

## La Ilustración y el problema del pasado. La reflexión de Nietzsche en torno a la memoria y el olvido

Remedios AVILA CRESPO(\*)

**Resumen:** Este trabajo pretende situar a Nietzsche en el marco de la tradición ilustrada, teniendo en cuenta dos referencias claves: la significación de la figura de Zaratustra y la actitud de Nietzsche ante el pasado. Ello permitirá poner de relieve cómo su planteamiento es tanto una prolongación como una réplica del planteamiento ilustrado.

**Palabras clave:** Nietzsche, Ilustración, pasado, memoria.

**Abstract:** In this paper I want to qualify Nietzsche's place within the framework of the Enlightenment tradition taking into account two significant clues to it: the meaning of Zaratustra and Nietzsche's attitude to past and memory. A careful consideration of them will bring me to emphasize that Nietzsche's philosophical thought can be seen both as a prolongation of the Enlightenment and, at the same time, as a specific reply to its main contentions.

**Key words:** Nietzsche, Enlightenment, past, memory.

La posición de Nietzsche respecto a la Ilustración ha sido y es todavía muy discutida. En dos trabajos recientes he manifestado hasta qué punto prolonga su reflexión la del espíritu ilustrado, y he tomado como referencia dos consideraciones: la crítica de las ilusiones en general y, en particular, el significado de la sentencia "Dios ha muerto" (1). No volveré, pues, sobre esas cuestiones, pero hay un aspecto que considero muy relevante para situar a Nietzsche ante y contra la Ilustración: su reflexión en torno a la memoria y el olvido. Es eso lo que me propongo desarrollar. Para ello, consideraré, primero, el modo en que Nietzsche asume la Ilustración (tomando como referencia las notas que Kant considera características de un espíritu y una actitud ilustradas); luego, analizaré el modo en que Nietzsche considera que el olvido y la memoria deben contribuir a la vida (esta vez la referencia a las reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre la "dialéctica de la ilustración" será, aunque breve, obligada).

Sobre esa base, este trabajo pretende hacer dos aportaciones: en primer lugar, se trata de poner de relieve las razones por las que Nietzsche asigna al olvido una potente *virtus curativa*, pero, además de ello, insistiremos en que no sólo hay en su reflexión una valoración positiva del olvido, sino también del recuerdo, de la memoria. Esto es necesario reconocerlo, dado que en la interpretación predominante es casi inexistente el reconocimiento del aprecio de la función de la memoria. En segundo lugar, se intenta subrayar que Nietzsche apunta hacia un rearme moral con un mensaje donde el recuerdo no está reñido con la apuesta, ni la serenidad con la jovialidad; donde la heroicidad, la resistencia y la dignidad son los opuestos de la melancolía, el espíritu de la pesadez y la entrega en brazos del desánimo. Pues Nietzsche desenmascara, pero no desmoraliza y su actividad desilusionadora no acaba nunca en una decepción paralizante.

---

(\*) Dirección para correspondencia: Remedios Avila Crespo, Deptº. de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, Edif. B. Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. 18001 Granada (España).

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

## 1. La Ilustración y su crítica: el precio del progreso es el olvido

Hay varios sentidos en los que cabe hablar de Ilustración. En general, "ilustrar" significa dar luz al entendimiento, aclarar un punto o materia, instruir, civilizar. En un sentido más restringido, "Ilustración" designa un período histórico, coincidente con el siglo XVIII y caracterizado por unas tendencias intelectuales, políticas y sociales determinadas (2). La Ilustración descubre la autonomía de la razón y combate apasionadamente por ella, haciéndola valer y regir en todos los dominios del ser espiritual (3). En este sentido, el siglo de las Luces es el siglo de la crítica, de una crítica universal que, como advierte Paul Hazard (4), pretende abatir, entre otras cosas, el cristianismo, abriéndole un proceso; el mismo que abrirá contra la tradición, la autoridad, y, en general, contra todo prejuicio. La razón se basta a sí misma y de ella se afirma tanto su carácter universal (está toda en todos), como su virtud benéfica (la desgracia es un defecto del conocimiento contra el que puede actuar la razón). En el terreno político y social, el XVIII es el siglo del progreso, la evolución, el cambio; es el siglo para el que la libertad será el valor supremo, pero este valor incluye otro igualmente irrenunciable: la igualdad (5). Esta confianza en el progreso, esta fe en la evolución que la razón hace posible explica su optimismo. Pero no se trata de un optimismo metafísico (Leibniz), sino de un optimismo que en muchos casos (y tal vez en los mejores) está templado y matizado por la crítica y, en cualquier caso, basado en la conciencia que la humanidad puede tener de sí misma y de sus aciertos y torpezas. Esto vale tanto para Voltaire como para Kant, por hacer referencia a los dos ilustrados que más directamente influyeron en Nietzsche.

A pesar de las reservas que Leibniz le despierta, Voltaire no es ciertamente un pesimista: también él cree en los progresos que el buen uso del juicio reportará a la humanidad y confía en el poder y en la fuerza de la razón: pero, a partir de él, como ha puesto de relieve P. Hazard (6), el proceso contra el optimismo metafísico queda abierto y la causa está perdida. Incluso en su novela, *Cándido*, se encuentra un correctivo importante a la fe ilimitada en la razón. Al final del relato, cuando los protagonistas vuelvan a encontrarse en condiciones mucho peores que al principio, todos ellos reconocerán el único camino para gozar de la paz el resto de sus vidas: cultivar la tierra. Esta apelación al trabajo es, por un lado, "el reconocimiento de que juntoa él permanecemos lejos de tres grandes males: el aburrimiento, el vicio y la necesidad". Pero, por otra, supone "la confesión de una derrota"; la resignación ante un mundo incomprensible e irreductible a la razón, la única forma de reducir el blanco que se ofrece al mal.

El mal es la cruz de toda teodicea, y Voltaire lo reconoce (7), pero su posición dista de la de Pascal, que encuentra en él y en la miseria humana el pretexto para el "salto religioso" (8). Voltaire, que sostiene que ambos pertenecen a la naturaleza humana, suscribe con todo la existencia de Dios. Ahora bien, su deísmo, que acepta un Ser Supremo, se niega a hablar de El y del modo en que actúa: "el teísta es un hombre firmemente convencido de la existencia de un Ser Supremo tan bueno como poderoso (...). El teísta no sabe cómo Dios castiga, favorece, perdona (9).

Por otra parte, Voltaire se hace eco de una de las principales características de la Ilustración: la lucha contra los prejuicios. El prejuicio es -dice (10)- una opinión sin juicio. En toda la tierra se inculca a los niños todas las opiniones que se quiere antes de que puedan juzgar, pero existen prejuicios universales y necesarios: la virtud misma, es decir, "hacer el bien al prójimo" (11). Entre las virtudes destaca la tolerancia, que él considera "el patrimonio de la humanidad". "Todos estamos llenos de flaquezas y de errores; perdonémonos recíprocamente nuestras necesidades, ésta es la primera ley de la naturaleza" (12).

En cuanto a Kant, nadie como él ha sido capaz de exponer los principios y los caracteres de la Ilustración de un modo tan profundo como sucinto. Ilustración es "la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad" (13). "Minoría de edad" que hay que entender como incapacidad para servirse del propio entendimiento; y "autoculpable" en el sentido de falta de decisión. La divisa ilustrada *Sapere aude!* supone una invitación a la libertad, a la decisión de saber por uno mismo. De ahí que los enemigos del espíritu ilustrado sean sin duda la pereza y el miedo, y los grilletes que encadenan la razón, los principios y las fórmulas heredadas. Pero Kant reconoce que la verdadera reforma del modo de pensar no puede ser inmediata ni a la fuerza: sólo es posible lentamente y nunca mediante "revoluciones" (14). La Ilustración es un proceso educativo que requiere libertad y que conduce al hombre a su auténtico destino: el progreso (15). Lo mismo que Voltaire, Kant considera la Ilustración como un proceso de liberación de prejuicios y reconoce el principio de la tolerancia, advirtiendo que la minoría de edad en cuestiones religiosas es la más perjudicial y humillante (16).

No es necesario para nuestro propósito abundar más en los caracteres de lo que puede considerarse una actitud ilustrada, pero sí lo es señalar que la Ilustración tiene otra cara. Una de las notas que definen este siglo es la presencia de la razón instrumental, es decir, de la razón orientada al dominio del mundo y a la eficacia, y esto ha originado un nuevo sentido de "ilustración", algo así como una "segunda ilustración", una ilustración de la ilustración que decididamente recorta aquel optimismo, que si ya entonces no era ingenuo, hoy se ha vuelto más acerado, más crítico y hasta un punto amargo. Este sentido es el que ha sido apuntado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del iluminismo*.

Lo primero que ambos resaltan a propósito de la Ilustración es su ambivalencia: "no tenemos ninguna duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista, pero este pensamiento implica el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier" (17). Adorno y Horkheimer consideran que el proceso de civilización es al mismo tiempo un proceso de *ilustración* (18), pero también que la razón occidental está acuñada, desde el principio, para el control y el dominio, y esto vale especialmente para la razón ilustrada. Consideran que Nietzsche ha comprendido como pocos la dialéctica del iluminismo y ha enunciado la relación contradictoria que lo liga al dominio. La necesidad de difundirlo va emparejada con el progresivo empequeñecimiento de los hombres; así se explica la ambivalencia de su posición respecto al iluminismo, que, unas veces, es identificado con el movimiento universal del espíritu soberano y otras con la fuerza nihilista hostil a la vida (19).

Pero resulta especialmente significativo de esa dialéctica el hecho de que el iluminismo es un intento de erradicar tanto el *miedo* -"el iluminismo tiene como objetivo quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos" (20)-, como la *memoria* (interpretación de la figura de Ulises). Así que el precio que se ha pagado por el progreso ha sido la erradicación del recuerdo: el olvido. Las consecuencias de esta actitud no se dejan esperar. El valor del remordimiento y de la compasión ha sido sustituido por el estoicismo y la resistencia de la valentía viril: "si ya el remordimiento era considerado irracional, la compasión constituye el pecado por excelencia"; "la valentía viril ha sido siempre la única y verdadera virtud burguesa", y la apatía estoica, la base de su frialdad (21).

Sobre estos supuestos, la reflexión que nos proponemos es la siguiente: ¿se inscribe la posición filosófica de Nietzsche en esa dialéctica de la Ilustración? ¿Cómo hay que interpretar el descrédito del remordimiento y la compasión en la reflexión nietzscheana? ¿Qué papel cumplen allí el recuerdo y la necesidad de olvidar? Responder a estas preguntas supone resolver previamente la cuestión acerca del modo en que Nietzsche se inscribe en la tradición ilustrada.

## 2. Zaratustra: la madurez de la cuarentena

La posición de Nietzsche ante la Ilustración es problemática y no está a salvo de ambigüedad, de la misma ambigüedad que le despertaba Kant y que le llevó, unas veces, a valorarlo muy positivamente, y, otras, a convertirlo en blanco de sus críticas. En general Nietzsche asume la Ilustración como un programa de acción, como una forma de vivir: la lucha contra la pereza y el miedo, la voluntad de saber aun a costa de la propia felicidad, la convicción de que la libertad y la creación son el final de un proceso sembrado de peligros en que la soledad y el desnorte amenazan, y, finalmente, la consideración de la educación como un proceso en el que hay que contar con la disciplina y la dureza; todo eso hace de Nietzsche un pensador que asume y prolonga el proyecto ilustrado. Pero, junto a ello, Nietzsche observa y denuncia otros elementos de la Ilustración: el democratismo, el igualitarismo, la uniformidad, la reducción o ignorancia de las diferencias, la nivelación, y, en suma, todo lo que él comprende bajo la rúbrica de "ideas modernas". A esto es a lo que él opone su "espíritu libre", que asume buena parte del proyecto ilustrado, pero que está más allá de él. No en vano el espíritu libre culmina en Nietzsche un período que ha sido evaluado por sus críticos como su período ilustrado.

Lo que se conoce como el período ilustrado de Nietzsche comienza con *Humano, demasiado humano* y nace bajo los auspicios de Voltaire, a quien considera uno de los grandes liberadores del espíritu y dedica la primera edición de su obra, que más tarde evaluará como "el monumento de una crisis" (22). En efecto, esa obra representa una etapa crítica, de soledad, de abandono de los que fueron en su juventud maestros y compañeros de viaje; pero también representa la autonomía, la independencia, la libertad. Y el primer acto de esa libertad conquistada es un proceso semejante al que Kant lleva a cabo en la primera de sus críticas. Nietzsche conduce el arte, la religión, la moral y la metafísica hasta el tribunal de la razón, o, más precisamente, de la ciencia. Y allí se llevará a cabo un proceso de desenmascaramiento y de desilusión, en el que, como advierte E. Fink (23), todo se explica desde su contrario y, en general, todos los ideales serán rebajados al estatuto de algo "humano, demasiado humano".

En general, las obras que componen ese período constituyen una crítica ilustrada no sólo de los ideales, sino también del espíritu que se ha hecho cargo de ellos: un espíritu curvado por el peso de la seriedad, de la gravedad, de lo solemne. No es azaroso, pues, que Nietzsche proponga una nueva óptica, una "ciencia alegre"; pero el espíritu noble, fuerte, valiente, que no retrocede ante las consecuencias de la verdad, que practica la disciplina propia de la práctica científica, no es todavía el espíritu ingrátido, ligero, libre; es un paso obligado en el camino hacia él. El espíritu científico e ilustrado respecto de la significación de todos los ideales conoce la disciplina, la autoeducación y soporta la soledad (24), pero tiene que ilustrarse respecto de sí mismo y alcanzar a ver incluso las limitaciones de la fe en la ciencia (25). Entonces tiene aún que superar el peligro de la destrucción indiscriminada, del desapego y el desnorte.

El espíritu ilustrado respecto de sí mismo, que tiene una meta y una ilusión, es el espíritu libre. Ciertamente es ese un espíritu que ha conocido el pesar y hasta la desesperación de la pérdida, el duelo de la muerte; pero sólo a él le está permitida una ciencia alegre que está mucho más allá de la frivolidad. Un espíritu así es el que encarna Zaratustra.

La creación más lograda de Nietzsche, el personaje Zaratustra, en el momento en que Nietzsche lo presenta, incorpora sin duda los rasgos que Kant destacó a propósito de la época y de la actitud ilustradas. Decía Hölderlin en unos versos muy queridos por Heidegger que "odia el dios caviloso la madurez intempestiva". También Kant dudaba de la eficacia de las

revoluciones cuando se trata de erradicar prejuicios: la verdadera reforma del modo de pensar sólo puede producirse lentamente. Nietzsche comparte por completo esta cautela: su Zarathustra, que "abandonó su patria y el lago de su patria" cuando tenía treinta años, tiene que permanecer todavía solo otros diez para sentirse en posesión de sí mismo. Sólo a los cuarenta años parece llegar la edad de la razón. Así que la libertad de espíritu de Zarathustra coincide con la "salida del hombre de su autoculpable minoría de edad" y con el abandono de aquella "incapacidad para servirse del propio entendimiento" que Kant encerró en la divisa *Sapere aude!*, el valeroso imperativo de la Ilustración. Zarathustra es ese "hombre superior" que lenta, pero inexorablemente ha llegado a ser dueño de sí, autónomo, maduro. Pero es también algo más.

Es preciso consignar todavía una profunda coincidencia: la pereza y la cobardía, la indolencia y el miedo son las cadenas que impiden la libertad. Para llegar a pensar por uno mismo, para escalar las cimas de la libertad, se necesita decisión y valor: esto es algo que expresamente comparten Kant y Nietzsche.

Kant advierte en su escrito que la "minoría de edad", que es para él ausencia de libertad, es un estado del que sólo es responsable el propio hombre, "cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro". Y añade que "la pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena". Finalmente, Kant critica con dureza a aquellos maestros que, carentes ellos mismos de ilustración, esto es, de libertad, se limitan a transmitir "principios y fórmulas", obstaculizando así la libertad, y desmoralizan a sus discípulos inculcándoles miedo, esto es, advirtiéndoles del "peligro que les amenaza si intentan caminar solos" (26).

La misma apelación al valor y a la decisión está por todas partes en el *Zarathustra* y, en general, en toda la obra de Nietzsche. Y merece la pena destacar el modo como ese espíritu ilustrado y kantiano se hace presente en su juventud y de manera especial en la Segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*. Allí Nietzsche considera un deber inapelable la búsqueda de la propia realización, de la autonomía; y no oculta que la libertad es el resultado de un esfuerzo individual y personalísimo que nadie puede realizar por otro, pero que es absolutamente necesario: "el hombre libre puede ser bueno o malo, pero el hombre no emancipado es una vergüenza de la naturaleza y no tiene derecho a consuelo alguno celestial o terrenal; en fin, el que quiera ser libre debe llegar a serlo por sí mismo, pues la libertad no es para nadie un don milagroso que cae sin esfuerzo de la mano de los dioses" (27). Tampoco parece abrigar dudas sobre cuál es el obstáculo que se interpone en el camino hacia la libertad: "Aquel viajero que había visto muchos países y muchos pueblos y que había visitado muchas partes del mundo, y a quien se le preguntó cuál era el carácter general que había descubierto en los hombres, respondió que este carácter general era su propensión a la pereza. Algunas personas pensarán que mejor hubiera podido responder: todos son cobardes" (28). Finalmente tampoco abriga duda alguna sobre las cualidades del verdadero educador; educar, instruir, ilustrar es liberar, erradicar prejuicios, preparar el camino para la propia realización: "Tus educadores no podrían ser otra cosa para ti que tus libertadores" (29).

Pues bien, Nietzsche describe ese momento de liberación, de soberanía sobre sí mismo y a propósito de Zarathustra en el momento en que éste ha alcanzado los cuarenta años. Sólo entonces se produce un cambio, una *transformación*. Zarathustra, que durante diez años "ha gozado de su espíritu y de su soledad", siente entonces la necesidad de *comunicar* a los hombres lo que durante ese tiempo de soledad y silencio ha aprendido. Es entonces cuando abandona las

montañas y se dirige hacia los hombres, y en ese camino encuentra a un viejo eremita que lo reconoce, pero que, al mismo tiempo, advierte en él un cambio fundamental: "No me es desconocido este viajero -dice (30)-: hace algunos años pasó por aquí. Zaratustra se llamaba; pero se ha transformado (...). Sí, reconozco a Zaratustra. Puro es su ojo y en su boca no se oculta náusea alguna. ¿No viene hacia acá como un bailarín? Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto".

Creo que en las palabras del eremita se encuentran las notas distintivas de ese cambio que explica el hecho de que el "espíritu libre", prolongando la ilustración, la supere. En primer lugar, Zaratustra se ha convertido en un *despierto*. En alguien que no duerme, que es autoconsciente, que no necesita contemplar el mundo a través de las brumas del sueño; que tiene suficiente valor para mirar de frente las cosas y para ver detrás de aquellas que necesitan de ilusiones. No en vano algunas páginas después, pero todavía en el Prólogo, Zaratustra es caracterizado como alguien que "estaba habituado a andar por la noche y le gustaba mirar a la cara a todas las cosas que duermen" (31). Zaratustra es un despierto, porque participa de "las luces", porque ha superado un estadio precrítico e ingenuo y se ha instalado en un estadio maduro y crítico; pero esta madurez le lleva incluso a asumir una carga tan pesada como la "muerte de Dios".

Junto a ello, Zaratustra se caracteriza por su *jovialidad*: "puro es su ojo y en su boca no se oculta náusea alguna". No hay rencor, no existe en él la mirada torcida del resentimiento. Frente a ese peligro de distorsión, Zaratustra representa una actitud jovial, risueña, serena. Y ése es el doble sentido del término *Heiterkeit*, que se encuentra a menudo en la obra de Nietzsche y que es tanto jovialidad como presencia de ánimo.

En tercer lugar, Zaratustra es identificado con un *niño*: "Zaratustra se ha convertido en un niño". Aquí existe una aparente diferencia con el punto de vista kantiano, pero que cabe explicar desde la clave proporcionada por el primero de los capítulos del *Zaratustra*, titulado "De las tres transformaciones" (32), donde se alude a las tres metamorfosis experimentadas por el espíritu: el camello, el león, y el niño. El primero representa la moral kantiana, el hombre que abandona la pereza y la cobardía y prueba su capacidad imponiéndose lo más duro: "Tú debes" es su divisa. El león es el hombre superior, el que se crea libertad para nuevos valores: él somete a juicio la veneración y hasta el deber, al que opone su "Yo quiero". Por fin, el niño, es el que es capaz de aceptar sin reservas lo que ha sido, el que quiere lo necesario (*amor fati*), el afirmador del azar. Inocencia, olvido y afirmación se encierran en su "Yo soy". Pero esta posición supone una elaboración personal del pasado, de la historia: una "buena" memoria.

### 3. El canto de las sirenas: la seducción de la nostalgia

#### 3.1. Ilustración, progreso e historicismo

Se han considerado algunas notas definitorias de la Ilustración que, al mismo tiempo, caracterizan la posición filosófica de Nietzsche. Sin embargo, tienen toda la razón Adorno y Horkheimer cuando advierten que la suya es una posición en la que se alternan el apoyo y la reserva, la admiración y la crítica. Nietzsche no suscribió nunca la igualdad, la autonomía, la fraternidad universal tal como esos elementos forman parte de una *tópica* ilustrada. La afirmación de la diferencia, de la independencia y de un cierto individualismo es lo que opone a las tres ca-

racterísticas referidas. Una reflexión pausada y sin prejuicios sobre el auténtico significado de esas respuestas nietzscheanas nos llevaría a una discusión de sumo interés: su posición política. Pero esa reflexión está supeditada a otra cuestión fundamental y anterior acerca de la cual Nietzsche discute con la Ilustración y constituye una de sus más originales aportaciones. Me refiero a la idea de *progreso*, a la vivencia del tiempo y a la valoración de la memoria implicada en esa vivencia y en aquella idea. Dados los límites de espacio de un escrito como éste, me ceñiré a estas últimas cuestiones y dejaré para otra ocasión la discusión sobre la idea nietzscheana de una política, aunque al final de estas páginas quedará, por lo menos, apuntada.

La época y la actitud ilustradas asumen, entre otros, un postulado importante: el postulado del progreso. La razón no es una fuerza sin dirección y sin origen, es un principio de movimiento ordenado, progresivo, lineal. Ahora bien, ese postulado supone una concepción determinada del tiempo y de la memoria, que, en cierto modo, constituye el envés de la ilustración, su otra cara, su dialéctica particular; y es, al mismo tiempo, una referencia obligada para mostrar la posición de Nietzsche frente a ella.

No hay progreso sin una concepción lineal del tiempo opuesta a la concepción cíclica. Mircea Eliade ha estudiado esa oposición en su ensayo sobre *El mito del eterno retorno*, donde, al mismo tiempo, examina el modo como desde esa doble interpretación del tiempo se asume una realidad universal: el sufrimiento. Eliade advierte cómo el hombre primitivo asume y vive la realidad en la medida en que ésta representa la repetición de esquemas y modelos primordiales. Se encuentra allí una necesidad de liberarse del recuerdo, es decir, del conjunto de acontecimientos que llamamos historia y, en ese sentido, el tiempo resulta abolido. Esta intención antihistórica, que niega tanto la memoria como la irreversibilidad de los acontecimientos, implica una particular respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento y un cierto optimismo que "se limita a la conciencia de la *normalidad* de la catástrofe cíclica, a la certeza de que tiene un *sentido* y, sobre todo, de que jamás es *definitiva*" (33).

La valoración de la historia y del tiempo con un sentido único se da por vez primera en el pueblo hebreo, éste considera la historia como una teofanía y pretende responder también a aquella problemática: el sufrimiento es necesario para la salvación. Pero hay todavía allí, al menos en algunos momentos, una actitud antihistórica: se soporta la historia, porque en el futuro cesará (34). Y en esto cabe apreciar una cierta coincidencia con las especulaciones hindú y budista: el tiempo es ilimitado y causa de padecimiento, pero es posible salir de él, para lo cual es preciso romper el círculo de las existencias, abolir la condición humana y conquistar el nirvana (35).

El cristianismo, a pesar de las tensiones experimentadas en su seno y a lo largo de su evolución entre las dos concepciones tradicionales del tiempo, acaba por asumir una concepción lineal y progresiva del tiempo: "el tiempo es *real*, porque tiene un *sentido*: la Redención" (36). La linealidad del tiempo, a pesar de vivir momentos críticos, se impone durante los siglos XVII, XVIII y XIX: "a partir del siglo XVII el 'linealismo' y la concepción progresista de la historia se afirman cada vez más instaurando la fe en un progreso indefinido, fe proclamada ya por Leibniz, dominante en el siglo de las Luces y vulgarizada en el siglo XIX gracias al triunfo de las ideas evolucionistas" (37). Pero precisamente entonces tiene lugar también la importancia y el desarrollo de la historia que, desde Hegel, pasando por Marx y hasta el existencialismo, asume en todos los casos una concepción lineal del tiempo, aunque no siempre se suscriba un sentido metahistórico. Y es en los albores del presente siglo cuando se produce una vuelta a la teoría de los ciclos promovida por Nietzsche, Spengler, Toynbee y algunas teorías de economía política (38).

Sea cual sea la interpretación del tiempo que se asuma, la pregunta sigue en pie: ¿cómo se justifican las catástrofes y los horrores de la historia? Y no hay, según Eliade, más que esta alternativa: la desesperación o la fe. Al terror que invariablemente produce la historia cabe oponer un sentido metahistórico. La interpretación del sufrimiento como castigo o como repetición necesaria de un modelo primordial han ayudado a la humanidad a soportar la historia: "no hemos de decidir -advierte Eliade (39)- si tales motivos eran o no pueriles, o si semejante *rechazo* de la historia resultaba siempre eficaz. Un solo hecho cuenta en nuestra opinión: que gracias a ese parecer decenas de millares de hombres han podido tolerar durante siglos grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual que siempre acarrea consigo una visión relativista o nihilista de la historia". El cristianismo de manera especial se perfila como la religión del hombre moderno que, asumiendo la historia y el tiempo continuo, admite que sólo mediante la idea de Dios puede sustraerse a la desesperación. Peligro ante el que el positivismo historicista en todas sus variantes, dentro de las que Eliade incluye "desde el 'destino' de Nietzsche hasta la 'temporalidad' de Heidegger", sigue desarmado

### 3.2. La posición de Nietzsche ante el historicismo

Nietzsche no desconocía la fuerza de este argumento: durante milenios el hombre ha abrazado una interpretación moral de la existencia, con tal de ofrecer un sentido al sufrimiento, con tal de huir ante el único padecimiento insoportable: el dolor inútil. "El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, ¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!" (40). Encontramos aquí una de las claves de la posición filosófica nietzscheana que le mantiene alejado de Kant.

Kant, que en el ámbito de la razón teórica no concedía ningún valor a los argumentos en favor de la existencia de Dios, que había señalado el error de la teología especulativa, admite, en el ámbito de la razón práctica, la validez de argumentos (morales) en favor de la creencia religiosa: aquí se sostiene la necesidad de una teología moral con tal de evitar la desesperación (una desesperación que tenemos el deber moral de evitar). Este cambio origina los reproches de Nietzsche, que llega a compararle con "un zorro que, creyendo escapar, se pierde de nuevo en su jaula" (41). Es necesario, pues, extraer las últimas consecuencias de la actitud ilustrada y no retroceder ante el peligro, y, llegados a este punto, ya no es posible volver atrás.

Con todo, es preciso observar cuál es la razón por la que Nietzsche se distancia de Kant. Ya Wizenmann, en su tiempo, criticó a Kant la "imprudencia" lógica de su razonamiento: no es legítimo deducir de una exigencia la realidad objetiva del objeto de la misma (42). Pero no es ésta la fuerza que invoca Nietzsche para situarse contra él, y, en general, contra la interpretación moral de la existencia que suscribe la consideración del sufrimiento como castigo. Lo que Nietzsche reprocha a esta interpretación no es tanto su falta de lógica como los supuestos psicológicos que encierra. Detrás de ella están el miedo, la pereza, la cobardía, los prejuicios antiilustrados por excelencia: "No podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo" (43).

Pero Nietzsche no admite que, para combatir el "terror a la historia", por utilizar la expresión de Mircea Eliade, sea preciso abandonar los ideales ilustrados; esto sólo pueden hacerlo los cobardes, los "apóstatas", los que, volviendo a estadios infantiles ya superados, no afrontan con dignidad y heroicamente los peligros de la madurez. Ahora bien, ¿significa eso que Nietzsche opta por abrazar el positivismo que se inscribe en las posiciones historicistas posthegelianas de su tiempo? ¿Es Nietzsche, por ilustrado, simplemente un positivista? Para responder a esta cuestión es preciso retomar de nuevo la discusión planteada más arriba acerca de la función del tiempo, de la memoria y de la historia.

En la Segunda de las *Consideraciones intempestivas*, en la que considera "La utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida", Nietzsche señala con dedo acusador dónde ha ido a parar la cultura y la ilustración alemanas: por todas partes se contempla una ciencia falsa y superficial, mera erudición, que no ha sido capaz de resolver una contradicción fundamental, la existente entre ciencia y vida. Sin una corriente vitalizadora no hay tampoco posibilidad de una auténtica cultura, la educación tiene que serlo desde la vida y para ella: "¡Dadme primero la vida y yo os daré una cultura" (44). Y Nietzsche extiende este diagnóstico a la disciplina que entonces adquiere un desarrollo fundamental: la ciencia histórica.

A este respecto, advierte del peligro de la "enfermedad histórica": "el exceso de estudios históricos ha debilitado la fuerza de la vida, de suerte que ésta no sabe ya servirse del pasado como de un alimento sustancial" (45). El embotamiento histórico ha tenido consecuencias fatales para la cultura. Por una parte, el relativismo: el hombre que recorre la historia demasiado rápidamente, sin tiempo para la meditación y para la crítica, acaba por no asombrarse demasiado de nada, por prestarse a todo y, de este modo, acaba por convertirse en un sin patria, en un desarraigado que duda de todas las ideas, de todas las costumbres. Por otro lado, la vejez prematura, que es algo muy distinto de la madurez y que no requiere, como ella, tiempo y reflexión. La vejez que paraliza e impide el movimiento normal de avance y de progreso, de madurez: "La cultura histórica es verdaderamente una especie de caducidad de nacimiento, y los que llevan sus estigma desde la cuna han de creer necesariamente en la 'vejez de la humanidad'. Y a la vejez le conviene una ocupación de viejos: mirar atrás, pasar revista, hacer un balance, buscar consuelo en los hechos de otros tiempos, evocar recuerdos; en una palabra: entregarse a la cultura histórica" (46).

Para llegar aquí ha sido preciso que el hombre se perciba a sí mismo como un ser epigonal, como producto, como final; ha sido preciso tener una impresión tal de acabamiento y de fragilidad, que el tiempo no aparezca ya nunca delante de uno, sino detrás. Y ahí es donde Nietzsche encuentra el influjo nocivo del cristianismo y, en suma, la presencia implícita de un espíritu medieval y antimoderno, que, asociado al exceso de historia, impide el progreso y el avance. La idea de que la historia es una teología es, para Nietzsche, una idea preilustrada, antiilustrada, una rémora del espíritu cristiano y medieval, como lo es también la consideración de una justicia histórica y de un juicio último a cargo no ya de hombre alguno, sino de Dios. "¿No habría quizás en el fondo de esta creencia que paraliza a una humanidad ya moribunda, el error de una concepción teológica y cristiana, heredada de la Edad Media, a saber: la idea de un próximo fin del mundo, de un juicio final esperado con terror?" (47). Para Nietzsche esta interrogación es retórica y la respuesta, positiva; este *memento mori* medieval, asociado al exceso de estudios históricos, deseca la vida y declara la guerra al devenir, a lo percedero, encadenando el presente y el futuro al pasado. Frente a ello, invoca un espíritu ilustrado y de progreso que asume la premisa contraria: el *memento vivere*. Tal es espíritu del progreso y del "tiempo nuevo", de una "conciencia moderna", que tiene que poner límites al punto de vista

histórico, aun reconociendo que sólo la historia debe resolver el problema de la historia.

Nietzsche considera que hay que abandonar la idea de una garantía última, de un "juicio final" que asegure la resolución del drama histórico. Hay que abandonar el punto de vista supra-histórico; es preciso conducirse como "verdaderos hombres de acción y de progreso", como "veneradores de la evolución". Pero es preciso aclarar el sentido que da Nietzsche a lo "supra-histórico" que junto con lo que él denomina "no-histórico", constituye una especie de fuerza en favor de la vida. "Con la denominación 'no-histórico' -escribe Nietzsche (48)-designo el arte y la fuerza de poder olvidar (...). Llamo 'supra-históricas' a las potencias que desvían del devenir la mirada, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de eternidad y de identidad". Es cierto que Nietzsche considera en ambos puntos de vista la fuerza de un antídoto, de un remedio contra la enfermedad producida por el exceso de estudios históricos, pero no considera que uno y otro tengan la misma eficacia, ni que sean igualmente recomendables. En ambos casos, se trata de fuerzas puestas al servicio de la vida, que sucumbiría sin remedio ante la vorágine del devenir, de la historia; pero Nietzsche rechaza el remedio supra-histórico propio del cristianismo, porque considera que tiene un carácter nocivo y peligroso, y que, aunque parezca proteger a la vida, la ataca de nuevo y de otra manera: a base de negarla, de rebajarla. Otro es para él el valor curativo de esa fuerza no-histórica que es el olvido: "La historia, en cuanto es puesta al servicio de la vida, se encuentra al servicio de una potencia no-histórica, y, a causa de esto, en este estado de subordinación, no podrá ni deberá nunca ser una ciencia pura, tal como lo es, por ejemplo, la matemática. Pero la cuestión de saber hasta qué punto tiene la vida necesidad, de una manera general, de los servicios de la historia es uno de los problemas más elevados, uno de los grandes intereses de la vida, pues se trata de la salud de un hombre, de un pueblo, de una civilización. Cuando la historia toma un predominio demasiado grande, la vida se disgrega y decae, y, en fin, la historia misma sufre de esta decadencia" (49).

No puede extrañar entonces que Nietzsche se volviera a ese pueblo que hizo del sentimiento no-histórico, y en suma del olvido, un valor y una garantía de la salud: el pueblo griego. De él dice Nietzsche que supo conservar rudamente en sus momentos de apogeo un sentimiento no-histórico: "hubo siglos en que los griegos se encontraron expuestos a un peligro semejante al nuestro, al peligro de ser invadidos por lo que pertenece al extranjero y al pasado, al peligro de perecer por la 'historia'. Jamás vivieron con orgulloso exclusivismo. Por el contrario, su cultura fue durante mucho tiempo un caos de formas y de concepciones exóticas, semíticas, babilónicas, lidias y egipcias, y su religión una verdadera guerra de todo el Oriente, del mismo modo que hoy la 'cultura alemana' y su religión son un caos agitado, en una lucha perpetua, de todo lo extranjero y de todo lo pasado"; sin embargo, los griegos no se disolvieron en ese caos, lo organizaron de acuerdo con la sentencia délfica que recomendaba conocerse a sí mismos, y organizaron todo lo pasado, toda la historia, en función de una idea de sí mismos, de un presente propio del que era preciso adueñarse más allá de la repetición y de la imitación. En eso constituyen, según Nietzsche, un símbolo y un modelo de todos los pueblos civilizados del porvenir (50).

Nietzsche reconoce la *virtus curativa*, la función terapéutica de esa fuerza no-histórica que es el olvido. Esta es una constante en su obra, como lo es también el reconocimiento del importante papel de la memoria. La *Segunda Intempestiva*, a la que nos venimos refiriendo, comienza por reconocer (lo mismo que, más tarde, encontramos en el Segundo Tratado de la *Genealogía*) en la memoria y en la capacidad de recordar una característica que singulariza la condición humana frente al animal. Pero esta facultad, que eleva al hombre por encima de la bestia, es también fuente de melancolía: "el hombre se dobla bajo el peso cada vez mayor del pasado. Ese

peso lo inclina de un lado y apesadumbra su paso, como si llevase un fardo oscuro e invisible (...). Por eso se emociona con frecuencia cuando ve al niño que no tiene aún nada que lamentar del pasado y que, entre el presente y el pasado, se entrega a sus juegos con una venturosa inconsciencia. Y, sin embargo, sus juegos han de verse interrumpidos. Muy pronto tendrá que salir del olvido. Entonces empieza a comprender la palabra 'era', esa palabra puente con la que la lucha, el sufrimiento y la mortificación se acercan al hombre para recordarle lo que su existencia es en el fondo: un imperfecto que nunca deja de ser imperfecto" (51). Por eso, para que la vida pueda seguir su curso, es preciso desarrollar una facultad opuesta a la que hace posible la ciencia y, en concreto, la ciencia histórica. Es necesario desarrollar la facultad de olvidar.

Conviene tener presente aquí que el olvido es un resorte movilizadísimo en exclusiva para preservar la vida. Y lo mismo ocurre con la memoria. Esto es importante subrayarlo, porque desde las obras tempranas de Nietzsche aparece ya clara la referencia y el criterio que, en última instancia, servirá para medir el valor de la memoria y el del olvido: la vida. Si lo que nos ata a la vida es la felicidad, es preciso saber que la condición necesaria de la felicidad no es otra que la capacidad para olvidar: es posible "vivir casi sin recuerdos"; pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar", y "hay un grado de rumia, de sentido histórico que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización" (52). Sobre esta base se establece una tipología: existen hombres que han desarrollado en tan mínimo grado esa capacidad que una vivencia pasada, por nimia que sea, puede destruirles, "como si se desangrasen por una pequeña herida"; otros, en cambio, ejemplares de una naturaleza más poderosa, han desarrollado esa capacidad hasta el punto de situarse de manera segura, confiada, serena en esta vida. A esta clase pertenece un tipo de hombre tal que "lo que no puede dominar sabe olvidarlo".

Pero, tras esta defensa del olvido, Nietzsche asume de inmediato una posición equilibrada, desde la que reconoce que el punto de vista histórico (la memoria), tanto como el punto de vista no-histórico (el olvido) son necesarios para la supervivencia de un individuo, de un pueblo, de una civilización: "A decir verdad el hombre no es hombre hasta que no llega, pensando, repensando, comparando, separando y reuniendo, a restringir ese elemento no-histórico (...). Pero cuando los recuerdos históricos se hacen demasiado abrumadores, el hombre deja de nuevo de ser, y si no poseyese ese ambiente no-histórico, jamás comenzaría a ser, jamás se atrevería a comenzar" (53). Con todo, resulta evidente que Nietzsche asocia los inconvenientes del exceso de la memoria al mundo cristiano, mientras que asume el modelo proporcionado por el pueblo griego, en la medida en que este último hace uso de la fuerza terapéutica del olvido. He examinado ya en otra parte (54) los inconvenientes y las consecuencias de esa identificación; ahora me referiré a los motivos que impulsaron a Nietzsche a adoptar la.

### 3.4. El problema del pasado

En una hermosa reflexión acerca de uno de los relatos de la *Odisea*, Adorno y Horkheimer han puesto de manifiesto la otra cara del problema: los inconvenientes del olvido. Se refieren ellos al canto XII en el que se narra cómo Ulises, advertido previamente por Circe, intenta salvarse a sí mismo y a sus compañeros del peligro representado por las sirenas. Las sirenas representan una forma fatal de seducción: la belleza de su canto atrae irresistiblemente a los que lo escuchan, pero esa atracción constituye, al mismo tiempo, su ruina. Esa duplicidad enigmática

de belleza y de muerte es lo que Ulises pretende evitar de dos maneras: a sus compañeros les taponan los oídos con cera y les ordena remar con todas sus fuerzas; en cuanto a él mismo, quiere escuchar ese canto, pero, sabiendo que es irresistible y que sus fuerzas serían insuficientes para no sucumbir ante él, pide que le aten fuertemente al mástil de la nave y que, bajo ninguna condición, lo liberen. Y así "lo que ha oído no tiene consecuencias para él, pues no puede hacer otra cosa que señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil, para salvarlo y salvarse con él" (55).

Del mayor interés resulta la interpretación que Adorno y Horkheimer hacen de este relato (56). En general, éste es para ellos un mito que prefigura el mundo burgués y la disociación que se da en él entre trabajo y felicidad. Las sirenas representan "la tentación de perderse en el pasado", constituyen "el engaño con que el pasado se adueña del nostálgico". Y esa tentación que casi es invencible sólo puede superarse al precio de una doble renuncia: a la muerte y a la felicidad. Ulises y sus compañeros consiguen escapar a esa atracción fatal por el mismo camino: se vuelven "prácticos". La adopción de ese punto de vista práctico, que sirve en exclusiva al presente, implica necesariamente el deterioro de la fantasía, la "sordera" y la "impasibilidad". Y así, la *Dialéctica de la Ilustración* pone de relieve la otra cara del progreso, de la apuesta por el futuro: la nostalgia es el tabú de la sociedad burguesa (57), de una sociedad que hace sobrevivir al astuto a costa de su propio sueño, donde la compasión y el remordimiento pierden terreno a favor del olvido, del sacrificio del recuerdo.

Hasta aquí la interpretación de Adorno y Horkheimer, una interpretación donde pesa, y sin duda pesa mucho, la concepción judeo-cristiana de la historia, de la memoria, del pasado. Donde se pone de relieve el peligro indiscutible de cualquier actitud práctica y olvidadiza: el peligro es la frialdad, el cinismo y hasta la crueldad. Eso es verdad. Y Nietzsche mismo conocía bien el peligro y el malentendido a que estaba expuesta una actitud como la suya, por eso hace decir a Zaratustra con amargura: "No me entienden: no soy yo la boca para estos oídos (...). Inalterable es mi alma, y luminosa como las montañas por la mañana. Pero ellos piensan que yo soy frío, y un burlón que hace chistes horribles" (58).

Pero si no es así, si Zaratustra no es frío, ¿por qué esa desesperada lucha contra la compasión, como si se tratara de un demonio, de la más peligrosa tentación? ¿Por qué ella puede actuar como un demonio, como aquel canto de belleza y de muerte, que atrae y mata a la vez? Sin duda Nietzsche ve algo en la compasión que es enemigo de la vida, algo que actúa en contra de ella, disolviendo la fuerza, agotando, rebajando, debilitando. Y mi tesis es que eso que Nietzsche ve allí no es la memoria sin más: una memoria que él había rehabilitado y defendido antes en la *Segunda Intempestiva*, y que defenderá después en el Segundo Tratado de la *Genealogía*. Es, desde luego, la memoria, pero una "mala memoria" que inmoviliza, que incapacita para vivir, y que ni siquiera es simplemente nostalgia, sino, sobre todo, melancolía.

El capítulo "De la redención" del *Zaratustra* aporta las claves para esa explicación. Nietzsche refiere allí que el pasado y el presente resultan insoportables en la medida en que ambos constituyen el escenario de una serie inarticulada y caótica de acontecimientos. La ausencia de sentido, la dispersión es justamente la que hace aparecer la vida como "fragmento, enigma y espantoso azar" (59). Pero Zaratustra no se conforma con ese "mal azar" también él necesita un sentido; pero no un *único* sentido, ni siquiera un sentido que esté *más allá* de este mundo. Digámoslo de otro modo: también Zaratustra necesita hacer historia, narrar los acontecimientos en torno a un eje de sentido. Pero se niega explícitamente a convertir la historia en teología.

El sentido de la historia que busca Zarathustra es también una redención, pero otra distinta a la que hemos referido más arriba. Convertir el azar en destino, aceptarlo, apropiárselo, desearlo esa es la redención a la que aspira: "Redimir a los que han pasado y convertir todo 'fue' en un 'así lo quise': sólo eso sería para mí redención" (60). Y esto sólo puede hacerlo la voluntad en unas condiciones determinadas. La voluntad es un libertador, el querer hace libres, dice Zarathustra, pero la voluntad es todavía un prisionero: un prisionero del tiempo, del pasado: " 'Fue': así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado" (61).

Pero, ¿de qué pasado se trata? ¿cuál es realmente la significación que da Nietzsche a la palabra 'fue'? Efectivamente, en un sentido, el pasado es lo que está hecho, lo acabado, lo irreversible. Es aquello que despierta la nostalgia y que puede conducir a la melancolía. Jankélévitch ha mostrado de manera solvente ese punto de unión entre lo irreversible y la nostalgia y Bloch ha puesto de manifiesto ese carácter melancólico que distrae del presente y que hace suya la convicción "allí donde no estás, allí está la dicha" (62). Pero hay algo más, hay algo en esa irreversibilidad que no es ya que inhiba, que incapacite para la acción, sino que predispone a una visión "malvada" de la historia y del devenir. Una tal visión es la que Nietzsche designa bajo el título de "el espíritu de la venganza". "El que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo, ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad" (63), y para contemplar sin enloquecer ese pasado irreversible, para soportar la vista de los acontecimientos que llamamos historia, la voluntad tiene que imaginar que la historia es el relato de una expiación, que el sufrimiento es castigo. En definitiva, tiene que eliminar el azar: cualquier azar. Esta es la visión ética del mal que Nietzsche identifica con el "espíritu de la venganza": "las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y el castigo" (64).

A esa redención, entendida como expiación y como saldo de una deuda, opone Nietzsche su propia idea de redención como olvido: pero como olvido del espíritu de la venganza y como restauración del azar. Esto no supone en modo alguno que la memoria en general sea desacreditada y todo pasado negado; pero sí sugiere un tratamiento crítico de la memoria y del pasado. Tratamiento que deberá prescribirles unos límites, y mostrar, además, prolongando el espíritu ilustrado, que el dominio de la razón, a diferencia del de la fe, es el de la complejidad, el de la apuesta, el de lo incierto y el del riesgo, pues cuando la crítica suplanta a la dogmática, la seguridad y la certeza tienen que ser sustituidas por el peligro y por la provisionalidad.

#### 4. Una actitud heroica

Ya se ha advertido que Nietzsche no suscribe muchas de las ideas que han ido tradicionalmente asociadas a la ilustración. Una de las más controvertidas es sin duda la idea de igualdad que él considera sinónimo de nivelación: "Para decirlo pronto y mal, *niveladores* es lo que son esos falsamente llamados 'espíritus libres' (...). A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo: sus dos canciones más repetidamente canturreadas se llaman 'igualdad de derechos' y 'compasión con todo lo que sufre'- y el sufrimiento es considerado por ellos como algo que hay que *eliminar* (65)

No puedo discutir la temática relacionada con la significación del "aristocratismo" nietzs-

cheano que merece por sí sola un extenso y detenido estudio, pero creo que es posible, al menos, apuntar una dirección en la que esa investigación podría llevarse a cabo, para lo que es necesario llamar la atención sobre la significación de las últimas palabras de la cita anterior: "el sufrimiento es considerado por ellos como algo que hay que *eliminar*". Creo que se juega aquí un sentido clave en el que Nietzsche se opone a las "ideas modernas": También él considera importantísima la cuestión: ¿qué hacer ante esa experiencia universal del mal, del sufrimiento, del dolor? Y Nietzsche no dice en ningún momento que no haya que luchar contra el dolor, que no haya que tomar medidas contra sus estragos. No se trata de eso; lo que él reconoce es que el dolor es un ingrediente esencial de la vida (lo mismo que, por otra parte, lo es la felicidad, el placer, la alegría), una experiencia que nunca puede ser eliminada. Y si no "se puede" prescindir de él, entonces es simplemente disparatado prescribir, como si se tratara de un deber, su eliminación.

Lo que sí se debe hacer es aprender a vivir con él, asumirlo, integrarlo, ofrecerle una dirección: *darle sentido*. Curiosamente, lo mismo que había que hacer con el pasado y con ese "fue" inapelable que pretende reducir la voluntad. Para ello se necesita valor y riesgo; porque, si no cabe un sentido suprahistórico, si la historia no es teología, la cuestión del sentido corre el peligro de quedarse sin respuesta, y el nihilismo acecha. A la actitud pasiva y a ese camino yermo y sin sentido opone Nietzsche una actitud heroica y otro camino, el "camino del creador".

Es cierto que ese camino está minado de peligros y de dificultades y todo el *Zaratustra*, aun siendo un libro afirmador y constructivo está lleno de referencias a los desafíos que debe aceptar y tratar de superar el "creador" (de sentido). Los nombres son diversos, pero siempre pueden ser contenidos bajo la misma rúbrica: "el espíritu de la pesadez", el espíritu que se acerca en el momento apropiado para la melancolía -"cuando el día se convierte en recuerdo"-, y que intenta a toda costa entristecer, apesadumbrar, desmoralizar. Para vencer esos peligros se necesita -y, a veces, ni siquiera es suficiente- valor: "alguna vez la soledad te fatigará, alguna vez tu orgullo se curvará y tu valor rechinará los dientes. Alguna vez gritarás: '¡estoy solo!'. Alguna vez dejarás de ver tu altura y contemplarás demasiado cerca tu bajeza; tu sublimidad misma te aterrorizará como un fantasma. Alguna vez gritarás: '¡todo es falso!'. Hay sentimientos que quieren matar al solitario. Si no lo consiguen, ellos mismos tienen que morir entonces. Mas ¿eres tú capaz de ser asesino?" (66).

En definitiva, en esta reflexión sobre nuestra propia condición que es en el fondo toda filosofía, Nietzsche hace su particular contribución al espíritu ilustrado del que es sin duda prolongación y réplica. Como advierte con toda razón O. Reboul (67), el paso de la reflexión de Kant a la de Nietzsche puede ser definido como el paso "de la fe moral a la muerte de Dios". Pero uno y otro comparten la misma idea sobre lo que significa ser ilustrado y adulto: significa, sobre todo, tener coraje, capacidad de resistencia. La invitación de Kant a tener el valor de servirse del propio conocimiento se transforma en Nietzsche en la invitación a aceptar el azar: a aceptar la consideración del mundo como juego y del hombre como jugador (68).

Uno y otro conocen la dificultad de ser adulto: vencer el miedo y esa tendencia natural a la pereza: vivir con los ojos abiertos (68). Pero es más que discutible la afirmación de Reboul de acuerdo con la cual Nietzsche es "el profeta de una humanidad sin prójimo" (69). Zaratustra busca incesantemente "compañeros de viaje". Sin duda, el creador del que habla Nietzsche es también un solitario -"Solitario, tú recorres el camino que lleva hasta ti mismo" (70)-, pero solitario no es sinónimo de insolidario. El camino que recorre ese hombre que busca un sentido propio, aun siendo un camino de soledad, no es por eso, o al menos no lo es necesariamente, un camino individualista, cerrado a la comunicación e indiferente a todo lo que no sea uno mismo.

No es que un hombre tal *no quiera* comunicar ni compartir, sino que, más bien, sabe que hay límites para la comunicación que *no pueden* ser traspasados. Tal vez por eso, el libro que describió un espíritu libre e ilustrado, comunicativo y hasta "predicador" como el de Zaratustra, llevaba como subtítulo: "Un libro para todos y para nadie".

## Notas

- (1) Cfr. "El ejercicio de la desilusión en la reflexión crítica de Nietzsche", *Dalmon* (Murcia), 4 (1992), pp. 91-108. Y "Metafísica y transvaloración: la filosofía como búsqueda de la salud", *Er* (Sevilla), 14 (1992), pp. 9-34.
- (2) Cfr. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, "Ilustración". Vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 1623ss.
- (3) Cfr. Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*, México, F.C.E., 1981, p. 14.
- (4) *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 37-38.
- (5) Cfr. Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, 1984, p. 34.
- (6) *Op. cit.*, pp. 281-283. También vid. Voltaire, *Cándido*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 152ss.
- (7) Voltaire, *Diccionario Filosófico*, "Bien", Barcelona, Vergara, 1969, pp. 408ss.
- (8) Cfr. Ginzo, A., *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, Cincel, 1985, pp. 110-112.
- (9) Voltaire, *Diccionario Filosófico*, "Teísta", ed. cit., pp. 724-725.
- (10) *Op. cit.*, "Prejuicios", pp. 682-683.
- (11) *Op. cit.*, "Virtud", pp. 736-738.
- (12) *Op. cit.*, "Tolerancia", pp. 726-729.
- (13) Cfr. Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, En "¿Qué es Ilustración?", Madrid, Tecnos, 1989, pp. 14-18.
- (14) *Loc. cit.*, p. 19.
- (15) *Loc. cit.*, pp. 19-22.
- (16) *Loc. cit.*, p. 24.
- (17) Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 9.
- (18) Cfr., Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1992, pp. 15-17.
- (19) *ialéctica del iluminismo*, ed. cit., p. 61.
- (20) *Op. cit.*, p. 15.
- (21) *Op. cit.*, pp. 124-127.
- (22) *Ecce Homo*, "Humano, demasiado humano", Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 79. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin, 1967-1982 (en adelante, abreviaremos con las siglas KGW), VI,3,320.
- (23) *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 55-56.
- (24) *Aurora*, parág. 443 (KGW, V,1,274).
- (25) *La gaya ciencia*, parág. 373 (KGW, V,2,306-308).
- (26) Cfr. Kant, *Respuesta a la pregunta ...*, ed. cit., p. 18.
- (27) *Cuarta Intempestiva*, parág. 11, Buenos Aires, Aguilar, 1966, p. 238 (KGW, IV,1,78-79).
- (28) *Tercera Intempestiva*, parág. 1, ed. cit., p. 103 (KGW, III, 1,333).
- (29) *Loc. cit.*, p. 105 (KGW, III,1,337).
- (30) *Así habló Zaratustra*, Prólogo, parág. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 32 (KGW, VI,1,6).
- (31) *Loc. cit.*, parág. 8, p. 44 (KGW, VI,1,19).
- (32) *Así habló Zaratustra*, "De las tres transformaciones", ed. cit., pp. 49-51 (KGW, VI,1,25-27).
- (33) Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 86.
- (34) *Loc. cit.*, pp. 104-105.
- (35) *Loc. cit.*, pp. 109-110.
- (36) *Loc. cit.*, p. 131.
- (37) *Loc. cit.*, pp. 133-134.
- (38) *Ibidem*
- (39) *Loc. cit.*, pp. 139 y 140.
- (40) *La genealogía de la moral*, Tercer tratado, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 185 (KGW, VI,2,4-29).
- (41) *La gaya ciencia*, parag. 335 (KGW, V,2,242).

- (42) A este respecto me parece muy interesante el modo como plantea y actualiza la discusión McCarthy, Th., *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 213-227.
- (43) *La genealogía de la moral*, ed. cit., pp. 185-186 (KGW, VI, 2,430).
- (44) *Segunda Intempestiva*, parág. 10, ed. cit., p. 98 (KGW, III,1,325).
- (45) *Loc. cit.*, p. 99 (KGW, III,1,325).
- (46) *Loc. cit.*, parág. 7 y 8, pp. 82-84 (KGW, III,1,295 y 298-299).
- (47) *Loc. cit.*, parág. 8, p. 84
- (48) *Loc. cit.*, parág. 10, p. 99 (KGW, III,1,326).
- (49) *Loc. cit.*, parág. 1, p. 59 (KGW, III,1,253).
- (50) *Loc. cit.*, parág. 10, pp. 100-101 (KGW, III,1,329).
- (51) *Loc. cit.*, parág. 1, pp. 54-55 (KGW, III,1,245).
- (52) *Ibidem*
- (53) *Loc. cit.*, parág. 1, pp. 56-57 (KGW, III,1,249). En ese mismo lugar escribe Nietzsche: "Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: *das Unhistorische und das Historische ist gleichermassen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig*".
- (54) Cfr. "Metafísica y transvaloración..." ed. cit., pp. 30-33.
- (55) Cfr. *Dialéctica del iluminismo*, ed. cit., p. 50. También el estudio de Estrada, J. A., *La teoría crítica de Max Horkheimer*. Del socialismo ético a la resignación, Granada, Universidad de Granada, 1990, pp. 109-125.
- (56) *Op. cit.*, pp. 48-50.
- (57) *Op. cit.*, pp. 74 y 124-127.
- (58) *Así habló Zaratustra*, Prólogo, parág. 5, ed. cit., p. 40 (KGW, VI,1,14-15).
- (59) *Op. cit.*, "De la redención", p. 204 (KGW, VI,1,175)
- (60) *Ibidem*
- (61) *Ibidem*
- (62) Cfr. Jankélévitch, V., *L'irreversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 280-294. Y Bloch, E., *El principio esperanza*, I, Madrid, Aguilar, 1977, pp. 171ss.
- (63) *Así habló Zaratustra*, "De la redención", ed. cit., p. 205 (KGW, VI,1,176)
- (64) *Ibidem*
- (65) *Más allá del bien y del mal*, "El espíritu libre", parág. 44, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 68-69 (KGW, VI,2,57).
- (66) *Así habló Zaratustra*, "Del camino del creador", ed. cit., p. 102 (KGW, VI,1,77).
- (67) *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 103ss.
- (68) *Loc. cit.*, p. 112.
- (69) *Loc. cit.*, p. 114.
- (70) *Así habló Zaratustra*, "Del camino del creador", ed. cit., p. 103 (KGW, VI,1,78).

(Noviembre de 1993)