

EL MENSAJE EUROPEO DE FEDERICO NIETZSCHE (*)

(Conclusión)

V

LA «ESCUELA DE GUERRA» DEL ALMA Y LA CONSTRUCCION DEL PORVENIR

LA ESCUELA DE NIETZSCHE

La vocación pedagógica de Nietzsche de ninguna manera es invención nuestra. Antes bien, sus biógrafos más precisos, desde Charles Andler (96) al ya citado Alejandro Pellegrini (97), insisten en presentarnos esta vocación como el más enérgico aliciente de una vida tan intensa y singular desde el punto de vista espiritual.

Hemos visto, a su vez, como Nietzsche trataba de introducir de manera orgánica esta vocación en su propia época, al adaptarse, por así decirlo, a la situación existente y al esforzarse en colaborar con los espíritus más elevados que su buena estrella le había hecho encontrar en su camino.

Por este motivo hemos podido hablar de la «escuela de Basilea», refiriéndonos así a un sodalicio que todavía partía del supuesto del culto romántico del «genio» y el convencimiento, igualmente romántico, de poder dar lugar, en un lapso de tiempo más o menos breve, a un renacimiento en gran escala del espíritu griego.

Pero la «escuela de Basilea» no es aún la «escuela» de Nietzsche. El verdadero y propio magisterio nietzschiano es un magisterio solitario y para-

(*) La primera parte de este artículo apareció en el núm. 162 de la REVISTA.

(96) C. ANDLER: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 volúmenes, París, 1958 (la primera edición apareció con seis volúmenes entre 1920 y 1931).

(97) A. PELLEGRINI: Op. cit.

dójico, porque suprime, como hemos visto, todo tipo de transmisión tradicional de la verdad y, por consiguiente, toda organización de grupo («yo os pido que me olvidéis y que os busquéis a vosotros mismos»); y comienza con la dolorosa separación de Wagner y con la consiguiente renuncia a la idea de «genio», idea que Nietzsche sustituye por la de «espíritu libre».

El «espíritu libre» es una nueva clase de asceta, en constante compromiso con aquello que el mismo Nietzsche gustaba llamar «alta escuela de guerra del alma».

EL AUTORRETRATO DEL ESPÍRITU LIBRE

Nietzsche ha hecho lo que pudiéramos llamar «autorretrato del espíritu libre», en el prefacio a la segunda edición de 1886 de *Umano troppo umano* (98): «Es probable que un hombre en el que el espíritu libre está destinado a alcanzar una completa y sabia madurez haya experimentado un gran impulso liberalizador... ¿Cuáles son los vínculos más sólidos y qué lazos son casi imposibles de romper? Para los hombres que pertenecen a una especie superior, aquéllos son los deberes: el respeto que se da en los jóvenes, el temor reverencial hacia toda venerable autoridad y dignidad, la gratitud por la tierra en que crecieron, por la mano que les guió, por el templo en que aprendieron a arrodillarse y a rezar, también por los momentos de mayor elevación... Para estas almas, el impulso liberalizador llega de improviso, de manera parecida a una sacudida telúrica: el joven espíritu se siente arrollado, libre y arrebatado, sin ni siquiera comprender lo que le sucede.

»Un impetuoso impulso se apodera de ellos y se les impone como el tirano; una voluntad rabiosa de marcharse a toda costa y sin importar adonde se despierta en ellos... Se trata de un sobresalto inicial de la fuerza y de la voluntad, que tiene por objeto la propia determinación y valoración; es un ansia de libertad; es también una enfermedad que puede aniquilar al hombre: hay algo de morboso en las extrañas y violentas tentativas de quien sintiéndose ya libre trata de ejercer su propio dominio sobre las cosas... En lo más recóndito de un trabajo tan azaroso, el trabajo de un hombre que no tiene meta en su vagar por el desierto, se halla la exigencia impuesta por una curiosidad cada vez más peligrosa: ¿no sería posible invertir todos los valores? Quizá el mal sea bien, y Dios no sea más que una sagaz artimaña del demonio; en resumen, quizá todo sea falso y nosotros seamos, o necesitemos ser, al mismo tiempo, engañados y engañadores. Parecidos

(98) *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo II, págs. 5 y sigs., Milán, 1965.

pensamientos le desvían y llevan cada vez más lejos. Una soledad cada vez más amenazadora y sofocante le rodea y oprime, le aprieta el corazón, terrible diosa, *mater saeva cupidinum*... Aparte de este morboso aislamiento, de estos solitarios años de noviciado, largo es el camino que hay que recorrer para llegar a aquella enorme y desbordante certidumbre y a aquel estado de salud que siempre suelen servirse de la inquietud, de una inquietud morbosa, a modo de ayuda y sonda para el conocimiento; largo es el camino que hay que recorrer para llegar a aquella madura libertad del espíritu, que no es más que dominio de sí y disciplina del corazón, y que permite acceder a múltiples y contrastantes formas de pensamiento; largo es el camino que hay que recorrer para llegar a aquella íntima y refinada amplitud de miras, propia de quien tiene tal riqueza de espíritu que no deja que éste se pierda en su caminar, se enamore en falso y se abandone ebrio en un rincón; largo es el camino que hay que recorrer para llegar a aquella superabundancia de fuerzas plásticas, curativas, re-educadoras, replasmadoras, que es indicio de gran salud y que ofrece al espíritu libre la privilegiada oportunidad de vivir una vida llena de experiencias y de abandonarse a la suerte: ¡magistral privilegio del espíritu libre! Mientras tanto, largos años de convalecencia pueden transcurrir, años colmados de suaves mutaciones, a la par dolorosas y fascinantes, pero siempre sometidas a la guía de un voluntad tenaz... Se vive por encima del amor y del odio, por encima de la afirmación y de la negación, próximos o alejados, según se deseen, en constante huída, evitando, discurriendo, unas veces, volando, otras, sobrevolando; y se sacia con refinamiento y de una manera que no se diferencia demasiado de la de quien alcanza a ver por debajo de sí una gran cantidad de cosas; se experimenta un estado de ánimo muy diferente al de aquellos que se preocupan de lo que no les importa: de hecho se interesan, con el espíritu ya libre, por cosas que no les preocupan más... Y es una cura contra todo pesimismo, enfermar como estos espíritus libres, permanecer durante bastante tiempo enfermos para conseguir poco a poco mejor salud. Esta forma de suministrarse salud durante largo tiempo y sólo en pequeñas dosis tiene mucho de ciencia... Por último, es posible que entonces el espíritu libre, que cada vez es más libre, comience a ver claro, entre los resplandores de una salud que no es del todo sana, el enigma de aquella gran separación liberadora... Durante mucho tiempo este espíritu apenas osó plantearse la cuestión de por qué tanta separación, por qué este estar tan sólo, por qué renunciar a todo lo que veneraba e incluso a su capacidad de venerar, por qué tanta aspereza y desconfianza, por qué este adiós a mis propias virtudes. Ahora se atreve a formular estas preguntas en voz alta y tiene ya alguna idea acerca de cómo van a ser

las respuestas. Tú deberías llegar a ser señor de ti mismo y señor de tus propias virtudes... Deberías tener potestad sobre tu *pro* y sobre tu *contra*, y aprender a tomarlo y dejarlo según tu finalidad suprema; sería necesario que en cada apreciación aprendieses a discernir la diferente perspectiva, lo que en ella hay de deformado y tergiversado y la aparente teleología del horizonte; en definitiva, todo lo que se refiere a la perspectiva... Tú deberías saber, y basta con ello: que el espíritu libre sabe ya lo que él puede hacer, lo que le es lícito a partir de ahora... Así responde el espíritu libre al enigma de la propia liberación, y asignando a su caso un valor general, termina por decidir en cuanto a la experiencia vivida. Lo que a mí me ocurre; se dice a sí mismo, de igual modo le sucederá a aquella persona en la que se encarne y exprese una misión.»

EL PROBLEMA DE LA JERARQUÍA

Para Nietzsche, la «alta escuela de guerra del alma» no es una escuela para «almas bellas», sino una escuela que, con gran valor y decisión, hace frente al espinoso y fundamental problema de la jerarquía. Pero es preciso que al llegar aquí tengamos mucho cuidado para no confundir, a este respecto, la elevadísima espiritualidad de Nietzsche con las toscas falsificaciones de algunos de sus discípulos y continuadores disidentes.

A continuación del prefacio a *Umano troppo umano*, ya citado por nosotros anteriormente, hay una elocuente aclaración sobre la que merece la pena meditar. «Si nosotros, espíritus libres, podemos decir que el problema de la jerarquía es nuestro problema, ahora, pasada media vida, comprendemos al fin cuántos preparativos, cuántos rodeos, pruebas, ensayos, trucos necesitaba el problema antes de llegar a nosotros y cuántas horas de dolor, felicidad y contradicción deberíamos sufrir en nuestro propio cuerpo y en nuestra propia alma, nosotros los aventureros y circunnavegadores de un mundo íntimo que se llama hombre, los medidores de su grandeza y profundidad, al avanzar por todas partes sin miedo, sin desdeñar nada y sin perder nada, al saborearlo todo y purificarlo todo sin fiar de la casualidad y de las apariencias, hasta que por fin podamos decir, nosotros los espíritus libres: he aquí un nuevo problema... (99), el problema de la jerarquía.» Y ya se dice mucho acerca de la verdadera solución nietzscheniana a este problema cuando se afirma que para Nietzsche el hombre más noble es el más puro.

A este respecto podemos leer el aforismo 271 de *Al di là del bene e del*

(99) Op. cit., *ibidem*.

male: «El mayor vacío que puede separar a dos hombres viene dado por su diferente grado de pureza y por su distinto modo de sentirla. ¿Pero qué importa que ambos sean personas honradas y que se ayuden entre sí? ¿Qué importa que la buena voluntad sea recíproca si al final uno no puede soportar el olor del otro? El sublime instinto de la pureza fuerza al hombre puro a una especie de soledad peligrosa y admirable, a una soledad que viene a ser algo así como la del santo, porque la sublimación de aquel instinto también es santidad. Conocer la felicidad indescriptible del baño, sentir dentro de sí un ardor y un ansia que impulsan constantemente al alma a pasar de la noche al día y de las tinieblas de la tristeza a la luz, al resplandor, a todo lo que es delicado y profundo; es ésta una tendencia que distingue, una virtud aristocrática, pero también una virtud que aísla. La piedad del santo es piedad porque existe suciedad en lo que es humano, demasiado humano. Y hay diversos grados de piedad que hacen que él, aun estando en posesión de la misma, se sienta impuro y sucio» (100).

TOLERANCIA DEL DOLOR

No menos importante nos parece el aforismo 270 de *Al di là del bene e del male* para definir la solución nietzscheniana al problema de la jerarquía. Este aforismo dice: «El orgullo espiritual y el disgusto de todo hombre que ha sufrido demasiado le sitúan dentro de una jerarquía que se inspira en la capacidad para soportar el dolor. Aquél tiene la horrible certeza y está totalmente convencido, a causa de su dolor, de que sabe más que los hombres más sabios y doctos y de que ha conocido y habitado mundos lejanos y pavorosos de los que "vosotros nada sabéis". Este silencioso orgullo espiritual del que sufre, este orgullo de quien ha sido elegido para saber, del consagrado, de la víctima destinada al sacrificio, lleva consigo la necesidad de adoptar cuantos disfraces sean posibles para protegerse del contacto de manos indiscretas y piadosas, del contacto de todos aquellos que no son iguales a él en el dolor. El dolor profundo hace al hombre aristocrático, excava un vacío en torno a él. Una de las más inteligentes formas de disfraz consiste en el epicureísmo y en hacer gala de cierto desprecio hacia lo que es agradable; esta forma toma a la ligera el sufrimiento y se pone a la defensiva contra todo lo que es triste y profundo. Existen hombres "serenos" que explotan su serenidad para que nadie pueda comprenderles: desean que nos equivoquemos a costa suya... Hay hombres de ciencia que se valen de su

(100) *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, págs. 194-195, Milán, 1968.

ciencia porque ésta les proporciona una apariencia serena; esto nos hace pensar que, en el fondo, no son más que dioses superficiales... Hay espíritus libres y desdeñosos a quienes gustaría recelar y negar que son orgullosos y que están heridos sin remedio (cinismo de Hamlet: el caso del abate Galiani), e incluso es posible que la misma demencia no sea más que una máscara para disimular una sabiduría demasiado aguda y amarga. De todo esto se deduce que una sensibilidad tiene el deber de respetar "la máscara del alma" y de no hacer uso, a este respecto, ni de la psicología ni de la curiosidad» (101).

CRÍTICA DEL GENIO

Ya se ha dicho que en la «alta escuela de guerra del alma» creada por Nietzsche no hay lugar para la noción romántica de «genio».

En efecto, Nietzsche somete esta noción a una crítica lúcida y despiadada, que podemos resumir con las mismas palabras de un aforismo nietzscheiano, el 269 de *Al di là del bene e del male*: «Cuanto más se ocupe el psicólogo, el psicólogo que lo es por vocación, y que viene al mundo con el solo propósito de ahondar en las almas, de hombres y casos excepcionales, más peligro correrá de caer en las garras de la piedad: entonces él necesitará más que nadie tener serenidad y dureza. La corrupción y la decadencia de los hombres superiores, de las almas que se salen de lo corriente, es una regla: y es algo terrible tener constantemente ante los ojos una regla de este tipo. El suplicio del psicólogo que ha descubierto esta ruina, que un buen día ha descubierto toda esta miseria incurable del hombre superior, el eterno "demasiado tarde" que se presenta a lo largo de toda la Historia, puede quizá terminar con que él se rebelde exasperado contra la propia suerte y le entren ganas de destruirse, de provocar su propio fin. En casi todos los psicólogos se percibe cierta predilección reveladora, la alegría de volverse a tropezar con hombres corrientes y normales: ello demuestra que tienen una constante necesidad de que cicatricen sus heridas, de huir para olvidarse alejados del peso que las observaciones y las vivisecciones de "oficio" han colocado sobre su conciencia... Hasta tal punto se agrava lo paradójico de su condición, que la muchedumbre, las personas instruidas, los sentimentales entusiastas, precisamente donde los psicólogos han aprendido a sentir una gran piedad junto a un gran desprecio, aprenden a sentir por su propia cuenta una veneración sin límites por los "grandes hombres", por

(101) Op. cit., *ibidem*, págs. 193-194.

los fenómenos que hacen que se bendiga la patria, la tierra, la dignidad humana y que se honren a sí mismos, por aquellas personas que los jóvenes toman como modelo para su educación... Por ejemplo, estos grandes poetas como Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol..., son vistos, por un lado, como son, y por otro, como quizá deben ser: hombres mutables, entusiastas, sensuales, infantiles, fáciles y prontos a desmoralizarse y a confiar... Con frecuencia, sus acciones son reflejo de un defecto interior; a menudo tratan de huir con sus deseos de un recuerdo demasiado persistente; otras veces aparecen sumergidos en el fango y casi enamorados de él: se asemejan así a los fuegos fatuos de las ciénagas que se quieren hacer pasar por estrellas; con frecuencia luchan contra una náusea constante, contra un espectro de incredulidad que les enfría y obliga a anhelar la gloria, a beber su propia fe en las mismas copas de los aduladores ebrios... Y el pueblo llama a estos hombres idealistas»... (102).

HOMBRE Y MUJER

Uno de los pasajes más vibrantes es el que aparece en el libro *Así habló Zaratustra*, y que se refiere a la relación matrimonial: «Vuestra boda. ¡Poned mucho cuidado para que no sea una triste decisión! Tenéis demasiada prisa por concluir. Pero una precipitación de este tipo sólo puede llevar a la ruptura matrimonial. Y, por otra parte, es mejor disolver el matrimonio que convertirlo en una esclavitud y en una mentira. Me dijo un día una señora: "Sí, en efecto, yo decidí romper con mi matrimonio, pero antes de llegar a esta situación él ya me había destrozado a mí." Yo siempre he creído que los cónyuges que se llevaban mal incubaban el más terrible deseo de venganza: se enfadaban con todo el mundo por el mero hecho de que ya no podían por su propia cuenta. Por ello quiero que los hombres honrados se digan a sí mismos: "Nosotros nos amamos: ¡que nos dejen pensar en cómo conservar nuestro amor! De lo contrario, quizá tengamos que considerar después que nuestra promesa ha sido un despropósito. Dadnos un plazo, un matrimonio breve para que podamos ver si estamos aptos para el gran matrimonio. ¡Es maravilloso estar siempre emparejados!" Estos son los consejos que doy a quienes son honrados: Y ¿en qué quedaría mi amor por el superhombre y por todo lo que éste lleva consigo si yo hablase y aconsejase de una manera distinta? No sólo debéis ser fecundos, ¡oh, hermanos míos!, sino que tenéis que trasplantar vues-

(102) Op. cit., ibidem, págs. 191-192.

tras plantas de una manera elevada, y a esto os ayudará el jardín del matrimonio» (103).

En líneas generales, la idea de Nietzsche acerca de la mujer ha sido mal interpretada; no se ha querido comprender que Nietzsche, aun cuando analizaba con gran agudeza psicológica el tipo de mujer más común, en realidad su meta era siempre lo que él mismo llamaba «la mujer perfecta». «La mujer perfecta, escribía en *Umano troppo umano* (104), es un tipo humano más elevado que el del hombre perfecto: y también algo mucho más raro.»

Sin duda alguna, Nietzsche halló su ideal femenino en Cósima Wagner, y no nos corresponde a nosotros resumir aquí la enconada lucha sentimental que los biógrafos del filósofo se encargaron de ilustrar, con todo detalle, en otra parte.

En cambio, lo que sí nos interesa es ver la imagen que Nietzsche tenía de Cósima; una imagen muy elocuente, en la que la compañera de Wagner casi deja de ser lo que es y se convierte en la compañera ideal del Superhombre. Nos remitimos, a este respecto, al resumen que nos ha quedado de una carta escrita a Cósima a la muerte de Wagner, el 14 de febrero de 1883: «Ya en otras ocasiones, ella no se negó a oír mi voz en graves circunstancias: y en este preciso instante recibo la noticia que para ella resulta ser la más grave de todas; no puedo expresar mis sentimientos sin dirigirme única y exclusivamente a Ella. Está presente en mi alma no lo que Ella pierde, sino lo que posee. Pocas personas hay que con tan firme convicción puedan decir: "Cumplí con mi deber con aquel único propósito, que también fue mi única recompensa." Ella ha vivido consagrada a una idea y todo lo sacrificó a ella; y por encima del amor del hombre ha abrazado el elevadísimo espíritu, aquel espíritu que El ha creado con el amor y con la esperanza; Ella ha servido a aquel espíritu y a él pertenecerán para siempre Ella y Su nombre; se trata de un espíritu que nace con el hombre, pero que no muere con él. Son pocos los que aman de este modo, y dentro de este grupo, ¿quién como Ella sabe hacerlo? Por consiguiente, ésta es la imagen que yo tengo de Ella; siempre la he contemplado, desde lejos, como a la mujer más digna de ser venerada en mi corazón» (105).

(103) F. NIETZSCHE: *Werke*, pág. 239.

(104) *Opere di Friedrich Nietzsche*, IV, tomo II, cit., pág. 225.

(105) Este resumen se halla también en *Opere di F. Nietzsche*, Roma, 1955, página 1057.

EL PROBLEMA DEL PORVENIR

Hemos visto hasta aquí qué era lo que Nietzsche entendía por «alta escuela de guerra del alma»: la autoformación del «espíritu libre».

Hemos analizado, además, las características del «espíritu libre» de Nietzsche: su finura y agresividad, su capacidad para soportar el dolor, su renuncia al mito romántico del genio, su poética llamada a las más elevadas y genuinas virtudes del alma femenina.

También hemos identificado el problema central del «espíritu libre» en relación con la jerarquía.

Debemos añadir ahora que este problema compromete a Nietzsche desde el punto de vista político, es decir, desde el punto de vista del pensamiento político y de la educación política, con vistas al futuro.

El interés por el porvenir siempre ha estado presente en Nietzsche. Pero coincidiendo con la sustitución del concepto de «espíritu libre» por el concepto de «genio» se produce otra mutación sustancial en la mente de Nietzsche; mutación para la que la necesidad de construir un futuro más noble y digno no se inspira ya en el exclusivo modelo griego, sino que se le incluye dentro de un amplio juego de incitación e impulso, en el que toman parte otros modelos y ejemplos vivientes. De este modo, el ejemplar modelo ofrecido por los griegos ya no es el único, aunque sí el primero. De aquí la extraordinaria riqueza de motivos y puntos de partida que suele caracterizar al pensamiento nietzschiano de la madurez en relación con el problema del porvenir.

Deberíamos considerar ahora estos puntos de partida y estos motivos, pero es preciso que nos ocupemos antes, aunque sólo sea de manera breve, del espíritu metafísico, es decir, religioso, que siempre ha animado a este gran psicólogo y educador.

EL SENTIDO DE LO ETERNO

Al llegar a este punto tenemos que recordar «la canción del sí y del amén» de *Así habló Zarathustra*: «Si yo amo el mar y todo lo que es de naturaleza marina, y si todavía lo amo más cuando embravecido me contradice; si llevo en mí aquel placer de la búsqueda que impulsa las velas hacia lo desconocido, si llevo en mí la alegría del navegar, si llevo en mí una ale-

(106) *Opere di F. Nietzsche*, cit., pág. 555.

gría capaz de hacerme gritar: "La costa ha desaparecido, y con ello se ha soltado mi última cadena; a mi alrededor ruge un mar infinito; el tiempo y el espacio brillan para mí en la lejanía: pues bien, viejo corazón mío, ¡adelante!, ¡adelante! ¿Cómo podría yo no anhelar la eternidad y el anillo nupcial, el mejor de los anillos, el anillo del retorno? Todavía no he hallado mujer de la que quisiera tener otros hijos, sino de ésta que amo, ¡porque yo te amo, oh eternidad!"» (106).

Es cierto, pues, que Nietzsche no puede pensar si no es en términos de eternidad. Eterno es el pasado, eterno también el futuro. Pero si el pasado es eterno, necesariamente tendrá que serlo el futuro, y del mismo modo, si el futuro es eterno, también tendrá que serlo el pasado.

De aquí la lógica del *eterno retorno*, una lógica que parece estar muy próxima a la «historia ideal eterna» de Vico. También Nietzsche confiaba, y de una manera que no se diferenciaba demasiado de la de Vico, el pensamiento al estilo veloz y huidizo de la poesía.

En la misma canción citada anteriormente escribía: «Si yo nunca he tenido cielos tranquilos por encima de mí, y sin embargo, he volado por cielos que me pertenecen; si he nadado jugando en lejanos abismos de luz y si de mi libertad ha nacido la sabiduría del pájaro (porque la sabiduría del pájaro habla de este modo: "Ved, no existe ni altura ni profundidad. ¡Lánzate hacia adelante y hacia atrás, de un lado a otro! ¡Canta! ¡No hables más! ¿No son quizá adecuadas las palabras para quien pesa? ¿No son acaso las palabras sino mentiras para quien es ligero? ¡Canta! ¡No hables más!")» ¿Cómo no podría yo estar ávido de eternidad?...» (107).

LOS «BUENOS EUROPEOS»

No nos sorprende que un espíritu como el de Nietzsche, tan sensible y tan lúcido, tan «superior», se sintiese irremediablemente extraño en la Europa de fines del Ochocientos, es decir, en una Europa en la que soplaban los malos vientos de los presuntuosos nacionalismos y la más obtusa anarquía.

En efecto, Nietzsche pertenecía a aquella singular especie de los solitarios que hablan y que saben hablar en nombre del futuro, en nombre de la «patria de los hijos».

De aquí que el aforismo 377 de la *Gaia Scienza* venga en plural y se titule *Nosotros los sin patria*. «No faltan hoy europeos con derecho a ostentar este título, en el sentido más elevado y honorable de la palabra...

(107) Ibidem, pág. 556.

Nosotros, hijos del porvenir, no podremos nunca sentirnos como en nuestra propia casa, en medio de la monotonía de una vida cotidiana... El hielo que soporta el peso ya se ha hecho demasiado fino, sopla el viento del deshielo y nosotros mismos, nosotros los *sin patria*, somos el viento que rompe el hielo... No queremos conservar nada, tampoco volver al pasado, y de ningún modo somos liberales... En una palabra, y es ésta una palabra que nos honra, nosotros somos los *buenos europeos*"... (108).

En el aforismo 256 de *Al di là del bene e del male* podemos leer: «Gracias a las morbosas enemistades que la locura nacionalista ha provocado entre los pueblos de Europa, gracias también a los políticos miopes y de mano y precipitada, gracias a ellos hoy se hallan en la cresta de la ola y no sospechan en lo más mínimo que la política destructiva, por ellos practicada, sólo puede ser un breve intermedio; gracias a todo esto, y a otras causas que hoy es imposible citar, se descuidan e interpretan de forma arbitraria y falsa los más evidentes indicios de unificación europea» (109).

PUEBLOS Y PATRIAS

Forma parte de la tarea educativa asumida por Nietzsche la valiente claridad con que supo poner al descubierto los graves defectos de su propio pueblo: «Para convencerse *ad oculos* de lo que es el alma alemana hay que observar el gusto, el arte, las costumbres alemanas. ¡Qué tosca indiferencia hacia todo lo que es sentido de la medida! ¡De qué manera las cosas más nobles y más vulgares se hallan próximas!... El alemán arrastra su alma como una pelota, y del mismo modo arrastra todas sus experiencias. Digiere mal el hecho de su vida y nunca llega a comprenderla. La "profundidad" alemana sólo es, a menudo, una digestión lenta y penosa. Y al igual que todos los enfermos crónicos con dispepsia, el alemán ama la tranquilidad, la comodidad, la sinceridad y la honradez. Resulta tan cómodo ser francos y leales. Quizá sea hoy esta rectitud a base de confianza, de cordialidad, de juego descubierto, el disfraz más peligroso y mejor logrado por los alemanes, y su particular arte mefistofélico, con el que todavía pueden ir "mucho más lejos"..." (110).

Si éste era el pensamiento de Nietzsche acerca de los alemanes, he aquí lo que él pensaba de hebreos y rusos: «Un pensador que se sienta respon-

(108) *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Milán, 1965, págs. 255-257.

(109) *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, cit., pág. 171.

(110) *Ibidem*, pág. 157.

sable del porvenir de Europa deberá tener en cuenta a hebreos y rusos en todos sus proyectos sobre el porvenir de Europa y considerarlos como los factores que con mayor seguridad y probabilidad van a tomar parte en el gran juego y en el gran conflicto de fuerzas...» (111).

En cuanto a los ingleses, Nietzsche se daba perfecta cuenta de su regresión espiritual, iniciada en el período post-isabelino bajo la forma de mediocridad puritana. Y escribía: «Existen verdades que mejor estarían descubiertas por cerebros mediocres que les son más adecuados; existen verdades que sólo seducen o atraen a espíritus mediocres: esta afirmación, quizá un poco desagradable, se nos impone hoy, desde el momento en que el espíritu de la filosofía inglesa, respetable, pero mediocre —y pienso en Darwin, J. S. Mill, Spencer—, ha afirmado su dominio en las regiones intermedias del espíritu europeo. En efecto, sería útil —y ¿quién podría negarlo?— que estos espíritus llegasen a dominar durante algún tiempo...» (112).

Muy agudas son las observaciones de Nietzsche acerca de los franceses: «Hay tres cosas que los franceses pueden hacer valer todavía como patrimonio y como sello indeleble de su predominio cultural en Europa, a pesar de la voluntaria e involuntaria germanización y vulgarización del gusto. Ante todo, su capacidad para sentir la pasión del arte, para dedicarse por completo a la forma... En segundo lugar, su rica y antigua civilización "moralista" es otro de los motivos en el que los franceses pueden basar su superioridad sobre el resto de Europa. Existe una tercera justificación que hace que los franceses puedan aspirar a esta superioridad: en el alma francesa se ha producido una síntesis bastante acertada entre Norte y Sur...» (113).

Nietzsche tuvo una clara preferencia por Italia, país al que gustaba denominar «la nación madrugadora de Europa», «la tierra donde todo comienza».

Lo que acabamos de decir también se pone de manifiesto en un párrafo sobre el francés Chamfort: «Chamfort, hombre rico en profundidad y en segundos planos espirituales, hombre callado, sufrido, fuerte; un hombre que creía que la risa era la mejor medicina de la vida y que se sentía perdido cuando no tenía risa, se asemeja más a un italiano, a un pariente de Dante y de Leopardi... que a un francés» (114).

El mismo origen tiene la admiración sin límites que Nietzsche sintió por Napoleón: «uno de los más grandes continuadores del Renacimiento» (115).

(111) Ibidem, pág. 164.

(112) Ibidem, pág. 167.

(113) Ibidem, págs. 169-170.

(114) *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, cit., pág. 103.

(115) Ibidem, págs. 238.

A veces tenemos la impresión de que Nietzsche se hace eco de las apasionadas ideas de Giuseppe Mazzini sobre la necesidad de «iniciativa italiana». Y es cierto que Nietzsche tuvo presente muchas veces a Mazzini, sobre todo durante los últimos años que transcurrió en Italia, comprometido como estaba, al mismo tiempo que aquél, en la tarea de preparar el comienzo de una época a través de un nuevo sistema de educación del hombre. Por otra parte, un profeta o maestro de la categoría de Nietzsche no podía dejar de comprender que los términos ideales de la civilización europea rebasaban el ámbito de la geografía europea. Preveía un futuro con dimensión mundial, basado en el binomio América-Rusia (116), y sobre todo insistía en el enigma que representaba Rusia: «Rusia. Desde hace mucho tiempo se ha guardado y conservado en aquel país la fuerza de voluntad. La voluntad espera amenazadoramente allí ser liberada (no se sabe si como voluntad de negación) para tomar prestada la palabra "orden" de los físicos actuales» (117).

EL MENSAJE DE NIETZSCHE: COMPRENDER, QUERER, SER

Por consiguiente, la «alta escuela de guerra del alma» equivalía, en Nietzsche, a una escuela de «espíritus libres» conscientemente comprometidos en construir el porvenir.

El «espíritu libre» se nutre de soledad, sabe transformar el dolor en risa, rechaza la tibieza consoladora de las ilusiones (incluida la ilusión del «genio»), se convierte en testigo de la gran crisis contemporánea y hace uso de todas las fuerzas existentes, valorándolas con aquel vivo sentido de lo eterno, que, como hemos visto, se agita en su pecho y le permite sentirse hijo, no tanto del ayer y del hoy, como del mañana.

Practica un nuevo tipo de ascetismo que es, al mismo tiempo, ascetismo de la inteligencia y de la voluntad. Para este ascetismo, el hecho de comprender no es algo que se acaba en sí mismo, a modo de elegante ejercicio mental, sino que se proyecta y resuelve en el querer y se presenta, ante todo, como voluntad de comprender a toda costa. Se trata de una comprensión en la que no sólo interviene la razón, sino también el alma, e incluso podríamos decir que el cuerpo, en una tensión constante y heroica.

Pero la última palabra de Nietzsche no es la de «querer». La última palabra de Nietzsche, de su mensaje y magisterio, es «ser».

No caben dudas al respecto. Es el mismo Nietzsche quien escribe: «Por

(116) F. NIETZSCHE: *Werke*, XV, pág. 310.

(117) *Ibidem*, pág. 316.

encima del "querer" está el "ser". Por encima del héroe están los dioses griegos» (118).

¿Quién ha entendido y recogido este mensaje?

La respuesta a esta pregunta es de capital importancia para el presente análisis sobre el Nietzsche educador, puesto que nos facilitaría el camino de vuelta, con una serie de elocuentes pruebas, a la tesis de que hemos partido; es decir, a la tesis de la actualidad educativa de Nietzsche. Esto es lo que vamos a tratar de hacer en el siguiente y último capítulo.

VI

CONTINUADORES Y DISCIPULOS

PRESENCIA Y ACCIÓN DE NIETZSCHE

Hasta la fecha sólo hemos hablado de la obra de Nietzsche. Nos queda ahora por ilustrar su presencia y acción en la cultura contemporánea.

No importa que repitamos aquí, y en efecto ya lo habíamos dicho, que la acción educativa de Nietzsche se plasmó en una escuela organizada (tanto es así que la misma Nietzsche-Renaissance sólo tiene valor de testimonio *a posteriori*, excepción hecha de Heidegger, a quien hemos reservado un apartado más adelante), a través de la fuerza que irradiaba de su propia presencia.

La definición crítica de dicha presencia ha hecho notables progresos durante los últimos años, y, además de las aportaciones citadas con anterioridad, conviene recordar ahora las de Bernard Welte (119), Edoardo Mirri (120), Gilles Deleuze (121), Ernst Biser (122), Hermann Wein (123), Nicola M. de Feo (124), Jean Granier (125).

Welte insiste en la relación existente entre el ideal del Superhombre y el

(118) *Ibidem*, pág. 343.

(119) B. WELTE: *Nietzsches Atheismus und dass Christientum*, Darmstadt, 1958.

(120) E. MIRRI: *La metafisica nel Nietzsche*, Bolonia, 1961.

(121) G. DELEUZE: *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962.

(122) E. BISER: *Gott ist tot*, Munchen, 1962.

(123) H. WEIN (Positives Antichristientum): *Nietzsche Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag, 1962; cfr., también, F. ULRICH: *Die Macht des Menschen bei F. Nietzsche*, en *Potere e responsabilita*, Brescia, 1963.

(124) N. DE FEO: *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari, 1965.

(125) J. GRANIER: *Le probleme de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1965.

tema cristiano de la Gracia. Mirri y Biser reivindican la pertenencia de Nietzsche a la tradición del pensamiento cristiano; mientras que Deleuze destaca, sobre todo, la lucha llevada a cabo por Nietzsche contra la dialéctica, y Wein subraya, por su parte, la manifiesta simpatía de Nietzsche hacia la figura de Cristo, a la que admira y ve por encima de la violenta polémica antidialéctica y antihistoricista, como una luminosa imagen positiva, superior a la de la misma Zaratustra. De Feo sostiene que la «transvaloración» nietzscheñiana obedece, en realidad, a una profunda necesidad de autenticación y revaloración. En fin; Granier identifica el significado esencial de la especulación nietzscheñiana con su carácter de premio a una futura «metafilosofía».

No estaría mal que añadiésemos a estas contribuciones más recientes otras dos de no menos importancia, de 1950 y 1952, respectivamente, debidas a W. A. Kaufmann (126) y a Erich Heller (127).

La tesis de Kaufmann destaca el concepto de «sublimación», para demostrar que en la «voluntad potencial» nietzscheñiana hay un impulso que lleva a una comparación total entre alma y realidad; es decir, a la realización instantánea del ser en su plenitud.

La tesis de Heller pone en estrecha relación a Nietzsche y a Goethe, y sirve para demostrar, por medio de un penetrante análisis, que en la dionisiaca tensión del poeta-profeta de Zaratustra persiste el más auténtico espíritu goethiano.

Lo lícito sería que, a través de todas estas diferentes aportaciones, obtuviésemos una imagen unitaria de Nietzsche, que sirviese de base a las investigaciones que acerca de su influencia, directa o indirecta, ejercida sobre las posteriores generaciones de intelectuales, intentamos llevar a cabo.

La vida de Nietzsche transcurrió en una etapa que fue decisiva para la civilización occidental, y en la que la regresión y el deterioro de todos los valores tradicionales obligaban a negar las fórmulas ya agotadas, y a reafirmar la esencia de aquellos valores. Nietzsche se impuso a sí mismo una tarea similar al encarnar el genio solitario y difícil de la metamorfosis (128) y al sentar las premisas de un nuevo humanismo (129), del que más adelante veremos sus características y alcance.

Esta tarea o compromiso comportaba la negación de la dialéctica y, por consiguiente, en la práctica, de la filosofía sistemática: pero también llevaba consigo la sustitución de la dialéctica y del espíritu sistemático por el diálogo

(126) W. A. KAUFFMANN: *Nietzsche*, Princeton, 1950.

(127) E. HELLER: *Nietzsche*, Frankfurt, 1964.

(128) M. RAYMOND: *De Baudelaire au surréalisme*, París, 1940.

(129) Cfr. H. WEIN: *Op. cit.*

abierto y constante y por el empleo creativo de lo universal, haciendo de la poesía el modelo cotidiano de vida (130).

No vamos a considerar aquí el aspecto del superhominismo de forma. De hecho, el Superhombre aparece como alguien que está en constante diálogo consigo mismo (y en potencia, también con los demás, puesto que en este diálogo interior se trasciende aquella humanidad demasiado humana que, por lo general, transforma a cada ser racional y parlante en una especie de *Cicero pro domo sua*), y, además, como alguien que tiende a vivir en el sentido indicado por los mitos poéticos que afloran desde lo más profundo de su vida consciente a través de un proceso de sublimación que le sitúa no más allá de aquí sino más allá de la lógica tradicional.

De tal manera el Superhombre se sitúa como paradigma de gran actividad en la historia de la cultura que, al actuar en los espíritus más despiertos y nobles, impide a los hombres de letras ser simples literatos y a los estudiosos simples investigadores científicos, promoviendo a unos y otros a aquella función superior que es la función (como podríamos decir empleando la feliz fórmula de Filippo Burzio) de los «profetas de hoy».

A modo explicativo añadiremos que, ante el emblema del Superhombre, se ha venido formando y sigue formándose una nueva cultura con vistas a una nueva civilización, y que la acción educativa de Nietzsche se identifica con dicha compleja, pero no por eso menos armónica, formación.

Los profetas de hoy día, entendiendo nuestro presente en un sentido amplio, es decir, en un sentido postnietzschiano, son aquéllos que denominaremos, según expresión del propio Nietzsche, «hijos del porvenir», creadores de una revolución no sólo destructiva, sino constructiva, continuadores y discípulos del Superhombre.

A ellos vamos a referirnos ahora, tras haber expuesto lo esencial de la lección de Nietzsche. Nietzsche procuró mantener siempre un ritmo de ejemplar y constante autosuperación y fue el primer discípulo y continuador de sí mismo.

EL SUPERHOMBRE EN LA DECADENCIA

A pesar de las inevitables falsificaciones y de las no pocas denigraciones de que fue objeto la Decadencia, ésta permanece, en efecto, como una gran etapa de la cultura europea. Podemos reconocer en ella la nihilista negación del corrompido mundo moderno, que la burguesía del Ochocientos llevó al

(130) Cfr. J. GRANIER: Op. cit.

paroxismo de la presunción y de la hipocresía y, además, los precedentes de una Humanidad renovada.

El propio Nietzsche pertenece, sin duda alguna, a la Decadencia y constituye uno de sus máximos exponentes, puesto que posee una carga de actualidad que está destinada a traspasar los límites de la edad «decadente».

Es bastante significativo el hecho de que haya sido el sueco Augusto Strindberg uno de los primeros en admitirlo, uno de los primeros que supo hablarle, dice Alejandro Pellegrini (131), como él siempre había deseado que se le hablase. Pero esta consonancia sólo fue parcial, puesto que existían entre ambos profundas diferencias.

En efecto, Nietzsche no sólo pudo recorrer todo el periplo de nihilismo, sino que también pudo y supo superarlo con la pureza de una luz interior, que era tan intensa que le capacitaba para las más elevadas iluminaciones de una conciencia profundamente cristiana. Strindberg, en cambio, aunque tenemos que considerarlo como uno de los más vigorosos poetas del nihilismo, uno de los pocos que tuvieron el valor de soportar toda la crisis contemporánea hasta alcanzar ideal y potencialmente su válvula de escape, no consiguió después pasar de la posibilidad al acto de la catarsis, como si una precisa e insuperable inhibición espiritual lo hubiese dejado incapacitado para ello.

Experiencias similares, diferencias en sus respectivas medidas humanas; he aquí, en breve, la relación entre Nietzsche y Strindberg.

A la elevación moral de uno se opone el fondo cenagoso e histriónico del otro; y quizá el primero puede parecer sacrílego (a causa del enredo dramático de su tendencia a ser enemigo del cristianismo histórico e imitador y enamorado de la figura metahistórica de Jesús), el segundo ha sido, por el contrario, un profanador: el indiscreto de quien habla Rudolf Kassner (132) en sus vivísimas páginas sobre los elementos de la grandeza humana. A la profanación de Strindberg nunca llegaba la luz.

El ejemplo del Superhombre adquiere un carácter más dinámico que en Strindberg, en los escritores decadentes de sucesivas generaciones: Arno Holz (133), Richard Dehmel (134), Gabriele D'Annunzio (135), Franz Wedekind (136), Rainer María Rilke (137), Stephan George (138), Thomas

(131) A. PELLEGRINI: Op. cit.

(132) R. KASSNER: *Gli elementi dell'umana grandezza*, Milán, 1942.

(133) Cfr. *Dizionario della letteratura universale del secolo XX*, Roma, 1968.

(134) Cfr. *Dizionario*, cit.

(135) Cfr. *Dizionario*, cit.

(136) Cfr. *Dizionario*, cit.

(137) Cfr. *Dizionario*, cit.

(138) Cfr. *Dizionario*, cit.

Mann (139), David Herbert Lawrence (140), André Gide (141), Hermann Hesse (142).

De especial interés es, por supuesto, para el lector italiano, la relación Nietzsche - D'Annunzio; de D'Annunzio se citan, con frecuencia los clamorosos (y superficiales) artículos que, a través de las columnas de *Il Mattino* y *La Tribuna* (1892 - 1893), dieron a conocer a Nietzsche en Italia; sin embargo, no se recuerda lo suficiente una página de 1894 que con gran claridad recoge la analogía existente entre Nietzsche y Sócrates (143).

Y, en efecto, D'Annunzio no ignoraba el formal antisocratismo nietzscheiano, que guardaba gran parecido con aquella postura que hemos definido como la del Pseudo-Anticristo. D'Annunzio se hallaba en condiciones de entender estas diferencias porque estaba habituado a sostener en su interior una constante lucha con el divino Protagonista de algunas de sus más famosas y falsificadas parábolas. ¡Trágica lucha! «El Dios fuerte — escribe Wladimiro Soloviev — escoge al hombre fuerte, el hombre capaz de luchar con él». Y aquí es donde se halla la verdadera analogía entre Nietzsche y D'Annunzio.

Máximo Bontempelli estaba en lo cierto cuando señalaba como rasgo fundamental de la obra de D'Annunzio, el martirio (144). Y tenía razón Aniceto del Massa cuando afirmaba que el arte de D'Annunzio, considerado en sus conclusiones, es decir, en sus expresiones más válidas, «es, ante todo, un arte meditativo» (145).

Además del D'Annunzio sensual y puramente epidérmico, hay otro aspecto de su vida aventurera y desgraciada, batalladora y poética: el aspecto de la meditación socrática, alimentada por la extraordinaria exuberancia del hombre y dirigida con desesperación, al igual que en Nietzsche, hacia un tipo de religión auténtica e integral, cuyas huellas perdieron en su mayor parte los tiempos modernos.

Decía Piero Bargellini (146) que D'Annunzio procedía de una estirpe religiosa de hombres. En Abruzzo la muerte es muerte, la tierra, tierra, y el cielo está por encima de todo. Y el mismo D'Annunzio escribía en 1897:

(139) Cfr. *Dizionario*, cit.

(140) Cfr. *Dizionario*, cit.

(141) Cfr. *Dizionario*, cit.

(142) Cfr. *Dizionario*, cit. Para las relaciones entre NIETZSCHE y HESSE, véase un párrafo de Klein e Wagner, de HESSE, que V. VETTORI reproduce parcialmente en *La filosofía del combattimento*, cit.

(143) Cfr. V. VETTORI: *La filosofía del combattimento*, cit.

(144) M. BONTEMPELLI: *D'Annunzio o del martirio*, en *Introduzioni e discorsi*, Milán, 1948.

(145) A. DEL MASSA, en *Cronache*, Florencia, 1941.

(146) P. BARGELLINI: *Mutar d'ale*, en *Ritrato virile*, Brescia, 1940.

«Por el olivar subo hasta Bagazzano. Cae la tarde. Me detengo. La pasión y la oración del Huerto se apoderaron de mí, me penetran hasta lo más hondo, me revelan que la soledad amarga y el sacrificio ebrio son mi verdadera predestinación» (147). Pocos años antes Nietzsche había consumado su último impulso bajo el signo de la soledad y del sacrificio.

Aparte del carácter sumamente religioso de la vida y obra de Nietzsche y D'Annunzio, existe otra analogía entre ambos: amaron un mismo tipo de mujer. Para Nietzsche su verdadero y definitivo amor fue Cósima Wagner, para D'Annunzio, Eleonora Duse. Y, en efecto, ¿quién si no la «no beata Beatriz», de Gabriele, puede, desde el punto de vista ideal, compararse con aquella gran figura femenina a quien Dionisio Crucificado se dirigía momentos antes de sumergirse en la oscuridad? «Ariana, yo te amo» (148): y después llegó la noche. También para D'Annunzio los últimos años fueron noche: una noche mediterránea, es decir, órfica y dionisiaca, a la que invadía, como así lo atestigua la última parte de *Cento e cento e cento e cento pagine de Angelo Cocles tentato di morire* (149), el seguro presentimiento del alba.

Dentro de la Decadencia es muy interesante ver qué lazos unen a Rudolf Steiner, fundador de la Ciencia del Espíritu, con la figura de Nietzsche, en cuanto «persona que lucha contra su tiempo» (150).

Entre las numerosas páginas que Steiner dedicó a Nietzsche hay algunas, incluidas en la *Autobiografía* (151), que sirven para concluir y sintetizar, con carácter de experiencia directa y de espontáneo lirismo evocador, un análisis de extrema validez para el significado último del Superhombre. Sería oportuno describir algunos de los pasos más significativos: «Allí, oculto por el follaje, echado sobre el diván, estaba el hombre con su frente admirablemente bella de pensador y de poeta. Eran las primeras horas de la tarde. Aquellos ojos que aunque apagados penetraban con ardor, ya no podían percibir ninguna imagen del ambiente: nosotros estábamos allí, delante de él, y él no lo sabía. Sin embargo, en aquel rostro espiritualizado parecía existir un alma que, tras haber meditado durante toda la mañana, quisiera darse un breve descanso... Y he aquí, delante de mi alma, el alma de Nietzsche, aleteando casi sobre su cabeza, totalmente bañada en su propio fulgor, libre en el mundo

(147) Cfr. P. BARGELLINI, cit.

(148) Cfr. A. PELLEGRINI: *Nietzsche*, cit.

(149) G. D'ANNUNZIO: *Cento e cento e cento e cento pagine di Angelo Cocles, tentato di morire*, Milán, 1935.

(150) R. STEINER: *F. Nietzsche lottatore contro il suo tempo*, trad. it., Lanciano, 1935.

(151) R. STEINER: *La mia vita*, trad. it., Milán, 1937.

espiritual a que aspiraba... Había leído los escritos de Nietzsche; ahora contemplaba al mismo Nietzsche portando ideas espirituales deslumbrantes de belleza y procedentes de lejanos mundos... Había admirado los escritos de Nietzsche; ahora, además de mi admiración veía una figura radiante.»

EL SUPERHOMBRE EN SOREL Y EN EL SORELISMO

Aunque con la especial característica de «profeta de hoy», Georges Sorel pertenece también al cuadro de la Decadencia Europea.

Y es ya algo indiscutible entre los estudiosos, que la constante fundamental de la obra de Sorel se halla en una profunda y heroica inspiración de derivación nietzscheniana.

Sorel ou l'héroïsme, he aquí la conclusión a que llegó René Johannet en un bello análisis, con el que trató de establecer la «evolución de G. Sorel» (152), mediante una crítica esencial y rica; a esta conclusión llegaron también los hermanos Tharaud (quienes se ocuparon ampliamente de Sorel en *Notre cher Péguy* (153), Pierre Andreu (154) y Pierre Lasserre (155); este último insistía, sobre todo, en la relación Nietzsche-Sorel, siguiendo una línea interpretativa ya inaugurada por nuestro G. A. Borgese (156) a principios de siglo.

Nacido en Cherbourg en 1847, se puede decir que Sorel era un coetáneo de Nietzsche. Pero, por un curioso azar, su fértil actividad cultural comienza bastante tarde; cuando la de Nietzsche ya había terminado; y, en efecto, su primer libro *Il processo di Socrate*, data de 1889.

De ahora en adelante, el significado de Sorel tendrá dos perspectivas distintas: una puramente cultural, limitada a Francia (de la que, sin embargo, nosotros apenas hemos registrado ni la más leve huella), y otra cultural y al mismo tiempo política, implantada sobre todo en Italia.

Pronto tuvo Sorel en este país sus discípulos más auténticos: A. O. Olivetti, Arturo Labriola, Enrique Leone (157), y toda una serie de comentaristas e intérpretes que se prolongan hasta fecha reciente y abarcan desde Lanzillo a Missiroli, desde Croce a La Ferla, desde Aquilante a Santonastaso, desde Goretti a Vinciguerra, desde Salvatorelli a Antoni, desde Spadolini a Vigorelli (158).

(152) R. JOHANNET: *L'évolution de G. Sorel*, París, 1921.

(153) *Notre cher Péguy*, París, 1926.

(154) P. ANDREU: *Notre maître Sorel*, París, 1954.

(155) P. LASERRE: *G. Sorel théoricien de l'impérialisme*, París, 1928.

(156) G. A. BORGESSE: *La vita e il libro*, Turín, 19-10-1913.

(157) R. MELIS: *Sindacalisti italiani*, Roma, 1964.

(158) Cfr. V. VETTORI: *La filosofia del combattimento*, cit.

En 1906, Filippo Corridoni se puso en contacto con obras de Sorel, en Milán. El joven revolucionario pronto se dio cuenta de que la clave del porvenir se hallaba en la crítica soreliana del marxismo y en perfecta consonancia con las ideas de Sorel, escribió: «El movimiento proletario producirá un Hombre Nuevo, superior desde el punto de vista moral, capaz de elaborar el nuevo Derecho: el Socialismo.» De este modo, el socialismo se convertía en un programa subordinado a la más importante exigencia de una nueva medida humana. Esta exigencia no fue otra que la del sindicalismo revolucionario, sistema que se oponía, por completo, al viejo sindicalismo iluminista y burgués, duramente criticado por Croce.

«El ideal que impera en el ánimo de todos los imbéciles —escribió don Benedetto (159)—, y que toma forma en las nada loables prosas de sus inventivas, declamaciones y utopías, es el de una especie de areópago, formado por hombres honrados, a quienes se debería confiar los asuntos del país. Formarían parte de este grupo: químicos, físicos, poetas, matemáticos, médicos, padres de familia y seguía diciendo que todos tendrían que reunir los requisitos fundamentales de: bondad en sus intenciones, desinterés personal y conocimiento y habilidad en cualquier otro aspecto de la actividad humana que no fuese el de la política propiamente dicha; en cambio, ésta debería ser una mezcla de honradez y competencia, como se acostumbra a decir: técnica.»

Y en esto que Croce describió con tanta ironía, consistía el sindicalismo, nacido en 1795 con la Convención francesa, cuando el abate Sièyes afirmó que, para instituir el mejor de los regímenes políticos sería preciso que la representación legislativa estuviese formada, aproximadamente, por un mismo número de hombres procedentes de cada una de las actividades que constituyen el movimiento y la vida de una sociedad en pleno desarrollo.

Pero cuando aparece Sorel, el sindicalismo cambia de signo y pasa del motivo de la representación profesional a aquél otro diametralmente opuesto, el del voluntarismo revolucionario, creador de nuevos mitos y valores.

Dentro de la línea histórica, el sindicalismo soreliano cobra realidad, aunque por poco tiempo y en un espacio muy restringido, en la Carta de Quarano (1920). En la elaboración de la Carta, cuya validez ha sido también reconocida por Alcide de Gasperi y por Antonio Gramsci (160), influyó mucho la directa colaboración de De Ambris, el más activo e intrépido de los supervivientes sindicalistas «corridonianos»; y, además, el genio de D'Annunzio,

(159) Cfr. V. VETTORI: *Ibidem*.

(160) A. GRAMSCI: *Opere*, VII, pág. 12. Turín, 1951: «Es innegable que en D'Annunzio siempre han existido elementos populares... por debajo de las manifestaciones (por lo menos, algunas) políticas de la multitud». La *Carta* fue calificada como «geniale» por A. DE GASPERI, en *Discorsi e appelli della lunga vigilia*, Bolonia, 1951.

al superar casi por completo su natural esteticismo, desplegó una capacidad de síntesis y anticipación totalmente originales. De él salió el perfecto ideal de Estado nuevo, en el que la propiedad asumía su naturaleza digna de función social y se convertía, así, en una realidad abierta para la vida de la nación y no encerrada en el callejón sin salida de una clase; en la que el necesario cansancio humano resultaba ennoblecido y transfigurado por la responsable y consciente impronta del hombre y su dominio sobre la naturaleza; en la que por fin el sentido de Estado adquiriría el carácter de constante carga educativa, a través de aquella «décima corporación» que estaba destinada a promover el gusto y la vocación de una existencia entendida, sobre todo, como don.

EL SUPERHOMBRE EN ORTEGA

Resulta también decisiva la influencia del Superhombre en la obra del español José Ortega y Gasset, en quien la crítica más avezada ha podido reconocer una especie de Nietzsche «menor» (161).

«Espectador» desengañado y agudísimo de su tiempo, Ortega se asoma, desde el fondo de una cultura nacional que se ha visto gravemente conmovida en lo más íntimo tras la desastrosa crisis de Cuba (1898), a las perspectivas más avanzadas de la cultura europea y se convierte en el más ferviente y apasionado partidario de una radical adecuación de España a Europa.

A él le gustaría libertar al país de estructuras corrompidas y de superestructuras arcaicas: va tan lejos en su protesta revitalizadora que, a veces, parece excesivo y desatinado. Pero en él, los excesos vienen corregidos por una inteligencia siempre en guardia y por un estilo seguro: de este modo, su exaltación del juego y del deporte e incluso su mismo entusiasmo por la dinámica civilización americana y por el *ballet* ruso, no hay que tomarlos al pie de la letra, sino más bien interpretarlos como simples símbolos o indicios, dentro del cuadro de lo que un seguidor de Ortega (162) llamaba «crítica precursora».

En efecto, Ortega fue un gran crítico en cuanto historiador del pasado (163) y «diagnosticador» del presente (164); un crítico que se halla muy próximo a Nietzsche, por su militante europeísmo y por su hastío con res-

(161) Cfr. A. DEL MASSA: *Cronache*, cit., págs. 31-37; L. GIUSSO, introducción a la obra de ORTEGA Y GASSET: *La Spagna e l'Europa*, Nápoles, 1936.

(162) J. A. DE RIVERA: *Obras*, Madrid, 1944, pág. 341.

(163) J. ORTEGA Y GASSET: *Schema delle crisi*, trad. it., Milán, 1946.

(164) J. ORTEGA Y GASSET: *La ribellione delle masse*, trad. it., Bolonia, 1965.

pecto a la comedia de los nacionalismos, así como por su aversión a las fórmulas de los doctrinarios y al fanatismo de los demagogos.

La batalla cultural de Ortega se pone de manifiesto en la nobleza y coherencia de la obra que, durante varios decenios, estuvo llevando a cabo.

Basta con citar aquí un breve fragmento, en el que parece resonar con mayor claridad su voz de verdadero discípulo del Superhombre: «No se trata de aceptar por las buenas nuestro tiempo. Todo lo contrario. Cada época lleva consigo sus propias normas y sus propias anomalías, su decálogo y su falsificación. De aquí la necesidad de depurar y someter a una crítica constante a nuestro tiempo, de sustraerlo a su incesante falsificación para impulsarlo hacia su verdad esencial, de conmensurarlo. Cuanto más seriamente aceptemos nuestro tiempo, más intransigentes seremos a la hora de pactar con sus falsedades. De todas ellas, la más difundida, vulgar y fácil es la del extremismo. Al falsificador nato, que es incapaz de crear nada (ejemplar muy corriente), para hacerse la ilusión de que crea y de que es alguien, no le queda más remedio que exagerar la idea y la norma más reciente y llevarlas al extremo. Nada hay más cómodo. Apoderarse de una idea o de una fórmula que ha sido proporcionada por otros y exagerarla, es algo totalmente contrario a la creación; es la típica expresión de la inercia interior. Los exagerados, los extremistas, son en realidad los inertes de su tiempo. Obedecen, de una manera pasiva, a los impulsos que reciben del exterior. En cambio, el hombre que crea, es decir, el hombre que vive auténticamente, conoce los límites de cada verdad particular y de la suya propia, y por ello se pone en guardia y está dispuesto a abandonarla rápidamente cuando aquélla comienza a adquirir carácter falso» (165).

EL SUPERHOMBRE EN ERNST JUNGER

«Todo lo que mi generación ha discutido y de manera íntima ha analizado con el pensamiento, todo lo que ella ha tratado con prolijidad, ya había sido dicho de modo exhaustivo por Nietzsche, y en él había encontrado formulaciones definitivas. El resto no fueron más que exégesis. El estilo peligroso, tempestuoso y rápido como el rayo, el relato inquieto, la negación de cualquier tipo de idilio y explicación genérica, la estructura de la psicología de los instintos, de la constitución física considerada como motivo, de la fisiología como dialéctica, la conciencia entendida como efecto, el psicoanálisis, el existencialismo, todo es obra suya. Cada vez se hace más patente que él es el

(165) J. ORTEGA Y GASSET: *Obras*, Madrid, 1932, pág. 740.

gigante de mayor alcance en la época postgoethiana.» Estas palabras pertenecen a Gottfried Benn (166), y significan la actualidad del Superhombre entre los intelectuales de vanguardia del Novecientos europeo; es decir, de aquellos que desde los puntos de vista ideal y cronológico siguieron a la Decadencia.

De todos ellos, la figura más interesante, al menos en Alemania, es la de Ernst Junger.

Podremos comprender muy bien lo que ya se ha dicho sobre Ernst Junger, consultando un ensayo de Giaime Pintor. Se trata de un estudio muy lúcido y penetrante que data de hace muchos años (167). El análisis de Pintor se centraba en los detalles y trataba de distinguir con rigor las luces y las sombras de una obra tan compleja y apasionante.

Pero ya próximos a los años setenta, quien quiera considerar esta obra en su conjunto tendrá que reconocer su fundamental positivismo, su sustancial armonía, su genuina fuerza indicativa, dentro de una dimensión histórica que, precisamente, es la dimensión del Superhombre.

En un determinado pasaje de *Scogliere di marmo* (168), Junger consideraba la prosa de Nietzsche de los últimos años como «un campo de batalla del pensamiento, lo que resta de una espantosa y solitaria responsabilidad, cuarto de mandos lleno de llaves que han sido arrojadas por quien ya no tiene tiempo de utilizarlas».

Un reconocimiento de este tipo va unido a la presencia de los más dinámicos motivos nietzschénicos en la obra de Junger; desde el motivo de una inteligencia fría y desmistificadora, al motivo de un arte creador de cristalina claridad; desde el motivo de las necesarias élites al de una nueva sociedad duramente forjada por la guerra y consolidada a través del programado desarrollo de la tecnología.

El «trabajador» Junger, que con gran vigor ha sido teorizado en un libro memorable de 1932 (169), tiene en realidad el mismo aspecto de un técnico que conquista la tierra, la nueva imagen del Superhombre. Para concluir diremos que, con la obra de Ernst Junger se hace vivamente sensible la presencia de Nietzsche en la cultura vanguardista del Novecientos europeo. Esta presencia se ve libre de superhominismos de forma, gracias a un procedimiento que, con gran facilidad, también podremos hallar en otro escritor vanguardista: en Pierre Klossowski (170).

(166) G. BENN: *Doppia vita*, trad. it., Milán, 1967, pág. 124.

(167) G. PINTOR: *Capricci e figure*, en *La ruota*, junio de 1940.

(168) E. JUNGER: *Sulle scogliere di marmo*, trad. it., Milán, 1942, pág. 254.

(169) Cfr. *Dizionario della letteratura universale del secolo XX*, cit.

(170) P. KLOSSOWSKI: *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, en *Rev. Meta. Mor.*, 1958.

EL SUPERHOMBRE EN CAMUS

Según ya vimos, el Superhombre es un impulso espiritual que atraviesa el nihilismo contemporáneo y lo supera al final, por medio de una heroica reafirmación de los valores esenciales.

De ser justa esta ecuación, como en realidad parece que es, es necesario afirmar que en muy pocos de los escritores de nuestro tiempo la fuerza del Superhombre ha obrado de manera tan positiva como en el francés Albert Camus.

A pesar de la turbulenta genialidad de un Sartre y de un Drieu La Rochelle, a pesar, también, de la significativa inquietud, si bien un poco complacida, de un Malraux y de un Céline, la figura de Camus destaca con una superioridad tan ejemplar que le acerca al propio Nietzsche.

«En los momentos más oscuros de nuestro nihilismo —escribía Camus en una página que data de 1950 y tiene valor de testamento moral (171)—, sólo he buscado las razones con las que poder superar aquel nihilismo, y no por motivos virtuosos o por una rara elevación espiritual, sino porque por instinto soy fiel a la luz en que he nacido y en la que los hombres han aprendido, a través de milenios, a acoger de buen grado la vida, aun dentro del sufrimiento. Esquilo se desespera muchas veces, pero de él emanan luz y calor. En el centro de su universo no vemos el desgarrar absurdo sino el enigma, es decir, un sentido que es difícil de descifrar porque fascina. Del mismo modo puede parecer insoportable a los hijos indignos, pero obstinadamente fieles a Grecia, que todavía subsisten en este siglo descarnado, el escozor de nuestra historia; sin embargo lo soportan porque desean comprender. En el centro de nuestra historia, por oscura que ésta sea, brilla un sol inagotable, el mismo que hoy resplandece en la llanura y en las colinas».

EL SUPERHOMBRE EN BULGAKOV Y EN H. MILLER

«En un cálido ocaso primaveral, aparecieron dos ciudadanos en las cercanías de los lagos de los Patriarcas.» Así comienza *Il maestro e Margherita*, de Michael Bulgakov (172), uno de los más importantes acontecimientos de la reciente literatura mundial.

Al igual que Nietzsche, también Bulgakov enlaza con Goethe. En efecto,

(171) A. CAMUS: *Carnets*, II, París, 1965, pág. 347.

(172) M. BULGAKOV: *Il Maestro e Margherita*, trad. it., Bari, 1957.

goethiano es el comienzo de una de sus obras que coincide precisamente con una cita de *Fausto*:

¿Qué es lo que quiero al fin?
Soy parte de aquella fuerza que
eternamente desea el mal y
eternamente hace el bien.

Goethiano es también el tema de Margarita, como goethiano es el motivo demoníaco del libro. Y, por otra parte, ¿acaso no era el «maestro» con quien el escritor ruso se identificaba a sí mismo, un nuevo tipo de Fausto, un Fausto que se adentraba más que el original en la crisis del mundo moderno y, por consiguiente, que tenía más prisa por salir de él? Es esta misma tensión especial, típica del Superhombre, la que de manera decisiva caracteriza la obra de Bulgakov. Y en medio de esta tensión Bulgakov afronta los enigmas que antes habían comprometido a Nietzsche, y halla por su propia cuenta el camino de aquel misticismo paradójico, al que Nietzsche ya había llegado a través del *Anticristo*.

Es un hecho que la imagen que de Cristo dio Bulgakov en su obra, una imagen que por lo violento de su misma dulzura hace cambiar toda la lógica ordinaria, es la misma que hemos encontrado en el *Anticristo* de Nietzsche.

Al igual que Nietzsche, Bulgakov utiliza, en relación a la figura de Cristo, todo el veneno de la crítica positivista, y sumerge su figura en un baño de relativismo cotidiano; sin embargo, al final se da cuenta, lo mismo que Nietzsche, de que en esta figura excepcional existe un innaccesible secreto de sobrehumana humanidad, eternamente indicativa y resplandeciente. ¿Y en qué consiste el extrapoder del propio Diablo, ante la terrible impotencia de Quien acepta el mal como aspecto indispensable del bien y transforma así el Adversario en una simple pieza de ambiguo y dramático juego? La oposición a cualquier clase de moralidad filistea se precisa y aclara, de manera apasionante en la principal obra de Bulgakov, y llega a proyectar una nueva luz sobre lo que otro gran escritor ruso, Aleksander Blok, gustaba llamar «el camino de la vida»; es decir, el verdadero sentido del destino humano.

Al pasar de Rusia a América, observamos que la tradición del Superhombre fue llevada por vez primera más allá del Atlántico, por H. L. Mencken en un ensayo que data de 1908: *The Philosophy of F. Nietzsche*. Esta tradición fue algo así como una declaración de guerra a la mentalidad puritana, pero, al mismo tiempo, un acto de fe nietzschéniana que el escritor estadounidense repitió sucesivamente a través de sus *Notes en Democracy*, *Treatise on the Gods*, *Treatise on Right and Wrong* (173).

(173) Cfr. V. VETTORI: *La filosofía del combattimento*, cit.

Pero quien mejor ha sabido manejar en América el látigo del Superhombre contra los mórbidos, hipócritas y mediocres, ha sido, sin duda alguna, Henry Miller, autor de *Trópico de cáncer*, *Trópico de capricornio*, *Primavera negra*, así como de otros importantísimos libros (174).

Henry Miller se rebela contra las mentiras convencionales con un ímpetu dionisiaco puro y directo, y conforme a un ritmo implacable de investigación sobre el alma, exenta de prejuicios y de lúcido descubrimiento de cuanto de esencial hay en el hombre. Al llegar a este punto, nos gustaría confrontar el estilo obsesivo y provocativo de los libros de Miller con las cartas que él dirigió a Anais Nin y que se publicaron en París, en fecha reciente (175). Será necesario que meditemos sobre el hecho de que, mientras sus libros nos lo presentan como un escritor jactancioso e incluso brutal, su epistolario, en cambio, lo revela como un hombre delicado y afligido, siempre encorvado «bajo el peso de una gran ansiedad», siempre dado a la exagerada melancolía de los castos y de los humildes.

De estas diferencias deberemos extraer una sola consecuencia. No es cierto que Miller, «al seguir a Nietzsche en su búsqueda de una gran salud y de una gran claridad, como nosotros mismos decíamos hace unos cuantos años (176), no pudo hacerlo en cuanto a la nobleza y finura interiores». Sin embargo, sí es cierto que Miller, en el plano del arte, ha sabido y querido cambiar su condición de hombre entristecido e introvertido, para lo cual ha revestido las cualidades más profundas de su espíritu con una máscara obscena y, de manera genial, ha imprimido a la obscenidad la fuerza de la profecía.

EL SUPERHOMBRE Y LA NUEVA DECADENCIA

El influjo que Nietzsche ejerció sobre el pensamiento político de nuestro tiempo no se limita sólo a los elementos que Gaetano Mosca cita en su rápido análisis (177). Al igual que Vilfredo Pareto (178), Roberto Michels (179), James Burham (180), Mosca ha recibido aquel influjo en el plano de un renovado realismo de tipo maquiavélico (también de manera personal).

En realidad, las repercusiones políticas del Superhombre son mucho más complejas y duraderas de lo que a primera vista pudiera parecer.

(174) Cfr. V. VETTORI: *Ibidem*.

(175) H. MILLER: *Lettres à Anais Nin*, París, 1967.

(176) *La filosofía del combattimento*, cit.

(177) G. MOSCA: *Storia delle dottrine politiche*, Bari, 1964.

(178) Cfr. J. BURHAM: *I difensori della libertà*, trad. it., Milán, 1947.

(179) Cfr. J. BURHAM: *Ibidem*.

(180) Cfr. J. BURHAM: *Ibidem*.

Ya hemos visto que se perpetuaba el impulso nietzscheniano en el soreismo y en el pensamiento del «trabajador» Junger, y no lo vamos a repetir otra vez.

Una especial línea de continuidad del Superhombre en el sentido neodemocrático (es decir, en el sentido de una valiente revisión y de una radical renovación de la vieja democracia ochocentista) es la representada por el holandés Ter Braak.

Ménno ter Braak fue crítico y periodista, historiador y patriota; nació en 1900 y falleció por propia voluntad a los cuarenta años, al entrar las tropas nazis en Holanda.

Las bases ideales de la vida de este escritor, sus secretos anhelos, sus esenciales motivos, son fáciles de conocer a través de las páginas de un libro que llegará a ser memorable para los anales de la civilización europea contemporánea, y que atestigua la pertenencia total del autor a la más alta tradición del Superhombre: *La democrazia di Nessuno* (181). Es este un título sumamente interesante que nos dice por qué la democracia del antinazi Ter Braak no se corresponde, ni de lejos, con la Gran Democracia farisaica (en la que el holandés no cree), sino con una democracia desmistificada y consciente de sus propias limitaciones, concebida con severa modestia como recurso y ardid (ardid que se parece al de Ulises-Nadie), como un remedio o mal menor con que defenderse de los males mayores e irreparables de las épocas más duras. La fórmula para defenderse es bastante sencilla: «Conciliar un máximo de poder con un mínimo de democracia.»

No menos interesante y revelador que el título es el subtítulo del libro: *Del Cristianesimo paradossale nell'epoca moderna*. Volviendo sobre la tesis de Nietzsche, Ter Braak afirma que la igualdad cristiana, mantenida hasta los tiempos modernos a través de las estructuras residuales de la sociedad antigua, estalla después y provoca la quiebra de cada jerarquía interesada en mantener el viejo orden. Pero como el instrumento principal de la igualdad cristiana ha sido siempre el rencor, el cristianismo —añade Ter Braak— ha dejado a los últimos cristianos una tarea que los primeros nunca hubieran podido imaginar: dominar el rencor, al que tienen que considerar como rencor y tratarlo como lo que es. Y lo que es aún más claro: «Es posible que una nueva élite elimine las diferencias entre nuestras artificiales *pseudoélites*, entre las *élites* del espíritu y las *élites* del Poder, y determine lo peligroso que es el resentimiento en el pensamiento y en la acción, así como su dinamismo.» Para un lenguaje expresado con nervios y no siempre claro, un razonamiento de este tipo equivalía a poner el dedo en la doble llaga de la sociedad moderna, que consiste:

(181) M. TER BRAAK: *La democrazia di Nessuno*, trad. it., Milán, 1943.

en primer lugar, en la falta de auténticas aristocracias naturales capaces de representar en el Poder un ideal de humanidad, una inteligencia moderada, un impulso de solidaridad, cualidades que se suelen poner en práctica fuera de la vida real, a modo de falsa compensación ideológica y literaria, elaborada con infinita prosopopeya por los llamados hombres de cultura; en segundo lugar, en la pérdida constante de aquel formidable fermento moral y social inherente a la pobreza y a su condición de descontento, resentimiento y rencor.

En cuanto a los remedios, nada hay de abstracto y utópico en la descarnada enunciación del holandés.

Este se limita, siguiendo la línea de Nietzsche, a esperar un nuevo y decidido impulso de la conciencia y de la política europeas; en él el rechazo de los nacionalismos provinciales del Ochocientos se une a la negación de los nacionalismos exasperados de nuestro siglo; y, al mismo tiempo, ofrece con su vida y con su muerte un ejemplo de intransigencia, de fidelidad y de valor que no han podido ser estériles.

Pero la contribución de Nietzsche a la formación, todavía en curso, de nuevos idealismos democráticos adecuados a las exigencias concretas de la civilización contemporánea. En esta civilización los problemas tienden a perfilarse se halla Max Scheler (182), quien además de revalorizar con excepcional agudeza la psicología del sentimiento religioso (183), también ha sabido (y esto es lo que le convierte en maestro de la «nueva democracia») recordar a Marx bajo el estímulo revitalizador del irracionalismo nietzschiano; de este modo ha sentado las bases para la «sociología del conocimiento» de Karl Mannheim (184), dentro de una perspectiva dinámica que es esencial a la civilización contemporánea. En esta civilización los problemas tienden a presentarse, no de manera aislada, sino dentro de una interdependencia global entre sus relaciones recíprocas. El esforzado dinamismo de la investigación que se basa en el hombre y en su comportamiento concreto es, precisamente, la característica preeminente de la obra de Mannheim, cuya línea fundamental de desarrollo va desde las tesis, más estimulantes que persuasivas, de *Ideología e Utopía* (185) a la admirable solidez constructiva de *Libertá, potere e pianificazione democratica* (186).

(182) Cfr. M. SCHELER: *L'homme et l'histoire*, París, 1955 (la edición alemana original data de 1926).

(183) M. SCHELER: *Il pentimento*, cit.

(184) G. MORRA: *La sociologia del sapere e la demistificazione delle ideologie*, en *Incontri culturali*, I, 1968.

(185) K. MANNHEIM: *Ideologia e utopia*, trad. it., Bolonia, 1957 (1.ª edición alemana, Bonn, 1929).

(186) K. MANNHEIM: *Libertá, potere e pianificazione democratica*, Roma, 1968 (edición inglesa, Londres, 1965).

Tampoco podemos olvidar las aportaciones decisivas que la obra de Max Weber (187) y la obra de Thorstein Veblen (188) hicieron en este mismo sentido.

Algo diferente será el razonamiento que vamos a hacer, aunque con la necesaria brevedad, a propósito de Herbert Marcuse (189). Marcuse es, sin ningún género de dudas, un crítico de lo más agudo, un hábil y eficaz «desmistificador» de la civilización contemporánea. Su sugestiva denuncia de la presión unidimensional a que se encuentra sometida la sociedad de consumo es tan precisa y oportuna que no puede subestimarse. Pero lo acertado de su diagnóstico no se corresponde en Marcuse con una suficiente validez terapéutica. En efecto; Marcuse esquivo la compleja totalidad de los problemas, por lo que los remedios por él indicados resultan de una ingenuidad sorprendente. Por este motivo, la obra de Marcuse pertenece al actual cuadro de «rebeldía», pero, al mismo tiempo, permanece extraña a aquella lenta y laboriosa «revolución» que acabará por concluir, si es verdad que la civilización humana tiene un futuro dentro de la sociedad, en el marco de la nueva democracia.

EL SUPERHOMBRE Y EL NUEVO HUMANISMO

En la Alemania del Novecientos, la exigencia nietzscheniana de una filología superior, exenta de las limitaciones de un filologismo de tipo profesional y profesoral, se ha visto satisfecha por dos grandes humanistas: Werner Jaeger (190) y Ernst Robert Curtius (191). El primero tenía por modelo a Grecia, y fue, en efecto, un historiador incomparable de la educación griega (192); el segundo, miraba más bien hacia Roma, donde después quiso morir, y hacia toda la cultura europea que de uno u otro modo se hallaba vinculada a Roma (193); pero había en ambos el mismo espíritu de universalismo militante, es decir, el mismo amor hacia los valores esenciales de la civilización europea, la misma repulsa de los pseudo valores corrientes, la mis-

(187) Cfr. F. FERRAROTTI: *Max Weber e il destino della ragione*, Bari, 1965.

(188) Cfr. F. FERRAROTTI: *La sociologia*, Milán, 1967.

(189) Cfr. T. PERLINI: *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, 1968.

(190) Cfr. M. GENTILE: *Filosofia e Umanesimo*, Brescia, 1947.

(191) Cfr. *Dizionario della letteratura mondiale, etc.*, cit.

(192) W. JAEGER: *Paideia*, Berlín, 1933 (1.ª edición italiana, Florencia, 1936). Es curioso observar cómo JAEGER, discípulo devoto del gran WILAMOWITZ (que no había cesado de criticar a NIETZSCHE), acoja como «genial» la nietzscheniana *Nascita della tragedia* (Op. cit., vol. I, pág. 397).

(193) E. R. CURTIUS: *Letteratura europea*, trad. it., Bolonia, 1963.

ma voluntad de futuro, la misma interdependencia con respecto a lo efímero, que hemos comprobado en la solitaria presencia de Nietzsche.

También entra en el cuadro de este nuevo humanismo toda una serie de filósofos y ensayistas, vivamente comprometidos en la problemática contemporánea; desde Wilhelm Dilthey (194) a Rudolf Kassner (195); desde Hermann von Keyserling (196) a George Simmel (197); desde Oswald Spengler (198) a Edmund Husserl (199) y a Martin Heidegger; este último (200) destacaba, y sigue destacando, por su doble actitud, típicamente nietzschiana, de demoledor y constructor, por su apasionado llamamiento al hombre para que pase de la nada al ser, por su especial forma de exposición filosófica, muy rica en intuiciones y en destellos poéticos.

Fue el propio Heidegger quien advirtió su proximidad intrínseca en lo esencial del pensamiento de Nietzsche, a quien releyó en vista de su enorme actualidad, volviendo a descubrir, así, el más vivo y auténtico significado del Superhombre (201). Tampoco podemos olvidar aquél nuevo sector de las ciencias humanas que se resume con el nombre de psicoanálisis, sector en el que la genialidad psicológica de Nietzsche ha sido utilizada, sobre todo, por Alfred Adler (202).

En contra del parecer de Michel Foucault (203), encontramos marginal la relación existente entre Nietzsche, por un lado, y Georges Bataille y Antonin Artaud, por otro. Dentro de la más reciente panorámica cultural francesa, la figura más próxima a la naturaleza del Superhombre es, sin duda alguna, la de un bisnieto de Voltaire, hombre de ciencia y poeta a su modo: la del jesuita Pierre Teilhard de Chardin (204). En relación con su representación del impulso-Cristo, entendida prescindiendo de las adaptaciones que de él rápidamente hicieron los publicistas de moda, lo lícito sería que tuviésemos en cuenta más de un punto de contacto con el especial humanismo de Nietzsche.

(194) Cfr. M. F. SCIACCA: *La filosofía oggi*, Milán, 1945.

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

(196) Cfr. G. USCATESCU: *Profetas de Europa*, Madrid, 1962.

(197) Cfr. M. F. SCIACCA: Op. cit.

(198) Cfr. G. BENN: Op. cit.

(199) Cfr. R. RAGGIUNTI: *Husserl*, Florencia, 1967.

(200) Cfr. A. COLOMBO: *Heidegger*, Bolonia, 1964.

(201) M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.

(202) Cfr. A. MIETTO: *Conoscere la Psicoanalisi*, Milán, 1949.

(203) M. FOUCAULT: *Le parole e le cose*, trad. it., Milán, 1967, pág. 353.

(204) Cfr. el artículo tan sumamente útil desde el punto de vista informativo de G. VIGORELLI: *Per Teilhard ritardo equivoco* (30 de noviembre de 1966), recogido en *La terrazza dei pensieri*, Génova, 1967.

Igualmente ejemplar es la parábola del pensador y escritor americano, de origen español, Jorge Santayana, quien con su rigor especulativo, su finura de estilo, su constata búsqueda de la verdadera religión, se halla bastante próximo al Evangelio nietzscheniano del Pseudoanticristo (205).

Y si la esencia de la lección de Nietzsche es de naturaleza evangélica, ¿cómo no vamos a relacionarla con el «evangelio del pobre», de León Bloy (206); con el «evangelio de lo trágico», de Miguel de Unamuno (207); con el «evangelio de la transfiguración», de Nicola Berdiaeff (208); con el «evangelio del retorno», de Giovanni Papini? (209).

Sobre todo, con Papini, quien ya de joven había asimilado la lección de Nietzsche, como muy agudamente observa Eugenio Garin (210), con una fuerza y profundidad excepcionales. Años más tarde, cuando gozaba de mayor elevación espiritual, Papini volvió al Superhombre, dentro de la línea de un «nuevo humanismo» cristiano, cuyo alcance no escapó, tras la aparición de las memorables *Cartas a los hombres del papa Celestino V*, a un sencillo sacerdote bergamesco, entonces Nuncio Pontificio en París, y que más tarde se convertiría en el Papa Juan XXIII (211).

Otro camino importante fue el seguido por Filippo Burzio, en el sentido neohumanístico, con su obra *Dal Superuomo al Demiurgo* (212). En este sentido, también podríamos recordar la figura dramática de Cesare Pavese (213), su esforzado estoicismo, sus pesquisas incisivas y creadoras en el ámbito de lo griego, su luminoso recurrir a motivos órficos y dionisiacos, como sucede con sus obras *Dialoghi con Leuco* (214) y *Il mestiere di vivere* (215). Pero ya es hora de que concluyamos nuestro análisis. Y lo haremos volviendo al punto del que hemos partido, es decir, a la relación existente entre Superhombre y Actualidad. La Actualidad, según demostró Vladimiro Arangio-Ruiz (216) está representada en este momento por dos grandes figuras solitarias: Carlo Michelstaedter y Giovanni Gentile.

-
- (205) Cfr. *Dizionario della letteratura mondiale del secolo XX*, cit.
 (206) *Dizionario*, cit.
 (207) *Dizionario*, cit.
 (208) C. PFLEGER: *In lotta per Cristo*, Brescia, 1936.
 (209) Cfr. V. VETTORI: *Giovanni Papini*, Turín, 1967.
 (210) E. GARIN: *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1966, vol. I, págs. 21-30.
 (211) Cfr. V. VETTORI: *Op. cit.*
 (212) F. BURZIO: *Dal Superuomo al Demiurgo*, Bologna, 1952.
 (213) Cfr. *Dizionario*, cit.
 (214) C. PAVESE: *Dialoghi con Leuco*, Turín, 1947.
 (215) C. PAVESE: *Il mestiere di vivere*, Turín, 1952.
 (216) V. ARANGIO-RUIZ: *Introduzione all'attualismo*, en *Giovanne Gentile*, op. cit., volumen VII, Florencia, 1954.

Michelstaedter halla, por su parte, las enseñanzas de Nietzsche en el estudio de los griegos y en la necesidad de una «persuasión» absoluta, de una «persuasión entendida como libertad absoluta» (217). En 1910, apenas cumplidos los veintitrés años, desaparece. Pero la fulgurante aparición del joven goriziano consigue prolongarse, de manera misteriosa y armónica, en la obra de Gentile. Con este autor finaliza la tradición del Superhombre, pasándose del «nuevo humanismo» de origen nietzscheniano a una «nueva pedagogía».

En efecto; si es cierto que con Gentile la pedagogía cobra carácter filosófico (según hace constar Giovanni Giraldi) (218), también es verdad que para él la filosofía se resuelve por medio de un continuo acto educativo. El «nuevo humanismo» es para Gentile un nuevo sistema educativo.

Sin duda alguna, Gentile estaba pensando en Nietzsche cuando en sus últimos meses de vida escribía las vibrantes páginas de *Genesi s struttura della societa* (219). Aludía en ellas a aquel «que en el furor dionisiaco del arrebató poético o filosófico pretendía estar por encima del bien y del mal; esto constituye un equívoco, puesto que este colocarse por encima de los criterios morales más usuales era y será siempre (aunque sea resultado de la reflexión y de la necesidad de elevación espiritual) una solución de tipo moral, para conseguir que el espíritu reine más alto y adquiriera forma de «moralidad superior» (220).

Está ahora perfectamente claro lo que Gentile apenas pudo vislumbrar; a la base de aquél «nuevo humanismo» que se concreta en la acción que, de manera religiosa, irradia de la «nueva pedagogía», se halla la superior moralidad del Superhombre (221).

(217) C. MICHELSTAEDTER: *Opere*, Florencia, 1958.

(218) G. GIRALDI: *Giovanni Gentile*, Roma, 1968, pág. 227.

(219) G. GENTILE: Op. cit.

(220) G. GENTILE: Op. cit., pág. 152-153.

(221) Para un análogo planteamiento antiutilitario y anticonvencional del problema moral, cfr. también *La morale come pazzia*, de GIUSEPPE RENSI (a cargo de ADRIANO TILGHER), Módena, 1943. Aunque vigorosamente antigentilianos, RENSI y TILGHER aparecen, dentro de la perspectiva histórica, bastante próximos a GENTILE; ello fue debido a que, precisamente ambos se dedicaron, al igual que Nietzsche, a la búsqueda de una ética superior.

VII

CONCLUSIONES

UN MAESTRO DEL AÑO DOS MIL

Han pasado muchos años desde que Renato Serra escribió: «El nietzscheismo ha terminado. Nietzsche ha vuelto a ocupar su puesto y a adquirir su verdadero valor» (222).

En realidad, las palabras de Serra eran más bien un deseo y un programa que una constatación. Durante mucho tiempo pareció que quedaban desmentidas por el hecho de que sólo el nietzschismo más ruidoso y falaz era el que seguía imperando. Y es a partir de 1945 cuando la verdadera imagen de Nietzsche va a conseguir hacerse cada vez más evidente.

Como diría Serra, estamos hoy en condiciones de identificar el puesto y el valor de Nietzsche; pero, además de reconocer la tradición de sus verdaderos continuadores y discípulos.

Nietzsche aparece hoy como el educador por excelencia de todos aquellos que están dispuestos a luchar con seriedad y tenacidad para que la civilización del año dos mil pueda ser la verdadera y ansiada «patria de los hijos»: una ciudad universal, formada por hombres libres que conserve dentro de sí el tesoro que durante milenios se ha ido acumulando y le dé una nueva luz.

Y esto me hace recordar algunas frases de un discurso que Albert Camus pronunció en Upsala en 1957, con motivo de la entrega del premio Nobel: «Se dice que Nietzsche, tras su ruptura con Lou Salomé, ya entrado en una definitiva soledad, agobiado y exaltado al mismo tiempo, ante la perspectiva de la inmensa obra que tenía que sacar adelante sin la ayuda de nadie, paseaba durante la noche por las montañas que dominan el golfo de Génova y encendía grandes fuegos con hojas y ramas a las que después miraba consumirse. Muchas veces he pensado en estos fuegos, y me he imaginado que ante ellos se hallaban, para someterlos a prueba, determinados hombres y ciertas obras» (223).

Por consiguiente, he aquí el profundo significado de la enseñanza de Nietzsche: la tensión moral de un constante afán de superación, que nece-

(222) R. SERRA: *Appunti su Nietzsche (1912)*, en *Rivista di letteratura moderna*, 2, 1947.

(223) A. CAMUS: *Ribellione e morte*, Milán, 1961, pág. 327.

sariamente coincide con una negación de todas las falsas religiones y creencias y con la condena de todos los falsos profetas y maestros.

Anticipador y mártir del futuro, Nietzsche ha querido transmitir con sus obras y con su ejemplo un mensaje al futuro; este mensaje es el siguiente: la verdadera educación nos la proporciona la misma vida, y, por otra parte, una vida que no se dedique por entero a la formación de valores, es decir, a la educación concreta, no merece ser vivida.

VITTORIO VETTORI

R É S U M É

L'étude sur le message européen de Nietzsche, dont la première partie est apparue dans le numéro 162 de cette Revue, se termine ici par deux nouveaux chapitres. Dans le premier, est étudiée l'«école de guerre» de l'âme et la construction de l'avenir. Sont analysés les différents thèmes suivants: l'école de Nietzsche, l'autoportrait de l'esprit libre, le problème de la hiérarchie, la tolérance de la douleur, la critique de l'homme de génie, l'homme et la femme, le problème de l'avenir, le sens de l'éternel, les «Bons européens», les peuples et les patries, et le message de Nietzsche: comprendre, aimer, être.

Le deuxième chapitre est dédié aux disciples de Nietzsche: le Surhomme et la Décadence, le Surhomme selon Sorel et dans le sorélisme, le Surhomme selon Ortega, Jung, Camus, Bulgakov et H. Miller, le Surhomme et la nouvelle Décadence, et enfin de Surhomme et le nouvel Humanisme. Comme il est dit dans le conclusions, on peut très bien qualifier Nietzsche de «maître de l'an 2000».

S U M M A R Y

The article on Nietzsche's European message, the first part of which appeared in no 162 of this Review, concludes with two new sections. In the first the author writes about the "school of war" of the soul and the building up of the future. He analyzes the Nietzsche school, the self-portrait of the free spirit, the problem of hierarchy, the tolerance of pain, the criticism of genius, man and woman, the problem of the future, the meaning of eternity, the "Good Europeans", people and countries and finally Nietzsche's message: to understand, to love and to be.

The second part deals with Nietzsche's disciples and followers: superman in Decadence, Sorel's superman, Ortega's superman, superman as seen by Junger, Camus, Bulgakov and H. Miller; superman and the new Decadence and lastly superman and the new Humanism. As the conclusions say, Nietzsche can well be called a "master of the year 2000".