

## La nueva edición completa de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche\*

BRUNO ROLDÁN GARCÍA\*\*

### I

En materia filosófica España no se ha caracterizado por su presteza a la hora de editar escritos considerados ya clásicos que como en el caso de los dos volúmenes que ahora comentamos tienen el valor añadido de abrir todo un abanico de nuevas perspectivas en la lectura e interpretación y ayudan a superar posiciones periclitadas. Es justo entonces celebrar el comienzo de la publicación de la obra póstuma de Nietzsche en español, pues con ello se remedia una grave y larga carencia que no tenía ya equivalente en ninguna de las lenguas más importantes en Europa y fuera de ella. La ya canónica edición que Giorgio Colli y Mazzino Montinari comenzaron allá por los años sesenta y que en su edición de bolsillo goza actualmente de una amplia difusión no sólo en el original alemán, sino también en francés, inglés, italiano y japonés es la que se toma ahora, como no podía ser de otro modo, para la versión castellana de los póstumos, y es de esperar que esta nueva propuesta pueda ampliarse recogiendo también la traducción de los escritos publicados en vida por Nietzsche, adaptando los quince tomos de la mentada *Kritische Studienausgabe* y convirtiéndose así en la obra de referencia básica para la investigación, interpretación o el mero conocimiento fundado de la obra nietzscheana en todo el mundo de habla hispana. Este proyecto de largo alcance, del que ahora se presentan sus primeros frutos, está al cuidado de un buen equipo de especialistas en la obra del filósofo con una trayectoria más que destacable tanto en la investigación como en la edición y traducción de textos. Así pues, el proyecto está siendo dirigido por el profesor Diego Sánchez Meca y es auspiciado por la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). La estimable labor de traducción ha corrido a cargo de Luis E. de Santiago Guervós en el caso del tomo I y de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares en el del tomo IV, en ambos volúmenes se aprecia la mesurada síntesis de rigor filológico y fidelidad al original por un lado y corrección y elegancia en el estilo por otro, unión tanto más difícil si se tiene en cuenta que estos fragmentos no estaban pensados para su publicación y que únicamente pretendían reflejar la provisionalidad y peculiar

---

Fecha de recepción: 3 abril 2007. Fecha de aceptación: 16 mayo 2007.

\* NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas: Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, 784 pp.; *Fragmentos póstumos (1869-1875)*, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Vol. I, Traducción, introducción y notas: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial Tecnos, 2007, 590 pp.

\*\* Dirección: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. Ciudad Universitaria. 28040 Madrid; brolldano@yahoo.es

movimiento de un pensamiento aún desnudo de artificio, sin la concienzuda elaboración retórica y estilística a la que Nietzsche sometía los textos pensados para su publicación. Se ha respetado así el carácter de anotaciones de los textos, conservando por ejemplo el libre uso de la puntuación y las mayúsculas que hace el filósofo. Cabe también destacar el impecable aparato crítico en el que se han completado las notas ya incluidas en la edición de Colli-Montinari con importantes nuevas aclaraciones que actualizan la presente edición con los últimos hallazgos en la investigación y con referencias de interés para el lector de lengua hispana.

## II

Al lector habitual de Nietzsche no le resultará desconocido un famoso pasaje del capítulo «De los sabios famosos» en *Así habló Zaratustra* en el que el conocimiento es calificado como una labor de búsqueda encarnizada que pone en juego, desmonta y somete a una continua transformación todas las potencias del individuo pagando el inevitable tributo en sufrimiento a cambio de las ficciones que el saber socava, pues: «con el propio tormento aumenta su propio saber». Desde sus manifestaciones más tempranas el joven Nietzsche parece tener una necesidad irrefrenable de transustanciar en escritura su experiencia vital, constituyendo, como dice Montinari, un buen ejemplo de reducción de la vida a espíritu en el sentido del *Geist* alemán, es decir, experiencia intelectual y pensamiento<sup>1</sup>. Los dos volúmenes que ahora se publican, el correspondiente a los escritos comprendidos entre 1869-1874 y el del período de 1885-1889, es decir, el principio y el fin del periplo filosófico nietzscheano, son una buena muestra de ello. A la manera de un diario filosófico, los cuadernos que sirven de base a estos fragmentos registraban la trayectoria de un pensamiento que se esforzaba por ensayar diversas hipótesis sin terminar de asentarse definitivamente en ninguna, cual experimentos de un laboratorio filosófico cuya finalidad no es propiamente la de hallar un acuerdo total con lo real, sino más bien al contrario, introducir distancia toda vez que pudiera pensarse en algún tipo de equilibrio entre hechos y teoría, posicionándose en otra perspectiva desde la cual ejercitar la mirada, pues al fin y al cabo lo que está en juego en esta experimentación son los efectos derivados de la diversidad de ensayos; ahí es donde puede introducirse un criterio valorativo y no tanto en la construcción de la doctrina misma.

De este modo, lo que hallará a primera vista quien se sumerja en la lectura de los fragmentos que ahora se publican será una miscelánea de notas de naturaleza muy diversa, planes para escritos futuros, resúmenes de lectura y apuntes destinados a nutrir los escritos publicados, algunos de los cuales serán transcritos sin apenas variación, otros serán desarrollados en profundidad y otros muchos simplemente descartados. Tal es el paisaje textual que ofrece la labor de tanteo y ensayo del experimento filosófico nietzscheano. Profundizando un poco más, la presente edición permite valorar dos cuestiones fundamentales, en primer lugar, la cobertura intelectual del pensamiento y la obra de Nietzsche, desmintiendo la imagen de una ingenua y malentendida intempestividad, es decir, la idea de un aislamiento con respecto a las corrientes culturales de su tiempo<sup>2</sup>. Por otro lado,

1 Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona, Salamandra, 2003, p. 15-16.

2 Vemos por ejemplo la gran influencia neokantiana (F. Albert Lange, Otto Liebmann, Kuno Fischer o Afrikan Spir), así como la especial relevancia de las ideas científicas del momento en su ontología y su cosmología que terminarán desembocando en la elaboración de la doctrina del Eterno Retorno (Nietzsche lee durante sus años en Basilea a autores como Boscovich, Zöllner o Hermann Kopp, lecturas a las que no en vano volverá a recurrir en su etapa final). Junto a esto, puede constatar cómo en los escritos finales adquiere una progresiva importancia la reivindicación del hilo conductor del cuerpo y el énfasis en la fisiología en cuyo planteamiento ejerce una influencia considerable el neurólogo Charles

la lectura de estos escritos ofrecerá al nuevo lector de habla hispana una imagen quizás imprevista y ajena a los usuales prejuicios, la del Nietzsche más poliédrico, el más difícil de apresar y encasillar en una imagen unilateral, cualquiera que sea su signo, aunque a medida que avanzamos en los escritos del final asistamos también, por qué no decirlo, al Nietzsche más hiriente y audaz, aquel que ha quemado las naves que aún lo anclaban a la experiencia reformista de Wagner o al pesimismo metafísico de Schopenhauer donde todavía eran visibles las huellas de la moral y el cristianismo. Este sería, para decirlo brevemente, el Nietzsche que menos se presta a acomodarse a la tranquilidad de la conciencia moderna, aunque ésta exhiba la crítica como divisa.

### III

A modo de una corriente interna se percibe en estos fragmentos el pulso sostenido que Nietzsche mantiene con la modernidad, un desafío que a su vez propone una relectura de su tradición. Si bien esto es algo que se irá perfilando con el tiempo, en los escritos de comienzos de la década de 1870 publicados en el primer volumen esta confrontación empieza a gestarse a través de la crítica al filisteísmo de la cultura alemana. En estos años su fino olfato psicológico se ceba en los brillantes retratos del tipo del erudito y percibe como un síntoma especial de enfermedad cultural el apetito excesivo de conocimiento, aquel que no sabe solazarse en un gusto selectivo y que por tanto no está al servicio de la vida, sino que crece sin medida y freno a la manera de una peligrosa barbarie moderna que elude cualquier atisbo de estilo, es decir, no cuenta con un núcleo ordenador a partir del cual edificarse de un modo orgánico. El alarmante predominio de la ciencia histórica era un síntoma más de la enfermedad; la hipertrofia de la memoria y la escrupulosa conservación acumulativa del pasado eran consideradas por Nietzsche como claros impedimentos para la creación de nueva cultura, algo que además se correspondía con una determinada interpretación del devenir histórico en el que el presente era reverenciado como un desarrollo *necesario* del pasado.

Posteriormente, este enfrentamiento adquiere un carácter fundamentalmente moral; así, el análisis del tipo del erudito es sustituido por el del asceta y el tema de la enfermedad cultural da paso al de la *décadence* y el nihilismo. Sin embargo, a pesar de que los temas se van sucediendo en el tiempo, encontramos un mismo trasfondo histórico-crítico que trata de sobreponerse al historicismo en boga en la segunda mitad del siglo XIX, pues si bien es necesario reconocer, frente a la mirada egipciaca de los filósofos, que todo ha tenido una historia, tal como se señala en el *Crepúsculo de los ídolos*, eso no implica glorificar el presente como un resultado exitoso de la corriente del pasado. Nietzsche, por el contrario, se enfrenta a una visión progresiva de los acontecimientos en su interpretación de la historia europea y de la influencia determinante que en ella ha jugado el cristianismo. Las corrientes opuestas al cristianismo son vistas como puntos álgidos en la historia que en modo alguno comparten el mismo devenir: al paganismo no le sucede el cristianismo, ni

---

Féré. También en los escritos de finales de los años 80 destacan los apuntes sobre literatura francesa decimonónica (Bourget, los Goncourt, Baudelaire, Stendhal...) en relación al diagnóstico cultural de su época y los medios para la superación del nihilismo. Cabe finalmente añadir que sin Tolstoi, Dostoievski y Wellhausen, difícilmente habría llegado Nietzsche a la conclusión final de su *Anticristo* ni habría puesto en jaque las ideas religiosas de su tiempo con una de las críticas más demoledoras a la moral de la que se tenga constancia. Interesa, por otro lado, examinar la articulación entre obra publicada y obra póstuma, sin la cual probablemente apenas tendríamos conocimiento de nociones consideradas tan importantes como la Voluntad de poder y el Eterno Retorno.

éste es finalmente superado por el Renacimiento y la Ilustración, idea que, dicho sea de paso, se corresponde con algunas anotaciones del primer periodo: «Las cumbres de la humanidad son más exactamente los puntos centrales de un semicírculo. O sea, hay una línea ascendente y otra descendente. La historia universal no es un proceso unitario. *Su fin es continuamente alcanzado*» (Vol. I: 7 [145]: 183). De este modo, los valores de lo grecolatino fulguran como contraejemplo de salud frente a la decadencia representada por lo cristiano. Nietzsche propone a este respecto el experimento de la lectura en paralelo de Petronio y los padres de la iglesia para ver de qué lado «sopla el aire más puro» (Vol. IV, 15 [104]: 662). De la misma manera, el Renacimiento resplandece como un oasis en el desierto de la decadencia cristiana.

En uno de los planes elaborados para *La Voluntad de Poder*<sup>3</sup> Nietzsche consideraba incluir un segundo libro titulado: «*Por qué los valores adversos siempre han estado sometidos*», en el que se hablaba de una serie de indicios históricos del *sí* que han sido permanentemente derrotados por los valores decadentes del cristianismo:

«¿Cómo ha sido esto propiamente *posible*? Pregunta: ¿por qué la vida, la buena constitución fisiológica, ha estado sometida en todas partes? ¿Por qué no ha habido ninguna filosofía del *Sí*, ninguna religión del *Sí*?... Los indicios históricos de tales movimientos:

La religión pagana. el Renacimiento.	Dioniso contra el “Crucificado” El <i>arte</i> —» (Vol. IV, 14 [137]: 572).
---	--

La respuesta estaría en su conocido *Anti-Darwin*, del que aquí se reflejan algunas ideas. Frente a la teleología introducida en el proceso histórico por autores como Hegel, Eduard von Hartmann o el mismo Darwin, Nietzsche considera que no existe ninguna finalidad a la que pueda supeditarse el devenir; ni la racionalidad del espíritu, ni la supervivencia de los más aptos pueden ser motivo suficiente para considerar el estado actual como un desarrollo lógico de lo anterior. Más bien, dirá Nietzsche haciéndose eco de las ideas de Franz Grillparzer, la historia es un proceso por completo contingente en el que un cúmulo de corrientes enfrentadas, de pasiones dispares al servicio de individualidades, hacen imposible, «excluidos los efectos de los acontecimientos naturales, demostrar la existencia de una necesidad eficaz y universal de lo que acontece» (Vol. I, 29 [60]: 476). Conviene añadir, tal como se argumenta en el *Anti-Darwin*, que precisamente no son los fuertes, los ejemplares mejor dotados, como tampoco son los valores vitales los que instalan su poder sobre los débiles; aquéllos son la excepción, su gran complejidad y la energía acrecentada siempre corre el peligro de malograrse, son los débiles los que aprovechando los beneficios que reporta el amparo del gran número han impuesto subrepticamente su dominio utilizando como armas la mendacidad, la mala conciencia y parapetándose tras las nociones de humanitarismo, igualitarismo democrático y de todo aquello que Nietzsche critica bajo el epígrafe de grandes palabras.

---

3 Entre los aciertos principales de la edición Colli-Montinari, y de ahí también la importancia de la traducción que se presenta, estuvo no sólo el desenmascarar la impostura creada en torno a esta supuesta obra, sino también publicar los fragmentos póstumos en un riguroso orden cronológico tal como aparecen en los cuadernos manuscritos de Nietzsche. Las escrupulosas investigaciones filológicas de Montinari terminaron por demostrar que Nietzsche había abandonado la intención de publicar una obra de tales características tiempo antes de su hundimiento definitivo en la enfermedad a principios del año 1889 en Turín, de modo que también decidió sacar a la luz los materiales más acabados que desde el otoño de 1887 estaban reservados para la obra programada como *La voluntad de poder*. El resultado sería la publicación de *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, todo lo demás únicamente podía ser considerado como obra póstuma y como tal había de ser publicada.

Así pues, el cristianismo ha salido siempre victorioso y ha querido hacer ver en su visión teleológica de la historia que todos los caminos conducían a él de la misma manera que ha enseñado que el alma persigue un fin inmortal más allá de la vida terrena. Ha sabido integrar en su seno los llamados indicios del sí mediante una potente mirada retrospectiva que parecía mostrar la historia como dotada de una linealidad única y sin que esta asimilación, al contrario de lo que se suele sostener, le hiciese zozobrar. El siglo XIX aún dejaba ver de modo muy claro las huellas de la herencia moral cristiana, herencia que todavía continúa en nuestros días a través del mencionado igualitarismo democrático, que procede de la idea escasamente selectiva de la igualdad de todo hombre ante Dios, del ideal *hemipléjico* del hombre bueno, etc. Al igual que la sombra de Buda permanecerá años delante de la caverna de Buda muerto, Nietzsche advierte de la persistencia de las sombras de Dios una vez certificada su defunción.

Sin embargo, a pesar de la existencia de estas zonas umbrías, la cobertura omniabarcante de la presencia divina había perdido vigencia. ¿Era esto resultado, tal como suele pensarse, de las divergencias históricas al predominio cristiano? ¿Es decir, han sido el Renacimiento o la Ilustración los responsables de que el oscurantismo cristiano perdiera su predominio? No según Nietzsche, sino que ha sido el propio cristianismo el encargado de su debacle, él mismo llevaba en sí el germen de su autodestrucción; las disidencias no estaban ahí sino para mostrar una leve mueca de desprecio, pues es propio del *pathos de la distancia* no mezclarse con lo que en sí mismo exhibe los rasgos del vencimiento, del agotamiento vital y la extenuación. En ningún momento leemos que Nietzsche achacara a Maquiavelo, Voltaire o Goethe el debilitamiento del cristianismo, sino que en todo caso, esto había sido labor de los propios cristianos, ellos mismos habían sido los culpables de la muerte de Dios. Y el arma principal del deicidio habría sido la veracidad en cuanto virtud moral que socava los fundamentos mendaces sobre los que se sostiene la propia moral y, por extensión, la religión cristiana: «El ocaso del cristianismo — a causa de su moral (que es inseparable —), la cual se vuelve contra el Dios cristiano (el sentido de veracidad, muy desarrollado por el cristianismo, siente náusea ante la falsedad y mendacidad de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. Transmutación de “Dios es la verdad” en la fanática creencia “todo es falso”. Budismo del *acto...*» (Vol. IV, 2 [127]: 114). De hecho, la dialéctica interna al cristianismo termina por descubrir el vacío, la voluntad de nada, que escondía en su interior, dejando el remanente del nihilismo europeo, tema, que como es lógico, también es tratado ampliamente en los fragmentos de este período. Sólo es preciso recordar que tampoco se trata de un movimiento unitario y carente de ambigüedad, como después constataremos en la cuestión del Eterno Retorno. Nietzsche distingue fundamentalmente entre un nihilismo activo, propio de la exuberancia de fuerzas, y otro pasivo, fruto de la extenuación (Cfr. Vol. IV, 9 [35]: 241-242).

En esos breves y fulgurantes indicios de una filosofía afirmativa, que como dijimos desmienten una lectura puramente cronológica de los acontecimientos y plantean una topografía de movimientos históricos activos y reactivos, Nietzsche parece ver, por otro lado, la prefiguración de su importante noción de voluntad de poder. Si bien ésta se encuentra detrás de todo fenómeno, parece que, por ejemplo, en Maquiavelo con su idea de *virtú* (virtud sin moralina; fortaleza, capacidad de obrar) o Tucídides con su idea de justicia entre iguales, se sugiere el camino para que ésta se haga consciente de sí misma, por encima de la simple y llana voluntad de vida que ha tenido una mayor fortuna tanto en filosofía como en biología, puesto que como se decía en el *Zarathustra* aquello que no es, no puede querer y lo que ya existe, ¿cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo puede querer más vida, es decir, su voluntad es voluntad de poder. Si se me permite aquí la referencia a un *heideggerianismo invertido* lo que realmente ha marcado la historia de la filosofía no ha sido el olvido del ser, sino el olvido de la voluntad de poder, el abandono del realismo presente en el

espíritu trágico de los griegos, en los sofistas, en Maquiavelo, realismo que ontológicamente aceptaría el devenir y la total inestabilidad de todo, en lugar de buscar un mundo verdadero, un mundo permanente. Este escurridizo concepto tiene además ramificaciones en muy diversos ámbitos. Nietzsche le concede un valor cognoscitivo, de tal manera que la voluntad de poder define la perspectiva sobre lo que se sitúa el cognoscente, pero es también una noción psicológica y fisiológica y ahí se declara enemigo tanto de las corrientes utilitaristas inglesas como de un pesimismo de la sensibilidad como el de Eduard von Hartmann; el dolor y el placer no son fenómenos originarios, no son los verdaderos resortes que mueven a la acción al ser humano, sino que son fenómenos derivados de algo aún más fundamental, de manera que no podría deducirse a partir de ellos una justificación o condena del mundo (Cfr. Vol. IV, 11 [61]: 383-384, 11 [71]: 386-387). Todo lo contrario, las resistencias que se encuentra la voluntad son precisamente los motivos que la mueven y el displacer un estímulo más de la vida: «Según sean las resistencias que una fuerza elige para dominarlas, así ha de crecer la medida del fracaso y de la fatalidad que con ello se provocan: y en la medida en que toda fuerza sólo puede descargarse sobre lo que se le resiste, es necesario en toda acción un *ingrediente de displacer*. Este displacer actúa simplemente como un acicate de la vida: ¡Y refuerza la *voluntad de poder!*» (Vol. IV, 11 [77]: 389).

#### IV

Querría llegar así al final del recorrido con la posición que Nietzsche esgrime en su desafío a la tradición, la manera en que él se sitúa ante la modernidad y le planta cara. Para ello nada mejor en principio que examinar esos planes para obras nunca finalizadas que salpican por doquier los fragmentos publicados en el tomo IV. En ellos vemos cómo a menudo surge la mención del Eterno Retorno de un modo conclusivo, expresando una posición fundamental en la superación del nihilismo, superación que es a su vez una radicalización de su vivencia activa. El sinsentido de todo que implica a su vez que el sentido pueda cumplirse en cada momento, puesto que no hay ninguna finalidad ajena al propio instante que lo dote de significado. El Eterno Retorno no es sólo el pensamiento de la cosmología de Nietzsche, sino un pensamiento transformador del individuo y de la cultura, la inversión de los valores decadentes y de negación en una afirmación dionisiaca de la vida, esto es, con todo lo terrible y cruel que conlleva.

Sin duda, este papel transvalorador es compartido y complementado por el arte y en esto vemos cómo Nietzsche retoma los temas de su juventud, cómo en su evolución se cotejan tanto rupturas como elementos de continuidad y cómo, en cierto modo, su pensamiento ofrece una coherencia por encima de su presentación fragmentaria. Los escritos de 1869-1874 insinúan que la posible explicación de que el hombre obtenga placer en la representación artística se encuentra en la ventaja evolutiva que obtiene del engaño que le ofrece su sistema perceptivo y sin cuyo filtro no podría quizás enfrentarse a un caos en devenir, a una realidad siempre cambiante<sup>4</sup>. Cuando Nietzsche

---

4 Esto no justificaría, sin embargo, una visión utilitarista o pragmatista del conocimiento, si no se quiere convertir a Nietzsche en lo que a menudo critica, el conocimiento como pasión y la veracidad hacen peligrar constantemente la delgada capa sobre la que se sostiene el autoengaño, a pesar de los peligros escasamente prácticos que esta empresa pueda reportar (uno de los autores que han insistido en esto ha sido Nehamas, Alexander, *La vida como literatura*, Madrid, FCE, 2002, p.75). De este modo, si bien la veracidad no puede mostrar una verdad sustancial (un mundo verdadero), al menos puede señalar la mendacidad de la pretensión de sostener un mundo verdadero, de modo que al menos en este sentido negativo Nietzsche no ha podido librarse del todo del concepto clásico de verdad, tal como algunos críticos anglosajones han hecho notar.



retome este tema en su etapa final, el arte aparecerá como el goce que ofrece ese plus de mentira que la sensibilidad ejercita con la energía sobrante en la supervivencia del organismo, y así, se presenta como un modo de exaltación vital: «¡El arte y nada más, sólo el arte! El arte es el gran simplificador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante de la vida.

El arte como la única fuerza antagónica superior contra toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, lo antibudista, lo antinihilista *par excellence*» (Vol. IV, 17 [3]: 696). En esa tesitura Nietzsche reproduce la *querelle* entre clásicos y románticos, tomando partido por los primeros, en tanto goce *realista* consciente de su ficción, en lugar del escape trascendente del mundo que ofrece el arte decadente romántico. Lo feo y lo bello mismo se convierten en categorías fisiológicas, «lo feo debilita y perturba al ser humano: le trae a la memoria decadencia, peligro, impotencia [...] Allí donde el ser humano se deprime, una cosa fea cualquiera está en acción. El sentimiento de poder, la voluntad de poder — suben con lo bello, así como bajan con lo feo» (Vol. IV, 16 [40]: 681)

Volviendo al tema del Eterno Retorno, en cuanto superación del nihilismo, cabe mencionar un fragmento que podríamos considerar sin temor a equivocarnos uno de los puntos culminantes de los escritos del volumen IV, un texto que por sí solo justificaría los esfuerzos dedicados a una edición como la presente y cuyo conocimiento completo ha hecho posible profundizar y abrir perspectivas en las interpretaciones sobre Nietzsche. Se trata del conocido fragmento de Lenzer Heide que lleva por título *El nihilismo europeo*, en él se reproduce el recorrido que hemos querido reflejar aquí y que culmina en la propia autodestrucción del cristianismo. En su conclusión final, la experimentación nietzscheana sostiene la idea del Eterno Retorno como una doctrina selectiva capaz de hacer sucumbir a los débiles y negadores de la vida. Nietzsche parece sugerir una especie de nueva selección natural llevada a efecto a través del pensamiento y cuyos resultados vendrían a corregir las consecuencias negativas que predecía en su *Anti-Darwin* (Vol. IV, 5 [71]: 164-168). Soportar el Eterno Retorno implicaría aceptar la repetición infinita de cada uno de nuestros instantes, tanto los más felices como los más amargos e incluso los más anodinos y tediosos, para ello se requiere estar dotado de una fortaleza exuberante de la que sólo serían capaces «los más medidos, aquéllos que no tienen *necesidad* de creencias extremas», aquéllos que «*están seguros de su poder*». «En lugar de metafísica y religión, *la doctrina del eterno retorno* (ésta como medio de cría y selección)» (Vol. IV, 9 [8]: 237).

De este modo, podemos decir, para concluir, que los fragmentos que ahora se publican en su traducción española plantean la solvencia experimental del proyecto filosófico nietzscheano y junto a eso, plantean la posibilidad misma de la filosofía, es decir, la posibilidad de ir más allá del texto, que la tarea que Nietzsche define como una exigencia de transformación del individuo y la cultura no se quede en un mero juego semiótico, no se diluya en el sentido, en la producción textual *ad infinitum* y el libre tránsito de interpretaciones, sino que el pensamiento, eso sí, considerado como producto lingüístico, adquiera toda su capacidad performativa gracias a su experimento con la verdad («los pensamientos son acciones», dice Nietzsche en una breve anotación del volumen IV — 1 [16]: 46—). A pesar de su extensión quiero reproducir un texto que resume de manera inmejorable la idea de filosofía que Nietzsche pone en juego y que conecta además con esa su posición fundamental en la modernidad y en la superación del nihilismo, la transvaloración de la temporalidad en la aceptación del instante y la transformación de lo humano en la filosofía dionisiaca de la afirmación:

«*En qué reconozco a mi igual*. — La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia.

De la experiencia que me ha proporcionado ese caminar por el hielo y el desierto yo he aprendido a considerar de otro modo todo lo que se ha filosofado hasta ahora: — se me han puesto al descubierto la historia *oculta* de la filosofía, la psicología de sus grandes nombres. “¿Cuánta verdad *soporta*, cuanta verdad *osa* un espíritu?” — esto se convirtió para mí en el auténtico criterio de valor. El error es una *cobardía*... toda conquista del conocimiento *es consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... 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. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto — hasta el *dionisíaco decir sí* al mundo como es, sin excepción, descuento ni selección — quiere el ciclo eterno, — las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo pueda alcanzar: tener una actitud dionisíaca con la existencia —: mi fórmula para ello es *amor fati*» (Vol. IV, 16 [32]: 677).