofos» / SE: Schopenhauer como educador /*

- Treitschke, Heinrich von / *Übermensch* / Padre / Transferencia paterna / *WB: Richard Wagner en Bayreuth* / *WM: La voluntad de poder* / *Za: Así habló Zaratustra*.
82. Dr. Bernd Nitzschke, Düsseldorf (DE): Ello.
83. Dr. Johannes Oberthür, Westerstede (DE): *Eros* / Yo / Responsabilidad / Comprensión.
84. Dr. Rainer Otte, Bad Sachsa (DE): Freud, Sigmund / Fromm, Erich / Groddeck, Georg / Hartmann, Eduard von / Tabla / Valores / Apreciación de valor.
85. Dr. Silke Pasewalck, Universität Leipzig (DE): Rilke, Rainer Maria.
86. Prof. Paul Patton, University of New South Wales, Sydney (AU): Deleuze, Gilles / Hobbes, Thomas.
87. Prof. Dr. Michael Pauen, Humboldt-Universität zu Berlin (DE): Spengler, Oswald.
88. Dr. Martin Pernet, Sent (CH): Naumburg / Ritschl, Friedrich Wilhelm.
89. Thomas Pfeiffer, Berlin (DE): Niza / Salomé, Lou von.
90. Detlev Piecha, Fern-Universität Hagen (DE): Baeumler, Alfred Albin / Nacionalsocialismo.
91. HD Dr. Andreas Poenitsch, Universität Koblenz-Landau (DE): Sombra / Silencio / Lenguaje / Azar.
92. Dr. Martine Prange, Universiteit van Amsterdam (NL): Viajar / Wagner, Cosima / Wagner, (Wilhelm) Richard.
93. Wolfert von Rahden, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften Berlin (DE): Deussen, Paul / Herder, Johann Gottfried von / Obra póstuma en transcripción diferenciada.
94. Prof. Dr. Norbert Rath, Fachhochschule Münster (DE): Adorno, Theodor W. / Mann, Thomas.
95. Dipl.-Päd. Michael Rautenberg, Technische Universität Dresden (DE): Cultifilisteo / Masa (junto con M. Naumann) / «Transmutación de todos los valores» (junto a M. Naumann).
96. Prof. Dr. Renate Reschke, Humboldt-Universität zu Berlin (DE): Metafísica de artista / Estética / Caos / Baile.
97. Dr. Sören Reuter, Humboldt-Universität zu Berlin (DE): Lógica.
98. Prof. Dr. Wiebrecht Ries, Leibniz Universität Hannover (DE): *EH: Ecce homo*.
99. Dr. Marc Rölli, Technische Universität Darmstadt (DE): Heine, Heinrich / Metaphysik.
100. Dr. Djavid Salehi, Múnich (DE): Ethik / gut, das Gute / Inmoralismo / malo, lo Malo.
101. Prof. emer. Dr. Richard Schacht, University of Illinois, Urbana (US): Conciencia (moral) / Hombre.
102. Dr. Matthias Schloßberger, Universität Potsdam (DE): Antropología.
103. Prof. emer. Dr. Josef Schmid, Universität Bamberg (DE): Trabajo / Gran Política / Rebaño-Pastor / Plebe / Pueblo.
104. Dr. Pia Daniela Schmücker, Universität Ulm (DE): Afecto / Enfermedad de Nietzsche / Prostitución / Morir / Turín / Transmisión hereditaria / Locura.
105. Dr. Donata Schoeller-Reisch, Universität Zürich (CH): Humildad.
106. Apl. Prof. Dr. Detlev Schöttker, Technische Universität Dresden (DE): Benjamin, Walter.
107. Dr. Hans-Gerd von Seggern, Berlin (DE): Goethe, Johann Wolfgang von / Panteísmo / Retórica / Spinoza, Baruch de / *WL: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.
108. Sasan Seyfi, Düsseldorf (DE): Mar.
109. Prof. Dr. Gary Shapiro, University of Richmond, Virginia (US): Tierra / Islas Afortunadas / Gran Mediodía / Discípulo (Compañero).

110. Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Simon, Universität Bonn (DE): Conciencia.
111. Prof. Dr. Linda Simonis, Ruhr-Universität Bochum (DE): Estilo.
112. Dr. Michael Skowron, Sydney (AU): Budismo / Darwinismo / Noble y vulgar / Felicidad / Ídolos / Feo, «el más feo de los hombres» / Dominar-Dominio / Hinduismo / Altura / Causalidad / Pequeño, Empequeñecimiento / León / Humanidad / Cansancio / Filosofía / Jerarquía / Religión / Mil / Profundidad / Destruir / «¡Endureceos!» / Desierto / Enano.
113. PD Dr. Dirk Solies, Johannes Gutenberg-Universität Mainz (DE): Vida / Simmel, Georg / Muerte / Finalidad.
114. Prof. Dr. Ivan Soll, University of Wisconsin, Madison (US): Crueldad.
115. PD Dr. Andreas Urs Sommer, Universität Freiburg i. Br. (DE): *AC: El Anticristo* / Anticristo / Biblia / Cristianismo / *GD: El crepúsculo de los ídolos* / Iglesia / Luther, Martin / Overbeck, Franz / Renan, Ernest / Wellhausen, Julius.
116. Prof. Dr. Werner Stauffacher, Lausanne (CH): Spitteler, Carl.
117. Prof. Dr. Michael Stausberg, Universität Bergen (NO): Zoroastro.
118. Prof. Dr. Werner Stegmaier, Universität Greifswald (DE): *El nihilismo europeo* / *FW: La ciencia jovial* / *FW V: La ciencia jovial V* / *GM: La genealogía de la moral* / Paradoja.
119. PD Dr. Georg Stenger, Universität Würzburg (DE): Niño / Crear / Juego (todos junto a U. Stenger).
120. Prof. Dr. Ursula Stenger, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg (DE): Niño / Crear / Juego (todos junto a G. Stenger).
121. Prof. Dr. Martin Stingelin, Universität Dortmund (DE): Abreviatura / Galton, Francis / Lichtenberg, Georg Christoph / Delincuente / Juego de palabras.
122. Dr. Sigmar Stopinski, Berlin (DE): Krummel I-IV.
123. Dr. Eva Strobel, Tübingen (DE): Aforismo / Afirmación / «*Pathos de la Distancia*».
124. Dr. László V. Szabó, Pannonische Universität Veszprém (HU): Hesse, Hermann / Pannwitz, Rudolf.
125. Prof. Dr. Mario Sznajder, The Hebrew University of Jerusalem (IL): Mussolini, Benito.
126. Dr. Peter Thompson, University of Sheffield (UK): Bloch, Ernst.
127. Dr. Hubert Thüring, Universität Basel (CH): Memoria / Culpa / Olvido.
128. Prof. Dr. Hubert Treiber, Leibniz Universität Hannover (DE): Rée, Paul / Tönnies, Ferdinand / Weber, Max.
129. Prof. Dr. Reinhard Uhle, Universität Lüneburg (DE): Paulsen, Friedrich.
130. Prof. Dr. Aldo Venturelli, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo (IT): Dühring, Eugen / Schiller, Friedrich.
131. Dr. Albert Vinzens, Rudolf Steiner Institut, Kassel (DE): Instinto.
132. Dr. Gerard Visser, Universität Leiden (NL): Dilthey, Wilhelm / Vivencia / Nihilismo.
133. Prof. Dr. Vivetta Vivarelli, Università di Pisa (IT): Abismo / Emerson, Ralph Waldo / Librepen-sadores / Espíritu libre / Hölderlin, Johann Christian Friedrich / Montaigne, Michel Eyquem de / Pascal, Blaise / Renacimiento.
134. Dr. Klaus Wellner, Bollschweil (DE): Individualismo / Máscara, Actor.
135. Prof. Dr. Ludwig Wenzler, Universität Freiburg i. Br. (DE): Amor.
136. Sven Werner, TU Dresden (DE): Compasión.
137. Prof. Dr. Maurice Weyembergh, Vrije Universiteit Brussel (BE): Camus, Albert.
138. Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff, Weimar (DE): Biblioteca de Nietzsche / Biblioteca del antiguo *Archivo-N.* en Weimar / Bibliotecas (Nietzsche como usuario de...) / ~~Weimar~~ Bibliografía de Nietzsche en Weimar (WNB).

139. Dr. Christof Windgätter, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin (DE): De-seo / Fisiología.
140. PD Dr. Mirko Wischke, Universität Halle-Wittenberg (DE): Pensar / Hegel, Georg Wilhelm Friedrich / Arte / Romanticismo.
141. Prof. emer. Dr. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/M. (DE): Leer / Rousseau, Jean-Jacques.
142. Dr. Wolf Zachriat, Berlin (DE): Aristocracia / Progreso.