

ESTUDIOS

EL MENSAJE EUROPEO DE FEDERICO NIETZSCHE

INTRODUCCION

A pesar de las innumerables desviaciones y de las no menos numerosas incomprendiones de que está salpicada la historia del «éxito» (y por tanto, también del fracaso) de Nietzsche, la obra nietzschéniana aparece hoy, y cada vez con mayor claridad, como la obra de un gran maestro «europeo», portador de un mensaje vital destinado a atravesar la crisis de nuestro tiempo, a interpretarla y a superarla. El mensaje de Nietzsche saca su fuerza, en primer lugar, de las mismas fuentes de la civilización europea, es decir, del doloroso y luminoso prodigio de la Hélade; se proyecta después vigorosamente hacia el futuro y apela a todo lo que de auténtico y creador ha sido producido por los pueblos de Europa a través de los siglos.

De aquí resulta un eficaz modelo educativo que tiende a fijar, de manera persuasiva y duradera, el tipo de hombre europeo contemporáneo no tanto como una variante, sino más bien como encarnación central de la que irradia toda la Humanidad.

Ante una perspectiva de esta índole, lo que más interesa es la universalidad efectiva, es decir, ver si los europeos con derecho a ostentar el califica-

NOTA.—*Información bibliográfica.*—Para la bibliografía de la crítica, remitimos al lector a la *International Nietzsche Bibliographie*, de H. W. REICHERT y K. SCHLECHTA, Chapel Hill, 1960 (hasta 1960) y al artículo *Gli studi su Nietzsche dal 1945 a oggi*, de *Cultura e Scuola*, 19 (julio-septiembre 1966). Para los textos nos hemos valido de la edición de Lipsia (*Werke*, Leipzig, 19 volúmenes, 1896-1913) integrada por los *Jugendchriften*, Munich, 1923. Sin embargo, para mayor comodidad del lector italiano, hemos utilizado los seis volúmenes de las *Opere di Friedrich Nietzsche* publicados hasta ahora en edición crítica por la Editorial Adelphi, de Milán, por cuenta de GIORGIO COLLI y MAZZINO MONTINARI.

Hemos utilizado también las *Opere*, de F. NIETZSCHE, publicadas en 1955 por GERARDO CASINI, por cuenta de ALBERTO ROMAGNOLI.

También se ha tenido en cuenta la edición supervisada por KARL SCHLETA (*Werke in drei Banden*, Munich, 1956, a la que se añadió un cuarto volumen en 1965).

En esta amplia y cansada tarea nos ha servido de gran ayuda la colaboración de la joven Cristiana Vettori, a quien expresamos nuestro afectuoso agradecimiento.

tivo de «buenos europeos» tienen una efectiva dimensión planetaria. Desde este punto de vista, los verdaderos seguidores y discípulos de Nietzsche, los herederos de su mensaje, pueden hallarse en cualquier latitud (sirva el ejemplo del americano Henry Miller): la Europa que Nietzsche concibió no era una parte cualquiera del mundo, sino su conciencia y su corazón.

Las reflexiones desarrolladas en el presente trabajo recogen una serie de conferencias que yo di, durante el curso «Europa en el mundo actual» de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, de Santander, en julio de 1967. Quiero dedicarlas a mi queridísimo amigo el profesor José María Castán Vázquez, que es, en verdad, uno de aquellos «buenos europeos» en quienes sigue vivo el mensaje de Nietzsche.

I

ACTUALIDAD DE UN INACTUAL

EL PUNTO DE VISTA

«Cada cual es víctima de sus propias ideas; no sólo las confirma y profesa, sino que las respalda, ejercita y pone en práctica.» Estas palabras se encuentran en el *Sommario di pedagogia*, de Giovanni Gentile (1), y nosotros vamos a utilizarlas, a modo de guía, en la presente investigación preliminar acerca de la actualidad de la obra de Federico Nietzsche. Estamos convencidos, y no precisamente desde ayer (2) de que el punto de vista gentiliano es el más apropiado para la comprensión crítica del pensamiento de Nietzsche.

Y en efecto, si desde el punto de vista histórico Gentile se sitúa al final de lo que Guido Calogero ha dado en llamar «filosofía del conocimiento», y si de este modo llega a realizar una decisiva revolución filosófica (por la que, según decía Ugo Spirito (3) cuando analizaba las posiciones de Gentile, «la filosofía se afirma como idéntica a la vida, como valor mismo de la vida», y se resume en la Ética o aún mejor en la Pedagogía: «Un hacer que no sólo es hacer, sino hacer ético; una acción que no sólo es acción, sino educación»), el comienzo de dicha revolución filosófica coincidirá con el pensamiento de Nietzsche. También para Nietzsche el filósofo no es un

(1) G. GENTILE: *Sommario di pedagogia*, vol. 2, Bari, 1920, pág. 220.

(2) V. VETTORI: *La filosofia del combattimento*, Pisa, 1955.

(3) U. SPIRITO: *Il nuovo idealismo italiano*, Roma, 1923, págs. 84-85.

profesional o un especialista de la filosofía, sino aquel «hombre verdadero» que, al modo gentiliano, es «mártir de sus propias ideas». Para Nietzsche, la sustancia del conocimiento, hasta tal punto es de naturaleza ético-educativa, que para él «conocer» significa «estar desconcertado» (4) en el sentido de autotransformación y autorregeneración. Ambos fenómenos tienen como complemento lógico la «transmutación de todos los valores», es decir, la transformación y regeneración del mundo desde una perspectiva pedagógica, que impone a los «nuevos filósofos» la función normativa de nuevos legisladores y maestros.

No creemos que puedan existir dudas en cuanto al profundo carácter ético del pensamiento de Nietzsche. De todos modos, quizá sea oportuno recordar la siguiente afirmación de Tomás Mann, quien estuvo muy familiarizado con el mencionado pensamiento: «Nietzsche es, en verdad, el moralista más sensible que jamás haya existido, un alma dominada por la exigencia moral» (5).

Más tarde Orestes Macrí repetía: «Nunca la ética humana fue tan verdadera y absoluta como cuando Nietzsche la relacionó no sólo con el alma, sino también con la sombra corpórea, con la escasa sangre visible» (6).

En efecto, Nietzsche tenía en sí la grandeza y la severidad del profeta; bajo este aspecto no es erróneo relacionarlo con otros dos «magnos espíritus» del Ochocientos, que, al igual que él, han actuado decisivamente sobre lo más vivo de nuestra cultura. Estamos tratando de aludir a Soren Kierkegaard y a Carlos Marx.

NIETZSCHE Y KIERKEGAARD

La relación entre Nietzsche y Kierkegaard ha sido objeto de atentas y agudas investigaciones (7). Nosotros vamos a referirnos aquí a algunas observaciones que hizo Enzo Paci: «Uno y otro tratan de hallar las etapas de la vida del hombre; para ambos, estas etapas tienden a transformar su autobiografía en un esquema en el que —desde el nacimiento hasta la muerte— parecen trazarse los momentos inherentes al desarrollo de la per-

(4) Cfr. L. SALOMÉ, *F. NIETZSCHE en Seinen Werken*, Viena, 1894.

(5) T. MANN: *Betrachtungen, eines unpolitischen*, Berlín, 1918, págs. 570-571.

(6) O. MACRÍ: *Esemplari del sentimento poetico contemporaneo*, Florencia, 1940, página 16.

(7) Cfr. K. LOVITH: *Kierkegaard und Nietzsche*, Francfort, 1933; U. V. BALTHASAR: *Kierkegaard et Nietzsche*, París, 1945. *Kierkegaard et Nietzsche* por cuenta de E. CASTELLI, Milán, 1953.

sonalidad humana... Por una parte, el individuo está a solas con él mismo y repite la misma aventura fundamental de su vida en diferentes planos; por otra, cree en el absurdo, cree que se podrá desvincular de su propia y determinada singularidad; cree en un porvenir que será suyo y al que su voluntad creará libremente, por lo que su vida se convertirá al final en una victoria, en una liberación y al mismo tiempo en el anuncio de esta victoria. El misterio del eterno retorno se une aquí al de la instantaneidad, en la que futuro y pasado parecen encontrarse y superarse, repetirse hasta el infinito y proyectarse en el porvenir. El instante se convierte para Nietzsche en el enigma de la personalidad humana. Con un juego de ideas muy similar, Kierkegaard llamaba «repetición» al instante que consagra el tiempo pasado e inaugura el tiempo nuevo con un movimiento infinito» (8). Será necesario añadir aquí que la relación Kierkegaard-Nietzsche no es sólo relación entre personalidades afines.

A pesar de la desesperada soledad kierkegaardiana, el ímpetu dionisiaco de Nietzsche revela una carga espiritual más intensa y generosa.

Es un hecho que Nietzsche, a diferencia de Kierkegaard, tenía sentido de la totalidad de los problemas, sentido de la misión representativa del «hombre grande», sentido de la responsabilidad histórica y social inherentes a su pensamiento.

Ambos descubrieron, o más bien redescubrieron, con una intensidad de participación interior desconocida en Occidente, después de Pascal, la dimensión existencial del vivir. Pero mientras Kierkegaard experimentó esta dimensión en el plano de una educación sentimental exclusivamente privada, Nietzsche comprendió que la «categoría del individuo» era insuficiente incluso para su propia salvación, y presentó a la Humanidad la aventura que como «espíritu libre» él había tenido; esta presentación tuvo lugar dentro de una tendencia educativa que no sólo tenía en cuenta los valores individuales del alma, sino también los generales de la vida asociada. Por este motivo, el ideal nietzschiano del «espíritu libre» exige en cierto modo que se le compare con el ideal marxista del «hombre total».

NIETZSCHE Y MARX

Prescindiendo de las diferencias que puedan separar a ambos, ¿qué tienen en común Marx y Nietzsche? Esta pregunta ha sido oportunamente planteada por Karl Lovith (9), y entre nosotros, Remo Cantoni ha vuelto a

(8) E. PACI: *F. Nietzsche*, Milán, 1940, págs. 14-15.

(9) K. LOVITH: *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it., Turín, 1949.

actualizarla más tarde. A este último pertenecen las siguientes líneas: «Nietzsche y Marx saben muy bien que el problema de la filosofía, la nueva «misión del sabio», como habría dicho Fichte, consiste en interpretar el destino de la cultura moderna... Al igual que Feuerbach, ellos intentan describir los principios de una «filosofía del porvenir». A través de la investigación y del análisis de la cultura, ambos quieren llegar a un diagnóstico y a una terapia. El *hombre total* de Marx y el *espíritu libre* de Nietzsche son símbolos culturales bastante distintos entre sí, y sería necio no admitir los diferentes orígenes de ambas problemáticas histórico-sociales; pero tanto el uno como el otro tienen como premisas la destrucción de la metafísica y de la teología tradicionales, el abandono de un moralismo falso y del culto a los valores abstractos, la búsqueda de un humanismo basado en la naturaleza y en la materia, el rechazo de un mundo superestructural que no tenga sus raíces y su base en un mundo infraestructural. La infraestructura marxista es de carácter económico-social, la nietzscheniana biológico-social, pero ambos pensadores afirman la correlación orgánica entre «valorar» y «ser», entre ideología y situación existencial: subrayan de este modo la primacía del hecho existencial interpretado como respeto originario hacia la elaboración cultural, y construyen una filosofía telúrica desde abajo, es decir, enraizada en la naturaleza, en los instintos, en las condiciones históricas de vida y en lucha con las filosofías celestiales construídas desde arriba...» (10).

Es del todo indudable que Nietzsche, aun cuando aceptaba la lección de irracionalidad de lo real (unida al ejemplo de la dignidad obligada que el filosofar lleva consigo) de Schopenhauer, se movía, como pensador, en la esfera de la izquierda hegeliana y compartía con ella la polémica antimetafísica, al aspirar a una «nueva época» en la que se hubiese superado, desde el punto de vista filosófico, todo teologismo residual y al fin se llegase a estar convencidos de que a partir de ese momento no sólo se tendrá que procurar interpretar, sino transformar la vida de los hombres.

Pero todavía había una cuestión muy importante en la dialéctica del llamado materialismo «científico», sobre la que Nietzsche no se mostraba de acuerdo. Aquella dialéctica negaba que el individuo tuviese valor; sin embargo, él afirmaba con la misma intransigencia que Kierkegaard que sí lo tenía.

(10) R. CANTONI: *Nietzsche oggi*, en *Il pensiero critico*, 3, págs. 211-212.

UNA VEZ MÁS LA RELACIÓN NIETZSCHE-GENTILE .

Al llegar aquí se puede afirmar que, desde el punto de vista ideológico, Nietzsche ocupa una posición intermedia entre Kierkegaard y Marx, cuando une el problema de la grandeza individual (con su dramática carga de sufrimientos y enigmas) promovido por el primero con el problema de la organización social propugnado por el segundo.

Estos problemas que Nietzsche planteó desde su posición intermedia entre Kierkegaard y Marx de igual modo vienen resueltos, al menos dentro de la misma línea, por el humanismo gentiliano del trabajo.

En efecto, este humanismo no concibe la grandeza, como superación del hombre específico condicionado, si no es dentro de nosotros, en el diálogo interior entre el yo y aquel Dios verdadero que *intus alit*; por otra parte, la nueva fundamentación de la personalidad así adquirida no es un fin en sí misma, sino que se resuelve con un impulso de la sociabilidad, que no siempre es humana, sino cósmica, conforme a una determinada dosis de amor que en vez de anular la fuerza del individuo la multiplica.

«El individuo —dice Gentile en su última obra (11)—, cuanto más auténtico sea, más será todo.» De esta manera, la grandeza espiritual del individuo, al renunciar a la «angustia», hasta cierto punto tranquila, de una actitud de hermetismo solitario, compite directamente con la tragedia del mundo en todos sus aspectos y en todas sus contradicciones, y adquiere así forma y alcance de testimonio universal.

Será oportuno recordar ahora cómo en fecha reciente Ugo Spirito y Vito A. Bellezza (12) han intentado un doble acercamiento entre Gentile y Marx y entre Gentile y Kierkegaard.

En efecto, Gentile ha asimilado dos enseñanzas esenciales del marxismo: la idea de la práctica como forma de conocimiento y la idea de que los bienes culturales deberán ser extendidos a las grandes masas humanas. Y ¿cómo no darnos cuenta todavía de que mientras Marx dice que la sociedad anula al individuo, Gentile hace naufragar el materialismo de Marx con su vuelta «a la intuición original del cristianismo» (13), verdadero y propio *leit-motif* de toda la obra gentiliana; motivo que culmina en el último y memorable libro de Gentile *Genesi e struttura della società*.

(11) G. GENTILE: *Genesi e struttura de la società*, Florencia, 1946, pág. 214.

(12) U. SPIRITO: *Gentile e Marx*, en G. Gentile, *la vita e il pensiero*, vol. I, Florencia, 1948; V. A. BELLEZZA: *Ibidem*, vol. VI, Florencia, 1954.

(13) Véase A. BELLEZZA, intr. a *Genesi e struttura della società*, Milán, 1954, página 27.

Siguiendo este camino, Gentile se va a encontrar con Kierkegaard al aspirar, no menos que el gran danés, a un tipo absoluto y totalmente interior de religión.

Pero mientras la religiosidad solitaria de Kierkegaard se revela incapaz de hacer frente a los problemas de nuestra época revolucionaria, problemas que afectan también al individuo en su soledad, y demuestra que es veleidosa incluso en su finalidad específica de salvación espiritual del individuo (puesto que el individuo sólo puede salvarse si salva con él a los demás), la de Gentile se extiende, por el contrario, hasta los últimos confines del mundo con un tono afirmativo y profético que nunca fue admitido en los temores y titubeos de Kierkegaard. Y esta es la razón por la que nosotros creemos que el camino más adecuado para poder llegar al fondo de la enseñanza de Gentile es no el que parte de Marx o Kierkegaard, sino el que parte de Nietzsche. Del mismo modo, la perspectiva más adecuada para llegar al profundo conocimiento de Nietzsche sólo puede ser, y ya lo hemos dicho con anterioridad, una perspectiva gentiliana.

Nietzsche, este «pequeño santo», que ya en una carta de su época juvenil decía a su amigo Gersdorff que se sentía inclinado a la vida del claustro, va a preferir después y para siempre la pureza religiosa de las altas cimas solitarias; este predestinado apóstol de la heroica superación de sí mismo sentía, también con gran fuerza, la natural inclinación a la sociedad y al Estado, y su trágico Superhombre paradójicamente evocaba no sólo la idea agustiniana de la perfección espiritual, sino también la idea romana de la libertad y de la Ley.

OTRAS DOS COMPARACIONES: GOETHE Y VICO

La singularidad de la relación Nietzsche-Gentile se encuentra también en el hecho de que ambos se ocupan de Hegel; el uno, para negarlo y echarlo por tierra, y el otro, para seguirlo y reformarlo. En realidad, bajo el aspecto de un antihegelismo o de un hegelismo no menos particular, ambos trataban de continuar el camino que Goethe y Vico habían trazado a partir de las respectivas culturas.

Pero aún hay algo más, y es lo siguiente: mientras Gentile unirá Vico a Goethe (y pronto diremos cómo), Nietzsche, por su parte, unía Goethe a Vico.

Sin duda alguna, esta afirmación puede parecer a muchos imprudente. Sin embargo, es cierto que, aparte de su clarísima dependencia de Goethe (14),

(14) Cr. ERICH HELLER: *Lo spirito disederato*, trad. it., Milán, 1954, pág. 27.

se aprecia en Nietzsche, incluso en el muy suave y cortés Nietzsche, una impetuosa energía vital, es decir, la llamada «barbarie», que excede con toda evidencia los límites de la sabiduría goethiana, y que en todo caso nos traslada a un ambiente tan cargado de irracionalidad y de azar como el de la «Ciencia nueva» de Vico.

De igual manera, también es cierto que Gentile, en cuya parábola especulativa la reflexión del pensamiento de Vico (15) desempeña una función primordial, más se acerca a Goethe por su serenidad y equilibrio que Croce; durante mucho tiempo, una publicidad más preocupada por las apariencias engañosas que por la realidad sustancial de las cosas, atribuyó a este último la característica goethiana de una imperturbabilidad olímpica (16).

Y añadiremos que la relación Goethe-Gentile no sólo afecta a la esfera del comportamiento y del temperamento, sino también a la de las orientaciones ideales. Fue Goethe, en la segunda parte de *Faust* y en los *Anni di viaggio* de *Meister*, quien con gran claridad trazó un ideal de vida asociada, en el que la propiedad es a la vez un bien privado y un bien común, del que el propietario debe considerarse administrador: en el que el principio fundamental es el trabajo, en el que la concepción de los Estados nacionales se integra en un compromiso de universalidad concreta, por el que se reconoce a cualquier Estado el mismo valor que a los demás. Gentile vuelve de nuevo sobre estos temas y los aclara sobremanera, sobre todo en su último libro, titulado *Genesi e struttura della società*, en el que el Dios «que se hace hombre» es evocado y entendido bajo un aspecto que Kierkegaard no le había reconocido: su peculiar aspecto de Rey, y donde este mismo Dios encarnado es la única solución posible a los problemas planteados por Marx.

De este modo, la política de Gentile (17) coincide con una manifiesta postura teológica. Político más revolucionario que Marx y teólogo más profundamente cristiano que Kierkegaard, Gentile posee la talla de las grandes personalidades creadoras.

Pero su creación ideal no habría sido posible de no haber ocurrido antes, entre Kierkegaard y Marx, según decíamos anteriormente, la dolorosa y gozosa aventura de Nietzsche.

(15) Cfr. G. USCATESCU: *Vico e altre guide*, Pisa, 1962.

(16) M. VINCIGUERRA: *Croce primo e ultimo*, en *La Nazione italiana*, 4 de febrero de 1956.

(17) G. BONTADINI: *Gentile e noi*, en *G. Gentile, etc.*, vol. I, op. cit.

NIETZSCHE Y DOSTOIEVSKI

Siempre en actitud silenciosa frente a Kierkegaard y en constante oposición a Marx, Nietzsche tuvo, en cambio, en gran estima a Dostoievski.

Es un hecho que de todos los grandes espíritus del Ochocientos ninguno parece hallarse tan cerca de Nietzsche como el del novelista ruso Dostoievski, a cuya enorme sed de verdad y extraordinaria fantasía se deben —desde Karamazov a Raakolnikov— algunas de las más grandes figuras dramáticas de la literatura universal.

Y la actualidad de ambos, si bien tiene en su mayor parte un sentido educativo, se debe a que los dos colocaron en un primer plano, y por encima del fácil y caduco optimismo de sus tiempos, el carácter trágico de la presencia humana en el mundo; proyectaron, además, una fuerte luz sobre aquel explosivo «subsuelo» que hoy las circunstancias nos obligan a tener en cuenta.

Citaremos, a este respecto, el adecuado testimonio que nos proporciona Lev Chestov: «Ya por el hecho de ser posible la existencia de maestros que, como Dostoievski y Nietzsche, predicán el amor a través del sufrimiento y anticipan que los mejores hombres deberán perecer porque ellos siempre llevarán la peor parte, demuestra que las rosadas esperanzas (del pasado) sólo fueron sueños infantiles. Ninguna organización social logrará evitar la tragedia; parece ser que ha llegado el momento no de negar los sufrimientos como si se tratase de realidades ficticias de las que uno se puede librar lo mismo que del diablo con la cruz, con la frase mágica «no tiene que ocurrir», sino de aceptarlos, reconocerlos y quizá incluso entenderlos... Ahora es la vida la que se presenta con sus exigencias... Con la severidad enigmática de su lenguaje mudo nos dice algo que no hemos oído y que tampoco sospechábamos. Nietzsche y Dostoievski sólo interpretan su incomprendible lenguaje cuando dicen que nosotros siempre llevaremos la peor parte...» (18).

Lo mismo en Dostoievski que en Nietzsche afloran, por consiguiente, verdades secretas e ignoradas, inaceptables desde el punto de vista de la cultura oficial y de los múltiples conformismos de todos los días, y que todavía responden al profundo sentir del pueblo, de aquel pueblo «que calla y vive una vida singular, misteriosa y desconocida» (19).

Y he aquí el punto en que coinciden Nietzsche y Dostoievski: los dos

(18) L. CHESTOV: *La filosofía della tragedia (Dostoievski e Nietzsche)*, tr. it., Nápoles, 1950, págs. 225-226.

(19) L. CHESTOV: *Op. cit.*, pág. 224.

sientan las bases ideales de una «escuela de la verdad», que en sus aplicaciones concretas estará en condiciones de liberar al pueblo de las pesadas superestructuras intelectuales de una «ciencia» que se ha creado a base de mezquindad y mentira.

Esta ciencia o pseudociencia tiene como finalidad el placer y el éxito: y lo único que consigue son desastres cada vez mayores. Por el contrario, Nietzsche y Dostoievski indican que, por encima del binomio placer-éxito, el hombre tiene como meta la alegría pura conseguida a través del sufrimiento, aceptada con valentía y a través de la sublimación de las profundas fuerzas que yacen en lo más hondo del alma.

La esencia del pensamiento y poesía de ambos autores se halla por entero en la revelación que de la tragedia inherente a la condición humana y de la relativa catarsis han tenido.

De aquí el tono profético de sus meditaciones, intuiciones, fantasías y de sus luminosas parábolas.

NIETZSCHE Y MAZZINI

Y con otro profeta, que en apariencia se hallaba muy alejado de él, Nietzsche tiene en común muchas cosas importantes: la pureza del vivir, el sentido de una gran responsabilidad y del más alto deber, interés por el futuro, capacidad para transformar una dura y constante soledad en fuerza que irradia comunión, la negación de cualquier tipo de dogmatismo ideológico, la tendencia a fundir en la misma llama imaginación y pensamiento. Estamos intentando aludir a Giuseppe Mazzini.

Se sabe que Nietzsche siempre tuvo una actitud de veneración sincera hacia Mazzini.

Se había encontrado con él en los Alpes en 1871, y el encuentro fue algo que tuvo en sí un no sé qué de predestinado. Mazzini iba a comprender en el acto que en el joven filólogo hervía una fuerza interior que se salía de lo corriente, y supo hallar, con prodigiosa rapidez, las palabras más adecuadas cuando citó una máxima goethiana que aconseja vivir con heroica resolución, dentro de la abnegación impuesta por un deber superior.

Para poder comprender la profunda afinidad existente entre Nietzsche y Mazzini es necesario que prescindamos de sus posturas mentales, tan diferentes en los dos, y que recojamos las innegables consonancias que hay entre ambos espíritus.

«Nietzsche, según escribió Liliana Scalero (20), fue solitario, frugal, casi casto, benévolo con los humildes y lleno de piedad infinita para con todo aquello que vive... Una especie de guerrero piadoso, siempre dispuesto al entusiasmo y a las lágrimas, infinitamente solo y con la misma delicadeza del niño y de la mujer, como ponen de manifiesto sus relaciones con los amigos. Atacaba con violencia las ideas, pero le hubiera gustado perdonar a los hombres y pagar siempre y únicamente en persona... En él abundaba una fuerza de sentimiento casi morbosa: cuando descubre el pasaje de Engadina se le escapan sollozos y lágrimas, y llegó un día en que no pudo salir del hotel porque tenía sus ojos hinchados de tanto llorar...» Un hombre de este tipo no podía dejar de solidarizarse instintivamente con la religiosidad de tipo laico y casi santa de Mazzini.

Y es evidente que una proximidad tan íntima no eliminaba la diferencia de sus respectivas situaciones históricas y de sus respectivos deberes en relación con el porvenir. Pero el hecho es que ambas permanecen en consonancia en Europa, como diría Liliana Scalero, «como fuerza, como fermento, que el contendiente podría aprovechar si fuese un poco más reflexivo» (21).

II

EDUCACION FILOLOGICA Y «PAIDEIA»

EL PROBLEMA DEL MÉTODO

Sería un gran error de perspectiva pasar por alto el hecho de que la primera forma de educación consciente practicada por Nietzsche ha sido la educación filológica. Alessandro Pellegrini, el mejor biógrafo italiano que ha tenido Nietzsche, ha dicho lo siguiente: «La crítica filológica era una manera de conocer la civilización antigua, y la crítica exigía una disciplina y un método. A partir de este momento, el problema del método quedó, a causa de los estudios filológicos, como uno de los problemas centrales de la reflexión nietzscheniana: como el problema del método del conocimiento y de la crítica, como el problema del método a través del cual se transmite y persigue la cultura y se inculca en el discípulo, en el joven, en los demás.

(20) L. SCALERO: *Fu Nietzsche veramente un solitario?*, en *La Voce reppublicana*, 3 de abril de 1955.

(21) L. SCALERO: *Nietzsche e il mito*, en *La Voce reppublicana*, 14 de agosto de 1955.

un nuevo modelo de hombre. Aunque Nietzsche se halle lejos de los estudios filológicos, tendrá que reconocer que es la filología la que le ha enseñado el método» (22).

Añadiremos por nuestra cuenta que la postura de Nietzsche es análoga a la de Vico, puesto que hace depender el método filosófico, es decir, el método de la ciencia de la verdad, del método filológico y de la ciencia de la certeza.

La filología ha enseñado a Nietzsche la imperiosa necesidad de certeza: y él siempre se ha adaptado a esta necesidad con la fidelidad de un compromiso absoluto.

Es ahora evidente que no existe verdad humanamente comprobable fuera del individuo, y por ello la filosofía de Nietzsche fue una filosofía esencialmente individualista, de acuerdo, por otra parte, con aquella elevada idea de la personalidad que ya tenía Goethe.

Pero no se debe confundir el individualismo de Nietzsche con el solipsismo y aún menos con el egoísmo.

Tampoco se debe confundir, y ya lo hemos dicho, el individualismo de Nietzsche con el individualismo de Kierkegaard, tan suficiente y encerrado en su orgullosa soledad.

Por el contrario, el «individuo» de Nietzsche tiene en sí mismo, por su preciso valor ejemplificador, una fuerza a la vez irradiante y con carácter educativo; por esta razón, una vez más volvemos a pensar en Gentile: «El ideal de toda democracia es educar al individuo desde el punto de vista político, procurar despertar su interés por los asuntos públicos, allí donde imperaba el absolutismo, porque el pueblo había sido alejado de las cuestiones de gobierno. Pero las dificultades se hallan en el sistema de educación. Partidos y Parlamentos son formas abstractas que sacan su eficacia de la costumbre; que pueden favorecer y promover, pero no crear; que harán que el pueblo pierda su verdadero y sano interés por la cosa pública y que aquéllos llegaran a convertirse en formas artificiales. Estas sólo responderán a meros principios tradicionales, así como a tendencias y necesidades de los individuos, según sus intereses reales» (23).

En resumen, el «individuo» de Nietzsche lleva en sí mismo una gran carga social determinada por su compromiso ético netamente anticonformista, y por el hecho de que dicho compromiso tiene lugar no sólo en el sentido vertical del alma, sino también en el horizontal del tiempo; en el sentido de la llamada «patria de los hijos», es decir, en un sentido futurible.

(22) A. PELLEGRINI: *Nietzsche*, Milán, 1943, págs. 13-14.

(23) G. GENTILE: *Genesis e struttura della società*, Milán, 1954, pág. 147.

Está claro ya que fue la educación filológica la que impulsó a Nietzsche a considerar el ideal griego como un «paradigma» de perfección individual y de vida asociada eficaz y armónica. Y es comprensible que para él la realización del paradigma requiriese, en primer lugar, la formación de una élite, es decir, de un nuevo tipo de aristocracia.

Esta visión aristocrática venía dictada por el método severo y gradual del estudioso acostumbrado a trabajar sobre «seguro», por el realismo riguroso de quien tenía en cuenta las férreas exigencias de la «división del trabajo» de la civilización contemporánea y procuraba, mientras tanto, salvar los derechos del hombre íntegro en el ámbito de una «nueva aristocracia». Pero la aristocracia de Nietzsche nada tenía que ver con el almanaque del Gotha y con los viejos privilegios patrimoniales y de sangre. Se identificaba con el principio universal de la dignidad humana consciente, que también fue aplicable a las grandes masas, una vez éstas, a causa de la segunda revolución industrial que Nietzsche no pudo prever, se hallaron en condiciones de beneficiarse.

Por otra parte, la lógica implícitamente extensiva del procedimiento es la misma que permitió a Gentile pasar, según una parábola que Ugo Spirito ilustró con gran maestría (24), de su distinción inicial entre cultura humanística y cultura técnico-profesional al concluyente concepto unitario de humanismo del trabajo: «La creación de la gran industria y el avance logrado por el trabajador en el escenario de la gran historia, han modificado el moderno concepto de cultura. Se trata ya de una cultura de la inteligencia, pero sobre todo de aquel tipo de inteligencia artística y literaria que no se interesa por aquella extensa zona de la Humanidad que no se asoma a la gran cultura, sino a la cultura humana más elemental; a aquel tipo de cultura en la que el hombre se halla en contacto con la Naturaleza y trabaja. Trabaja como hombre, con conciencia de lo que está haciendo, o sea, con conciencia de sí mismo y del mundo a que pertenece. Trabaja, desplegando esa misma actividad pensante, en el arte, en la literatura, en la erudición, en la filosofía; el hombre, al pensar, plantea y resuelve aquellos problemas que se le presentan a lo largo de su existencia. Trabaja el campesino, el artesano, el maestro del arte, el artista, el literato, el filósofo... Desde que trabaja, el hombre es hombre y se ha elevado al reino del espíritu, donde el mundo es lo que él crea al pensar: su mundo, él mismo. Cada trabajador es *faber fortunae suae*, así como *faber sui ipsius*» (25).

(24) U. SPIRITO: *Gentile e Marx*, cit.

(25) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, cit., pág. 146.

EL EQUÍVOCO ANTICRISTIANO

La misma metodología filológica de la certeza que está en la base del individualismo de Nietzsche se halla también en su categórica negación del consuelo religioso.

Se puede, a este respecto, recordar la carta que el joven Friedrich escribió a su hermana Elizabeth en junio de 1865. En ella, Nietzsche exhortaba a su hermana, quien le había confiado sus angustias y dudas en materia de fe, a no rechazar el seguro consuelo de las tradiciones heredadas. Y añadía, trazando así el camino que para sí mismo había elegido, que bastante más difícil resulta renunciar a la fe que profesarla; lo primero requiere una búsqueda, libre de prejuicios, de la verdad y la decisión de aceptarla a toda costa, por muy horrible y desconcertante que fuese.

Ahora bien: a Nietzsche le ocurrió con la filología lo mismo que a nuestro Carducci: ambos basaron su crítica en el modelo griego y adoptaron, desde una perspectiva más general, un clasicismo que idealmente se contrapone a la revelación cristiana.

Según la tesis de Riccardo Bacchelli (26), no puede negarse que en este sentido hay un elemento de afinidad entre Nietzsche y Carducci.

Nosotros podemos afirmar hoy, con textos en la mano, que no existe tal antítesis entre clasicismo y cristianismo.

Sírvanos el ejemplo de Wenceslao Ivanov, quien ha podido recorrer con rigurosa precisión el camino coherente y ascensional que va del orfismo griego al cuarto Evangelio (27).

Sirva de ejemplo también el detallado estudio de Simone Weil (28) sobre las tradiciones místicas de la antigua Grecia y sobre la intrínseca consonancia existente entre éstas y la sabiduría cristiana.

Tan sólo nos queda por decir que el cambio de perspectivas pertenece necesariamente a la lógica de la investigación. Y, por otra parte, el equívoco

(26) Con motivo de la conmemoración boloñesa del cincuentenario de la muerte de GIOSUÈ CARDUCCI, publicada más tarde (1957) sobre la *Nueva Antología*, RICCARDO BACCHELLI dijo: «... La inquietud de este italiano vemos que ha precedido y anticipado, prefigurado, el drama de este siglo y el drama de Europa. Esta inquietud es, por lo tanto afín, aunque un poco diferente, a la de un filósofo casi desconocido y contemporáneo suyo, a la inquietud europea de un trágico creador y víctima heroica: a la inquietud de Federico Nietzsche.»

(27) Cfr. A. PELLEGRINI: *Wenceslao Ivanov e dell'umanesimo*, en *Incontri in Europa*, Milán, 1947, págs. 126 y sigs.

(28) S. WEIL: *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Turín, 1967.

anticristiano de Nietzsche constituía el dramático precio que unas de las conciencias más cristianas —como dentro de poco veremos— de los tiempos modernos tuvo que pagar por el principio de honestidad intelectual.

POLÉMICA EN CONTRA DE LOS FILÓLOGOS

Enamorado como estaba de la filología clásica, llegó a ser dentro de la misma un maestro (su puesto de profesor encargado en la Universidad de Basilea le fue dado en enero de 1869; hacía poco que había cumplido veinticuatro años). Nietzsche nunca fue demasiado amable con los filólogos.

Sabía muy bien que podía haber y había filólogos de talla superior, verdaderos humanistas capaces de unir el rigor de la investigación científica con el ardor del espíritu creador; éste era el caso de su maestro Ritsch! y del condiscípulo Erwin Rohde. Pero también sabía que ambos casos constituían raras excepciones, y que el típico filólogo nada tenía que ver con ellos.

Por ejemplo, en un escrito de 1875 leemos: «Nosotros podremos obtener algo de los griegos; sólo así podremos ser creadores. Pero ¿en qué otra cosa podrían los filólogos ser creadores?» (29).

Y en otro escrito del mismo año se dice lo siguiente: «Al examinar la historia de la filología podemos comprobar con estupor que han sido pocos los hombres realmente capacitados que se ocuparon de la filología. Algunos de los más famosos filólogos han malogrado su cerebro a base de excesiva erudición, y entre los más inteligentes no han faltado quienes sólo han sabido hacer uso de su intelecto para buscarle tres pies al gato. Es ésta una triste historia y no creo que exista ninguna otra ciencia que tenga tanta escasez de talentos. Se trata de gentes de espíritu deformado, que a fuerza de cavilar han encontrado su caballo de batalla» (30). Al mismo año pertenecen otros dos escritos, muy elocuentes por cierto, sobre la relación personal entre Nietzsche y el modelo griego.

En el primero se dice que: «El desarrollo de la civilización griega es tan importante porque el mundo occidental arranca de ella. El destino ha querido que fuese la Grecia tardía y degenerada la que tuviese mayor influjo histórico. Además, siempre se ha juzgado de manera errónea a la Grecia más antigua. Es preciso conocer con precisión la Grecia tardía para poder distinguirla de la antigua. Existen todavía muchísimas posibilidades que siguen sin descubrir porque los griegos no las han descubierto. Otras han

(29) *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo I, Milán, 1967, pág. 181.

(30) *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., pág. 182.

sido descubiertas por ellos, pero después se las ha dado de lado» (31). En el segundo de los escritos se afirma que «la filosofía griega más antigua es sólo una filosofía de hombres de Estado. ¡Qué miserables nos parecen nuestros hombres de Estado al compararlos con aquéllos!» (32).

LA ESCUELA DE BASILEA

Cuando en 1869 Nietzsche, joven profesor de Filología clásica, se fue a vivir a Basilea, esta ciudad era un centro universitario de primer orden.

Destacaba allí la figura del historiador Jacob Burckhardt, testimonio viviente de aquella tradición humanística, que después correspondería a Nietzsche estructurar, así como renovar y continuar.

Pronto se inició entre Nietzsche y Burckhardt una sólida amistad. El historiador, que contaba a la sazón más de cincuenta años (había nacido en 1818), en seguida se dio cuenta de que se hallaba ante un talento excepcional: y no dudó en incorporar algunas de las tesis que el precoz filólogo estaba ya elaborando a sus estudios sobre el mundo griego.

Como contrapartida, Nietzsche sintió por Burckhardt aquella entusiástica admiración del Renacimiento, que ya nunca iba a dejar de sentir.

En Basilea, Nietzsche tuvo la oportunidad de encontrarse también con Franz Overbeck, cuya amistad va a tener un matiz especialmente afectuoso y fiel. Este encuentro se puede considerar como uno de los más importantes.

Overbeck fue un crítico riguroso de las diversas Iglesias cristianas, y esta actitud tan revisionista, que en cierto modo influyó en el pensamiento de Nietzsche, iba unida a la aceptación sincera del mensaje evangélico.

Si Nietzsche, por su parte, no se adhería a esta postura de Overbeck, ello era debido a la influencia que sobre él ejerció otro maestro de Basilea, el zoólogo de Berna Rutimeyer. Revivía en éste la obra de Lamarck y de él recibió Nietzsche una orientación científica que se adaptaba al positivismo del segundo Ochocientos.

Por último, no hay que olvidar que J. J. Bachofen estuvo también presente en Basilea durante esos años; esta figura abría con sus ensayos sobre el matriarcado perspectivas historiográficas de gran interés, que también Nietzsche utilizó.

En un ambiente cultural tan ardoroso y original, el joven Nietzsche no desempeñó el papel de comparsa. Basta con pensar en el discurso inaugural

(31) *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., pág. 162.

(32) *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., pág. 163.

pronunciado por él el 28 de mayo de 1869, sobre el tema «Homero y la filología clásica».

Resumamos el discurso con las palabras del ya citado Alessandro Pellegrini: «El recordaba que sobre toda civilización y sobre cada persona que olvide el valor ejemplificador y la noble dignidad de la vida griega gravita el peligro de la barbarización, y pedía que la filología fuese acompañada de intuición artística y de aquella capacidad de juicio que se consigue cuando se tiene una visión amplia de la historia de la civilización... La filología, en cuanto intérprete de la Antigüedad, lleva a nuestro mundo moderno el ideal de un mundo perfecto; por este motivo no sólo es preciso establecer una noción de los valores del arte y precisar los juicios que se pueden derivar de la historia de la civilización, sino que, para interpretar la Antigüedad, hay que tener una guía, y esta guía sólo puede serlo la filosofía... La Antigüedad, como paradigma de toda cultura; la filología, como portadora del mensaje de la verdad antigua; la filosofía, como intérprete del mensaje según una visión unitaria, y por consiguiente, de manera implícita, como afirmación de una nueva cultura; éstos eran los postulados y el programa de Nietzsche» (33).

LA EDUCACIÓN COMO «PAIDEIA»

Ya habíamos dicho que la conversión de la filosofía de acción y de la acción en educación y en autoeducación es el rasgo fundamental que hace que Nietzsche se asemeje a Gentile.

Nos complace volver sobre este punto con objeto de insistir en la idea de la cual hemos partido, y que es la siguiente: la obra de Nietzsche constituye en su conjunto el antecedente ideal inmediato de la pedagogía gentiliana.

En efecto, también para Nietzsche la «educación» significa «formación del hombre», es decir, «paideia». La filosofía sólo tiene sentido para él cuando de manera dantesca enseña «cómo se eterniza el hombre» (34). La fuerza del verdadero intelectual radica sobre todo en el acto de dar impulso a la civilización y a la cultura y de renovar por completo lo que él mismo denominaba hombre-planta.

Especial interés revisten a este respecto las conferencias dadas por Nietzsche en 1872 en Basilea, sobre «L'avvenire dei nostri istituti di cultura».

Nietzsche, al igual que Gentile en su primera época, no pretendía sus-

(33) A. PELLEGRINI: Op. cit., págs. 21-22.

(34) DANTE: *Inferno*, XV, vol. 85, citado por NIETZSCHE en *Werke*, XVI, pág. 360.

traerse al criterio de la utilidad técnico-profesional, y por este motivo no negaba que una de las tareas de la Escuela consistiese en formar hombres que con eficacia supiesen poner su propia obra al servicio de la sociedad y del Estado. Pero una Escuela que persiguiese esta única finalidad no sería una verdadera Escuela educativa. Y lo que Nietzsche perseguía ante todo era una educación formativa, una verdadera y propia «paideia».

Este tipo de educación tenía que basarse en el profundo conocimiento de la lengua materna, «porque la formación cultural (35) comienza con el correcto uso del lenguaje».

Pero una cultura que persiga la formación de un tipo armónico y completo sólo podrá alcanzar su fin a través de maestros capaces de restablecer (en contra de la moderna barbarización de la inteligencia) el ideal clásico de una aristocracia espiritual de hombres libres e inspirados, ricos en amor y alejados de cualquier clase de obtusa mezquindad y ambición trivial.

Al tomar como punto de partida la educación lingüística y filológica era evidente que Nietzsche quería referirse a una aristocracia de filósofos que al mismo tiempo fuesen, por su capacidad creadora, también artistas, y cuando aludía a la filosofía de Schopenhauer y al arte de Wagner, este joven estudioso de veintiocho años, todavía entusiasta de sus maestros, lo hacía de una manera abierta e incondicional.

COROLARIOS DE LA «PAIDEIA»

Dice Giacomo Leopardi en uno de sus *Pensieri* (36) que «el más sublime de los sentimientos humanos» consiste en «no hallarse satisfecho con ninguna cosa terrena, ni, por así decirlo, del mundo entero; considerar la inmensidad del espacio, el espectáculo y la maravillosa grandeza del mundo, y encontrar que nada es suficiente para colmar nuestro propio ánimo; imaginarse el espectáculo de un mundo infinito y que el universo es también infinito y sentir que nuestro ánimo es más grande que el universo; encontrar que las cosas son insuficientes e inútiles y padecer sufrimientos y obligaciones, y sin embargo, aburrirse...»

El primer corolario de la «paideia» nietzschéniana se halla precisamente en este sentimiento de permanente insatisfacción, en esta actitud de firme rechazo que se opone a las tentaciones del optimismo.

De aquí el violento tono polémico de la «consideración inactual» contra David Strauss, escrita y publicada en 1873, en un momento en que la obra

(35) A. PELLEGRINI: Op. cit., pág. 59.

(36) G. LEOPARDI: *Pensieri* (LXVIII), en *Opere*, I, Milán-Roma, 1950, pág. 705.

de Strauss *Dell'antica e della nuova fede* estaba teniendo en Alemania un gran éxito. Se declaraba en aquella obra una especie de nueva religión de la ciencia y del progreso sin límites, con la convicción de que los alemanes del Segundo Reich vivieron en el mejor de los mundos, por encima de toda angustia y con la clave de todos los problemas. Nietzsche no había tenido trato personal con Strauss y tampoco era hombre que envidiase el éxito. Sin embargo, comprendía el carácter representativo y el valor simbólico, revelador de una peligrosa degeneración, de tan trivial personalidad.

Y escribía: «David Strauss: el filisteo en cuanto creador de una religión del futuro: he aquí la nueva fe en su aspecto más impresionante; el filisteo que se ha vuelto fanático: he aquí el fenómeno inaudito que caracteriza a la Alemania de hoy» (37).

Una vez más Nietzsche luchaba contra el confusionismo lingüístico. Se preocupaba, además, de definir con precisión el concepto de «filisteo» al analizar su naturaleza en relación con la finalidad esencial del filisteísmo: «La solución de los filisteos es la siguiente: no se debe seguir buscando» (38).

Por otra parte, con Strauss surgía y triunfaba un tipo especial de filisteo, del que la «consideración» nietzschiana nos ofrece un retrato que no puede ser más claro y agudo: «Todos saben que la palabra "filisteo" se utiliza en la jerga estudiantil y que caracteriza, en su acepción más amplia y popular, a lo más opuesto al hijo de las musas, del artista, del auténtico hombre de cultura. Pero el filisteo culto, cuyo carácter y manifestaciones vamos a estudiar ahora, se diferencia del filisteo común porque presume de ser hijo de las musas y un verdadero hombre de cultura; presunción absurda, de la cual se deduce que él no tiene la menor idea de lo que es un filisteo o de lo contrario a un filisteo, y por este motivo no debe extrañarnos que él jure solemnemente no ser un filisteo» (39).

En la «consideración» anti-Strauss es de especial significación e interés la condena que allí se hace del lenguaje aproximativo y genérico con que la nueva religión de la ciencia y del porvenir se expresa en la citada obra *Dell'antica e della nuova fede*. Al igual que en las conferencias sobre «L'avvenire dei nostri istituti di cultura», Nietzsche defiende apasionadamente también aquí el valor del lenguaje como testimonio y medio de difusión de una tradición preciosa: «El solo, el lenguaje, se ha salvado a sí mismo y al espíritu alemán, a pesar de los cambios de nacionalidad y costumbres... El lenguaje es una herencia sagrada que hemos recibido de quienes nos han

(37) F. NIETZSCHE: *Werke*, I, pág. 200 (ed. Leipzig).

(38) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 189.

(39) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 186.

precedido y que debemos transmitir a quienes nos sigan; se le deberá guardar el mismo respeto y consideración que a las cosas sagradas, inviolables, inestimables» (40).

La exaltación que del valor del lenguaje hacía Nietzsche equivalía, sin duda alguna, a una elección: la elección antideterminista de la cultura y de la civilización, en vez de preferir la mecánica de los hechos y la filosofía del éxito.

El segundo corolario de la «paideia» nietzschéniana va unido a esta misma elección, y es el corolario antihistoricista.

El antihistoricismo de Nietzsche cobra expresión en su «consideración inactual» *Sobre las ventajas e inconvenientes que la Historia presenta en la vida*, que sigue a aquella «consideración» contraria a Strauss y que se reanuda con aquellas famosas palabras que dicen: «Yo, por mi parte, odio lo que sólo me instruye y no aumenta y anima de inmediato mi actividad» (41).

Ya se había señalado con anterioridad algunas de las causas de esta «consideración inactual». He aquí, de nuevo, la abierta conciencia de la voluntad humana creadora junto al descubrimiento de aquella dimensión más válida de la historicidad, que se identifica no con el pasado, sino con el futuro. Este descubrimiento será tenido en cuenta y utilizado más tarde por Martin Heidegger. Sólo los hombres que estén en condiciones de poder construir el futuro —esta es la tesis fundamental del autor de esta segunda «Inactual»— serán capaces de desentrañar el pasado.

«La palabra del pasado, dice, es como un oráculo. Sólo como arquitectos del futuro, como conocedores del presente, la podréis entender» (42).

La vitalidad de la segunda «Inactual» situaba a Nietzsche por encima del pensamiento de Schopenhauer. Sin embargo, había algo que todavía le ligaba íntimamente al autor del *Mondo come volontà e rappresentazione*, y este algo era el ejemplo de una constante lucha contra el tiempo; una lucha que en la práctica se identificaba con el tercer corolario de la «paideia».

Schopenhauer poseía en grado sumo aquella sana picardía que empleaba en su severa y corrosiva crítica de los ídolos modernos y que distaba mucho de hallarse en Goethe. Nietzsche escribía en 1874 su tercera «Inactual» y se la dedicaba al *Schopenhauer educatore*, haciendo resaltar aquella cualidad.

En ella podemos leer, entre otras cosas, que debemos ser más pícaros si queremos que las cosas funcionen mejor. A ello contribuirá la idea que

(40) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 190.

(41) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 279.

(42) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 280.

sobre el hombre nos da Schopenhauer: el hombre de Schopenhauer asume de manera voluntaria el dolor de decir la verdad (43).

Los tres corolarios de la «paideia» nietzschiana vistos hasta la fecha se resumen en uno: el de la negación de aquella filosofía determinista del hecho consumado, común a los satisfechos «filisteos cultos», a los idólatras del pasado, a los cultivadores de un pensamiento acomodaticio y de fácil contento que, en contraste con el escandaloso ejemplo de Schopenhauer, evitan el dolor de llamar a las cosas por su nombre.

Pero no basta con negar la realidad, sino que, además, hay que transformarla.

La transformación de la realidad —he aquí el cuarto y último corolario— es ante todo tarea de un arte superior. Por ello, en la «Inactual» publicada en 1876 y titulada *Riccardo Wagner a Bayreuth*, Nietzsche elogia a Wagner.

Por aquel entonces Nietzsche ya se había independizado espiritualmente de Wagner; sin embargo, no podía menos que agradecerle su vigorosa música de *L'anillo dei Nibelungi*, porque ésta había sido como una revelación en su fervorosa juventud.

La «Inactual» wagneriana nos ofrece, por este motivo, un retrato idealizado del Maestro, y acentúa deliberadamente aquellos rasgos de revolucionaria inquietud y de anticipación creadora que ya no pertenecían al artista triunfante y que, en cambio, habían sido la fuerza de sus primeras obras.

Se trata de un retrato que equivale a una despedida.

Es precisamente su destino de educador lo que imponía a Nietzsche su separación de Wagner; en su sumisión al destino anteponía a Wagner una imagen que era el paradigma mismo del arte creador, es decir, de un elemento esencial a cualquier educación completa: «Wagner... se sumerge en la aurora, en la floresta, en la niebla, en el abismo, en la pureza de las elevadas cimas de los montes, en el escalofrío de la noche, en el claro de luna, y revive en el deseo secreto, en el deseo de vivir con arreglo a la música...» (44).

(43) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 427.

(44) F. NIETZSCHE: *Werke*, ibidem, pág. 567.

III

LO DIONISIACO Y LO APOLINEO COMO
CATEGORIAS PEDAGOGICAS

EDUCACIÓN ADEMÁS DE «EDUCADOR»

Hemos visto cómo, a los ojos de Nietzsche, Schopenhauer encarnaba el ideal de educador.

Pero la educación que el propio Nietzsche en persona perseguía sobrepasaba desde el principio las metas, siempre importantes y ejemplares, alcanzadas por Schopenhauer.

El replanteamiento de la filosofía de Schopenhauer, que Nietzsche comenzó en 1867, culmina en un estudio de 1870, titulado *La concezione dionisiaca del mundo*. En este replanteamiento aparece como decisiva la exigencia de que la «voluntad», el «wille» de Schopenhauer, se libere de aquellos rasgos pesimistas y negativos, en los que advertimos cómo se perpetúa la rebelión romántica contra la realidad para transformarse en la total aceptación de la misma, así como de la vida.

Si la filosofía es educación, en el sentido en que Schopenhauer la entendió y practicó, no puede quedarse a la mitad del camino, sino que, por el contrario, necesita llegar a una educación completa y formar y fortalecer la voluntad hasta que esté en condiciones de transformar el dolor de vivir en una actitud heroica, positiva y creadora. Esta nueva «voluntad» no era ya el «wille» de Schopenhauer: era una voluntad dionisiaca.

Y del mismo modo, la «representación» de Schopenhauer (*vorstellung*) perdía su carácter estático y rígido para tomar del perenne manantial del mito griego una corriente de fuerza, una osadía agresiva y no por ello menos clara y tranquila, una actitud dinámica y juvenil, que se resume en el nombre de Apolo.

APOLO Y DIONISIO

La obra titulada *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, escrita por Nietzsche en 1871, gira en torno a este nuevo concepto.

En seguida leemos en el primer capítulo: «Habremos prestado un importante servicio a la estética cuando hayamos llegado no sólo a comprender

en términos de argumentación lógica, sino también a sentir con seguridad intuitiva e inmediata que el desarrollo del arte va unido a los dos elementos, apolíneo y dionisiaco, de la misma manera que la generación depende de la dualidad de sexos en constante lucha entre sí, y sólo de cuando en cuando en consonancia y colaboración. Estos nombres proceden de los griegos, quienes representaban la sabiduría de su visión estética no ya con simples conceptos abstractos, sino con representaciones mitológicas incisivas y claras. A estas dos divinidades, que simbolizaban el arte, se une nuestra teoría, según la cual en el mundo griego hay un contraste fundamental, imposible de mitigar en su origen y en su fin, entre el apolíneo arte plástico y el arte dionisiaco de la música; estos dos instintos avanzan uno al lado del otro, la mayoría de las veces en desacuerdo, y se estimulan entre sí con reacciones cada vez más fuertes y distintas encaminadas a perpetuar sin cesar una contraposición, sobre la que con la sola palabra «arte» se tiende un puente aparente; pero, por fin, por medio del milagro metafísico de la voluntad helénica, aparecen acoplados con carácter excepcional y dan lugar a aquella obra de arte especial, al mismo tiempo dionisiaca y apolínea, que es la tragedia ática.

Para comprender mejor estos dos instintos nos los vamos a imaginar como dos mundos artísticos separados: el del sueño y el de la exaltación, y tendremos presente que entre estos dos hechos fisiológicos existe el mismo contraste que entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Y es en el sueño, que, conforme a lo que poéticamente pensaba de él Lucrecio, se aparecieron por primera vez al alma humana las espléndidas figuras de los dioses; del mismo modo, los grandes escultores vieron por vez primera en el sueño las mágicas formas corpóreas de seres sobrehumanos... Las bellas formas del mundo de los sueños, cuya elaboración hace que el hombre se convierta en artista, son postulado de todo arte figurativo y de una gran parte de la filosofía... Schopenhauer ha hablado del tremendo dolor que se apodera del hombre cuando de improviso siente que tiene menos fe en las formas cognoscitivas del fenómeno... Si unimos después a este horror el éxtasis voluptuoso que surge de lo más profundo del hombre, o mejor dicho, de su misma naturaleza, cuando se infringe el *principium individuationis*, estaremos observando entonces la realidad sustancial de lo dionisiaco... Bajo el encanto de lo dionisiaco el hombre no sólo encuentra su íntima unidad con otro hombre, sino que incluso su misma naturaleza, que antes le era extraña y enemiga o estaba dominada, celebra su reconciliación con el hijo pródigo, es decir, con el hombre. La tierra ofrece de manera espontánea todos los dones, y las fieras, a las que el desierto o las rocas resultan familia-

res, encuentran de nuevo la paz. Tigres y panteras aparecen domados, llevando el carro de Dionisio cubierto de guirnaldas de flores. Todos los esclavos son ya libres. Las rígidas e ingratas barreras caen...» (45).

DIONISISMO Y APOLINISMO

Tras haber seguido al joven Nietzsche en su apasionada evocación de las dos divinidades, sería conveniente que volviésemos sobre el tema que nos ocupa en su fase del análisis crítico.

En este sentido adoptaremos como guía la obra básica de Mario Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico* (46). Al referirse a la genial síntesis histórico de Walter F. Otto (47), Untersteiner escribe: «Dos son las facetas de aquel dios, que padece las más radicales contradicciones. El mito lo representa como aquel dios gozoso y triunfante. Es el dios que aparece, pero que después desaparece, como claramente lo demuestra un símbolo suyo: la máscara, que con una mueca representa la proximidad de este dios, pero que con otra, al no tener más que una sola cara, representa la esencia absoluta; de este modo, el hombre contempla en este símbolo los últimos secretos del ser y del no ser. De una manera que se parece mucho a ésta se ha reconocido en Dionisio el dios que proporciona la exaltación del vivir, pero que de repente también proporciona la muerte y la exaltación de la nada, hasta llegar a la conclusión de que es necesario que este dios corra la misma suerte pavorosa que él inflige a los demás. Puesto que Dionisio es la contradicción que expresa el misterio de una vida inseparable de la muerte, él aparece como el dios de la locura, motivada por una vida que, a causa de la muerte, tiene apariencia abismal e infringe todas las barreras. Por consiguiente, Dionisio es quien revela el mundo de la locura que existe en la realidad de las cosas... Quien participe en un culto dionisiaco llegará a conocer las contradicciones del mundo...» (48).

Una vez presentada la esencia del dionisismo, Untersteiner subraya la permanente ejemplaridad del fenómeno y hace suyas las siguientes palabras de Karl Joel: «El misticismo griego labra su propio camino. Este se alza por encima de los cultos a la Naturaleza y cura a la manera griega, y por medio de la homeopatía, el orgiasmo con el orgiasmo, porque provoca en él una distensión, lo clarifica, lo representa como un misterio; al final, como

(45) F. NIETZSCHE: *Werke*, I, págs. 19 y sigs.

(46) M. UNTERSTEINER: *Le origini della tragedia e del tragico*, Turín, 1955.

(47) F. OTTO: *Dyonisos, Mythos und Kultus*, Francfort a. M., 1933.

(48) M. UNTERSTEINER: *Op. cit.*, págs. 91-92.

un drama... El culto se transforma en representación; la fe, en doctrina. La estática alegría de los mitos se convierte en palabra, en verso, en contenido espiritual» (49).

Así, pues, es evidente que el dionisismo es, sobre todo en este aspecto, un medio de elevación espiritual, una categoría pedagógica. Pero ¿y el apolinismo?

Hemos visto cómo en el pensamiento del joven Nietzsche, Apolo y Dionisio son dos divinidades contrapuestas.

Pero, en general, no se da la debida importancia al hecho de que el mismo Nietzsche haya aminorado en su pensamiento el contraste, desarrollando ante todo su espíritu dionisiaco y haciendo depender de él el logro de una apolínea claridad y precisión, ya sea en el terreno especulativo o en el ético.

De este modo, también en Nietzsche lo apolíneo se convertía en una categoría pedagógica estrechamente ligada a la fundamental categoría dionisiaca.

Por otra parte, Untersteiner se dio cuenta de que en el plano de los hechos históricos, es decir, en el plano de la espiritualidad griega (en su desarrollo concreto), «los momentos apolíneo y dionisiaco constituyen una unidad sustancial» (50).

Y añade: «Dionisiaco y apolíneo se corresponden con los dos extremos de una contradicción que es unidad porque equivale a una forma del ser» (51).

EN LA ESCUELA DE DIONISIO

Para comprender hasta qué punto Nietzsche se halla unido a la escuela de Dionisio bastará con leer el aforismo 295 de *Al di là del bene e del male*, que es, además, una de las páginas más brillantes y felices de la literatura de todos los tiempos y países.

He aquí su contenido: «El genio del corazón, como lo posee el gran dios oculto, el dios tentador y halagador, cuya voz sabe llegar a lo más profundo del alma, aquel que no dice nada y que no lanza una sola mirada en la que no se deje entrever una secreta esperanza, aquel que cuenta entre sus mayores habilidades la de aparecer no como el verdadero, sino como el que más gusta a sus seguidores, y que de este modo hace que se le acer-

(49) K. JOEL: *Geschichte der antiken Philosophie*, Tubinga, 1921.

(50) M. UNTERSTEINER: Op. cit., pág. 194.

(51) M. UNTERSTEINER: Op. cit., págs. 208-209.

quen y sigan con más fervor y abandono; el genio del corazón que hace enmudecer a las voces más presuntuosas y vanas, y enseña, en cambio, a escuchar, que allana a los espíritus rudos y los ennoblece esperando que reflejen como en un espejo las profundidades del cielo; el genio del corazón, que transmite a la mano torpe e impaciente el sutil arte de vacilar y tocar con delicadeza y descubre el tesoro olvidado y oculto, la nota bondadosa y de amorosa inteligencia que hay bajo la capa de hielo turbia y espesa, y que es como un "¡Abrete, Sésamo!" para cada grano de oro que durante mucho tiempo ha estado sepultado y aprisionado entre el fango y la arena; el genio del corazón, a cuyo toque todos se enriquecen sin sorpresa y sin concesiones, sin estar oprimidos y aplanados por una felicidad extraña, sino que se hacen más ricos en sí, más nuevos en su intimidad, acariciados por un viento súbito se hacen quizá más inseguros y suaves, más frágiles y quebradizos; se colman de esperanza y adquieren una nueva voluntad, un nuevo impulso, y al mismo tiempo un nuevo no querer y se repliegan... Pero, amigos míos, ¿qué es lo que estoy diciendo? ¿De quién os estoy hablando? Me he dejado llevar por mis pensamientos, de tal modo, que aún no os he dicho su nombre, pero quizá vosotros hayáis adivinado ya quién es este espíritu problemático, quién es este dios que así quiere ser alabado... Nada menos que el gran dios Dionisio, el gran dios ambiguo y tentador, a quien una vez, como todos sabéis, he ofrecido con gran secreto y veneración mis primicias... Mientras tanto, he aprendido mucho, quizá demasiado, sobre la filosofía de este dios, y lo he aprendido de sus propios labios, yo, el último apóstol y discípulo del dios Dionisio. ¿Y no podría él enseñaros también a vosotros, amigos míos, un poco de esta filosofía, este poco que a mí me ha concedido? Lo hará a media voz, como es preciso, porque se trata de cosas misteriosas y nuevas, extrañas, maravillosas e inquietantes. El simple hecho de que Dionisio sea un filósofo y de que los dioses también filosofen me parece una novedad bastante sencilla, pero, precisamente por ello, destinada a suscitar el recelo entre los filósofos; pero a vosotros, amigos míos, no puede haceros más daño que el de haber llegado demasiado tarde y de manera intempestiva, porque vosotros no creéis de buena gana, según me ha sido dicho, en Dios y en los dioses. ¿Quizá, a lo largo de mi relato, sólo deba referirme a aquello que vuestros oídos severos gustarían oír? En efecto, en estos diálogos el dios que yo he nombrado siempre me precedía a bastante distancia... Es más, si se me permitiese, le daría (de acuerdo con la costumbre humana) nombres deslumbrantes por su virtud y grandeza, y celebraría su audacia como investigador y descubridor, su sinceridad temeraria, su amor a la verdad y a la sabiduría. Pero un dios de este tipo no sabe qué hacer con todo este aparato fastuoso y solemne, y me

diría: "¡Guarda todo eso para ti y para tus hijos y para quien pueda sentir necesidad de ello! ¡Yo no tengo ningún motivo para esconder mi desnudez!" ¿Debiera quizá deducirse de aquí que esta clase de dios y filósofo carece de pudor? El me dijo una vez: "Hay casos en que yo amo al hombre —y mientras tanto señalaba a Ariana, que está presente—: el hombre es para mí un animal agradable, valiente y con inventiva, que no tiene igual en la tierra y que halla su camino a través de complicados laberintos. Yo siento por él una gran benevolencia, y con frecuencia pienso en el modo de llevarle aún más lejos, de hacerle más fuerte, más pícaro, más profundo de lo que es." "¿Más fuerte, pícaro y profundo?", dije yo, estupefacto. "Sí, repitió él; más fuerte, pícaro y profundo, pero también más bello." Y el dios tentador rió con su risa de alción, como si hubiese dicho algo amable en extremo. Y, además, se da a entender aquí: que el dios Dionisio no carece de pudor. Existen, sin duda alguna, buenos motivos para creer que en ciertos aspectos todos los dioses podrían acudir a nuestra escuela humana. Nosotros por ser hombres somos más humanos» (52).

Es evidente que la ironía con que concluye esta espléndida descripción quiere sugerir algo distinto: somos hombres porque necesitamos la escuela de Dionisio, de este filósofo, de este educador, para poder librarnos de las superestructuras que nos impiden oír la voz que sale de las profundidades; la voz de una Humanidad más digna y auténtica.

EL VERDADERO SENTIDO DE APOLO

Un Dionisio convertido en filósofo es, sin duda alguna, un Dionisio que ha asumido algún rasgo apolíneo, incluida su denominada «picardía», que no es más que una simple máscara de falsa bondad, adoptada por una inteligencia despiadada, serena y clarificadora.

El orgiasmo curado en forma homeopática con el orgiasmo: he aquí, en síntesis, como ya habíamos visto, la esencia pedagógica del dionisismo. Pero una vez realizada su tarea de provocar reacciones profundas y de orientarlas hacia una plenitud luminosa y ordenada, el dionisismo muestra de repente su secreta cara apolínea (una vez más remitimos al lector a los penetrantes análisis de Untersteiner, ya mencionados en el presente capítulo): el sentido de la luz y del orden es, en efecto, el sentido de Apolo.

Por consiguiente, podemos afirmar que, como categoría pedagógica, lo apolíneo se define como realización del ímpetu dionisiaco, bajo el signo de una claridad solar.

(52) F. NIETZSCHE: *Werke*, VII, págs. 271 y sigs.

Pero la misma claridad solar de Apolo, dentro de la concreta experiencia espiritual de Nietzsche, se revela (en su más auténtico significado) como la figura, es decir, como la prefiguración de una luz ulterior que es la luz de Cristo, el *Christus Sol*.

Teniendo en cuenta este singular aspecto, es necesario que consideremos la pedagogía del Superhombre, prescindiendo de cualquier superhominismo vulgar.

Tenía razón Romolo Murri cuando escribía: «Superhombre es todo aquel que no desespera y continúa su camino ascensional para acercarse a Dios» (53).

Y estaba acertado Mario Apollonio cuando repetía: «El mito nietzscheiano del Superhombre parece llamar a todos y a cada uno a aquel Vía crucis que hizo a Nietzsche inscribirse, en el umbral de la locura, con el nombre de Dionisio Crucificado» (54).

CHRISTUS SOL

No hay que creer que el camino de Nietzsche estuvo exento de contradicciones. Su mismo ataque de locura fue el signo más evidente de estas contradicciones. Y, además, nadie puede comprometerse a luchar con denuevo y constancia contra su propio tiempo, como se comprometió Nietzsche, sin causarse heridas profundas y dolorosas, que durante mucho tiempo sangran desde lo más hondo del ser.

Sin embargo, el momento más elevado de la vida espiritual de Nietzsche es un momento de auténtico misticismo, un momento de fulgurante iluminación cristiana.

Resulta paradójico que este momento coincida con la más desconcertante de las polémicas anticristianas de Nietzsche, es decir, con las páginas del *Anticristo*.

Sólo nos queda por decir lo siguiente: «¿Qué es lo que se entiende por "buena nueva"? No es más que esto: que se ha encontrado la verdad, la vida eterna; que ésta no es sólo una promesa, sino que está aquí, en vosotros, como la vida en el amor, en un amor sin límites y reticencias, sin separación... La "buena nueva" es sencillamente esto: que ya no hay luchas y que el reino de los cielos pertenece al niño. La fe que pregona no es una fe conseguida con el esfuerzo: existe desde el principio, como algo infantil que tiende a espiritualizarse. Una fe de este tipo no se recibe, no se repro-

(53) R. MURRI: *L'idea universale di Roma*, Milán, 1967, pág. 267.

(54) M. APOLONIO, en *Questioni di storia contemporanea*, I, Milán, 1952, pág. 1113.

cha, no se defiende; no viene a traer "la espada"; tampoco hace sospechar que un día pudiera ser causa de escisión. No se demuestra ni con milagros, ni con promesas y premios; tampoco con la Sagrada Escritura: en todo momento es milagro, premio, demostración de sí misma y del "reino de Dios". Esta fe tampoco se formula, sino que vive y se protege contra las fórmulas... Negarla es lo que no es posible. Del mismo modo falta la dialéctica, falta la posibilidad de imaginarse que una fe, una verdad puede demostrarse con el razonamiento (su demostración es una luz interior, un sentimiento interior de alegría y de autoconsetimiento, pero nunca "una demostración de fuerza"). Esta clase de doctrina tampoco puede rebatirse; no puede comprender que haya o pueda haber otras doctrinas, un juicio recíproco... Por lo que a ella se refiere, llorará con lágrimas que brotan desde lo más profundo la ceguera de los demás, porque ella ve la luz, pero no objetará nada... En la psicología del Evangelio falta el concepto de culpabilidad y castigo, y del mismo modo, el concepto de premio. El "pecado", por grande que sea, está perdonado: en esto y nada más que en esto consiste la "buena nueva". La felicidad no está ni prometida ni ligada a la suerte: ésta es la única realidad; lo demás no son más que indicios y símbolos para poder hablar de ella...

Como consecuencia, el mencionado estado de ánimo se proyecta en una nueva práctica de vida, la verdadera y auténtica práctica evangélica. El cristiano actúa y se distingue por su especial forma de comportarse. Es decir, no opone resistencia, ni con el corazón ni con la palabra, a quien le quiere mal. No hace diferencias entre extranjero y nativo, entre hebreo y no hebreo... No va contra nadie, no desprecia a nadie. No acude a los Tribunales, ni deja que le llamen a juicio... La vida del Redentor no fue nada más que esta práctica, y también lo fue su muerte. No precisaba fórmulas, ni ritos para tratarse con Dios; tampoco necesitaba la oración. El ha eliminado radicalmente la doctrina hebraica de la penitencia y de la reconciliación; él sabe que sólo con la práctica podremos sentirnos divinos, beatos, evangélicos y en todo momento hijos de Dios. El camino para llegar al Señor no es el de la penitencia, no es el de la oración para obtener el perdón: sólo la práctica evangélica conduce a Dios; ella es precisamente Dios... El profundo instinto de cómo se deberá vivir para sentirse como en el cielo, para sentirse eternos, mientras que si nos comportamos de otra manera, de ningún modo nos sentiremos como en el cielo: ésta y sólo ésta es la realidad psicológica de la redención... Para mí el secreto de este gran simbolista consiste en que para él sólo las realidades internas eran reales y ciertas, mientras que las demás: elemento natural, temporal, espacial, histórico, sólo eran meros signos, la oportunidad de crear símbolos. El concepto de "hijo

del hombre" no se refiere a una persona concreta, a alguien que pertenece a la Historia, a algo especial que haya existido alguna vez, sino a una realidad eterna, a un símbolo psicológico intemporal. Esto sirve también, en un sentido más elevado, a propósito del Dios de este simbolista-tipo, del "reino de Dios", del "reino de los cielos", de la paternidad de Dios...» (55).

LOS DOS DESCUBRIMIENTOS EDUCATIVOS DE NIETZSCHE

En este aspecto, sería oportuno recorrer el camino seguido por Nietzsche y precisar lo que podríamos llamar los dos grandes descubrimientos educativos nietzschenianos.

El primero de estos descubrimientos coincide con la idea de que no se podrá trabajar con utilidad sobre el hombre si no se apela a las fuerzas profundas y dionisiacas de su alma, si no se le libera de toda hipocresía y conformismo y si no se pone en marcha la perenne sabiduría que late bajo la superestructura determinista de una Humanidad demasiado humana, o sea, demasiado incomprensible e indolente para ser auténtica.

El segundo descubrimiento consiste en la constante referencia del dionisismo nietzscheniano al sol; referencia de tipo apolíneo, que al final concluye con aquel Evangelio especial al que Giovanni Papini denominó «el Evangelio del seudo-Anticristo» (56), con la precisa y luminosa visión del Christus Sol como modelo inagotable de vida espiritual.

Así, el dionisiaco «genio del corazón» halla su más perfecta realización en el «Evangelio del corazón». «El «reino de los cielos» es un estado del corazón; no es algo que aparece «sobre la tierra» o «después de la muerte». Falta en el Evangelio el concepto de muerte natural: la muerte no es un puente, un paso; falta porque pertenece a un mundo totalmente diferente; sólo pertenece a la esfera de lo visible y por ello sólo sirve como signo. La «hora de la muerte» no es un concepto cristiano; la hora, el tiempo, la vida física y sus crisis no existen para el maestro de la «buena nueva»... Este portador de la «buena nueva» murió según vivió, según enseñó, no para «salvar» a los hombres, sino para enseñarles cómo se debe vivir...» (57).

(55) F. NIETZSCHE: *Werke*, XV, págs. 247 y sigs.

(56) G. PAPINI: *Gli Evangelisti dell'Ottocento*, en *L'Ultima*, 31-32, julio-agosto 1948.

(57) F. NIETZSCHE: *Werke*, XV, pág. 249.

UNA CONFIRMACIÓN CRÍTICA: «NIETZSCHE-RENAISSANCE»

Nosotros creemos que los verdaderos discípulos y continuadores de Nietzsche pertenecen a aquel grupo de pensadores, educadores y escritores que saben traspasar los límites humillantes de los sistemas, de las «escuelas», de las «corrientes», y confían su propio mensaje y sus propias enseñanzas a la poesía.

Por este motivo hemos tenido que tener en cuenta, desde el principio, el nombre de Giovanni Gentile. Y sobre Gentile volveremos al final de nuestro análisis, en el último capítulo del presente libro, porque Gentile no sólo ha sido un gran pensador y un gran educador, en línea con los problemas planteados por Nietzsche, sino también uno de los más elevados y generosos espíritus poéticos de nuestro tiempo.

Partiendo de este supuesto, sólo hablaremos a título informativo (excepción hecha de Martin Heidegger, quien, al igual que Nietzsche, es un pensador poeta, un auténtico testimonio y maestro del Novecientos) de la relación «Nietzsche-Renaissance» (paralela hasta cierto punto a la «Kierkegaard-Renaissance», que gira en torno al suizo Karl Barth), cuyo origen principal puede hallarse en la «Société Française d'Etudes Nietzscheannes» y en el ontologismo alemán de tendencia heideggeriana. La Société Française inició sus actividades en 1946, habiendo prestado a los estudios nietzscheianos contribuciones críticas de gran validez. Nos alegra recordar aquí el óptimo tratado de M. P. Nicolás, denominado *Nietzsche devant l'Inconnaisable* (58), en el que el espíritu intrínseco y vigorosamente religioso de la obra nietzschieniana viene subrayado y descrito con admirable precisión.

Aún más interesantes nos parecen los autores de lo que Giorgio Penzo ha dado en llamar «interpretación ontológica de Nietzsche» en un reciente libro (59).

Como ya hemos dicho hablaremos de Heidegger más adelante.

Ahora nos interesa hacer un breve resumen de los análisis críticos hechos por los intérpretes heideggerianos de Nietzsche.

Entre éstos hay algunos como Fink (60), que señalan la dimensión del «juego» como el más importante resultado de la especulación nietzschieniana, pero otros, como Welte (61), más profundos y persuasivos, relacionan la experiencia de la «muerte de Dios» («Gott ist tot»), tan típica en Nietzsche,

(58) Nietzsche, Asociación francesa de estudios nietzschienianos, París, 1950.

(59) C. PENZO: *L'Interpretazione ontologica di Nietzsche*, Florencia, 1967.

(60) E. FINK: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960.

(61) W. WELTE: *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt, 1958.

con aquella experiencia ulterior del renacimiento de Dios «en el interior del hombre», de la que ya hemos hablado con bastante claridad.

De este modo, la enseñanza nietzscheniana se define, según decíamos en los dos párrafos anteriores, como aquella conclusión típicamente evangélica de los dos impulsos educativos que el joven Nietzsche señalaba con los nombres de Apolo y Dionisio.

IV

«HUMANITAS» Y SUPERHOMBRE

LA RECUPERACIÓN PEDAGÓGICA DE LA HUMANITAS

Dentro de la pedagogía contemporánea, y sobre todo dentro de la pedagogía gentiliana, nos encontramos con el firme convencimiento de que somos hombres no por el hecho de haber nacido, sino en virtud de una íntima conformación que nos hace asumir conscientemente nuestra posición en el mundo.

De aquí el valor de aquello que «hace que el hombre sea hombre», como gustaba decir Gentile, es decir, de la «humanitas». Es ésta una concreción del pensamiento pensante, en la que cada uno de nosotros se realiza a sí mismo y da lugar a un diálogo interior, que es la única base posible de toda realidad moral y social.

«Nosotros hablamos a los demás, decía Gentile, porque ante todo nos hablamos a nosotros mismos. Y, por así decirlo, los primeros oídos que escuchamos no son los de los demás, sino los nuestros... En lo más íntimo de nuestro ser existe cuando pensamos quién habla y quién escucha: el individuo y su interlocutor...» (62).

Por otra parte, en lo más profundo de nuestro ser sucede también que vivimos nuestro encuentro con los demás, con las cosas, con el pasado: y la lógica de nuestra condición y de nuestra vocación nos lleva siempre a humanizar el objeto que tenemos delante.

«El objeto, escribía todavía Gentile, es consecuencia de la síntesis de aquel acto espiritual por el que se asimila al sujeto en la espiritualidad de sus relaciones» (63).

Teniendo en cuenta que el humanismo nos ha enseñado a desconfiar de

(62) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, Milán, 1954, pág. 67.

(63) G. GENTILE; *Op. cit.*, pág. 66.

fórmulas y esquemas y a utilizar en sentido creativo el mensaje viviente de las *humanae litterae*, llamaremos a esta síntesis «humanitas».

En efecto, humanistas eran aquellos que, según la antigua autodefinition que Eugenio Garín resumió (64), *per (humanas) litteras provocati, in ipsis pariunt*.

Se dice ahora que de tener en cuenta el rico contenido humanístico del provocativo e inquietante mito nietzschiano del Superhombre no se podría comprender nada acerca de Nietzsche y su actualidad educativa.

PRECEDENTES DEL SUPERHOMBRE

«Algo pasa en Dinamarca», dice Hamlet, quien con Horacio ha estudiado en Wittenberg y siente que su alma se sumerge en una cultura decrepita. Pero el sentido de los valores le ayuda: «Quiero rezar.» Aquí se halla la catarsis shakespeariana: en una voluntad de salvación que lucha, pero que siempre está viva y activa, y en una clara conciencia de subordinación de toda posibilidad de salvación humana a la sobrehumana realidad de la gracia.

El carácter trágico que los isabelinos, y sobre todo Shakespeare, infundieron a la Europa moderna empalma con la vitalidad expansiva del Renacimiento, según ha demostrado en su memorable libro Ernst Cassirer (65).

Y si es cierto que estudios críticos muy avanzados (66) desmienten la vieja imagen de un Renacimiento paganizante, también lo es que la constante de la cultura renacentista (ya sea con el esplendor de su prototipo italiano o con el vigor de sus posteriores evoluciones) se identifica, sin ningún género de dudas, con un firme rechazo de aquel falso triunfo del cristianismo (triunfo conseguido con limitaciones, adaptaciones, hipocresías y torturas), el de la premisa de la «muerte de Dios» (67). Se piensa en la polémica antipuritana de Shakespeare, en la polémica antiformalista y antidogmática de Lessing, en el inmenso esfuerzo realizado por Goethe para recuperar el sentido total del hombre, y al menos se dispondrá de alguna referencia para comprender la singular postura pedagógica del Superhombre.

Desde el «renacimiento platónico» inglés, matriz fecunda del teatro isabelino (68), a aquello que F. O. Matthiessen denominó «Renacimiento ame-

(64) E. GARIN: *Umanesimo e Rinascimento*, en *Problemi ed orientamenti critici di lingua e letteratura italiana*, vol. 3.º, Milán, 1949.

(65) E. CASSIRER: *La Rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, Florencia, 1947.

(66) Cfr. E. GARIN, cit.

(67) Cfr. E. CASSIRER, cit.

(68) Cfr. E. CASSIRER, cit.

ricano» (69); desde la amorosa y dolorosa ironía con que Cervantes enaltecó el Renacimiento español en su obra maestra (70) al gran despertar ochocentista del alma rusa, en la que (según se ha visto en el primer capítulo de este libro) (71) la filosofía de la tragedia alcanza con Dostoievski una expresión muy parecida a la de Nietzsche, la historia espiritual del mundo moderno continúa su línea de espíritu trágico, libre de prejuicios, preocupada por salvar, por encima de cualquier mixtificación y trivialidad, lo esencial del hombre, es decir, su derecho inalienable a no contentarse con un solo nacimiento y a aspirar a «renacer» con aquella plenitud de vida que sólo la experiencia trágica y la consiguiente catarsis pueden determinar.

Por este motivo, podemos decir que todas las figuras más grandes y dramáticas de la cultura moderna, desde el Humanismo al Romanticismo, constituyen otros tantos precedentes del Superhombre.

Sobre todo lo son aquellos que, al igual que Dostoievski, han sabido calar más hondo en el corazón humano y penetrar más en los misterios del ser, desde William Blake (72) a Friedrich Holderlin (73), desde Stendhal (74) a Leopardi (75).

EL PARADIGMA SOCRÁTICO

Por lo tanto, el Superhombre nietzscheniano, en el fondo, no es más que el mismo espíritu trágico de la Europa moderna, aunque con la particularidad de una especial tensión moral y un acentuamiento del poder intuitivo. Como más adelante veremos, ambas características convergen en un especial tipo de heroísmo espiritual.

Pero aquel espíritu trágico, al derivar directamente del Renacimiento, constituía ante todo un aspecto del Humanismo europeo. Por este motivo no estaría mal que al llegar a este punto desviásemos nuestra atención hacia el Humanismo y sus relaciones con el Superhombre.

El itinerario aproximado, aunque siempre indicativo, establecido por Ady Warburg (76) como director de un impresionante trabajo de investigación y

(69) F. O. MATTHIJSSEN: *American Renaissance*, tr. it., Turín, 1950; Milán, 1961.

(70) Cfr. E. CASSIRER, cit.

(71) Cfr. L. CHESTOV, cit.

(72) A. MAILLET-H. ROESCH: *Blake et Nietzsche*, en *Nietzsche*, de la Asociación francesa nietzscheniana, cit.

(73) K. HILDEBRANT: *Die Idee des Krieges bei Goethe, Holderlin, Nietzsche*, Berlín, 1947.

(74) Cfr. L. GIUSSO: *Leopardi, Stendhal, Nietzsche*, Nápoles, 1933.

(75) Cfr. L. GIUSSO, cit.

(76) Cfr. V. VETTORI: *La filosofia del combattimento*, Pisa, 1955.

análisis sobre el desarrollo del dionisismo en los centros greco-árabes y greco-orientales de las capitales del Renacimiento europeo (Cizico, Alejandría, Oxe-ne, Bagdad, Toledo, Roma, Padua, Ferrara, Augusta, Erfurt, Wittenberg, Goslar, Luneburg), nos autoriza a identificar en el dionisismo las bases del Humanismo. Y no será necesario repetir aquí, en relación con la trayectoria seguida por el dionisismo y con el sentido cristiano del mismo, lo que ya hemos dicho al utilizar las tesis de Ady Warburg, filólogo no menos importante, y las de V. Ivanov, según las cuales los cultos dionisiacos y la religión griega del dios doliente serían el antiguo testamento de los paganos, el camino entre paganismo y Cristo (77).

Así, pues, el problema se define de este modo: tomando al dionisismo y al cristianismo (auténtico y no formalista) como polos extremos del Humanismo. ¿Cuáles son las corrientes dinámicas, por así decirlo, comprendidas entre ambos extremos de la conciencia humanística?

Sin duda alguna, una puede ser la del «renacimiento platónico», que se halla a la base del espíritu trágico de la Europa moderna (incluido el Superhombre), y a propósito de la cual de nuevo remitimos al lector a Cassirer (78).

Otra puede identificarse con la energía especulativa de un aristotelismo independiente del pedantismo tardo-escolástico, es decir, de un aristotelismo entendido como esfuerzo y empeño de conocimiento brillante.

Pero sobre todo, entre dionisismo y cristianismo, el Humanismo sigue la vía de Sócrates, es decir, la vía de una pasión moral que lleva hasta el umbral de la santidad. Se puede decir que Sócrates anticipa y precede a la figura misma de Cristo, y de hecho, los humanistas solían dirigirse al gran Ateniese como a un santo, Sócrates el Santo, acerca del cual habla Erasmo de Rotterdam.

Ya vemos aquí, además de en el paradigma platónico y en aquel otro racionalmente especulativo, pero sobre todo en el paradigma del moralismo socrático, la necesidad de investigar el secreto del Superhombre nietzsche-niano.

Por lo demás, el mismo Nietzsche había confesado que: «Estoy tan cerca de Sócrates que sostengo una lucha constante con él» (79).

Por consiguiente, Nietzsche sentía frente a Sócrates una afinidad más que era más fuerte que cualquier juicio o polémica.

Poco importa que éste haya arremetido contra Sócrates en un momento

(77) Cfr. A. PELLEGRINI: *Incontri in Europa*, cit.

(78) E. CASSIRER, cit.

(79) F. NIETZSCHE: *Werke*, VIII, pág. 19.

determinado y que le haya considerado, influido por Aristófanes, el campeón de la crítica destructiva y de un doctrinarismo nocivo.

Los actuales y más avanzados estudios dan una imagen de Sócrates completamente distinta.

Sírvanos de ejemplo el testimonio de Romano Guardini, quien, en su memorable obra titulada *La morte di Socrate* (80), reivindicaba el dionisismo sustancial de Sócrates en una línea de superior moralidad que, con energía, se proyectaba hacia la «buena nueva» cristiana.

Y sirva también un testimonio similar, el del agudo filólogo Carlo Dianò (81), según el cual en Sócrates, al igual que en los poetas trágicos griegos y en los filósofos presocráticos, tan apreciados por Nietzsche, el elemento dionisiaco y el elemento apolíneo, *suceso y forma*, se conjugan y subliman en una especie de síntesis resolutive.

Y se comprende que Nietzsche se sintiese, por encima de cualquier valoración, muy cerca de Sócrates.

NIETZSCHE COMO ERASMO

Cuando se lee la carta turinesa que Nietzsche (82) escribió a su hermana Elizabeth, y en la que el pensador, ya próximo a la ceguera, recuerda que siete años antes había muerto en Turín, a consecuencia de una parálisis, el conde francés Gobineau, no se puede menos que interpretar esta señal como un siniestro presagio.

Pero el espíritu que más congenia con el Nietzsche «turinés», que las cartas de aquel período nos muestran como especialmente alegre, ligero y lleno de júbilo, fue, sin ningún género de dudas, el espíritu de Erasmo de Rotterdam.

Erasmo (que en 1506 había recibido en Turín el título de doctor en Teología) concibió tres años más tarde, en un paseo a caballo por los Alpes, la idea del *Moriae Elogium*, *Elogio de la Locura*, que en más de un aspecto sirvió de lección a Nietzsche, y de la que, con toda seguridad, se debió de acordar el redundante Carlyle al escribir las más elegantes páginas del *Sartor Resartus*.

¿Es así la llamada «locura»? Es alegría, frescor y felicidad. Por el contrario, la altivez y la torpeza espiritual de los doctrinarios vienen definidas

(80) R. GUARDINI: *La morte di Socrate*, tr. it., Milán, 1949.

(81) C. DIANO: *Forma ed evento*, Venecia, 1952.

(82) F. NIETZSCHE: *Gesammelte Briefe*, V (2), pág. 451, Leipzig, 1910.

por Erasmo con palabras que muy bien podrían haber sido pronunciadas por Nietzsche.

Y la conclusión de que la locura del mundo es sabiduría a los ojos de Dios y que la sabiduría del mundo es locura a los ojos de Dios se refiere al más alto concepto humanístico de la vida; concepto que apunta directamente a la divina locura de la Cruz.

¿Cuál es el camino a seguir? El camino de Sócrates, mejor dicho, de aquel Sócrates santo, a quien Erasmo, como señalábamos anteriormente, gustaba dirigirse con apasionado fervor.

Nietzsche concluía su largo itinerario cognoscitivo, su largo diálogo con el misterio, su largo magisterio mayéutico, en un Sócrates moderno, santificado por el sufrimiento, y llegaba a los mismos resultados que Erasmo: lo que parece locura es, en realidad, sabiduría, y el sentido de la verdadera sabiduría coincide con la locura de la Cruz.

«Cantadme, escribía Peter Gast (83), un nuevo canto: el mundo se ha transfigurado y el cielo entero se alegra.» Y firmaba: «el Crucificado».

LA TRADICIÓN SOCRÁTICA

Hemos dejado expresamente aparte a Erasmo. Pero Erasmo forma parte de toda una larga tradición socrática, que será oportuno considerar ahora, aunque sólo sea en una breve reseña de carácter general.

La tradición socrática comienza ya con los Estoicos, y los historiadores escolásticos de la filosofía estuvieron acertados cuando dijeron que el socratismo estoico es un socratismo que se halla en declive. En declive o en ascensión, el socratismo estoico es, en efecto, una verdadera forma de socratismo (a diferencia del socratismo de Platón y Aristóteles), que en realidad ya no es socratismo y da lugar, como es obvio, al platonismo y al aristotelismo.

En los Estoicos, al igual que en Sócrates, el problema dominante es el problema moral. E incluso en el ecléctico Cicerón, los elementos más marcados y que con mayor frecuencia se repiten son los de clara naturaleza moralista, estoica y socrática.

En esta misma línea espiritual, pero con mayor originalidad, y con un impulso de vivísimo *pathos* más enérgico, se halla aquel Séneca («moral», de acuerdo con la lección de Dante) que hizo impronta de sus ideas sobre una gran parte de la cultura medieval occidental.

(83) F. NIETZSCHE: *Gesammelt Briefe*, IV, pág. 480, Leipzig, 1908.

La tradición socrática sigue también lozana y operante durante el período que siguió a aquella época.

Giannozzo Manetti describe en *Vita di Socrate* al antiguo maestro como personificación misma de la *virtù* entendida al estilo clásico. Y Leonardo Bruni toma a Sócrates como ejemplo de un ideal absoluto de humanidad perfectamente lograda. Coluccio Salutati, acercándolo al cristianismo, expresa su pesar por no poderle venerar como si fuese el primer «príncipe», *nostrorum martyrorum*.

En fin, tampoco hay que olvidar la componente socrática de Maquiavelo, puesta de relieve por Roberto Ridolfi (84).

También el Humanismo inglés con J. Colet y T. Moro, dentro de la corriente de Erasmo, tuvo que alimentarse de este sano, viril y perenne socratismo que tardaría muchos años en reproducirse: con la antipuritana y antidogmática meditación de Shaftesbury (85).

En cuanto a Francia, todos saben que Montaigne fue un gran psicólogo. Pero el rasgo propiamente humanístico de Montaigne, así como el del español Raimundo de Sabunda (de quien aquél escribió su apología), se encuentra en la subordinación de la psicología a la moral. Este rasgo unido a los de ironía, figura, asepsia, constante esfuerzo investigador (que se apoya en el hombre y que aún incluye músicas lejanas que le sirven de ayuda) y a una íntima y humanísima religiosidad del gran ensayista, pueden darnos las adecuadas medida de su socratismo. Y es este una rasgo que volveremos a encontrar en la tradición, tan querida por el nietzscheniano «espíritu libre» de los Fontenelle, La Rochefoucauld, Chamfort, hasta llegar a Maupassant: lo más vivo y típico de la tradición cultural francesa.

Tenemos que considerar ahora el socratismo desde el Romanticismo hasta nuestros días.

A partir de Schleiermacher ha sido fácil situar a Sócrates entre dos épocas (86), que en un principio fueron las que discriminaron al mundo. Pero la característica socrática más precisa y más válida de esta época se da con Kierkegaard.

Antes diremos que en Kierkegaard el razonamiento sobre Sócrates adquiere carácter de indudable actualidad resolutive, puesto que pone en claro la relación existente entre Sócrates y Nietzsche.

En Nietzsche el equívoco antisocrático es paralelo al equívoco anticristiano. En efecto, para Nietzsche tanto la mentalidad socrática como la cris-

(84) R. RIDOLFI: *Vita di M. Machiavelli*, Roma, 1954.

(85) E. CASSIRER: *Op. cit.*

(86) Cfr. *Socrate*, por cuenta de A. BANFI, Milán, 1943.

tiana son síntomas de debilidad, de abdicación, de decadencia. Max Scheler verá (87) y demostrará, después, que hay en el Cristianismo una corriente de fuerza con una intensidad y una capacidad de superación que incluso las más elevadas expresiones de la civilización clásica desconocen.

Esta misma demostración fue hecha, de manera anticipada, por Kierkegaard, respecto a la figura de Sócrates.

«Sócrates —decía Kierkegaard (88)—, es un héroe trágico e intelectual. Su condena a muerte le fue comunicada. Se le puede considerar como muerto a partir de este momento... El recogimiento le corresponde como héroe; pero como héroe trágico-intelectual que es, se le exige que en este último instante tenga fuerza para realizarse a sí mismo. Por lo tanto, él no pudo, al igual que el héroe trágico común, recogerse frente a la muerte. El tenía que realizar este movimiento de una forma tan rápida que tenía que realizarse a sí mismo en el acto, con su propia conciencia, por encima de esta lucha, y afirmarse a sí mismo. Si en este momento crítico de la muerte Sócrates hubiese callado, habría restado sentido a su vida; habría hecho suponer que la elasticidad de la ironía era para él un juego y no una fuerza cósmica... Lo importante de su pensamiento se halla en el hecho de que él realiza en el instante decisivo toda su personalidad. El héroe trágico intelectual debe tener y mantener la última palabra... Entonces, en el momento de máximo sufrimiento, el de la muerte, precisamente por culpa de esta palabra, él, aún antes de morir, se hace "inmortal".»

En esta descripción del héroe trágico-intelectual, la figura de Sócrates coincide con la de Nietzsche con una afinidad impresionante.

Y si la última palabra de Sócrates, como le pareció a Erasmo, es una palabra de santidad, ¿acaso no es también cierto que la última palabra de Nietzsche, como ya hemos visto, lleva en sí la santidad?

EL SUPERHOMBRE COMO AUTOCONCIENCIA

La motivación principal del superhombre nietzscheniano es típicamente socrática. Podemos hallar esta motivación en el aforismo número 2 de la *Gaia Scienza*: «Yo siempre hago el mismo experimento y siempre me niego a aceptarlo. No querréis creerlo pero, a pesar de todo, me veo obligado a demostrarlo siempre de nuevo: "la mayoría" carece de conciencia individual... La mayor parte de los hombres no encuentran despreciable creer en

(87) M. SCHELER: *Il pentimento*, Milán, 1941.

(88) Cfr. *Socrate*, cit.

una cosa o en otra, y vivir de acuerdo con esta o aquella creencia, sin haber apurado antes las más importantes y seguras razones a favor o en contra, y sin tampoco haber hecho un mínimo esfuerzo en este sentido. Los hombres más inteligentes y las damas más nobles aún forman parte de esta mayoría. Pero, ¿qué importancia tienen la bondad, la delicadeza y el genio cuando el hombre que posee estas virtudes permite que en su corazón haya una fe débil y unos juicios equivocados; cuando permite que no haya en él aquella necesidad de certeza que brota de los más íntimo y de la más profunda necesidad que distingue a los hombres superiores de los inferiores...?» (89).

Por consiguiente, el hombre superior se identifica porque posee aquello que Nietzsche denomina «conciencia individual» y que Gentile llamará «autoconciencia». Por lo tanto, desde el punto de vista socrático, el superhombre se realiza en el dominio del autoconcepto, es decir, no a través de la creación de conceptos abstractos y gratuitos, sino conseguidos concreta y necesariamente tras un enfrentamiento práctico con la realidad.

Pero hay algo más. A continuación del aforismo que acabamos de citar leemos la siguiente observación: «Encontrarse en el justo medio de esta *rerum concordia discors*, de esta maravillosa y cambiante multiplicidad que es la vida, en vez de interrogar y temblar ante el deseo y el placer de interrogar..., he aquí lo que yo encuentro despreciable, y es, sobre todo, este sentimiento lo que yo busco en cada uno de vosotros. No sé que clase de locura logra siempre convencerme de que en cada hombre, en cuanto hombre, existe este faceta tan despreciable...» (90).

Cada hombre, por ser hombre (esta es la conclusión de Nietzsche), tiende a la autoconciencia del hombre superior y desprecia la cómoda condición de una vida inconsciente: en la práctica, el superhombre es sólo hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto ser autoconsciente.

EL SUPERHOMBRE COMO LIBERTAD

Pero en el superhombre nietzscheniano, «la conciencia individual» no es un fin en sí misma, sino que aquél emplea dicha conciencia y se realiza a sí mismo en lo que Nietzsche llama «independencia del alma». A este respecto se puede leer otro aforismo de la *Gaia Scienza*, el número 98: «Que yo sepa, lo mejor de la gloria de Shakespeare, del hombre, es que él ha creído en Bruto; ha creído en su virtud, y no ha arrojado ni una sola mota de polvo»

(89) *Opere di Nietzsche*, vol. V, tomo II, Milán, 1965, pág. 36.

(90) *Ibidem*, pág. 37.

sobre esta virtud. Ha dedicado su más grande tragedia (que todavía hoy lleva un título que no es suyo) a Bruto y a las luchas de Bruto, a este terrible compendio de moralidad superior. Independencia del alma: ¡He aquí de lo que se trata! De esta manera ninguna víctima puede serlo en demasía. Si se ama la libertad, la libertad de las almas superiores, y si se comprende que alguien ha puesto en peligro esta libertad, se deberá estar dispuesto a sacrificar esta persona aunque se trate del mejor de los amigos, del hombre más noble, una joya del universo o un genio incomparable. Es seguro que los sentimientos de Shakespeare debían responder a lo que acabamos de describir. La grandeza que él reconocía a César era el máximo honor que él podía tributar a Bruto. Sólo así podía revestir al problema íntimo de Bruto de un gran significado... ¿Y fue, en realidad, la libertad política el ideal que animó a este poeta a pasar de un consentimiento y de una solidaridad genéricas a una abierta solidaridad y complicidad con Bruto? ¿O esta libertad política no era más que el símbolo de algo más profundo, de algo que no se puede expresar? ¿Nos hallamos, quizá, ante un acontecimiento o ante una aventura secreta del alma del poeta, ante algo que él sólo quería expresar por medio de símbolos...? Shakespeare se ha postrado ante la figura heroica de Bruto, y ante ella se sintió indigno y lejano. La mejor prueba de lo que acabamos de decir la ha dejado en la tragedia. Nos la presenta como poeta en dos ocasiones, y por dos veces lanza contra él palabras de tan tremendo desprecio que se asemejan a un grito, al grito de quien se desprecia a sí mismo. Hasta el mismo Bruto pierde la paciencia cuando entra en escena el poeta, pleno, patético, tan inoportuno como sólo saben serlo los poetas. Son éstos unos seres aparentemente ricos en posibilidades, en el plano de la grandeza moral, pero incapaces de alcanzar en la práctica y en la vida la probidad más común...» (91).

De este modo, Bruto, estoico y, por lo tanto, estrechamente ligado a la tradición socrática, es la verdadera imagen del superhombre como defensor de la «independencia del alma», como defensor de aquella libertad de las almas grandes que no toleran ni histriónicas falsificaciones ni limitaciones intelectuales y, por consiguiente, literarias.

EL SUPERHOMBRE COMO ANTISÓCRATES

Una vez vistos los estrechos vínculos que unen a Sócrates y Nietzsche, sería oportuno plantear ahora el problema del equívoco antisocrático, en el que es poco probable que Nietzsche haya caído de manera fortuita.

(91) *Ibidem*, págs. 104-105.

En definitiva, el superhombre es una fuerza de autoconciencia y libertad interior que, en la realidad, adquiere la doble forma de pseudo-Anticristo y pseudo-Antisócrates.

Estas dos aparentes y clamorosas contradicciones no son separables. La misma lógica que impulsaba a Nietzsche a negar el cristianismo como hecho, como civilización, como cultura (el hecho, la civilización y la cultura de la «muerte de Dios»), para reivindicar y recuperar la auténtica verdad, le impulsaba también a negar el ideal socrático del diálogo, trivializado y exagerado por los profesionales de la inteligencia, para permitir a cada uno, a cada alma noble o, según la ecuación dantesca, a cada alma «no vil», realizar ante todo en sí mismos aquel diálogo que Gentile denominaba «trascendental» (92).

En efecto, la verdadera lección de Nietzsche se halla en las siguientes palabras: «Yo os pido que me olvidéis y que os busquéis a vosotros mismos; sólo entonces, cuando todos vosotros hayáis renegado de mí, yo os digo que volveré con vosotros» (93). Por este motivo, tenía perfecta razón Enzo Paci cuando escribía: «Aceptar la invitación de su filosofía significa oponerse constantemente a él. El ha negado la historia y nos ha dado la posibilidad de comprender su trágico secreto, ha negado la posibilidad de una filosofía y, sin embargo, ha sentado las bases para una más profunda iluminación de la verdad» (94).

Entre otras cosas, este Antisócrates tenía en común con Sócrates la valentía de un total, aunque no inerte, abandonarse a la propia suerte.

Ante él, al igual que ante Sócrates, no podemos menos que experimentar un extraño y profundo sentimiento de emoción, sentimiento muy parecido a aquél arrebató religioso que constituye el rasgo más característico de la verdadera educación del alma.

Y aquí nos parecen apropiadas las palabras escritas por Karl Jaspers en su penetrante análisis crítico sobre el pensamiento y el destino de Nietzsche: «La formalidad de un completo abandono, tal y como Nietzsche lo concibió, equivale casi a la involuntaria parábola y al modelo ideal de profundidad del ser que se consuma a través de la trascendencia. Frente a Nietzsche se experimenta la misma especie de sagrado temor que ante lo "incomprensible"...» (95).

VITTORIO VETTORI

(Concluirá.)

(92) G. GENTILE: Op. cit.

(93) F. NIETZSCHE: *Werke*, VI, 115.

(94) E. PACI: *Nietzsche*, Milán, 1940, pág. 107.

(95) K. JASPERS: *Nietzsche*, Berlín, 1936, pág. 410.

R É S U M É

Les thèmes développés dans cette étude proviennent d'une série de conférences données par l'auteur à l'Université Internationale Menéndez Pelayo, de Santander, pendant l'été de 1967, durant le cours "L'Europe dans le monde actuel". Etant donné son extension, cette étude a été divisée en deux parties qui seront publiées successivement dans les n.º 162 et 163 de cette Revue.

Malgré les innumérables déviations et les non moins nombreuses incompréhensions dont a été l'objet l'histoire du "succès" (et par là même de l'échec) de Nietzsche, son oeuvre apparaît aujourd'hui, et chaque fois plus clairement, comme l'oeuvre d'un grand maître "européen", porteur d'un message vital destiné à traverser la crise de notre temps, à l'interpréter et à la dépasser. Le message de Nietzsche prend d'abord sa force, aux sources mêmes de la civilisation européenne, c'est à dire de la Grèce; il se projette ensuite vigoureusement vers le futur, et en appelle à tout ce qui a été produit d'authentique et de créateur par les peuples de l'Europe au travers des siècles. Il en résulte un modèle efficace qui tend à fixer le type d'homme européen contemporain, non seulement comme une variante, sinon que plutôt comme une incarnation centrale à partir de laquelle s'irradie toute l'humanité.

Les quatre chapitres inclus dans cette première partie comprennent les grandes titres suivants:

1. Actualité d'un inactuel (Nietzsche et Kierkegaard, Nietzsche et Marx, Nietzsche - Gentile, Nietzsche et Vico, Nietzsche et Dostoiewski, Nietzsche et Mazzini).

2. Education philologique et "Paideia" (Le problème de la méthode, Le malentendu chrétien, Polémique contre les philologues, L'Ecole de Basile, L'Education en tant que "Paideia").

3. Le "dionysiaque et l'apollinien" comme catégories pédagogiques (Education en plus d'«éducateur», Apollon et Dionysius, Dionysisme et Apollonisme, A l'école de Dionysius, La véritable signification d'Apollon, Christus Sol, Les deux découvertes éducatrices de Nietzsche, Une confirmation critique: Nietzsche - Renaissance).

4. "Humanitas" et Surhomme (La récupération pédagogique de l'Humanitas, Antécédents du Surhomme, Le paradigme socratique, Nietzsche en tant qu'Erasmus, La tradition socratique, Le surhomme en tant qu'autoconscience, Le Surhomme en tant que liberté, Le Surhomme en tant qu'Anti-socrates).

S U M M A R Y

The present article covers a series of lectures given by the author in the summer of 1967 at the International "Menéndez Pelayo" University of Santander en "Europe in the world of today". This extensive work has been divided into two parts and will appear in the issues nos. 162 and 163 of this Review.

In spite of the innumerable deviations and the no less numerous incomprehensions that fill the history of Nietzsche's "success" (and consequently his failure), it can be seen today more and more clearly that his work is that of a great "European" master, and that it carries with it the vital message destined to survive the crisis of our time, to interpret it and finally to excel it. Nietzsche's message gets its strength in the first place from the same sources as European civilization, namely from Greece; the message is then projected vigorously towards the future and appeals to everything that has anything of authenticity and creator about it and that has been moulded and shaped by the people of Europe throughout the centuries. Hence the appearance of an efficient model which tends to establish the type of contemporary European man not so much as a variant but more as a central incarnation from which Humanity as a whole irradiates.

The four sections which make up this first part bear the following titles:

1. The bringing up to date of out-of-date ideas. 2. Philological education and "Paideia". 3. Dionysiac and apollean concepts as pedagogical categories. 4. "Humanitas" and Superman.

1. (Nietzsche and Kierkegaard, Nietzsche and Marx, Nietzsche-Gentile, Goethe and Vico, Nietzsche and Dostoevski, Nietzsche and Mazzini.)

2. (The problem of method, Christian equivocation, controversy regarding the philologists. The Basle school. Education as "Paideia")

3. (Education as well as "educator", Apollo and Dionysius, Denis, Dionysism and Apolleanism. In the Dionysius school of thought. The true meaning of Apollo, Christus Sol. The two educative discoveries made by Nietzsche. A critical confirmation: Nietzsche - Renaissance.)

4. (Pedagogical recovery of the Humanitas. Precedents of the Superman. The Socratic paradigm. Nietzsche as Erasmus. The Socratic tradition. Superman as freedom; Superman as Anti-Socrates.)