

**Tesis doctoral**

**2017**

**La recepción del pensamiento de Nietzsche  
en la historia de sus ediciones**

**Kilian Lavernia Biescas**

**Graduado en Ciencias Políticas  
e Historia (FU-Berlin)  
Máster en Filosofía (UNED)**

**Director: Diego Sánchez Meca**

**Tesis doctoral**

**2017**

**La recepción del pensamiento de Nietzsche  
en la historia de sus ediciones**

**Kilian Lavernia Biescas**

**Graduado en Ciencias Políticas  
e Historia (FU-Berlin)  
Máster en Filosofía (UNED)**

**Director: Diego Sánchez Meca**







## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo tiene su origen en una conversación mantenida a principios de enero de 2015 con mi maestro y amigo Diego Sánchez Meca, director de esta tesis doctoral, quien me sugirió encarecidamente dejar de lado, desde su experiencia y fino olfato intelectual, mis disquisiciones goetheanas en favor de una investigación de campo más concreta, más *sachlich*. A primera vista, la sobriedad del objeto de estudio que me planteó, no menos que su aparente aridez y sus rasgos remotamente filosóficos, difícilmente podían competir con mi ambicioso estudio sobre la influencia de Goethe en la obra de Nietzsche. Pero el tiempo, como con tantas otras cosas, me ha mostrado que la evaluación de mis fuerzas, el tiempo disponible y la capacitación de mis estudios se encontraba desde un principio en el punto de mira de mi maestro, midiendo con cuidado la idoneidad de un camino formativo que, así me lo parece, revela ahora una primera y humilde cristalización. Por ello, en vivo agradecimiento por su mágica *actio in distans*, esta investigación está dedicada fundamentalmente al profesor Sánchez Meca, por la impresionante capacidad orientativa de su magisterio y, desde luego, por la confianza en mí depositada durante estos intensos años de aprendizaje.

Como es natural, muchos son los compañeros de viaje que me han acompañado durante este periplo. Desde Alemania, el profesor Christian Niemeyer me ha facilitado con generosidad el acceso a las instituciones weimaresas, del mismo modo que la paciencia que conmigo han tenido las colaboradoras de la *Herzogin Amalia Bibliothek* sólo ha sido superable en términos de diligencia y exactitud. Desde la UNED en Madrid, mi nueva casa académica como profesor ayudante, no puedo sino subrayar la comprensión y la cercanía de muchos de mis compañeros de departamento para con mi situación investigadora. De forma especial, por ser inseparable del proyecto de investigación sobre Nietzsche, mi agradecimiento pasa necesariamente por Inmaculada Hoyos, cuya capacidad de trabajo sólo es comparable a la tenacidad con la que ha encarado estos intensos años. Finalmente, desde Barcelona, el vivo recuerdo de mis reconfortantes visitas familiares me obliga a agradecer también a mis padres y a mi hermana su incondicional apoyo en relación al camino por mí elegido. A ellos, junto con mis amigos íntimos, les corresponde una parte no pequeña de esta investigación.

Madrid, diciembre de 2016.



## ÍNDICE

Introducción.....	9
1. Primeras decisiones: del colapso de Nietzsche al regreso de Förster-Nietzsche.....	33
1.1. Franz Overbeck y Peter Gast como administradores del legado nietzscheano.....	35
1.2. La primera edición fallida de las <i>Obras Completas</i> : la <i>Gesamtausgabe</i> editada por Gast (GAG).....	46
2. El retorno de Förster-Nietzsche y la fundación del <i>Nietzsche-Archiv</i> .....	51
2.1. El caso Lou Andreas-Salomé.....	58
2.2. La segunda edición fallida de las <i>Obras Completas</i> : la <i>Gesamtausgabe</i> editada por Fritz Koegel (GAK).....	65
3. Espectros de una compleja recepción: modulaciones en torno al <i>fin de siècle</i> .....	75
3.1. Aspectos de la recepción weimaresa: entre la moralina naumburguesa y el cosmopolitismo europeo.....	88
4. El camino hacia la <i>Großoktavausgabe</i> (GOA).....	102
4.1. Las dos ediciones de <i>La voluntad de poder</i> .....	106
4.2. La manipulación de la <i>Correspondencia</i> .....	124
4.3. Crítica y oposición al <i>Nietzsche-Archiv</i> : la configuración de una tradicción crítica en Basilea.....	134
5. Tránsitos de la recepción: la consolidación institucional del <i>Nietzsche-Archiv</i> y los inicios de la ideologización del pensamiento nietzscheano.....	141
6. La configuración de un nuevo mito: la germanización de Nietzsche durante la República de Weimar.....	157
6.1. Apuntes sobre la nacionalización del pensamiento nietzscheano en el Archivo durante los años veinte.....	178



7. Las ediciones de Nietzsche durante el <i>Terceer Reich</i> . Alfred Bäumler: entre política editorial e interpretación filosófica.....	187
7.1. A partir o más allá de Bäumler: apuntes sobre la recepción nacional-socialista del pensamiento nietzscheano.....	205
7.2. Modulaciones internas en Weimar: la <i>Historisch-kritisch Gesamtausgabe</i> (1933-1942).....	221
8. Después de la guerra: del cierre del <i>Nietzsche-Archiv</i> al nacimiento del proyecto Colli-Montinari.....	233
8.1. Modulaciones de la posguerra: Lukács, las ediciones de Schlechta y los inicios del revisionismo.....	235
8.2. El proyecto Colli-Montinari en contexto.....	252
9. La recepción contemporánea de Nietzsche en el mundo hispano: la edición en castellano de los <i>Fragmentos Póstumos</i> , la <i>Correspondencia</i> y las <i>Obras Completas</i>	265
9.1. Origen y conformación de un proyecto necesario.....	266
9.2. ¿Un nuevo contexto hermenéutico?.....	271
Zusammenfassung.....	287
Bibliografía	
Fuentes.....	295
Bibliografía secundaria citada.....	297

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación, expresado en su título, es tan fácil de señalar como seguramente difícil de lograr y de cumplir: reconstruir el camino de la recepción del pensamiento de Friedrich Nietzsche a través de la historia de sus ediciones y desarrollar, a modo de propuesta interpretativa, la inherente problematicidad hermenéutica que subyace a los numerosos avatares editoriales que sufrió la obra del filósofo alemán con vistas a su compleja historia efectual<sup>1</sup>. A primera vista, la naturaleza de una labor filológica e histórico-crítica de estas características tan concretas parece alejarse de los habituales dominios de investigación de la historia de la filosofía. El historiador de la filosofía se acerca ciertamente a las grandes obras del pensamiento desde una necesaria autoexigencia de concreción textual, atendiendo no sólo al significado y alcance de los términos empleados, a la estructura de su sistema, sino también al contexto en donde se inserta el discurso del filósofo, a su situación histórica y cultural, a aquellos con lo que éste dialoga, etc. Pero al dibujar su propio paisaje del pensamiento, al exigirse reflexividad en la comprensión del objeto de estudio, asume, no sin cierta arrogancia gremial, que una cuestión tan poco filosófica como, pongamos, las garantías y criterios filológicos de una edición que se quiere crítica, o debates metodológicos en torno a la fidelidad al texto, a sus estratos, a la condición y valencia textuales de una obra no concluida o de un fragmento no publicado ni autorizado por un determinado autor, pertenecen, por definición, a las ingratas tareas de una estéril propedéutica que ellos desde luego nunca llevarán a cabo. Como ya señalara Richard Roos en aquel nietzscheano Colloque de Cerisy-la-Salle de 1972, el célebre *dictum* de Gottfried Hermann retorna puntualmente como una irremediable losa que se cierra a toda forma de interdisciplinariedad: «Wer nichts über die Sache versteht, schreibt über die Methode»<sup>2</sup>.

Por si fuera poco, la dificultad de dignificar entre los filósofos la importancia de una investigación de tales características aumenta sustantivamente con una extraña y

---

<sup>1</sup> El origen de esta investigación encuentra su primera expresión en un reciente titulado «La recepción la obra de Nietzsche e historia de sus ediciones», que se halla en los complementos de trabajo de OC IV, pp. 949-1006. En la medida en que entendemos nuestra investigación como un *work in progress*, asumimos su estructura, temas y líneas de fuga, al mismo tiempo que ampliamos y enriquecemos con nuevos capítulos y subapartados los numerosos aspectos que aquel primer movimiento no pudo tener en cuenta.

<sup>2</sup> Cfr. R. Roos, «Règles pour une lecture philologique de Nietzsche», en *Nietzsche aujourd'hui?*, vol. 2, París, 10/18 – UGE, 1973, pp. 283-318, aquí p. 283.

hasta cierto punto paradójica circunstancia: una original propuesta como la de Nietzsche, cuyo enorme impacto ha contribuido a configurar el horizonte filosófico de nuestra contemporaneidad, arriesgando una experiencia del pensamiento y una sensibilidad hermenéutica radicalmente novedosas, ha sabido reafirmar su rendimiento teórico más allá o incluso en detrimento de aquellas modalidades textuales más consagradas de la tradición filosófica occidental, modalidades historiográficas subordinadas a una optimista concepción acumulativa del desarrollo y la transmisión de los saberes de la cultura. De un modo ciertamente irónico, Alemania, el espacio cultural europeo que contribuyó a configurar la *episteme* científica del siglo XIX, y, en el caso de las ciencias humanas, el relato omnicomprendivo y hegeliano de una *Geschichte der Philosophie* anclada en una ingenua imagen burguesa de sí, generó también desde dentro, desde su mismo corazón académico e historicista, su primera gran impugnación epistemológica, su primer desmontaje hermenéutico, gracias a un joven y suspicaz filólogo clásico cuya propuesta de interpretación de la realidad no se limitó a los textos en sentido estricto y a la comprensión histórica que se trataba de alcanzar en ellos. Antes bien, precisamente en virtud de la hermenéutica de la sospecha ensayada por Nietzsche se inauguraba, aun cuando fuera a título de hipótesis, la posibilidad de concebir todas las estructuras de sentido como textos, desde la naturaleza y el cuerpo, pasando por el arte, hasta llegar a las manifestaciones infraconscientes de toda acción humana, de toda producción o signo culturales que llevasen impresa de algún modo la huella indeleble del hombre.

A la vista de todo ello, un legítimo heredero nietzscheano del siglo XXI quizá podría objetarnos: ¿no es lícito concluir que, por su clara negativa a prolongar la empobrecedora nivelación y linealidad inherentes al discurso lógico-conceptual de la filosofía tradicional, por buscar una comprensión plural y abierta del lenguaje como expresión del pensamiento singular y vivo, la escritura y el estilo nietzscheanos se resistirán siempre a una inclusión estable dentro de las formas canónicas de la tradición lingüística? Cuando un filósofo ha señalado que el lenguaje no está hecho para decir la verdad, ni desde luego para denotar una determinada realidad en sí presente a la conciencia humana, y acepta la fragmentación, la no-totalización de nuestro universo lingüístico, optando así por la potencia significante del aforismo, pero también por la poesía, la ironía, la burla o la parodia de sí mismo como posibles formas del decir

filosófico; cuando, tras la despedida de la comprensión metafísica de la verdad en el discurso filosófico, no hay ninguna forma del decir más verdadera que otra y se inaugura un perspectivismo universal que desemboca epistemológicamente en el carácter interpretativo de todo conocimiento, ¿qué sentido tiene atender a la soporífera historia de sus ediciones y cómo se justifica la pretensión totalizadora de un relato exasperantemente microscopista sobre la recepción de un pensador que precisamente contribuyó a destruir esa pretensión de universalidad?

Afortunadamente, buena parte de estas posibles inquietudes pasan a un segundo plano gracias a polémicas como las de Domenico Losurdo, que nos recuerdan la importancia de seguir defendiendo y ampliando con buenos argumentos el valor filosófico *concreto* de una labor histórico-filológica como la que encarnó la tradición historicista de Mazzino Montinari. Detrás de la monumentalidad de su controvertida obra *Nietzsche, il ribelle aristocratico*<sup>3</sup>, detrás de su reactualización crítico-ideológica del pensamiento nietzscheano como *totus politicus*, el erudito italiano evidenciaba un desconocimiento altamente preocupante por la especificidad de los avatares editoriales y filológicos de la obra de Nietzsche durante la primera mitad del siglo XX. Y de dicho desconocimiento se nutría, a su vez, su durísima impugnación de la edición crítica de Colli-Montinari, caricaturizada por él en términos de edulcoración y despolitización intencionadas para minimizar cualquier resquicio del «radicalismo reaccionario» y de elementos antisemitas en el proyecto político nietzscheano. Pues cuando leemos sobre todo su apéndice final, titulado *Come si costruisce l'innocenza di Nietzsche. Editori, traduttori e interpreti*<sup>4</sup>, uno tiene la sensación de asistir a una suerte de proceso inquisitivo à la Lukács, que sentencia de antemano, armado con el fundamentalismo de sus propios prejuicios, a todos aquellos que han trabajado con «celo apologético» y

---

<sup>3</sup> Cfr. D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turín, Boringhieri, 2002.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 1077-1094. De entre las numerosas réplicas recibidas debe destacarse, por un lado, la contundencia con la que Campioni ha evidenciado la incompetencia crítico-textual de la «lectura lenta» losurdiana, cfr. G. Campioni, «Aventuras y desventuras de quien se “autocensura”: el caso Nietzsche y el caso Losurdo», en *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 199-205, así como «Edizioni e interpretazioni: la “lettura lenta” di Domenico Losurdo», en *Verità e prospettiva in Nietzsche*, F. Totaro (ed.), Roma, Carocci, 2007, pp. 19-65. Por el otro, en forma de libro propio, no debiéramos olvidar el muy recomendable trabajo de Ferrari Zumbini, claro y bien argumentado, cfr. M. Ferrari Zumbini, *Nietzsche: storia di un processo politico. Dal nazismo alla globalizzazione*, Soveria Manelli, Rubbetino, 2011, esp. pp. 23-31, 240-254 y 273-313.

desde una clara «preocupación pedagógica y catequística» en la consolidación de una nueva leyenda de Nietzsche, etiquetada esta vez bajo el rótulo de una «hermenéutica de la inocencia».

Contra esta minusvaloración losurdiana hay que estar prevenidos. El hecho de que Losurdo intente restituir legítimamente el pensamiento político nietzscheano en su propia historicidad no justifica, a mi modo de ver, la impugnación y la denuncia sesgadas del horizonte histórico-cultural que ha hecho posible, con mayores garantías de transparencia y fidelidad textuales, una mirada más rica sobre las complejas aristas del proyecto nietzscheano. Es más, el simple hecho de que el erudito italiano pueda reeefctuar esta ambigua y muy discutida dimensión política depende, en realidad, de muchos de los logros colectivos de la misma tradición contextualista italiana que él señala con dedo acusador; depende, *mutatis mutandi*, de la consolidación institucional de una tradición interpretativa en los estudios nietzscheanos que ha sabido defender la premisa epistemológica de un Nietzsche histórico, fuertemente anclado en los problemas culturales de su tiempo. Con ello, al documentar aquellas lecturas, influjos, estilos y recepciones que permiten humanizar la figura de Nietzsche, contribuyeron a desmontar, después de una larga y complicada *Rezeptionsgeschichte*, la poderosa imagen de una ingenua y malentendida intempestividad, es decir, la idea de un aislamiento de Nietzsche con respecto a las corrientes culturales de su tiempo.

En cierto modo, pues, la posición de Losurdo revela una grave *contradictio in terminis*, que además no hace justicia a la propia evolución interna de la concepción montinariana, cuyos últimos escritos ya asumían que tanto los viejos como los nuevos nietzscheanismos tenían plena legitimidad como expresión de necesidades históricas, las cuales no se desvanecían con el simple ejercicio de la crítica histórico-filológica. Cada generación se busca el Nietzsche que necesita, es decir, cada generación se construye su propio Nietzsche, sus propios Nietzsches<sup>5</sup>. Como ha recordado Sandro Barbera, el último Montinari, a diferencia de la despolitizante «acción Nietzsche» que llevó a cabo junto a Colli desde finales de los cincuenta, nunca juzgó la historia de los

---

<sup>5</sup> Aunque desde la especificidad de la tradición nietzscheana francesa, el último Foucault llegaba por aquellos mismos años a una conclusión muy parecida: «Creo que, efectivamente, no hay un nietzscheanismo, no se puede decir que hay un nietzscheanismo verdadero o que el nuestro sea más verdadero que los otros». Cfr. M. Foucault, «Estructuralismo y postestructualismo (Entrevista con G. Raulet)», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 307-334, aquí p. 320.

avatares de la obra y el legado nietzscheanos como un conjunto objetivable de simples «falsificaciones» o «manipulaciones», de arbitrarias interpretaciones subjetivas que se habrían afirmado en detrimento del verdadero rostro, de la verdadera máscara de Nietzsche:

No existe un Nietzsche «auténtico» que necesita ser liberado de las interpretaciones distorsionantes, más bien es cierto que en la historia de la fortuna y en la desconcertante variedad de sus documentos (incluidos los más embarazosos) resulta, por así decir, amplificada la no simplificable variedad de la obra de Nietzsche, con las máscaras que él se impuso. Sólo en el interior de este difícil equilibrio, lleno de medida y de conciencia histórica, era posible para Montinari una interpretación a la altura tanto del objeto Nietzsche, como de su incalculable resonancia histórica<sup>6</sup>.

Desde esta interesante perspectiva, la evolución del último Montinari y el rendimiento teórico de la misma no resultan nada desdeñables. La posibilidad de «comprender» a Nietzsche –argumentó en una conferencia todavía inédita titulada «Problemas de la hermenéutica nietzscheana: crítica textual e historia efectual»–, es siempre una posibilidad eminentemente histórica, y en nuestras manos está querer articularla como una interpretación que reconstruya, atravesándolos, los diferentes estratos de la «tradición» que nos ligan indefectiblemente al texto, y de la que nuestra interpretación es siempre el último resultado. El texto «objetivo» hacia el cual tiende el trabajo filológico, «no es aquel verdadero, verdadero en el sentido del trabajo histórico hermenéutico; es en cambio una medida objetiva de la consistencia y de la credibilidad de la interpretación [...], un instrumento poderoso de conciencia crítica, que nos advierte del carácter siempre aproximativo de nuestra interpretación y no para justificar un relativismo cultural cómodo, sino para contrastar la tendencia instintiva a dogmatizarla»<sup>7</sup>.

Como para el último Montinari, consistencia y credibilidad son, también para nosotros, dos vectores *ideales* de probidad filológica para con Nietzsche, que brotan desde la responsabilidad hermenéutica de quien entiende que, aunque siempre hay más de una manera de interpretar un texto, no todas las interpretaciones deberían ser

---

<sup>6</sup> Cfr. S. Barbera, «El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari», en *Res publica* 7 (2001), pp. 11-36, aquí pp. 35 s.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 34 s.

equivalentes e igual de válidas en el marco actual de unas sociedades del saber más reflexivas que se someten a instancias mínimas de control de forzosa racionalidad<sup>8</sup>. No todo puede valer ya, máxime cuando las preferencias o el bloqueo ideológicos impiden, como en Losurdo, la positiva posibilidad de que la comprensión sea capaz de reflexionar sobre sí, abrirse a sí misma, revisarse en sus fundamentos y ver si éstos son aptos para ir a las cosas mismas o más bien las ocultan o deforman. Con ello potenciamos una característica esencial de nuestra actual imagen del mundo, que es su reflexividad, es decir, el hecho de poder llegar a ser reflexivamente conscientes en tanto interpretación del mundo como tal. Nuestro saber se sabe a sí mismo en tanto saber y por eso en tanto interpretación del mundo. Y precisamente porque los filósofos, aunque parten de hechos a explicar, se apoyan en última instancia en cierta definición consensuada de la razón –pues la totalidad no es empíricamente comprobable–, siempre han de estar dispuestos a revisar sus fundamentos de racionalidad, ya que la comprensión no consiste en olvidar nuestro horizonte de significados introduciéndonos en el del texto, sino que son nuestras precomprensiones y prejuicios las que la hacen posible. Lo mismo se aplica, en consecuencia, al contexto ideológico y a los límites de la propia interpretación de Montinari, indiscutible hija de su tiempo, y desde luego a nuestra propia propuesta interpretativa, que se sabe continuadora y condicionada por los logros y el horizonte de posibilidad de aquélla.

¿Significa esto que las interpretaciones de la obra y el pensamiento de Nietzsche que se han dado en su *Rezeptionsgeschichte* deben leerse también a la luz de un estudio pormenorizado de sus textos en ediciones críticas, donde su materialidad quede fundamentalmente establecida? ¿Acaso no es cierto que justamente la historia de la recepción de Nietzsche atraviesa numerosos problemas de fiabilidad textual y garantías

---

<sup>8</sup> Ricoeur incluso habla de una lógica de la probabilidad cualitativa, sugiriendo que una interpretación debe ser no sólo probable, sino también más probable que otra. El texto, como las acciones humanas, debería llegar a ser un campo limitado de interpretaciones posibles. Sólo el proceso de argumentación ligado a la explicación de la acción por sus motivos es el que desarrolla la posibilidad de una plurivocidad de significados de la acción humana. Al argumentar acerca del significado de una acción pongo mis deseos y creencias a cierta distancia y los someto a una dialéctica concreta de confrontación con puntos de vista opuestos (cfr. P. Ricoeur, «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 169-195, esp. pp. 186-189). En este sentido fuerte, creo firmemente que las fuentes sí tendrían un derecho a veto, tal como reza el célebre *dictum* koselleckiano, pues ellas mismas nos recuerdan con ese gesto los límites de nuestra comprensión desde una saludable humildad metodológica, menos arrogante y abierta para con la materialidad y preeminencia del texto. Cfr. R. Koselleck, «Ficción y realidad histórica», en *ibid.*, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 119 s.

filológicas, que incumplen las condiciones mínimas exigibles de transparencia y probidad para con el autor y su obra? En ambos casos, creemos que la respuesta debe arriesgarse con un sí. Desde una determinada tradición filosófico-cultural como la que representa la comprensión historicista que asume Montinari, esta es una exigencia de completitud ineludible para reconstruir con rigor la especificidad de un proyecto filosófico que sólo tardíamente encontró un lugar más o menos estable en el canon de la filosofía occidental. Sólo desde un determinado horizonte de problematización se puede valorar, por un lado, hasta qué punto la recepción del pensamiento nietzscheano, siempre ambigua y transversal, atraviesa las texturas políticas, sociales y culturales de un corto siglo XX radicalmente ideológico, y, por el otro, cómo la mirada sobre los procesos de edición, difusión, comercialización de su obra en el espacio sociocultural alemán jugaron también un papel decisivo en la configuración de dicha recepción.

Por lo tanto, no basta con decir que Nietzsche no tuvo la «suerte» de otros filósofos alemanes como Kant, Feuerbach o Schopenhauer, cuya integración en el canon filosófico, por diferenciada que fuera, sí estuvo acompañada de un proceso estable de edición y divulgación académicas, y lamentarse a continuación de la gran cantidad de injusticias cometidas por Elisabeth Förster-Nietzsche, de la arbitrariedad de la violencia hermenéutica de Bäumler o Lukács, de la irresponsable ceguera de Losurdo y no pocos otros intérpretes más recientes que claudican, una y otra vez, ante la exigencia de complejidad de un fenómeno transcultural tan atípico de nuestra filosofía contemporánea. Antes bien, frente a esta claudicación se impone rigor y una cierta asepsia metodológica, no menos que cautela y una firme actitud propositiva. La cautela es parte de la conciencia alerta que acompaña a toda lectura activa, no hipotecada por la ilusión de ninguna inmediatez, de ninguna apertura mágica del texto. Pero también nos vincula a un *ethos* filosófico menos arrogante para con el estudio responsable de los textos pasados de nuestra cultura compartida. No existe ya ningún tribunal de la razón que pueda borrar los palimpsestos que conforman los sedimentos más incómodos de nuestra tradición, sino sólo el frágil consenso de que el desarrollo reflexivo de nuestra conciencia histórica es una conquista cultural e histórica, todavía imperfecta, a la que sin embargo no debiéramos renunciar, precisamente porque revela las enormes dificultades de la razón ilustrada por valorar desde dentro, desde sus propia sospecha ideológica, sus ambiguas derivas en la modernidad tardía.



Por todo ello, quizá sea en este punto donde radique la principal utilidad propedéutica de una investigación como la que planteamos aquí: la crítica histórico-filológica debe ser capaz de garantizar, en última instancia, la prevalencia y estabilidad de aquellas condiciones que permiten pensar reflexivamente la actualidad filosófica de Nietzsche desde la toma de conciencia de su ambigua recepción. Se trata, así me lo parece, de un momento irrenunciable de probidad intelectual dentro de la rica pluralidad interpretativa de y sobre Nietzsche, ya que invita a considerar el grado cero desde el que plantear un nuevo contexto hermenéutico para Nietzsche en el siglo XXI. O dicho en palabras de Diego Sánchez Meca, cuya reciente labor como editor en castellano tanto de las *Obras Completas*<sup>9</sup> como de los *Fragmentos Póstumos*<sup>10</sup> le ha permitido reflexionar filosóficamente sobre esta circunstancia:

La cuestión que con el hecho mismo de haber llevado a cabo esta edición planteamos es la de si se puede considerar, y hasta qué punto, que han madurado condiciones hermenéuticas nuevas que obligan hoy a comprensiones e interpretaciones también nuevas del pensamiento de Nietzsche. O dicho también de este otro modo: en qué medida hemos trascendido ya el horizonte en el que interpretaciones anteriores, opuestas y desafiantes las unas con las otras, tenían atenazado ese pensamiento por condiciones o imperativos propios del contexto histórico en el que tenían lugar. Por lo tanto nos preguntamos si hoy hay en nuestra cultura, en nuestra conciencia filosófica, en lo que Hegel llamaba «el espíritu objetivo», condiciones y fuerzas distintas que nos obligan a buscar otros sentidos para las ideas de Nietzsche. Ya desde el principio se puede adelantar la respuesta: en el caso de Nietzsche, y a diferencia de lo que sucede con la mayoría de los demás filósofos, la conciencia que se tenga de las condiciones históricas, sociales, culturales, etc. desde las que se lleva a cabo su interpretación, es lo que condiciona en buena medida los resultados de ella<sup>11</sup>.

Además de tener un carácter programático, esta importante premisa de trabajo nos obliga, metodológicamente, a delimitar con mayor precisión el alcance de nuestra propuesta, tanto desde un punto de vista *espacial* como *temporal*. Como es natural,

---

<sup>9</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Obras Completas* [OC], edición dirigida por D. Sánchez Meca, 4 vols., Madrid, Tecnos, 2011-2016.

<sup>10</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos* [FP], edición dirigida por D. Sánchez Meca, 4 vols., Madrid, Tecnos, 2006-2010.

<sup>11</sup> Cfr. D. Sánchez Meca, «Introducción general a la edición española de los *Fragmentos Póstumos*», en FP I, pp. 21 s.

conocer los límites de una investigación de estas características es fundamental para no verse literalmente sepultado por los cuantiosos materiales disponibles, puesto que el fenómeno Nietzsche ha sido un fenómeno sostenido en el tiempo que ha permeado numerosos espacios culturales del globo, desde Uruguay, Argentina y EE.UU., pasando por todos los países del viejo continente (Alemania, Italia, Francia, España, Gran Bretaña, Dinamarca, etc.), hasta llegar a Rusia y los exóticos confines de Irán, Japón o China. Asimismo, este carácter desbordante aumenta no sólo por las distintas velocidades, gradaciones y dinámicas de su recepción, sino sobre todo por las enormes dificultades de su medición y evaluación en los más diversos ámbitos de la cultura y sus correspondientes formas de apropiación y expresión humanas. Desde luego, la inmensa huella de Nietzsche no sólo se mide con una mirada parcial y miope sobre su impacto estrictamente filosófico, igual que, por tratarse de una vivencia histórica, la experiencia nietzscheana del vaciado del mundo y la falta de fundamento último de la existencia, esto es, la muerte de Dios, no puede expresarse sólo lingüísticamente en el medio del concepto filosófico.

Antes bien, la transversalidad y ubicuidad de su presencia se extienden por casi todas las modalidades de expresión de nuestra cultura, modalidades estéticas (literatura, poesía, música, teatro, pintura, escultura, arquitectura, danza, etc.) y filosóficas por igual, del mismo modo que las diversas funciones simbólicas e icónicas que se derivan de su pensamiento, su potencialidad metalingüística y su enorme capacidad proyectiva han nutrido agendas políticas, corrientes sociales, movimientos contraculturales o inquietudes religiosas, que atestiguan en todo caso el impacto directo o subterráneo, transfigurado o no, de temas, motivos, texturas y conceptos típicamente nietzscheanos proyectados tanto individual como colectivamente. La necesidad metodológica de una perspectiva *sinóptica*, recomendada acertadamente por Aschheim en su modélica investigación<sup>12</sup>, nos recuerda que los límites epistemológicos de la recepción de Nietzsche son inseparables de una reflexión crítica más autoconsciente sobre la especificidad sociológica de los espacios del saber que se han configurado a lo largo del siglo XX, y, cómo estos, a su vez, han determinado sustantivamente las correspondientes formas de la comunicación filosófica. Puesto que la fisonomía de la recepción del pensamiento de Nietzsche, por haber dotado de rendimiento efectivo inmediato a las

---

<sup>12</sup> Cfr. S. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 5.

grandes ideas-límite nietzscheanas, atraviesa de lleno estos procesos de transformación y mutación del decir filosófico en las sociedades de masas contemporáneas; puesto que, precisamente gracias a Nietzsche y en detrimento suyo, las formas más convencionales del conocimiento y el discurso filosóficos viven no sólo una primera experiencia crítica de estetización cultural, sino que experimentan también una modificación cualitativamente nueva a través de nuevas formas de difusión, mercantilización y banalización del saber de la cultura, nada resulta más prudente que circunscribir aquí nuestra tarea en favor de aquellas líneas de problematización que consideramos más prioritarias.

1) Por consiguiente, desde un punto *espacial* la delimitación estará caracterizada por una concentración en el ámbito sociocultural alemán, donde la recepción ha sido más densa, prolongada y fatídica. Por mucho que le asignemos espiritualmente un pasaporte francés o una patria europea, Nietzsche nació y murió en Alemania, en el horizonte finisecular de su siglo XIX, y, como tal, las dinámicas de su legado histórico se jugaron con mayor intensidad en ese espacio cultural. Alemania ha sido la tradición espiritual que mejor ha reflejado la riqueza y ambigüedad simultáneas del mensaje nietzscheano, el laboratorio por excelencia de su capacidad proteica, de su innegable fascinación, de las maneras de ser leído, asimilado, rechazado, criticado, parodiado y banalizado. Desde el punto de vista de las fuentes, basta con lanzar una mirada a la imprescindible documentación de Krummel<sup>13</sup>, pero también a la de Hillebrandt<sup>14</sup>, para darnos cuenta de la centralidad del espacio cultural germanohablante –incluidas Suiza y Austria–, circunstancia que nos invita a pensar las múltiples herencias y herederos del pensamiento nietzscheano partiendo de este paradigmático sismógrafo que fue Alemania: desde la transversalidad de las vanguardias estéticas del *fin de siècle*, pasando por los círculos socialistas, anarquistas, feministas o conservadores, los del judaísmo más heterodoxo, los impulsos contraculturales de la *Jugendbewegung* o el movimiento naturalista de la *Lebensreform*, continuando con la politización y mitologización de su pensamiento durante y después de la 1ª Guerra Mundial, su potente y variada transfiguración en la llamada Revolución Conservadora, hasta llegar a

---

<sup>13</sup> Cfr. R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, 4 vols., Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1974-2006.

<sup>14</sup> Cfr. B. Hillebrandt, *Nietzsche und die deutsche Literatur*, 2. vols., Múnich, Dtv, 1978, así como *ibid.*, *Nietzsche. Wie ihn die Dichter sahen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

la instrumentalización y nazificación masivas durante el Tercer Reich. Sin embargo, tampoco entonces, en el epicentro de la barbarie, dejó de medir el sismógrafo los movimientos oscilantes de «aquella aguja trémula y vibrátil» que fue Nietzsche<sup>15</sup>. Pues registró también los intentos de desnazificación y revisionismo que surgieron desde la propia filosofía e intelectualidad alemana tras la guerra, estabilizados y reforzados únicamente, desde los años sesenta y setenta, por la dimensión europea de la *Nietzsche-Renaissance* en el ámbito filosófico y la consolidación institucional del proyecto Colli-Montinari en el propio territorio alemán.

El recorrido que proponemos permite identificar así –pensando con Pierre Nora– un valioso *lieu de mémoire* genuinamente alemán, un lugar de memoria incesantemente remodelado por la voluntad de los hombres y el propio trabajo del tiempo, en el que se condensa, cristaliza y expresa la memoria colectiva de una comunidad imaginada. En este sentido concreto, historizar las encrucijadas de la memoria alemana a través de la construcción material, simbólica y funcional que ha representado Nietzsche no supone una ganancia filosófica menor a la que debemos renunciar en nuestra investigación. Como representación recurrente en el espacio de experiencia alemán, el lugar de memoria alemán llamado Nietzsche nos confirma que la memoria colectiva no cesa de transformarse, porque al estar ligada a la vida de un grupo o de una comunidad, al ser una construcción en el tiempo que por definición es resignificada en cada generación, nunca puede valorarse en términos de mayor o menor idoneidad o pertinencia. Antes bien, tal memoria es plural y ambigua, y nos obliga a pensar, como necesaria cura de humildad frente a la habitual arrogancia epistemológica que proyectamos desde nuestro presente, la legitimidad de todas y cada una de las maneras de vivir, leer e interpretar a Nietzsche en cada tiempo histórico. Insistimos, pues: cada generación se busca el Nietzsche que necesita, es decir, cada generación se construye legítimamente su propio Nietzsche, sus propios Nietzsches<sup>16</sup>.

Por otro lado, la decisión de acometer esta investigación desde la transformación de Nietzsche en la historia cultural alemana posee una ventaja estratégica crucial con

---

<sup>15</sup> Cfr. Th. Mann, «La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia», en *ibid.*, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2014, p. 141.

<sup>16</sup> Esta humilde actitud metodológica es la que ha guiado, por ejemplo, el reciente y muy recomendable trabajo de A. Urs Sommer, «Nietzsche katalytisch. Philosophische Nietzsche-Lektüren im 20. Jahrhundert», en “*Einige werden posthum geboren*”. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, R. Reschke y M. Brusotti (eds.), Berlín/Boston, De Gruyter, 2012, pp. 25-50.

respecto a nuestra intención de visualizar, al mismo tiempo, la inherente problematicidad hermenéutica que subyace a los numerosos avatares editoriales de su legado material. O dicho con mayor rigor: desde la problematización de las prácticas editoriales más deshonestas del *Nietzsche-Archiv* weimarés a lo largo de más de cuatro décadas, desde la reconstrucción de las distintas fases de la praxis divulgativa, comercial y mitográfica de Elisabeth Förster-Nietzsche, es decir, desde la clarificación de su monopolio interpretativo en torno a la vida y buena parte de la obra de su hermano podremos ir midiendo y valorando mejor la transfiguración de Nietzsche dentro de los diferentes moldes ideológicos preexistentes en cada época. Ahora bien, frente a una actitud meramente condenatoria, frente a una explicación cuasiteleológica del problema a tratar, la clave metodológica radica en señalar el rendimiento teórico de una perspectiva histórico-crítica que proponga ilustrar la recepción de Nietzsche a través de la compleja historia de sus ediciones, mostrando cómo los intereses particulares y comerciales de una institución que se quiso crítica alteró, de manera sustantiva y no pocas veces irreversible, las condiciones de posibilidad de una lectura que estuviera mínimamente garantizada en términos de probidad y honestidad filológicas, de transparencia y fiabilidad textual. Pocos escritores han pagado más caro su enmudecimiento: la ocultación y mutilación de *Ecce homo*, los retoques de *El Anticristo*, la fabricación editorial de *La voluntad de poder*, la manipulación y falsificación masivas del *Briefwechsel*, el falaz relato heroico de *La vida de Friedrich Nietzsche*, las antologías sesgadas de textos nietzscheanos para la guerra, remiten, por tanto, a distintos estratos de un difícil palimpsesto, cuya reconstrucción nos ayude quizá a problematizar con mejores argumentos la especificidad de la recepción de Nietzsche.

2) Desde un punto de vista *temporal*, la delimitación estará caracterizada por la exigencia de pensar el impacto del pensamiento nietzscheano, sus distintas formas de difusión y los correspondientes procesos de transformación socioculturales, desde el momento del enmudecimiento del filósofo en enero de 1889. Desde allí avanzaremos, entre otros momentos, por la historia del *Nietzsche-Archiv*, su politización a partir de la época de Weimar y también durante el Tercer Reich, hasta llegar al difícil revisionismo de la posguerra alemana y la consolidación institucional y académica, desde los años setenta, de la edición crítica Colli-Montinari y la simultánea irrupción de nuevas corrientes de la filosofía contemporánea, visualizables por ejemplo desde los parámetros

del giro lingüístico y retórico. En un arco temporal que comprende, por tanto, buena parte del péndulo de la historia cultural contemporánea, es casi un imperativo de honestidad intelectual el ceñir nuestra tarea a aquellas tradiciones interpretativas y aquellos intérpretes de Nietzsche más representativos en cada generación<sup>17</sup>, de suerte que su importancia pueda reconstruirse también, como posibilidad interpretativa, a la luz de la compleja historia de las ediciones de Nietzsche. Sin pretender ser exhaustiva, el carácter panorámico de nuestra mirada permitirá atender así no sólo a los interesantes vasos comunicantes y a las numerosas correas de transmisión que se han configurado en la recepción nietzscheana de Alemania entre práctica editorial e interpretación fuerte, sino también a la interdependencia entre ambos, a la posibilidad de comprender la transformación interna del Archivo desde las tradiciones interpretativas de cada generación, y viceversa, comprender las modulaciones de los nietzscheanismos en función también de las problemáticas publicaciones y las prácticas editoriales del Archivo.

Llegados a este punto, la siguiente pregunta parece ya ineludible: ¿cuál es el estado de la cuestión actual sobre esta línea de investigación en los estudios nietzscheanos? ¿Cuál ha sido su recorrido en el ámbito hispanohablante? Frente a tradiciones más consolidadas como la italiana, la francesa o la estadounidense, en cuyo interior encontramos una sensibilidad latente para con las implicaciones filosóficas de una determinada consideración histórico-crítica sobre la recepción de Nietzsche, la innegable consolidación académica de los estudios nietzscheanos en el ámbito hispanohablante durante las últimas décadas no ha estado debidamente acompañada de un suficiente interés investigador, ni por la problematicidad inherente a la compleja historia de las ediciones, ni por un recorrido más integral sobre la recepción de Nietzsche en Alemania. A excepción de las orientaciones de Sánchez Meca<sup>18</sup> y los

---

<sup>17</sup> Aunque no podamos ocuparnos de esta importante cuestión heurística, la *Nietzscheforschung* contemporánea sigue teniendo pendiente una suerte de tipología de las recepciones y de las tradiciones interpretativas de Nietzsche, que sepa estructurar, aunque sea en términos ideales, un enorme campo de investigación de marcado carácter interdisciplinar. Como en el caso de Marx, Freud o Weber, el estatus de lo clásico presupone un impacto cultural complejo y una necesaria estructuración metodológica de sus estratos y grados de recepción. *Prima facie* cabe pensar en lecturas metafísicas, anti- o posmetafísicas, existencialistas, analíticas, estéticas (literarias, dramáticas, poetológicas, musicales, etc.), psicológicas o psicoanalíticas, pedagógicas, culturales o antropológicas, lingüísticas o filológicas, feministas, políticas, sociológicas, jurídicas, éticas, teológicas o incluso ecológicas.

<sup>18</sup> Cfr. Sánchez Meca, *op. cit.*, pp. 15-34.

notables estudios temáticos de Morillas<sup>19</sup>, así como del reciente monográfico de *Estudios Nietzsche* sobre «Nietzsche y las vanguardias»<sup>20</sup> o los breves trabajos de Gauger o Zazo y Navarrete<sup>21</sup>, podemos constatar una importante ausencia de materiales de trabajo sobre estos temas, una laguna que impide una toma de conciencia crítica en relación a los problemas más recurrentes que ha venido arrastrando la recepción de Nietzsche. No existe, entre otras muchas carencias, un abordaje sistemático y exhaustivo sobre las ediciones de *La voluntad de poder* y sus implicaciones filosóficas, por ejemplo en Bäumler o Heidegger, ni sobre las manipulaciones concretas del *Briefwechsel*, ni sobre las fatídicas mentiras y leyendas narradas en la biografía de Förster-Nietzsche, ni una historia pormenorizada del *Nietzsche-Archiv* weimarerés como institución políticamente comprometida desde los años veinte, igual que no existe una reflexión sobre el papel ideológico de Bäumler en la divulgación masiva de las numerosas ediciones sesgadas de Nietzsche durante el Tercer Reich. El habitual desconocimiento de una referencia tan ineludible como el libro de David Marc Hoffmann<sup>22</sup>, piedra angular de la más reciente tradición crítica de raigambre basilense, nos confirma nuevamente la idea de que, también en nuestro país, el estudioso nietzscheano tenderá a delegar las minucias filológicas y la esterilidad de una suerte de propedéutica a la competencia de aquellos que nada entienden sobre la cosa filosófica.

Por otro lado, sería un grave error atribuir la ausencia de materiales críticos solamente a una falta de interés en el ámbito hispanohablante. Antes bien, sólo recientemente se han creado las condiciones hermenéuticas para realizar un balance provisional de lo que supone, para una tradición interpretativa como la española, haber concluido con éxito la traducción íntegra de las *Obras Completas*, los *Fragmentos*

---

<sup>19</sup> Cfr. A. Morillas, «Introducción», en F. Nietzsche, *L'Anticrist. Maledicció sobre el cristianisme*, Barcelona, Llibres de l'Index, 2004, pp. 7-46; «Estado actual de la edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 6 (2006), pp. 149-163; «*Ecce homo* (Turín 1888 – Leipzig 1908). Historia de una ocultación», en *Estudios Nietzsche* 8 (2008), pp. 167-191; «Apuntes sobre la edición en español de los textos de Friedrich Nietzsche», en *Aurora. Papeles del «Seminarario de María Zambrano»* 10 (2009), pp. 104-111.

<sup>20</sup> Cfr. *Estudios Nietzsche* 14 (2014).

<sup>21</sup> Cfr. K. Gauger, «El culto a Nietzsche en Alemania», en *Estudios Nietzsche* 7 (2007), pp. 123-139. Sin embargo, el carácter orientativo y sinóptico de este trabajo depende en exceso del trabajo de Aschheim, tanto desde el punto de vista de las fuentes empleadas como del hilo argumental de su exposición. Más reciente y matizada es la aproximación sobre las dinámicas de la recepción nazi y los debates posteriores, firmada por R. Navarrete y E. Zazo («De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo», en *Estudios Nietzsche* 15 (2015), pp. 83-96).

<sup>22</sup> Cfr. D. M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, 2 vols., Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1991.

*Póstumos* y la *Correspondencia*<sup>23</sup> de Nietzsche, y haberlo hecho en el marco de una edición crítica realizada de acuerdo con criterios y garantías científicas. En este sentido, la gradual configuración epistemológica de un espacio del saber en torno a los estudios nietzscheanos en España –ratificada por la consolidación académica de la revista *Estudios Nietzsche*, una valiosa plataforma de encuentro y discusión científicos desde la cual medir y evaluar la resonancia filosófica de dicha edición crítica–, ha sido una conquista cultural más tardía que en otras tradiciones nietzscheanas europeas. La especificidad de esta recepción académica, reconstruida recientemente por Parmeggiani y Fava<sup>24</sup>, nos remite a una voz y personalidad propias, cuyos intereses y prioridades investigadoras pueden ser coincidentes o no con las dinámicas que se han generado, por ejemplo, en los espacios controversiales de la intelectualidad italiana –altamente politizada e inseparable de la centralidad sociocultural del Partido Comunista–, de la tradición norteamericana –cuyo horizonte se construye desde el inevitable diálogo con la interpretación despolitizante de Walter Kaufmann– o de la apropiación apolítica o antipolítica de la tradición francófona, históricamente vinculada a la izquierda.

De hecho, por su tardía consolidación, los estudios nietzscheanos en el ámbito hispanohablante, aun bebiendo de estas tradiciones y recogiendo algunas de sus grandes líneas de investigación<sup>25</sup>, no están necesariamente hipotecados por aquella pinza de las interpretaciones anteriores, opuestas y desafiantes las unas con las otras, con las que el pensamiento nietzscheano ha estado atenazado por condiciones o imperativos propios del contexto histórico en el que tuvieron lugar dichas interpretaciones. Al no depender directamente del movimiento pendular que ha trazado la recepción del pensamiento nietzscheano a lo largo del siglo XX, el hecho diferencial español supone quizá una interesante ventaja para sondear, desde la actual disponibilidad de todos los materiales arriba referidos, así como desde una irrenunciable conciencia de fidelidad al texto, el abordaje de nuevos horizontes y contextos de sentido. En un loable esfuerzo colectivo,

---

<sup>23</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Correspondencia* [CO], edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, 6 vols., Madrid, Trotta, 2005-2012.

<sup>24</sup> Cfr. M. Parmeggiani y F. Fava, «Nietzsche en España», en *Guía Comares de Nietzsche*, J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (eds.), Granada, Editorial Comares, 2014, pp. 285-312.

<sup>25</sup> Tal sería sin duda la influencia de la filosofía francesa (Deleuze, Klossowski, Foucault, Blanchot, etc.) en la recuperación de Nietzsche desde el tardofranquismo, estudiada en el reciente libro de F. Vázquez García, *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014. Aunque no asumamos metodológicamente la perspectiva de la sociología de la filosofía, se trata de un buen punto de partida para reconstruir las diferentes correas de transmisión del nietzscheanismo en nuestro país.



el reciente camino de la recepción de Nietzsche en nuestro país ha consolidado un proceso de institucionalización académica, y en ello ha creado las condiciones materiales y las garantías filológicas para que las ganancias estrictamente filosóficas afloren en toda su complejidad. Por todo ello, lejos de tratarse de una reprochable carencia, reflexionar sobre la especificidad del *status quaestionis* supone, en realidad, reconocer la particularidad de las coordenadas de las tradiciones interpretativas en el mundo hispanohablante, y partir de su respetuoso reconocimiento para aportar luz nueva sobre un ámbito insuficientemente iluminado.

En cuanto a la estructura del trabajo, su primer movimiento traza el camino de las recepciones del pensamiento de Nietzsche en Alemania entre los años 1889 y 1945 a través del hilo conductor que anuda la compleja historia de sus ediciones y el destino de su legado material. Tras una mirada inicial sobre los primeros años de Overbeck y Gast como gestores del legado nietzscheano (cap. 1), la reconstrucción de este recorrido pivotará sobre el eje sociocultural que representa el *Nietzsche-Archiv* weimarés (cap. 2 y 4). El Archivo será presentado, por un lado, como base operativa para organizar, editar y publicar la enorme cantidad de materiales que se hallaron rápidamente en poder de Förster-Nietzsche; por el otro, y no menos importante, como plataforma institucional desde la cual dar voz a los numerosos proyectos comerciales y divulgativos, atender a las demandas del creciente interés por Nietzsche y, en última instancia, orientar y corregir también la dirección de la discusión pública alrededor de su polémica figura y de su obra filosófica (cap. 3). La vida interna del *Nietzsche-Archiv* revela una y otra vez los claroscuros de una gestión editorial, divulgativa y comercial extremadamente personalista y opaca, cuyo monopolio interpretativo activó –desatándolo cada vez más–, un dispositivo cultural, ritual y mitográfico que sólo miraba de modo marginal a la obra filosófica propiamente dicha. En su lugar, se favoreció la divulgación de una imagen de Nietzsche según el canon virtuoso de la moralina naumburguesa, imagen idealizada y cuasirreligiosa que deformaba su vida y personalidad hasta extremos caricaturescos, neutralizando así la fuerza subversiva de su obra, diluyendo los elementos iconoclastas de su talante espiritual, es decir, su irreligiosidad, su ateísmo, su inmoralismo y su propósito de derrocar los grandes valores tradicionales mediante la crítica genealógica.

Gracias a los enormes esfuerzos colectivos de la tradición basileña y montinariana, la verificabilidad de esta primera hipótesis de trabajo puede

fundamentarse, a día de hoy, con pruebas concretas y materiales contrastados por las fuentes. Nuestra labor bebe del *esprit* de ambas tradiciones, y, como tal, dejaremos constancia de ello a lo largo de nuestra investigación. Pues el *modus operandi* de la «línea editorial» del Archivo puede y debe ser documentado con el rigor empírico exigible en tales denuncias de falta de transparencia y honestidad filológicas para con el texto nietzscheano, porque reevalúa la dimensión estratégica y funcional de buena parte de las decisiones que Förster-Nietzsche fue tomando en su tenaz labor. En ello no negamos, claro está, aquellos elementos imprescindibles para completar su complejo retrato psicológico: ni su fino olfato comercial, ni la fortaleza e inteligencia de su personalidad, ni desde luego la fidelidad y el compromiso con que encaró durante tanto tiempo aquella labor que definió como su *Lebensaufgabe*. Antes bien, de lo que se trata es de comprender esa firmeza y determinación, ese amor incondicional, desde la contrastada opacidad de su gestión editorial y archivística, desde la mala praxis y deshonestidad filológicas, desde una ingenua y trivial comprensión de quién pudo ser Nietzsche en realidad.

Así, por ejemplo, reconstruir la artificiosa pero decisiva fabricación de *La voluntad de poder*, también su prehistoria y fases de conceptualización, nos revelará la temprana intención de Peter Gast y Förster-Nietzsche por terminar de pensar el gran sistema filosófico que Nietzsche había dejado inacabado antes de su colapso. Mucho estaba en juego en aquella compilación. Para el Archivo, salvar *La voluntad de poder* como obra significaba salvar el pensamiento de Nietzsche en cuanto filósofo, de ahí que los esfuerzos fueran prioritarios en esa dirección. Del mismo modo, entender, entre otras muchas cosas, el ocultamiento y la mutilación de *Ecce homo* como forma de control sobre el relato de sus últimos años de vida, el incómodo lugar de *El Anticristo* con respecto a la prioritaria *opera magna*, así como el sentido de sus pasajes suprimidos, la falsificación masiva de cartas o bien su ocultación, las mentiras y leyendas narradas por la hermana en su biografía, en sus artículos periodísticos durante la guerra, significa también explicar su significado contextual como respuesta, a su vez, a determinadas dinámicas, tendencias y actores que protagonizaron la recepción de Nietzsche en Alemania. El entrecruzamiento entre las modulaciones internas y externas, tal como se irán construyendo alternativamente en nuestra investigación como ejercicio comparado de dinámicas de la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche, revelará con ello un

interesante rendimiento y potencialidad teóricos. Desde Brandes, Lou Salomé, Steiner o Tönnies, pasando por Riehl, Richter, Bernoulli, Meyer o Andler, hasta llegar a la progresiva politización y nacionalización que marca el camino de Bertram a Bäumler, pasando por Mann, Spengler, Klages o Jünger – nuestra mirada, lejos de pretender ser exhaustiva, se centrará paralelamente en aquellas manifestaciones más representativas que puedan caracterizar mejor las modulaciones de la propia recepción y, en muchos casos, confirmar, matizar o incluso refutar la idea de que, pese a todo lo que ocurría en Weimar, esas interpretaciones hubiesen tenido lugar de igual manera.

En efecto, lejos de afirmar una causalidad pura entre, por un lado, las expresiones filosóficas, estéticas, políticas y socioculturales de la recepción de Nietzsche en Alemania, y, por el otro, la actividad editorial, comercial y divulgativa en Weimar, la mirada que proponemos pasa por presentar el Archivo como *una* de las muchas pero decisivas dinámicas de dicha recepción. Fue, sin duda, su paradigmática expresión pequeñoburguesa y provinciana, necesariamente edulcorada y trivializada por la moralina guillermina de la época, pero también una plataforma y un altavoz privilegiados que fueron adaptándose a las profundas remociones que transformaron el ambiente espiritual tras la 1ª Guerra Mundial. Versalles es, como con tantos otros destinos históricos, ese punto de inflexión al que no podemos dar la espalda. Concluidas las principales labores editoriales antes de 1914, el posicionamiento político de Förster-Nietzsche y su Archivo durante y después de la contienda militar (cap. 5 y 6), su orientación pública hacia posiciones reaccionarias y antidemocráticas, de innegable cariz protofascista, marcó una nueva y en cierto modo irreversible orientación institucional. Con ello, el culto nietzscheano promovido desde Weimar daba un importante salto cualitativo. Mientras que durante la época nacional-liberal del guillerminismo la dimensión simbólica, ritual y cuasirreligiosa que había adoptado la escenificación y musealización del culto weimarés todavía reflejaba una interesante confluencia de intereses y modas socioculturales del *fin de siècle* europeo –donde gracias a la mediación de un personaje decisivo como Harry Graf Kessler pudieron convivir desde las vanguardias estéticas más heterodoxas hasta el provincianismo conservador más moralizante–, los turbulentos años de la República de Weimar perfilaron una sola dirección política y contribuyeron así, de forma fatídica, a la progresiva ideologización del legado nietzscheano hacia nuevas expresiones más

sesgadas y virulentas de la derecha. El *Nietzsche-Archiv* fue el fiel reflejo de los nuevos tiempos políticos en Alemania, y nuevamente fue Förster-Nietzsche la que promovió las piezas adecuadas para reubicar institucionalmente el pensamiento fuerte de su hermano. Ni que decir tiene que tal filiación ideológica fue ratificada, tras el apoyo financiero del régimen de Mussolini, por aquel simbólico ramo de rosas regalado a Förster-Nietzsche, en julio de 1932, con el que Hitler decidió la adscripción incondicional del Partido a la causa weimaresa y, por tanto, la subsiguiente banalización del pensamiento nietzscheano bajo la violencia hermenéutica de un nuevo lenguaje totalitario.

Por ello, el primer y último gesto de probidad filológica en la década más oscura de la historia alemana (cap. 7), esto es, la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* – un loable esfuerzo por corregir desde dentro algunas de las graves anomalías que la labor archivística había permitido una y otra vez con el legado del filósofo–, nació condenado de antemano por la siguiente contradicción interna: la primera labor crítica que quiso dar muerte a la tradición weimaresa dependió, desde el primer minuto, de un comité científico y de unos editores afiliados todos ellos al Partido nazi, cuya financiación dependía tanto del mismo Partido como de las diferentes administraciones locales y estatales nazis, aupadas a su vez por el apoyo explícito de Hitler. En un Estado totalitario tan personalista como el Tercer Reich, los gestos públicos de alguien que, por ejemplo, aceptó como regalo el bastón de Nietzsche, o que asistió en primera fila al funeral de su hermana acompañado de la plana mayor de su Partido, adquieren un significado que trasciende lo meramente anecdótico. Antes bien, conforman una esfera simbólica en la que se deciden, para la memoria colectiva de toda una generación, los ámbitos sagrados de lo prohibido, de lo intocable.

Después de 1945 (cap. 8), en un escenario verdaderamente inédito en la historia de la filosofía, la gran tarea del espíritu consistió en no plegarse a la inaudita pero generalizada idea de que a un filósofo podía hacerse responsable intelectual de nada más y nada menos que de dos devastadoras guerras mundiales, así como del ascenso y la consolidación de una de las dictaduras totalitarias más inhumanas jamás conocida. A primera vista, la situación no era demasiado prometedora para Nietzsche. En la hora más amarga de la razón, desenmascarada ahora en su más pura instrumentalidad, el cierre del *Nietzsche-Archiv*, la ortodoxia de la política cultural de la joven República Democrática Alemana (RDA) y la influyente condena filosófica de un peso pesado del

socialismo real como Lukács anunciaron una renovada violencia hermenéutica, sesgada y distorsionada, que reflejaba la enorme presión ideológica a la que estuvieron sometidos, en la zona de influencia soviética, todos los ámbitos y productos de la cultura durante la Guerra Fría. Por otro lado, la joven República Federal gestionó de otra manera, aunque con no pocas ambigüedades, la difícil herencia espiritual de Nietzsche y su significado para el conjunto de la cultura alemana. Sin embargo, de forma significativa, la discusión en torno a la necesidad de desnazificar la figura del pensador no fue en absoluto un tema tabú en los debates públicos en periódicos, revistas y ensayos de la época. Asimismo, el revisionismo, aunque reticente, venía avalado ya por los serios esfuerzos de intelectuales franceses de izquierdas, como Bataille, Sartre o Camus, pero también por libros como el de Kaufmann, así como por las voces moralmente autorizadas de pensadores y escritores en el exilio, como Thomas y Heinrich Mann, Adorno y Horkheimer. Por último, tras una difícil integración académica de Nietzsche en el gremio filosófico durante las primeras décadas del siglo XX las interpretaciones de Martin Heidegger, Karl Löwith y Karl Jaspers, surgidas todas ellas en diferentes circunstancias personales y académicas durante la oscura década de los treinta, volvieron a emerger a partir de los años cincuenta, mostrando su convergencia en el siguiente punto: los tres se oponían, cada uno a su modo, a la integración orgánica de Nietzsche a la ideología nazi, y tenían en común la idea de que la forma de llevar eso a efecto debía ser, básicamente, poniendo en relación el pensamiento de Nietzsche con la historia de la filosofía occidental, de manera que pudiera aparecer como una nueva filosofía en sentido riguroso.

La propia dinámica del revisionismo en Alemania hizo inevitable que, después de cinco décadas de opacidad desde el Archivo weimarés, los numerosos claroscuros de la gestión monopolística del legado material empezaran a aflorar en toda su problematicidad. Aquello que ya la tradición crítica surgida en Basilea había venido denunciando públicamente desde principios de siglo, a saber, que la gestión comercial y personalista de Förster-Nietzsche había desembocado en un conjunto de decisiones editoriales y filológicas altamente perjudiciales para la imagen y la comprensión de la obra del filósofo, no menos que para su vida y su personalidad, pudo concretarse con mejores pruebas y argumentos contrastados gracias a los simultáneos esfuerzos de desmontaje realizados por Karl Schlehta y Richard Roos. Tanto en el impulso

desmitificador del *philologischer Nachbericht* de Schlechta<sup>26</sup>, en el que se denunciaba abiertamente la ordenación arbitraria de *La voluntad de poder*, se restituía *El Anticristo*, se demostraban algunas de las falsificaciones de las cartas, como en los trabajos de investigación de Roos<sup>27</sup>, que convergían en las mismas líneas de fuerza, encontramos dos momentos decisivos para explicar el propio surgimiento del proyecto Colli-Montinari en Italia. De hecho, Roos documentaba por primera vez la historia de las ediciones en toda su complejidad: una historia sobre los avatares, entre otros, de WM, AC, EC, sobre los diferentes editores implicados (Koegel, Köselitz, Holzer), sobre los «*Koegel-Exzerpte*» y las falsificaciones de la obra y las cartas de quien ahora recibía el calificativo de *soeur abusive*. Por tanto, a la vista de esta enrevesada situación material, una nueva edición italiana de las obras de Nietzsche, sobre todo en lo tocante al problema del *Nachlass* y el supuesto *philosophischer Hauptprosawerk* —es decir, en lo tocante a la fiabilidad textual de una obra que, sin embargo, había recibido una importante atención filosófica durante las últimas décadas, tenía que pasar necesariamente por un reconocimiento y evaluación de su legado material en Weimar. La «acción Nietzsche» pasaba por Weimar.

Contextualizado debidamente en el marco histórico-espiritual de la *Nietzsche-Renaissance* en Francia, Italia y EE.UU. durante los años sesenta y setenta, el último movimiento de nuestra investigación comprenderá, así, el camino que ha abierto la consolidación de las diferentes líneas de actuación editoriales del proyecto Colli-Montinari, de la KGW a la KGB, así como de la KSA a la KSB. El punto de inflexión que supone el proyecto para la propia historia de la recepción del pensamiento de Nietzsche continúa siendo hoy indiscutible. Se trata de la mejor edición jamás realizada de los escritos nietzscheanos, una herramienta imprescindible para toda investigación sobre Nietzsche que se quiera crítica, porque pone a disposición de los lectores la totalidad de sus textos de manera fiel en su redacción original e íntegra. Así, por ejemplo, tras más de medio siglo de ocultaciones, leyendas y tergiversaciones acerca del

---

<sup>26</sup> Cfr. K. Schlechta, «Philologischer Nachbericht», en F. Nietzsche, *Werke in drei Bände*, vol. III, esp. pp. 1394-1423.

<sup>27</sup> Cfr. R. Roos, «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146 (1956), pp. 262-287, así como «Elisabeth Foerster-Nietzsche ou la soeur abusive», en *Etudes Germaniques* 11/4 (1956), pp. 321-341. Sobre la importancia de Roos, cfr. P. Wotling, «Du texte aux lectures», en *Lectures de Nietzsche*, J.-F. Balaudé y P. Wotling (eds.), Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 9-32.

destino de obras tan importantes como *Ecce homo* o *El Anticristo*, se restauraban íntegramente los textos retocados o directamente mutilados que habían preocupado tanto a Förster-Nietzsche. La fiabilidad textual permitía corregir numerosos errores de desciframiento, y sobre todo lograba *disolver* la espuria sistematización de *La voluntad de poder* y *reordenar cronológicamente* la multitud de fragmentos que componían los cuadernos manuscritos de todo el *Nachlass*.

*La voluntad de poder* dejó de existir como *philosophisches Hauptprosawerk* de Nietzsche, y lo hizo en favor de un nuevo contexto hermenéutico, a saber: los *fragmentos póstumos*. En esa meditada decisión filológica de Colli y Montinari se hizo justicia a la complejidad del estado en que fueron legados los manuscritos de Nietzsche, mostrando el recorrido cronológico de su génesis textual. Se hizo justicia también a la exhaustividad y completitud de los materiales póstumos: frente a las 3500 páginas impresas por la *Großoktavausgabe* (GOA), la KGW publicaba más de 5000, mostrando numerosos apuntes inéditos que enriquecían y aportaban nuevas perspectivas sobre el camino del pensar nietzscheano. Por otro lado, la completitud se medía también por la rigurosidad con que se precisó la distinta naturaleza textual de todos los apuntes: esbozos preparatorios (*Vorstufe*) o borradores de pensamientos luego recogidos en las obras publicadas por Nietzsche, anotaciones o extractos que Nietzsche ha realizado al hilo de sus lecturas, reflexiones y desarrollos realizados pero que no fueron luego publicados, aforismos inéditos y variantes de aforismos o de pasajes publicados, etc.

Para ilustrar la idea fuerte de un nuevo contexto hermenéutico en los estudios nietzscheanos, el último movimiento (cap. 9) estará dedicado a ejemplificar la materialización, en nuestro espacio hispanohablante, de un nuevo estrato de la recepción de Nietzsche a partir de la consolidación de una edición crítica de todos sus escritos, a saber: *Obras Completas*, *Fragmentos Póstumos* y la *Correspondencia*. En este capítulo recogeremos, por tanto, buena parte de los frutos extraídos en los capítulos anteriores sobre la recepción de Nietzsche en y a través de la historia de sus ediciones, de los cuales depende inexorablemente, pero analizaremos, para medir su rendimiento y productividad teóricos, su aplicabilidad en los estudios nietzscheanos en el ámbito hispano. Para dicho fin, se sugerirán algunas líneas de trabajo temáticas que se abren con mayor claridad al público hispanohablante, nuevas perspectivas sobre el texto

nietzscheano que, ahora, debidamente contextualizadas y presentadas, permiten acceder a nuevas aristas del siempre complejo pensar nietzscheano.

Finalmente, la conclusión realizará no tanto un balance de todos los resultados extraídos, sino, sobre todo para no repetir argumentos ampliamente desarrollados, una última reflexión de orden filosófico que los asuma como parte de los futuros retos exegéticos sobre el pensamiento nietzscheano.





## 1. Primeras decisiones: del colapso de Nietzsche al regreso de Förster-Nietzsche

«Querido señor profesor [...] Puede hacer de esta carta todo tipo de uso que no me desacredite en la consideración que me tienen los de Basilea» (CO VI, p. 378)

El 6 enero de 1889, tal como nos recuerda el epígrafe, Jacob Burckhardt recibía en su Basilea natal una de las 21 cartas que Friedrich Nietzsche escribió entre el 3 y 5 de enero desde Turín, misivas que han pasado a la historia con el nombre de *Wahnsinnszettel* o «notas de la locura» (CO VI, pp. 371-378). Alarmado por su contenido, el pensador suizo buscó urgentemente a Franz Overbeck, amigo común de ambos, mostrándole la inquietante misiva. Overbeck, que al día siguiente recibiría su propia nota de la locura (CO VI, p. 374), acudió al director de la clínica psiquiátrica de Basilea y este le urgió inmediatamente a partir hacia Turín, donde llegó el 8 de enero por la tarde. Nietzsche se encontraba en un estado desolador, su colapso psíquico era innegable, y Overbeck no dudó en tomar las riendas de la situación: preparó el traslado de Nietzsche a Basilea para el día siguiente, recogió y puso a salvo todos los materiales que encontró en la habitación de la pensión turinesa, y gestionó con su casero, Davide Fino, el envío postal con todas las pertenencias del filósofo alemán<sup>28</sup>. Finalmente, el día 10 por la mañana, Overbeck y Nietzsche llegaban en tren a Basilea. Tras internarlo en la clínica psiquiátrica «Friedmatt», Overbeck escribió a la madre de Nietzsche aquella misma tarde. Llegó el día 13 a Basilea y gestionó desde allí el traslado del enfermo a una clínica en Jena, donde permanecería el próximo año y medio. El día 17 por la tarde, escoltado por su madre y otros dos acompañantes, un médico y un enfermero, Nietzsche abandonaba para siempre la ciudad suiza.

---

<sup>28</sup> Carta de Overbeck a Heinrich Köselitz del 15 de enero de 1889, en F. Overbeck y H. Köselitz [Peter Gast], *Briefwechsel*, D. M. Hoffmann, N. Peter y T. Salfinger (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 200-209, aquí pp. 208 s. La correspondencia entre Overbeck y Köselitz –en lo que sigue OKB– continúa siendo la fuente más importante para reconstruir la primera fase de la historia del legado nietzscheano, ya que en ella se jugarán prácticamente todas las decisiones en torno a su gestión. Otros epistolarios no menos interesantes son, desde luego, F. Overbeck y E. Rohde, *Briefwechsel*, A. Petzler (ed.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1990, así como las cartas que Overbeck fue recibiendo de la madre de Nietzsche, cfr. E. F. Podach, *Der kranke Nietzsche – Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Viena, Bermann-Fischer, 1937. Por último, la *Nietzscheforschung* sigue debiéndole mucho al estudio ya citado de Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, op. cit., cuya valiosa documentación nos acompañará durante buena parte de nuestra investigación.

En cierto modo, este conocido relato de los días que siguieron al *Zusammenbruch* de Nietzsche marca el inicio de su complejo legado material, el difícil camino de sus distintas ediciones, así como de los numerosos avatares que sufrirá una obra filosófica que, desde el mismo día en que Burckhardt decidió acudir precisamente a Overbeck, tomó un determinado rumbo en el que centraremos nuestra atención a lo largo de las siguientes páginas. Este rumbo estará caracterizado por dos aspectos centrales:

1) Franz Overbeck tomó el control sobre el inmenso legado material que dejaba Nietzsche, y para ello buscó, desde el primer minuto, la ayuda y complicidad de Heinrich Köselitz, alias Peter Gast<sup>29</sup>. En efecto, tanto el antiguo compañero de la Universidad de Basilea, que ya gestionaba desde 1879 la pensión vitalicia de Nietzsche, como el compositor y secretario personal del filósofo eran en aquel momento las personas más cercanas a Nietzsche, y no dudaron en asumir la responsabilidad de gestionar el futuro de dicho legado. Además, a Overbeck y Gast les unía ya una larga relación, primero, respectivamente, como profesor y alumno en Basilea, luego cimentada por su amistad en común con Nietzsche. En este sentido, la coordinación y toma de decisiones de estos dos primeros protagonistas de la *Rezeptionsgeschichte* nietzscheana deben ser entendidas siempre desde un trasfondo de cordialidad y respeto mutuos, tal y como queda patente en su rico intercambio epistolar *hasta* 1888<sup>30</sup>.

2) La madre de Nietzsche confió en ellos la gestión y administración de dicho legado, sobre todo en lo que afectaba a las decisiones estrictamente editoriales y, por tanto, a las relaciones comerciales con el editor Constantin Georg Naumann en Leipzig. Hasta su muerte en abril de 1897, Franziska Nietzsche se dedicó exclusivamente al cuidado de su hijo, concentrándose en las cuestiones médicas, primero en Jena, visitándolo en la clínica psiquiátrica del doctor Binswanger, luego, desde mayo de 1890, de vuelta en su casa familiar de Naumburg<sup>31</sup>. Los diagnósticos que fueron barajándose,

---

<sup>29</sup> Cfr. el intenso intercambio epistolar entre el 11 de enero y el 23 de abril de 1889, en OKB, pp. 200-252.

<sup>30</sup> Cfr. OKB, pp. 1-200.

<sup>31</sup> También la correspondencia con su sobrino, Adalbert Oehler (cfr. *Der entmündigte Philosoph. Briefe von Franziska Nietzsche an Adalbert Oehler aus den Jahren 1889-1897*, U. Gabel/C. H. Jagenberg (eds.),

aunque ya entonces se mostraban controvertidos y altamente especulativos<sup>32</sup>, apuntaban básicamente a un caso incurable y poco esperanzador. Para la madre, la realidad era cruda y vinculante. Nietzsche no volvería a recobrar la lucidez y, por tanto, el resto de su vida habría de ser gestionado desde la plena dedicación a su salud e integridad física. Como ha reconstruido Goch en su biografía<sup>33</sup>, esta dedicación de Franziska fue siempre incondicional, y vivió no pocos momentos de enorme dificultad, protagonizados, por ejemplo, por curanderos tan esperpénticos e interesados como Julius Langbehn, que se aprovecharon de su bondadosa ingenuidad y su desesperación para con la lamentable condición de su hijo<sup>34</sup>. Bajo tales circunstancias, desbordantes para una sola persona de avanzada edad, la confianza depositada en Köselitz y más aún en Overbeck en relación al legado material su hijo fue un consecuencia natural y comprensible. Ajena a los numerosos problemas asociados a la obra de su hijo, ajena también al carácter rompedor y profundo de sus libros, Franziska delegó todas las decisiones «técnicas» en Overbeck, en quien encontró además un importante consejero personal y un interlocutor de confianza para resolver las penosas dificultades del día a día<sup>35</sup>.

### 1.1. Franz Overbeck y Peter Gast como administradores del legado nietzscheano

«Un buen libro lleva tiempo. — Todo buen libro sabe áspero cuando aparece: tiene el defecto de la novedad. Además, le perjudica el que su autor viva, en caso de que sea conocido y se hable mucho de él: pues todo el mundo suele confundir el autor y su obra». (MA II, 1ª, 153)

El problema más urgente al que tuvieron que enfrentarse Overbeck y Gast durante aquellos primeros años fue la gestión de todas las obras que habían surgido en el frenético año 1888, pero cuya impresión o publicación habían quedado interrumpidas

---

Hürth, Gabel, 1994), representa un documento muy valioso para reconstruir al detalle los problemas y dificultades de su día a día.

<sup>32</sup> El mejor estudio científico sobre el posible origen, causas y desarrollo de la enfermedad de Nietzsche, así como los números diagnósticos, terapias y tratamientos realizados, sigue siendo el de la médico P. D. Volz, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

<sup>33</sup> Cfr. K. Goch, *Franziska Nietzsche. Ein biographisches Porträt*, Fráncfort d.M./Leipzig, Insel, 1994, pp. 281-324.

<sup>34</sup> Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche: Biographie*, vol. III, Múnich/Viena, Hanser, 1978, pp. 95-112.

<sup>35</sup> Además de las conocidas cartas recogidas por Podach, disponemos también de una interesante edición en castellano de las cartas dirigidas al matrimonio Overbeck, cfr. F[ranziska] Nietzsche, *Mi melancólica alegría. Cartas a la madre de Nietzsche a Franz e Ida Overbeck*, Madrid, Siete Mares, 2008.

por el enmudecimiento inesperado del filósofo. Recordemos a este respecto que Nietzsche sólo vivió, con pleno uso de razón, la publicación de *El caso Wagner*, cuyos primeros ejemplares recibió a mediados de septiembre en Sils-Maria<sup>36</sup>, y la de *Crepúsculo de los ídolos*, cuyos ejemplares llegaron sobre finales de noviembre a su residencia de Turín<sup>37</sup>. Por tanto, Overbeck y Gast se encontraron con la difícil tarea de evaluar la idoneidad de publicar una serie de escritos de naturaleza muy diversa, a saber: *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos de Dioniso* y *El Anticristo*.

El primer interesado fue naturalmente el editor Naumann. A principios de enero se había visto obligado a paralizar la impresión de una serie de obras cuya publicación ya había pactado con Nietzsche, tal como atestigua la intensa correspondencia que mantuvieron en los últimos meses de 1888<sup>38</sup>. Ahora, a resultas de la inesperada situación legal que se derivaba del enmudecimiento del filósofo, las condiciones contractuales habían cambiado, de modo que el esclarecimiento del futuro de dichas publicaciones se hacía tanto o más necesario. Así, en una carta del 13 de febrero, Naumann le pedía a Overbeck que confirmase su condición de *Zustandsvormund*, figura jurídica que equivaldría a grandes rasgos a la de un tutor legal<sup>39</sup>. Ahora bien, mientras que con la impresión de *Nietzsche contra Wagner* el editor salió en cierto modo victorioso<sup>40</sup>, no se puede decir lo mismo de las otras obras.

1) Recordemos que el manuscrito de imprenta (*Druckmanuskript*) de *El Anticristo*, que contenía ya las correcciones a mano del propio Nietzsche, había sido hallado por Overbeck entre los papeles de Turín. El carácter blasfémico y la naturaleza polémica del escrito –pensemos, por ejemplo, en los ataques contra el emperador

---

<sup>36</sup> Carta a Gast del 16 de septiembre de 1888: «Escribo apoyándome precisamente en el *primer* ejemplar acabado de *El caso Wagner*... Naumann comunica que el reparto público comenzará el 22 de septiembre» (CO VI, p. 263).

<sup>37</sup> Carta a Gast del 25 de noviembre de 1888: «Querido amigo: ¿Es posible que ya le haya llegado incluso a usted el *Crepúsculo de los ídolos*? A mí me llegaron ayer los primeros ejemplares» (CO VI, p. 302).

<sup>38</sup> Cfr. CO VI, pp. 242 s., 249 ss., 261 s., 264 s., 268 s., 270, 282 ss., 295 s., 300 ss., 304, 307, 310, 312, 316, 333, 336, 342, 344 s., 354, 357, 359, 363, 370 s.

<sup>39</sup> Carta de Naumann a Overbeck del 13 de febrero de 1889, cit. por Janz, *op. cit.*, p. 317. Esta petición venía condicionada por el hecho de que apenas unos días antes Naumann había impreso, contra las intenciones de Overbeck y Köselitz, 100 ejemplares de *Nietzsche contra Wagner*. Los dos amigos habían estado discutiendo el futuro de este controvertido escrito durante el mes de enero y febrero: mientras que Gast abogaba por una publicación definitiva, Overbeck lo consideraba ofensivo y pensaba que podría acabar de dañar la imagen de su desgraciado amigo. Ante las quejas de Overbeck a Naumann, el editor respondió con la pregunta sobre su estatus como tutor legal, que ya había sido confirmado por Franziska, aunque finalmente recayó en el pastor Edmund Oehler. Cfr. OKB, pp. 202, 205 ss., 209, 213, 215 ss., 219 ss., 228, 230, 234 ss., 240, 242, 244 s.

<sup>40</sup> Para la siguiente consideración, cfr. W. H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basilea, Schwabe & Co., 2002, pp. 232 s. y notas.

Guillermo II– no pasaron desapercibidos al teólogo suizo, aunque no es menos cierto que, pese a la conmoción causada por su lectura, realizó una rigurosa copia en limpio de dicho manuscrito durante el mes de marzo de 1889<sup>41</sup>.

A la naturaleza polémica hay que añadirle, en otro nivel de problematización, la compleja relación que este escrito parecía guardar con el gran proyecto que Nietzsche venía anunciando públicamente desde agosto de 1886, esto es, aquella obra en preparación que llevaba el título *La voluntad de poder*<sup>42</sup>. No es el momento de referirnos *in toto* a los numerosos problemas asociados a esta obra espuria, pero para entender buena parte de las razones que llevaron en aquel momento a renunciar a la publicación de *El Anticristo*, sí que debemos señalar la siguiente consideración previa. Gracias a la rigurosa reconstrucción de Montinari<sup>43</sup>, sabemos que la concepción de *El Anticristo* pertenece a la órbita de la *Transvaloración de todos los valores*, emprendida a partir de septiembre de 1888, y que era en realidad una última variación y reorganización del fallido proyecto titulado *La voluntad de poder*; sabemos, asimismo, que *El Anticristo* fue concebido inicialmente como el primero de los cuatro libros que iban a conformar dicha obra, pero su estatus cambió a medida que su redacción iba tomando cuerpo. A finales de noviembre, *El Anticristo* ya no era considerado como el primero de los libros de la *Transvaloración*, sino de hecho la *Transvaloración* misma. Como atestiguan las cartas de Georg Brandes y Paul Deussen del 20 y 26 de noviembre, respectivamente (CO VI, pp. 297, 305), Nietzsche decidió abandonar su gran proyecto filosófico en favor de la publicación de *El Anticristo*, cuyo subtítulo reabsorbía, de hecho, la idea de una *Transvaloración de todos los valores*.

---

<sup>41</sup> No debemos perder de vista esta copia, que servirá para desmontar, muchos años después, las mutilaciones realizados por Förster-Nietzsche. Sobre los numerosos avatares editoriales de esta obra ya disponemos en España de un riguroso estudio introductorio firmado por Antonio Morillas con ocasión de la edición catalana de *L'Anticrist. Maledicció sobre el cristianisme*, Barcelona, Llibres de l'Index, 2004, pp. 7-46.

<sup>42</sup> En efecto, ya en la solapa trasera de la primera edición de *Más allá del bien y del mal* (1886) encontramos el siguiente anuncio:

«En preparación:

*La voluntad de poder*. Ensayo sobre una transvaloración de todos los valores.

*El eterno retorno*. Danzas y procesiones sagradas.

*Canciones del Príncipe Vogelfrei*.»

También en la solapa de la primera edición de *La genealogía de la moral* (1887) volverá a anunciar la inminente publicación de *La voluntad de poder*.

<sup>43</sup> Para la reconstrucción de Montinari, cfr. KSA 14, pp. 434-454, pero también su clásico «Nietzsches Nachlaß von 1885-1888 oder Textkritik und Wille zur Macht», en *ibid.*, *Nietzsche lesen*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 92-119. Una reactualización la firma Th. H. Brobjer, «The Place and Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwertung aller Werthe*», en *Nietzsche-Studien* 40 (2011), pp. 244-255.

El problema es que ni Overbeck ni Gast conocían esta última y decisiva renuncia. Ambos confiaban en encontrar, entre los numerosos papeles hallados en Turín, el manuscrito de la esperada obra, de la que ciertamente sabían poco más de lo que había revelado el propio Nietzsche al final de su prólogo al *Crepúsculo de los ídolos*<sup>44</sup>. En su lugar, sin embargo, tenían entre sus manos un texto del todo inesperado. El 4 de febrero, Overbeck hacía un primer balance del inventario realizado:

De la *Transvaloración de todos los valores*, en particular, sólo se ha terminado, de hecho, el primer libro, que también está empaquetado con un folio blanco, y que presenta el siguiente título:

*El Anticristo*  
*Transvaloración de todos los valores,*

la segunda línea está tachada y substituida por las palabras «Maldición sobre el cristianismo»...<sup>45</sup>

*Fluch auf das Christenthum* – «Maldición sobre el cristianismo». No podemos dejar de insistir en el siguiente punto: de acuerdo con esta última corrección hecha a mano por el propio Nietzsche, su última decisión con respecto a *El Anticristo* fue desvincularlo del *Themenkomplex* de la *Transvaloración*<sup>46</sup>. Tanto Gast como Overbeck eran conscientes de esa decisiva tachadura, que mostraba a fin de cuentas una primera liberación de la presión sistematizadora que había estado atenazando el pensamiento nietzscheano durante los últimos años. *El Anticristo* emergía, por consiguiente, como una obra unitaria, con una personalidad y una temática propias, mientras que, a su vez, la *Transvaloración* quedaba en cierto modo reabsorbida y desde luego diluida en su significación unitaria final. Sin embargo, por todas las razones aducidas hasta el

---

<sup>44</sup> «Turín, 30 de septiembre de 1888, el día en que finalizó el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores*» (cfr. OC IV, p. 618).

<sup>45</sup> Cfr. OKB, pp. 225-230, aquí pp. 226 s.

<sup>46</sup> Nuestra posición se opone, por tanto, a la tesis defendida de Maurizio Ferraris en su «Storia della volontà di potenza» (en F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, M. Ferraris/P. Kobau (eds.), Milán, Bompiani, 1992, pp. 563-688), que sostiene que no hay pruebas concluyentes suficientes para comprender *El Anticristo* como renuncia de la *Transvaloración*. Puesto que para Ferraris «lo que quiso hacer el último Nietzsche permanece sobre un plano hipotético», la tachadura «no autoriza a creer que se trata de una renuncia» (*ibid.*, p. 595).

momento, la idea de una publicación de *El Anticristo* fue aplazada hasta nuevo aviso y el manuscrito permaneció en poder de Overbeck hasta octubre de 1893.

2) El caso de *Ecce homo* guarda ciertas similitudes con *El Anticristo*. La historia de su surgimiento entre octubre y diciembre de 1888 revela hasta qué punto los últimos meses de lucidez de Nietzsche fueron simultáneamente productivos y frenéticos. Iniciada el día de su cumpleaños –el 15 de octubre–, la autobiografía del filósofo fue gestándose, de acuerdo con la reconstrucción de Montinari, en seis fases distintas<sup>47</sup>. En cierto modo, el *Druckmanuskript* de *Ecce homo* se asemeja a una suerte de palimpsesto: junto a las numerosas tachaduras –en las que Montinari demostró al menos tres injerencias externas<sup>48</sup>–, encontramos las habituales incorporaciones de nuevos pasajes o capítulos y las modificaciones de numeración del propio Nietzsche, fiel reflejo de los distintos sedimentos de un texto que, aunque listo para imprenta, no dejó de modificarse hasta su derrumbe psíquico. En un último telegrama dirigido a su editor el 2 de enero, en el que pedía la devolución inmediata del poema que iba a constituir la conclusión de *Ecce homo* –ya que iba a ser incorporado a los *Ditirambos de Dioniso*–, el filósofo acababa con las prometedoras palabras: «¡Adelante con *Ecce!*» (CO VI, p. 371).

Como es sabido, las últimas órdenes de Nietzsche no fueron cumplidas por Naumann, y el punto que nos interesa subrayar es el siguiente: el manuscrito de imprenta fue recogido por el propio Gast en Leipzig el 19 de enero<sup>49</sup>; Overbeck, a su vez, había encontrado en Turín un juego de los primeros pliegos para la imprenta que llegaban hasta la mitad del tercer párrafo de «Por qué soy tan inteligente». Sobre la base de estos materiales, su posición con respecto a una posible publicación quedaba inicialmente dividida: mientras que Gast abogaba por una rápida publicación, Overbeck, más prudente, hacía un llamamiento a la cautela y abogaba por retrasarla, aunque ello no significaba, ni mucho menos, ocultarla. Finalmente fue la posición de Overbeck la que prevaleció. Gast cedía, pero el precio a pagar fue quizá demasiado caro:

---

<sup>47</sup> Cfr. KSA 14, pp. 454-470. Sobre los avatares de *Ecce homo*, cfr. M. Montinari, «Ein neuer Abschnitt in Nietzsches “Ecce homo”», en *Nietzsche lesen, op. cit.*, pp. 120-168 (= *Nietzsche-Studien* 1 (1972), pp. 380-418). En España tenemos un riguroso estudio de A. Morillas, «*Ecce homo* (Turín 1888 – Leipzig 1908). Historia de una ocultación», en *Estudios Nietzsche* 8 (2008), pp. 167-191.

<sup>48</sup> Cfr. KSA 14, p. 457.

<sup>49</sup> «He leído y me he llevado el manuscrito del *Ecce homo*. ¡Realmente un prólogo volcánico para la *Transvaloración!* Es, en cualquier caso, un escrito que tiene que ver la luz, aunque sea más tarde. Me propongo hacer una copia en limpio y enviársela. El manuscrito necesitaba todavía un poco de trabajo de redacción» (cfr. OKB, p. 215).



Dar a la imprenta *Ecce homo* sin contar en absoluto con su previo conocimiento, es algo que no he pensado. Sólo quería que usted, estimado señor profesor, conociera primero el escrito por mi copia, o sea, *sin* los pasajes que incluso a mí me dan la impresión de autodelirio o de injusticia y desdén llevados demasiado lejos, para que usted se hiciera de este modo *la* impresión que yo no puedo conseguir del todo, ya que con excesiva facilidad pienso a la vez en lo suprimido. Naturalmente poco después recibirá usted el original, en relación al cual ya habrá encontrado quizá borradores entre los papeles de Turín [...] Sin embargo, lo más inteligente por ahora será aparcar completamente la idea de una publicación de *Ecce homo*. ¡Persuada a Naumann de ello, estimado señor profesor! Por tanto, fuera con el escrito *antes* de que sea todavía impreso de cualquier forma<sup>50</sup>.

Nos encontramos aquí ante uno de los documentos más importantes para fundamentar la historia de «lo suprimido» (*das Ausgefallene*). En efecto, la «copia en limpio» de Gast se tomaba la licencia de apartar una serie de pasajes *enteros* del *Druckmanuskript* que éste consideraba inusitadamente violentos y despreciativos, productos inmediatos de la tensión y el autodelirio (*Selbstberauschung*) que antecedieron al derrumbe psíquico. En rigor, no sería lícito hablar todavía de destrucción documental en sentido estricto. Para ello habría que esperar a la llegada de Förster-Nietzsche, quien desde luego radicalizó este mismo *modus operandi*, tal como se ha podido demostrar ejemplarmente en el conocido párrafo tercero de «Por qué soy tan sabio», restituido por Montinari en 1969 tras un afortunado hallazgo en el *Nachlass* de Gast. Aquí, sin embargo, debe hablarse más bien de una exclusión interesada de aquellos pasajes más controvertidos de *Ecce homo* que ajustaban cuentas con prácticamente todo el mundo, incluido el propio Gast<sup>51</sup>. Por tanto, ya en febrero de 1889 la copia o *Abschrift* que recibió Overbeck *no coincidía*, en ningún caso, con lo que Nietzsche había dejado escrito en el *Druckmanuskript*, pues constituía ya una primera versión censurada de *Ecce homo*. En definitiva, este punto es importante subrayarlo: Nietzsche dejó un manuscrito acabado de *Ecce homo*, pero nosotros *no* lo tenemos.

---

<sup>50</sup> Cfr. OKB, p. 241.

<sup>51</sup> Cfr. KSA 14, pp. 460 s.

En todo caso, la cuestión de *Ecce homo* quedó por el momento zanjada de común acuerdo entre ambos amigos. La obra no era conveniente que viera la luz, pues tampoco había ninguna prisa para ello quedando ésta a buen recaudo: el manuscrito original en posesión de Gast y la copia, ya censurada, en Basilea, en casa del matrimonio Overbeck.

3) Un caso aparte, por no formar parte de los escritos de 1888, pero que afectó del mismo modo la toma de decisiones de Overbeck y Gast, lo constituye la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. En rigor, esta última parte no pertenece a la concepción unitaria que sí subyace a las tres primeras. Antes bien, entre finales de 1884 y principios de 1885 Nietzsche concibió una cuarta parte que no estuviera destinada al público, de ahí que sólo hiciese imprimir 40 ejemplares que repartió entre sus amigos más allegados, con la petición expresa de guardar el mayor de los silencios al respecto<sup>52</sup>.

El problema relativo a la publicación definitiva de aquella cuarta parte volvería a surgir tras el derrumbamiento de Nietzsche, probablemente a petición de Naumann. Ya las cartas de Overbeck en febrero de 1889 revelan esta inquietud<sup>53</sup>, aunque la prioridad de otros temas mantuvo este problema en un segundo plano. Sin embargo, en la primavera de 1890, el problema reaparecía de forma inesperada, a saber, en el número de abril de la popular revista *Deutsche Rundschau*. Su artífice era Georg Brandes, una de las figuras clave en la temprana difusión del pensamiento nietzscheano en Alemania. El crítico danés, que ya había mantenido un rico intercambio epistolar con el último Nietzsche, había decidido reconvertir sus clases magistrales sobre su filosofía impartidas en la Universidad de Copenhague en un importante ensayo que, ahora, a su vez, publicaba en una traducción alemana ligeramente modificada. En el quinto capítulo, Brandes ventilaba el secreto:

Dentro de la obra de Nietzsche podemos encontrar un libro extraordinario que se titula *Así habló Zaratustra*. El libro está compuesto de cuatro partes escritas en 1883

---

<sup>52</sup> Ahora bien, la edición privada de esta última parte no sólo obedecía a una mera cuestión de publicidad. Las ventas de las tres primeras partes, publicadas por el editor antisemita Ernst Schmeitzner, con el que había terminado peleado, habían sido muy malas (CO V, pp. 118 s.), y la imposibilidad de encontrar otro editor que se arriesgara con este inclasificable proyecto le obligó a imprimir sus ejemplares por cuenta propia. Tal es el origen de su relación con Naumann, que accedió previo pago a la impresión de aquellos ejemplares privados. Para toda esta enrevesada situación editorial, cfr. Schaberg, *op. cit.*, pp. 141-162.

<sup>53</sup> Cfr. OKB, pp. 237, 240.

y 1885, cada una de ellas en el espacio de diez días; el conjunto de cada uno de los capítulos fue concebido en el transcurso de largos paseos...<sup>54</sup>

Es importante detenerse en este punto y abrir un breve paréntesis con respecto a esta pionera obra brandesiana, que tanto parecía desvelar sobre las entonces desconocidas propuestas del filósofo alemán. Como es sabido, la irrupción del ensayo de Brandes marca el inicio de la recepción de Nietzsche en Alemania, entre otros muchos países. Fue su intermediario vía Escandinavia. El vivo interés que había suscitado aquel texto en el espacio cultural escandinavo había desembocado, a su vez, en importantes debates que ya no podían pasar desapercibidos entre el público alemán. Las tempranas y duras réplicas del filósofo moral Harald Høffding, que se enfrentó públicamente a su «radicalismo aristocrático» con las armas de un «radicalismo democrático»<sup>55</sup>, así como la implicación del escritor y crítico literario sueco Ola Hansson, que supo definir aquel *momentum* espiritual en Escandinavia bajo la poderosa etiqueta del «nietzscheanismo»<sup>56</sup>, mostraban hasta qué punto la propuesta de Brandes había calado entre los círculos académicos y literarios de aquella región nórdica –lo hará por ejemplo en las obras de Strindberg e Ibsen–, atravesando de lleno el nervio vital de una joven y desorientada generación burguesa. Ahora, apenas un año después, la recepción escandinava permeaba por primera vez el panorama cultural alemán, cartografiando algunos de los grandes temas de la filosofía nietzscheana, como la crítica al sistema moral vigente, el immoralismo radical o el lugar estratégico del arte, determinando por ello una de las primeras puertas de acceso para una joven y no menos desorientada generación de nietzscheanos en Alemania.

---

<sup>54</sup> Citamos por la edición española, cfr. G. Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto Piso, 2008, p. 57 (= «Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche», en *Deutsche Rundschau* 63 (1890), pp. 52-89, p. 81). Sobre la interpretación «aristocrática» de Brandes y su importancia para la primera *Rezeptionsgeschichte* en Alemania existen ya muchos estudios. Recomendamos una aproximación más integral en A. Schneider, *Nietzscheanismus. Zur Geschichte eines Begriffs*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 22-49. Sobre la recepción escandinava en general (Brandes, Hansson, Strindberg, Ibsen, etc.), cfr. las contribuciones de Per Dahl, Carl-Göran Ekerwald, Folke Schimanski, Kai Agthe, Alessandro Fambrini y Heinrich Detering en la obra colectiva *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, A. Schirmer y R. Schmidt (eds.), Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 2000, pp. 11-101.

<sup>55</sup> Cfr. H. Høffding, «Demokratisk Radikalisme. En Indsigelse», en *Tilskueren* 6 (1889), pp. 849-872.

<sup>56</sup> Cfr. O. Hansson, «Friedrich Nietzsche. Die Umrißlinien seines Systems und seiner Persönlichkeit. Kritischer Entwurf», en *Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart* 2/11 (1889), pp. 400-418, así como «Nietzschianismus [sic] in Skandinavien», en *Neue Freie Presse* (15 de octubre de 1889).

En líneas generales, *Friedrich Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático* tiene la virtud de leerse como un ensayo divulgativo dirigido a un público no especializado. Después de empezar con un breve trazado por la vida del filósofo alemán, Brandes arranca con una reflexión crítica sobre las condiciones de la cultura moderna en general y, de manera destacada, su relación con el individuo concreto, muy en la línea de la reevaluación kierkegaardiana de la interioridad individual. Partiendo del temprano diagnóstico nietzscheano de las primeras tres *Intempestivas* y señalando acertadamente su filiación y *pathos* schopenhauerianos, el estudioso danés identifica así, en los primeros dos capítulos, el frágil destino del individuo bajo el yugo del filisteísmo moderno, estéril e impersonal, mostrando que la inexorable interdependencia entre individuo y cultura, entre hombre y sociedad, se juega también en un plano que él definirá como existencial. La cultura sólo puede ser verdaderamente vivificadora si permite el despliegue de la unicidad del individuo excepcional, y si éste, a su vez, se desprende de las exigencias de la simple convención. Por otro lado, también el individuo concreto se subordina a una gran exigencia de la cultura, que no es otra que su promoción y realización personal bajo el signo de su propio mundo vital.

En esa encrucijada epocal, la fortaleza de la posición nietzscheana reside, según Brandes, en haber llevado a buen puerto una formidable transformación hacia una tendencia eminentemente aristocrática. Lo existencial deja paso a un aristocratismo radical y militante, cuyo espíritu ha sabido denunciar los residuos de una moral represiva y vulgar desde una comprensión militante de la literatura y el ejercicio literario, tan cercano a la mirada psicológica de los moralistas franceses. De este modo, Brandes se concentra, en el tercer y cuarto capítulo (pp. 35-56), en el Nietzsche como crítico de la moral, es decir, como crítico de los prejuicios morales, aunque no es menos cierto que su juicio se basa mayoritariamente en *La genealogía de la moral*, desatendiendo casi todo el periodo intermedio de su producción filosófica y también las obras posteriores al tratado genealógico<sup>57</sup>. Por otro lado, lejos de adscribir incondicionalmente cada uno de los elementos que conforman la crítica nietzscheana a

---

<sup>57</sup> Pese a la enorme pérdida que ello supone para la comprensión del pensamiento de madurez nietzscheano, Brandes justifica esta decisión apelando a los límites de la función divulgadora de todo crítico, por cuanto se ve a sí mismo como mero intermediario de la cultura: «No es posible ni necesario analizar aquí toda la larga serie de escritos de Nietzsche. La tarea esencial del crítico consiste en atraer la atención del público sobre un autor no leído todavía, poner de relieve los pensamientos y las expresiones más salientes, a fin de que el lector pueda formarse fácilmente una idea de su obra, de su carácter filosófico y literario» (*ibid.*, p. 35).

las formas de vida gregarias, a la moral de los esclavos, a los ideales ascéticos, al utilitarismo de los filósofos ingleses o a la necesidad de educar y criar una especie superior de hombre, Brandes se limita a presentar todos estos elementos desde el claro posicionamiento político de quien no esconde aquellas insalvables diferencias de fondo, surgidas ya en su intercambio epistolar, como por ejemplo el lugar del socialismo y el anarquismo, pero también la deficitaria construcción teórica del superhombre. El juicio de Brandes es interesante, porque consigue mantener cierta distancia crítica, favoreciendo una mirada panorámica sobre aquellos momentos teóricos más significativos de la crítica moral nietzscheana.

Todavía hoy, lo que prevalece en realidad es el poderoso binomio que vertebra toda su interpretación –el «aristocratismo radical»–, una atractiva y casi irresistible construcción lingüística que parece moverse, sin embargo, en una ambigua indeterminación conceptual. Con respecto al texto, el título permanece vago y asociativo, y su falta de concreción refleja, en última instancia, la fuerte dependencia de Brandes con respecto a las primeras obras de Nietzsche, en las que ciertamente se podía extraer un determinado concepto de aristocratismo desde la schopenhaueriana comprensión de lo formativo como despliegue de aquellas personalidades excepcionales, fuertes e independientes, como personificación de la ejemplaridad del genio en el horizonte despersonalizado de la cultura y sociedad modernas.

Brandes nunca mostró demasiadas simpatías por *Así habló Zaratustra*. «Nietzsche, sugería, considera el Zaratustra como su mejor obra. Yo no comparto su opinión. La visión que inspira no tiene bastante plasticidad y hay una cierta monotonía inseparable de la forma literaria que emplea, con sus tipos y su estilización arcaicos»<sup>58</sup>. En este sentido, se trataba de un texto fundamentalmente ajeno a él, poco o nada sugerente, cuyas imágenes y alegorías, como las del superhombre o el eterno retorno, nunca había tomado muy en serio. Y sin embargo, en el quinto capítulo (pp. 57-66) de su ensayo tenía que pasar revista a esa obra inclasificable. Es justo en este contexto donde dio a conocer la cuarta parte, secreta e inédita, sobre la que apenas un par de años, en confianza con un amigo suyo, había escrito lo siguiente:

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 58.

Nietzsche me ha enviado una colección puramente alegórica de historias: *Así habló Zaratustra* (parte IV), del cual he comprendido bien poco. Algunas partes, detrás de una fachada que desorienta, dice cosas banales y en el fondo ya resabidas. Otras partes son peligrosamente *vecinas* a la locura<sup>59</sup>.

Sea como fuere –y retomando así el hilo de nuestra narración–, la existencia de una cuarta parte quedaba desvelada al público alemán, y la discusión sobre su publicación volvió a convertirse en una de las preocupaciones principales de Overbeck y Gast. Esta vez, sin embargo, la decisión fue tomada en conjunto, previa aprobación de la madre<sup>60</sup>. No sólo sabemos que la impresión estaba terminada a finales de noviembre, sino también que al final de aquella edición se incorporaba, como equívoca adenda, una parte incompleta de los *Ditirambos de Dioniso*. Puesto que aquel último poemario recuperaba hasta tres poemas ligeramente modificados de la cuarta parte de *Zaratustra*, Gast y Overbeck decidieron dar a conocer como primicia los seis restantes, recuperando para ello uno de los títulos provisionales que Nietzsche había barajado durante su elaboración en otoño de 1888, esto es, *Las canciones de Zaratustra*<sup>61</sup>.

Ahora bien, la distribución se vio interrumpida por la llegada de Elisabeth Förster en diciembre, que rápidamente convenció a la madre de los peligros legales de semejante publicación<sup>62</sup>. En efecto, después de una amarga experiencia colonial en Paraguay, marcada por el suicidio de su marido Bernhard Förster en junio de 1889<sup>63</sup>, la hermana de Nietzsche volvía provisionalmente a Naumburg, donde estuvo viviendo entre diciembre de 1890 y junio de 1892. En este primer interludio debemos subrayar,

---

<sup>59</sup> Cfr. G. Brandes, *Lettres choisies et annotées par Paul Krüger*, vol. 3: *L'Allemagne*, Copenhague, Rosenkilde og Bagger, 1966, p. 297.

<sup>60</sup> Carta de Franziska Nietzsche a Overbeck del 28 de mayo de 1890, en Podach, *op. cit.*, p. 84.

<sup>61</sup> Sobre esta fallida edición de los *Ditirambos* me remito a mi introducción de los *Ditirambos de Dioniso* en OC IV, pp. 863 s.

<sup>62</sup> Cfr. Janz, *op. cit.*, pp. 133-136. La historia es digna de ser comentada. Basándose en el capítulo «La fiesta del asno», Elisabeth había mostrado a la pobre madre que las críticas a la religión y a la Iglesia cristianas que allí se expresaban podrían atentar contra el *Antiblasphemiegesetz* vigente, un escenario que tanto la piadosa madre como el segundo *Vormund* de Nietzsche, el pastor Edmund Oehler, quisieron evitar a toda costa.

<sup>63</sup> Sobre su experiencia en Paraguay es muy recomendable el artículo de Heinz Scheppen, «Nietzsche und Paraguay. Der Philosoph als Bauer», en *Nietzscheforschung* 8 (2001), R. Reschke (ed.), Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 249-265. Para reconstruir la vida y personalidad de Förster-Nietzsche sigue siendo obligatorio recurrir a H. F. Peters, *Zarathustras Schwester. Fritz und Liesschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel*, Múnich, Kindler, 1983, aunque las biografías de D. Chauvelot (*Elisabeth Nietzsche, de la sottise à la trahison*, París, L'Harmattan, 1998) y C. Diethel (*Nietzsches Schwester und Der Wille zur Macht. Biographie der Elisabeth Förster-Nietzsche*, Hamburgo/Viena, Europa Verlag, 2001) deben ser igualmente consideradas para completar su retrato psicológico.

sin embargo, que su creciente interés por el legado de su hermano –visible en sus esfuerzos por aclarar y solucionar la compleja situación jurídica de los derechos de autor– estuvo supeditado en todo momento a sus prioridades personales: rehabilitar públicamente la figura de su marido fallecido, conocido y criticado antisemita, y garantizar la viabilidad económica de su proyecto colonial Nueva Germania en Paraguay<sup>64</sup>.

## **1.2. La primera edición fallida de las *Obras Completas*: la *Gesamtausgabe* editada por Gast (GAG)**

Al tiempo que Elisabeth Förster paralizaba, por un lado, la distribución de la cuarta parte del *Zarathustra*, y aclaraba, por el otro, la situación legal de los ejemplares todavía por vender, así como aquellas segundas ediciones que habían aparecido sin su permiso después del enmudecimiento de Nietzsche (*Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y *El caso Wagner*), la idea de realizar una primera edición de las *Obras Completas* fue tomando cuerpo, impulsada sobre todo por los intereses comerciales de Naumann. De acuerdo con Peters, el primer documento que atestigua las claras intenciones de la hermana por confiar esta empresa a Gast debe situarse a mediados de enero de 1892:

Pues bien, a finales de mes queremos tomar una decisión solemne con respecto a la edición completa de las obras de nuestro querido enfermo [*teuren Kranken*]. En ella tiene usted que secundarnos. Yo ya he escrito a todos los implicados en torno a la editorial de que sin usted no podemos ni queremos hacer nada<sup>65</sup>.

En efecto, tras unas rápidas negociaciones entre todas las partes implicadas, el acuerdo contractual de febrero de 1892 daba luz verde al primer proyecto de *Obras Completas* de Friedrich Nietzsche. Supervisada por el propio Gast, la historia de la llamada *Gast'sche Gesamtausgabe* (GAG) sólo se puede reconstruir parcialmente, y ello es así porque, en último término, los cinco volúmenes que fueron apareciendo entre

---

<sup>64</sup> No fue otra la intención de su escrito propagandístico *Dr. Bernhard Försters' Kolonie Neu Germania in Paraguay* (Berlín, Pioneer, 1891), un libro que retomaba la línea apologética de su *opera prima*, cfr. *Bernhard Förster: Eine Schrift zum Andenken und zur Rechtfertigung*, Leipzig, Fritsch, 1889.

<sup>65</sup> Cfr. Peters, *op. cit.*, p. 174. También Hoffmann, *op. cit.*, pp. 9 s.

1892 y 1894 serían retirados del mercado y destruidos por orden de la hermana tras su primera ruptura con Gast. Así y todo, los materiales y rigurosos estudios de los que disponemos en la actualidad nos permiten fijar las siguientes características de esta edición<sup>66</sup>.

1) *La concepción estructural de la Ausgabe*. De acuerdo con los dos reclamos publicitarios que preparó Naumann<sup>67</sup>, la GAG se proponía recoger todas las obras publicadas por Nietzsche (excepto *Nietzsche contra Wagner*, *El Anticristo* y *Ecce homo*), además de prometer, en un primer momento, una biografía del filósofo preparada por el propio Gast, escrito que sería sustituido en el segundo anuncio por dos de los escritos de la época de Basilea, a saber: su conferencia inaugural «Homero y la filología clásica» y las cinco disertaciones inéditas «Sobre el futuro de nuestros centros de formación». Asimismo, Gast avanzaba también la futura preparación del «*Nachlass* literario», información que sería matizada, en aquel mismo reclamo, con la distinción capital entre un «*Nachlass* filosófico» y un «*Nachlass* filológico», cuyo «número de volúmenes y el momento de su publicación no pueden todavía determinarse». Y sin embargo, como rasgo destacable, en la temprana concepción cuatripartita de Gast, tal como sería expuesta a Overbeck<sup>68</sup>, encontramos ya la estructura base para seguir pensando la historia de las ediciones de la obra de Nietzsche, dado que esta disposición fue respetada a grandes rasgos hasta la edición crítica de Colli-Montinari: 1) *Obras*, 2) *Nachlass* filosófico, 3) *Philologica*, 4) *Collegia*.

De todas formas, la rápida paralización del proyecto limitó ciertamente el valor de esta edición. Sólo cinco volúmenes vieron la luz, ordenados bajo la siguiente numeración:

II/1,2	UB I/II y III/IV (1893)
III	MA I (1894)

---

<sup>66</sup> Además de la reconstrucción de Hoffmann, *op. cit.*, pp. 141-159, cfr. también R. Eichberg, *Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen*, Fráncfort d.M. *et al.*, Peter Lang, 2009, pp. 69-145. Sobre el cuestionable proceder filológico de Gast, ejemplificado en su nefasta edición de MA, cfr. E. von Wilamowitz-Moellendorff, «Philologisches, Allzuphilologisches – zum editorischen Umgang mit Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches durch Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz)», en *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, M. Knoche (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, pp. 155-177.

<sup>67</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 746-749.

<sup>68</sup> Cfr. OKB, p. 403.



IV MA II (1894)

VII Za I-IV (1893)

VIII 1/2 JGB, GM (1892)<sup>69</sup>

2) *La falta de garantías filológicas*. El principal problema que ofrecían los volúmenes preparados por Gast residía en la excesiva libertad que se había tomado a la hora de modificar e incluso suprimir numerosos pasajes, frases, títulos, palabras y numeraciones validadas por el propio Nietzsche. Así, por ejemplo, en su edición de *Más allá del bien y del mal* no sólo se equivocó hasta en tres ocasiones con la numeración respecto de la edición original de 1886 y la segunda edición de 1891, sino que decidió «bautizar» cada uno de los aforismos de la sección quinta «Sentencias e interludios» con un título de su elección –muy en la línea de las obras del periodo intermedio–, sin explicitar debidamente esta modificación textual<sup>70</sup>.

Otro caso mucho más grave lo ofrecía *Humano, demasiado humano*, obra en la que Gast tuvo en cuenta las numerosas notas escritas por Nietzsche en determinados ejemplares personales<sup>71</sup>, pero las trasladó no como adendas o notas al pie, sino que las incorporó al texto nietzscheano como «correcciones» del propio editor. Por lo demás, Gast fue demasiado lejos: sus cambios ortográficos, ortotipográficos y gramaticales, la modificación de giros lingüísticos y palabras de Nietzsche por razones estilísticas, la reformulación de frases y aforismos enteros, hasta culminar en la invención de una subdivisión temática en capítulos en el segundo volumen de MA –para ajustarla, en cierto modo, a la estructura interna de la primera parte–, mostraban ya la dudosa fiabilidad de los criterios filológicos empleados<sup>72</sup>. Es cierto que sería injusto atribuirle una clara intencionalidad. Como recordaría muchos años después Gustav Naumann –por entonces todavía ayudante en la editorial de su tío–, la ingenuidad como editor de

---

<sup>69</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 716 s. Como se desprende de esta lista, el problema de la publicación de *Así habló Zaratustra* como obra unitaria había llegado a buen puerto. La cuarta parte dejaba de ser un *ineditum* y quedaba ahora indisolublemente integrada a las tres primeras.

<sup>70</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 766 s.

<sup>71</sup> Esos *Handexemplare* que Gast habría utilizado no han vuelto a aparecer. Sobre este punto, Eichberg (cfr. *supra*, pp. 118-128) ha intentado defender la tesis, a mi modo de ver inconcluyente, de que Gast podría haber utilizado también alguno de los fragmentos preparatorios de verano de 1883 dedicados a una de las muchas reelaboraciones de MA que Nietzsche intentó llevar a cabo.

<sup>72</sup> Ya sólo para el segundo volumen de MA, E. v. Wilamowitz-Moellendorff ha encontrado más de 750 injerencias de Gast, alguna de las más graves pueden verse escaneadas al final de su artículo (*supra*, pp. 165-177).

aquel primer Gast estaba movida por la intachable fidelidad que sentía por su amigo y maestro, fidelidad que estaba reforzada por la experiencia que había acumulado durante tantos años como secretario personal, lector y corrector de confianza de Nietzsche<sup>73</sup>. Y sin embargo, aunque podamos llegar a entender sus buenas intenciones, si debemos buscar algún precedente modélico en los problemáticos métodos de edición de las obras de Nietzsche, este debe ser, sin duda alguna, uno de los puntos iniciales a tener en cuenta.

3) Un segundo problema no menos importante lo constituyen las tres introducciones que Gast realizó para los volúmenes II, III y VII, respectivamente. No nos encontramos ante introducciones estrictamente filológicas e informativas, en las que se ofrecen datos sobre las condiciones de surgimiento y la estructura de las obras a comentar. En realidad, en los tres casos se trataba de una propuesta de interpretación del pensamiento nietzscheano, extensos trabajos que proporcionaban numerosas claves para entender una determinada evolución interna de la filosofía nietzscheana y que, sobre todo, orientaban al mismo tiempo el centro de gravedad de dicha evolución. El caso más paradigmático es, desde luego, la introducción de *Así habló Zaratustra* (GAG VII, pp. I-XXIX), cuya espectacular supervivencia en muchas ediciones posteriores –¡hasta Bäumler la respetaría!– implica también que haya sido para varias generaciones de lectores alemanes la puerta de entrada al pensamiento del filósofo. En ese conocido prólogo, Gast no sólo sentaba ya un importante precedente teórico para los estudios nietzscheanos al proponer la tripartición clásica de su obra, sino que insistía sobre todo en la necesidad de contemplar la última época, aquella que él definía bajo el rótulo de «zaratuismo» (*Zarathustrismus*), como el comienzo de la verdadera filosofía de Nietzsche. En la calculada sobrevaloración y mistificación de esa obra –«desde el principio, él llevó la imagen de Zaratustra en sí mismo: – Nietzsche es incluso Zaratustra mismo» (GAG VII, p. IV)–, Gast imprimía además una dirección muy concreta al significado político de su pensamiento filosófico –«rechazo frontal a nuestro democratismo» (GAG VII, p. I)–, al valor profético de su superhombre, cuyos rasgos marciales, militares y aristocráticos él derivaba, en última instancia, de cuestionables

---

<sup>73</sup> Cfr. G. Naumann, «Peter Gast und Nietzsches Schwester (1940)», en Hoffmann, *op. cit.*, pp. 567-578, esp. pp. 567 s.

criterios de enjuiciamiento puramente biológicos y positivistas (GAG VII, pp. XIV, XVII s.).

Las otras dos introducciones de Gast a los volúmenes II y III no representan un problema interpretativo tan destacable en la historia de la recepción de Nietzsche, dado que su impacto sería prácticamente nulo tras la interrupción de la GAG. Sin embargo, en el contexto en el que nos movemos ahora, acaso encontremos una de las razones más importantes para entender los motivos que llevaron a la hermana a cortar de raíz la labor editorial de Gast.

En el primer caso, la introducción a las cuatro *Intempestivas* se apoyaba en largos pasajes de un supuesto «fragmento de 1888», cuando, en realidad, se trataba de aquellos pasajes todavía inéditos de *Ecce homo* dedicados a las *Intempestivas*. Como ya hiciera en 1890, al confiarle algunos pasajes de esta obra a su amigo Michael Georg Conrad<sup>74</sup>, Gast volvía a aprovechar su privilegiada posesión del manuscrito no censurado de *Ecce homo*, circunstancia que no sólo contravenía lo acordado con Overbeck, sino que violentaba el acuerdo tácito con la familia de Nietzsche de postergar su problemática difusión. En el segundo caso, la problematicidad de la introducción al primer volumen de *Humano, demasiado humano* resulta más evidente. Gast defendía abiertamente la idea según la cual el punto de inflexión que constituía aquella obra lo era, sobre todo, con respecto a Richard Wagner, asumiendo por tanto una línea de interpretación crítica sobre el significado liberador de la ruptura con el compositor alemán respecto a la maduración del pensamiento filosófico nietzscheano. Semejante línea interpretativa no podía gustar a Elisabeth Förster –que durante esta época empezó a firmar ya como Förster-Nietzsche–, quien no sólo mantenía una buena relación con Cósima Wagner y su familia, sino que estaba interesada en construir una imagen estable entre Bayreuth y Naumburg<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> A través de Gast, Conrad dio a conocer, en septiembre de 1890, bastantes textos del *Ecce homo* en *Die Gesellschaft*. Concretamente, se trataba de fragmentos de los apartados 1-5, 7 y 8 de «Por qué soy tan sabio» y de los 1-3 de «Por qué soy tan inteligente», cfr. «Aus Friedrich Nietzsches Leben. Seinen eigenen Aufzeichnungen entlehnt»: *Die Gesellschaft* 6, 9 de septiembre de 1890, pp. 1253-1262. Conrad volverá a editar estos fragmentos del *Ecce homo* en el capítulo XV de su obra *Ketzerblut: Sozialpolitische Stimmungen und kritische Abschlüsse* (Múnich, 1893) bajo el epígrafe de «Aus Nietzsche's Leben. (Nach Auszügen aus seiner noch unveröffentlichten Selbstbiographie) *Ecce homo*», pp. 177-189.

<sup>75</sup> En una carta retrospectiva escrita a su amigo Josef Hofmiller, Gast identificaba con claridad el problema: «Lo que mosqueó [*verschnupft*] a Frau Dr. Förster fue mi comentario sobre la relación de Nietzsche con Wagner, tal como aparece en el prólogo de MA I: – Pues Frau Dr. Förster mantiene una buena relación de amistad con Cósima y prefiere que, con respecto a este punto, no haya ninguna “clarificación” de la situación» (cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 13).

## 2. El retorno de Förster-Nietzsche y la fundación del *Nietzsche-Archiv*

«No leas los libros de mi hermano, para nosotras son demasiado terribles [...] Fritz ha cambiado, él es como sus libros»<sup>76</sup>.

El regreso definitivo de Förster-Nietzsche en septiembre de 1893 marca un antes y un después en la historia de las ediciones y el legado material de la obra de Nietzsche. No sólo implicó, como hemos visto, la interrupción de la primera *Gesamtausgabe*, sino que provocó una ruptura temporal con Gast, a quien ahora reprochaba una falta de rigor filológico y, sobre todo, haberse extralimitado en sus introducciones, al presentarse en cierto modo como portavoz autorizado de su vida<sup>77</sup>. Por otro lado, como iremos desgranando a lo largo de nuestra investigación, su regreso tuvo numerosas consecuencias a medio y largo plazo que afectaron directamente a los avatares de la obra de su hermano.

En todo caso, desde el primer momento Förster-Nietzsche quiso estilizar su regreso como una renuncia voluntaria, como una suerte de sacrificio personal orientado a un bien mayor: en la medida en que tomara el control sobre la obra de su hermano y se hiciera con sus plenos derechos, se aseguraba la correcta difusión de su pensamiento y el cuidado material de su preciado legado. En este sentido, Förster-Nietzsche entendió a la perfección que el futuro de dicho legado y su viabilidad comercial pasaban por asumir ella misma una dimensión pública, estableciendo nuevos canales de comunicación en el panorama cultural alemán que garantizaran la difusión efectiva de su ambicioso proyecto. En una de sus primeras apariciones públicas de 1894 como nueva gestora del legado nietzscheano, encontramos ya a una mujer plenamente consciente de su *Lebensaufgabe*:

---

<sup>76</sup> Carta a Clara Gelzer del 24 de septiembre/2 de octubre de 1882, en KGB III/7, I, p. 912.

<sup>77</sup> Elisabeth, que ya durante su viaje de regreso había empezado a concebir los planes para una biografía de su hermano (cfr. Peters, *op. cit.*, pp. 182 s.), haría de este punto su principal caballo de batalla para romper con Gast: «Su vida, mi querido señor Köselitz, la escribo yo, pues nadie la conoce tan bien como yo» (*ibid.*, p. 184). En este temprano documento epistolar, fechado el 17 de septiembre de 1893, vemos confirmada ya la planificación del monopolio interpretativo *in punto* biografía y la centralidad que Förster-Nietzsche quiso atribuirle para difundir su imagen de Nietzsche.

Otra gran tarea vital: el cuidado de mi único y preciado hermano, el filósofo Nietzsche, el cultivo de sus obras y la descripción de su vida y pensamiento, absorberá a partir de ahora todo mi tiempo y mis energías – de este modo, me veo obligada a despedirme de todos los asuntos coloniales<sup>78</sup>.

1) La primera medida adoptada tras su regreso de Paraguay fue hacerse con el control inmediato de todos aquellos materiales (manuscritos, copias, cartas, libros, etc.) que se hallaban todavía en posesión de Overbeck y Gast. El 5 de octubre, alegando la necesidad de hacer un inventario de cara a la tutela de los escritos de Nietzsche, así como un archivo y un registro de todos los documentos de su hermano, Förster-Nietzsche reclamaba, amenazando con acciones legales, la totalidad de todos estos materiales. El 23 de octubre, Gast entregaba todas las pertenencias que había recibido de Overbeck desde Turín<sup>79</sup>; Overbeck, a su vez, respondiendo a una petición de Gast del 29 de septiembre<sup>80</sup>, ya le había entregado tanto su copia de *Ecce homo* como el manuscrito original de *El Anticristo* a Gast, materiales que este envió a la hermana el 8 de noviembre. De ello resultaba un traspaso de poderes rápido y eficaz, pero al mismo tiempo se perdía el control definitivo sobre estas dos obras todavía inéditas.

Sobre la deplorable mutilación que sufrió *Ecce homo* se han escrito muchas y muy buenas cosas<sup>81</sup>. En relación a este hecho, quisiera simplemente completar esas notables contribuciones avanzando la siguiente reflexión de fondo. En cuanto forma de control sobre el relato de sus últimos años de vida, el daño incuestionable de la censura ejercida sobre numerosos pasajes de aquella autobiografía, sumado a la calculada ocultación y la demora final de su publicación, permiten concluir que, para la recepción del pensamiento de Nietzsche, dicha obra haya nacido con una irreparable desventaja temporal y temática respecto a otras obras clave de la última producción nietzscheana.

---

<sup>78</sup> Carta abierta de Förster-Nietzsche del 15 de enero de 1895, en *Bayreuther Blätter* IV/V, pp. 175 s., cit. por R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist I*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, <sup>2</sup>1998, p. 321.

<sup>79</sup> «El 23 de octubre le entregué en Leipzig todo el legado [de Nietzsche] a *Frau* Dr. Förster. “¿Quién le ha convertido a usted en editor?” me increpó» (cfr. OKB, p. 388).

<sup>80</sup> En realidad, Gast había pedido a Overbeck la devolución de la copia de *Ecce homo*, ya que el original era muy difícil de leer a causa de las múltiples modificaciones que introdujo Nietzsche. De hecho, se trataba simplemente de dar un texto «legible» a Elisabeth para que ésta pudiera comenzar con la biografía de su hermano. En cuanto al original de *El Anticristo*, Gast se lo había reclamado supuestamente para hacer unas comprobaciones con la copia que de la obra él mismo hizo en 1889. Cfr. OKB, p. 386.

<sup>81</sup> Cfr. nota 46. Remitimos, además, al prefacio firmado por Manuel Barrios en su reciente traducción de EH, en OC IV, pp. 775-780.

Yo incluso me atrevería a decir que las consecuencias filosóficas han sido masivas en relación a la comprensión del último Nietzsche, sobre todo si pensamos hasta el final, a modo de ejemplo destacado, las implicaciones epistemológicas que se jugaron para Nietzsche tras el abandono definitivo de *La voluntad de poder*, tras la liberación de aquella presión sistematizadora –que tan ajena le era– en detrimento de una obra clave como *Ecce homo*. En efecto, en esa fascinante «montaña rusa», en acertada expresión de Manuel Barrios<sup>82</sup>, encontramos el *partenaire* adecuado para pensar hasta sus últimas consecuencias el desenmascaramiento nietzscheano de la identidad subjetiva como pura ficción, como pura y simple apariencia. Pues tras *Ecce homo* se deja de lado, quizá de un modo ya irrecuperable, el interés por los problemas «objetivos» del conocimiento, en favor de una irónica observación de sí mismo, en la que el «yo» que toma la palabra no posee ya claros rasgos individuales, sino que existe sólo como movimiento abierto del lenguaje, cuyo objetivo es precisamente elevarse de la perspectiva centralizadora de todo querer decir. *Ecce homo* es importante aquí, porque mediante un calculado dispositivo retórico se ratificará la intuición nietzscheana –expresada programáticamente en los primeros compases del prólogo de *La genealogía de la moral*<sup>83</sup>– según la cual sería imposible conocernos a nosotros mismos, dada la extrañeza intrínseca que experimentamos siempre con respecto a nosotros mismos. Puesto que la apariencia es ya la única realidad con la que contamos, la tortura de no saber nunca, con certeza absoluta, si la mentira o la ilusión inundan todas nuestras imágenes de la realidad y el ser humano, deja paso a la risa liberadora, al parodista de sí mismo. Las consecuencias, insisto, no son menores, habida cuenta que precisamente la desmitificación de sí mismo presidía aquella cumbre de la ironización autobiográfica.

En todo caso, para no repetir los problemas asociados a *Ecce homo* tras el empoderamiento de Förster-Nietzsche, me limitaré aquí a realizar algunos comentarios sobre el problema de *El Anticristo* para hacernos a la idea del carácter fatídico de esta nueva constelación, sobre todo si tenemos en cuenta la posterior fabricación editorial de *La voluntad de poder*. De hecho, en aquella mencionada carta del 8 de noviembre se señala el inicio de la odisea particular de un texto que, desde entonces y hasta su rehabilitación definitiva por Colli-Montinari, ya no volvería a coincidir con lo que

---

<sup>82</sup> Cfr. M. Barrios Casares, «Abrazo al caballo. Aspectos entre Nietzsche, el nihilismo y las vanguardias», en *Estudios Nietzsche* 14 (2014), p. 30.

<sup>83</sup> «*Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst*» (KSA 5, p. 247).

Nietzsche había dejado para la imprenta. Pero sobre todo encontramos el descubrimiento de *su función instrumental*, es decir, la necesidad no sólo de retrasar a toda costa su publicación, sino también de modular su significado filosófico en favor de la existencia de aquella presunta obra definitiva que, tal y como demuestra fehacientemente dicha carta enviada por Gast a Förster-Nietzsche, ambos sabían que nunca encontrarían como tal:

Además, aquí sigue, como último de los manuscritos, la *Crítica del cristianismo*, tal como Overbeck me lo envió a mí. En el título ponía

### **El Anticristo**

#### *Transvaloración de todos los valores*

(por tanto, *no* el libro primero de la *Transvaloración de todos los valores*), y, así pues, podemos pensar que su hermano, en la época de la inminente locura, había dado por *concluido* su tema con este libro, – y ciertamente: con la transvaloración de los valores negadores del mundo y de la vida propios del cristianismo viene *incluida* la transvaloración de todos, *todos* nuestros valores. Con la eliminación del cristianismo se produce un cambio radical en el posicionamiento fundamental respecto de la vida. Sin embargo, las *consecuencias* que esta transvaloración tiene para la moral, la filosofía y la política han de ser expuestas de un modo explícito: imaginarse uno mismo estas consecuencias ahora nadie sería capaz de hacerlo, – de ahí que la ingente cantidad de trabajos previos de su hermano para los otros tres libros de la *Transvaloración* tengan que ser ordenados y unificados formando una especie de sistema [*einer Art von System vereinigt*], de la manera en que ya le he sugerido a usted<sup>84</sup>.

En otras palabras, las evidencias materiales que había dejado el propio Nietzsche eran inconfundibles, pues *El Anticristo* había terminado emergiendo como una obra unitaria que reabsorbía la *Transvaloración de todos los valores* y *no* era, por tanto, su primer libro. Como acabamos de leer, tanto Gast como Förster-Nietzsche sabían esto en 1893. Sin embargo, lo interesante es notar cómo Gast reinterpretó filosóficamente esta circunstancia para desarrollar un método que sistematizara, desde una lectura del último *Nachlass*, el camino que Nietzsche había seguido para desembocar en la necesidad de

---

<sup>84</sup> Cit. por Hoffmann, *op. cit.*, p. 15.

transvalorar la integridad de los valores: puesto que las consecuencias de dicha transvaloración no las podía entrever nadie más que el filósofo, la responsabilidad del editor sería la de descifrar y reconstruir el ingente camino del pensar que habría configurado ese *Hauptwerk* lamentablemente inacabado. Ni que decir tiene que aquí empieza a vislumbrarse por primera vez un rasgo distintivo de la *Nietzsche-Rezeption* que sentará precedente: el sistema nace *de* la interpretación, no a la inversa.

El camino, en todo caso, ya estaba marcado. Por el momento, la crisis de confianza y el distanciamiento de Gast paralizarían esta labor de exégesis, aunque el procedimiento exacto a seguir con ese último *Nachlass* ya estaba delineado por Gast en convergencia con los intereses de Förster-Nietzsche. Como veremos más adelante, para los intereses del Archivo salvar *La voluntad de poder* como obra cerrada significará salvar el pensamiento de Nietzsche en cuanto filósofo. De ahí que los esfuerzos fueran prioritarios en esa dirección, por ejemplo y de forma destacada, al precio de minusvalorar *El Anticristo*, obra incómoda y a todas luces instrumentalizable, por cuanto resignificable en favor de la centralidad filosófica de la futura *opera magna*.

2) La segunda medida adoptada por Förster-Nietzsche guardaba una estrecha relación con el traspaso de poderes arriba comentado, aunque en este caso tuvo ciertamente un marcado carácter institucional. En efecto, la creación del *Nietzsche-Archiv*, inaugurado oficialmente el 2 de febrero de 1894 en la planta baja de la casa familiar en Naumburg, nació urgido por la necesidad de encontrar, por un lado, una base operativa para organizar y editar la enorme cantidad de materiales que se hallaban ahora en su poder, por el otro, construir una primera plataforma institucional desde la que pudieran darse voz a los numerosos proyectos comerciales y divulgativos que la hermana tenía entre manos, atender a las demandas del creciente interés por Nietzsche y, no por último, orientar y corregir también la dirección de la incipiente discusión pública alrededor sobre su polémica figura<sup>85</sup>.

En todo caso, es cierto que, frente a la innegable importancia sociocultural del posterior Archivo weimárés y su meditada promoción y difusión iconográficas del culto

---

<sup>85</sup> Así, por poner un conocido ejemplo, casos tan tempranos de patologización como los de Max Nordau (cfr. *Entartung*, 2. vols., Berlín, C. Duncker, 1892/93), de fuerte resonancia mediática, apuntaban ya hacia una línea de demonización en clave psicopatológica que hacía necesario un claro posicionamiento público con respecto a la enfermedad de su hermano y la defensa de su estabilidad mental, sexual y moral en los años de vida lúcida.



a Nietzsche, la primera fase de construcción del Archivo en Naumburg ha sido generalmente desatendida en la *Nietzschemforschung* debido a su corta duración<sup>86</sup>. Sin embargo, en esta primera fase encontramos numerosos elementos configuradores de dicho culto: la musealización de los objetos personales del filósofo, el peregrinaje cuasirreligioso para mostrar al enfermo selectivamente a sus visitantes –como los jóvenes Kessler o Steiner–, las visitas *de rigueur*, las constantes veladas literarias y musicales, su marcada dimensión provinciana y de salón de té, la fidelización de generosos mecenas (Kessler, Meta von Salis, Raoul Richter), los retratos de Stoeving que acabaron en museos de Leipzig, Múnich o Berlín... Toda esta dimensión cultural, toda esta rituales de interacción al margen de la obra y el pensamiento del filósofo ya fue ensayada a menor escala en los primeros años naumburgueses, primero en la casa familiar, más tarde, tras las justificadas quejas de la madre, en una casa adyacente más espaciosa.

Por último y no menos importante, en aquellos años se produjo el empoderamiento definitivo por parte de Elisabeth de los derechos en exclusiva sobre las obras y el *Nachlass* de Nietzsche, así como de todas sus cartas, composiciones y objetos personales. Tras numerosas presiones a la madre, Förster-Nietzsche consiguió que accediera a vender, en diciembre de 1895, su parte correspondiente de los derechos por la suma de 30.000 marcos y una renta anual garantizada de 1.600 marcos<sup>87</sup>. Franziska Nietzsche, a su vez, visiblemente agobiada por los cuantiosos gastos que requería el cuidado constante de su hijo, nunca escondió su arrepentimiento, ni sus enormes reticencias a la hora de sellar aquella triste cesión estrictamente comercial. Molesta por el rumbo que iba tomando la empresa de su hija, la intimidad de sus cartas nos revela a una mujer cansada y marcadamente decepcionada que admitía no reconocer ya a su propia hija. A Overbeck le escribiría con amargura:

---

<sup>86</sup> Aunque desatiendan la primera época naumburguesa, los mejores trabajos sobre la promoción estética del *Nietzsche-Kult* (pintura, escultura, arquitectura, música, etc.) y la labor de difusión, escenificación y musealización iconográficas desde el Archivo en la época guillermina siguen siendo J. Krause, *“Märtyrer” und “Prophet”. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1984, pp. 89-212, así como dos estudios complementarios de Hubert Cancik («Formen der Nietzsche-Rezeption in Deutschland. Archiv, Bewegung, Gesellschaft, Kult, Museum und Bestand» y «Der Nietzsche-Kult in Weimar (I). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära»), reunidos ambos en H. Cancik y H. Cancik-Lindemayer, *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Metzler, 1999, pp. 149-177, y pp. 179-203, respectivamente.

<sup>87</sup> Impresión de los contratos en Janz, *op. cit.*, pp. 337-343. Para la siguiente consideración, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 28-33.

Durante cuatro semanas enteras me resistí [...]. Yo me tomé todo esto como una locura de mi hija, de querer comprar el tesoro espiritual de mi hijo, nuestro común y querido enfermo, es decir, querer comprar con dinero ajeno nuestro tesoro familiar, a mí y sobre todo a mi hijo, que es a fin de cuentas el que tiene el renombre, porque yo no veía la más mínima razón para que se efectuara un cambio<sup>88</sup>.

Avalada financieramente por sus mecenas, la nueva plenipotenciaria no tardó ni medio año en mudarse a la atractiva ciudad de Weimar, trasladando su Archivo nada menos que a la cuna del clasicismo alemán, lugar también del todavía joven *Goethe- und Schiller-Archiv* –fundado en 1889 e innegable referencia institucional para su propio proyecto–. Como veremos más adelante, el gesto de Förster-Nietzsche aprovechaba ciertamente el aura cultural de Weimar, al tiempo que apuntaba ya hacia el *Neues Weimar* proyectado por Kessler. Por otro lado, no es menos cierto que entraba dentro de la normalidad de la moda archivística de finales del siglo XIX, archivos que deben entenderse, en todo caso, no en términos modernos, como instituciones sin ánimo de lucro, de acceso público y al servicio de la investigación, sino como instituciones privadas, de acceso restringido y férreo control sobre determinado legado material. Asimismo, era un gesto que apuntaba también al exitoso precedente del movimiento wagneriano en Bayreuth, a su divisa *Los von Berlin!*, y que fue coronado finalmente por la compra, en verano de 1897, de «Villa Silberblick», contrarréplica de la bayreuthiana «Villa Wahnfried» gestionada por su amiga y ahora rival espiritual Cósima Wagner. Con la adquisición de la célebre finca, reformada más adelante por Henry van de Velde de acuerdo con los cánones estéticos del *Jugendstil*, se centralizaba el centro de operaciones archivísticas y se fijaba, al mismo tiempo, el lugar de peregrinaje y de irradiación del nuevo culto.

---

<sup>88</sup> Cfr. Podach, *op. cit.*, pp. 193 s.

## 2.1. El caso Lou Andreas-Salomé

El mismo mes que se fundaba el Archivo en Naumburg, Friedrich Carl Andreas, esposo de Lou Andreas-Salomé, depositaba en la oficina de correos de una estación berlinesa las últimas pruebas de imprenta de lo que, retrospectivamente, autores tan importantes como Overbeck, Löwith o Montinari considerarán uno de los mejores retratos que jamás se han escrito sobre Nietzsche. En efecto, después de haber venido publicando bastantes tentativas fragmentarias en importantes periódicos y sobre todo en revistas literarias entre los años 1891 y 1893, la escritora había decidido finalmente agruparlas y darles una forma más consistente bajo el título *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*<sup>89</sup>.

Favorecido por el creciente interés de la obra nietzscheana en los selectos círculos literarios de Berlín, el libro de Andreas-Salomé emergía desde la privilegiada posición de quien podía explicar la obra de Nietzsche a través de su inevitable entrelazamiento con su vida, es decir, de quien podía arriesgar una interpretación de su pensamiento a partir de los vasos comunicantes entre lo biográfico y lo intelectual, mostrando así la tensión constitutiva entre vida y obra. Lejos de ser un mero estudio biográfico o psicológico, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* es un retrato osado y personal de una lectora muy atenta, que se toma al pie de la letra, desde sus primeros compases, aquella máxima que tan bien ha definido una forma de leer a Nietzsche:

---

<sup>89</sup> Cfr. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, Konegen, 1894. Citaremos por la traducción española, cfr. *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Minúscula, 2005. La escritora de origen ruso, que había compartido junto con Nietzsche y Paul Rée un inclasificable destino personal y espiritual durante aquel mediterráneo año de 1882, frecuentaba desde su traslado a Berlín algunos círculos y salones literarios marcadamente bohemios y *lebensreformerisch*, primero con el propio Rée, luego con su esposo. De hecho, acababa de publicar un exitoso libro sobre Ibsen y las mujeres, que ensayaba una inteligente mirada psicológica sobre seis figuras femeninas en la obra ibseniana desde una perspectiva naturalista que priorizaba la veracidad de los personajes representados y la relevancia de sus problemas y conflictos actuales. En esa búsqueda de la autenticidad dentro de lo ficcional, el análisis de Andreas-Salomé proponía agudos retratos tipológicos de la mujer contemporánea, como los de Nora y Hedda Gabler, muy en la línea de lo que ella misma había interpretado ya en algunos dramas de un todavía joven Gerhart Hauptmann, amigo personal de ella y una de las referencias ineludibles en el panorama cultural de aquellos años relativamente estables del guillerminismo.

Precisamente Hauptmann y su «Genie-Klub» venían mostrando una auténtica veneración, más o menos desde 1886, por la obra de Nietzsche, de ahí que resultara inevitable sentir también una fascinación por aquella mujer que, casi como un personaje femenino ibseniano, había atravesado como un bello fantasma el pasado más reciente del filósofo alemán, ahora enmudecido. Desde luego, *cherchez la femme*. Sobre las diferencias entre los círculos literarios y artísticos, sobre sus distintos miembros y su filiación nietzscheana, remitimos, para más detalles, a las fascinantes memorias de la propia escritora, cfr. L. Andreas-Salomé, *Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen*, E. Pfeiffer (ed.), Fráncfort d.M., Insel, 1974, pp. 82-98.

«Poco a poco se me ha ido desvelando lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a saber: la autoconfesión de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas» (JGB, 6).

Desde este punto de partida, desde esta estrategia de lectura que asume programáticamente el *Mihi ipsi scripsi!* nietzscheano como imprescindible hilo conductor, Andreas-Salomé despliega, en un primer movimiento de su obra, aquellos rasgos más importantes para acercarse a la naturaleza –en el sentido polisémico de *Wesen*– y al particular estilo de comunicación filosófica de Nietzsche. Con una sorprendente familiaridad con respecto a su vida y a cada una de sus obras publicadas, numerosos rasgos de su carácter y personalidad, pero también de sus modales y sus diferentes máscaras son explicados desde la dimensión vivida de su recurrente sufrimiento corporal y su anhelada soledad –vectores principales y aquellos «dos grandes rasgos fatales en la historia de la evolución de Nietzsche»–, precisamente porque ambos momentos son interpretados como medios de conocimiento, motores internos de su propia transformación espiritual. Así, el valor gnoseológico del sufrimiento físico permite reflexionar también, de manera novedosa y creativa, sobre la profunda interrelación entre la salud y la enfermedad en la vida del filósofo, es decir, sobre la tensión constitutiva entre la vida del espíritu y la vida del cuerpo. Lo patológico, sugiere Andreas-Salomé, no es un mero instrumento al servicio de la salud del cuerpo, antes bien, «la salud no es aquí la instancia superior ni dominante que transforma al elemento patológico, en tanto ente secundario, en una herramienta para uso propio, sino que ambos, salud y enfermedad, se condicionan y hasta se *contienen* mutuamente; los dos juntos presentan de hecho una singular *autoescisión* en el interior de una y la misma vida intelectual»<sup>90</sup>.

Ante este «verdadero problema Nietzsche», la polémica explicación que ofrecerá la escritora sorprende por su originalidad. Para ella, en cierto modo, se trata de un problema *religioso*. O dicho con mayor rigor: lo que se vislumbra en el proyecto nietzscheano es la presencia de una dimensión eminentemente religiosa en la que se articula una nueva forma moderna de exaltación, de *passio* y *adoratio*, de sacrificio y apoteosis de sí mismo. Este poderoso instinto religioso –«fuente de la que nace en Nietzsche todo el conocimiento»– permite pensar así la dualidad trágica del espíritu

---

<sup>90</sup> Cfr. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras, op. cit.*, p. 88.

nietzscheano, en la que conviven, «insolubles, amarrados en un nudo, el *propio sacrificio* y la *propia apoteosis*, la crueldad de la propia *destrucción* y la plenitud de la propia *deificación*, lacerante padecimiento y victoriosa curación, ardiente embriaguez y gélida lucidez»<sup>91</sup>. En esta nueva versión del genio religioso y el éxtasis espiritual, Nietzsche ofrecería no obstante una poderosa respuesta y un verdadero sustitutivo a la nostalgia de Dios, en la medida en que nos propone, desde el interior de la propia individualidad y tras ratificar la pérdida de su fe religiosa, la posibilidad de comprendernos simultáneamente como criatura y creador (JGB, 225), como constante deificación de sí mismo, para intentar suplir la ausencia de Dios desde «el apremiante anhelo de una creación-de-Dios»<sup>92</sup>. En definitiva, pues, para la autora de origen ruso, el estudio psicológico-religioso de Nietzsche permite ensayar una explicación psicologizante de sus escritos en términos de autoglorificación compensatoria de alguien que ha perdido ya a Dios.

Desde este horizonte de comprensión, Andreas-Salomé repasa, en el segundo movimiento de su obra, las tres transformaciones que a su modo de ver han definido la trayectoria del proyecto nietzscheano. Deudora de la valiosa estructura tripartita de Gast recogida en su introducción del *Zarathustra*, nos encontramos aquí ante un momento de ampliación decisiva del *Drei-Phasen-Modell*, ante un pormenorizado trazado que documenta, mediante una tripartición que sin duda sentará precedente, las etapas más importantes del proyecto nietzscheano. Sorprende la naturalidad y la determinación con la que Andreas-Salomé interpreta, por ejemplo, el valor de algunos escritos de adolescencia, la importancia de sus primeros trabajos filológicos en Leipzig –*Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*–, su relación personal y académica con Ritschl, el carácter programático de «Homero y la filología clásica» o el significado filosófico-cultural que expresaba *El nacimiento de la tragedia*. Lo mismo cabe decir de la detallada descripción de las tres últimas *Intempestivas*. En ellas identifica con exactitud no sólo el temprano diagnóstico nietzscheano de la decadencia, sino también, por un lado, la filiación schopenhaueriana en relación al valor positivo del genio y al problema de la educación de los individuos superiores, y, por el otro, el profundo impacto del genio musical de Wagner, de su visión del mundo y la inevitable escisión interna que, al decir de Andreas-Salomé, aquella dependencia provocaba como sofocante y contradictorio

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 90 s.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 96.

reflejo de sus propios estados anímicos. Sin embargo, sorprende todavía más la claridad con que expone la ruptura con Wagner, decisiva y vinculante, en la que consigue no sólo documentar materialmente el punto de inflexión que supuso el estreno de *Parsifal* mediante la publicación de cartas inéditas de Nietzsche, sino interpretar dicha ruptura desde los parámetros de su comprensión psicológico-religiosa del hombre Nietzsche, como retorno de un autoextrañamiento que le impedía encontrar su verdadera grandeza. «A fin de poder transformarse de discípulo en maestro», sentencia la escritora, «tuvo que retornar a su interior; pero como su naturaleza anhelaba esa profesión de discípulo en sentido religioso, solo le quedó la posibilidad de asociar en sí mismo al discípulo y al maestro, ya fuera para sufrir con ello, ya fuera para perecer a consecuencia de la fusión patológica de ambos. Para esta camino suyo hacia la grandeza son adecuadas las palabras de Zaratustra: “Cumbre y abismo, ahora eso se funde en un sola cosa”»<sup>93</sup>.

De lo dicho hasta ahora puede inferirse que la decisiva novedad que presentaba el ensayo de Andreas-Salomé tenía que ver sobre todo con la evolución espiritual de Nietzsche *a partir* de la ruptura con Wagner, aquella época que definía abiertamente como un periodo de «profesión de fe positivista». Condicionado por el recrudecimiento de su enfermedad, que le obligó «a tomarse a sí mismo como la materia de sus pensamientos, a poner su propio yo como fundamento de su imagen del mundo y a tejer éste desde su propia interioridad»<sup>94</sup>, la escritora sabe reconstruir la influencia de la obra de Paul Rée *El origen de los sentimientos morales* en la elaboración progresiva de una nueva «filosofía histórica» que diseccionara, con un nuevo *pathos* y una nueva *passio* del conocimiento, aquellas parcelas de la cultura que, como la moral, seguían secuestradas por las estructuras metafísicas del pensamiento humano. En todo caso, este momento es interpretado nuevamente como una suerte de sacrificio cuasirreligioso, esta vez en nombre de la verdad en cuanto poder ideal, en el sentido de que posibilitaba la escisión merced a la cual el hombre de conocimiento podía observar desde un plano superior sus propios deseos e instintos, como si de una segunda naturaleza se tratara.

Por otro lado, Andreas-Salomé, que conoció a Nietzsche precisamente cuando la mirada escrutadora de aquel primer psicólogo y espíritu libre se había afinado en *La gaya ciencia*, ofrece también una lectura menos psicológico-religiosa de dicha evolución, atendiendo sobre todo al significado profundo de su estilo aforístico, es

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 147.

decir, a la sutileza de su movimiento del pensar, a la finura de su escritura, a la gradación de los colores que imprimen todos y cada uno de sus pensamientos «vivos y pintados» (JGB, 296). Sorprende la claridad de su juicio, tan cercano a lo que quizá nosotros mismos podríamos afirmar sobre el estilo nietzscheano:

Nietzsche creó el estilo de *lo característico*, que expresa no sólo los pensamientos como tales, sino también toda la riqueza de tonalidad emotiva de lo que resuena en su alma, todas las sutiles y secretas relaciones sentimentales que un pensamiento o una palabra pueden despertar. Con esta particularidad suya, Nietzsche no sólo domina el lenguaje, sino que, a la vez, se eleva más allá de los límites de la insuficiencia lingüística, pues mediante el ambiente emotivo logra que resuene en las palabras aquello que de otro modo permanece en ellas sin voz<sup>95</sup>.

Frente a las innegables simpatías que sintió por el periodo intermedio, resulta evidente que las reticencias de la escritora con respecto a los últimos y frenéticos años de la producción nietzscheana se fundamentan en la comprensión según la cual la tercera y definitiva transformación espiritual de Nietzsche habría radicalizado, hasta sus últimas consecuencias, la naturaleza escindida de su impulso religioso, abocándolo a una tensión desgarradora entre el dolor y la dicha, la exaltación y el sufrimiento. En el umbral que nos conduce a la experiencia personal del *Zarathustra*, la inscripción final del libro cuarto de *La gaya ciencia* y su retumbante *Incipit tragoedia* (FW, 342) preludian, en su opinión, el espectáculo de una monstruosa apoteosis de sí mismo. En todo caso, la minusvaloración de Andreas-Salomé, que desde luego no conoció de cerca el itinerario filosófico de los últimos años, está condicionada siempre por la necesidad de explicar la irrupción final de la locura, de suerte que, retrospectivamente, el colapso psíquico de Nietzsche emerja como resolución dialéctica de aquel conflicto trágico de su vida, «que consiste en la necesidad de Dios y, sin embargo, también en ese negar a Dios»<sup>96</sup>.

Así pues, la reconstrucción del llamado «sistema Nietzsche», último movimiento del libro, está subordinada a esta amarga y estremecedora visión de su derrumbamiento, condicionando negativamente su juicio. Andreas-Salomé habla, en efecto, de la existencia de un sistema, pero lo comprende como un sistema «que más bien se sustenta

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 203 s.

sobre una tonalidad emotiva general que sobre la clara homogeneidad de una deducción conceptual»<sup>97</sup>. Este punto es importante, ya que su comprensión negativa del sistema no guarda ninguna matriz teórica con *La voluntad de poder*, por cuanto todavía inexistente. Su reflexión sobre dicho sistema es, por tanto, de otra índole distinta. Por un lado, identifica como su sello distintivo las tentativas nietzscheanas alrededor de una suerte de teoría del conocimiento que a su juicio se encontrarían diseminadas en obras tan características como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* o el *Crepúsculo de los ídolos*. Sin embargo, por el otro, las enjuicia y las empobrece sobremanera, al interpretar tanto la radicalización del relativismo gnoseológico nietzscheano como la asunción y el incremento de la dimensión fundante en los instintos como una nueva forma de intelectualismo extremo y mezquino.

Aunque parezca sorprendente desde nuestro punto de vista, para Andreas-Salomé esta inesperada proclama de ausencia de límites del conocimiento posee un carácter metafísico y, por tanto, haría retroceder a Nietzsche hasta posiciones anteriores a su etapa positivista. Desde luego, en un sentido estricto, el filósofo alemán «no retorna a las verdades “ideales” de la metafísica, ni a sus edificantes y consoladoras explicaciones del misterio del mundo, pero desde que clausura la posibilidad de la existencia de una “verdad” absoluta, desde que introduce el escepticismo en la esfera del conocimiento y se afianza en la perspectiva de que “todo es no-verdad”, crea el espacio para la implantación de un *sustitutivo* de aquella verdad ideal perdida y de aquellos motivos de consuelo»<sup>98</sup>. Por ello, en la desenfrenada omnipotencia de la nueva imagen mística del filósofo-creador, la escritora constata un punto de inflexión irreversible en la doctrina nietzscheana, una presión interna insostenible en la propia propuesta filosófico-teórica que, a su vez, tiene su correspondiente reflejo en la dimensión psíquico-religiosa del pensador alemán. Por vez última, el sacrificio de sus propios impulsos en conflicto está destinado a una mayor fuerza creadora, de suerte que la decadencia por medio del exceso se convierte en la condición de posibilidad de un nuevo y apoteósico pensamiento sobre lo sobrehumano.

Desde esta imagen remotamente positiva y saludable del último Nietzsche, el lugar que Andreas-Salomé asigna a *Así habló Zaratustra* y, de forma muy concreta, el significado que atribuye al pensamiento abisal del eterno retorno, presentan algunas

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 223 s.



consideraciones finales que no debiéramos dejar de subrayar. En primer lugar, sorprende la precipitada identificación de la figura del profeta con la del propio Nietzsche, otorgándole una dimensión mística al acto creador que Nietzsche ejerció a través de su escritura: «La figura de Zaratustra como una transfiguración del propio Nietzsche, como un reflejo y una metamorfosis de la plenitud de su naturaleza en una luminosa imagen divina, debe representar una analogía perfecta con el sueño nietzscheano del nacimiento de lo sobrehumano a partir de lo humano. Zaratustra es, por así decirlo, el Nietzsche-superhombre, es el “Supernietzsche”»<sup>99</sup>. En segundo lugar, para Andreas-Salomé, el carácter esotérico de esta obra, frente al carácter exotérico del resto de sus obras publicadas, implica la importancia anímica de la figura de Zaratustra como portador secreto de la doctrina del eterno retorno. Esta doctrina expresaría, como una suerte de *arcanum*, la quintaesencia de la deificación del filósofo-creador, como una suerte de redención jubilosa en la que «crece todo esto hasta alcanzar la proporción de una única figura gigantesca, pues únicamente la circunstancia de que el curso del mundo no sea *infinito* sino que *se repita sin cesar* dentro de sus límites hace posible la construcción de un ser superior en cuyo interior el curso entero del mundo descansa y concluye».<sup>100</sup> En tercer y último lugar, como experiencia vivida, *Así habló Zaratustra* poseería un carácter anticipador, de ahí que tanto la cuarta parte como los *Ditirambos de Dioniso* sean ambos ya inseparables del agotamiento psíquico y la irrupción inminente de la demencia. A través de aquellos cantos y poemas tardíos, sentencia, se entreoiría la carcajada divina de quien se encamina inexorablemente hacia su ocaso, cuando, en realidad, lo que busca «encubrir con su júbilo era un grito de dolor. Son la última violación [*Vergewaltigung*] de Nietzsche por parte de Zaratustra»<sup>101</sup>.

*Friedrich Nietzsche in seinen Werken* debe ser considerado, en definitiva, como un arriesgado retrato del filósofo alemán y, sobre todo, tras el ensayo introductorio de Brandes, el primer retrato integral que se pudo adquirir en el mercado alemán de aquellos primeros años de la *Nietzsche-Rezeption*. Obras coetáneas sobre Nietzsche no alcanzaron ni de lejos semejante riqueza, finura argumentativa y conocimiento material.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 267. Recordemos que esta precipitada y más que cuestionable identificación entre Nietzsche y Zaratustra está presente también en la interpretación de Gast (cfr. GAG VII, p. IV).

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 318.

Frente a las contribuciones psicopatológicas de Türck o el caso ya aludido de Nordau<sup>102</sup>, frente a la parcialidad también de la mirada crítica del joven Kurt Eisner<sup>103</sup>, el libro de Andreas-Salomé reconstruía la vida de Nietzsche desde dentro de su obra, dejando hablar al filósofo y proponiendo una tripartición interna de su recorrido intelectual que todavía hoy sigue acompañándonos. Incluso antes de conocer *El Anticristo* y sobre todo *Ecce homo*, ambos todavía inéditos, la escritora de origen ruso ofrecía una caracterización muy aguda sobre las máscaras nietzscheanas, sobre su soledad, sobre la importancia de la enfermedad y la convalecencia en su producción filosófica, y lo hizo con una intimidad y una cercanía que no pudieron sino molestar a su gran rival, esto es, a Elisabeth Förster-Nietzsche. Contra esa imagen del Nietzsche enfermo y decadente, contra esa imagen del Nietzsche frágil que claudicaba frente a su sistema, tan vecino ya a la demencia, Förster-Nietzsche habría de responder con contundencia y resolución. La vida y la obra de su hermano eran cosa suya.

## **2.2. La segunda edición fallida de las *Obras Completas*: la *Gesamtausgabe* editada por Fritz Koegel (GAK)**

Coincidiendo con la constitución del Archivo en Naumburg, Förster-Nietzsche impulsó con Naumann una segunda edición de las *Obras Completas*, esta vez bajo la dirección del joven editor Fritz Koegel. Koegel, un temprano admirador de la obra del filósofo alemán, había sido presentado a Elisabeth a través de Cósima Wagner, probablemente durante una visita de la primera a Berlín en invierno de 1891/92<sup>104</sup>. De formación humanística y literaria, doctor en historia del arte, Koegel era un representante paradigmático de una élite cultural berlinesa pudiente y bien relacionada. Frecuentaba círculos de empresarios e industriales, había trabajado ya como director en varias empresas, y los buenos contactos ministeriales le habían abierto la posibilidad de

---

<sup>102</sup> Cfr. H. Türck, *Friedrich Nietzsche und seine philosophische Irrwege*, Dresde, Gloess, 1891; cfr. Nordau, *op. cit.*

<sup>103</sup> Cfr. K. Eisner, *Psychopathia Spirituality: Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1892. Es cierto que también Eisner recurre a argumentos de corte psicopatológico remotamente científicos para sostener la incapacidad del mensaje nietzscheano a la hora de responder a las grandes urgencias sociales del momento. Sin embargo, de forma destacada, reconoce aspectos positivos en Nietzsche e incluso lo defiende de la impugnación total realizada por el gran pensador socialista en aquellos años, Franz Mehring, quien en su clásico *Kapital und Presse* (Berlín, Kurt Brachvogel, 1891) lo había censurado como «filósofo social del capitalismo» (p. 119).

<sup>104</sup> Cfr. Janz, *op. cit.*, p. 160. Sobre la vida de Koegel y sus primeros contactos con el Archivo, que inevitablemente entraron en colisión con Gast, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 135-146.

una prometedora carrera diplomática. Por otro lado, como Kessler, Koegel formaba parte de aquella emergente generación burguesa que se sentía identificada con el *pathos* militante de una nueva «aristocracia espiritual» de inspiración fuertemente nietzscheana. En ese decisivo *Erlebnis*, en esa temprana *Berufung*, la publicación anónima de su libro de aforismos titulado *Vox humana. Auch ein Beichtbuch*<sup>105</sup> era más que una declaración de principios. Se trataba de una verdadera confesión de amor a la figura de Nietzsche que ciertamente no pasó desapercibida a Förster-Nietzsche, quien, al mismo tiempo que se desprendía de Gast, supo atraerlo sutilmente hasta Naumburg con la irresistible oferta de convertirse en el primer editor que llevara a buen puerto la hercúlea tarea de una *Gesamtausgabe*.

Así pues, desde abril de 1894 hasta julio de 1897, Koegel se convirtió en el editor principal del que puede considerarse el primer intento de publicar íntegramente la obra del filósofo alemán. Salieron a la luz un total de doce volúmenes, ordenados bajo la siguiente numeración:

1ª sección

- I GT, UB I-IV (1895)
- II MA I (1895)
- III MA II (1895)
- IV M (1895)
- V FW (1895)
- VI Za I-IV (1895)
- VII JGB (Hellen), GM (1895)
- VIII WA, GD, NW, AC, Poemas (1895)

2ª sección

- IX Nachlaß 1869-1872 (1896)
- X Nachlaß 1872-1876 (1896)
- XI Nachlaß 1876-1880 (1897)
- XII Nachlaß 1881-1885 (1897)<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> [F. Koegel], *Vox humana. Auch ein Beichtbuch*, Stuttgart *et al.*, Union, 1892. El anonimato fue revelado en el siguiente libro de Koegel, cfr. F. Koegel, *Gastgaben, Sprüche eines Wanderers*, Leipzig, Naumann, s.f.

<sup>106</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 716 s.

1) *Una valoración ambigua de la primera sección.* Es cierto que la publicación de dos obras todavía inéditas como *Nietzsche contra Wagner* y sobre todo *El Anticristo* –en su primera versión debidamente retocada<sup>107</sup>– parecía enriquecer la completitud de esta sección. Asimismo, Koegel y su ayudante van der Hellen habían identificado minuciosamente las múltiples injerencias en las ediciones realizadas por Gast, señalando con buenos argumentos la escasa fiabilidad de sus criterios filológicos. Y pese a ello, los principios editoriales de la *Gesamtausgabe Koegel* (GAK) distan mucho de ser filológicamente rigurosos.

Koegel asumió, en primer lugar, muchas de las injerencias de Gast sin comentarlas en el *Nachbericht*, al tiempo que corregía citas «equivocas» y unificaba la interpuntuación. Pero en segundo lugar, todavía más grave, el editor rechazó trabajar con los textos ya impresos. Puesto que recelaba por principio de la fiabilidad de los *Druckmanuskripte*, es decir, de aquellas versiones finales del manuscrito que en muchas ocasiones incorporaban correcciones y modificaciones estilísticas de la mano de Gast y que el propio Nietzsche validaba, trabajaron también, como complemento y herramienta de «reconstrucción», con «versiones previas al manuscrito de imprenta, así como correcciones posteriores de Nietzsche, en la medida en que hayan sido conservadas, cotejándolas con los pliegos de imprenta leídos por él mismo» (GAK I, p. I). En otras palabras: Koegel tomó como base material las llamadas *Vorstufen*, es decir, etapas previas del manuscrito, por ejemplo en los casos de *Humano, demasiado humano* y *Zarathustra*. En un autor como Nietzsche, que realizaba correcciones hasta el último momento, este procedimiento resulta ciertamente criticable y hasta ilegítimo. En este sentido, pues, la primera sección representaba un verdadero retroceso desde el punto de vista de su fiabilidad textual.

---

<sup>107</sup> El criterio editorial de Koegel prevaleció sobre las intenciones de Förster-Nietzsche –que intentó retrasar la publicación–, aunque el precio a pagar fue demasiado caro. Por un lado, el subtítulo correcto («Maldición sobre el cristianismo») fue sustituido por el anterior «Ensayo de una crítica del cristianismo». Como ya hiciera Gast en 1893, Koegel orientaba su significación filosófica en el *Nachbericht*, presentándolo como el primer libro de la futura obra *La voluntad de poder*. Por el otro, en efecto, debemos subrayar el subtítulo incorrecto y las cuatro ocultaciones que encontramos en los párrafos 29, 35, 38 y 62 y que no serán subsanadas hasta 1955 en la edición de Schlechta. Para la odisea de estos pasajes silenciados –el idiota Jesús, la parodia de *Mateo*, 27, 54, la crítica al «joven príncipe» y el potente *finale*, respectivamente–, cfr. KSA 14, pp. 434 s., Hoffmann, *op. cit.*, pp. 163 ss. (nota 103), así como el estudio introductorio de Morillas, *op. cit.*, pp. 26-31.

2) *La irrupción del Nachlass como problema filológico: el modélico precedente de la segunda sección.* Una de las grandes labores que Koegel llevó a cabo fue la publicación casi íntegra del legado póstumo, el llamado *Nachlass*. Desde un punto de vista material, la labor era hercúlea, no sólo porque la transcripción de todos aquellos manuscritos implicaba una minuciosa labor de desciframiento, sino porque toda ella fue realizada en pocos años por una sola persona, es decir, por Koegel. Ahora bien, la concepción que subyace a este primer nacimiento del *Nachlass* presenta una serie de problemas que no debiéramos dejar de considerar.

En primer lugar, Koegel señaló explícitamente que sólo publicaba una «fracción» (*Bruchteil*) del legado. En el informe preliminar del volumen IX ofreció una decisiva justificación de los criterios de selección que subyacían a *su* concepción del *Nachlass*:

Imprimir cualquier papel, por el hecho de haber sido escrito de su puño y letra, significaría complacer al microscopismo historizante que él odió de corazón durante toda su vida. Tiene que haber unos límites de lo comunicable, y la selección debe ser estricta: no le mostramos deferencia a *ningún* autor si barremos el polvo de su taller y montamos disparates con recortes de papel. El conocimiento vivo del devenir y de la esencia [*des Werdens und Wesens*] es el objetivo: lo que no sirva a dicho objetivo merece permanecer en la oscuridad.

Bajo dos puntos de vista debe ser evaluada cada una de las piezas: o bien ha de tener de algún modo un valor en sí como un todo cerrado, ya sea una sentencia pulida o parte de algún escrito; o bien ha de ser de algún modo relevante –aunque en sí mismo quizá de menor valor– para la evolución del pensamiento nietzscheano [...] Pero todo lo que no pueda identificarse bajo los dos puntos de vista arriba señalados quedará sin imprimir: pensamientos inusuales de poco peso, primeras y fugaces fijaciones de ideas que hayan sido formuladas mejor en esa misma época, todos los simples trabajos previos que, de acuerdo con su contenido, hayan surgido en escritos mayores, colecciones de citas de las cuales no se proyecte ningún tipo de luz personal, en definitiva, todo lo que pertenezca meramente al andamio que, tras la finalización la obra, debe ser desmontado: un montón de casos que no pueden enumerarse en su totalidad<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Cfr. GAK IX, pp. XXI s.

En otras palabras, frente al «microscopismo historizante», frente a la *historisierenden Kleimkrämerei*, Koegel decidió hacer una selección de aquellos fragmentos póstumos que cumplieran una serie de requisitos previos. Para ello, pese a que, externamente, el ordenamiento de dichos fragmentos parecía «estrictamente cronológico»<sup>109</sup>, la disposición interna era temática, selectiva y estaba subordinada a la búsqueda de una «coherencia interna» (*inneren Zusammenhang*). Por tanto, sólo se presentaban aquellas notas, legajos, fragmentos que el editor consideraba, por así decirlo, como obras no finalizadas, o que conducían a obras finalizadas, pero ello se lograba a fuerza de seleccionar y ordenar materiales que reflejasen una condición textual que nunca había existido como tal. En este sentido, Koegel no sólo se presentaba como editor, sino como intérprete fuerte, como alguien capaz incluso de seguir el movimiento inacabado del pensar nietzscheano:

El editor debe realizar aquí el trabajo que el propio Nietzsche hubiera emprendido si hubiera continuado con estos planes. Tiene que pensar el autor [*dem Autor nachdenken*], entresacar, cuando no haya dado indicaciones sobre la disposición, el camino del pensamiento secreto e interior de los esbozos, y, ayudándose de la combinación de alusiones y de distintos planteamientos, reconstruir la disposición que el autor manifiestamente [*ersichtlich*] tuvo que haberse imaginado. A continuación, en este marco, los pensamientos individuales trazados deben ser ordenados de la manera en que el propio Nietzsche lo hubiera hecho si hubiera utilizado todo el material para la construcción de un libro<sup>110</sup>.

Un magnífico ejemplo de cómo Koegel intentó «reconstruir» este «camino del pensamiento secreto e interior» puede constatarse en la compilación que presentó en el volumen XII, que contenía una selección de materiales escritos entre los años 1881 y 1885. A partir de la conocida disposición de agosto de 1881 relacionada con la irrupción del pensamiento abisal del eterno retorno (FP II, 2ª, 11 [141]), Koegel presentaba «el primer esbozo de un obra no aforística» titulada *El retorno de lo mismo*, compuesta por 235 fragmentos repartidos en cinco libros o apartados<sup>111</sup>. De acuerdo con el editor, esta obra nunca finalizada se habría fraguado al mismo tiempo que *La gaya ciencia*, y, a la

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. XXIII.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. XXIV s.

<sup>111</sup> Cfr. GAK XII, pp. 427 ss.

vista del desorden y la fragmentariedad de sus materiales, se hacía tanto o más necesario «reconstruir la imagen del todo» (*das Bild des Ganzen [...] nachbauen*), tal como Nietzsche «tuvo que habérselo imaginado» (*vorgeschwebt haben muss*)<sup>112</sup>. La dudosa legitimidad del proceder filológico en aquellas 130 páginas de *El retorno de lo mismo* era más que evidente, pero además se desautorizaba por sí misma: Koegel recurrió indiscriminadamente a numerosos materiales preparatorios para *La gaya ciencia*, mientras que, al mismo tiempo, tomaba apuntes y fragmentos preparatorios sobre el supuesto tema central del «retorno de lo mismo» para los *Nachträge* de *La gaya ciencia*<sup>113</sup>.

En segundo lugar, para refrendar el *Werkcharakter* de sus cuatro volúmenes del *Nachlass*, Koegel diseñó una numeración sistemática de los diferentes capítulos y párrafos. Aunque parece tratarse de un aspecto formal, la decisión pretendía reafirmar la unidad y la dirección de *su* ordenamiento, para evitar que ese «montón de pensamientos desordenados no estuvieran expuestos a otras posibilidades de confusión»<sup>114</sup>. A esta numeración se le debe sumar, por último, la masiva corrección estilística, en materia de interpuntuación y a nivel ortotipográfico, modificaciones que sin duda tenían su claro precedente en la labor anterior de Gast.

En definitiva, con Koegel encontramos el primer intento, el primer ensayo para dar una determinada forma a lo nunca publicado por Nietzsche, para interpretar, por vez primera, lo inacabado, lo nunca acabado de decir, y hacerlo de modo tal que tuviera el carácter de un pensamiento concluido, de una obra finalizada. En su concepción sistemática del *Nachlass* encontramos reflejada la conocida reivindicación de Gast y Andreas-Salomé por un «sistema Nietzsche», aunque sobre todo ampliando la dirección que Gast había querido imprimir al *Nachlass* antes de romper con la hermana, y que finalmente llevará a cabo a partir de su regreso en 1899. Así pues, a pesar de las numerosas críticas que recibió su gestión del *Nachlass*, lo cierto es que la labor editorial de Koegel sentaría un importante precedente en la manera de planear y concebir una publicación sugerente y comercialmente atractiva de lo que, de otro modo, habría carecido de forma y orden lógicos.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 429 s.

<sup>114</sup> Cfr. GAK IX, p. XXV.

3) *La interrupción de la Gesamtausgabe: Steiner, Koegel o la voluntad de intrigar.* Gracias a la minuciosa reconstrucción de Hoffmann, podemos afirmar que la interrupción del proyecto editorial liderado por Koegel giró, en su núcleo más decisivo, en torno a su idoneidad y capacitación para editar con garantías *La transvaloración de todos los valores*<sup>115</sup>. Como quizá es sabido, en el momento decisivo de su proyecto editorial, Förster-Nietzsche decidió apostar por otro joven y prometedor investigador llamado Rudolf Steiner, a quien había conocido en una visita informativa al *Goethe- und Schiller-Archiv* en mayo de 1894. Steiner, que trabajaba por aquel entonces en la edición crítica de las obras científico-naturales de Goethe, había sorprendido gratamente a Förster-Nietzsche con la publicación, en abril de 1895, de su primer libro sobre Nietzsche<sup>116</sup>, un escrito combativo que se enfrentaba abiertamente al misticismo y al aura religiosos de Andreas-Salomé. Reevaluando con fuerza otra imagen más combativa del superhombre en relación a la crítica de la moral, pero también redimensionando el peso de Nietzsche, junto con Max Stirner, como educador de la verdadera personalidad libre e individual, Steiner rápidamente se había ganado la confianza de la hermana del filósofo, dejando constancia de ello en el propio prólogo del libro: «No puedo concluir este breve prólogo sin agradecer de todo corazón a la señora *Förster-Nietzsche*, la hermana de Nietzsche, las numerosas deferencias que me mostró en la época en que surgió mi escrito. La disposición anímica con que han sido escritas las ideas de este libro se la debo a las horas vividas en el “Archivo Nietzsche” de Naumburg»<sup>117</sup>.

La estrecha colaboración de Steiner con el Archivo, primero, en enero de 1896, en el marco de la rigurosa catalogación de la biblioteca privada de Nietzsche, luego, durante el otoño de aquel año, dando lecciones privadas a Förster-Nietzsche sobre la filosofía de su hermano, desembocaron finalmente en una crisis interna en diciembre, en la que Förster-Nietzsche maniobró, a espaldas de todos los implicados, en favor de la idoneidad de Steiner y en detrimento de Koegel y su incapacidad de gestionar

---

<sup>115</sup> Sobre todo este trillado relato, su prehistoria, desarrollo y consecuencias para el Archivo, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 166-285.

<sup>116</sup> Cfr. R. Steiner, *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar, Emil Felber, 1895 [trad. cast. *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época*, Madrid, Editorial Rudolf Steiner, 2000]. De forma significativa, aquel mismo año tuvo ya una segunda edición, cfr. la introducción de D. M. Hoffmann en *Rudolf Steiner und das Nietzsche-Archiv. Briefe und Dokumente 1894-1900*, D. M. Hoffmann (ed.), Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1993, pp. 21 ss.

<sup>117</sup> Cfr. Steiner, *supra*, p. II. Otra prueba de esta enorme confianza queda patente en el hecho de que Steiner tuviera acceso a los manuscritos de obras que aún no habían visto la luz, como *El Anticristo*, que leyó en verano de 1894 o, ya a principios de 1895, de *Ecce homo*.



filosóficamente el pretendido *opus magnum*. Steiner tenía que incorporarse como nuevo editor, mientras que Koegel podía permanecer en el proyecto preparando los escritos filológicos. En una importante carta dirigida a la que iba a ser la futura esposa del cesado, Förster-Nietzsche exhibía con pasmosa ingenuidad los argumentos decisivos para delegar aquella ingente tarea en otra persona. Debido a la importancia de este momento, reproducimos la parte central en su totalidad:

Y así, lenta, lentamente creció en mí un nuevo pensamiento: «¿cómo es posible dar a luz la *Transvaloración*, sin ser tan versado en filosofía como el Dr. Steiner?» Pues poco a poco me di cuenta que estaba siendo injusta hacia el Dr. Koegel, cuando le reprochaba en silencio que nunca hablara conmigo sobre todos estos asuntos filosóficos; ¡él no *podía*, no era ningún filósofo! Dr. Koegel es artista, esteta, psicólogo, pero no filósofo. ¡Ahora comprendía sus reticencias ante la enorme tarea de emprender la *Transvaloración*! Y precisamente durante los días en que se decidió el destino vital del Dr. Koegel, llegué a la firme convicción de que sería una injusticia hacia mi hermano que dejara editar la *Transvaloración* sin el Dr. Steiner. ¡Yo nunca me he equivocado con respecto a estos escritos de la edición! Cuando elegí al Dr. Koegel como editor de entre los muchos candidatos para ese cargo, cuando tomé las decisiones para el Archivo en relación a la *Gesamtausgabe*, siempre desembocó en el mayor de los beneficios para mi hermano, pues de seguro que los volúmenes editados hasta ahora no podían ser mejores; el Dr. Koegel los ha preparado ejemplarmente, pudieron satisfacer las más altas expectativas. Ahora bien, la *Transvaloración*, ¡eso es otra cosa! Él mismo ha dicho que necesitaría estudiar filosofía durante un año, antes de embarcarse en la *Transvaloración*. ¡Bendita sea, cuándo va a salir de una vez la *Transvaloración*!<sup>118</sup>

Como cabía esperar, la reacción de Koegel, visiblemente enfadado por semejante desenlace, sólo pudo desembocar en el abandono del proyecto que había liderado como editor principal. Por ello, tras su marcha en verano de 1897, previa copia secreta de algunos decisivos materiales<sup>119</sup>, y tras los fallidos intentos posteriores de

---

<sup>118</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 210.

<sup>119</sup> No sin antes llevarse, en efecto, los llamados *Koegel-Exzerpte* o *Koegelsche Geheimstellen*, es decir, una serie de extractos que el editor realizó en secreto durante su actividad en el Archivo. Todos estos materiales, rigurosamente presentados por Hoffmann (*op. cit.*, pp. 579-708), comprenden una serie de cartas, esbozos de cartas, anotaciones personales e incluso un largo extracto de 28 páginas de *Ecce homo* –perdido posteriormente– relacionados tanto con el *affaire* Lou como con la hermana y la madre. Al preparar y transcribir todos estos documentos, Koegel decidió hacer una copia sin conocimiento de

Förster-Nietzsche por contratar a Steiner para llevar a buen puerto la edición de su anhelada *Transvaloración*, la *Gesamtausgabe* tuvo que ser interrumpida definitivamente. Por segunda vez, el proyecto quedaba paralizado por la nefasta gestión y la difícil personalidad de Förster-Nietzsche, que buscó enfrentar a todas las partes implicadas (Koegel, Steiner, Gustav Naumann) en un juego emocional y psicológico de intrigas, más propio de un sainete que de un archivo que se quiere crítico. Sea como fuere, durante más de un año y medio el Archivo estuvo sin un editor principal, y *La transvaloración* –todavía embrionaria y sin alguien que descifrase primero su contenido–, quedaba aplazada como proyecto estrella de Förster-Nietzsche, a la espera de una tercera y definitiva edición de los *Werke* que se desmarcara críticamente de la labor de Koegel.

---

Förster-Nietzsche, acaso intuyendo que estos podrían acabar desapareciendo como pruebas materiales, cosa que efectivamente ocurrió. Koegel confió una parte de estos extractos a su amigo Josef Hofmiller, que las publicará finalmente en 1909/1910, aunque sería su viuda la que, tras su muerte, confiara la famosa transcripción a Carl Albrecht Bernoulli, única prueba material de la que dispone la *Nietzscheforschung* en la actualidad. Volveremos sobre estos importantes materiales más adelante en el subcapítulo 4.3., poniéndolos en relación con la tradición crítica de Basilea.



### 3. Espectros de una compleja recepción: modulaciones en torno al *fin de siècle*

«Pero el estómago de la sociedad es más fuerte que el mío, me soporta».  
(MA II, 2ª, 235)

La crisis interna del Archivo no afectaba, desde luego, a la imparable difusión y a las provechosas ventas de las obras de Nietzsche, ni a su compleja recepción en Alemania, abierta y ubicua, ni tampoco al ascenso del culto a Nietzsche, constatado ya como paradigmático hecho sociológico por sus propios contemporáneos, tal como quedó immortalizado por aquellos años en las miradas enfrentadas de Ferdinand Tönnies<sup>120</sup> y Georg Simmel<sup>121</sup>. En efecto, detrás del enfrentamiento entre aquellos dos prometedores representantes de una nueva sociología alemana no sólo se vislumbraba un importante debate interno entre la dicotomía *Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*. Se jugaba de hecho el lugar teórico de Nietzsche, o bien en el sentido tönnesiano como *momentum* pseudoliberalizador del individualismo más elitista e inmoral, o bien en el sentido simmeliano como garante de la nobleza o *Vornehmheit* de la propia individualidad moderna, como garante, en última instancia, de la creación de nuevos valores personales en un contexto cada vez más polarizado y complejo de diferenciación social. Se constataba, *mutatis mutandi*, la propia irrupción del problema Nietzsche como sismógrafo del espíritu de aquella época guillermina, aparentemente estable y tranquila. En otras palabras: como reflejo de una determinada situación política, económica, social, religiosa y cultural en el interior de Alemania, a la que precisamente aquellos dos sociólogos, junto con contemporáneos como Weber o Troeltsch, empezaban a darle una respuesta desde el horizonte de la progresiva racionalización de todas y cada una de las esferas vitales del individuo y la sociedad occidentales.

Para trazar algunas de las características más importantes de ese momento espiritual con respecto a la función catalizadora que representó Nietzsche, debería

---

<sup>120</sup> Cfr. F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig, Reiland, 1897.

<sup>121</sup> Cfr. G. Simmel, «Friedrich Nietzsche: eine moralphilosophische Silhouette», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 2 (1896), pp. 202-215, donde, reformulando a Kant, llega a definir a Nietzsche como «un acto copernicano» (*eine Kopernikanische Tat*) en cosas de la moral (p. 211). Para su réplica a Tönnies, cfr. *ibid.*, «Der Nietzsche-Kultus», en *Deutsche Literaturanzeiger* 42 (1897), pp. 1645-1651.

hablarse, en líneas generales, de un agotamiento prematuro del modelo fundacional bismarckiano, al menos para una buena parte de las clases medias burguesas alemanas. O dicho con mayor rigor: para aquel importante segmento de la sociedad alemana que, retrospectivamente, se ha definido con el certero nombre de *Kinder der Gründerzeit*. El problema es conocido y nos remite a la tesis plessneriana acerca de la nación tardía que fue Alemania<sup>122</sup>. Ni el innegable crecimiento económico del nuevo y unificado Estado alemán, ni su correspondiente expresión en la esfera privada en términos de bienestar y seguridad materiales; por otro lado, ni la exitosa consolidación de la industria y la tecnología modernas en el orden capitalista occidental, ni mucho menos la rápida urbanización y modernización de los centros neurálgicos de la vida social, habían ofrecido una compensación equivalente en aquella esfera de la interioridad o *Innerlichkeit*, tan preciada sobre todo por el espíritu alemán de raigambre protestante, que ha rehuido tradicionalmente la *Öffentlichkeit* como esfera productiva de la cultura. Con ello, la lógica mundanizadora de la modernidad racionalista, con todo su entramado económico, industrial y tecnológico al servicio del progreso humano, no había sido capaz de responder a las expectativas de emancipación individual y realización personal de una nueva generación burguesa.

A esta evidente falta de compensaciones y sustitutivos para una interioridad ya perdida hay que sumarle, por otro lado, cierto sentimiento de abandono y desorientación por parte de dicha burguesía ilustrada, joven y urbanita, como consecuencia de la inevitable polarización social que se derivaba de la agudización del conflicto de clases. En una nueva época de masas y de incipiente radicalismo social, la colisión de fuerzas entre la emergente clase obrera y las élites estatales, militares, industriales y empresariales había enquistado un enfrentamiento ideológico que, a su vez, desdibujaban el lugar y las funciones que en él podían desempeñar, a título individual, los ciudadanos de las clases medias urbanas, sobre todo en los llamados oficios libres, donde históricamente se habían camuflado los intelectuales tras el fracaso democrático de la burguesía alemana en 1848. Por todo ello, el agotamiento no podía sino canalizarse a través de un rechazo interno y privado por parte de ese segmento de la sociedad, como crítica a la mediocridad política y a la esterilidad intelectual del Segundo Reich, como repudio a la banalidad filistea de la sociedad guillermina y a la

---

<sup>122</sup> Cfr. H. Plessner, *La nación tardía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016 (en prensa).

corrupción social, moral y política a la que había llegado la burguesía alemana al dejarse engatusar por la ahora omnipresente ideología pangermanista e imperial.

Desde este horizonte espiritual, nadie como Nietzsche ofrecía mejores contraprestaciones a este desencantado sujeto finisecular para responder a la progresiva caída de la conciencia histórica, y ejemplificar, desde el militante gesto escritural de un nuevo tipo de intelectual alemán, la necesaria toma de conciencia de una excesiva autocomplacencia y autosatisfacción burguesas. Como refleja la valiosa investigación de Aschheim<sup>123</sup> la *Nietzsche-Rezeption* muestra su primer florecimiento y su mayor complejidad precisamente en aquellos años en torno al *fin de siècle* guillermino. Tal como él mismo había previsto, Nietzsche se aposentó en casi todos los rincones del alma moderna. Se había convertido en un sismógrafo de las inquietudes del individuo finisecular, en un autor de moda –un *Modephilosoph*, como diría ya entonces un joven Heinrich Mann<sup>124</sup>–, admirado y discutido ampliamente en la opinión pública<sup>125</sup>, un autor «peligroso», demasiado peligroso, cuyo magnetismo dejaba huella en casi todos los grupos o movimientos sociales de la época: desde las decisivas vanguardias artísticas (literatura, teatro, poesía, música, escultura, arquitectura, danza, etc.), pasando por los círculos socialistas, anarquistas, feministas, hasta llegar al judaísmo más heterodoxo, a los impulsos de la *Jugendbewegung*, los *Wandervögel* o el movimiento naturalista de la *Lebensreform* y a la ambivalente recepción en las fuerzas conservadoras y aristocráticas.

Y, sin embargo, pese a sus enormes diferencias de fondo, lo que quizá les unía, el denominador común de sus distintas apropiaciones, era una suerte de experiencia o vivencia común: *Nietzsche als Erlebnis*. O dicho con mayor rigor: la irrupción de una dimensión experiencial radicalmente moderna personificada en un solo hombre, cuyo principal mensaje sobre la muerte de Dios y la pérdida de todo centro de gravedad apuntaba dramáticamente hacia un futuro incierto que invitaba, al mismo tiempo, a asumir un proyecto creativo de autorrealización y autodeterminación del sujeto moderno. Desde la comprensión de ese *Erlebnis* nietzscheano entenderemos mejor los

---

<sup>123</sup> Cfr. S. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992, aquí pp. 1-50

<sup>124</sup> Cfr. H. Mann, «Zum Verständnis Nietzsches», en *Das Zwanzigste Jahrhundert* 6/2 (1896), pp. 245-251, aquí p. 245.

<sup>125</sup> Un interesante análisis cuantitativo y cualitativo de este impacto en la prensa alemana de la época lo firma T. Zeeb, «Die Wirkung Nietzsches auf die deutsche Gesellschaft der Jahrhundertwende im Spiegel der Tagespresse», en *Nietzsche-Studien* 33 (2004), pp. 278-305.

otros grandes temas que fascinarán a esa generación de forma tan diversa: el impulso emancipatorio, la búsqueda apasionada de nuevas formas de existencia, el inmoralismo anticristiano, el cuestionamiento de la tradición y la autoridad, la exigencia de crear nuevos valores y normas más allá de la incuestionada cartografía moral, los ataques al filisteísmo y academicismo imperantes, la recurrente celebración de la creatividad, el asalto a las formas oficiales de un arte tildado de burgués, su estilo aforístico y la asunción de una pluralidad de perspectivas, etc.

Retrospectivamente, quizá ningún autor como Gottfried Benn haya sabido captar mejor esa instantánea espiritual, es decir, la manera en que la cultura alemana de aquel momento recurrió a Nietzsche para ratificar su peculiar modo de asumir el nihilismo: un mundo sin sustancia, vino a decir, había dejado libre todo el territorio para la pura expresión de los sujetos artistas. En el juicio expresado por Benn en «Nietzsche, cincuenta años después» se condensa, desde la distancia y la experiencia de dos guerras devastadoras, el significado espiritual de Nietzsche como representante de toda una generación:

En el fondo, todo lo que mi generación ha discutido, expuesto y pensado en su fuero interno, es decir, ha sufrido; aún más: ha explanado sin dejar ningún saliente, todo ello se había ya expresado, agotado y formulado definitivamente en la obra de Nietzsche; el resto no era sino exégesis. Su estilo peligroso, turbulento, fulgurante, su dicción inquieta, su renuncia a todo final idílico y a todo fundamento universal, su recurso a una psicología de los impulsos, a la constitución orgánica, como motivación, a la fisiología como dialéctica —«conocimiento como pasión»—, todo el psicoanálisis y el existencialismo entero, todo esto es obra suya. Como aparece cada vez más con mayor evidencia, Nietzsche es el gigante por excelencia de la época posgoetheana [...]. Como ser humano, era pobre, íntegro, puro: grande como mártir y como hombre. Podría añadir, para mi generación fue el terremoto de la época y el más grande genio de la lengua alemana después de Lutero<sup>126</sup>.

Pese al carácter panegírico del retrato benniano, la metáfora del terremoto condensa como pocas imágenes la sacudida espiritual que implicó la incorporación de Nietzsche al imaginario colectivo de toda una joven generación y su consolidación

---

<sup>126</sup> Cfr. G. Benn, «Nietzsche, cincuenta años después», en *ibid.*, *El yo moderno y otros ensayos*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 165-175, aquí pp. 165 s. He modificado ligeramente la traducción.

efectiva como nuevo *lieux de mémoire* alemán en torno al cambio de siglo. Del mismo modo, la cualidad mitopoiética del texto nietzscheano asumía amplias funciones simbólicas e icónicas, mostrando que su potencialidad metalingüística y su enorme capacidad proyectiva desbordaban por defecto la mera literalidad del mismo. Por su condición proteica, Nietzsche y su inclasificable proyecto daban voz a lo nuevo y desconocido, reflejando, como pocas lecturas de la realidad, las esperanzas, inquietudes y ansiedades del individuo moderno, aceleradas cada vez más por las ingentes transformaciones socioeconómicas y materiales que se habían desatado en el umbral de la segunda industrialización.

Estas funciones simbólicas fortalecían ciertamente la afinidad de su mensaje respecto a las sensibilidades modernas, aunque también podían ser utilizadas para deslegitimar y desprestigiarlo. Pues, no lo olvidemos, una particularidad de esta primera recepción estribó en haberse configurado emocionalmente entre detractores y seguidores, entre adversarios y defensores de Nietzsche. El pensador generaba sentimientos encontrados. De hecho, habría que precisar con mayor rigor la naturaleza de este rechazo afectivo. Lo que se repudiaba no era tanto la filosofía de Nietzsche en sentido estricto. En la medida en que la forma prioritaria de ser leído por aquella primera generación de lectores pasaba por buscar más bien nuevas sensaciones y vivencias espirituales a partir de determinados textos, pasajes o frases nietzscheanos, nunca existió un enfrentamiento riguroso con el fondo de su propuesta filosófica, una discusión debidamente argumentada con algunos de sus grandes filosofemas en el marco ideal de cierta discursividad filosófica. De hecho, los pocos casos aislados de (minus)valoración filosófico-académica, como los de Windelband o Dilthey<sup>127</sup>, mostraban ya la incapacidad del gremio por dialogar seriamente con un hibridaje ensayístico al que consideraban el mero reflejo de un brutal individualismo exarcebado. De acuerdo con la concepción corporativista de los profesionales de la filosofía, Nietzsche no era ni podía ser un filósofo, porque el radicalismo de su subjetivismo solipsista, el relativismo de sus valores, la vacuidad de sus ideales, el egoísmo y la brutalidad de su vitalismo no eran sino la expresión pasajera de un nerviosismo epocal

---

<sup>127</sup> Cfr. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tubinga, Mohr, <sup>6</sup>1912 [1ª ed. 1892], p. 566; W. Dilthey, «Die 3 Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1898)», en *ibid.*, *Gesammelte Schriften IV*, Stuttgart/Gotinga, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 528 ss.



que nada tenía que ver con la verdadera cosa filosófica, reposada y reflexiva, que sólo nace desde la contemplación sosegada de las ideas del mundo.

Sea como fuere, en los afectos contrarios a Nietzsche se entremezclaba principalmente una crítica superficial a su enmudecida y claroscuro figura, es decir una crítica *ad hominem*, pero también y de forma destacada, una crítica al fenómeno sociológico de su moda y culto contemporáneos. En la incipiente popularización y banalización de los eslóganes, expresiones, *leitmotivs* y temáticas de su obra se configuraba así un proceso de apropiación y simplificación popular, que desde entonces y en adelante acompañaría siempre al filósofo. Conceptos tan elásticos como *Wille zur Macht*, *Übermensch* o *Jenseits von Gut und Böse*, lugares complejos tan importantes como el resentimiento, la transvaloración de todos los valores o la moral de los esclavos fueron integrados rápidamente al lenguaje popular y utilizados contra su artífice como recurrente arma arrojada, incluso transfigurados en parodias de la época, como las obras de teatro de corte naturalista *Así habló Confucio* o la breve pero mordaz sátira *Así habló Clara Tustra*<sup>128</sup>. Sin ir más lejos, el argumento de la narración satírica de Mayreder-Obermayer *El club de los superhombres*, publicada en 1895, giraba en torno a un plan urdido por siete estudiantes vieneses para establecer el dominio de una nueva nobleza, idea que reflejaba de nuevo el lugar común según el cual el pensamiento nietzscheano era contagioso y peligroso precisamente entre la juventud.

En todo caso, la mayoría de los adversarios de Nietzsche pronosticaron que el culto y la moda nietzscheanos iban a ser de corta duración. Al ser inseparable de las circunstancias socioculturales del *Kaiserreich*, decían, se trataba de un fenómeno meramente sintomático y efímero. Sus representantes provenían de bandos políticos diferentes: había entre ellos conservadores, liberales o demócratas, los cuales atacaban generalmente el inmoralismo radical, el cinismo y la falta de escrúpulos de la filosofía nietzscheana. Para los socialistas, por ejemplo, guiados por la ortodoxia marxista de Franz Mehring<sup>129</sup>, Nietzsche era el exponente paradigmático de cierta deriva de la

---

<sup>128</sup> Ambas analizadas con rigor por Ch. Benne, «Clara Thustras Rache. Der Nietzschekult im Spiegel ausgewählter Parodien», en *Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus*, S. Barbera et al. (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 105-133.

<sup>129</sup> Además de las alusiones ya comentadas en *Kapital und Presse*, Mehring estará presente en las discusiones de la época. Ya sólo entre los años 91 y 97, con más de media docena de artículos y capítulos furibundos dirigidos al nuevo «filósofo del capitalismo», por ejemplo, el clásico «Nietzsche gegen den Sozialismus» (en *Die Neue Zeit*, año 15, vol. 1, núm. 18, pp. 545-549). Para la temprana recepción en el espectro socialista y socialdemócrata alemanes resulta muy recomendable el artículo de V. Vivarelli,

pseudorradicalidad burguesa e imperialista, hermano espiritual de Treitschke, alguien que no ponía en duda los fundamentos concretos de la explotación capitalista, ni desde luego atacaba las estructuras socioeconómicas o las diferencias de clases imperantes.

Mención aparte merece, por otro lado, la conocida como interpretación psicopatológica, esto es, una línea de difamación *ad hominem* en clave autobiográfica, en la que, por transferencia injustificada entre el *post hoc* y el *propter hoc*, se inferían del texto filosófico no sólo numerosos síntomas de agotamiento y debilitamiento físicos, sino directamente signos evidentes de trastorno mental, sexual y/o moral. Desde luego, la sombra alargada de Cesare Lombroso planeaba, también aquí, sobre una de las derivas más incómodas del culto moderno al genio, máxime cuando su demoníaco protagonista seguía vivo y sumido en la más silenciosa de las locuras. En este sentido, debido a su controvertida condición mental, la patología clínica de Nietzsche podía explicar, a ojos de muchos de aquellos adversarios, la naturaleza peligrosa, enfermiza, contagiosa e incluso mágica de su pensamiento irracional. Bajo la etiqueta eisneriana de *psychopatia spiritualis*, muchos de ellos dedicaron no pocos esfuerzos a otorgarle, en definitiva, una base médica y psicológica a semejante interpretación difamadora, desembocando en aproximaciones «científicas» que no buscaron otra cosa que demostrar la degeneración integral de un verdadero enfermo neurótico y «paralítico» mental<sup>130</sup>.

Los seguidores de Nietzsche se reclutaban, en cambio, de entre la clase media letrada y urbanita, tal como la hemos venido caracterizando tipológicamente. La percepción generacional de que la superación del horizonte finisecular nihilista representaba una de las grandes tareas del presente, hacía que el atractivo mensaje

---

«Das Nietzschebild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende», en *Nietzsche-Studien* 13 (1984), pp. 521-570.

<sup>130</sup> Un ejemplo ya comentando con anterioridad es el de Max Nordau y su libro *Entartung*. Para Nordau, el *fin de siècle* reflejaba un claro problema moral, un órdago lanzado contra la concepción de una modernidad liberal que revelaba, en última instancia, un diagnóstico de degeneración física y mental que anunciaba una nueva y peligrosa era. En este esquema, Nietzsche jugaba un papel central, puesto que su mensaje filosófico no sería otra cosa que un *stimulans* de degeneración moral, sensual y sádica. Para Nordau, Nietzsche era un loco delirante, orgánicamente enfermo, por tanto, sus ideas acerca de la conciencia y la moral no serían sino la expresión de una psicopatología sexual sádica. Para la continuidad de esta interpretación psicopatológica a lo largo de la primera *Rezeptionsgeschichte* (Möbius, Bjerre, Hildebrandt o Lange-Eichbaum) me remito al segundo apartado de mi introducción a los *Ditirambos de Dioniso*, donde dicha interpretación se pone en relación también con la habitual patologización promovida en los círculos antisemitas de Wagner, Dühring o Fritsch, cfr. OC IV, pp. 864 ss. y notas.

nietzscheano adquiriese para muchos una dimensión cuasiprofética y mística<sup>131</sup>. En Nietzsche veían a un profeta mesiánico y liberador que, con su crítica radical a su propio tiempo histórico, había roto las hipócritas barreras de los convencionalismos autosatisfechos de la moral burguesa y cristiana. Asimismo, Nietzsche suministraba una suerte de revolucionaria teoría del conocimiento en términos no academicistas –cuya enorme transversalidad y potencialidad era, dicho sea de paso, inversamente proporcional al silencio y a las reticencias iniciales hacia Nietzsche por parte del gremio filosófico–; les daba, además, un ímpetu elitista y diferenciador gracias a la prioridad del momento estético, y les otorgaba, en última instancia, la fuerza para emprender una crítica integral del positivismo y una revuelta contra el materialismo desde un exquisito estilo militante de escritura. En cuanto enmienda a la totalidad del horizonte decimonónico, el *exemplum* de Nietzsche liberaba de la presión necrótica del historicismo y el academicismo imperantes, de la autocomplacencia burguesa en relación a la educación niveladora y la mediocre formación del individuo moderno. De ahí que, antes que la argumentación pausada y reflexiva del filósofo moral, se buscara en él la inspiración de un maestro de la pluma que había sabido ensalzar la vida desbordante, inapresable bajo los parámetros racionales del presente. O dicho en palabras de Manuel Barrios: «La suya fue vista así desde un principio como una rara especie de literatura ensayística, en la que con pasión y estilo se combinaba crítica de la cultura y consideraciones de índole existencial»<sup>132</sup>.

Por tanto, insistimos, la lectura de Nietzsche se concentraba mayoritariamente en la clase media letrada, muy en la línea de la ritualización y el cultivo (*Pflege*) de los clásicos alemanes que se venía llevando a cabo dentro de la burguesía alemana posgoetheana. La cultura de salón y los *Vereine*, los círculos literarios y artísticos, así como los altavoces habituales de las revistas literarias, semanarios y periódicos de la época eran, para dicho fin, los lugares ideales donde se reproducían estos patrones de comportamiento burgués, aunque también se dieran casos frecuentes en círculos socialistas, anarquistas, feministas o judíos, más o menos ortodoxos. Como autor

---

<sup>131</sup> En sus memorias, Kessler habla incluso de un «mesianismo secreto, que creció dentro de nosotros. El desierto, al que pertenece todo Mesías, estaba en nuestros corazones; y, de repente, como un meteorito, apareció Nietzsche», cfr. H. G. Kessler, *Gesichter und Zeiten: Erinnerungen*, Berlín, S. Fischer, 1962, p. 229.

<sup>132</sup> Cfr. M. Barrios Casares, «Un siglo tras Nietzsche», en *Revista de Libros* 48 (2000), pp. 29-32, aquí p. 30.

alemán, gran prosista y sublime estilista de la lengua alemana, Nietzsche se convirtió en un *Sondererlebnis* para muchos, pero, en todo caso, se manifestaba como un fenómeno estrictamente alemán. Esto no niega, desde luego, la dimensión europea que asumió, por ejemplo, en el aristocratismo estético de los poemas y ensayos de Gabrielle D'Annunzio, o en buena parte de la producción espiritual de nuestra generación del 98 y, más adelante, en la del 14. En cuanto fenómeno transnacional, Nietzsche reflejaba sin duda horizontes de sentido y disposiciones mentales compartidos por el viejo continente, pero al mismo tiempo su resonancia en Alemania apelaba a texturas concretas de una cultura finisecular, percibida como estéril y autosatisfecha, que ninguna traducción podía aprehender en toda su riqueza espiritual.

Y es que, pese a tratarse de uno de los autores más críticos con la cultura alemana en general, la percepción que se tenía de él era, paradójicamente, la de ser uno de los representantes más alemanes que la propia *Kultur* había dado a luz. En ello podemos observar una característica muy importante de esta primera recepción nietzscheana, a saber: la ubicuidad de la presencia de Nietzsche puede medirse, sin embargo, desde el magisterio común de su innovador lenguaje, desde la innegable atracción y ejemplaridad de su novedosa concepción del idioma alemán, sobre todo en su faceta como prosista. Sobre este punto escribe Joan Llinares:

En el ámbito abierto de la «literatura» [...] Nietzsche ha tenido y tiene una persistente influencia como teórico y como artista del lenguaje, como especialista en retórica, como lingüista y como crítico literario, pero también como atento observador de las experiencias corporales y espirituales de los humanos, como creador y escrutador de las mil caras sutiles y evanescentes de la vida en sus diarias manifestaciones, en resumen, y para decirlo en una palabra, como *Dichter*, esto es, como persona consagrada a la escritura, como escritor y poeta<sup>133</sup>.

Esta última consideración nos lleva a hablar, por último, del lugar eminente de Nietzsche en la agenda de las vanguardias culturales del *fin de siècle*. «¡Ser algo nuevo, significar algo nuevo, representar valores nuevos!» (JGB, 253), he aquí uno de los *leitmotifs* nietzscheanos que guiaron la redefinición del arte moderno y el oficio del artista

---

<sup>133</sup> Cfr. J. B. Llinares, «Nietzsche en los ensayos del poeta Gottfried Benn. Una aproximación», en *Nietzsche, 100 años después*, J. B. Llinares (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 199-233, aquí p. 200.

en el umbral del siglo XX. Como no podía ser de otro modo, la versatilidad de la apropiación creativa de las vanguardias bebía de la incansable defensa nietzscheana de la dimensión estética de la vida en su totalidad, no menos que de su reevaluación de la actividad transformadora por parte del poeta-creador. Desde el punto de vista del artista finisecular, Nietzsche proporcionaba, por así decirlo, las herramientas epistemológicas para la revolución de lo moderno y la inspiración elitista y profética que le era inherente, desde una crítica clara al *status quo* del conformismo burgués, de sus expresiones autosatisfechas y pretendidamente ilustradas. Con ello, la nueva condición creativa y legislativa defendida por Nietzsche abría la posibilidad de encontrar un lugar más transparente, aunque no menos ambiguo, para ensayar la libertad de un nuevo yo moderno desde el propio gesto perspectivista de la escritura.

La expresión libre y creativa siempre ha sido, desde luego, el *métier* de los artistas, de ahí que la visión nietzscheana del hombre-artista creador e inmoralista –la visión, en cierto modo, del superhombre más allá del bien y del mal dotado de una voluntad de poder fuerte– fuera un referente ineludible en la visión elitista de las vanguardias, por ejemplo, los expresionistas alemanes. Nietzsche era, sin duda, una de sus más puras encarnaciones. Enlazando las figuras malditas de la bohemia con las del satanismo romántico inmediatamente anterior, el esteticismo finisecular había encontrado en Nietzsche un aliado para su culto a la individualidad extravagante, así como un sustento teórico para su absolutismo estético y su defensa del «arte por el arte». Así, en prácticamente todas sus manifestaciones –pintura, escultura, arquitectura, literatura, drama, poesía, etc.– el expresionismo y Nietzsche podían encontrarse sumamente entrelazados. De nuevo ha sido Benn el que ha sabido sintetizar esta permeabilidad osmótica, identificando cómo el mundo nihilista que anunciaba el proyecto nietzscheano, cómo el desenmascaramiento y la destrucción subsiguiente de los contenidos metafísicos que guiaron y orientaron al ser humano, impulsó a una generación entera a moverse del contenido a la expresión, de la extinción de la sustancia en favor de la expresión pura<sup>134</sup>.

Por razones de espacio y de la propia metodología de trabajo elegida en nuestra investigación, el siempre fascinante caso del *momentum* nietzscheano en Viena no puede sino ser aludido de pasada. Desde luego, el rendimiento teórico de una mirada

---

<sup>134</sup> Cfr. Benn, «Nietzsche, cincuenta años después», *op. cit.*, pp. 170 ss.

comparada a la confluencia generacional de distintas experiencias e investigaciones, de redes y correas de transmisión, en definitiva, de la atmósfera común de aquella época vienesa, resulta sumamente enriquecedora para la propia *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche. De Weininger a Kraus, de Mach a Freud, de Musil a Hofmannsthal, de Mahler a Schönberg, de Klimt a Schiele, de Otto Wagner a Loos – la disolución del sujeto cartesiano como unidad sustancial y la caída de la imagen del lenguaje como espejo del mundo encuentran en la cultura de los sentidos vienesa una nueva *episteme*, otro modelo de conocimiento y de configuración de lo real más afín a la complejidad del arte. En aquella Viena finisecular, la latencia del sismógrafo nietzscheano fue indiscutible y experimentó mutaciones que trascendían el decir compartimentado del lenguaje artístico, precisamente porque la mayoría de aquellas manifestaciones ponían en tela de juicio la misma posibilidad de un gran estilo. El impacto iba por tanto mucho más allá. Así, por ejemplo, la apertura a lo diferente, el distanciamiento eminentemente solipsista, la pasión de observación, la prioridad concedida a lo expresivo, la búsqueda de lo que ya no es público ni decible, la batalla contra la pérdida de sentido, la *Kulturkritik* como forma de transgresión irónico-trágica del sujeto burgués, etc., son sólo algunas de las texturas nietzscheanas que se desprendían de la rica y transversal producción espiritual de aquella *finis Austriae*, imagen paradigmática de una profunda conciencia de crisis y del destino final de la cultura europea. La búsqueda de otro modo de ser hombre se convirtió así en la respuesta finisecular de aquellos que protestaron, con y a partir de Nietzsche, contra las condiciones reactivas de su época, contra el espiritualismo cristiano y el objetivismo cientificista, priorizando la parte del iceberg que quedaba bajo el agua: las fuerzas disolventes del yo en el flujo de la vida. Que esa exploración generacional les condujo, desde distintos intereses creativos y profesionales, al mismísimo límite de toda posible formulación esencialista de la verdad, eso es algo que no debiera olvidarse, como bien ha expuesto la brillante investigación de Josep Casals<sup>135</sup>.

Por centrarnos en el caso de Alemania, donde los primeros expresionistas tiñeron el vitalismo nietzscheano de una atmósfera espiritual cargada de veleidades místicas, Nietzsche sirvió sobre todo para alimentar las tendencias antinaturalistas y antimaterialistas de un modernismo tan ambivalente como el que distinguió el

---

<sup>135</sup> Cfr. J. Casals, *Afinidades vienesas. Sujeto, arte, lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 2003.

expresionismo alemán antes de 1914. Los artistas jóvenes rompían por doquier con la pomposidad del arte academicista, buscando elevarse por encima de la ampulosidad de cuanto los rodeaba y cultivar su vida interior, articular su anhelo religioso y satisfacer su sutil añoranza de renovación humana y cultural. Así, por ejemplo, el trabajo de transfiguración e interiorización que caracterizó a la poética expresionista daba a veces la sensación de ser una estrategia de huida antes que una respuesta decidida a la situación de crisis de la propia conciencia moderna. Se apelaba a las energías creadoras albergadas en lo profundo del individuo como genuino poder emancipador, pero estas fuerzas, si bien liberadoras del yo en su intimidad más recóndita, no parecían bastar para superar la decepción ante la realidad circundante. El desafío epocal era grande. Frank Wedekind, Georg Heym, Kurt Hiller, Georg Fuchs o los hermanos Thomas y Heinrich Mann son sólo algunos de los muchos nombres que formaron parte de esta ubicuidad literaria en Alemania respecto de la primera recepción de Nietzsche, del mismo modo que, entre arquitectos y artistas plásticos, como Edvard Munch, Max Klinger u Otto Dix, o entre músicos, pintores y diseñadores como Strauss, Kandinsky o Behrens, podemos medir la permeabilidad del *pathos* nietzscheano en otros ámbitos estéticos, mayoritariamente muniquestes.

A todos estos estímulos habría que añadir por último, y de un modo destacadísimo, los del círculo literario y artístico surgido alrededor de la potente figura de Stefan George<sup>136</sup>, uno de los grandes catalizadores de los anhelos nietzscheanos antimodernos de la joven generación expresionista en Alemania. Como es sabido, George representa una de las correas de transmisión más fructíferas entre el decadentismo europeo (Mallarmé, Verlaine, Swinburne, etc.) y su trasvase a la cultura alemana, mediación que adquirió su vehículo privilegiado en los irrepetibles *Blätter für die Kunst*, donde ya en 1896 se justificaba el paradigma estético del *art pour l'art* mediante numerosos préstamos literarios de *El nacimiento de la tragedia*. Guiado por una fuerte concepción antipositivista según la cual sólo la estética y la sensibilidad poética podían aprehender realmente la dimensión cósmica de la vida toda, George lideraba, como *dichternder Führer*, una suerte de comunidad de iniciados o discípulos

---

<sup>136</sup> Sobre el particular significado de Nietzsche para George y su círculo, cfr. H. Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George Kreis*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1983, así como M. Pirro, «Anmerkungen zum Nietzsche-Bild im George-Kreis», en *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg I*, S. Barbera y R. Müller-Buck (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 7-36.

en los ambientes munitenses de principios de siglo. La estructura y el funcionamiento de dicha comunidad tenían una decidida textura nietzscheana: el aristocratismo cultural, el distanciamiento sublime de la masa, el resabor neopagano, el elitismo estético y el talante antidemocrático, así como el carácter inicialmente apolítico mostraban una afinidad espiritual con el *ethos* más propio del filósofo alemán, sobre todo con el Nietzsche de su *opera prima*, tan cercano a Wagner y al discurso regenerador de la comunidad cultural alemana, de una renovada *Hellenisierung* de Alemania.

Por sorprendente que parezca, el carácter secreto y esotérico de esta reducida élite cultural tuvo un impacto destacadísimo en la tradición poética, ensayística e historiográfica alemana<sup>137</sup>. También aquí, la tendencia eminentemente protestante a rehuir la esfera de lo público en favor del hogar íntimo de lo privado, de lo *unheimlich*, encontraba mejores contraprestaciones para el individuo finisecular en la interioridad de los círculos secretos que en la tribuna de lo banal y trivializante. Sin embargo, al mismo tiempo, no es menos cierto que fue en la selectiva apropiación georgiana de Nietzsche, como vínculo fuerte entre poeta y poeta, donde quedaban patentes los límites de su comprensión funcional del pensamiento nietzscheano. Debido a la importancia de dicha comprensión para la recepción nietzscheana, sobre todo con respecto a la continuidad de algunos de sus discípulos más aventajados y heterodoxos (Bertram, Pannwitz, Klages, Hildebrandt, Gundolf, Kommerell, etc.), nada parece más adecuado que terminar señalando la especificidad del uso georgiano de Nietzsche, tal como ha resumido Manuel Barrios:

En la actitud iniciática y elitista del *George-Kreis* quedó reflejada, no obstante, la unilateralidad de esta recepción del pensamiento nietzscheano en el contexto del expresionismo [...]. En este sentido, la retirada de lo político, tan consustancial al carácter de Stefan George y su círculo, delataba cierta impotencia, cierta incapacidad para mediar con los efectos secularizadores de la muerte de Dios, condenando en su totalidad a la sociedad y dejando el exilio interior como único camino para la salvación

---

<sup>137</sup> No es para menos, a la vista de la actividad desenfadada que llevó a cabo. El círculo hacía traducciones, pulía versos, publicaba artículos polémicos sobre crítica literaria, cultivaba excentricidades de vestuarios y tipografía, y, sobre todo, peinaba la historia de la cultura occidental rastreando temas interesantes y espíritus selectos, desembocando en biografías que ritualizaban el cultivo de grandes figuras del pasado (César, Federico II, Shakespeare, Napoleón, Goethe, etc.). Sus biógrafos, como Plutarcos modernos, ofrecieron al público el culto a gigantes capitales de la cultura, mejor aún, retratos heroicos de fundadores, jueces y superhombres inmersos en el mito y que, como ejemplo de sus vidas, hacían avergonzarse a la Alemania del siglo XX.



del individuo. Si el disgusto ante los efectos niveladores de la racionalidad económica no podía traducirse más que en un distanciamiento sublime, como muestra de desprecio a las masas y a las moscas del mercado, el riesgo de acabar anhelando nostálgicamente la llegada de un líder carismático con plenos poderes para trastocar todo era evidente. No quiere decir esto que el apoliticismo extremo condujera directamente al nazismo, pero sí que posibilitó una manipulación de su crítica de la modernidad en una dirección reaccionaria<sup>138</sup>.

### 3.1. Aspectos de la recepción weimaresa: entre la moralina naumburguesa y el cosmopolitismo europeo

«No quiero “creyentes”, pienso que soy demasiado malicioso como para creer en mí mismo, nunca le hablo a las masas... tengo un miedo terrible a que algún día se me declare *santo*».  
(EH, «Por qué soy un destino, 1»)

Después de la anterior mirada panorámica sobre la resonancia nietzscheana alrededor del *fin de siècle* alemán, sería un error pensar que el Archivo weimarés no formó parte de todas estas potentes dinámicas de la primera recepción de Nietzsche en Alemania. Antes bien, fue su paradigmática expresión pequeñoburguesa y provinciana, necesariamente edulcorada por la moralina guillermina de la época. Visto con retrospectiva, la labor de difusión *desde* el Archivo fue siempre inequívoca, como bien señala Diego Sánchez Meca: «Reconducir, no tanto su pensamiento y su obra cuanto su persona y figura, a los cánones de una normalización que armonizara bien con los valores e ideales de la Alemania imperial guillermina»<sup>139</sup>.

Ahora bien, una mirada más atenta a los años de consolidación político-cultural del *Nietzsche-Archiv* nos permite explorar, al mismo tiempo, las interesantes modulaciones de una irreplicable confluencia de intereses, aparentemente contradictorios entre sí, en torno a la función y el significado que el culto de Nietzsche podía llegar a adquirir. En esa tensión entre provincialismo y elitismo estético, entre *Heimatkunst* y *Moderne*, en esa paradójica convergencia de intereses tan distintos alrededor de la

---

<sup>138</sup> Cfr. M. Barrios Casares, «Abrazo al caballo. Aspectos entre Nietzsche, el nihilismo y las vanguardias», en *Estudios Nietzsche* 14 (2014), pp. 11-32, aquí pp. 17 s.

<sup>139</sup> Cfr. D. Sánchez Meca, «Introducción general a la edición española de los *Fragmentos Póstumos*», en FP I, p. 22.

figura de Nietzsche, la rápida consolidación de una plataforma de musealización, ritualización y comercialización del nuevo culto weimarés reflejaba no sólo el carácter secundario o incluso instrumental de la labor archivística propiamente dicha, sino sobre todo la fundamental dimensión pública e institucional del cultivo, conservación y transmisión de su legado material y espiritual. En un «ambiente de mortal mediocridad»<sup>140</sup>, la *Nietzsche-Bewegung* weimaresa encarnaba la ambigüedad de una recepción que albergaba, simultáneamente, la trivialidad pequeñoburguesa de los salones de té más provincianos y conservadores, de la ritualística neocortesana más estéril y reaccionaria, al tiempo que se abría al espectacular impulso cosmopolita más apolítico, urbanita y europeo, menos nacionalista y marcadamente transgresor con el *status quo* imperante.

Por un lado, esta tensión nos remite ciertamente a la importancia mediadora de Harry Graf Kessler, uno de los indiscutibles artífices de esta confluencia de intereses desde mediados de los años noventa<sup>141</sup>. Lejos de tratarse sólo de un mero dandismo aristocrático, en Kessler encontramos una particular encarnación del motivo nietzscheano del «buen europeo», reinterpretado debidamente en el marco de una crítica a la esterilidad cultural del guillerminismo que se materializó a través de la elaboración de un determinado programa estético-cultural, elitista y transgresor, guiado por una voluntad eminentemente experimental y reformadora. Basta con recordar el innegable éxito de la revista *Pan*, publicada entre 1895 y 1900 junto con su amigo Eberhard von Bodenhausen, cuyo primer número se abrió programáticamente con una sugerente alegoría de Hans Thoma sobre la cuarta parte de *Zarathustra*<sup>142</sup>. Desde una comprensión exquisita de lo que debían ser los productos culturales en el horizonte finisecular europeo, *Pan* se convirtió de este modo en la primera plataforma estética que promovió la masiva difusión iconográfica de los primeros *Nietzscheana* –de temática principalmente zaratustriana–, ilustraciones y grabados que fueron encumbrados por el célebre retrato de Hans Olde, cuya sensibilidad supo captar la mirada perdida de un imponente pero enfermo aristócrata espiritual.

---

<sup>140</sup> Cfr. H. van de Velde, *Geschichte meines Lebens*, Múnich, Piper, 1962, p. 345.

<sup>141</sup> Muy recomendable el retrato de A. Venturelli, «Die Enttäuschung der Macht. Zu Kesslers Nietzsche-Bild», en *ibid.*, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2003, pp. 291-314.

<sup>142</sup> Cfr. Krause, «Märtyrer» und «Prophet» ..., *op. cit.*, p. 273.

Sea como fuere, la función intermediaria de Kessler no desplegaría todas sus aristas hasta su apuesta fuerte por el *Neues Weimar* a partir del cambio de siglo. Kessler fue el encargado de las exposiciones en el *Museum für Kunst und Kunstgewerbe*, pero sobre todo el promotor de un nuevo lugar de encuentro de las vanguardias europeas, de fuerte proyección internacional, en el cual se podía poner en práctica, aunque sólo fuera a modo de hipótesis de experimentación cultural, una determinada transformación estructural y una dinamización de los mensajes y formas estéticos en una nueva época de la comunicación y difusión del sentir artístico. En ese prelude de lo que Musil identificará más tarde como *Großindustrie des Geistes*<sup>143</sup>, el elitismo de Kessler contribuyó, como persona de confianza de Förster-Nietzsche, a la financiación, construcción y divulgación del proyecto nietzscheano afincado en Villa Silberblick, precisamente por tratarse éste de un atractivo elemento de irradiación para situar, a su vez, el proyecto político-cultural del *Neues Weimar* en el foco de la encrucijada estética del guillerminismo tardío, por ejemplo en las modulaciones del *Jugendstil*. Todavía hoy, Kessler continúa siendo la imprescindible correa de transmisión para explicar, a su vez, la llegada de personajes tan decisivos como Gide, Munch, Hofsmannthal o van de Velde al escenario weimarés, de ahí que no podamos infravalorar su importancia para orientar debidamente el ambiguo lugar del Archivo entre *Heimatkunst* y *Moderne*.

Por otro lado, la tensión se nos presenta con mayor agudeza si pasamos a analizar las implicaciones que tuvo semejante constelación para el propio proyecto de Förster-Nietzsche. Con un olfato nada desdeñable, ella había intuido rápidamente que los primeros lectores y admiradores de su hermano nada tenían que ver con el público de Bayreuth y los ávidos consumidores de los *Bayreuther Blätter*, ni desde luego con su férreo teutonismo ni sus exacerbadas inclinaciones antisemitas. Aunque Cósima Wagner y «Villa Wahnfried» eran sin duda su modelo más cercano y prestigioso, el trasvase o, cuando menos, la convivencia entre ambos grupos sociológicos nunca sería armónica ni estable. Por su carácter eminentemente antipolítico, la creciente recepción nietzscheana en Alemania superaba el horizonte sobresaturado del nacionalismo germano y de religiosidad wagneriana, activando la militancia de otros segmentos más jóvenes de la burguesía alemana que buscaron, a su vez, nuevas formas de mecenazgo menos comprometidas con el *status quo* imperante. Del mismo modo, la temprana

---

<sup>143</sup> Cfr. R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, en *Gesammelte Werke II*, A. Frisé (ed.), Hamburgo, Rowohlt, 1978, p. 409.

recepción parisina había mostrado a Förster-Nietzsche cómo su hermano era leído también en clave francesa, especialmente entre jóvenes artistas urbanitas que quisieron contrarrestar el predominio cultural del wagnerismo, no menos que entre literatos y poetas, en muchos casos provenientes de círculos bohemios y socialistas. Así las cosas, la orientación del culto weimarés tenía que adoptar una posición abierta y transversal, desembocando en una suerte de sincretismo que no obstante supiera estabilizar e integrar, al mismo tiempo, la imagen que ella misma quiso proyectar de su hermano. Hablamos, como veremos a continuación, de una imagen que sólo miraba de modo marginal a la obra filosófica, en favor de una imagen idealizada y cuasirreligiosa que deformara su vida y personalidad hasta extremos caricaturescos, neutralizando así la fuerza subversiva de su obra, diluyendo los elementos iconoclastas de su talante espiritual, es decir, su irreligiosidad, su ateísmo, su inmoralismo y su propósito de derrocar los grandes valores tradicionales mediante la crítica genealógica.

Como es sabido, la muerte de Nietzsche, ocurrida en verano de 1900, aceleró inevitablemente el dispositivo cultural y mitográfico por parte del *Nietzsche-Archiv*. «A fin de cuentas», sugiere lacónicamente Benn, «sobre el año 1900 Nietzsche ya estaba maduro para el mausoleo [*mausoleumsreif*]»<sup>144</sup>. En cuanto punto de inflexión en la historia de la recepción, marca un antes y un después en la manera de interpretar el legado cultural de Nietzsche por parte del Archivo, inaugurando así una fase activa de la recepción weimaresa que redefinió la función simbólica e icónica de Nietzsche en términos de mayor publicidad y monumentalidad, confirmando así no sólo los mayores temores del último Nietzsche en relación a su delirante santificación –expresados ya en nuestro epígrafe–, sino también su célebre intuición según la cual, en efecto, «algunos nacen póstumamente» (EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1).

En efecto, la investigación de Krause, tan imprescindible como sobrecogedora<sup>145</sup>, nos sorprende todavía hoy por la rapidez y efectividad con la que fueron encaradas tantísimas estrategias de reproducción y comercialización de *Nietzscheana*: bustos, estatuillas, relieves, retratos, grabados, fotografías, calendarios, tarjetas postales, bigotes... Nunca la imagen de un filósofo había sido objeto de

---

<sup>144</sup> Cfr. Benn, *op. cit.*, p. 169. Basta con recordar obituarios tan llamativos como estos: «Alemania ha perdido a su segundo grande, – después de Bismarck, Nietzsche. No sería su estilo lamentarse» (cfr. O. J. Bierbaum, «Obituario» en *Die Insel* 2/1 (1900), p. 1). Cfr. también la recopilación de panegíricos y necrológicas en *Zur Erinnerung an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, C.G. Naumann, 1900.

<sup>145</sup> Cfr. Krause, *op. cit.*, pp. 131-139.

semejante *merchandising*, nunca la fascinación de un pensador había tenido lugar mediante la trivialización de su reproductibilidad y su consumo objetual, nunca la dimensión *kitsch* había irrumpido con tanta fuerza en el elemento del espíritu. Desde luego, con los precedentes todavía recientes de Bismarck o Wagner, el giro icónico en la época guillermina había conocido un primer momento comercial de monumentalidad burguesa, de melancólica resistencia a la disolución de la ejemplaridad individual. El culto a Nietzsche ahondaba ciertamente en esa misma dirección, mejorando e intensificando, sin embargo, las modalidades de difusión para un público letrado más joven pero no menos pudiente, que no rehuía en absoluto las formas y ritos iconográficos tan propios del *Bildungsbürgertum* ilustrado. Ahora, jóvenes y talentosos escritores como Hermann Hesse<sup>146</sup> o Thomas Mann<sup>147</sup> consumían los productos de un culto cualitativamente nuevo, por cuanto en él se condensaban las incipientes formas culturales y rituales de la mercadotecnia moderna con la innegable fascinación espiritual de una experiencia generacional radicalmente moderna. De acuerdo con la estrategia comercial del Archivo, a Nietzsche no sólo había que leerlo, ni mucho menos entenderlo, sino que había que cultivarlo como figura y genio del presente, había que celebrar sus aniversarios, su nacimiento y su muerte, practicar los rituales asociados simbólicamente a su persona, de ahí que muchas veces los productos literarios del propio Archivo estuvieran acompañados de ofertas y publicidad para la venta de todas las modalidades *kitsch* arriba referidas.

Por todo ello, no debemos infravalorar en ningún momento la importancia de aquella imagen idealizada y ascética que Förster-Nietzsche fue construyendo desde su privilegiada posición como *Herrin des Archivs*, una cuidadosa gestión que encontró su mejor y más efectivo instrumento de divulgación en *La vida de Friedrich Nietzsche*, cuyo primer volumen apareció ya en 1895<sup>148</sup>. En la famosa biografía de su hermano

---

<sup>146</sup> Hesse recuerda al detalle los dos retratos, «bastante caros», que colgaban en su habitación durante su época de estudiante en Tübinga: «El primero era el conocido retrato con el enorme bigote y la mirada un poco de abajo arriba; el otro era la fotografía de un óleo, que lo retrataba como a un enfermo, con una mirada completamente ausente y hundida, al aire libre y sentado en un sillón de paciente. Muchas veces me quedaba delante de ese retrato». Cfr. H. Hesse, «Beim Einzug in ein neues Haus», en *Gesammelte Schriften IV*, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1957, pp. 615 s.

<sup>147</sup> Orgulloso del regalo recibido por la escritora Gabriele Reuter: «El busto de Nietzsche luce muy bien y causa efecto en mi salón, y, de vez en cuando, mientras leo o escribo, levanto mi mirada hacia él, orgulloso de mi posesión». Carta a Gabriele Reuter del 28 de marzo de 1903, cit. por Krause, *op. cit.*, p. 137 (nota).

<sup>148</sup> Cfr. E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches* [LFN], 2 vols., Leipzig, C. G. Naumann. El primer volumen apareció, insistimos, en 1895, y los dos tomos del segundo volumen en los años 1897 y

identificamos uno de los pilares decisivos para la construcción del *Nietzsche-Kult* weimarerés y su irradiación al resto de Alemania y también al extranjero, puesto que ahí se miraba de un modo marginal a la obra filosófica propiamente dicha y se centraba la mirada sobre el atractivo legendario y heroico de la vida del pensador alemán. Frente a la patente incomodidad de *Ecce homo* como inclasificable escrito nietzscheano de desmitificación de sí mismo –de cuyo retraso, censuras y funcionalización ya hemos dado debida cuenta–, el control sobre el relato de la vida de Nietzsche, el relato también de su salud y su producción en los últimos años de lucidez, debía ejercerse mediante un sólido dispositivo biográfico que se reafirmara como única instancia autorizada del mercado para narrar dicha vida. O en rotundas palabras de Förster-Nietzsche: «Yo conocí a mi hermano mejor que nadie»<sup>149</sup>.

En este sentido, no es exagerado afirmar que Förster-Nietzsche poseyó *literalmente* el monopolio interpretativo sobre la vida de su hermano, y tampoco es desacertado pensar que esa fatídica exclusividad orientó de forma decisiva la manera en que muchas generaciones de lectores se acercaron a la siempre fascinante vida y personalidad del filósofo. La imposibilidad de contrastar la información presentada, de refutar con pruebas fehacientes las numerosas leyendas y medias verdades que ella ofrecía en *su* interpretación de Nietzsche, subrayan ciertamente la impunidad con la que gestionó el relato sobre la vida de su preciado hermano durante tantas décadas: la eliminación del *affaire* Lou Salomé, la omisión de la profunda amistad con Overbeck, la sobrevaloración de su temprana amistad con Wagner, el presunto origen de su colapso –debido a un consumo excesivo de somníferos (hidrato de cloral)–, su castidad e integridad moral, incluso de devoción cristiana, por no hablar del profundo amor entre hermanos –siempre estable, sin fricciones–, la normalidad de su relación con Bernhard Förster, la escasa relación con su madre o directamente la construcción de la leyenda del último Nietzsche solitario, sin verdaderos amigos, del Nietzsche dedicado en cuerpo y

---

1904, respectivamente, sumando un total de 1600 páginas. Además de estos tres tomos canónicos, debemos recordar otros cuatro libros biográficos. Por un lado, la llamada «pequeña biografía», dividida en *Der junge Nietzsche* (Leipzig, Kröner, 1912) y *Der einsame Nietzsche* (Leipzig, Kröner, 1914), obras que tuvieron incluso una mayor difusión comercial que la *grosse Biographie*; por el otro, están las biografías que subrayan momentos y aspectos concretos de su vida, cfr. *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft* (Múnich, Georg Müller, 1915) y *Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit* (Múnich, Beck, 1935). Si a estos materiales sumamos los numerosísimos prólogos y artículos en revistas, nos encontramos ante más de 3500 páginas impresas, cuya monumentalidad sigue siendo inversamente proporcional a la fiabilidad de su contenido. Cfr. D. M. Hoffmann, «Zur Geistes- und Kulturgeschichte des Nietzsche-Archivs», en *Das Nietzsche-Archiv in Weimar*, Múnich/Viena, Hanser, 2000, p. 17.

<sup>149</sup> Cfr. LFN II/2, p. 470.

alma a *La voluntad de poder*, cuya existencia él le habría confiado a ella... Consciente de su privilegiado altavoz, Förster-Nietzsche entendió a la perfección la necesidad de coordinar todas las piezas entre la vida que escribía y la obra que editaba, de ahí que no pocas veces encontremos avances de futuras obras –como numerosos pasajes del inédito *Ecce homo*, debidamente seleccionados y descontextualizados<sup>150</sup>– o recuerdos clave para interpretarlas, como por ejemplo la delirante idea según la cual el pensamiento de la voluntad de poder habría surgido, como una suerte de revelación mística, de entre los fragores patrióticos de la guerra franco-prusiana de 1870/71<sup>151</sup>. Insistimos, por tanto, en la siguiente idea: la primera gran pieza del engranaje fue la meditada puesta en escena que se articulaba en las biografías de Förster-Nietzsche, unas obras que sepultaron el pensamiento de Nietzsche bajo una asfixiante montaña de banalidades y anécdotas triviales remotamente filosóficas. Así pues, veamos todo ello con algo más de detalle.

En primer lugar, desde un punto de vista estrictamente formal, podemos advertir que la narración de la vida de Nietzsche se caracteriza por otorgarle un sobredimensionado centro de gravedad a la infancia, adolescencia y juventud de Nietzsche. Basta con observar la multitud de temas anodinos y anecdóticos abordados en los dos primeros tomos de la biografía para darnos cuenta de que la clara prioridad narrativa del relato de Förster-Nietzsche consistió en ampliar literariamente todos aquellos años que había compartido en la idílica cercanía de su hermano, primero en Naumburg, y, más adelante, aunque intermitentemente, en Basilea. Ensanchar y dilatar el camino formativo de su hermano permitía, desde luego, legitimar la exclusividad y preeminencia de su narración, puesto que, como señala en su prólogo, «desde mi más tierna infancia todo mi sentir y pensar se había ocupado de él»<sup>152</sup>. Por tanto, en lugar de

---

<sup>150</sup> Cfr. LFN II/2, p. 892 (nota). Cfr. también A. Morillas, «*Ecce homo...*», *op. cit.*, pp. 185-189 (notas).

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 681 s. Las consecuencias de semejante invención no han sido menores. Todavía Canetti, en su imprescindible análisis sociológico de *Masa y poder* (Madrid, Alianza, 1983), construye su loable argumentación sobre el significado del ejército alemán a partir de la siguiente analogía, demoledora sin embargo para el prestigio de Nietzsche: «El símbolo de masa de la unificada nación alemana según se constituyó tras la guerra francesa de 1870-1871, era y sigue siendo el *ejército* [...] Un pensador de la talla universal de un Nietzsche recibió de aquella guerra el impulso inicial para su obra principal de la “voluntad de poder”: fue la visión de un escuadrón de caballería, que no olvidó. Esta referencia no es ociosa; muestra hasta qué punto era general la significación del ejército para el alemán, cómo este símbolo de masa ejercía su acción incluso entre aquellos que orgullosamente supieron marginarse de todo lo que recordaba la muchedumbre» (*ibid.*, p. 176).

<sup>152</sup> Cfr. LFN I, p. VII. La legitimidad se construye, por otro lado, mediante la consolidación de un metarrelato según el cual, puesto que «el amor ha escrito este libro, el amor fraternal más íntimo y fiel», puesto que «el gran amor y la admiración que sentí desde niña pequeña hicieron que cada palabra por él

determinar con cierta exactitud informativa el camino inicial de la filosofía de Nietzsche, el control de los ritmos narrativos permitía sobrevalorar un sinnúmero de aspectos secundarios completamente banales e intrascendentes en relación a su pensamiento de juventud. ¿Cómo explicar, si no, las cuantiosas descripciones sobre su férrea religiosidad?<sup>153</sup> ¿Y la reiteración patética de su aura jesuítica?<sup>154</sup> ¿O las largas exposiciones sobre su irresistible magnetismo para con sus amigos de infancia y adolescencia?<sup>155</sup> ¿O su castidad y plena renuncia a los placeres mundanos del amor y el cuerpo?<sup>156</sup> En todo caso, estos decisivos ejemplos revelan ya una primera consecuencia interpretativa, puesto que pocas vidas de filósofos han sido narradas mediante una avalancha tan masiva de recuerdos, anécdotas, digresiones, juicios de valor tan poco filosóficos, de suerte que su filosofía, lo único importante en realidad, acaba completamente relegada y, en cierto modo, desapareciendo del relato. Förster-Nietzsche podría estar reconstruyendo la infancia y la juventud de un pintor genial o un soldado heroico, pero el efecto sería probablemente el mismo.

En segundo lugar, para comprender mejor la efectividad y la impunidad de los mecanismos narrativos puestos en práctica por Förster-Nietzsche, es decisivo atender a la idea fundamental de que, lo que en realidad construye literariamente, son numerosas leyendas sobre la figura de Nietzsche que deben contrarrestar o anular, a su vez, leyendas que circulaban o que podrían llegar a circular sobre su hermano. He aquí el verdadero control. En cuanto potente dispositivo biográfico, *Das Leben Friedrich Nietzsches* es una clara respuesta a las derivas más incómodas o menos convencionales de la recepción de Nietzsche en Alemania, «pues entre el público existe una imagen tan

---

escrita me pareciera extremadamente importante, yo empecé a recolectar desde mi infancia cualquier cosa que pudiera encontrar relacionada con él» (*ibid.*).

<sup>153</sup> «Siempre lo llamaban el “pequeño pastor”, y ciertamente su forma de expresión se mantuvo un poco pastoral a lo largo de toda su infancia» (*ibid.*, p. 53). «Mi hermano, como se desprende de sus notas y las opiniones de sus amigos, fue un niño muy piadoso; reflexionaba mucho acerca de cuestiones religiosas y siempre se esforzaba en que sus pensamientos se tradujeran en actos» (*ibid.*, p. 80).

<sup>154</sup> «Fritz se le apareció como Jesús en el templo con doce años; estaba convencido de que algún día iba a ser alguien muy grande» (*ibid.*, p. 30).

<sup>155</sup> «Fritz influyó [...] en todo su ambiente de un modo extrañamente educativo, sin ser en absoluto consciente de ello» (*ibid.* p. 79).

<sup>156</sup> «Por lo demás, Fritz estaba muy satisfecho de que yo tomara tan en serio sus asuntos del corazón, así como los estados de ánimo correspondientes. Sus arrebatos nunca se elevaban más allá de una dedicación afectuosa y templada, de tintes poéticos. Del mismo modo, la gran pasión o el amor vulgar se mantuvieron completamente alejados a lo largo de toda la vida de mi hermano. Toda su pasión se hallaba en el mundo del conocimiento, de ahí que para todo lo demás sólo tuviera sentimientos muy temperados [...], todo el afecto hacia cualquier ser femenino se transformaba, en el más corto de los tiempos, en una amistad delicada y cordial, por mucho que las mujeres encantadoras fueran las más hermosas» (p. 180).



falsa y falseada de su personalidad y sus doctrinas [...] que sólo la he asumido [la tarea] tras enormes luchas contra mi admirativo y discreto corazón [...] y he intentado trazar la vida de mi hermano *conforme a la verdad* [wahrheitsgetreu] y de acuerdo con todos los escritos, cartas y frases disponibles, así como con mis propios recuerdos»<sup>157</sup>. Ni que decir tiene que, ante todo, la biografía se dirigía enérgicamente contra aquella otra interpretación, sin duda polémica en su época, que había firmado su rival Andreas-Salomé. Expresado en contundentes palabras de la hermana:

Que nadie haga el intento estéril de tomar alguna cosa de esta biografía y hacerla conciliable con el libro de la señora Lou Andreas *Friedrich Nietzsche en sus obras*. El citado libro es una falsificación de la naturaleza y el carácter de mi hermano, pero sobre todo de su evolución intelectual y su doctrina [...]. De forma particular, ella pone la verdad cabeza abajo al intentar retrotraer el carácter y la evolución de mi hermano, en su núcleo fundamental, a causas meramente patológicas, demostrando así que no posee la menor sensibilidad para con su verdadera naturaleza<sup>158</sup>.

Así pues, contra la construcción mistificadora de Andreas-Salomé, contra una interpretación que en cierto modo no rehuía la dimensión de lo patológico como forma de comprensión del pensamiento nietzscheano, Förster-Nietzsche concentra gran parte de sus esfuerzos literarios en sentar las bases hermenéuticas de un relato oficial sobre la enfermedad de su hermano y las causas de ésta. Es cierto que tenía otras razones de peso para hacerlo aparte del *affaire* Lou. La más inmediata, a mi modo de ver, había sido el fracaso rotundo de su colaboración con el famoso psiquiatra Paul Julius Möbius, con quien había contactado para pactar un retrato sano y armónico de su hermano, alejado en todo caso de las habituales elucubraciones sobre la infección sifilítica como probable origen del colapso mental. En su lugar, Möbius había publicado un tratado «científico» completamente divergente de la línea oficialista, que sin duda continuaba la tradición psicopatológica iniciada por Nordau, al señalar en la obra nietzscheana la persistencia de una demencia latente en la que se ratificaba, *mutatis mutandi*, la

---

<sup>157</sup> Cfr. LFN II/1, p. V.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. VIII. «Es más, esta leyenda ya se ha terminado» (*ibid.*, p. IX).

degeneración integral de un verdadero enfermo sifilítico, neurótico y paralítico mental. Nietzsche, concluía Möbius, nunca había estado sano<sup>159</sup>.

El error de Förster-Nietzsche había sido mayúsculo y sin duda había que corregir el rumbo de aquella incómoda imagen malsana y degenerada. A partir del segundo volumen, la intensidad de su empeño en esa dirección se vuelve tan evidente que asume capítulos enteros, por ejemplo el capítulo IV: «Si en este capítulo expongo las causas de la enfermedad de mi hermano desde el simple punto de vista lego, puedo no obstante reivindicar cierto crédito. La justificación para ello me lo otorga el hecho de que mi hermano siempre sostuvo que nadie había reflexionado tanto sobre su salud y enfermedad como justamente yo»<sup>160</sup>. De nuevo, el estilizado auto-posicionamiento en el centro del relato biográfico preside y legitima todas las opiniones pseudocientíficas de la autora, que a partir de este momento puede desarrollar numerosos cuadros clínicos sobre su hermano. Este sería el caso, por ejemplo, de sus tempranas adicciones a diferentes medicamentos<sup>161</sup>, costumbre que habría acompañado toda la vida adulta de su hermano hasta desembocar en el fatídico consumo de somníferos exóticos contra los cuales ella, desde luego, había prevenido una y otra vez. La contundencia con que resuelve las razones del colapso psíquico de Nietzsche resulta sin duda llamativa:

Para mi profundísimo dolor, parece ser que nadie sabía –a excepción mía, que, sin poder actuar a tiempo, me hallaba en el lejano Paraguay– qué efectos funestos sobre mi hermano podían llegar a provocar eventualmente aquellos somníferos arriba mencionados, siendo así que quizá todo su sufrimiento descansaba en un envenenamiento. No, yo no quiero decir «quizá», porque estoy completamente segura de que el consumo de cloral y de aquel calmante de Java han sido la causa del derrame y de esa parálisis psíquica.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Cfr. P. J. Möbius, *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1902. Para remendar el error, Förster-Nietzsche intentó contraatacar con P. Bjerre, *Der geniale Wahnsinn. Eine Studie zum Gedächtnis Nietzsches*, Leipzig, C. G. Naumann, 1904. Semejante táctica de deslegitimación resultó, en mi opinión, todavía más funesta para la imagen de Nietzsche, puesto que consolidaban más la línea de interpretación psicopatológica.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>161</sup> «¡Mi hermano quiso *curarse* rápidamente y creyó conseguirlo mediante el consumo de fármacos! [...] Finalmente perdió cualquier fe en los médicos, pero por desgracia no en los medicamentos» (*ibid.*, pp. 45 s.). «Pero lo peor en aquella época fue que Fritz, tan pronto como se sentía un poco mal, volvía a echar mano de los viejos fármacos» (*ibid.*, p. 194).

<sup>162</sup> Cfr. LFN II/2, p. 921.

En tercer lugar, pues, la imposibilidad de contrastar con fuentes y materiales más concretos la retahíla de leyendas que se van construyendo es una constante en la biografía de Förster-Nietzsche. Es más, el hecho de no poder rebatir el control sobre las emociones y los sentimientos de Nietzsche se convierte en su decisiva ventaja interpretativa. Pienso no sólo en el aura idílica y hagiográfica que se crea literariamente entre los genios de Wagner y el joven Nietzsche, absolutamente predominante y sobrevalorada en el relato de juventud<sup>163</sup>; tampoco las características patrióticas de sus cortas incursiones militares se quedan cortas en términos de sobreactuación heroica y transfiguración nacional<sup>164</sup>. Mucho más gravosa me parece, a mi modo de ver, la consolidación literaria de la leyenda del último Nietzsche solitario. Me refiero a la imagen melodramática y patética del genio incomprendido una y otra vez por sus amigos, como por sus viejos compañeros Deussen o Rohde, pero también por su madre y su amigo íntimo Gast –marginados asimismo del relato principal–, cuyo aislamiento y soledad habrían acelerado de hecho su propia enfermedad, sobre todo tras el *affaire* Salomé: «Pero lo peor fue que a raíz de aquellas experiencias tomó conciencia de *cuán* solo e incomprendido estaba, y de que, en efecto, no había nadie que tuviera una idea de lo ingente y difícil que era la tarea que él había asumido y los objetivos que con ella perseguía. Estar solo es el destino indescriptiblemente duro del genio [...] Sin embargo, si hubiera podido vivir en un círculo de personas cariñosas, admiradoras y delicadas, aunque sólo hubiese sido temporalmente para recuperarse, entonces su salud habría sido duradera y estable»<sup>165</sup>.

Sin embargo, en esta consolidación del relato oficial del último Nietzsche solitario, el compañero que peor parado sale es, sin duda alguna, Franz Overbeck, figura

---

<sup>163</sup> «También Wagner se lamentaba en ocasiones amargamente sobre su soledad, y señalaba a mi hermano como el “único”, como su mejor consuelo» (cfr. LFN II/1, p. 18).

<sup>164</sup> «Pues, por mucho que diga la gente, mi hermano amaba entonces su patria alemana. De sus apasionadas acusaciones habla sólo el corazón que ama [...], pues el alemán es valiente» (*ibid.*, pp. 112 s.).

<sup>165</sup> Cfr. LFN II/2, pp. 418 s. Este argumento se repite muchas veces en el relato, aunque con ligeras variaciones dramáticas: «Pero precisamente en aquella época, cuando mi hermano hubiese necesitado más la fiel dedicación de amigos comprensivos, le faltó el círculo fiel de amistades al que estaba habituado desde joven» (*ibid.*, p. 423); «A fin de cuentas, de esta profunda soledad surgió aquel indescriptible abandono, incluso sin amigos, en el que le parecía como si ya ninguna palabra de amor viniera a él, aquel abandono que finalmente le rompió el corazón» (*ibid.*, p. 587). «Pero todos callaron, y su corazón malherido, que tan fiel había sido hacia sus amigos, se preguntó con profundo dolor: “¿Por qué me falta todo consuelo, toda profunda complicidad, toda calurosa admiración? ¿Cómo es posible que nadie se sienta ofendido cuando soy insultado?” [...] sólo pudo mitigarlo mediante somníferos cada vez más potentes» (*ibid.*, p. 896).

que, como ya apuntado, será completamente anulada como interlocutor de confianza del filósofo alemán. Ello es así porque, además de ser mencionado muy esporádicamente en la biografía como amigo íntimo de Nietzsche –¡apenas media docena de veces!–, la imposibilidad material de acceder a su valiosa correspondencia permitía a Förster-Nietzsche justificar precisamente la incapacidad overbeckiana por sintonizar con el universo mental de su hermano. De este modo, el silencio material de Overbeck, que, como veremos más adelante, buscaba proteger sus cartas de la burda manipulación literaria, podía reinterpretarse en el relato como negativa personal a secundar y comprender el proyecto nietzscheano:

Por alta que fuera la estima de mi hermano por su amigo Overbeck, siempre fue plenamente consciente de que éste, de acuerdo con su naturaleza, nunca podría tener una relación íntima con sus planteamientos – una opinión que se ha ratificado completamente por el posterior comportamiento del profesor Overbeck con respecto a la edición completa de las obras de Nietzsche y la publicación de su relación hacia él<sup>166</sup>.

Frente a la incompreensión de Overbeck para con la filosofía del Nietzsche maduro, la biógrafa consigue, en cuarto lugar, legitimar su profundo conocimiento en relación a la producción espiritual de los últimos años de su hermano, ¡incluso sin haber vivido cerca de él desde 1885! O dicho con mayor claridad: la biografía logra construir, incluso al precio de la falsedad documental<sup>167</sup>, la leyenda de *La voluntad de poder*. Se podría decir que se trata de un avance, de un preludio de la obra capital en su versión canónica de 1906.

En este sentido, Förster-Nietzsche dedicará amplios esfuerzos en fundamentar la idea según la cual, «ya desde principios de 1883 [...] decía que, cuando terminara con el *Zarathustra*, quería escribir su principal obra teórico-filosófica en prosa [*theoretisch-*

---

<sup>166</sup> «Sobre el profesor Overbeck [...] ambos no se engañaban sobre el hecho de que se habían distanciado tanto entre sí como sólo lo podían hacer dos naturalezas completamente distintas. A fin de cuentas, lo que el filósofo Nietzsche exigía de sus amigos no era una colaboración o complicidad cordiales, sino el interés más exhaustivo, en cierto modo más pasional para con sus problemas, – eso Overbeck no se lo podía dar» (*ibid.*, p. 828).

<sup>167</sup> En efecto, son muchas las cartas espurias que se incorporarán estratégicamente en el último volumen para refrendar la idea de soledad y ponerla en relación con el plan de *La voluntad de poder*, cfr. por ejemplo LFN II/2, pp. 610-613, 687, 690, 842. Volveremos más adelante sobre este importante tema en el subcapítulo 4.2.

*philosophisches Hauptprosawerk]*»<sup>168</sup>. Prueba de ello no es sólo el poderoso capítulo XXXII titulado *Der Wille zur Macht*, que sin duda anuncia ya la inminente publicación de la futura edición de 1906<sup>169</sup>, ni tampoco, como antes señalado, la explicación fabulada de su origen en los fragores de la guerra de 1870/71<sup>170</sup>. Igual de importante para Förster-Nietzsche es el hecho de que la prioridad filosófica de aquella obra teórica fundamental se construyera siempre en detrimento de aquellas otras obras menores de 1888, de menor calidad y significado, que son presentadas como auténticos escollos y rodeos innecesarios para la verdadera comprensión de la filosofía de Nietzsche:

Después de un sinnúmero de experiencias he adquirido la firme convicción de que mi hermano, si en lugar de haber perdido entonces el tiempo y las energías con esos pequeños escritos *El caso Wagner*, *Crepúsculo de los ídolos* y *Nietzsche contra Wagner*, hubiera elaborado *La voluntad de poder* –a saber, en la última ordenación de primavera redactada en Turín, donde parte de una teoría del conocimiento–, la comprensión de su filosofía hubiera llegado mucho antes [...]. Estos escritos arriba mencionados han tenido un efecto desconcertante, porque los problemas fundamentales sobre los que éstos descansan eran todavía completamente desconocidos. Todo lo que el filósofo aporta en estos escritos de una manera tan maravillosa lo aduce casi sin demostraciones<sup>171</sup>.

El poderoso dispositivo biográfico de Förster-Nietzsche posee, en quinto y último lugar, una vertiente que lo acerca a ciertas pasiones y modas literarias de la época. Tanto desde el punto de vista estilístico como desde cierta consideración ideológica –el tema pseudorromántico del héroe burgués, del genio y hombre superior–, pertenece a la moda de las biografías de la última década del siglo XIX, que tienen en Karl Bleibtreu y su *Napoleón o Byron: el superhombre* su mejor representante en Alemania. De un modo manifiesto, Förster-Nietzsche asimila algunas características

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 679.

<sup>169</sup> El falso patetismo está a la orden del día: «A nosotros, editores del Archivo Nietzsche, nos ha sido reservada la tarea, con nuestras débiles fuerzas y un conocimiento en muchos casos insuficiente, de compilar, por así decirlo, las exquisitas piedras de construcción de acuerdo con las indicaciones del autor, tal como éstas están disponibles. Eso no se ha logrado de inmediato con la primera edición, no de un modo panorámico, amén de que todavía faltan algunas cosas que el autor determinó expresamente para esta obra. Esperemos que futuras ediciones den una idea más clara de esta obra, sobre la que el autor depositó sus supremas esperanzas» (*ibid.*, p. 694).

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 681.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 879 s.

formales de dicha tradición biográfica –ampliada y mejorada, más adelante, por la monumentalidad de las biografías mitificantes de Emil Ludwig o de algunos seguidores del círculo georgiano, como Gundolf, Vallentin, Bertram o Kantorowicz–, como el recurso a una excesiva dramatización del relato, como por ejemplo al principio del capítulo segundo del volumen primero, «Röcken y Naumburg», donde se simula un largo diálogo entre Elisabeth y Fritz de niños, una ficción que intenta trasladar todo el relato a un clima idílico y transfigurado<sup>172</sup>. Por otro lado, Förster-Nietzsche comparte también con Bleibtreu la lucha acérrima contra las recurrentes tesis de la psiquiatría y la antropología positivistas sobre el carácter patológico, mejor aún, sobre el carácter excéntrico y anormal del genio moderno. Frente a la enfermedad y la locura, salud y normalidad. Frente a la degeneración y el inmoralismo satánico del *décadent* finisecular, castidad y normalización burguesa del héroe posgoetheano. En un rechazo obsesivo de cualquier atisbo de fragilidad y trastorno mental, tal como se había perfilado marcadamente en el retrato antagónico de su rival Andreas-Salomé, el Nietzsche «absolutamente sano» del que habla en la introducción del primer volumen es, desde luego, un Nietzsche completamente normal y trivial, apto para todos los públicos.

En definitiva, pues, en la transfiguración biográfica ejercida por Förster-Nietzsche observamos una clara incapacidad para comprender y sintonizar con el universo mental de su hermano, provocando así una fuerte distorsión con la que ella trata de neutralizar la fuerza subversiva de la obra de Nietzsche para hacerla entrar en los cánones de la virtud de Naumburg. En la medida en que supo diluir los elementos iconoclastas de su talante espiritual, es decir, su irreligiosidad, su ateísmo, su inmoralismo y su propósito de derrocar los grandes valores tradicionales mediante la crítica genealógica, Förster-Nietzsche consolidó una versión autorizada de la vida de Nietzsche, acomodándola sin claroscuros ni escándalos a la medida y a los requerimientos de la actualidad.

---

<sup>172</sup> Cfr. LFN I, pp. 14 ss.



#### 4. El camino hacia la la *Großoktavausgabe* (GOA)

«A mí me pertenece ante todo el pasado  
mañana. Algunos nacen póstumamente»  
(AC, «Prólogo»)

Desde el importante trasfondo doble de la primera recepción del pensamiento de Nietzsche que acabamos de reconstruir –tanto en Alemania en general, como en Weimar en particular–, quisiéramos avanzar en nuestra investigación sobre la historia de las ediciones de Nietzsche ahondando en la idea rectora de que la reputación y legitimidad de la *Lebensaufgabe* de Förster-Nietzsche sólo podrían medirse, en última instancia, desde el éxito o el fracaso de su tercera y definitiva edición de las *Obras Completas*, la llamada *Großoktavausgabe* (GOA). Sobre ella centraremos, por tanto, nuestra atención en este próximo capítulo. Iniciada en 1899, la GOA dominaría durante casi sesenta años el escenario de los estudios nietzscheanos y constituyó el canon textual para tantas otras ediciones en Alemania y, desde luego, para todas las traducciones autorizadas de las *Obras Completas* que rápidamente se llevaron a cabo en el extranjero<sup>173</sup>. Sus veinte tomos, repartidos en las tres secciones clásicas, salieron a la luz bajo la siguiente numeración:

##### 1ª sección

- I GT, UB I-IV (1899)
- II MA I (1899)
- III MA II (1899)
- IV M (1899)
- V FW (1899)
- VI Za I-IV (1899)
- VII JGB, GM (1899)

---

<sup>173</sup> Como por ejemplo en el caso paradigmático de Francia, donde fue impulsada muy temprano por Henri Albert, cfr. C. Kraher, «Die französische Nietzsche-Ausgabe und das Nietzsche-Archiv», en *Nietzsche-Studien* 28 (2000), pp. 270-301. Algo parecido debe decirse con respecto a la edición inglesa, donde tras la interrupción de la temprana edición de Alexander Tille, el proyecto íntegro de traducción fue llevado a buen puerto, entre 1909 y 1913, gracias a la figura del médico alemán Oscar Lévy, que pagó por cuenta propia los *Complete Works of Friedrich Nietzsche* (18 vols., Nueva York, MacMillan, 1913). Sobre la importancia de Lévy como editor y principal introductor de Nietzsche en Inglaterra, cfr. la magnífica monografía de L. Kais, “*Le Nietzscheanisme, c’est moi*”. *Oscar Lévy und die Einführung Nietzsches in England*, Berlín, Parerga, 2010, esp. pp. 95-264.



VIII WA, GD, NW, AC, Poemas (1899) // VIII WA, GD, NW, AC, Poemas (1906)

2ª sección

IX Nachlaß 1869-1872 (1903)

X Nachlaß 1872/73-1875/76 (1903)

XI Nachlaß 1875/76-1880/81 (1901)

XII Nachlaß 1881-1886 (1901)

XIII Nachlaß 1882/83-1888 (1903)

XIV Nachlaß 1882/83-1888 (1904)

XV WM<sup>1</sup> (1901)

// XV EH, WM<sup>2</sup> (1911)

XVI WM<sup>2</sup> (1911)

3ª sección

XVII Philologica (1910)

XVIII Philologica (1912)

XIX Philologica (1913)

XX Registro (1926)<sup>174</sup>

La *Großoktavausgabe* no aportaba ninguna novedad destacable en la primera sección, dirigida con escaso rigor por el musicólogo Arthur Seidl. La mutilada versión de *El Anticristo* volvía a presentarse intencionadamente no como una obra autónoma e independiente, sino como primer libro de la *Umwertung aller Werthe* (GOA VIII, pp. 211-214), *Ecce homo* seguía más o menos oculto –al menos hasta la mutilada edición de lujo de 1908– y, en líneas generales, las demás obras preparadas para la imprenta por Nietzsche ya eran por aquel entonces conocidas, incluidos los *Ditirambos* debidamente presentados por Förster-Nietzsche<sup>175</sup>.

En realidad, la gran novedad se encontraba en el *Nachlass*. En primer lugar, se puede decir que los editores –los hermanos August y Ernst Horneffer y Ernst Holzer– reaprovecharon en gran parte el hercúleo trabajo de Koegel en los volúmenes IX-XII, tanto su valiosa labor de desciframiento como las muy criticables agrupaciones

---

<sup>174</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 716. En paralelo a esta edición en octavo mayor salió, como es sabido, la versión en octavo menor (*Kleinoktavausgabe*), más económica y popular, con idéntica paginación pero impresa en letra gótica (*Fraktur*).

<sup>175</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Gedichte und Sprüche*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Leipzig, C. G. Naumann, 1898, pp. 135-168. A partir de ese momento, los *Ditirambos* fueron incorporados a la segunda versión de GOA VIII (pp. 407-441).

temáticas que había propuesto como hilo conductor, por ejemplo en el volumen X titulado *Das Philosophenbuch* (GOA X, pp. 1-237)<sup>176</sup>. Pero en segundo lugar, de forma decisiva, concluía la odisea del último *Nachlass*. Los volúmenes XIII y XIV mostraban por primera vez una importante selección de fragmentos póstumos inéditos de la ahora llamada *Umwertungszeit*, en cuya preparación, además de los hermanos Horneffer, había colaborado nadie menos que Peter Gast. Lejos de ser inocua, la expresión *aus der Umwertungszeit* significaba un verdadero logro hermenéutico, puesto que ahora, mediante esta nueva categoría conceptual de la transvaloración, se confería retrospectivamente un impostado valor *unitario* a esa multitud de fragmentos entre 1882/83-1888 que, de lo contrario, no hubieran reflejado ese pretendido nivel de problematización en la filosofía nietzscheana.

De todos modos, ¿por qué había vuelto Gast al Archivo? ¿Qué había ocurrido para que alguien que se había mostrado tan crítico con Förster-Nietzsche hubiese accedido finalmente a descifrar, ordenar y preparar los caóticos materiales del último *Nachlass*? Responder a estas importantes cuestiones exigiría un desarrollo al que no podemos acercarnos en toda su complejidad<sup>177</sup>. Lo cierto es que, tras más de cinco años sin hablarse, Gast y Förster-Nietzsche retomaron de nuevo el contacto y llegaron a una suerte de pacto de no agresión (Montinari), una especie de pacto de silencio en el que ambas partes salieron mutuamente beneficiadas: por un lado, Förster-Nietzsche se aseguraba de nuevo la habilidad descifradora de Gast frente a la ilegible caligrafía nietzscheana de los últimos años. Además, el músico y compositor era la persona que había vivido más cerca de su hermano durante los últimos años de su vida lúcida y debía, por tanto, ayudarle a trazar ese último itinerario vital, que ella desconocía casi por completo, para llevar a buen puerto el último volumen de su biografía. Por otro lado, Gast alcanzaba cierta estabilidad económica y personal, que jamás había tenido<sup>178</sup>,

---

<sup>176</sup> Por lo demás, Förster-Nietzsche se ocupó de retirar de la circulación y destruir todos los ejemplares que todavía se vendían del *Nachlass* koegeliano, eliminando todas las pruebas materiales de aquel primer intento fallido. Los nuevos editores, a su vez, siguieron las directrices del Archivo y atacaron públicamente a su artífice, ahora caído en desgracia, en una serie de artículos periodísticos de burda autolegitimación firmados en su mayor parte por E. Horneffer. Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 284, 338-348, 360 ss.

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 42-46. Es más que probable que en su primer reencuentro en Weimar, fechado en octubre de 1899, ambas partes se amenazaran mutuamente mostrándose las cartas de Nietzsche en los que éste criticaba a uno y otro por igual. Las consecuencias de esta situación serán abordadas en el capítulo 4.2.

<sup>178</sup> De hecho, Gast salió ganando mucho con su silencio, ya que la colaboración con el Archivo le procuró una solvencia económica que hasta ese momento jamás había tenido. Esta nueva situación le permitió trasladarse a Weimar y, tras diez años de noviazgo, casarse en septiembre de 1900 con su sobrina Elise

al tiempo que podía materializar su sueño de editar la obra que ya en 1893 había sugerido publicar como gran sistema. Ha llegado el momento, pues, de hablar de *La voluntad de poder*.

#### 4.1. Las dos ediciones de *La voluntad de poder*

«Frasas breves, ideas muchas —  
¡suelo helado para burras!»  
(«Siete refranillos de mujeres»,  
en JGB, 237)

La fabricación de *La voluntad de poder*<sup>179</sup> desde el espíritu del Archivo Nietzsche fue el resultado de una planificación que, como ya hemos señalado, se puede

---

Wagner (cfr. OKB, p. 498). Por otro lado, su silencio y las razones del mismo, es decir, su dependencia económica del Archivo, son expuestas con toda crudeza por Gast en una carta fechada el 6 de abril de 1908, en la que, como respuesta a su amigo Michael Georg Conrad sobre si pensaba escribir algo respecto de sus relaciones con Nietzsche y Overbeck o si pensaba defenderse ante las acusaciones de servilismo por parte de Bernoulli, llega a afirmar: «Mientras yo esté en el Archivo no puedo hablar con libertad, especialmente sobre la relación del hermano con la hermana y sobre Overbeck. Esto sería un asunto complicado. Déme usted medio millón y no sólo acabaré un par de piezas musicales, sino que diré también lo que pienso» (cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 45).

<sup>179</sup> Hablamos de fabricación en el sentido de que, para Nietzsche, *La voluntad de poder* no existió nunca como libro concebido de la manera en que terminó saliendo a la luz. No es, por tanto, un libro de Nietzsche. Desde luego, existe un gran filosofema que llamamos «voluntad de poder», cuya importancia y lugar filosóficos, como sugirió Müller-Lauter, se consolidarían más adelante en parte gracias a la existencia como tal de esta obra espuria. Cfr. W. Müller-Lauter, «*Der Wille zur Macht* als Buch der Krisis philosophischer Nietzsche-Interpretation», en *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 223-260. Hemos tenido en cuenta también, para este capítulo, las investigaciones de D. Fuchs, «*Der Wille zur Macht: Die Geburt des "Hauptwerks"* aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs», en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 384-404, y, desde luego, la investigación clásica de M. Montinari, «Nietzsches Nachlaß...», en *Nietzsche lesen, op. cit.*, pp. 92-119, cuyos resultados beben también de la investigación de R. Roos, «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146 (1956), pp. 262-287. Por último y no menos importante, el público español ya dispone de un útil instrumento de trabajo para rastrear las concordancias entre los pseudoaforismos de la obra espuria y su localización como fragmento póstumo en la edición crítica Colli-Montinari, cfr. A. Morillas, «Concordancias. *La voluntad de poder* – edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 4 (2004), pp. 193-208.

Como no podía ser de otro modo, hemos tenido en cuenta también el importante estudio de M. Ferraris, «Storia della volontà di potenza» (en F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, M. Ferraris/P. Kobau (eds.), Milán, Bompiani, 1992, pp. 563-688), aun cuando no compartamos su afán por defender la necesidad contemporánea de una nueva y sin duda polémica edición de la obra espuria. Asimismo, tampoco compartimos su idea de enjuiciar separadamente la labor de Förster-Nietzsche como biógrafa y falsificadora de las cartas, por un lado, y como editora de *La voluntad de poder*, por el otro (*ibid.*, pp. 612 s.). No son dos dimensiones distintas, sino que pertenecen al mismo dispositivo de control sobre la obra y la figura de Nietzsche, tal y como quisiéramos demostrar en nuestra investigación. Pese a estos argumentos aducidos, debemos no obstante reconocer el gran trabajo de Ferraris como investigador de la recepción filosófica de Nietzsche, por ejemplo en *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Milán, Bompiani, 1989, o bien, como editor, *Guida a Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell' interpretazione, ontologia*, Roma/Bari, Laterza, 1999.

remontar al menos hasta finales de 1896 y los orígenes de la ruptura con Koegel. En aquella llamativa carta que había enviado a su esposa para justificar el cese de su marido, Förster-Nietzsche tenía ya muy claro que la consolidación intelectual de su hermano pasaría necesariamente por reconstruir el gran sistema filosófico que –todavía en aquel entonces bajo el título de *La transvaloración de los valores*– éste había dejado inacabado:

Es muy urgente que la *Transvaloración* salga lo antes posible; tiene que hablarse lo antes posible de la última palabra en la evolución de mi hermano, porque entretanto aumenta enormemente el error de que mi hermano sólo habría proporcionado fragmentos inconexos de una filosofía<sup>180</sup>.

El deseo de Elisabeth se cumplió finalmente en diciembre de 1901 con la primera compilación del ahora rebautizado *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, libro que correspondía al volumen XV de la GOA. Esta primera edición estaba compuesta por 483 aforismos, ordenados por Gast y los hermanos Horneffer, pero tanto el prólogo como el epílogo lo firmaba Förster-Nietzsche. Para darle forma a ese «ingente material», escribía en el prefacio, se tomaba como punto de partida la disposición en cuatro libros del 17 de marzo de 1887 (FP IV, 7 [64]), al tratarse de «la formulación más sencilla y transparente»<sup>181</sup>. Definido el esqueleto de la obra, los editores fueron rellenando cada uno de los libros a partir de una lista provisional de 374 aforismos que Nietzsche, a su vez, había confeccionado en febrero de 1888 para otro plan distinto, también en cuatro libros, de *La voluntad de poder* (FP IV, 12 [1]). Esta lista numerada se convirtió, para los editores, en una especie de registro base sumamente útil, no sólo porque el filósofo ya había asignado el lugar de los primeros 300 aforismos en alguno de los cuatro libros –añadiendo en lápiz su asignación con un I, II, III o IV–, sino sobre todo porque constituyó el punto de partida para la posterior arbitrariedad filológica: o bien se enriquecía esa lista aparentemente prioritaria con otros fragmentos más adecuados que, a su vez, procedían de otras disposiciones y esbozos de la *Umwerthungszeit*, o bien se desechaban, modificaban,

---

<sup>180</sup> Cit. por Hoffmann, *op. cit.*, p. 50.

<sup>181</sup> Cfr. GOA XV, p. IX. Desde luego, el plan del 17 de marzo de 1887 sólo era *uno* entre muchos –existen alrededor de veinticinco planes distintos–, pero se convirtió en el fundamento idóneo para construir una estructura lo suficientemente elástica como para rellenarla de contenido concreto.

fusionaban y «corregían» aquellos fragmentos asignados expresamente por Nietzsche, destruyendo la continuidad con la que habían sido concebidos.

De todos modos, esta primera versión de *La voluntad de poder* tuvo una vida relativamente corta. La ambiciosa ofensiva editorial de Elisabeth aceleró al poco tiempo una edición de bolsillo de los *Werke* más económica, la llamada *Taschenausgabe* (TA), que presentó en diciembre de 1906 una nueva versión ampliada de lo que ella ahora defendía, ya no como «obra inacabada» de Nietzsche –tal como había afirmado todavía en 1901–, sino directamente como su «*theoretisch-philosophisches Hauptprosawerk*» (TA 9, p. VII). Dividida en dos volúmenes y editada, tras la marcha de los hermanos Horneffer<sup>182</sup>, por Peter Gast (libros I y III) y la propia Elisabeth (libros II y IV), *La voluntad de poder* constaba ahora de 1067 aforismos, ordenados nuevamente de acuerdo con la misma disposición del 17 de marzo de 1887 arriba señalada.

Esta nueva versión de 1906 ha pasado a la historia como la edición canónica de *La voluntad de poder*. Ya en 1911 fue incorporada íntegramente a la *Großoktavausgabe*, editada desde 1909 por la casa Kröner de Leipzig, que compró los derechos a Naumann. Esta segunda versión sustituyó así a la versión de 1901, y lo hizo en dos nuevos volúmenes reforzados científicamente por un llamativo revestimiento filológico de complementos, adendas y comentarios a cargo de Otto Weiß (GOA XVI, pp. 405-521). Y sin embargo, aunque el pulcro editor incorporaba bastantes textos a modo de apéndice, una tabla con la localización de los diferentes fragmentos en los manuscritos de Nietzsche y la fecha de los mismos, así como numerosas notas filológicas, de poco sirvió su rigor, puesto que el daño ya estaba hecho. Sólo le

---

<sup>182</sup> A partir de 1906, ambos se mostrarán muy críticos con la labor editorial llevada a cabo por Förster-Nietzsche. Los dos conocían mejor que nadie la inexistencia de ese pretendido *Hauptprosawerk* –porque habían ayudado a fabricarlo en su primera versión– y ahora, tras la publicación de esta nueva edición enriquecida, asistían indignados a la campaña difamatoria orquestrada por Förster-Nietzsche contra el recién fallecido Overbeck, a quien se le reprochaba públicamente haber perdido, durante el traslado de Turín a Alemania, nada menos que el –inexistente y fabulado– manuscrito del libro cuarto de *La voluntad de poder*. Así, en *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller* (Jena, E. Diederichs, 1906, esp. pp. 83-87), August defendió por primera vez el orden *estrictamente cronológico* a la hora de publicar los fragmentos póstumos, tesis fuerte que fue asumida al año siguiente por su hermano Ernst (*Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie*, Jena, E. Diederichs, 1907), que además señaló con muy buenos argumentos la identidad de *El Anticristo* con la totalidad de la *Transvaloración de todos los valores*. Otra de las grandes revelaciones de E. Horneffer fue la de haber realizado una copia en secreto de *Ecce homo*, obligando a acelerar así la publicación de la autobiografía de Nietzsche, sobre todo tras la publicación por parte de Bernoulli de las cartas de Overbeck a Gast en las que se discutía, ya en 1889, la idoneidad de publicarla o no. Su ocultación, por tanto, ya no sería sostenible en el tiempo. Más adelante veremos cómo toda esta línea crítica convergirá, a grandes rasgos, con el espíritu que conformó la *Basler Tradition* durante aquellos mismos años.

proporcionaba, *ex post facto*, un aura de cientificidad a la fabricación de Förster-Nietzsche y de Gast, asumiendo acríticamente el texto contaminado de 1906.

Antes de pasar a comentar al detalle las numerosas tergiversaciones y manipulaciones, conviene fijar, a modo orientativo, los objetivos y aspectos *formales* que guiaron en todo momento el *modus operandi* editorial. Dos motivaciones de fondo me parecen esenciales para entender la escurpulosidad –y la falta de escrúpulos– con la que se llevó a cabo esta inusitada labor de compilación, sin parangón quizá en toda la historia del pensamiento<sup>183</sup>.

1) *El relleno de la obra y la ganancia de materiales*. De entrada, la promesa editorial de un poderoso *theoretisch-philosophisches Hauptprosawerk* implicaba la difícil tarea de ir gestionando los materiales disponibles de un modo cuidadoso y prudente. El carácter vinculante que tenía rellenar cuatro libros, subdivididos a su vez en varias subcategorías temáticas que, a su vez, estaban subdivididas en otras categorías más específicas, obligaba a ralentizar el curso de la argumentación nietzscheana de un modo claro y sustantivo. En todo caso, la reconstrucción *ex post* de un pretendido sistema filosófico exigía flexibilidad y creatividad, puesto que la obtención de materiales debía orientarse, estratégicamente, de acuerdo con la propia estructuración interna, es decir, de acuerdo con las numerosas exigencias temáticas que se querían fijar para el supuesto sistema filosófico de Nietzsche. Esta obtención de materiales explica, por otro lado, la reveladora decisión editorial de aprovechar no sólo el material póstumo de la *Umwertungszeit* propiamente dicha, sino de ampliarlo a épocas donde, o bien el proyecto ni siquiera existía en el horizonte de problematización de Nietzsche, o bien ya lo había desechado por imposible. En efecto, frente a la recurrente afirmación de Förster-Nietzsche de conocer las verdaderas intenciones filosóficas de su hermano, «aquello que, tras una posterior reelaboración, Nietzsche habría evitado (*vermieden hätte*)» (GOA XV, p. XIII), lo cierto es que *La voluntad de poder* utilizaba materiales que comprendían un generoso arco temporal de más de ocho años, desde la época del

---

<sup>183</sup> En *La vida del espíritu* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984), Hannah Arendt reconoce la falsedad de *La voluntad de poder*, este «género literario sorprendentemente raro en nuestra historia documental», y propone comparar su carácter compilatorio y fragmentario con el interesante destino interpretativo de los *Pensamientos* de Pascal, aunque a mi modo de ver se trata de una analogía cualitativamente distinta. Si bien es cierto que, en ambos casos, «el azar de su ordenamiento ha llevado a ulteriores editores suyos a intentar reordenarlos, con el resultado más bien irritante de que el lector tiene grandes problemas para identificarlos y fecharlos» (*ibid.*, pp. 431 s.), las consecuencias hermenéuticas han sido devastadoras para Nietzsche, no así para Pascal.

espíritu libre –por ejemplo, el aforismo 149 (= FP II, 2ª, 6 [255]), de otoño de 1880, que pertenece inconfundiblemente a los trabajos preparatorios de *Aurora*–, hasta los frenéticos días otoñales del *Ecce homo*, como los aforismos 282 y 935 (= FP IV, 23 [4]). Este procedimiento, ilegítimo por fraudulento, revelaba que tras la divisa «cuanto más materiales, mejor» se hallaba la necesidad de reaprovechar y reciclar cualquier legajo que se adaptara a la forma interna de la obra, también a su amplio espectro temático.

2) *Legibilidad y carácter efectista*. A este primer condicionante de tipo formal o estructural se le debe añadir otro aspecto decisivo, relacionado esta vez con la utilidad y el atractivo de la obra. Como veremos a continuación, la selección y reordenación, el retocado y el recorte, el desmembramiento, las omisiones o las descontextualizaciones de la mayor parte de los fragmentos obedecen, en primer lugar, a una lógica marcadamente comercial, en el sentido de privilegiar aquellas sentencias aforísticas breves y rotundas que, frente al carácter caótico y ambiguo del *Nachlass*, favorecieran en todo caso la legibilidad y la rápida comprensión del pretendido sistema. Desde luego, el carácter inacabado, provisional o experimental de cualquier *Gedankengang* nietzscheano, de un largo extracto repleto de pensamientos, intuiciones o apuntes sueltos tiene, si bien un complejo valor filosófico, un nulo o escaso valor comercial. Puede tratarse de una tentativa fallida, de un camino del pensar incompleto o simplemente propedéutico, de un balance intermedio, de un movimiento argumentativo todavía por ampliar o acaso refutar, pero en cuanto perteneciente a ese fascinante laboratorio de lo que para nosotros son los *Póstumos*, carece de la forma definitiva de la palabra impresa, del mismo modo que la ausencia de la depuración estilística y eufónica, así como del ritmo, la sonoridad y las inflexiones tan características de la nietzscheana concepción retórica del lenguaje impiden hablar de una elaboración concluida y, desde luego, validada por uno de los mayores estilistas en la historia de la lengua alemana.

Precisamente por eso, al privilegiar el carácter efectista y apodíctico del pretendido aforismo nietzscheano, la lógica interna que persiguieron los compiladores de *La voluntad de poder* pasaba, en segundo lugar, por priorizar aquellos textos que obtuvieran una mayor amplificación en términos de espectacularidad y resonancia expresiva. La brevedad de lo drástico y efectivo tenía que primar sobre la densidad y el aburrimiento del desarrollo más largo y pormenorizado, acaso más experimental y

menos sustantivo. Así, la consciente priorización de aquellos sentencias, lemas, *leitmotivs*, fórmulas, lugares comunes nietzscheanos más rotundos no sólo se reafirmaban estratégicamente al principio y al final de los libros o capítulos, sino que todos ellos daban la sensación de ser la quintaesencia depurada del pensamiento nietzscheano, la *conclusio* de su pensar. Por ello se nos presentan, en última instancia, como titulares incompletos de su filosofía, estilísticamente más pobres de lo habitual, aunque sin duda fácilmente comprensibles y memorizables para el lector.

Desde estas dos orientativas premisas de trabajo, que no debemos perder de vista para entender el *modus operandi* de sus dos compiladores, podemos pasar ya a analizar con mayor detenimiento la problematicidad concreta e inherente a *La voluntad de poder*, empezando con el recurso sistemático a los desmembramientos del texto nietzscheano. Veamos al detalle algunos llamativos ejemplos.

Respecto de la edición de 1901, el problema no era sólo que de los 483 aforismos de aquella primera versión habían desaparecido directamente 17 aforismos<sup>184</sup>. El principal problema era que más de 25 fragmentos habían sido ahora literalmente troceados en nuevos aforismos, haciendo que su número ascendiera hasta los 55. Así, por ejemplo, el importante fragmento titulado «El nihilismo europeo» (FP IV, 5 [71]), un pequeño tratado de junio de 1887 más conocido como *Lenzerheide*, fue desmenuzado en cuatro partes aparentemente autónomas, reconvirtiéndolos, de un modo desordenado, en los aforismos 4, 5, 114, 55, respectivamente. Algo parecido ocurría con el fragmento FP IV, 7 [7] y los diferentes estratos de lectura sobre el tema de la fisiología del arte que en él se desplegaban, ahora troceados y relocalizados hasta en cinco aforismos distintos del primer y tercer libro (105, 118, 828, nuevamente 105, 103 y 819). Otro ejemplo muy ilustrativo de reordenación: los materiales preparatorios en FP IV, 10 [164] y 10 [165], que se encuentran en un página doble del cuaderno W II 2 llena de tachaduras y correcciones, eran relocalizados en dos libros de temática distinta: el primero, en el capítulo «El ideal moral» del libro segundo, como aforismo 386 (vol. XV), donde además sufría una fusión con la parte final de FP IV, 10 [203]; el segundo, al libro cuarto, como nuevo aforismo 916 (vol. XVI), cuando en realidad, en la versión

---

<sup>184</sup> Cinco de los cuales reaparecían, a su vez, como textos dudosos en una adenda de Weiß (GOA XVI, pp. 515 ss.), cuando en realidad son textos auténticos de Nietzsche. Cfr. también M. Montinari, «Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche lesen, op. cit.*, p. 15.



de 1901, ¿había pertenecido nada menos que al capítulo «El ideal cristiano» del libro segundo como aforismo 160!<sup>185</sup>

La creatividad de los desmembramientos no conocía límites. Es preciso, sin embargo, hacerse a la idea de la innegable modificación del contenido que se deriva de su reordenación y subsiguiente descontextualización. Hay que visualizarla para comprender la estrategia compositiva de los editores. Tomemos tres ejemplos que ilustren esta idea. El primer fragmento póstumo nos retrotrae a un *brainstorming* de ideas típicamente nietzscheano, cuyo carácter tentativo y aproximativo no invalida en ningún caso la conexión interna entre los diferentes razonamientos, vinculación que queda confirmada gráficamente por la utilización de los guiones intermedios:

- *La doctrina de los opuestos* (bueno, malo etc.) tiene valor como medida *educativa*, porque hace tomar partido.
- las pasiones más poderosas y peligrosas del hombre, aquellas a causa de las cuales sucumbe con mayor facilidad, han sido desterradas de modo tan radical que con ello los mismos hombres más poderosos se han vuelto imposibles o han tenido que sentirse *malos*, «nocivos e ilícitos». Esta pérdida ha sido grande, pero hasta el momento necesaria: ahora, que por medio de la represión temporal de esas pasiones (del ansia de dominio, el placer de la transmutación y el engaño) se han cultivado una serie de fuerzas contrarias, es nuevamente posible dejarlas en libertad: ya no tendrán más su antiguo carácter salvaje. Nos permitimos la barbarie domesticada: mírese a nuestros artistas y estadistas.
- La síntesis de los principios y los impulsos opuestos, un signo de la fuerza global de un hombre: ¿cuánto puede SUJETAR esa fuerza?
- un nuevo concepto de santidad: la ingenuidad de Platón — La oposición de los impulsos tachados de heréticos, ya no en primer plano

---

<sup>185</sup> Ejemplo aportado por B. Röllin/R. Stockmar, «“Aber ich notire mich, für mich.” – Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche-Studien* 36 (2007), pp. 20-40, aquí pp. 28 s. (nota). Imprescindible aquí Campioni, que señala numerosos ejemplos de desmembramiento y descontextualización arbitrarios: FP IV, 9 [22] (= WM, 150 + 38), 9 [27] (= WM, 880 + 946), 9 [35] (= WM, 23 + 2 + 22 + 13), 9 [44] (WM, 901 + 27), 9 [91] (= WM, 552 + 533), 9 [107] (= WM, 37 + 26) o 9 [126] (= WM, 82 + 10). Cfr. G. Campioni, «“Nel deserto della scienza”. Una nuova edizione della *Volontà di potenza* di Nietzsche», en *Belfagor* XLVIII (1993), pp. 205-224, aquí p. 216 (nota). Existe una traducción al castellano publicada en *Er. Revista de filosofía* 15 (1994), pp. 215-239. Por otro lado, la labor crítica de reconstrucción de Campioni es una respuesta directa a la minusvaloración general de Ferraris (*op. cit.*) a la hora de detallar el carácter completamente artificioso y arbitrario con el que fue compilada *La voluntad de poder*. Pese a la monumentalidad de su estudio, Ferraris apenas dedica unas pocas páginas a algunas omisiones menores realizadas por los editores (pp. 614-617), dejando de lado *todos* los aspectos que pretendemos desarrollar en nuestro capítulo.

— demostrar en qué sentido la religión griega era *superior* a la judeo-cristiana. La última triunfó porque la misma religión griega había degenerado (vuelto ATRÁS)

Meta: la santificación de las fuerzas más poderosas, más terribles y más caídas en descrédito, dicho con la vieja imagen: la divinización del diablo. (FP IV, 1 [4])

Pues bien, de este interesante fragmento los editores sacaron dos aforismos totalmente independientes: por un lado, el aforismo 869, que comprende el segundo de los puntos («Las pasiones más poderosas [...] estadistas»), por el otro, el brevísimo aforismo 1042, que contiene únicamente la sentencia sobre la religión griega («Demostrar en qué sentido [...] vuelto ATRÁS»). El resto fue desechado. En este sentido, no sólo se desdibuja completamente el contexto de surgimiento de la reflexión nietzscheana —la doctrina de la oposición de valores morales en su dimensión educativa, vista por ejemplo desde su punto de inflexión histórico-filosófico en Platón—, sino que se eliminan sobre todo las pruebas de su carácter provisional e incompleto. Es decir, se suprimen los guiones —en alemán los guiones se llaman, irónicamente, *Gedankenstriche*— y se reescriben en mayúscula las frases intermedias que, ahora, por su potencia significativa y su carácter sustantivo, pueden ser plasmadas gráficamente como unidades de sentido autónomas, esto es, como sentencias cerradas y unívocas que cumplen con los criterios de legibilidad y utilidad deseados por los compiladores.

El segundo ejemplo es todavía más espectacular. En uno de los muchos resúmenes para un plan de *La voluntad de poder*, fechado en Sils-Maria durante el verano de 1886, Nietzsche había esbozado la siguiente caracterización sintética para los libros tercero y cuarto:

Libro tercero: el problema del legislador (incluye la historia de la soledad) *¿Cómo* tienen que estar constituidos los hombres que valoren de modo inverso? — Hombres que tengan *todas* las propiedades del alma moderna, pero que sean lo suficientemente fuertes como para transformarlas en pura salud.

Libro cuarto: el martillo

el medio para su tarea. (FP IV, 2 [100])

Lo que a simple visa parece un resumen sintético y meramente orientativo, se convierte, sin embargo, en un potente aforismo sobre la ambivalente metáfora del martillo, imagen que Nietzsche en todo caso no persiguió con la rotundidad que le imprime la desordenada pero espectacular composición del famoso aforismo 905, tan manoseado en la historia de la recepción:

El martillo. *¿Cómo* tienen que estar constituidos los hombres que valoren de modo inverso? — *¿Hombres* que tengan *todas* las propiedades del alma moderna, pero que sean lo suficientemente fuertes como para transformarlas en pura salud? — El medio para su tarea. (GOA XVI, p. 309)

Como se desprende sin mayores dificultades, la operación realizada por los editores pasaba por otorgarle a la irresistible metáfora del martillo un protagonismo argumentativo, al precio que hiciera falta. Para ello, una parte importante del contenido resumido del tercer libro fue subsumido bajo el programático título de un *inexistente* aforismo titulado «El martillo», que en realidad no era sino una suerte de hilo conductor orientativo y embrionario para vehicular, a su vez, el desarrollo del cuarto libro. El despropósito alcanza dimensiones considerables cuando se tiene en cuenta, además, que el carácter marcadamente interrogativo de la segunda frase no se corresponde en ningún caso con la dimensión propositiva que sí posee en el fragmento póstumo. Al añadirle los signos de interrogación se invierte en cierto modo el sentido de la afirmación nietzscheana, de suerte que ni siquiera se respeta la tesis de que justo aquellos hombres, y no otros, sean los que tienen ya «*todas* las propiedades del alma moderna, pero que sean lo suficientemente fuertes como para transformarlas en pura salud».

El tercer y último ejemplo a destacar ilustra nuevamente la escrupulosa voluntad de obtener definiciones cortas y contundentes, de marcado carácter apodíctico y eufónico, incluso al precio de modificar el objeto de estudio que se juega en la reflexión nietzscheana. Concretamente, el pasaje que se inicia con el título siguiente:

*Resultado.* Aún diré yo una palabra de la tercera fuerza. La artesanía, el comercio, la agricultura, la ciencia, una gran parte del arte — todo esto sólo puede mantenerse en un vasto terreno, en una mediocridad fuertemente y sanamente consolidada... (FP IV, 14 [182])

Este pasaje sufre, reubicado ahora en el interior del largo desarrollo del aforismo 864, un espectacular proceso de depuración estilística que altera, sin embargo, el contenido de un modo esencial e irremediable. La modificación habla por sí sola:

*Resultado.* — Una alta cultura sólo puede mantenerse en un vasto terreno, en una mediocridad fuertemente y sanamente consolidada.

Por tanto, como primera conclusión intermedia, podemos constatar que la versión canónica de 1906 prolongaba y empeoraba con creces la ya cuestionable ordenación de 1901. Como demostró con solvencia Montinari, de los 1067 aforismos sólo 270 procedían, a su vez, de la lista numerada con 374 fragmentos de febrero de 1888, la cual se suponía que era la referencia principal para la composición de *La voluntad de poder*. Pero es que además, de esos 270 aforismos, 137 estaban incompletos o presentaban modificaciones arbitrarias (omisión de títulos, frases enteras, desmenuzamiento, añadidos, etc.).

¿Qué fragmentos se omitieron que sí deberían haber aparecido? Un buen ejemplo lo ofrecen un conjunto de materiales que Nietzsche escribió *precisamente* para un prólogo de *La voluntad de poder*.

Desconfío de todos los sistemas y de todos los sistemáticos y me aparto de ellos: quizá se descubra aun detrás de este libro el sistema que he *esquivado*...

La voluntad de sistema: en un filósofo, expresado moralmente, una refinada corrupción, un enfermedad del carácter, expresado inmoralmente, su voluntad de hacerse más tonto de lo que es — Más tonto, quiere decir: más fuerte, más simple, más imperioso, más inculto, más autoritario, más tiránico... (FP IV, 9 [188])

Otro magnífico ejemplo, numerado por el propio Nietzsche para su debida inclusión a *La voluntad de poder*<sup>186</sup>, habla por sí sólo:

Pirro, el más dulce y paciente de los humanos que jamás vivieron en Grecia, un budista aunque griego, un Buda mismo, en una única ocasión le sacaron de quicio y

---

<sup>186</sup> Cfr. relación de títulos y numeración en FP IV, 12 [1].

perdió los estribos, ¿quién lo hizo? — su hermana, con la que vivía: era comadrona. Desde entonces lo más temido por los filósofos es la hermana — ¡la hermana! ¡hermana! ¡suena tan horroroso! — ¡y es, *además*, la matrona!... (FP IV, 14 [162])

También el siguiente fragmento estaba debidamente numerado y listo para ser incuido, en el caso de que Nietzsche hubiera decidido publicarlo tal y como lo dejó organizado en dicha lista:

las mujercitas que esperan que el sacerdote o el alcalde les conceda el permiso de satisfacer su impulso sexual y hacen al mismo tiempo la promesa de satisfacerlo siempre sólo con un único hombre

que la satisfacción del *impulso sexual* y la cuestión de la *descendencia* son cosas e intereses fundamentalmente diferentes y «el matrimonio» como todas las instituciones algo *fundamentalmente mentiroso*... (FP IV, 10 [71])

Del mismo modo que estos incómodos guiños internos a Förster-Nietzsche no podían encontrar su lugar en el potente pero artificioso dispositivo filosófico que ella pretendía reconstruir con aberrante fidelidad, tampoco aquellas referencias más comprometedoras con la actualidad política de su país debían publicarse bajo ningún concepto, por ejemplo si afectaba a un tema tan incómodo como la crítica al antisemitismo:

Máxima: no tener trato con nadie que participe en la mentirosa patraña de las razas.

(¡Cuanta mendacidad y cuanto miasma hacen falta para remover cuestiones raciales en la actual E<uropa> de la mezcolanza!) (FP IV, 5 [52])

Ahora bien, ¿qué fragmentos se recortaron? Un ejemplo muy flagrante es el inicio del conocido aforismo 108, que era en realidad una *Vorstufe* de JGB, 244 —donde Nietzsche critica con dureza la alemanización de Europa a base de cerveza y música nacionales—, y que fue transformado, sin embargo, en un calculado posicionamiento a favor del alemán del futuro. Entre corchetes señalamos la fatídica omisión:

Los alemanes no *son* todavía nada, pero *se convertirán* en algo; por tanto, todavía no tienen ninguna cultura, — ¡por tanto, no *pueden* tener todavía ninguna cultura! Éste es mi principio: que le moleste a quien tenga que ser: [a saber, ¡a quien lleva en la cabeza (o máquina) el germanismo!] — No son nada todavía: significa: son diversas cosas. *Se convierten* en algo: significa: dejan de ser diversas cosas...<sup>187</sup>

Lejos de limitarse sólo a los incómodos temas del nacionalismo y el germanismo, el trabajo de pulido realizado por Förster-Nietzsche se amplió en ocasiones a ámbitos no menos delicados para su ingenua comprensión de lo que aquella obra debía transmitir. Así, mientras que las críticas moderadas al *Reich*, a la Iglesia y a la religión todavía las dejaba pasar, las frases más incendiarias y polémicas se eliminaban mucha veces de golpe y porrazo. En vano buscamos, por ejemplo, la pregunta retórica «¿No es la Iglesia exactamente esto: “falsos profetas con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces”?» (FP IV, 11 [360])<sup>188</sup>. Del mismo modo, en el aforismo 152, el lector desconoce por completo que los «fenómenos paralíticos» a los que Nietzsche hace alusión, aparentemente sin entrar en más detalles, se refieren, en realidad, a la idea de que «la fe» sería «una forma de enfermedad mental», igual que «el arrepentimiento, la redención, la oración } todo *neurasténico*»<sup>189</sup>. Algo parecido ocurre cuando buscamos la caracterización final de Jesús en el aforismo 177, que Nietzsche define en términos de «un cero al principio —» (FP IV, 15 [108]).

Nada es casual aquí: la eliminación consciente de expresiones polémicas o calificativos ofensivos, dirigidas por ejemplo a las mal llamadas idealistas<sup>190</sup>, a vocingleros antisemitas tan conocidos como el pastor luterano Adolf Stöcker<sup>191</sup>, pero también a filósofos tan prestigiosos como Hartmann<sup>192</sup>, demuestra sin embargo el

---

<sup>187</sup> Como ha argumentado Niemeyer, este aforismo fue muy popular en la época nacionalsocialista, cfr. Ch. Niemeyer, «“die Schwester! Schwester! ’s klingt so fürchterlich!” Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders – eine offenbar notwendige Rückerinnerung», en *Nietzscheforschung* 16 (2009), pp. 335-355, aquí pp. 351 s.; también *ibid.*, «Elisabeth Förster-Nietzsche im Kontext. Eine Antwort auf Robert C. Holub», en *Nietzsche-Studien* 43 (2014), pp. 152-171, aquí p. 157.

<sup>188</sup> Mientras que el resto del fragmento se mantiene completamente intacto y constituye, en este orden, los aforismos 163, 165 y 164, respectivamente. La omisión es, por lo demás, una inversión paródica de *Mateo*, 13, 57.

<sup>189</sup> De este fragmento se construye el aforismo 152.

<sup>190</sup> A las que califica directamente de «mentirosas» (FP IV, 10 [103]).

<sup>191</sup> Cuyo influyente círculo define en términos de «La *canaille* de los predicadores de la Corte» (FP IV, 11 [235]).

<sup>192</sup> A quien Nietzsche animaliza sarcásticamente como «mono raquíico» (FP IV, 11 [61]).

carácter chapucero de los retoques, pues al mismo tiempo que edulcoraba la imagen de su hermano, dejaba pasar pasajes mucho más incómodos. Förster-Nietzsche, en efecto, no siempre trabajó limpio, o no supervisó debidamente el trabajo de ensamblaje de Gast, por ejemplo en el final del aforismo 49: «¡Qué beneficio es un judío entre alemanes! cuánta torpeza, cuanta estopa rubia en la cabeza, qué embotadamente azules los ojos; la falta de *esprit* en la cara, en el habla, en el comportamiento; el perezoso estirar los miembros, la necesidad alemana de reposo, que no proviene del excesivo trabajo, sino de la repugnante excitación y sobreexcitación por bebidas alcohólicas...» (FP IV, 15 [80]).

Continuemos nuestra indagación con otro ámbito sumamente problemático de *La voluntad de poder*, a saber, la recurrente utilización de *Vorstufen*. Como es sabido, las *Vorstufen* son versiones alternativas o textos preparatorios previos que estaban pensados, sin embargo, para otras obras ya publicadas por Nietzsche y, por tanto, nada nuevo ofrecían con respecto a lo ya dicho, por cuanto ya estaba superado por el propio movimiento del pensar nietzscheano. Como es natural, la valencia textual de ambos momentos creativos dista mucho de ser equivalente y afecta de lleno a la propia comprensión del *Gedankenweg* ensayado. Así, desde un punto de vista estrictamente filosófico es muy importante señalar, por ejemplo, la descontextualización que tuvo lugar en el último aforismo 1067, un potente y estratégico *finale* para concluir el *Hauptprosawerk* que difícilmente podría pasar desapercibido a los lectores: «¡Y sabéis qué es para mí “el mundo”? [...] — *Este mundo es la voluntad de poder* — ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder — y nada más!» (FP III, 38 [12]). Sin embargo, de forma decisiva, ese texto era en realidad una *Vorstufe* preparatoria de JGB, 36, esto es, una variante previa que Nietzsche había terminado reformulando con mayor cuidado para enfocar de otra manera la crítica al mecanicismo y desde luego el problema gnoseológico que se jugaba en la asunción de aquel filosofema, sobre todo si se hacía en términos dogmáticos. Así pues, mientras que en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche había subrayado hasta en tres ocasiones el carácter *hipotético* de su experimento filosófico a través de la condicionada *Gesetzt dass* («Suponiendo que»), la rotundidad y el carácter afirmativo impostados en el aforismo 1067 retrocedían una etapa en el *Gedankengang* nietzscheano e invitaban a plantear esa asunción en términos más dogmáticos, por ejemplo como principio metafísico.

El problema de las *Vorstufen* permea cuantiosos aforismos de *La voluntad de poder*. Su utilización, además de no aportar nada nuevo que no haya sido fijado por escrito en las obras publicadas por Nietzsche, plantea muchísimos interrogantes, por un lado, sobre la valencia textual de un pensamiento inacabado o provisional que ha sido superado por el gesto validado de la palabra impresa, por el otro, sobre el supuesto carácter autónomo y unitario que dicho pensamiento pretende transmitir en un sistema filosófico impostado. Con esta lógica fraudulenta se hacen pasar por aforismos numerosas *Vorstufen* pertenecientes a la órbita de, entre otros, *El Anticristo*<sup>193</sup>, *Aurora*<sup>194</sup>, *El caso Wagner*<sup>195</sup> o *Crepúsculo de los ídolos*<sup>196</sup>. Y eso por no hablar de la fatídica descontextualización de un fragmento de 1884 que, a su vez, es indisociable de la temática abordada en la cuarta parte del *Zarathustra*, pero cuya pertenencia a ese imaginario simbólico queda desdibujada, con fatales consecuencias para la recepción de Nietzsche, a través de la creación del potente aforismo 1053, tan espectacular como efectista, tan incómodo como inacabado:

Mi filosofía ofrece el pensamiento victorioso en el que al final se hunde cualquier otro modo de pensar. Es el gran pensamiento *criador* [züchtend]: las razas que no lo soporten están condenadas; aquéllas que lo sientan como el máximo beneficio están destinadas a dominar. (FP III, 26 [376])

Filosóficamente relevantes me parecen, en otro orden de consideraciones, las consecuencias hermenéuticas de la deficitaria selección final de aforismos en torno al pensamiento abisal del eterno retorno. El problema no sólo se limitaba aquí a los habituales y graves errores de desciframiento –como en el conocido caso de FP IV, 14 [188], donde Gast leyó «progreso finito» en vez de «progreso infinito» (GOA XVI, p. 399)–, sino sobre todo a una presentación desordenada de intuiciones y reflexiones sobre aquel filosofema, que entremezclaba arbitrariamente textos sobre el

---

<sup>193</sup> Cfr., en este orden, los aforismos 162, 161 y 198, que corresponden a pasajes preparatorios para AC, 34 y 35, a saber, FP IV, 11 [354, 356], nuevamente surgidos a raíz de la lectura de Tolstoi.

<sup>194</sup> Cfr., en este orden, los aforismos 253 y 258, que corresponden literalmente a una *Vorarbeit* para un nuevo prólogo de *Aurora*, cfr. FP IV, 2 [165].

<sup>195</sup> Cfr. el aforismo 834, cuyo contenido se extra literalmente del interior de un fragmento preparatorio para WA, 8, a saber, FP IV, 16 [37].

<sup>196</sup> Cfr. la parte final del aforismo 397, que no es sino una *Vorstufe* de GD, «Los “mejoradores” de la humanidad», 2 (cfr. FP IV, 15 [55]). Parece razonable pensar que el atractivo de este pasaje radicaba sobre todo en la dureza biológica con la que iniciaba la reflexión nietzscheana: «Para pensar correctamente sobre la moral tenemos que poner en su lugar dos conceptos *zoológicos*: la *doma* de la bestia y la *cría de una determinada especie*».



*Wiederkehrgedanke* de 1884 a 1888. La imposibilidad de trazar cronológicamente su evolución interna desde la época de *La gaya ciencia* difuminaba los diferentes estratos que lo componían, al mismo tiempo que dificultaba sobremanera un acercamiento crítico comprensivo que lo pusiera en relación con la propia idea de la «voluntad de poder». ¿Cómo pensar el eterno retorno desde la voluntad de poder, dada una desigualdad y desorden de condiciones materiales entre ambos momentos? ¿Y cómo pensarlo, además, dada una distinta valencia textual de las pocas huellas que Nietzsche dejó diseminadas en su obra? Sobre este punto es muy interesante recordar la correcta apreciación de Heidegger, que conoció como nadie los límites interpretativos que, desde su particularísima estrategia de lectura de *La voluntad de poder*, tuvo que sortear cuidadosamente para explicar con cierta normalidad los confusos materiales disponibles en torno a su «doctrina» del eterno retorno:

Si las comparamos [las notas escritas entre 1884 y 1888 sobre el eterno retorno] a grandes rasgos con las del período de *La gaya ciencia* (XII) y con lo que se dice en el *Zarathustra* respecto del contenido de la doctrina, no parece que haya cambiado nada. Encontramos las mismas reflexiones, tanto en la dirección de las «demostraciones» como en la de sus «efectos». Pero si observamos con más detalle y tenemos en cuenta de antemano que estas notas corresponden al período en el que Nietzsche trata continuamente de repensar su filosofía como un todo y de darle una forma, es otra la imagen que se nos muestra. La condición previa para ver esto es, sin embargo, que no aceptemos simplemente la ordenación en la que se encuentran en la edición actual los 15 fragmentos, sino que primero los dispongamos por orden *cronológico*. En la recopilación actual los fragmentos se encuentran mezclados al azar sin ningún orden, el primero es del año 1884, el último, que además cierra toda la obra, es del año 1885, mientras que el que lo precede inmediatamente es posterior, pues fue escrito en 1888, en el último año. Fijemos en primer lugar el orden cronológico de las notas. Son del año 1884 los ns. 1053, 1056, 1059 y 1060; de 1885, los ns. 1055, 1062, 1064 y 1067; del período 1885-1886, el n. 1054; del período 1886-1887, el n. 1063; del período 1887-1888, los ns. 1061 y 1065; de 1888, el n. 1066; no datables con exactitud dentro del período 1884 a 1888, pero por el manuscrito presumiblemente de 1884-1885, los ns. 1057 y 1058<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 341 s.

En esta misma línea argumentativa, Heidegger ha arrojado también algunas claves con respecto a la muy deficitaria y raquítica selección de notas sobre Descartes, tanto aquellas incluidas en *La voluntad de poder* (aforismos 484, 485 y 533), como las que identificó en los volúmenes XII, XIII y XIV de la GOA y que «no han sido recogidos en ésta por los editores del libro póstumo, lo que vuelve a mostrar la falta de idea (*Ahnungslosigkeit*) con que ha sido compuesto el citado libro»<sup>198</sup>. Con su característico desprecio por toda suerte de microscopismo histórico-filológico, Heidegger vuelve a señalar con dureza los límites impuestos por la arbitraria selección editorial, máxime cuando impiden reconstruir el tardío pero esencial diálogo de Nietzsche con Descartes a través de la imprescindible mediación de Brunetière. Lo mismo ocurriría, aunque en menor medida, con otros filósofos (Spinoza, Leibniz, Hume, Kant), por ejemplo en la rica discusión nietzscheana con su respectivo concepto de verdad (FP IV, 7 [4]), ignorada completamente por los editores. Esta carencia de información esencial, esta inexactitud y falta de garantías en los materiales, en los niveles de su textualidad, no sólo desembocan en la sensata conclusión heideggeriana según la cual «en las notas resulta de nuevo patente que la confrontación de Nietzsche con los grandes pensadores es emprendida en la mayor parte de los casos recurriendo a escritos filosóficos *sobre* esos pensadores y resultan, por lo tanto, ya cuestionables en detalle», sino sobre todo en la opaca situación hermenéutica en la que ya no se identifican con exactitud ni transparencia la «conexión histórico-esencial» y las correas de transmisión con respecto a un determinado posicionamiento filosófico<sup>199</sup>.

Toda esta última problemática nos remite, *mutatis mutandi*, a la recurrente circunstancia de que, en *La voluntad de poder*, se presentaran como aforismos textos que no eran estrictamente de Nietzsche, sino citas, paráfrasis o resúmenes que éste había copiado al hilo de sus numerosas lecturas, como en el caso arriba comentado de los *excerpta* de Brunetière<sup>200</sup>. Al no explicitarse de dónde habían sido extraídos, estos textos eran presentados como pensamientos genuinamente nietzscheanos, como por ejemplo el inicio del terrible aforismo 52, que es en realidad una fiel paráfrasis de

---

<sup>198</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 144.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 144 s. Una nítida reconstrucción hermenéutica de la crítica nietzscheana del *cogito* cartesiano y de la gnoseología metafísica en general, que tiene en cuenta toda esta importante problemática textual, la firma M. Parmeggiani, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002, pp. 95-152.

<sup>200</sup> Para los siguientes ejemplos, cfr. Campioni, *op. cit.*, pp. 216 s.

Charles Féré y su obra *Dégénérescence et criminalité*: «No es inmoral la naturaleza al carecer de piedad con los degenerados» (FP IV, 15 [41]). Algo parecido ocurría también con las numerosas citas literales o resúmenes de textos extraídos de *Mi religión* de Tolstoi, una quincena de textos que fueron transformados conscientemente en creaciones nietzscheanas, ocultando así la riqueza y complejidad de los estratos de lectura y, desde luego, eliminando la influencia subterránea del célebre escritor ruso.

Frente a la opacidad de tales textos, el rendimiento teórico de la tradición contextualista de raigambre montinariana ha demostrado que la ganancia de complejidad y la fidelidad filológica sobre el texto nietzscheano deben ser ya una conquista irrenunciable para evitar un renovado empobrecimiento de la filosofía nietzscheana. A mi modo de ver, dicho rendimiento se mide precisamente por un respeto no fetichista del texto, que reconoce su alteridad, su carácter refractario a toda simplificación, producto tantas veces de una asimilación que lo vuelve parte de nuestras preocupaciones despojándolo de su singularidad histórica, borrando la complejidad de su ser abierto y en relación constitutiva con el texto plural de la cultura. Como ha señalado Campioni, con ocasión de su modélica investigación sobre la influencia del mundo latino en el pensamiento nietzscheano: «Gracias al trabajo filológico efectuado sobre los textos de Nietzsche, hoy es posible apreciar justamente el texto con que en cada caso nos confrontamos, el cual reviste un valor diferente según se trate de un apunte de lectura, de una nota de reflexión o del esbozo de un texto luego publicado, etc. Ya no es posible seguir considerando –si bien sucede que todavía se hace– pasajes extraídos de Tolstoi, de Baudelaire o, como en el caso que aquí nos interesa, amplios *excerpta* de Brunetière sobre Descartes y el siglo XVII, como “aforismos” escritos por Nietzsche (lo que sólo han llegado a ser merced a la arbitraria compilación del “*Hauptwerk*”: *Wille zur Macht*)»<sup>201</sup>.

Por último y no menos sorprendente, podía incluso ocurrir que los editores enriquecieran un determinado aforismo con una cita que ni siquiera Nietzsche había previsto, a fin de diluir póstumamente el carácter incompleto o tentativo del fragmento que estaba en su base. Así, por ejemplo, al hilo de la intensa lectura del libro de

---

<sup>201</sup> Cfr. G. Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004, p. 29. Como es natural, esta labor recontextualizadora sería impensable sin la rigurosa catalogación de las numerosas lecturas realizadas por Nietzsche, tal como han quedado perfectamente registradas en *Nietzsches persönliche Bibliothek* [BN], G. Campioni et al. (eds.), Berlín, De Gruyter, 2003.

Jaccoliot *Les législateurs religieux Manou-Moisé-Mahomet*, Nietzsche había redactado un breve esbozo sobre el altruismo (FP IV, 14 [196]), que, a su vez, fue reabsorbido por Gast como aforismo 716, pero añadiéndole dos citas literales de dicho libro que Nietzsche en todo caso no había validado. Por mucho que puedan ser temáticamente coincidentes con el desarrollo expuesto, el caso es que, justo en un autor como Nietzsche, que tan pocas veces citaba de manera literal, este procedimiento es nuevamente fraudulento, por otorgarle una importancia expresa a un autoridad –a Manú– que el autor no quiso conceder en estos términos.

Aunque una investigación más rigurosa exigirá desmontar muchos otros pasajes contaminados, los ejemplos que acabamos de presentar son representativos de lo que significó aquella versión canónica de *Der Wille zur Macht*. En líneas generales, puede hablarse de un auténtico *collage*, de una minuciosa composición y descomposición de fragmentos, notas y legajos, de un ordenamiento y desordenamiento previamente meditados, que no sólo prescindía del orden cronológico –desdibujando así el contexto exacto de su elaboración–, sino sobre todo destruía la fidelidad de los textos mismos, dividiendo, desmembrando, fusionando unidades de sentido autónomas originalmente separadas y dando lugar a textos en los que se cambiaba el sentido que tenían en los manuscritos de Nietzsche. Por decirlo pronto y mal: un fraude filológico.

En todo caso, y eso no debiéramos olvidarlo, nadie podía sospechar entonces que *La voluntad de poder* había nacido hipotecada con todas estas gravísimas infidelidades hacia el texto nietzscheano. Lo cierto es que, para bien o para mal, *La voluntad de poder* existió desde 1906 como obra de referencia en el mercado alemán y en el extranjero, y, en consecuencia, empezó a circular como un libro ineludible para enfrentarse a la propuesta filosófica del último Nietzsche. Como en cierto modo había ocurrido también con la *Metafísica* de Aristóteles catalogada por Andrónico de Rodas, cuya ordenación temática y no cronológica nacía de un momento claramente espurio que contravenía las propias indicaciones del autor, la historia de la filosofía acogió en su interior un extraño palimpsesto que posibilitó, nos guste o no su gesto fundacional, una nueva dimensión hermenéutica del pensamiento nietzscheano. Por tanto, más allá de la legitimidad o no de su fabricación, el hecho es que *La voluntad de poder* sería pensada productivamente como obra filosófica real por la siguiente generación de lectores,

haciendo inevitable para nosotros, a su vez, una posición más diferenciada y reflexiva a la hora de valorar la propia recepción de Nietzsche desde aquel momento espurio de textualidad.

#### 4.2. La manipulación de la *Correspondencia*

«Mi querida Lama [...] Quema esta carta, tal como ya has quemado algunas otras». (GBr V/2, p. 686 = CO V, p. 412)<sup>202</sup>

Los primeros años del nuevo siglo vivieron también la publicación de los *Gesammelte Briefe* (GBr)<sup>203</sup>. La primera edición de las cartas de Nietzsche fue ciertamente uno de los proyectos más ambiciosos de Förster-Nietzsche, acaso quizá porque se trataba de la publicación que más podía afectarla desde un punto de vista personal. La cuidadosa gestión de la imagen de su hermano y de sí misma que venía proyectando desde su poderosa biografía debía ser coincidente con el contenido de todas aquellas cartas, de ahí que cualquier publicación epistolar estuviera siempre hipotecada de antemano debido a semejante condicionante. Visto retrospectivamente<sup>204</sup>, los *Gesammelte Briefe*, sobre todo los dos últimos volúmenes, fueron una burda fabricación editorial desde el espíritu del Archivo, una calculada mentira filológica al servicio de los intereses personales y comerciales de Förster-Nietzsche.

En un primer nivel de análisis no debiéramos obviar, ciertamente, su fundamental labor de búsqueda, recolección y adquisición de materiales epistolares (cartas, tarjetas postales, telegramas, etc.). Sin duda ese *pathos* recolector ha posibilitado una mayor completitud en términos cuantitativos, y ya sólo por eso, dicha labor merece ser debidamente reconocida. Para hacerle plena justicia a su importante

---

<sup>202</sup> Carta espuria de la hermana, anunciada ya, a modo de avance literario, en LFN II/2, pp. 610 ss.

<sup>203</sup> Cfr. *Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe*, vols. 1-3, Berlín/Leipzig, Schuster & Loeffler, vols. 4-5, Leipzig, Insel Verlag, 1900-1909 (las reediciones de los vols. 1-3 se publicarían también en el Insel Verlag).

<sup>204</sup> Y gracias a los desmontajes parciales en el *philologischer Nachbericht* de Schlechta y, sobre todo, al desmontaje iluminador de C. P. Janz, *Die Briefe Friedrich Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Zúrich, Theologischer Verlag, 1972, esp. pp. 11-101. Cfr. también al respecto H. J. Schmidt, «Nietzsches Briefwechsel im Kontext. Ein kritischer Zwischenbericht», en *Philosophischer Literaturanzeiger* 38 (1985), pp. 359-378.

contribución a la historia de la recepción de Nietzsche, debemos recordar que, desde su juventud, la hermana venía guardando celosamente casi todos los trabajos, materiales y objetos personales de su preciado hermano con una tenacidad admirable. Más adelante, aprovechando su trabajo de documentación biográfica y sus correspondientes viajes siguiendo las etapas vitales del filósofo errante, Förster-Nietzsche había logrado agrupar en muy poco tiempo un número impresionante de cartas de su hermano, ya fuera realizando copias a limpio de las mismas o comprándolas directamente a sus respectivos destinatarios, como en el caso de la rica correspondencia con Erwin Rohde, Carl von Gersdorff o Paul Deussen. Sin embargo, precisamente el caso de Deussen es paradigmático, porque la *única* carta del abundante epistolario que no fue incorporada quizá hubiera aclarado muchas cosas respecto de la producción filosófica del último Nietzsche:

Querido amigo:

Necesito hablar contigo de un asunto de máxima importancia [...] — Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de EL ANTICRISTO, está acabada. (CO VI, p. 305)

Sirva este importante ejemplo para saltar al segundo nivel de análisis, es decir, a la subordinación de los *Gesammelte Briefe* a una, por así decirlo, «línea editorial» previamente fijada. Como en el caso de la biografía, la publicación de las cartas estuvo subordinada en todo momento a la construcción idealizada que Förster-Nietzsche venía proyectando institucionalmente desde el Archivo, una cuidadosa gestión de la imagen del filósofo que pasaba por realzar los aspectos virtuosos de su vida al precio de modificar, pulir o directamente hacer desaparecer de su recorrido vital aquellos rasgos más incómodos o molestos de su personalidad, sobre todo aquellos que comprometieran la «línea editorial» y la consolidación de muchas de las leyendas mitográficas que sustentaban la versión oficialista de Weimar. Basta con pensar en el ocultamiento del *affaire* Lou Salomé, en la desaparición de la mayoría de cartas del médico de Nietzsche, en la ausencia de cualquier referencia crítica al antisemitismo de Bernhard Förster, en la calculada ocultación de muchas de las cartas de la madre o de Rohde, sin olvidar, como veremos más adelante, la conocida fabricación de cartas dirigidas a la propia hermana

durante los últimos años en que ella estuvo en Paraguay. En otras palabras: o las cartas se adaptaban a *su* imagen de Nietzsche, o ella se ocupaba de adaptarlas.

Si bien es cierto que ya los simples recortes y ocultaciones realizados en la correspondencia con Rohde (vol. II) merecen clamar al cielo<sup>205</sup>, son sobre todo los volúmenes IV y V los que han pasado tristemente a la historia como auténticos despropósitos filológicos. El volumen IV, por ejemplo, que contenía las cartas de Nietzsche dirigidas a Gast, evidenciaba ya su fracaso por la incapacidad de distanciamiento crítico de su editor —el propio Gast—, subordinado como pocos a la «línea editorial» de Förster-Nietzsche. Como ya demostró en su momento Janz<sup>206</sup>, entre la hermana y Gast existía desde finales de 1899 un «pacto de no agresión» también *in puncto epistolae*, que sentenciaba de antemano el rigor y la transparencia filológicos de cualquier edición de aquellas cartas: en la medida en que Gast accedió a modificar, omitir y suprimir pasajes comprometedores para la hermana, ella se comprometió, a su vez, a hacer desaparecer de su volumen todas las opiniones críticas que Nietzsche había expresado en reiteradas ocasiones sobre su secretario personal. En este fatídico pacto de silencio encontramos, desde luego, una de las razones de peso decisivas para explicar la intensa colaboración de Gast en las numerosas labores editoriales del *Nietzsche-Archiv*. Como contrapartida, eso sí, desaparecían imágenes incómodas, se reprimían frustraciones profesionales, mitigando taras y defectos personales en detrimento de una amistad sin fisuras, de una fidelidad absoluta y sin ambigüedades. Algunos pasajes eliminados —señalados entre corchetes— bastarán aquí para ilustrar esta idea:

1) En lo que toca al sentido *general* de mi naturaleza: no tengo compañeros [(¡ni siquiera Köselitz!)], nadie tiene ni la más mínima idea de *cuándo* necesito consuelo, aliento, un apretón de manos... (CO IV, p. 407 = GBr V/2, p. 541)

2) He instalado [a Köselitz] (en la misma casa donde vive Helene Druscowitz con su madre), y lo he convencido para que vaya a comer a mediodía con la señorita Willdenow, la señorita Bluhm, Miss Currel y otras amistades femeninas — [por su bien,

---

<sup>205</sup> «A través del recorte de un tercio de las cartas a Rohde y la omisión de 17 cartas enteras, E. Förster alcanzó la concordancia con su descripción de la ruptura entre ambos amigos». Con esta contundencia se expresa H. Däubler en su siempre recomendable «Friedrich Nietzsche und Erwin Rohde», en *Nietzsche-Studien* 5 (1976), pp. 321-354 (aquí p. 323), quien además publicó cartas todavía inéditas entre ambos amigos.

<sup>206</sup> Cfr. Janz, *Die Briefe Friedrich Nietzsche, op. cit.*, pp. 33-41.

porque tiene costumbres demasiado plebeyas, y nadie sabrá nunca bien el esfuerzo que me ha costado el trato con este hombre tan torpe en cuerpo y espíritu]. Además, en estos meses, escuchando al piano a Eugen D'Albert y Freund, ¡me he hecho tan exigente que ya no soporto oír[le] tocar [a mi viejo amigo Köselitz]! (CO IV, pp. 497 s. = GBr V/2, p. 575)

3) Ahora ya no tengo ningún lugar en el que me sienta bien, a excepción de Venecia: sólo que el alto grado de humedad del aire, un noventa por ciento, me tiene a maltraer. Niza y la Alta Engadina son muy secas. [Y además estaría mejor en Venecia si mi apreciado amigo K <öselitz>, el gran músico, *no* estuviera aquí. Es un torpe y le falta habilidad en el trato; tengo que *sobreponerme a demasiadas cosas* que van en contra de mi gusto. Aunque: su música es algo de primera categoría, de una bondad y transfiguración mozartiana: en esto el maestro Richard no puede acercarse. —] Por lo demás... (CO V, p. 66 = GBr V/2, p. 613)

4) Casi todas mis relaciones humanas surgieron de los ataques del sentimiento de aislamiento: Overbeck tanto como Rée, Malwida [tanto como Köselitz] — he sido ridículamente feliz cuando encontraba o creía encontrar algún punto o rincón en común con alguien. (CO V, p. 69 = GBr V/2, p. 616)

5) Me faltan aquí distracciones y personas interesantes: [K<öselitz> me interesa vivamente, pero no está hecho para relacionarse conmigo, y menos aún para preocuparse por un medio ciego.] El día de la boda... (CO V, p. 70 = GBr V/2, p. 617)

Aunque duramente criticable, la posición de Gast como editor no era cómoda ni fácil de gestionar. A estas alturas de la historia, Förster-Nietzsche había destruido ya muchos documentos epistolares acerca de la vida de su hermano, sobre todo aquellos que más la incomodaban y que, en ningún caso, podían tener cabida en la imagen mitográfica y casta que quería proyectar de él. En este sentido, su labor como editor precisamente consistía en cubrir aquellas lagunas con nuevas y más artificiosas mentiras. Algunos ejemplos menores, aparentemente inocuos, son bastante ilustrativos de este proceso de ocultación de pruebas. Por ejemplo, a la más que llamativa circunstancia de que, en el volumen I sólo se recogieran tres cartas dirigidas al médico personal de Nietzsche —el doctor Otto Eiser, el mismo que había mantenido una



correspondencia con Wagner, en octubre 1877, en torno a las especulaciones sobre la condición patológica y sexual de Nietzsche–, el flamante editor y prologuista aportaba, como increíble explicación, la anécdota según la cual el cerrajero de Eiser habría quemado «la mayor parte de las cartas» al intentar abrir «con un hierro candente» el cajón que las custodiaba, «cuyo cerrojo estaba en muy mal estado (*ruiniert war*)» (GBr I, p. V). Fallecido en 1897, Eiser no podía desmentir esta fantástica historia –no exenta, por lo demás, de una patética ironía, pues *Eisen* significa «hierro» en alemán–, desapareciendo así el único testimonio y con ello toda prueba de que, efectivamente, Richard Wagner sí se había puesto en contacto con el médico de Nietzsche para sugerirle un diagnóstico alternativo sobre las dolencias y trastornos psicosexuales de su antiguo admirador, declarado ahora en rebeldía. En consecuencia, esto obligaba a Gast a borrar también todas las demás pruebas sobre este delicado asunto repartidas en su correspondencia personal con Nietzsche. En vano buscamos, entre otros muchos pasajes incómodos suprimidos en la carta del 21 de abril de 1883 (GBr IV, pp. 154 s.)<sup>207</sup>, el pasaje en el que el filósofo se lamenta profundamente de las maquinaciones del compositor alemán:

Wagner es pródigo en ocurrencias maliciosas, pero escuche ésta: ha mantenido correspondencia (incluso con mis médicos) para difundir su convicción de que mi cambio en el modo de pensar es la consecuencia de desenfrenos antinaturales, con alusiones a la pederastia. (CO IV, p. 349)

La censura practicada en favor de un Nietzsche sano y casto habla por sí sola. En ocasiones, sin embargo, Förster-Nietzsche consideraba que incluso era conveniente no publicar una carta demasiado comprometedor para su cómplice si coincidía, por ejemplo, con su intención de restar protagonismo biográfico a la madre, fallecida también en 1897. En una de las muchísimas cartas dirigidas a Franziska Nietzsche que su hija no quiso publicar podemos leer:

---

<sup>207</sup> De manera significativa, Gast utiliza, por primera y última vez, el signo «[– – – –]» para marcar una laguna indeterminada del manuscrito, pero en realidad no fija su significado en ningún momento de su edición, tampoco en el aparato de notas (pp. 465 s.). Por otro lado, Förster-Nietzsche hará un uso masivo de esta grafía en sus propias cartas, sin indicar tampoco su significado.

Para no hablar de mí: actualmente me aflige de modo extremo la situación sin perspectivas del señor Köselitz. Ya es demasiado viejo como para que se le pueda aconsejar esperar; a su edad, como artista, hay que ser famoso o tener mala fama [...] Pero un músico cuya música no le gusta a nadie, y que se queda aislado en su rincón, es una figura ridícula, como una bailarina con la que nadie quiere bailar por mucho que se haya acicalado. El hecho de que el señor K <öselitz> sea una buena persona desgraciadamente no proporciona en este respecto ningún consuelo, más bien lo contrario; lo peor es que no sabe atraer a su favor a otros artistas. (CO V, p. 263)

Con esta última consideración entramos de lleno en la verdadera problematicidad del volumen V, dividido a su vez en dos tomos, que contiene, por un lado, una parte muy incompleta de las cartas dirigidas a la madre y, por el otro, una parte más que completa, mejor aún, ampliada y enriquecida, de misivas dirigidas a la hermana. Editado en dos tomos por la propia Elisabeth (y «corregido y revisado por Peter Gast»), nos encontramos ante una obra maestra de la falsificación: cambio de fechas, irregularidades de datación, desaparición de páginas sueltas, ocultación de cartas de la madre, innumerables interpolaciones, modificaciones textuales, tachaduras, manchas, etc. Con decir que sólo fueron transcritas bien, sin ningún tipo de irregularidad, 60 de las más de 500 cartas, quizá se diga ya todo<sup>208</sup>.

Ahora bien, el aspecto más problemático de toda esta edición radica, sin duda, en la minuciosa fabricación de cartas enteras a partir de las llamadas *Urabschriften*, es decir, de copias realizadas por Förster-Nietzsche sobre unas supuestas cartas de Nietzsche, cuyos originales habrían desaparecido sin embargo en un misterioso robo en su domicilio colonial de Paraguay. La famosa anécdota, relatada por la editora con fantasía y creatividad (GBr V/1, p. X), ha sido ya desmontada con solvencia, mostrando no sólo su falta de escrúpulos, sino sobre todo las intenciones que subyacían detrás de semejante invención. Desde luego, el término *Urabschrift* es un sutil eufemismo para no hablar directamente de falsificación. En efecto, para enriquecer el –prácticamente inexistente– intercambio epistolar entre ambos hermanos durante los últimos años de lucidez del filósofo, Förster-Nietzsche fabricó una treintena de cartas a partir de otros

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 69.

muchos materiales que se encontraban a su disposición<sup>209</sup>. Con ello testimoniaba, por un lado, una fluida comunicación epistolar que nunca existió como tal entre 1885 y 1888, de suerte que la normalidad familiar y el amor fraternal hacían desaparecer la innegable ruptura que sí había tenido lugar. Por el otro, la imagen de complicidad y confianza mutuas que se ganaba de aquella fabricación aportaba legitimidad a su labor como biógrafo. No debemos olvidar que ya el último volumen de su biografía había ensayado por primera vez el uso estratégico de cartas falsas cargadas de un impostado patetismo fraternal, convirtiéndose en cierto modo en el campo de pruebas idóneo para darlas a conocer ahora como publicaciones inéditas. ¿Cómo sospechar entonces que aquellas misivas intercaladas en el relato habían sido una burda falsificación? ¿Cómo imaginar que aquel *modus operandi* se podía radicalizar ahora hasta desembocar en un epistolario sumamente artificioso?

En otro orden de cosas, sin embargo, su fabricación también le permitía fundamentar su no menos decisiva faceta como intérprete de la filosofía nietzscheana. Como también había ocurrido en la biografía, aquellas cartas sirvieron para inventar aspectos «novedosos» sobre la filosofía de Nietzsche, imprimiéndole por ejemplo una dirección política que Nietzsche jamás había querido otorgar. En una lamentable carta falsa podemos leer:

Nuestro nuevo emperador, sin embargo, cada vez me gusta más: su última novedad es que ha hecho frente de manera *muy incisiva* contra los antisemitas y contra el *Kreuzzeitung*. Haz tú lo mismo, ¡mi valiente llama! La voluntad de poder como principio le resultaría ya comprensible. (CO VI, p. 438 = GBr V/2, pp. 801 ss.)

El *collage* es doblemente péfido: no sólo se toman ideas descontextualizadas de un fragmento póstumo –descuartizado, a su vez, arbitrariamente para *La voluntad de*

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, pp. 67 s., pero también R. Müller-Buck, «“Naumburger Tugend” oder “Tugend der Redlichkeit”. Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv», en *Nietzscherforschung* 4 (1996), pp. 319-335, aquí pp. 333 s. Sin embargo, todavía hoy es de lamentar que la existencia contrastada de estas *Urabschriften* no parezca importar demasiado a ciertos estudiosos nietzscheanos en nuestro país, tal como revela la chapucera inclusión, por parte de Jacobo Muñoz, de dos de ellas en su mejorable edición de F. Nietzsche, *Epistolario*, J. Muñoz (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 170 s. y 206 s. El hecho de que revise y anote la antediluviana traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres no justifica en ningún caso el hecho de que ni siquiera se cuestione, como editor, las garantías filológicas de los textos epistolares utilizados. Todo apunta, por ello, a que ni siquiera haya recurrido a las imprescindibles herramientas críticas de la KGB y la KSB, las cuales le hubiesen advertido rápidamente de que las dos cartas en cuestión no están ni siquiera incluidas en el corpus oficial.

*poder*— sino que se invierte en realidad el sentido crítico que Nietzsche quiso darle a la incapacidad de los alemanes a la hora de sintonizar con el horizonte de comprensión de su filosofema:

Libros para pensar, — pertenecen a aquellos a los que pensar les da placer, nada más... Los alemanes de hoy ya no son pensadores: lo que les da placer y les hace reflexionar es otra cosa. La voluntad de poder como principio les sería difícilmente comprensible... (FP IV, 9 [188])

Algo parecido habría que decir con respecto a la gestión del talante anti-antisemita del último Nietzsche, cuya incómoda imagen Förster-Nietzsche quiso también contrarrestar con habilidad y no poco riesgo. Basta con pensar en la intencionada ocultación de la carta a Theodor Fritsch de finales de marzo de 1887 (CO V, pp. 283-286), aquella en la que Nietzsche había respondido con enfado y sarcasmo al envío de algunos ejemplares de la *Antisemitische Correspondenz*. Fritsch, uno de los antisemitas alemanes más destacados e influyentes antes del ascenso del nacionalsocialismo, recibió una de las refutaciones más mordaces de su racista y doctrinario movimiento. Su ocultación<sup>210</sup>, sin embargo, impedía toda posibilidad de comprender la radicalidad y la contundencia del posicionamiento nietzscheano:

Aquí le devuelvo los tres números de la *Correspondencia* que me había enviado, agradeciéndole la confianza con la que me permitió echar una mirada en la confusión de principios reinante en el fondo de ese curioso movimiento. Le ruego, sin embargo, que no me siga gratificando con esos envíos: a fin de cuentas, temo por mi paciencia. Créame: esa detestable pretensión de fastidiosos diletantes de hablar sobre el *valor* de hombres y razas, ese sometimiento a «autoridades» que son rechazadas con un frío desprecio por cualquier espíritu con mayor discernimiento (p. ej. E. Dühring, R. Wagner, Erbrard, Wahrmund, P. de Lagarde — en cuestiones de moral e historia, ¿cuál de ellos es el menos justificado, el más injusto?), esa continua falsificación y

---

<sup>210</sup> Sobre las nefastas consecuencias de esta meditada ocultación, cfr. Ch. Niemeyer, «Nietzsche, völkische Bewegung, Jugendbewegung. Über vergessene Zusammenhänge am Exempel der Briefe Nietzsches an Theodor Fritsch vom März 1887», en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 79/3 (2003), pp. 292-330. Además de esta carta, Förster-Nietzsche tuvo que ocultar el fragmento FP IV, 7 [67], así como dar unos retoques forzados de la carta a Overbeck del 24 de marzo de 1887 en la edición ampliada del Insel-Verlag de 1911. De ahí que la decisión fuera sumamente arriesgada, puesto que el original de aquella misiva no estaba en sus manos, sino en el *Nachlass* overbeckiano en Basilea.

manipulación de los vagos conceptos «germánico», «semítico», «ario», «cristiano», «alemán» — todo ello podría a la larga exasperarme seriamente y sacarme de la benevolencia irónica con la que he contemplado hasta ahora los virtuosos fariseísmos y veleidades de los alemanes de hoy. (CO V, p. 288)

Del mismo modo, otra forma de combatir este incómodo talante nietzscheano podía darse, por ejemplo, a través de sutiles pero fatídicas fabricaciones, como en la célebre carta espuria que sirvió para ratificar por escrito el vínculo espiritual entre el conde Gobineau y su hermano.

Estoy de nuevo, así pues, en *mi* buena ciudad de Turín, esta ciudad que también Gobineau ha amado tanto — probablemente ella se parece a nosotros dos. También a mí me es muy beneficiosa la aristocrática y algo orgullosa forma de ser de estos antiguos turineses. No hay una diferencia mayor que la que existe entre la bonachona, pero *radicalmente vulgar* Leipzig y esta Turín. (CO VI, p. 437 = GBr V/2, p. 800)

En esta supuesta afinidad, en esta pretendida cercanía con uno de los símbolos europeos más representativos de un emergente racismo de corte biologicista, la fabricación de Förster-Nietzsche no buscaba otra cosa que corroborar materialmente una anécdota —que venía haciendo circular más o menos desde 1902 en su círculo weimarerés— según la cual Nietzsche habría lamentado profundamente la muerte del conde en el año 1882<sup>211</sup>. Lejos de tratarse de un ingenuo e inocuo relato, el calculado acercamiento entre ambas figuras no pasó desapercibido entre la línea oficialista del

---

<sup>211</sup> Cfr. R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist II*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, p. 99. De hecho, ya en la extensa introducción que había preparado para la traducción alemana del libro de H. Lichtenberger, *Die Philosophie Friedrich Nietzsches* (Dresde/Leipzig, Reißner, 1899, pp.V-LXIX), Förster-Nietzsche había afirmado categóricamente —sin aportar prueba alguna, aunque allanando el terreno para la mentira epistolar— que, en la época de *Humano, demasiado humano*, «de entre los franceses del siglo XIX él conocía a muy pocos, a excepción de Mérimée y Gobineau. Para este último tenía una especial predilección, y deploraba que el destino le hubiese privado de conocerlo personalmente, anhelo que habría compartido Gobineau. Por desgracia, no me acuerdo muy bien cuándo conocimos por primera vez el *Essai sur l'inégalité des races humaines* o *La renaissance*, en cualquier caso tuvo que ser en invierno de 1875/76 o de 1877/78». Lejos de terminar aquí, la mentira adquiere proporciones escandalosas: «Nosotros lo amábamos y lo admirábamos en una época en que su nombre todavía era completamente desconocido en Alemania. Hasta su muerte, mi hermano se mostró profundamente entristecido [*betrübt*], ya que él siempre había albergado la esperanza de que algún día pudiera coincidir con este glorioso hombre [*prachtvollen Mann*] en sus ideas fundamentales; él sintió que pertenecían a la misma especie. Todavía a principios de año [sic!] de 1888 escribe sobre la ciudad de Turín: “Esta ciudad, que también Gobineau ha amado tanto — probablemente ella se parece a nosotros dos”» (*ibid.*, p. XLIII). Como se desprende de esta decisiva prueba, la conexión Nietzsche-Gobineau a través de la carta falsificada ya estaba planeada, ¡al menos desde 1899!

Archivo, tal como lo demuestra la interpretación de Raoul Richter, uno de los primeros *Hausphilosophen* en Weimar, que ya en 1906 dio por hecho, como tantos otros después, esa convergencia espiritual que unió el socialdarwinismo con Nietzsche, mejor aún, el horizonte mental de Wagner, Chamberlain y Gobineau con el del filósofo alemán. De acuerdo con el catedrático de Leipzig, Nietzsche habría sido el primero en advertir la íntima conexión entre una ética biológica y una antropología racial, en la que se confirmaría, por tanto, la importancia de la irradicable desigualdad humana como intrínseca facticidad existencial<sup>212</sup>.

Por último y no menos importante, las falsificaciones servían también para justificar decisiones estrictamente editoriales relacionadas con la publicación o no de determinadas obras. Hablamos, en otras palabras, del prolongado ocultamiento de *Ecce homo*, obra incómoda para Förster-Nietzsche, cuya decisión de mantenerlo en secreto podía ahora reinterpretarse, sin embargo, tras la debida fabricación epistolar a modo de *collage*, como una incuestionable exigencia póstuma del propio filósofo. Con ello, escudada tras la supuesta legitimidad que le otorgaba la exclusividad de su lectura, el público alemán podía estarle más que agradecido por haber decidido, pese a todo, contravenir las indicaciones de su hermano y publicar una mutilada y lujosa edición de banquero. El sacrificio bien lo valía:

Escribo en este otoño dorado, el más hermoso que he vivido, una mirada retrospectiva a mi vida, sólo para mí mismo. Nadie debe leerlo con la excepción de una cierta y buena llama, cuando atraviere el mar para visitar al hermano. No es nada para el cornudo rebaño alemán, cuya cultura en la querida patria empeora de manera tan alarmante. Quiero enterrar el manuscrito y ocultarlo, aunque se enmohezca, y cuando todos nosotros nos hayamos cubierto de moho, podrá acaso celebrar su resurrección. Quizá entonces los alemanes sean más dignos del gran regalo que pienso hacerles. (GBr V/2, p. 802 = CO VI, p. 438)

En definitiva, los numerosos problemas que presentan los *Gesammelte Briefe* hacen que su fiabilidad filológica sea prácticamente nula. Para nosotros, en cierto modo,

---

<sup>212</sup> Cfr. R. Richter, «Nietzsches Stellung zu Entwicklungslehre und Rassentheorie», en *Politisch-anthropologische Monatsschrift* 4 (1906), pp. 544-564, pero también sus populares lecciones universitarias *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, <sup>4</sup>1922 [1ª ed., 1903], pp. 262-269.

sólo tienen el valor de un documento histórico. Y sin embargo, como productos editoriales surgidos desde el espíritu del *Nietzsche-Archiv*, me parecen sumamente paradigmáticos, porque revelan hasta qué punto la praxis filológica de aquella respetada institución se llegó a plegar a los intereses de una sola persona. En el próximo apartado señalaremos los primeros intentos de denunciar esta instrumentalización, rindiendo una especie de homenaje a aquella tradición crítica que hace posible que nosotros, desde el presente, podamos acercarnos con rigurosos materiales contrastados y buenos argumentos desmitificadores a la problemática historia del legado y las ediciones de Nietzsche.

### **4.3. Crítica y oposición al *Nietzsche-Archiv*: la configuración de una tradición crítica en Basilea**

«*El libro casi convertido en hombre.* — Todo escritor se queda boquiabierto una y otra vez de cómo el libro, una vez que se ha separado de él, vive una vida propia; para él es como si de un insecto se hubiese separado una parte que continuase andando su camino». (MA I, 208)

La historia de las ediciones de la obra de Nietzsche y los numerosos avatares de su legado material serían difícilmente concebibles como problema real, al menos para nosotros, sin la constitución de una serie de frentes críticos que representaron otro tipo de acercamiento a Nietzsche. Al mismo tiempo que el Archivo se consolidaba institucionalmente, por un lado, con sus exitosas publicaciones de referencia, con la *Großoktavausgabe*, los *Gesammelte Briefe* y la poderosa biografía de Förster-Nietzsche, y, por el otro, con la meditada construcción iconográfica de un poderoso culto alrededor de la figura heroica del filósofo, fueron aumentando las voces críticas con respecto a la gestión concreta del legado, a sus métodos y criterios de edición, a las formas de su difusión y comercialización, no menos que a la problematicidad del monopolio interpretativo que ejercía su principal gestora. Como hemos venido observando, la primera década del nuevo siglo ratificó sin duda la fama y el estatus cultural del filósofo, tanto en Alemania como en el extranjero, pero lo hizo al precio de una enorme opacidad en la labor archivística propiamente dicha, así como de numerosas dudas con

respecto al dispositivo cultural, ritual y mitográfico que se iba construyendo desde Weimar. Debemos insistir nuevamente en esta importante idea de fondo, por obvia y evidente que resulte desde el presente: la divulgación desde el Archivo no era estrictamente una divulgación de la obra filosófica, es decir, no se centraba *prima facie* en la correcta difusión y transmisión del pensamiento nietzscheano como propuesta filosófica fuerte. Tales aspectos internos de su filosofía, en vista de las no pocas reticencias de su recepción en el gremio filosófico más académico y ortodoxo –objetivo al que, sin embargo, Förster-Nietzsche aspiraba desde su ingenua comprensión del pensamiento nietzscheano–, fueron tratados siempre desde la más niveladora trivialidad y superficialidad intelectuales. Así, en lugar de un acercamiento crítico comprensivo a su filosofía, la verdadera agenda de la labor weimaresa fue indiscutible, a saber: la divulgación, el cultivo y defensa de la figura de Nietzsche de acuerdo con el canon virtuoso de la moralina naumburguesa, imagen idealizada y cuasirreligiosa que deformaba su vida y personalidad hasta extremos caricaturescos, neutralizando así la fuerza subversiva de su obra, diluyendo así los elementos iconoclastas de su talante espiritual, es decir, su irreligiosidad, su ateísmo, su inmoralismo y su propósito de derrocar los grandes valores tradicionales mediante la crítica genealógica.

En cierto modo, el primer gran momento de la tradición crítica tuvo su comienzo solemne con la demoledora crítica de Rudolf Steiner a la gestión incompetente y arbitraria de Förster-Nietzsche. Publicado en febrero de 1900 en el célebre *Magazin für Litteratur* para salir en defensa del antiguo editor Fritz Koegel, el artículo de Steiner es paradigmático, porque contiene ya muchas de las futuras líneas de sospecha que cuestionarán públicamente la idoneidad y la capacitación intelectual de la carismática hermana. Se trataba de un primer desenmascaramiento, de una *Enthüllung* que descansaba sobre la experiencia personal del propio Steiner, cuyas lecciones privadas de filosofía impartidas a la hermana le habían mostrado hasta qué punto el legado material del filósofo alemán estaba en manos de alguien «completamente lega» (*vollständig Laie*). A ojos de Steiner, Förster-Nietzsche carecía de cualquier sentido para «distinciones lógicas, ni siquiera las más burdas», por no hablar del «sentido para la imparcialidad y objetividad [*Sachlichkeit und Objektivität*]. Para ella, un acontecimiento que ocurre hoy adoptará mañana otra forma que no necesariamente habrá de ser coincidente, sino que tendrá una forma tal que coincida justo con lo que quiere



conseguir». Förster-Nietzsche, sentenciaba Steiner, «cree en todo momento en lo que dice»<sup>213</sup>.

Pese a los acalorados debates que dejaría tras de sí aquel intenso *Nietzschejahr* de 1900<sup>214</sup>, hubo que esperar algunos años más para ver consolidada una línea crítica que pudiera demostrar con pruebas más concretas y materiales debidamente contrastados algunas de las muchas sospechas y dudas en torno a la opaca gestión empresarial y personalista del legado nietzscheano. Este importante contrapeso a la hegemonía weimaresa y a su monopolio interpretativo vivió su momento decisivo con la consolidación de lo que, retrospectivamente, Charles Andler definiría como la *Basler Tradition*<sup>215</sup>. Como es sabido, los orígenes de esta tradición crítica deben remontarse a la muerte de Franz Overbeck, ocurrida en verano de 1905. Overbeck, que en 1899 había asistido con desconcierto a la reconciliación entre Gast y Förster-Nietzsche –rompiendo así todo contacto estable con quien hasta entonces había sido uno de sus más preciados interlocutores sobre Nietzsche– se había negado en reiteradas ocasiones a entregar al Archivo su valiosa correspondencia con Nietzsche y había decidido finalmente legar todas aquellas cartas a la Universidad de Basilea, quedando a cargo de su edición el albacea de su *Nachlass*, Carl Albrecht Bernoulli<sup>216</sup>. Un destino muy parecido siguieron los numerosos materiales y apuntes retrospectivos sobre Nietzsche que Overbeck había

---

<sup>213</sup> Cfr. R. Steiner, «Das Nietzsche-Archiv und seine Anklagen gegen den bisherigen Herausgeber. Eine Enthüllung», cit. por Hoffmann, *op. cit.*, pp. 357 ss.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp. 337-406.

<sup>215</sup> Cfr. Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. 2: *La jeunesse de Nietzsche*, París, Bossard, 1921, pp. 8 s. (nota). También Andler pertenece ciertamente a esta tradición, en la medida en que «tiene la intención», como observará Löwith, «de limitar su exposición a una comprensión histórica de Nietzsche», cfr. K. Löwith, «Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894-1954)», en el apéndice añadido de su *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr*, en *Sämtliche Schriften VI*, Stuttgart, Metzler, 1987, pp. 345-384, aquí p. 357.

<sup>216</sup> Elisabeth, quien en base a la confianza existente en todo momento entre ambos amigos sospechaba que Nietzsche le podría haber hecho a Overbeck confidencias que podían comprometer seriamente la imagen idílica que ofrecía al exterior de la relación con su hermano, intentó ganarse en un primer momento la amistad del teólogo suizo proponiéndole que editase la correspondencia que había mantenido con Nietzsche. Sin embargo, Overbeck no se fiaba de la hermana y rechazó su oferta quedándose con las cartas que Nietzsche le había remitido (cfr. la carta de Overbeck a Gast del 26 de diciembre de 1895, en OKB, pp. 416 s.). La situación se mantuvo así durante varios años y en septiembre de 1901 Overbeck rechazó nuevamente entregar las cartas al Archivo, llegando incluso a añadir el 31 de enero de 1905 un apéndice a su testamento en el que, como ya se ha señalado, el teólogo suizo legaba esas cartas a la Universidad de Basilea y encargaba su edición a Bernoulli. Al publicarse este apéndice el 12 de julio de 1905 tras la muerte de Overbeck y hacerse por tanto públicas las intenciones de Bernoulli y del editor Eugen Diederichs, Elisabeth y Gast hicieron todo lo posible para evitar que esas cartas viesan la luz. Finalmente, tras años de costosos pleitos y varias sentencias judiciales, y en virtud del acuerdo alcanzado en noviembre de 1913 entre ambas partes, apareció en 1916 en la editorial Insel una edición pactada de la correspondencia con el título de *Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck* a cargo de Richard Oehler y Carl Albrecht Bernoulli.

venido redactando intermitentemente desde 1897 y que, sólo tras su muerte, empezaron a ver la luz pública gracias a los tenaces esfuerzos de Bernoulli y la viuda del pensador suizo<sup>217</sup>.

De hecho, a diferencia de lo que se había venido publicando hasta entonces sobre la vida de Nietzsche, el sentido homenaje de Overbeck a su amigo respiraba naturalidad y cercanía, precisamente porque no era una alabanza incondicional ni exenta de claroscuros –«Nietzsche no fue propiamente hablando un gran hombre»<sup>218</sup>–, del mismo modo que no rehuía aspectos incómodos sobre su carácter arrogante, sus debilidades y extravagancias, sus dudas y desesperaciones<sup>219</sup>. En cuanto resistencia personal a perder su preciada imagen de Nietzsche, los textos de Overbeck poseen la transparencia y sinceridad de alguien que sólo busca defender «mi propio recuerdo, la memoria personal que me ha legado»<sup>220</sup>. Sólo en este sentido nace la comprensión de la amistad estelar:

Nietzsche es el hombre junto al que he respirado con mayor libertad y, en consecuencia, el hombre junto al que he podido ejercitar mis pulmones de la manera más satisfactoria en el orden de las relaciones humanas, decisivas para mi vida. Su amistad ha sido demasiado importante para mí como para sentir el deseo de contaminarla con exaltaciones póstumas. Yo he querido al hombre, al hombre que vivió su vida. Se puede amar también su legado, pero esto sólo colmara a quienes no posean nada más<sup>221</sup>.

Precisamente por saber distinguir con meridiana claridad entre la vida del hombre y la vida de su legado, el retrato overbeckiano publicado por Bernoulli poseía un valor diferencial en relación a la todavía joven *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche, ya que invitaba a considerar un primer contrapeso con respecto a la actividad

---

<sup>217</sup> Para todas las «*Aufzeichnungen*» sobre Nietzsche recogidas por Overbeck *antes* de su reelaboración literaria por Bernoulli, cfr. F. Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2: *Autobiographisches: "Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde"*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1999, pp. 22-221. Imprescindible a este respecto la introducción a cargo de las editoras von Reibnitz y Stauffacher-Schaub (esp. pp. XXI-XLVI). Existe una edición en castellano, con algunas importantes deficiencias, bajo el título *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Errata Naturae, 2009. Cfr. el estudio de A. Morillas, «Los otros textos de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10 (2010), pp. 197-224, esp. pp. 200-208.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>219</sup> *Ibid.*, pp. 21 ss., 28-34, 40-43, 62 s., 78-83.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 102.

divulgativa de Förster-Nietzsche, sobre todo en lo tocante al relato oficial de su vida y a los rasgos transfigurados de una personalidad idealizada que apenas coincidía con aquello evocado por el teólogo suizo. «En un archivo erigido sobre su tumba, incluso antes de que estuviera cerrada»<sup>222</sup>, Overbeck constataba con amargura que la brecha entre el recuerdo del hombre y la narración trivializadora del mito se ensanchaba hasta adquirir la dimensión de una disparatada distorsión, evidenciada por ejemplo a través de la pretendida devoción cristiana de Nietzsche, tan alabada por su hermana<sup>223</sup>. Frente a la clara negativa oficialista de abrirse a la explicación de la perspectiva del filósofo, se cernía así «uno de los peligros por los que más amenazado se sentía Nietzsche y al que aguardaba con preocupación», que no era otro que «el sensacionalismo. Nadie ha contribuido más a que se precipitara en este peligro que su hermana mediante esa biografía, con todo el bullicio del negocio público que ha organizado en nombre de su hermano. Su éxito, en efecto, apenas nos deja esperanzas»<sup>224</sup>.

Sea como fuere, todos estos materiales overbeckianos, tanto los recuerdos como las cartas, constituyen la piedra fundacional del posterior *Basler Gegenarchiv*, base sobre la cual se irán añadiendo otros valiosos legados materiales de contemporáneos de Nietzsche (Jacob Burckhardt, Meta von Salis) o de estudiosos nietzscheanos de las siguientes generaciones, como Josef Hofmiller, Gustav Naumann, Karl Joël, Paul Lauterbach, Erich F. Podach y, desde luego, el propio Bernoulli<sup>225</sup>. Dos centros de gravedad caracterizarán esta tradición en su primera configuración:

1) *El rechazo de la praxis mitográfica weimaresa y la denuncia de las tergiversaciones sobre la vida del filósofo*. Esta crítica se articuló, a su vez, en forma de publicaciones propias, de innegable valor desenmascarador, como la ya comentada obra preparada por Bernoulli, publicada en 1908 bajo el título *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, cuyo segundo volumen fue censurado tras un sonado

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 107 s., 111.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 112. La conclusión final de Overbeck, amarga y serena, rezuma no poca resignación: «Para la causa y el prestigio de Nietzsche de cara al público parece no haber salvación posible, a menos que esa causa haya sido completamente arrebatada de las manos de la Sra. Förster» (*ibid.*, p. 115).

<sup>225</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 95. Toda esa enorme colección de legados se sigue encontrando hoy en la *Universitätsbibliothek* de Basilea.

proceso judicial emprendido por Förster-Nietzsche y Gast<sup>226</sup>. El libro de Bernoulli fue importante, porque en la medida en que buscaba defender el honor y la integridad moral de Overbeck, ofrecía por primera vez una imagen bien distinta de la vida y la personalidad de Nietzsche, más humana y menos legendaria que la construcción hagiográfica de Förster-Nietzsche. Por otro lado, al fundamentar aquella amistad con el rigor que otorgaba toda la documentación overbeckiana, se ponía en entredicho la unilateralidad de la interpretación oficialista del Archivo weimarés, cuya llamativa reacción por la vía judicial mostraba hasta qué extremo el prestigio y el estatus socioculturales de aquella institución dependían de la ocultación o difamación de todos aquellos materiales desenmascaradores. *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft* constituye, en definitiva, el punto de arranque y una de las fuentes principales de los estudios biográficos y filológicos de la llamada tradición crítica de Basilea, sedimento sin el cual difícilmente podrían haberse desmontado más adelante algunos estratos distorsionados sobre la vida y la personalidad del filósofo. Por ello, en cuanto trabajo en y sobre un Nietzsche *histórico*, inaugura simbólicamente una línea de interpretación histórico-filológica sobre Nietzsche que, tomada ya en un sentido más amplio y desvinculada físicamente de la ciudad de Basilea, pudo ser continuada y mejorada por otras generaciones de estudiosos nietzscheanos como Andler, Schlechta, Janz y Montinari.

2) *El rechazo a las prácticas «científicas» del Archivo weimarés y a su política editorial.* La configuración de una tradición en Basilea nunca fue premeditada, del mismo modo que no se trataba de un grupo de investigación cerrado ni necesariamente coordinado. Más bien fue el resultado de una confluencia de intereses de determinados actores, que por distintas razones personales o profesionales poseían documentos y materiales que parecían invalidar algunas de las leyendas capitalizadas por el *Nietzsche-Archiv*. De este modo, pues, aportaron las primeras pruebas para intentar desmontar, por ejemplo, la autenticidad de *La voluntad de poder*, exigir la publicación de *Ecce homo*, tal como Nietzsche la había planeado<sup>227</sup>, o demostrar por primera vez la existencia del

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 75-78. Cfr. también M. Montinari, «Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*», en *Nietzsche-Studien* 6 (1977), pp. 300-328.

<sup>227</sup> Así Bernoulli en la selección de cartas de Overbeck a Gast, «Briefe an Peter Gast», editados y con una introducción de Carl Albrecht Bernoulli», en *Die Neue Rundschau* 1906, pp. 26-51. En efecto, de aquellas

*affaire* Lou Salomé más allá de la burda campaña de deslegitimación orquestada por Förster-Nietzsche<sup>228</sup>. A esta misma línea pertenecen también los esfuerzos de Josef Hofmiller, redactor de los *Süddeutsche Monatshefte*, que había seguido con mucho interés las críticas expresadas por Albert Lamm y los hermanos Horneffer en torno a la problematicidad filológica de *La voluntad de poder*, pero también conocía el significado de *El Anticristo* como única y verdadera *Transvaloración*<sup>229</sup>. Como ya hiciera Steiner en 1900, Hofmiller decidió romper su colaboracionismo con Förster-Nietzsche y salió en defensa de Koegel, publicando su parte de los «Koegel-Exzerpte»<sup>230</sup>, en los que básicamente se asistía a otra versión mucho más creíble sobre la relación de Nietzsche con Lou Salomé que la fabulada por la hermana. En todo caso, al hacerlo en el mismo momento en que Bernoulli publicaba en diferentes textos algunos pasajes de la transcripción que había recibido de la viuda de Koegel<sup>231</sup>, en que E. Horneffer desvelaba también la copia realizada en secreto de *Ecce homo*, se revelaba por primera vez una sólida convergencia de intereses entre los diferentes adversarios del Archivo weimarés. Que tres fuentes distintas publicaran el mismo tipo de filtración de documentos tan comprometedores para la imagen del Archivo señalaba ciertamente la necesidad de seguir consolidando un frente crítico contra el monopolio interpretativo de Förster-Nietzsche.

---

cartas se desprendía la viva discusión mantenida a principios de 1889 sobre la idoneidad de publicar o no la autobiografía.

<sup>228</sup> También Bernoulli en «Nietzsches Lou-Erlebnis», en *Raschers Jahrbuch* I, Zürich, Rascher, 1910, pp. 225-260.

<sup>229</sup> Así, por ejemplo, los antiguos editores del Archivo asistían con estupor a la campaña difamatoria orquestada por Förster-Nietzsche y sus colaboradores contra el recién fallecido Overbeck, a quien le reprochaba públicamente haber perdido, durante el traslado de Turín a Alemania, nada menos que el – inexistente– manuscrito del libro cuarto de *La voluntad de poder*. Así, en *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller* (Jena, Diederichs, 1906, esp. pp. 83-87), August defendió por primera vez el orden *estrictamente cronológico* a la hora de publicar los fragmentos póstumos, tesis fuerte que fue asumida al año siguiente por su hermano Ernst (*Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie*, Jena, Diederichs, 1907), que además señaló con muy buenos argumentos la identidad de *El Anticristo* con la totalidad de la *Transvaloración de todos los valores*.

<sup>230</sup> Sobre los numerosos avatares de estos extractos, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 407-423.

<sup>231</sup> *Ibid.*, pp. 408-421, y 709 ss.

## 5. Tránsitos de la recepción: la consolidación institucional del *Nietzsche-Archiv* y los inicios de la ideologización del pensamiento nietzscheano

«— ¡Qué tortura suponen los libros escritos en alemán para aquel que ha desarrollado el *tercer* oído! ¡Con qué fastidio asiste a la lenta alternancia de los pantanosos sonidos sin resonancia, de ritmos sin baile que los alemanes llaman “libro”! ¡Y qué decir del alemán que *lee* libros! ¡Con qué pereza, con qué reticencia, qué mal lee!» (JGB, 246)

Pese a los numerosos ataques recibidos a partir de 1907/08 y la importante repercusión mediática que generaron aquellos polémicos debates<sup>232</sup>, Förster-Nietzsche salió nuevamente indemne de todos y cada uno de ellos. De hecho, la consolidación institucional y económica de su proyecto durante los últimos años del guillerminismo permite hacer un primer balance exitoso de la historia del *Nietzsche-Archiv*.

Por un lado, la ambiciosa ofensiva editorial de la *Großoktavausgabe*, de los *Gesammelte Briefe* y de su biografía había llegado a buen puerto, siendo así que ratificaron en poco tiempo su éxito dentro y fuera de Alemania. La rápida internacionalización de aquellas ediciones, por ejemplo en Francia, Inglaterra o Italia, parecían avalar su viabilidad comercial y sobre todo su legitimidad en términos de garantías filológicas y fiabilidad textual. Por el otro, tras haber utilizado el manuscrito de *Ecce homo* para muchos de sus artículos, para sus introducciones a las obras de su hermano y, ante todo, para escribir largos pasajes de la biografía, su esperada publicación, a mediados de 1908, salía a la luz en una mutilada pero lujosa edición de coleccionista de 1250 ejemplares diseñada con maestría por Henry van de Velde y editada, a su vez, por la mano oficialista de Raoul Richter. Agotada incluso antes de salir de la imprenta<sup>233</sup>, aquella censurada pero exquisita edición de la inclasificable autobiografía reflejaba, en cierto modo, la victoria de un ambicioso modelo de gestión y comercialización del legado material del filósofo. Y ello es así, no sólo porque había sabido configurarse con la ayuda de una de las voces más respetadas e innovadoras del diseño y la arquitectura europeos de principios de siglo –materializándose en uno los productos colaborativos más emblemáticos del *Drittes Weimar* proyectado por

---

<sup>232</sup> Cfr. T. Zeeb, «Die Wirkung Nietzsches...», *op. cit.*, p. 283 y notas.

<sup>233</sup> Así nos lo hace saber Otto Weiss al final del prólogo que hace a su edición del *Ecce homo*, esta vez en el marco de la *Großoktavausgabe* (cfr. GOA XV, 1911, p. XXV).

Kessler<sup>234</sup>–, sino también porque su calculado retraso y ocultamiento reafirmaba el monopolio interpretativo de Förster-Nietzsche sobre aquel relato autorizado de la vida de su hermano que debía proyectarse. Por tanto, además de mutilado, *Ecce homo* nacía, para la recepción del pensamiento de Nietzsche, con una irreparable desventaja, y lo hizo cuando ya la presión y las evidencias materiales se hicieron insostenibles para su ocultadora. Y, sin embargo, el hecho de que ya la vida del filósofo hubiera sido narrada con carácter exclusivo; el hecho también de que el último periodo de su producción filosófica hubiera sido eclipsado materialmente por *La voluntad de poder*, hicieron que el interés real por las obras póstumas del filósofo, es decir, por *El Anticristo*, los *Ditirambos de Dioniso* y desde luego *Ecce homo*, sufriera una inevitable minusvaloración interna con respecto al resto de las obras publicadas. La incomodidad de su contenido, la cercanía del colapso mental, su función liberadora con respecto a la presión sistematizadora de los últimos años, fueron argumentos más que suficientes para declinar la balanza en favor de un perfil bajo, donde el impacto de aquellas obras fuera mitigado y desviado hacia otros logros filosóficos fácilmente capitalizables.

Aunque por razones bien distintas, tampoco la ambiciosa edición de los escritos filológicos, publicados en la tercera sección de la GOA entre 1910 y 1913, cumplió con las expectativas generadas por sus editores<sup>235</sup>. Si bien es cierto que, con la presentación de los *Philologica*, se podía dar por finalizada la publicación de la mayor parte de obras escritas por Nietzsche, no es menos cierto que los trabajos filológicos de la época de Basilea mostraron de inmediato cierta esterilidad y descrédito en la historia de su recepción, sobre todo a la vista de la doble condena, filológica y filosófica, a la que estos fueron sentenciados. Por un lado, como ha señalado Sánchez Meca, la pesada losa del juicio sumarísimo de Wilamowitz-Möllendorff, convertido ahora en la autoridad *par excellence* del gremio filológico desde su célebre cátedra berlinesa, «había conseguido su expulsión del círculo y de la historia de esta ciencia. Para los filólogos de profesión, en general, Nietzsche había quedado completamente desacreditado, y su nombre no

---

<sup>234</sup> Asimismo, no fue casualidad que, para la llamada *Bankierausgabe* tanto del *Ecce homo* como de *Así habló Zaratustra*, el Archivo optara, no por la casa Naumann sino por la editorial Insel. Con la disolución de la revista *Pan* –como ya señalado, órgano principal del *Jugendstil* y de la primera difusión iconográfica de los *Nietzscheana*– en primavera de 1900, la editorial de Leipzig liderada por Anton Kippenberg, gracias sobre todo a la publicación de *Die Insel* durante los años 1899-1901, se había consagrado en el mercado alemán como la única capaz de realizar trabajos de edición de gran calidad artística y ornamental.

<sup>235</sup> Cfr. E. Holzer, «Vorlesungen von Friedrich Nietzsche», en *Süddeutsche Monatshefte* 4/2 (1907), p. 94.

volvió a ser citado en las revistas ni en los libros de esta disciplina»<sup>236</sup>. Asimismo, a las enormes resistencias y prejuicios generalizados del canon filológico –y que hay que relacionar, sin duda, con el abandono final de Nietzsche de la Universidad de Basilea–, habrá que sumarle la falta de interés por estos escritos académicos por parte de la transversal recepción de Nietzsche durante el guillerminismo, y, más adelante, las primeras derivas sustantivas de la recepción filosófica después de la 1ª Guerra Mundial. En efecto, más allá de sus diferencias de fondo, para la mayoría de nietzscheanos aquellos textos científicos podían interesar, «a lo sumo, como ámbito en el que encontrar lejanos precedentes de algunos de sus temas filosóficos, ya que se tendía a considerar, en general, su etapa filológica como una fase superada y dejada atrás, sin influencia notable en la formación y desarrollo de su pensamiento de madurez»<sup>237</sup>. La *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche había dictaminado que su fascinante pensamiento comenzaba, casi *ex nihilo*, con *El nacimiento de la tragedia*, por lo que ignoraban igualmente sus escritos anteriores y no les prestaban atención. En definitiva, pues, también los *Philologica* nacieron con una clara desventaja, tanto desde el punto de vista comercial como de su contenido propiamente dicho, de ahí que se pueda hablar de un balance más bien negativo de esta tercera y última sección de la GOA.

Por todas estas razones, la consolidación del proyecto editorial weimarés puede y debe medirse no tanto internamente en términos de garantías, transparencia y capacidad de gestión del legado material del filósofo, sino sobre todo externamente en términos de estabilización institucional y de normalización de la imagen colectiva que, desde la Alemania guillermina de aquellos años, se tenía de aquella famosa intersección entre provincianismo y vanguardias, entre *Spießbürgertum* turingués y europeísmo cultural. Para bien o para mal, Förster-Nietzsche se había ganado a pulso su lugar en la cultura alemana, fijando en el imaginario público de la época a sus conocidos amigos y enemigos<sup>238</sup>, del mismo modo que su ambicioso proyecto editorial había encontrado su indiscutible hueco en las estanterías y desde luego en el camino formativo de toda la siguiente generación.

---

<sup>236</sup> Cfr. D. Sánchez Meca, «Introducción a los *Escritos filológicos*», en OC II, p. 15.

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> Cfr. E. Förster-Nietzsche, *Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und seine Feinde*, Berlín, Marquardt & Co., 1907.



A mi modo de ver, un momento decisivo para el futuro del Archivo fue su reconversión, en mayo de 1908, en una fundación sin ánimo de lucro, la llamada «*Stiftung Nietzsche-Archiv*»<sup>239</sup>. Apoyado financieramente por el generoso banquero sueco Ernst Thiel, el proyecto de Förster-Nietzsche ganaba así mayor fortaleza económica. La jugada fue la siguiente: asegurada su pensión vitalicia, la hermana renunciaba *de iure* a los derechos sobre todas las obras de Nietzsche –con la más que llamativa excepción de las cartas de Nietzsche a ella y a la madre–, y lo hacía en favor de un nuevo consejo o *Vorstand* presidido honoríficamente por ella misma. De puertas hacia fuera, el Archivo se convertía en una institución cultural de carácter científico, en una fundación reconocida por las autoridades guillerminas de la época. Con ello, desde luego, pareció ganar profundidad cultural y seriedad institucional, aunque *de facto* las decisiones cruciales las siguió tomando la hermana. Por último, tras la marcha definitiva de Gast en junio de 1909 –provocada, entre otras razones, por el desgaste personal en la polémica con Bernoulli<sup>240</sup>–, Förster-Nietzsche permanecía como último testimonio y garante de la vida y la obra del filósofo alemán.

Como aspecto destacable en esta integración y armonización de Nietzsche en los circuitos socioculturales más estables y convencionales del guillerminismo tardío, podemos señalar que Förster-Nietzsche ya no se encontraba sola en su tenaz y obsesiva labor. A riesgo de ofrecer una caracterización simplificada y homogénea de sus propuestas, la primera década del siglo XX sí que revela, sin embargo, cierta confluencia de intereses y lazos personales entre el Archivo y las primeras interpretaciones académicas sobre Nietzsche que firmaron autores hoy bastante olvidados como Alois Riehl<sup>241</sup>, Raoul Richter<sup>242</sup>, Richard M. Mayer<sup>243</sup> y, en menor medida, Hans Vaihinger<sup>244</sup>. A riesgo, insisto, de pasar por alto el horizonte de comprensión y la

---

<sup>239</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 80 s.

<sup>240</sup> *Ibid.*, pp. 82 ss. Gast se retiró completamente de la escena nietzscheana, visiblemente afectado y cansado, como explicaría a su amigo Holzer, de la «montaña de mentiras» (*Lügenhügel*) y de la «comedia de aduladores» (*Schmeichelkomödie*) en la que había participado. Murió en 1918. Para esos últimos años, cfr. F. R. Love, *Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 255 ss.

<sup>241</sup> Cfr. A. Riehl, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*, Stuttgart, Frommans, 1920 [1ª ed., 1898].

<sup>242</sup> Cfr. R. Richter, *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1922 [1ª ed., Leipzig, Meiner, 1903].

<sup>243</sup> Cfr. R. M. Meyer, *Nietzsche. Sein Leben und seine Werke*, Múnich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1913.

<sup>244</sup> Cfr. H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph des Als Ob*, Berlín, Reuther & Reichardt, 1911.

intención que subyace a cada una de sus respectivas interpretaciones, su identificación bajo la etiqueta de una línea oficialista permite entender, *mutatis mutandi*, las estrategias de colaboración y publicidad mutuas que se establecieron entre el Archivo y los admiradores de la obra de Nietzsche que empezaron a otorgarle un incipiente estatus académico, más cercano al *establishment* sociocultural de la época. Como ya había demostrado con la rápida fidelización de Henri Lichtenberger desde Francia, Förster-Nietzsche siempre estuvo atenta a las voces favorables que surgían desde las propias universidades alemanas y que coincidían, de acuerdo con sus estándares, con una imagen fuerte de su hermano, nunca ambigua ni claroscuro, que no se acercara en todo caso ni a los sincretismos estéticos, ni a los círculos socialistas, anarquistas, feministas, ni desde luego a la órbita desmitificadora de la tradición basileña. Ya fuera desde el aristocratismo antidemocrático y antisocialista de Richter o Riehl, desde la marcada perspectiva neokantiana de la investigación gnoseológica de Vaihinger o de la integración de Nietzsche al panteón de la *Kultur* por parte del germanista Meyer, había que luchar contra las reticencias de la recepción académica propiamente dicha, todavía inconsistente y subterránea, y promover, por tanto, todos los intentos que contribuyeran a estabilizar el prestigio que Förster-Nietzsche buscaba para su hermano.

Con esta situación de fondo llegamos al estallido de la 1ª Guerra Mundial y a uno de los puntos de inflexión decisivos para entender la progresiva ideologización del pensamiento nietzscheano en Alemania. Con el inicio de la primera gran guerra europea en verano de 1914 cambió irremediabilmente la dinámica de la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche. El conflicto bélico no sólo escindió por primera vez la *Verehrergemeinde* nietzscheana que se había configurado ya a un saludable nivel europeo. Sobre todo actuó como un catalizador espiritual para inclinar la balanza hacia interpretaciones más políticas de una nueva derecha nacionalista y conservadora, también de tipo etnicista (*völkisch*), y lo hizo en detrimento de aquella primera recepción más transversal y europea, tendencialmente apolítica o antipolítica, cuya paradigmática expresión habían sido precisamente aquellas vanguardias estéticas que traspasaban por definición las fronteras nacionales. Así, mientras que las complejas líneas de fuerza que se articularon en el primer *Nietzsche-Kult* de la época guillermina habían mantenido un equilibrio interno, neutralizando en cierto modo su poder y efecto ideológicos, la nueva textura

política que emergió en 1914 aceleró la resignificación de los lugares comunes del pensamiento nietzscheano en el horizonte bélico y patriótico de la *Kriegsbegeisterung* de aquellos años.

Para situar un poco la cuestión, podríamos empezar con la aguda observación del pensador político Eric Voegelin de que nunca antes en la historia de Occidente un filósofo había sido hecho responsable espiritual de una guerra europea<sup>245</sup>. En efecto, la propaganda bélica antialemana construyó la poderosa ecuación que igualaba el immoralismo y la radicalidad nietzscheanos con el militarismo, la beligerancia y el nacionalismo alemanes, sobre todo bajo el ropaje estereotipado de lo prusiano. O dicho en otras palabras: las nociones, máximas y fórmulas nietzscheanas eran fácilmente convertidas en características políticas o militares del imperialismo germano. No hubo país aliado en que no se proyectase esta superficial asociación, que llegó a convertirse, con una pasmosa rapidez, en un habitual lugar común europeo en libros, ensayos, periódicos de la época. Había que construir y fundamentar la «*Euro-Nietzschean War*». En Inglaterra, por ejemplo, además de diversas aproximaciones estrictamente académicas sobre la cuestión<sup>246</sup>, tenemos las famosas cartas de Thomas Hardy publicadas tanto en el *Daily Mail* como en el *Manchester Guardian*, así como exitosos y populares panfletos de guerra<sup>247</sup>, que insisten ante todo en la idea de leer el militarismo y el imperialismo alemanes desde la noción nietzscheana de poder, en consonancia también con otras concepciones del Estado y el poder estatal, como las del general Bernhardi —el gran teorizador militar del derecho de guerra y de conquista alemán en los territorios orientales de Europa— y, sobre todo, las del célebre historiador prusiano Heinrich von Treitschke. Justamente la pretendida afinidad espiritual con Treitschke, aunque resulte paradójica y ridícula a la vista de su acreditada aversión mutua<sup>248</sup>, fue

---

<sup>245</sup> Cfr. E. Voegelin, «Nietzsche, the Crisis and the War», en *The Journal of Politics* 6/2 (1944), pp. 177-212, aquí p. 177.

<sup>246</sup> Cfr. H. L. Stewart, *Nietzsche and the Ideals of Modern Germany*, Londres, Edward Arnold, 1915; J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War*, Londres, J. Murray, 1915, pp. 70-81.

<sup>247</sup> Cfr. E. Barker, *Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1914; C. E. McClure, *Germany's War-Inspired Nietzsche and Treitschke*, Londres, Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1914.

<sup>248</sup> Aunque ambos compartían amistad con Overbeck, la animadversión siempre fue mutua. Nietzsche, por ejemplo, lo criticará con mucha ferocidad y sarcasmo. Pensemos en EH, «Las Intempestivas», 2 y 3, pero también, de forma destacada, en JGB, 251: «Hay que hacerse a la idea de que cuando un pueblo sufre y quiere sufrir de fiebre nerviosa nacional y ambición política —, su espíritu queda cubierto por toda suerte de nubes y perturbaciones, en definitiva, por pequeños ataques de embrutecimiento: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces es la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana (basta con observar a esos

reafirmada con una naturalidad que demostraba, en última instancia, la efectividad de un nuevo tipo de instrumentalización política en una guerra cultural que no sólo se jugaba en las trincheras propiamente dichas, sino también en la cohesionada retaguardia intelectual de la propaganda bélica.

Así pues, a pesar de surgir algunas voces críticas que señalaron la incongruencia e incluso la injusticia que implicaba esta banal demonización, la condición de peligroso *Kriegsphilosoph* se normalizó de manera fatídica en la propaganda aliada, tanto en el ámbito anglosajón como en el ámbito galo<sup>249</sup>. En cualquier guerra, la construcción imaginada de símbolos identitarios sobre la schmittiana distinción amigo/enemigo, aun en su nivel más básico y superficial, forma parte de la ensordecedora máquina de la propaganda diaria, de ahí que la estereotipada imagen de un Nietzsche beligerante y salvaje, prusiano y eminentemente militarista, se fuese solidificando en el imaginario colectivo desde 1914. Por otro lado, ni siquiera las jóvenes vanguardias europeas se quedaron al margen de esta profunda transformación y resignificación. Basta con pensar en los momentos fuertes de apropiación creativa de Sorel en Francia, o de D'Annunzio, Mussolini y los futuristas en Italia, para advertir la consonancia de algunos temas nietzscheanos con el *esprit* de una guerra que venía anunciándose desde hacía mucho tiempo. El pacifismo militante de reconocidos nietzscheanos como Gide o Valéry, igual que el de Heinrich Mann, difícilmente podían hacer frente al heroísmo y a la atracción masculina del fragor de la batalla. Incluso bajo la sombra ejemplar de Zola, la valiente condena bélica del mayor de los hermanos Mann, su actitud republicana y democrática como civil ilustrado, quedó ensordecida y sin duda relegada por la prioridad de una misión cultural de Alemania que, como la posición belicista de su hermano, invitaba a movilizar y capitalizar todos los efectivos simbólicos de la comunidad imaginada en 1914. Desde esta perspectiva, el descubrimiento de otro Nietzsche, tanto en un lado como en otro, fue hasta cierto punto una consecuencia natural de la estilizada polarización de dos tradiciones europeas, de sus fuentes y raíces espirituales, de su

---

pobres historiadores, esos Sybel y Treitzschke y sus cabezas fuertemente vendadas —), o como quieran llamarse estas pequeñas obnubilaciones del espíritu y la conciencia alemanes».

<sup>249</sup> También en Francia se jugó, desde luego, un fuerte y súbito sentimiento antinietzscheano como forma decidida de antigermanismo, aunque este rechazo se articuló desde otras categorías interpretativas y, por tanto, desde otros parámetros espirituales, como por ejemplo la crítica a la barbarie y al vandalismo alemanes, también como *revidit* cultural de 1870/71. No podemos entrar en más detalles, de ahí que recomendamos, sobre este punto concreto, el correspondiente capítulo del siempre enriquecedor trabajo de J. Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, Múnich, Wilhelm Fink, 1997, pp. 70-78.

comprensión y horizonte de la modernidad. A fin de cuentas, como señala Aschheim, «todos podían llevar a Nietzsche al campo de batalla, ya que trascendía las distinciones nacionales y la categorización política más convencional. Igual que la experiencia bélica anticipada, Zaratustra simbolizaba el anhelo de trascendencia, de lo excepcional y heroico»<sup>250</sup>.

Desde luego, al tiempo que ocurría esto, en Alemania se desplazaba también el centro de gravedad, trasladándose el imaginario nietzscheano hacia una nueva mitología de rasgos mucho más unívocos. Como joven *lieux de mémoire* de la época guillermina, Nietzsche cargaba ahora con parte de la responsabilidad a la hora de asumir aquellas funciones simbólicas e icónicas más urgentes para aquella sociedad imaginada de 1914, al precio ciertamente de una enorme simplificación y banalización espiritual. Señala Aschheim al respecto:

Mientras que la sensibilidad nietzscheana había ayudado a moldear una predisposición favorable hacia una guerra próxima, la Gran Guerra reconfiguró el mito nietzscheano en los términos de sus propias necesidades. Casi con el estallido mismo de las hostilidades, Zaratustra pareció perder sus rasgos individualistas y transnacionales. El nietzscheanismo sufrió una rápida politización y nacionalización que superaron de largo su avance de antes de la guerra. Los motivos cosmopolitas e individualistas fueron progresivamente ahogados por las pasiones nacionalistas<sup>251</sup>.

Para trazar las coordenadas desde las cuales comprender este súbito desplazamiento en el ámbito alemán, me parece imprescindible, antes que nada, recordar algunos contornos decisivos de aquel momento espiritual. En verano de 1914, un júbilo colectivo nunca antes conocido invadía todas y cada una de las ciudades europeas. París, Berlín, Londres, Viena, Moscú, en todas ellas, sin excepción alguna, se respiraba la confianza de quien se sabe vencedor de antemano: los estudiantes acudían rápidamente a alistarse como voluntarios, los periódicos celebraban el estallido de la guerra y auguraban una rápida victoria, e incluso los socialistas, opuestos históricamente a toda forma de militarismo, cedían ante el sorprendente optimismo y arengaban a los obreros a defender también la nación. Los soldados, finalmente,

---

<sup>250</sup> Cfr. Aschheim, *op. cit.*, p. 134.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 134 s.

vestidos todavía de civil, saltaban sonrientes a los trenes abarrotados, no sin antes escribir en sus vagones, con tiza blanca, palabras que jamás se cumplirían: «À Berlin», escribían los franceses, «Zum Frühstück auf nach Paris», proclamaban los hambrientos alemanes. Así lo recordaba un joven y exaltado Jünger:

Y entonces la guerra nos había arrebatado como una borrachera. Habíamos partido hacia el frente bajo una lluvia de flores, en una embriagada atmósfera de rosas y sangre. Ella, la guerra, era la que había de aportarnos aquello, las cosas grandes, fuertes, espléndidas. La guerra nos parecía un lance viril, un alegre concurso de tiro celebrado sobre floridas praderas en las que la sangre era el rocío<sup>252</sup>.

Sin embargo, como es sabido, la euforia generalizada y el entusiasmo patriótico que siguió al estallido de la guerra no sólo tuvo un reflejo inmediato en los campos de batalla europeos. De forma decisiva, la guerra también se configuró como *Kulturkrieg*, precisamente porque la rápida movilización espiritual de la sociedad alemana había alcanzado no sólo a las masas socialistas y a las capas pequeñoburguesas, a los poderosos estratos empresariales e industriales, sino también, de forma destacada, al segmento de académicos, intelectuales, periodistas y artistas, a los llamados oficios libres, en cuya respetada dimensión pública se podía visibilizar la producción cultural de un nuevo y efervescente momento nacional<sup>253</sup>. En este sentido, las llamadas «ideas de 1914» nos remiten a otro tipo de frente de guerra, esta vez de cariz cultural, en cuyo interior se debatieron y se justificaron patrióticamente los ejes vertebradores de la *Kulturgemeinschaft* alemana. Se trataba de un ideal regulativo y cohesionador que implicaba, por un lado, una reflexión profunda sobre la misión histórico-universal del espíritu alemán en la modernidad, y, por el otro, el reconocimiento prioritario de su particular tradición cultural de raigambre protestante, a la que en todo caso no debía renunciar como último contrafuerte de los impulsos disolventes de la civilización occidental. En cuanto ideas contrapuestas, en un plano simbólico, a las «ideas de 1789»

---

<sup>252</sup> Cfr. E. Jünger, *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 5.

<sup>253</sup> Aunque haya abundante literatura sobre este fascinante tema, pocos estudiosos han trabajado tan bien este momento de la historia alemana como W. J. Mommsen, «Die kulturellen Eliten im Ersten Weltkrieg», así como «Die europäischen Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler und der Erste Weltkrieg», ambos recogidos en *ibid.*, *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830-1933*, Fráncfort d.M., Fischer Taschenbuchverlag, 2000, pp. 175-195 y 196-215, respectivamente. Como editor, junto a E. Müller-Luckner, sigue siendo imprescindible su *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler im Ersten Weltkrieg*, Múnich, Oldenbourg, 1996.

y a sus correspondientes manifestaciones latinas –que giran en torno a los ideales liberales e ilustrados de democracia, igualdad y humanidad, pero también a las concepciones utilitaristas de libertad y progreso de filiación anglosajona–, las «ideas de 1914» provocaron una movilización espiritual sin precedentes entre las élites culturales de la burguesía alemana, de Friedrich Meinecke a Max Scheler, de Werner Sombart a Georg Simmel, de Ernst Troeltsch a Thomas Mann, acelerando así la subsiguiente búsqueda y determinación de símbolos, referentes y modelos compartidos para reorientar debidamente el *Kulturkrieg* que estaba en juego. Frente al *Zivilisationsvolk*, el *Kulturvolk* alemán respondía desde la interioridad de su propio y genuino legado espiritual, desde un scheleriano *Gesinnungsmilitarismus*, con sus valores fuertes (obediencia, deber y orden), con su propia concepción de libertad individual y con su horizonte normativo de fuerte resabor autoritario y antidemocrático.

Desde este indispensable horizonte de comprensión, la rápida nacionalización del pensamiento nietzscheano en Alemania adquiere rasgos más contextuales, facilitando nuestra labor desde el punto de vista de la *Rezeptionsgeschichte*. En efecto, Nietzsche se había convertido de repente en un indiscutible representante de la tradición prusiana, es decir, en un representante de los valores eminentemente prusianos, como la disciplina, el valor, el orden y el deber. Ahora, con el estallido de la guerra, el Nietzsche «genuinamente prusiano» emergía como una de las herencias espirituales más valiosas de la heroica *Kultur* alemana de corte protestante. Nietzsche se convirtió así, por primera vez, en el filósofo de la guerra, y su pretendido antinacionalismo, como defendió paradigmáticamente Werner Sombart en su *Händler und Helden*, un aparente contrasentido que ocultaba en realidad su verdadera y subterránea adscripción a la causa nacional<sup>254</sup>. La movilización espiritual de la guerra mostraba que había un Nietzsche profundo y auténtico, otro que era aparente y superficial, dos estratos en cierto modo jánicos sobre los cuales incluso el propio filósofo no habría sido consciente.

El caso de Sombart es ciertamente representativo de esta transfiguración germánica de la imagen nietzscheana, por cuanto reubicaba a Nietzsche, en la simbólica batalla interna entre «Weimar contra Potsdam», en la dicotomía espiritual entre cosmopolitismo cultural goetheano y militarismo prusiano, del lado de la tradición prusiana, de la ética del deber y la cultura del orden y la disciplina. Sombart, que ya

---

<sup>254</sup> Cfr. W. Sombart, *Händler und Helden – Patriotische Besinnungen*, Múnich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1915, p. 141.

había incendiado durante el verano tardío de 1914 el panorama político-cultural con su célebre artículo «Potsdam»,<sup>255</sup> definió como pocos el nuevo lugar nacional de Nietzsche durante los años de guerra, aunque fuera en el marco de la contraposición entre mercaderes y héroes, entre la utilitaria concepción del mundo anglosajona y la heroica *Weltanschauung* alemana: «Cuando los extranjeros filosofan sobre la guerra presente, curiosamente retornan siempre de nuevo sobre este *único* pensamiento: la guerra de 1914 es la guerra de Nietzsche. Alemania la ha desatado y Alemania ha sido inspirada por un espíritu nietzscheano. Esto último, dejando de lado la mentira de que nosotros solos quisimos la guerra, no es falso [...]. Nietzsche ha sido sólo el último cantor y visionario que, llegado del cielo, nos ha anunciado la noticia de que el hijo de Dios, que en su lenguaje llamó superhombre, habría de nacer de nosotros mismos»<sup>256</sup>.

Lejos de ser un caso aislado sin un correspondiente anclaje en el sentir general de la sociedad, las palabras de Sombart sí tenían su expresión directa, nuevamente transfigurada, en el campo de batalla propiamente dicho, donde el optimismo inicial de una generación de jóvenes soldados alemanes permitía superar el agotamiento y la desorientación juvenil de la época tardoguillermana en favor de un nuevo horizonte de sentido comunitario, exaltado pero no rebelde, viril pero no contestatario. Por ello, la transformación de la imagen de Nietzsche desde la experiencia colectiva de la guerra y, sin duda, desde la experiencia individual y formativa en las propias trincheras se nos presenta como una nueva realidad espiritual difícilmente rebatible. Es conocido, por ejemplo, el lugar común –altamente estilizado *ex post facto*, por otro lado–, de que el *Zaratustra* fue, junto al *Fausto* goetheano y el *Nuevo Testamento*, el libro más leído por los soldados alemanes durante el largo conflicto europeo. Alrededor de 165.000 copias fueron vendidas entre 1914 y 1919 en una edición más económica especialmente diseñada para la contienda bélica, la llamada *Kriegsausgabe*<sup>257</sup>. El *Zaratustra* asumió, por así decirlo, las funciones formativas de un inclasificable *Bildungsroman*. El énfasis nietzscheano del heroísmo, la masculinidad y el arrojo casaban muy bien con las

---

<sup>255</sup> Cfr. W. Sombart, «Potsdam», en *Berliner Tageblatt* del 6 de septiembre de 1914, escrito en respuesta a las diatribas antialemanas del escritor inglés G. Bernard Shaw.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>257</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 88. Conocida también con el nombre de *Tornisterausgabe*, esta edición iba precedida por una calculada selección de cuatro páginas con frases de Nietzsche sobre la guerra y la paz tituladas «Nietzsche-Worte für Krieg und Frieden». Para hacernos a la idea del éxito que tuvo, basta con recordar que los primeros 11.000 ejemplares, impresos ya en agosto de 1914, se agotaron en menos de 6 semanas, obligando a una reimpresión de 10.000 ejemplares que tampoco durarían mucho más.



inquietudes espirituales de numerosos soldados letrados, del mismo modo que la experiencia del profeta del superhombre, que parecía legitimar la necesidad purificadora de la guerra en soledad, podía ser transfigurada en la vivencia de muchos soldados en el propio campo de batalla.

Un termómetro idóneo para medir esta tendencia es ciertamente la intensa actividad propagandística del *Nietzsche-Archiv* durante la guerra. De hecho, para los intereses del Archivo, el *Pulverfass* europeo había estallado en el momento oportuno, a saber: haciéndolo coincidir con los preparativos y la esperada celebración del setenta aniversario del nacimiento del filósofo alemán en octubre de 1914, feliz coincidencia que sin duda otorgó una mayor publicidad y visibilidad para reinterpretar el nuevo lugar nacional de Nietzsche<sup>258</sup>. Förster-Nietzsche, siempre atenta a los desarrollos políticos y socioculturales de su país, no sólo hizo un negocio muy rentable con las extraordinarias ventas del *Zarathustra*, sino que diversificó y amplió también la línea de negocio: o bien mediante la publicación de nuevos productos *kitsch*, como numerosas antologías sesgadas de textos nietzscheanos para la guerra (almanaques, brevariarios, calendarios, poemas, etc.)<sup>259</sup>, o bien mediante la variación de las obras ya existentes, como la sorprendente edición «popular» de *La voluntad de poder*, ahora con 696 aforismos seleccionados y reordenados por su colaborador de confianza Max Brahn y compilados estratégicamente en un solo tomo más asequible y práctico<sup>260</sup>. La versión de Brahn era llamativa, porque no se trataba de una versión intermedia entre la primera y la segunda versión del *Wille zur Macht*, sino de una reducción de esta última que fue rápidamente comercializada a otros países, como en el caso de Italia estudiado por Ferraris<sup>261</sup>.

Por otro lado, la adscripción pública del Archivo a la causa nacional no sólo se visualizó mediante la delirante y patriótica inversión en créditos de guerra. La adscripción quiso ser plena y entregada, inconfundible y militante, pero sobre todo tenía que poner en juego una movilización total de la imagen fuerte del nuevo filósofo de la guerra, una promoción incondicional de aquella faceta militarizada y politizada de

---

<sup>258</sup> Por poner un solo ejemplo, cfr. Th. Kappstein, «Friedrich Nietzsche als Philosoph des Weltkrieges. Zum seinem 70. Geburtstag am 15. Oktober», en *Straßburger Post*, núm. 1028 (octubre de 1914).

<sup>259</sup> Cfr. «Friedrich Nietzsche: Vom Kriege», en *Kriegsalmanach*, Leipzig, Insel, 1915; *Nietzsche-Worte – Nietzsches Meinungen in grosser Zeit*, H. Itschner (ed.), Leipzig, Kröner, 1915.

<sup>260</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens*, M. Brahn (ed.), Leipzig, Kröner, 1917. Profesor universitario en Leipzig, Brahn ya se había ganado la confianza de Förster-Nietzsche con una muy cuidadosa selección de textos nietzscheanos sobre el Estado y la guerra, cfr. M. Brahn, *Friedrich Nietzsches Meinungen über Krieg und Frieden*, Leipzig, Kröner, 1915.

<sup>261</sup> Cfr. Ferraris, *op. cit.*, p. 645.

Nietzsche. Había que hablar por él, tomar su palabra en favor de la encrucijada epocal que vivía el país. Förster-Nietzsche intuyó de nuevo el *kairós*, el momento oportuno, en la medida en que participó activamente en la configuración, en el espacio público alemán de la guerra, de un nuevo mito de la cultura alemana, ahora ya con rasgos marcadamente prusianos y protestantes. Enardecida por el panfleto incendiario de Sombart durante aquel verano tardío de 1914, la hermana del filósofo lo tuvo claro desde el principio: «Si alguna vez hubo un amigo de la guerra que amó a los guerreros y a los luchadores, apostando en ellos sus más altas esperanzas, ese fue Friedrich Nietzsche»<sup>262</sup>.

Sobre este punto, resulta muy significativo que la labor periodística de Förster-Nietzsche durante la contienda bélica no haya sido debidamente estudiada como destacable punto de inflexión dentro de la propia *Nietzsche-Rezeption*, al menos desde su vertiente interna en Weimar. Es su mejor sismógrafo. En más de una decena de artículos en importantes periódicos de la época, desplegó una creativa y delirante interpretación del heroico filósofo de la guerra, alternando realidad y ficción al servicio de los prioritarios intereses nacionales. Así, por ejemplo, en *Der Neue Merkur*, Förster-Nietzsche volvía a insistir en el intachable patriotismo de su hermano, señalando su «delicada predilección por Krupp», así como su admiración por el «maravilloso ejército alemán» en cuanto «expresión completa de una raza que quiere vencer, dominar y sucumbir (*vollständig der Ausdruck einer Rasse, die siegen, herrschen und untergehen will*)». Sin duda era el momento adecuado para volver a difundir la fabulada historia, anticipada ya en su biografía, según la cual Nietzsche le había confiado en la intimidad —«él mismo me lo dijo»—, que el pensamiento de la voluntad de poder y la visión del superhombre habían surgido, en una suerte de visión anticipadora, de entre los fragores de la guerra franco-prusiana de 1870/71, al observar a los soldados alemanes encaminarse hacia las victoriosas batallas de Wörth<sup>263</sup>.

Conforme avanzaba la guerra, la instrumentalización iba adquiriendo nuevas cotas de implicación nacional, ya fuera en un artículo sobre Bismarck, donde se afirmaba categóricamente que «de entre todos sus contemporáneos, Bismarck fue

---

<sup>262</sup> Cfr. E. Förster-Nietzsche, «Nietzsche und der Krieg», en *Hamburgischer Korrespondent* CLXXXIV (1914), núm. 4 del 15 de septiembre de 1914, p. 2.

<sup>263</sup> Cfr. E. Förster-Nietzsche, «Nietzsche im Kriege 1870», en *Der Neue Merkur*, año 1, vol. 2, octubre-marzo 1915-1916.

considerado por mi hermano como el pilar más resistente para su esperanza de que Alemania pudiera algún día tomar las riendas de una Europa unificada»<sup>264</sup>; ya fuera en un panegírico dedicado a Hindenburg, «el maravilloso genio militar», frente al cual ella reconocía los verdaderos rasgos del superhombre nietzscheano y al que, sin duda, su hermano «habría llamado así»<sup>265</sup>.

Otro cambio sustantivo afectó a la modificación del centro de gravedad espiritual con respecto a la interpretación oficialista del Nietzsche francés, tal como queda patente en su artículo «Nietzsche, Frankreich und Deutschland», fechado en julio de 1915<sup>266</sup>. A ojos de Förster-Nietzsche, había que reorientar el problema desde el antagonismo del *Kulturkrieg*, ya que ahora los franceses se habían convertido en enemigos declarados, también para el propio Archivo. En este sentido, la autora no negaba *prima facie* el interés de su hermano por los escritores franceses de la *décadence* parisina, pero reconducía ahora la cuestión a la fórmula que para ella será definitiva: la predilección de Nietzsche por la Francia prerrevolucionaria del *ancien régime*, la Francia de los grandes moralistas y de Pascal, así como de la Francia postrevolucionaria de Napoleón, «maravillosa antítesis de la Revolución» y encarnación del hombre antiguo y renacentista. Por tanto, concluía Förster-Nietzsche, Nietzsche habría amado la cultura de Francia en cuanto país autoritario y antidemocrático, cierto, pero el verdadero modelo contemporáneo de este tipo de sociedad ya no podía continuar siendo aquella Francia –ahora enemiga en los campos de batalla reales y mentales–, sino que debía identificarse en la «libertad de obediencia» del oficial prusiano. Es en la prevalencia de la virtud militar, en la fidelidad y obediencia donde se puede medir el carácter germánico de Nietzsche, de ahí que Förster-Nietzsche pudiera afirmar, en el siguiente artículo de septiembre de 1915 en el *Berliner Tagesblatt*, que la pirámide de valores prusianos culminaba en realidad en el nietzscheano concepto de *Rangordnung*, ordenamiento jerárquico en el cual se reflejaría la predominancia de los alemanes como «hombres más viriles» (*die männlichste Männer*). Por consiguiente, concluía, su ideal del buen europeo y de una Europa unida estaban todavía mal enfocados, por cuanto

---

<sup>264</sup> Cfr. E. Förster-Nietzsche, «Deutsche Frauen über Bismarck», en *Leipziger Neueste Nachrichten* (1915).

<sup>265</sup> Cfr. E. Förster-Nietzsche, «Eine kleine Hindenburggeschichte», en *Hannoverscher Kurier*, año 63, núm. 32666 (14.9.1916).

<sup>266</sup> Citamos por S. Barbera, «L'archivio Nietzsche tra nazionalismo e cosmopolitismo», en *ibid.*, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Florencia, Le Lettere, 2010, pp. 161-188, aquí pp. 174 ss.

estaban íntimamente unidos con el «voto secreto» y subterráneo de su alma alemana: «Y cuando en confianza se le preguntaba quién esperaba que guiara Europa a su unidad, respondía con firmeza: «¡Alemania, naturalmente!»»<sup>267</sup>.

Estos últimos ejemplos de reinterpretación política, nacional y *völkisch* del pensamiento nietzscheano, sobre los que nos hemos detenido con algo más de detalle, sintetizan a la perfección la cuadratura del círculo que fue perseguida por Förster-Nietzsche y otros intérpretes durante la 1ª Guerra Mundial. En esta síntesis artificiosa y mendaz se podía resolver, sin embargo, la manifiesta contradicción entre, por un lado, el pretendido germanismo de Nietzsche comercializado durante la contienda militar y, por el otro, su recurrente posicionamiento crítico y virulento hacia Alemania, recurriendo para ello a fantásticas justificaciones biográficas o psicológicas, como la irritación por la escasa fortuna de sus obras en Alemania, o, con mayor nobleza, por el amor secreto e incluso inconsciente hacia su nación. Por todo ello, y a la vista de la exitosa anulación de esta contradicción en la memoria colectiva del país, a la vista también de la fractura interna de la *Verehrergemeinde* nietzscheana a nivel europeo, la derrota militar de Alemania representó, irónicamente, la gran victoria de aquella imagen de Nietzsche. Pocos lo vieron tan claro como el escultor Max Kruse, uno de los pioneros más destacados del *Drittes Weimar*, quien tras una visita de cortesía al Archivo, en abril de 1918, constataba resignado: «Aquello que los escritos de Nietzsche más odiaban y combatían, la arrogancia nacional [...] aquí celebraban orgías pangermánicas [*alldeutsche Orgien*]»<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> Cfr. Krause, *op. cit.*, p. 213.



## 6. La configuración de un nuevo mito: la germanización de Nietzsche durante la República de Weimar

«*Desatadores de lenguas*. — El valor de ciertos hombres y libros sólo reside en la propiedad de obligar a cada uno a expresar lo más oculto e íntimo: son desatadores de lenguas y palanquetas para los dientes más apretados». (MA II, 1ª, 210)

La dirección que adoptó la recepción del pensamiento nietzscheano después de 1918 nos obliga a contextualizar debidamente la significación espiritual de Nietzsche en una época de polarización y fragmentación radicalmente ideológicas. Este punto es importante: la *Nietzsche-Renaissance* que se vivió a partir de 1914, en la que tuvo lugar una primera oleada de politización y nacionalización del imaginario simbólico nietzscheano, consolidó su significado cultural precisamente tras la guerra, cuando la inestabilidad política, económica y social de la joven República de Weimar aceleraron la radicalización de las clases burguesas caídas en desgracia, cuyo *pathos* eminentemente antidemocrático no rehusó la justificación y exaltación de la violencia como formas de reorganización y reactivación identitarias. Con ello, el resentimiento y la frustración generalizados de un segmento decisivo de la sociedad alemana, acentuados por la percepción colectiva de haber sido humillados en Versalles, reflejaba una enmienda a la totalidad al todavía frágil modelo de las democracias liberales, a su horizonte normativo y a su sistema de valores. Asimismo, la crisis existencial – plasmada en la propia crisis interna de la filosofía, que Ringer definió acertadamente en términos de «enfermedad semántica»<sup>269</sup> –, así como la aguda sensación de estar a las puertas de un inusitado declive cultural, invadió también a numerosas capas de intelectuales, escritores y pensadores alemanes, de ahí que el rechazo no sólo golpeará de lleno a la propia idea de democracia occidental, sino a la ciencia, al materialismo y a la técnica como fuentes últimas del malestar existencial. Se trataba, en definitiva, de una verdadera enmienda a la totalidad del proyecto ilustrado, no menos que de la idea regulativa de progreso y de bienestar material.

---

<sup>269</sup> Cfr. F. K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart, Dtv, 1983, p. 357.

Desde este contexto histórico-espiritual, la consolidación de un nietzscheanismo de derechas en la Alemania de entreguerras fue una consecuencia hasta cierto punto previsible. De la experiencia colectiva de la guerra surgieron numerosas «interpretaciones fuertes» del pensamiento nietzscheano, que aprovecharon como nunca antes el capital simbólico que éste ofrecía para dar cobijo a los temores existenciales de una modernidad repudiada. Con incluso mayor claridad que en la primera recepción, la filosofía de Nietzsche no sólo se convertía en una instancia de legitimación para el sentir generalizado de una determinada generación, sino que, perfilados y limitados sus contornos de acuerdo con el frágil momento presente, su funcionalidad empezaba a restringirse a aquellas lecturas que sirvieran para proyectar simbólicamente tanto el rechazo político, social y económico del liberalismo occidental, como el desarraigo humano generado por la irrupción definitiva de un horizonte de tintes nihilistas. El anhelo de raíces y de agregación naturales, el deseo apremiante de acción directa o de sumisión a un líder carismático revelaban, entre otras cosas, un hambre de integridad plagado de odio y de enemigos que buscó en Nietzsche –aunque también, por ejemplo, en Hölderlin– una voz autorizada para combatir el desencantamiento de un mundo ya deshecho, una sociedad ya deshumanizada y una naturaleza ya alienada. Nietzsche emergía así como adversario de la ciencia y de la Ilustración modernas, como alternativa fuerte a los tradicionales conceptos filosóficos de razón y de conciencia, como profundo defensor de la vida *hic et nunc*. En su inédita tesis doctoral sobre Nietzsche, un joven Karl Löwith condensaba ese *momentum* espiritual de la siguiente manera:

Nosotros los nuevos somos todos adversarios de Descartes y nos oponemos a su frivolidad lógica al dudar; hay que dudar mejor. Nosotros encontramos el contramovimiento contra la autoridad absoluta de la razón siempre allí donde haya hombres profundos<sup>270</sup>.

De la guerra emergía, por otro lado, otra forma literaria de presentar a Nietzsche, otra forma de aprehenderlo y transfigurarle mediante la propia escritura. Nietzsche seguía diciendo cosas actuales y cercanas, siempre y cuando se dijeran, como él, de una

---

<sup>270</sup> Cfr. K. Löwith, *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, tesis doctoral leída el 8 de marzo de 1923, Múnich, 1923, p. 19.

manera novedosa y creativa. En este sentido, la misma crisis de la conciencia histórica y la subsiguiente irrupción del relativismo evidenciaban la incapacidad epistemológica de las formas más academicistas y marcadamente historiográficas de la cultura alemana, cuya autosatisfacción burguesa, con su ingenua pretensión de objetividad metodológica, habían llevado a un callejón sin salida a las expresiones literarias de un yo mucho más complejo y ambiguo. El problema fue, a mi modo de ver, que este legítimo proceso de subjetivación del proyecto nietzscheano tuvo lugar de acuerdo con el proceso interno de politización e ideologización del imaginario colectivo alemán durante la época de Weimar, cimentando un punto de no retorno del que el pensamiento nietzscheano no podría salir hasta muchas décadas después.

Para entrar en materia, centraremos primero nuestra mirada sobre la paradigmática construcción literaria de Ernst Bertram y su libro *Nietzsche. Intento de una mitología*, publicado en el año 1918<sup>271</sup>. Se trata de un punto de partida ineludible – dado su enorme éxito de ventas y sus numerosas reediciones, no menos que por su influencia en términos de mitologización de Nietzsche– para seguir pensando, en siguiente lugar, las distintas articulaciones conservadoras durante la fascinante época de Weimar, como las interpretaciones de Mann, Klages, Spengler, Jünger o Bäumler. Frente a lo que se suele pensar, Bertram no era, en sentido estricto, un seguidor ortodoxo de la escuela georgiana<sup>272</sup>. Sin embargo, su interpretación sí bebía innegablemente del programa estético georgiano, de su distanciamiento sublime de la masa y su antimodernismo elitista, y sobre todo marcaba una importante cesura en la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche, porque reconvertía su figura en un nuevo mito profético y heroico de la *Kultur* alemana, haciendo de su estilizada y neorromántica transfiguración el último eslabón del destino espiritual de la nación. En una verdadera sucesión hagiográfica, Nietzsche alcanzaba el panteón de los genios secularizadores de la cultura, como Lutero, Goethe, Beethoven, Hölderlin o Napoleón, pero lo hacía

---

<sup>271</sup> Cfr. E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín, Bondi, 1922.

<sup>272</sup> La expresión más típica de la exégesis nietzscheana del *George-Kreis* sería, más bien, el libro coral de Ernst Gundolf y Kurt Hildebrandt, *Nietzsche als Richter unserer Zeit* (Breslau, Hirt, 1923), donde, además de buscarse la compatibilidad de Nietzsche con el programa político-pedagógico de George, Nietzsche es interpretado como temperamento heroico que lucha, con su «validez autoritaria» (*ibid.*, p. 66), contra el nihilismo político y moral del mundo moderno. La estilizada contraposición titánica entre Nietzsche y George revelaría, sin embargo, que es este último el que prevalecería como personalidad armónicamente equilibrada y auténticamente griega.



también como superador espiritual de todas aquellas épocas precedentes, como su *Überwinder* en la modernidad.

«Estas siguientes páginas quieren ofrecer el estudio de una mitología del último gran alemán»<sup>273</sup>. Con esta rotundidad se expresa Bertram en su importante prólogo titulado «Leyenda», que posee un carácter programático por cuanto señala el horizonte mitopoiético desde el cual pretende reconstruir dicha leyenda. En efecto, si, tal como reza la segunda parte del *Fausto*, «Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis» (vv. 12104-5), las reticencias antipositivistas y antihistoricistas expresadas ya por la escuela georgiana revelarían que no se puede reconstruir simplemente el pasado y representarlo, rankeanamente, tal como fue. Al contrario, como parte de la estrategia de refuncionalización del pasado, la historia sería siempre «una fijación de valor (*Wertsetzung*), no una producción de realidad (*Wirklichkeitsherstellung*)»<sup>274</sup>. En este sentido concreto, Nietzsche no puede ser presentado como una realidad histórica, sino más bien como una leyenda, que representa la forma más auténtica que existe de la transmisión histórica, igual que para George el modo más propio de la historiografía era la poesía, que, a su vez, debía carecer de propósito, tener como único objeto el lenguaje y dar la espalda a los hechos de su época.

En cierto modo, Bertram llevará esta concepción georgiana hasta el paroxismo. La historia debe construirse siempre desde la máscara explícita del mito, del mismo modo que la personalidad de un individuo excepcional sólo sobrevivirá como figura mítica. De ahí el imperativo bertramiano de «pensar» a Nietzsche en imágenes nítidas, símbolos fuertes, metáforas y símiles poderosos, es decir, concebirlo mitopoiéticamente y reconstruir una parte muy específica de su pensamiento filosófico desvinculándose básicamente de toda conexión lógica interna, por mínima o exigible que sea. Al ser inapresables, los pensamientos sólo se reconstruyen como mera asociación intuitiva, casi instintivamente, desembocando en sugerentes pero oscuras totalidades que no se extraen de un riguroso proceso de lectura y análisis filosóficos, sino que van repitiéndose, alternándose o solapándose como potentes pero sesgados depósitos de imágenes. Esa es la única manera de narrar el mito y, en consecuencia, el único modo también de captar mitológicamente el pensamiento de Nietzsche.

---

<sup>273</sup> Cfr. Bertram, *op. cit.*, p. 7.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 1.

Podemos afirmar entonces, sin riesgo a equivocarnos demasiado, que la intención principal del libro es retratar a Nietzsche como un mito de la cultura alemana, siendo así que Bertram se autoposiciona en ello como un servidor del mito, como *Diener des Mythos*. Sin embargo, este mito no adquiere los rasgos de un acontecimiento atemporal e inmóvil, frente al cual sólo podríamos sentir una admiración plena y desatada. Para Bertram, la leyenda de un hombre y de su mito es siempre la expresión de la autointerpretación humana, momentánea y dinámica, única e inconclusa. Por tanto, sólo existe el objeto en la medida en que exista un yo productivo, que se relacione con él, y que trabaje mitológicamente en su leyenda y la reescriba en el lenguaje metafórico de la grandeza humana. En este proceso de subjetivación del mito se consolida así una estrategia de inmunización contra cualquier reproche subjetivista, ya que precisamente el mito no aspira nunca a ser una representación científica y objetiva, tampoco verdadera ni verosímil, sino que «la imagen de Nietzsche, tal como se compone a partir de estos capítulos, es la imagen del instante en que su mito parece plantarse frente a nosotros. Con el avance de su órbita ingresará en otros hogares del cielo»<sup>275</sup>. Asumiendo así el motivo georgiano tomado de *El nacimiento de la tragedia*, según el cual sólo un horizonte delimitado del mito puede dar unidad y fuerza creativa a un movimiento civilizatorio, Bertram desarrolla una original concepción doble del mito: por un lado, el Nietzsche en cuanto leyenda, como mito propiamente dicho y cargado de epítetos solemnes; por el otro, el Nietzsche como creador de mitos, que completa su «pasión socrática» de educador mediante su *Zarathustra*, utopía educativa y poesía luterana en la que se confirmaría, a su vez, la fuerza mitopoiética del genio alemán. Como vemos, pues, la dimensión mítica en Bertram no sólo comprende la función legendaria de toda actividad mitopoiética. Reformulando a Blumenberg, se trataría de un trabajo *en y sobre* el mito.

Desde este horizonte de comprensión, el retrato bertramiano de Nietzsche adquiere una libertad creativa que permite trazar una personalidad y un carácter más adecuados a las exigencias espirituales del momento presente. En efecto, si todos los conflictos de Nietzsche, por ejemplo con Wagner, no son otra cosa que conflictos consigo mismo y con el objeto de su polémica, máscaras de su verdadera naturaleza

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 10. Esto explicaría, por otro lado, que las etapas de la vida de Nietzsche sean presentadas en forma de capítulos mitológicamente evocadores, como por ejemplo «Arión», «Weimar», «Napoleón», «Venecia», «Sócrates», «Eleusis», etc.

proteica; si incluso su talante antialemán y antinacionalista escondería, en realidad, los rasgos de su naturaleza «sobrealmana», su *Überdeutschtum* –rasgo que no ratificaría sino la profundización de su carácter alemán–, entonces llegaba el momento de arriesgar una interpretación esencialista de la personalidad bifronte de Nietzsche, a saber: heraclíteo y luterano –por tanto antirromano, no latino, de acuerdo con la fórmula «“ser” es una realidad [*Realität*] romana, “devenir” una efectualidad [*Wirklichkeit*] alemana»<sup>276</sup>–, en cuya imagen transfigurada se cumplía el anhelado ideal de una «cristiandad nórdica». Con ello, Bertram recogía el tema de la alemanidad de Nietzsche y su amor subterráneo e inconsciente por Alemania, popularizados ambos durante la guerra, pero trasladaba el centro de gravedad hacia una nueva identidad metafísica. Como en el caso de Alemania, inmersa todavía en el georgiano despertar de su propia helenidad, Nietzsche sería también un alemán en devenir. El devenir, por tanto, constituye el germanismo más íntimo del superhombre nietzscheano, una meta que todavía no es, sino que estaría aún en camino:

Nietzsche domina ahora su propio *Reich*, en el cual el nombre alemán queda incólume; sin embargo, inconscientemente, *este* mismo *Reich* se ha convertido para él en un *Reich* del devenir alemán y de la esperanza alemana, por mucho que la mayor de estas esperanzas lleve el nombre ulterior de Zaratustra: ya en la propia palabra que lo designa, el *superhombre* lleva el estigma de su naturaleza profundamente alemana, de la naturaleza alemana<sup>277</sup>.

El proyecto de Bertram apunta hacia delante, resolviendo conflictos en la medida en que integra a Nietzsche dentro de un esquema cerrado y apuntalado por la idea del mito de lo sobrealmán<sup>278</sup>. La idea rectora del *Überdeutschtum* se convierte así en el ideal profético de un nuevo y esperanzador germanismo que incluso en la oscuridad de la batalla puede aspirar a una redención transcendente y a un devenir creativo. En un sofisticado pero impostado movimiento dialéctico, la doble naturaleza

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>278</sup> Todo queda transfigurado por la sombra omniabarcante del relato legendario, al precio de una relativización de aquellas obras que no se ajustaran a ese patrón. Así, por ejemplo, *El Anticristo* aparecía como un «escrito teológico de polémica religiosa», el *Zaratustra* como una «tardía poesía protestante y luterana», e incluso *El caso Wagner* representaría la obra de quien, en su interior, nunca había dejado de amar el cristianismo wagneriano (*ibid.*, p. 126). Por lo demás, la necesidad de conciliar el nietzscheanismo con la fe wagneriana era una constante habitual en el *George-Kreis*.

del filósofo –su carácter bifronte, como una suerte de Jano de la alemanidad– permite integrar contrarios y salvar al Nietzsche más adecuado para el *momentum* espiritual. Por ello, Nietzsche habría seguido siendo wagneriano en virtud de su antiwagnerianismo, schopenhaueriano en virtud de su antischopenhauerianismo, romántico en virtud de su antirromanticismo, exactamente igual que su amor a la tradición, a Alemania y a su innegable luteranismo.

En definitiva, el libro de Bertram esquivo y oscurece al mismo tiempo la propuesta nietzscheana propiamente dicha en favor de un refinado juego de luces de su vida, mejor aún, de una cuidadosa variación y alternancia de sutiles datos y anécdotas biográficas que terminan sepultando el mensaje filosófico como tal. Con un olfato nada desdeñable, Gundolf la definió como una «biografía monadológica», en la medida en que cada germen de la vida o del pensamiento de Nietzsche parecía contener en sí mismo, autónomamente, su evolución sucesiva, igual que cada mónada parece transportar y reflejar el universo, «como una danza de estrellas que muestran todas ellas las mismas leyes del ritmo»<sup>279</sup>. Y sin embargo, pese a su innegable sofisticación, la exitosa monografía de Bertram prolongaba y, en cierto modo, empeoraba la vaguedad con que se venía narrando en Alemania la vida y sólo algunas parcelas significativas de la obra filosófica de Nietzsche, muy en la línea oficial del Archivo weimarés, heroizante y mistificadora, patriótica y genial. Al precio de una enorme falta de concreción en su evolución espiritual, el pensamiento de Nietzsche desaparecía detrás de un conjunto de cristalizaciones geniales, transfiguradas y pulidas por el elemento poético, que poco o nada decían en realidad sobre la diferenciada producción filosófica de aquel nuevo mito alemán. Como observara agudamente Charles Andler, su contrarréplica literaria en los años veinte: «Hay algo paradójico en el hecho de querer hacer muy grande a Nietzsche sin hacer un balance de su obra»<sup>280</sup>.

Otro magnífico ejemplo, cercano pero a la vez distinto del de Bertram, puede observarse en el monumental ensayo *Betrachtungen eines Unpolitischen* de Thomas Mann, sobre todo en los capítulos 4 y 11<sup>281</sup>. Pese a que sus caminos terminaron

---

<sup>279</sup> Carta de Friedrich Gundolf a Ernst Bertram del 16 de febrero de 1918, cit. por Raschel, *op. cit.*, p. 172.

<sup>280</sup> Cfr. Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. 6: *La dernière philosophie de Nietzsche: le renouvellement de toutes les valeurs*, París, Bossard, 1931, p. VIII.

<sup>281</sup> Cfr. Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, en *ibid.*, *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke-Briefe-Tagebücher*, vol. 13.1, Fráncfort d.M., Fischer, 2009, pp. 76-97, 584-602. No obstante, la presencia de Nietzsche es generalizada, y llega a ser tan abrumadora en determinados

divergiendo conforme iban eclosionando los dramáticos acontecimientos de la República de Weimar, las afinidades entre Mann y Bertram convergieron durante bastante tiempo en lo tocante a la idealizada significación espiritual de Nietzsche como último representante de la *Kultur* alemana frente a la *Zivilisation* occidental. O dicho de un modo más trágico: en la idea compartida de que a Nietzsche había que juzgarlo ya como figura encarnada del propio destino alemán, como sublimación del drama espiritual alemán<sup>282</sup>. Para ambos, la historia de su país debía ser reinterpretada como vocación alemana a la «protesta eterna»<sup>283</sup> contra la latinidad, en una suerte de obediencia trágica al propio destino histórico, que no sería sino la rebelión contra el imaginario simbólico del Occidente romano, contra el racionalismo ilustrado y sus valores morales humanitarios. Ambas obras son, por ello, el resultado más influyente y sofisticado de la discusión sobre el germanismo y el europeísmo de Nietzsche en el periodo inmediatamente posterior a la guerra. Los dos amigos escritores habían recurrido al mismo filósofo para reflexionar acerca del dramático presente, también acerca de la inminente catástrofe política y social, y su publicación casi simultánea, en el momento crítico de Versalles, había hermanado a ambos autores en la historia de la recepción de Nietzsche<sup>284</sup>.

Ahora bien, las diferencias entre ambas aproximaciones son igual de importantes para encontrar algunas claves diferenciadoras en la propia curvatura de la *Rezeptionsgeschichte* nietzscheana. Precisamente por postular el carácter irreconciliable entre la esfera del espíritu y la cultura, por un lado, y la esfera de la política (y de la religión), por el otro, el horizonte del conservadurismo burgués de Mann se mantiene, como Goethe, en el ámbito de la ambigüedad constitutiva de lo irónico. La aguda

---

momentos, que Mann incluso se siente en la obligación de pedir disculpas: «Y que se me perdone que por todas partes tan sólo vea a Nietzsche, y a nadie más [...] hoy en día –décadas después de su silencio– por cualquier sitio todavía encuentro las huellas de su vida» (*ibid.*, pp. 540 s.). Una magnífica aproximación sobre la influencia de Nietzsche en la obra de Mann la firma J. B. Llinares, «Thomas Mann y Nietzsche», en *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, G. Campioni et al. (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 451-462.

<sup>282</sup> De entre las numerosas investigaciones que existen sobre ambos escritores y amigos, recomendamos el estudio de V. Vivarelli, «Il cavaliere, la morte e il diavolo. Nietzsche e il germanesimo idealizzato di Bertram e di Thomas Mann», en *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg I*, S. Barbera y R. Müller-Buck (eds.) Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 59-76.

<sup>283</sup> Cfr. Mann, *supra*, p. 46. La expresión, sin embargo, nos remite a Dostoiévski, otra figura decisiva en el ensayo.

<sup>284</sup> De hecho, en una carta del 21 de septiembre de 1919, Mann define ambos escritos como *geschwisterlich*, como «hermanados», cfr. *Thomas Mann und Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910-1955*, I. Jens (ed.), Pfullingen, Neske, 1960, p. 75.

definición manniana «El irónico es conservador»<sup>285</sup> quiere decir, entre otras cosas, que el rechazo del radicalismo por parte del conservador es una tarea de quien no sólo quiere la vida y la afirmación erótica de la misma, sino que además acepta y asume, como parte del juego crítico-intelectual, las contradicciones espirituales que una época cultural trae siempre consigo misma. A diferencia de Bertram, el Nietzsche idealizado por Mann no anula ni cancela la modernidad europea en la Alemania finisecular, antes bien, la introduce en toda su ambigüedad, la encarna en toda su radicalidad. En este sentido, Mann admiraba al filósofo alemán no sólo por su época wagneriana y schopenhaueriana, sino también en cuanto prosista y psicólogo europeo de la decadencia, es decir, en la época positivista de *Humano, demasiado humano*, a partir de cuyos aforismos se podía reevaluar, en opinión del escritor de Lübeck, la función del arte como imprescindible vehículo para reefectuar la fuerza conservadora en toda su potencialidad. Joan Llinares resume con mayor precisión la profunda enseñanza nietzscheana:

Mann se sabe heredero de cuatro componentes del magisterio nietzscheano, la enseñanza de un estilo, la clarividencia psicológica en el análisis de la decadencia, la apasionada crítica de la cultura de su tiempo, y cierta concepción del arte y del artista, manifiesta en las radicales consideraciones en torno a la obra y la persona de Richard Wagner, testimonio de la necesaria ruptura de fronteras entre la poesía y la crítica, entre la tarea del poeta y el trabajo del cognoscente y del pensador<sup>286</sup>.

Desde esta comprensión de fondo, la actitud apolítica o impolítica de Nietzsche, que Mann asume como parte de su estrategia crítica, presenta el germanismo nietzscheano desde una doble óptica, alejándose en todo caso del sincretismo dialéctico de Bertram. Por un lado, aparece como un patriotismo viril y antidemocrático, «antiradical en un sentido y un grado verdaderamente *radicales*, hasta entonces inauditos»<sup>287</sup>; por el otro, sin embargo, condensa en sí mismo el problema cultural de Alemania como lugar de mediación de los contrastes espirituales de Europa y el carácter alemán, como campo de batalla espiritual en el que se condensan todas las

---

<sup>285</sup> Cfr. Mann, *supra*, p. 617.

<sup>286</sup> Cfr. Llinares, *supra*, p. 459.

<sup>287</sup> *Ibid.*, pp. 91 s.

contradicciones de Europa. Para resolver esta tensión latente, el aspecto decisivo es aquí la equivalencia manniana entre los términos Alemania, Nietzsche e ironía, cuya conjunción persigue una función mediadora como unidad de contrarios. También Nietzsche poseería, por ello, una inseparable y valiosa dimensión europea como alemán. Porque su filosofía se nos presenta como «fuente de una *ironía* suprema, sumamente erótico-taimada, que juega entre la vida y el espíritu»<sup>288</sup>, podemos reevaluar su función mediadora con respecto a Europa, pues «sin menoscabo de la profunda alemanidad [*Deutschheit*] de su espíritu, gracias a su europeísmo Nietzsche ha contribuido más intensamente que nadie a la educación criticista, a la intelectualización, a la psicologización, a la literaturización, a la radicalización o, sin hacerle ascos a esa palabra política, a la *democratización* de Alemania»<sup>289</sup>. Con ello, frente a la reducción bertramiana del Nietzsche alemán, frente a su sublime huida neorromántica más allá de toda época o circunstancia históricas, Mann rescata la transferencia cultural como momento constitutivo del espíritu crítico y militante en su propio país. Eso acerca a Nietzsche a una tradición escritural como la de Heine, en la que emerge en todo caso la poderosa imagen híbrida del *denkender Dichter*, no menos que la del *Dichterphilosoph*:

Su *doctrina* fue menos novedosa y revolucionaria para Alemania, fue menos importante para la evolución alemana [...] que *el modo en que enseñó* [*die Art, in der er lehrte*]. Sobre la intelectualidad alemana influyó con su «militarismo» y su filosofema del poder, pero no lo hizo menos con su método extremadamente occidental, en cuanto prosista europeizante, y su efecto «progresista» y civilizatorio radica en una inmensa intensificación, incentivación y agudización del oficio de escribir, del criticismo y del radicalismo literario en Alemania. Fue en su escuela donde se creó el hábito de permitir que el concepto del artista confluyera con el del cognoscente, de modo que se difuminaran los límites entre el arte y la crítica. Él consiguió que junto a la lira se recordase el arco como instrumento apolíneo, y enseñó a dar en el blanco y a hacerlo de manera mortal. A la prosa alemana le otorgó una sensualidad, una ligereza artística, una belleza, una agudeza, una musicalidad, una acentuación y una pasión totalmente inauditas hasta ese momento, irradiando así una influencia a la cual no podía sustraerse nadie que después de él se atreviese a escribir en esa lengua<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 96.

Además de las obras hermanadas de Bertram y Mann, los años veinte trajeron novedosas reinterpretaciones del pensamiento nietzscheano, encuadradas sobre todo bajo la tendencia omnicomprendiva de la *Lebensphilosophie*. Tampoco estas carecerían de popularidad y visibilidad en la memoria colectiva de toda una generación, precisamente por haber trascendido las fronteras compartimentadoras de las corrientes más académicas<sup>291</sup>. La importancia de Ludwig Klages, por ejemplo, no me parece aquí menor, sobre todo a la vista de que también él acabaría teniendo, con su círculo de los *Kosmiker*, su propio culto en la época de Weimar. La interpretación klagesiana, aunque sin duda presenta una cercanía espiritual con la temática esotérica y neopagana del círculo georgiano –al que de hecho había pertenecido en su juventud, junto con Alfred Schuler, hasta el distanciamiento de ambos en 1904–, posee sin embargo una innegable originalidad especulativa. Klages, un autor heterodoxo muy conocido y discutido en aquellos tumultuosos años de desorientación colectiva, buscó integrar la filosofía de Nietzsche dentro de su propia investigación psicológica<sup>292</sup>, cuya fundamental

---

<sup>291</sup> No obstante, es indudable que la penetración de Nietzsche en la filosofía académica empieza a consolidarse precisamente a partir de los años veinte. Esto vale, desde luego, para todas las corrientes cercanas a la *Lebensphilosophie*, pero del mismo modo permea la configuración epistemológica de una nueva antropología filosófica (Scheler, Plessner), las derivas del neokantismo de cuño rickertiano (Jaspers, Heidegger) o incluso determinadas tendencias del positivismo lógico vienés (Schlick, Wittgenstein). En todo caso, lo decisivo para nuestra investigación sobre la recepción de Nietzsche es intentar evitar la lógica dicotómica según la cual su pensamiento fue comprendido, por ejemplo, o bien *ex negativo* como caída en un subjetivismo y relativismo solipsistas, de un esteticismo e historicismo extremos, o bien como una síntesis superadora de todos los grandes contrarios de los sistemas idealistas –razón, universalidad, idealidad, espiritualidad, etc.– en forma de protesta real y particular, es decir, una protesta en favor del fundamento natural, de la corporalidad, de la facticidad histórica, de la preeminencia de un determinado *logos* anterior a la racionalidad de nuestro pensar y nuestros actos orientados a un fin. Que el proyecto nietzscheano fuera aprehendido como *Weltanschauung* individual-existencial, o acaso como forma híbrida de un *Dichterphilosoph* más o menos cercano al ensayismo moralizante de un pensador aforístico desemboca, a mi modo de ver, en una estrategia argumentativa que nos impide arriesgar una explicación diferencial sobre aquellas *experiencias del tiempo* que sí pueden señalar las razones por las cuales la cercanía y la recurrente actualidad de Nietzsche, la necesidad de su magisterio y de su orientación se correspondían, a su vez, a un determinado estado cultural y sociohistórico del espíritu del tiempo. Estructurar idealmente tales ámbitos de experiencia humana –a saber, ciencia, religión, transformación de la vida social y lugar del arte– permite refrendar así, *mutatis mutandi*, el significado epocal Nietzsche como punto de inflexión, incluso punto de ruptura, en el cual se juega acaso un cambio de paradigma integral dentro de la propia conciencia filosófica. Sobre esta importante discusión, a la que no podemos sino aludir de pasada, remitimos a R. Adolphi, «Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der “Geist der Nietzsche-Zeit” und seine Kritik bei Helmuth Plessner», en *Nietzsche und Schopenhauer: Rezeptionsphänomene in Wendezeiten*, M. Kopij y W. Kunicki (eds.), Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2006, pp. 47-80.

<sup>292</sup> Cfr. L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, en *ibid.*, *Sämtliche Werke V*, H. E. Schröder (ed.), Bonn, Bouvier, <sup>2</sup>1989, pp. 1-216, cuyo origen se retrotrae a un ciclo de conferencias pronunciadas en Stettin durante el año 1920. Como quizá es sabido, una de las más completas valoraciones de esta problemática apropiación la hizo el joven Löwith en 1927, en un texto titulado «Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages», en K. Löwith, *Sämtliche Schriften VI, op. cit.*, pp. 7-52.



característica radicaba en la contraposición entre el alma (*Seele*), en cuanto principio inconcebible y natural, y el espíritu (*Geist*), en cuanto su polo antagónico y eminentemente abstracto. O dicho de otro modo: el dinamismo psíquico klagesiano se basaba en la dicotomía entre la vitalidad, de carácter pulsional e instintivo, y la espiritualidad, en cuanto dominio de lo intelectual y lo moral.

Desde esta dualidad estructural, Klages presentaba el autoconocimiento filosófico de Nietzsche como una indagación en el sentido de una psicología del alma y no del espíritu, pues precisamente en virtud de su autointerpretación éste había demostrado ser el «primer psicólogo» o *Seelenforscher* del alma moderna. Es más, sólo con Nietzsche queda inaugurada «la *Seelenforschung* (= psicología) en su sentido más propio»<sup>293</sup>. Como escrutador y heraldo del alma, Nietzsche se convertía así en «el más grande fisiónomo [*Physiognomiker*] habido hasta ahora»<sup>294</sup>, alguien capaz de iluminar no sólo el lenguaje sónico de los caracteres del yo propio y el yo ajeno –por ejemplo a través de su profunda comprensión de la tragedia griega como fractura de las cadenas de la individuación–, sino sobre todo hacerlo desde la necesaria identificación y separación de las causas del engaño y la confusión de sí mismo<sup>295</sup>. O en certeras palabras del joven Löwith: «Así preparado, Klages extrae del material psicológico en las obras de Nietzsche una *teoría de los autoengaños* [*Theorie der Selbsttäuschungen*], de la cual Nietzsche hizo un uso fáctico sin ser metodológicamente consciente»<sup>296</sup>.

Como es sabido, la degradación klagesiana de la conciencia y la razón humanas, de la ciencia moderna en general y del socratismo en particular, del Estado moderno, del capitalismo y el socialismo por igual, implicaban una reinterpretación más ajustada del concepto nietzscheano de vida, esto es, ajustada a la dimensión ctónica y originaria que él siempre defendió. Y es que pese a su innegable potencialidad y rendimiento teóricos, dicha concepción nietzscheana seguía identificándose con la noción de la voluntad de poder, que Klages rechaza una y otra vez en su ensayo al tratarse de una forma agresiva y abstracta del *Geist*<sup>297</sup>. En cuanto manifestación de la nuda individualidad y su insistencia de autosuperación, el filosofema de la voluntad de poder expresaba un

---

<sup>293</sup> Cfr. Klages, *op. cit.*, p. 14. Como señala Löwith, «[Klages] parte del hecho inmediato de que el verdadero significado de Nietzsche radica en su rendimiento como psicólogo crítico» (cfr. Löwith, *supra*, p. 15).

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>295</sup> Cfr. sobre todo la segunda mitad del capítulo tercero, titulado «*Selbsttäuschung*» (*ibid.*, pp. 42-63).

<sup>296</sup> Cfr. Löwith, *supra*, p. 20.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 61 ss., 83 s., 113 s., 135-144, 168 s., 200 ss.

dominio destructivo e hipertrófico del espíritu sobre el alma, de ahí que su identificación con la vida no pudiera sino caer en una contradicción teórica, a saber: querer aprehender la fuente de la vida y la destrucción de la vida en un mismo recipiente. Esta «equivoca ecuación» es solucionada por Klages en la medida en que aísla desde el propio texto nietzscheano aquel ámbito de la vida dionisiaca en su pura dimensión biológico-orgiástica que más le interesa<sup>298</sup>, separando la doctrina del cuerpo (*Leiblehre*) de la doctrina de la voluntad, concepto que, a su vez, es salvado y realzado con respecto al intelecto. Sólo desde esta depurada reinterpretación conseguía Klages amoldar positivamente un nuevo vitalismo nietzscheano dentro de su propia investigación psicológica, reforzando en cierto modo lo que ya había anunciado en *Vom kosmogonischen Eros*, a saber: la potente idea de una «intoxicación dionisiaca»<sup>299</sup>, de tipo primario y cósmico, pues sólo en el reino de lo dionisiaco se manifestaba la vida en sí misma, la vida como *Seele*, mientras que las fuerzas del mundo moderno industrial y racionalizado eran las que albergan el *Geist*, que destruye la naturaleza y la dimensión cósmica que le es inherente.

Mientras que con Klages nos encontramos probablemente ante el exponente más irracionalista y heterodoxo de la *Lebensphilosophie* de signo nietzscheano, pocas dudas hay con respecto a la hipótesis de que la presencia generalizada de un nuevo Nietzsche más político y virulento, al menos en aquel espectro transversal de lo que Armin Mohler definió retrospectivamente como «revolución conservadora»<sup>300</sup>, venía propiciado en gran medida por el carácter programático de la popular obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente*. Su impacto fue masivo, no sólo en el imaginario colectivo de Alemania, sino en el de la mayoría de países europeos, donde rápidamente fue traducido

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 166-175.

<sup>299</sup> Cfr. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, en *ibid.*, *Sämtliche Werke III*, H. E. Schröder (ed.), Bonn, Bouvier, 1991, p. 386.

<sup>300</sup> Cfr. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk, 1950, esp. pp. 86 ss. Como es natural, la apropiación y reinterpretación selectivas de Nietzsche por parte de las tendencias neoaristocráticas de la literatura de derechas, abiertas a nuevas formas dinámicas y transformadoras a caballo entre el socialismo, el nacionalismo, el antisemitismo o el anarquismo, tiene muchos otros representantes de clara filiación nietzscheana, a los que por desgracia no podemos aludir sino de pasada: desde el famoso socialismo antimarxista de Arthur Moeller van den Bruck (cfr. *Das Dritte Reich*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1923), pasando por el antisemitismo elitista de Franz Haiser (cfr. *Die Judenfrage vom Standpunkt der Herrenmoral. Rechtsvölkische und linksvölkische Lebensanschauung*, Leipzig, T. Weicher, 1926) o el amoralismo racista de Ernst Mann (cfr. *Die Moral der Kraft*, Weimar, Gerhard Hofmann, 1920), hasta llegar a las reinterpretaciones estéticas y neorrománticas de jóvenes escritores como Georg Förster (cfr. *Machtwille und Maschinenwelt: Deutung unserer Zeit*, Potsdam, Alfred Protte, 1930), y, como veremos a continuación con más detalle, Ernst Jünger.

e incorporado como lectura de cabecera, de suerte que puede hablarse del primer gran fenómeno filosófico-literario transcultural del siglo XX. El libro diagnosticaba, desde luego, el síntoma de una grave crisis orgánica, si bien es cierto que, sobre todo en Alemania, aquel diagnóstico podía leerse también en clave nacional, a saber: como un potente bálsamo de exculpación y descarga de responsabilidad colectiva. En efecto, el pesimismo cultural que irradiaban aquellos dos imponentes volúmenes mostraba cómo frente a la desintegración nihilista de la *ratio* occidental, frente a la erosión interna del hombre del conocimiento y el relativismo de sus valores, la indagación sobre la *vida* presente en la multiplicidad de culturas, sobre la vida pulsional, inconsciente e intuida del *más acá* que fluctúa en el fondo de una época, ofrecía una escapatoria sublime y erudita para gestionar el inevitable *horror vacui* del momento presente. Puesto que el mundo simbólico y moral de cada cultura parecía seguir, en su desarrollo, una misma ley, tampoco el presente podría escapar al destino que, como una ley biológica semejante a la que rige las diversas edades de la vida humana, obligaba a asumir el carácter necesario de la decadencia de Occidente y su visión ilustrada de la historia de la humanidad como progreso unitario hacia una utopía final. Que aquel horizonte pesimista podía ser concebido como tal, eso es algo que, para Spengler, sólo podía pensarse desde el horizonte de problematización del propio proyecto nietzscheano, así como de una forzada lectura del proyecto goetheano, dos gigantes neopaganos de sombra alargada, «los dos espíritus a quienes debo casi todo: de Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas [...] he convertido en visión panorámica lo que era en ellos una perspectiva fugaz»<sup>301</sup>.

La clave de bóveda, como ha señalado Ferrari<sup>302</sup>, radicaba no sólo en que Spengler supo incorporar a Nietzsche en el marco de su particular morfología de la historia universal, mostrando cómo el proceso orgánico de maduración cultural y de declive civilizatorio –que Spengler derivaba de un simbolismo originario de inspiración goetheano– encontraba sus mejores armas teóricas en la visión apolínea de la *Kultur*, la inversión de todos los valores como forma de movimiento espiritual del siglo presente y el expansionismo fáustico de la voluntad de poder. Antes bien, sobre todo en sus

---

<sup>301</sup> Cfr. O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, vol. 1, Madrid, Espasa, 2011, p. 21.

<sup>302</sup> Cfr. M. Ferrari Zumbini, *Nietzsche: storia di un proceso politico*, op. cit., pp. 100-107. Del mismo autor, «Untergänge und Morgenröten. Nietzsche – Spengler – Antisemitismus», en *Nietzsche-Studien* 5 (1976), pp. 194-254.

posteriores obras, la estrategia de Spengler consistió en transportar a su Nietzsche al plano de la *acción política*, traduciendo sus filosofemas en términos realistas, políticos y económicos. En esa transposición radical de la dimensión filosófica a la dimensión política, Spengler negaba así el eterno retorno, refuncionalizaba el superhombre nietzscheano y reinterpretaba la dinámica de la voluntad de poder como fuerza coercitiva de una nueva forma de «socialismo prusiano». Puesto que, de acuerdo con la vulgar dicotomía spengleriana, el horizonte presente de lo político se jugaba entre dos tipos de socialismo –el inglés y el prusiano–, la verdadera emancipación del pueblo alemán consistía en liberar al socialismo vigente de Marx, eliminando toda suerte de ideales literarios utópicos en favor de una comprensión militarizada del socialismo autoritario de raigambre prusiana. Frente al cosmopolitismo de la acción liberal, frente a la lucha de clases como construcción teórica, debían retumbar las órdenes y la obediencia al frío paso de las botas de batallones obreros, de la valiente decisión de los trabajadores alemanes expresada como unidad de acción y, por tanto, como poder. El socialismo ya no sería, en definitiva, un programa emancipatorio de compasión, humanidad, paz y bondad, sino simple y llanamente un sistema inevitable que expresaría, conjugado debidamente con los valores de la propia tradición prusiana, una voluntad de poder fuerte. Por consiguiente, para Spengler cualquier otra lectura que no reevaluase la dimensión imperialista y expansiva del socialismo sería ilusoria y sobre todo infructuosa para afrontar las acuciantes necesidades del presente político.

Como último punto a analizar, la apropiación creativa del pesimismo de la fuerza nietzscheano para clarificar las convulsiones de la época podía adquirir un carácter más esotérico, o si se prefiere, transfigurado por un estilo más arriesgado y expresionista de escritura. En este sentido, el caso de Ernst Jünger es paradigmático<sup>303</sup>, por cuanto su manifiesta apelación a elementos de la caracterización nietzscheana del nihilismo no pasaba por remitirse explícitamente a él, por apoyarse públicamente en su magisterio como argumento de autoridad para justificar, a su vez, los anhelos generacionales de una filosofía de la acción directa. A diferencia de los ejemplos arriba presentados, su nietzscheanismo se registra con otra aguja de medición, más coherente

---

<sup>303</sup> Sobre la dimensión filosófica de la obra de Jünger remitimos, para mejor orientación, al reciente análisis de D. Sánchez Meca, *Conceptos en imágenes. La expresión literaria de las ideas*, Madrid, Avarigani, 2016, pp. 209-232. Muy recomendable también el trabajo de E. Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1996.

con el *horror vacui* que emergía de las trincheras reales, no simplemente mentales. La sutil virtud de Jünger se caracterizó por pensar con Nietzsche y desde Nietzsche en el medio de la transfiguración literaria de un yo moderno en plena disolución, escrutando el sentido de las profundas transformaciones experimentadas en el todavía corto pero intenso siglo XX, a fin de decretar la caducidad del mundo burgués y sus modelos humanistas. Incluso sin nombrarlo, la sombra alargada de Nietzsche planea en la evolución del inclasificable proyecto jüngeriano, tal y como puede comprobarse en su exitosa producción literaria durante la República de Weimar y, de un modo más concreto, a través del paso decisivo de la figura del soldado a la figura del trabajador. Por su destacadísima influencia en la propia *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche –por ejemplo en Bäumler o, de un modo más complejo, en Heidegger<sup>304</sup>–, reflexionaremos con algo más de detenimiento sobre esta primera época jüngeriana, que tan bien define la ubicuidad del significado espiritual de Nietzsche en el nebuloso horizonte nihilista de los años veinte.

Por un lado, el *soldado*. No es ningún secreto que la construcción identitaria que emerge de entre las brutales páginas de *Las tempestades de acero* es, desde luego, hija de su tiempo, a saber: nacionalista, beligerante y antidemocrática. El joven soldado alemán exalta la guerra moderna, su virilidad, su carácter épico, le confiere asimismo un sentido cuasi-sagrado a la muerte y, cuando parece presentársele, la busca incluso con anhelo redentor<sup>305</sup>. Lo que para cualquier hombre sería una pesadilla se convierte, para Jünger, en el lugar de exploración y entrenamiento de los límites del sujeto moderno, de sus miedos, angustias y compensaciones sustitutorias. La originalidad teórica de su vivencia radica en la mirada en cierto modo realista de un gesto típicamente romántico, que, al tiempo que escapa de la realidad del mundo desencantado para adentrarse activamente en una idealización épica y extática del hecho bélico, lo mira de frente para justificarlo aun a pesar de su brutalidad y de su horror. Desde el primer momento, el joven Jünger no le da la espalda a la nada. Por tanto, la vivencia interior de la guerra no

---

<sup>304</sup> Sobre este fascinante tema, cfr. M. Barrios Casares, «Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10 (2010), pp. 33-52.

<sup>305</sup> «Por fin me había atrapado una bala. A la vez que percibía el balazo sentí que aquel proyectil me sajava la vida. [...] Mientras caía pesadamente sobre el piso de la trinchera había alcanzado el convencimiento de que aquella vez todo había acabado, acabado de manera irrevocable. Y, sin embargo, aunque parezca extraño, fue aquel uno de los poquísimos instantes de los que puedo decir que han sido felices de verdad. En él capté la estructura interna de la vida, como si un relámpago la iluminase» (cfr. E. Jünger, *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 299).

sólo es un mero reflejo de una mentalidad política, social o cultural –que lo es siempre–, tampoco un producto inmediato –que también– de la derrota alemana, del resentimiento de alguien afín a la derecha dinámica y beligerante en la época de Weimar. Lo decisivo aquí es comprender que el ejercicio de transfiguración estética de la experiencia personal es un primer campo de pruebas para combatir literariamente la propia disolución de la individualidad en una época ya avanzada del nihilismo. Ya sólo ese gesto de la escritura lo acerca indefectiblemente a Nietzsche, pues en ambos casos el reto compartido es recuperar un equivalente a dicha individualidad a través de la recreación vivencial y la construcción identitaria del sujeto escindido.

Bajo esta luz más concreta, el soldado anónimo ya no será simplemente una figura irrelevante de la edad moderna. Para Jünger, el soldado encarnará la valentía, el arrojo, así como un incansable espíritu aventurero. De él se destacará su contacto normalizado con la muerte y el dolor, necesarias comprensiones de finitud humana que pueden ayudar a guiar la propia vida. El soldado que sobrevive a la guerra está liberado también de las cadenas de las convenciones de la vida social. Es una suerte de espíritu libre que vive peligrosamente. Ante la proximidad de la muerte, éstas desaparecen completamente y sólo dejan al hombre frente a la posibilidad de formarse como individuo realmente libre, de viajar con pasión de observancia y vivir una forma de existencia auténtica y originaria. El soldado Jünger narra, en definitiva, su propia *Bildung* y su propia construcción de la personalidad en medio de las terribles tormentas de acero que azotan el paisaje desolado por las guerras modernas.

Por otro lado, el *trabajador*. El innegable valor de la evolución jüngeriana radica, sobre todo, en haber ofrecido una demoledora crítica al caduco mundo burgués y a los resquebrajados símbolos que poblaban el desolador «paisaje museístico» de sus ciudades modernas. La crítica apuntaba desde luego al momento presente en Alemania, pero iba más allá. La topografía jüngeriana del nihilismo que empezó a cartografiarse ensayaba un original estudio de los escenarios, espacios, lugares, tanto naturales como artificiales, que la irrupción acelerada de la modernidad motorizada por la segunda industrialización había dejado tras de sí. La crisis orgánica, los movimientos de masas y las revoluciones subsiguientes estaban siendo una prueba aún más palmaria de que la destrucción del viejo orden del mundo constituía un proceso imparable. Era preciso, pues, habilitar otra mirada diferenciadora, otro «*pathos* de la distancia», para entender

ese nuevo mundo que se avecinaba, y pensar el turbulento período de entreguerras como transición hacia la superación de un nihilismo que había penetrado ya todas las esferas de lo humano, mostrando más que nunca su afinidad con el diagnóstico nihilista de Nietzsche.

El punto de arranque debe situarse, como con tantas interpretaciones de la modernidad tardía, en el individuo burgués. En el sujeto burgués se ha evidenciado no sólo la disolución de la individualidad, sino también, de forma destacada, su incapacidad para comprender, con los conceptos y categorías heredados del proyecto ilustrado –como el «progreso» o la «razón»– la realidad de un mundo que está en vías de movilizar a todos sus integrantes en una nueva forma de comprensión total, a saber: la comprensión de que, por un lado, el trabajo penetra todos los niveles de la actividad humana, y, por el otro, que aquello que lo ha cambiado es, en definitiva, el nuevo estatus de la *técnica*, entendida como el modo en que la decisiva figura del trabajador moviliza el mundo y la materia. Es por tanto en la figura del trabajador donde Jünger arriesga el desprendimiento de las viejas categorías y conceptos analíticos de la edad burguesa en favor de un nuevo lenguaje más poderoso y abarcador, propio de la edad de la técnica que ha cambiado la faz de la tierra y del hombre.

El trabajador, dice Jünger, no puede ser aprehendido en las categorías habituales de la edad burguesa: «Por trabajador no ha de entenderse ni un estamento en el sentido antiguo ni una clase en el sentido en que la concibió la dialéctica revolucionaria del siglo XIX»<sup>306</sup>. Él se nos aparece, antes bien, como una «magnitud mítica», como figura «metafísica» del hombre de la edad técnica. Detrás de su manifestación fenoménica, detrás de su aparición se adivina una figura (*Gestalt*) grande, autónoma e independiente y que está sometida a una legalidad propia y específica: «Llamamos “figura” a una realidad suprema y otorgadora de sentido», resume Jünger al final de su libro, «es un todo que abarca más que la suma de sus partes. A ese “más” lo llamamos “totalidad”»<sup>307</sup>. En el paisaje apocalíptico esbozado por Jünger, la figura incipiente del trabajador tiene que realizar la más difícil de las tareas: tomar conciencia de sí. Dicho hegelianamente, sólo cuando el trabajador adquiera conciencia de sí, cuando no sólo exista en sí sino también para sí, podrá clausurarse el movimiento y la técnica alcanzará su perfección. Bien entendido: no que el movimiento termine de golpe y que los nuevos

---

<sup>306</sup> Cfr. E. Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, <sup>3</sup>2003, p. 78.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 276.

medios técnicos se frenen, sino que el movimiento, la explosión de energías, configurará un nuevo orden del mundo a partir del caos y el medio técnico se alzará como expresión plena del dominio del trabajador, convirtiéndose por ello en una nueva unidad sin fisura, en cuanto construcción orgánica constituida por la «fusión cada vez más estrecha de las fuerzas orgánicas y de las fuerzas mecánicas»<sup>308</sup>.

Como no es el lugar para desarrollar *in extenso* toda la construcción jüngeriana, me limitaré finalmente a subrayar la conexión interna entre la figura del trabajador y la «figura auténtica» del soldado<sup>309</sup> a través del *contacto con lo elemental*, la *relación con la muerte* y por último *la relación con el poder*. En ella se desprende quizá con mayor claridad el magisterio nietzscheano en la propia transición espiritual de Jünger.

En primer lugar, la figura del soldado aúna una serie de características que lo hacen especialmente idóneo para encarnar a la nueva figura forjada por el poder constructor y destructor de la guerra. En el soldado anónimo, dice Jünger, vemos cómo ha aflorado nuestro ser auténtico en contacto directo con lo elemental. En él no hay, freudianamente hablando, una represión de lo elemental, es decir, no se da una contención individual de las magnitudes pulsionales a través de la razón burguesa. Dice Jünger a este respecto:

En ningún momento se sentirá impulsado el burgués a ir a buscar por su libre voluntad el destino en el combate y el peligro, pues lo elemental queda allende su horizonte; para el burgués lo elemental es lo irracional y, por tanto, lo inmoral sin más. Y así el burgués procurará siempre apartarse de lo elemental, tanto si se le aparece en las modalidades del poder y de la pasión como si se le muestra en los elementos primordiales del Fuego, el Agua, la Tierra y el Aire<sup>310</sup>.

Ahora bien, no todas las fuentes de energía a las que puede recurrir son válidas. Aunque se haya percatado de que el mundo burgués es incompleto, el romántico al uso y el espacio que él se habilita sirven sólo en parte para explicar este nuevo espacio elemental cercano a la Muerte, al Fuego y a la Sangre. La protesta del romántico es de naturaleza nihilista por cuanto revela una huida, una escapatoria frente al mundo que se

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 52.



está hundiendo. Por eso, dice Jünger, el romanticismo que él pueda encarnar lo será sólo en la medida en que sea *activo, saludable y valiente*, idea que recuerda al «nihilismo activo» del que hablará no mucho después Heidegger, pero que en realidad recoge buena parte del diagnóstico nietzscheano de superación proactiva y militante del nihilismo desde *dentro* del propio nihilismo. «La transformación del espacio romántico en espacio elemental está en correspondencia con el paso de la protesta romántica a una acción que no tiene ya como característica propia la huida, sino el ataque»<sup>311</sup>.

En el caso de relación con la muerte –segundo punto–, los vínculos entre el soldado anónimo y el trabajador son muy claros:

Se ha modificado la relación con la muerte; su extrema cercanía está desprovista de todo talante que pudiera interpretarse todavía como un carácter solemne. A la persona singular la aniquilación le lleva en instantes preciosos en los cuales se halla sometida a un máximo de exigencias vitales y espirituales. La fuerza de combate de la persona singular no es un valor individual, sino un valor funcional; los hombres ya no caen luchando, sino que sufren una avería y quedan fuera de servicio.

También aquí cabe observar como el carácter total de trabajo, que en este caso aparece en su calidad de carácter total de combate, se expresa en un sinnúmero de modos especiales de lucha<sup>312</sup>.

Jünger subraya que la constatación de que la muerte humana no sólo ha perdido todo valor solemne, sino, además, se convierte en una simple fase más del engranaje despersonalizado del mundo de la técnica, no hace otra cosa que confirmar la naturaleza nihilista de este último. Y frente a este abismo que ha abierto por primera vez la guerra, se yergue una zona de trabajo combativo y militante, en la que el carácter total del proceso de trabajo borra todas las diferencias sociales de clase y estamento. Es en ese espacio, dice Jünger, donde «el frente de guerra y el frente de trabajo son idénticos»<sup>313</sup>. También aquí, la sombra del superhombre capaz de llevar a cabo la transvaloración de todos los valores nietzscheana emergía con fuerza inusitada, por cuanto la pérdida de todo centro de gravedad moral-existencial había obligado a pensar una nueva forma de existencia no regida por el cálculo y la seguridad; una existencia donde la lucha se

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 111.

situara en el centro y donde, lejos de toda lectura en clave economicista, debía considerarse que el trabajador encarnaba, ya no a una clase particular de individuos, sino a un nuevo tipo de humanidad «más allá de lo humano». De clara filiación nietzscheana, esa nueva especie de ser humano que fuera creadora y legisladora de una nueva realidad ya existía, ya había empezado a acometer el proceso de transformación y reorganización completas del mundo, de un nuevo orden.

Por tanto, en tercer y último lugar, el poder que irrumpe en ese espacio se evidencia como una forma de dominio, no ya aparente, como el dominio burgués<sup>314</sup>, sino como una magnitud legitimada por la figura del trabajador. La conexión entre el trabajador y el soldado se justifica, en consecuencia, por el hecho de que mantengan una nueva relación con el poder inaugurada por la técnica. Del mismo modo que «la guerra es un ejemplo de primer rango porque pone al descubierto el carácter de poder que habita en la técnica, con exclusión de todos los elementos económicos y progresistas», su consecuencia menos manifiesta, su «resultado invisible consiste en la movilización por la figura del trabajador»<sup>315</sup>. Ahora bien, la técnica no es un poder neutral; a su paso deja una estela de símbolos destruidos por el Fuego. Frente a la pretendida neutralidad de la técnica, la visión jüngeriana de la técnica como instancia superadora del orden axiológico precedente incorporaba un escenario de fuerzas incontrolables en pugna, desatadas y descomunales, que difícilmente serían pensables sin la comprensión anticipadora de la voluntad de poder como hipótesis reguladora y creadora de realidad. Gracias a las consecuencias existenciales que extraía de los ejemplos hermanados del soldado y el trabajador, la despersonalización de los centros de poder humanos en favor del dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista ahora en su extensión planetaria, auguraba una nueva comprensión moderna de la subjetividad de filiación innegablemente nietzscheana.

---

<sup>314</sup> «En la edad del dominio burgués aparente o bien no cabe hablar ya de poder o bien no cabe hablar todavía de él» (*ibid.*, p. 73).

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 155.

## 6.1. Apuntes sobre la nacionalización del pensamiento nietzscheano en el Archivo durante los años veinte

«¡Quién no puede valerse de él! Dime lo que necesitas, y te proporcionaré una cita de Nietzsche [...] A favor de Alemania y en contra de Alemania; a favor de la paz y en contra de la guerra; a favor de la literatura y en contra de la literatura»  
(K. Tucholsky)<sup>316</sup>

La rápida consolidación de un nuevo símbolo político en el espectro transversal tanto de las nuevas como de las viejas derechas antiliberales de los años veinte sería impensable, a mi modo de ver, sin el decidido apoyo institucional y sociocultural del *Nietzsche-Archiv* weimars. Como ya hemos mostrado, el Archivo había proyectado activamente una idealizada imagen heroica y patriótica de Nietzsche durante la guerra, normalizando una lectura hagiográfica *ad hominem* y, desde luego, una lectura sesgada de sólo *algunos* de sus escritos –y sobre todo de citas descontextualizadas, *leitmotifs*, lugares comunes, expresiones, ideas fuertes, etc.– que propició una indudable mitologización de un Nietzsche más beligerante y alemán. Ahora bien, el paso decisivo fue su posicionamiento político tras la contienda militar, su orientación pública hacia posiciones marcadamente nacionalistas, reaccionarias y antidemocráticas. Con ello, el culto nietzscheano promovido desde Weimar daba un importante salto cualitativo: mientras que durante la época nacional-liberal del guillerminismo tardío la dimensión simbólica, ritual y cuasirreligiosa que había adoptado la escenificación y musealización del culto weimars todavía reflejaba una confluencia de intereses y modas socioculturales del *fin de siècle*, los turbulentos años de la República de Weimar perfilaron una pronunciada orientación política y contribuyeron así, de forma fatídica, a la progresiva ideologización del legado nietzscheano hacia las nuevas expresiones más dinámicas y virulentas de la derecha. El *Nietzsche-Archiv* fue el fiel reflejo de los nuevos tiempos políticos en Alemania, su mejor sismógrafo, y nuevamente fue Förster-Nietzsche, monárquica, conservadora y férrea adversaria de la República –se afilió a la *Deutschnationale Volkspartei* (DVP) y defendió abiertamente la *Dolchstoßlegende*–, la

<sup>316</sup> Cfr. K. Tucholsky, «Fräulein Nietzsche. Vom Wesen des Tragischen» (1932), en *ibid.*, *Gesammelte Werke X*, M. Gerold-Tucholsky y F. J. Raddatz (eds.), Hamburgo, Rowohlt, 1985, p. 14.

que supo promover las piezas adecuadas para reubicar institucionalmente el pensamiento de su hermano y posicionarlo en la encrucijada política del momento. Puesto que este periodo abarca una década entera, no me parece desacertado estructurar, aunque sea en términos ideales, este proceso desde tres apartados distintos y a su vez interdependientes.

1) *Organización de eventos, promoción cultural y fidelización de grandes personalidades de la cultura alemana.* En líneas generales, los primeros años de la República de Weimar pueden definirse como los años más favorables para los intereses del Archivo en términos de publicidad y difusión cultural de su causa. Eran buenos tiempos para Nietzsche en una mala época para Alemania. Así, al surgimiento de nuevas y poderosas publicaciones de filiación nietzscheana, como las de Mann o Bertram, había seguido en 1919 la fundación de la primera *Nietzsche-Gesellschaft* en Múnich, cuyo principal impulsor, Friedrich Würzbach, había conseguido fidelizar a personajes públicos tan ilustres como Hugo von Hofsmannthal, Heinrich Wöllflin y precisamente a aquellos dos primeros amigos<sup>317</sup>. Desde el Archivo, a su vez, habían entendido el *momentum* espiritual, y rápidamente habían respondido con la constitución de un premio literario anual dotado con 5000 marcos, financiado por el comerciante hamburgués Christian Lassen, a los mejores tres libros escritos «desde el espíritu nietzscheano». Una rápida mirada a algunos de los premiados demuestra, en efecto, que las modulaciones internas y externas de la recepción del pensamiento nietzscheano en la Alemania de entreguerra se entrecruzan de un modo casi inexorable y que, por tanto, dicha recepción difícilmente podría comprenderse sin la voluntad explícita del Archivo por capitalizar o al menos moldear la irradiación de un nuevo nietzscheanismo. Así, por ejemplo, en 1918 el premio recaía en las *Consideraciones de un apolítico* de Mann y en *Nietzsche* de Bertram, en 1919 en *La decadencia de Occidente* de Spengler y en *La filosofía del «como si»* de Vaihinger, en 1922 en Klages y su *Eros cosmogónico*<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> Como plataforma de encuentro y difusión científica en torno al pensamiento nietzscheano, esta «Sociedad Nietzsche» llegará a agrupar a más de quinientos socios repartidos por todo el mundo. A ella le debemos el primer y único número de la revista *Ariadne*, con contribuciones tan prestigiosas como las de André Gide, Thomas Mann o Ernst Bertram. Para más detalles sobre el origen, los estatutos y la configuración institucional de la *Nietzsche-Gesellschaft*, cfr. M. W. Vogel, «Chronik des Nietzsche-Kreises. Versuch einer Rekonstruktion», en *Chronik des Nietzsche-Kreises München. Vorträge aus den Jahren 1990-1998*, A. K. Soller y B. Vogel (eds.), Neuried, Ars Una, 1999, pp. 24-34.

<sup>318</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 90 s.

De hecho, el caso de Spengler sobresale por encima del de los demás, puesto que, precisamente con él, los lazos colaborativos y los vasos comunicantes entre intelectualidad y Archivo adquirieron un significado que superaba de largo la mera colaboración desinteresada. El ahora célebre filósofo de la cultura, que ya en julio de 1920 había conocido a Förster-Nietzsche en su visita *de rigueur* al Archivo<sup>319</sup>, se convirtió rápidamente en el consejero más prestigioso de Förster-Nietzsche, tal como revela su rica correspondencia, en parte todavía inédita, ganándose un lugar como asesor editorial y conferenciante habitual en el Archivo, pero también entrando en el *Vorstand* de la fundación y, más adelante, en el comité científico de la futura edición crítica.

Como contrarréplica a la posición democrática y pacifista de Kessler, Spengler determinó una orientación política y sociocultural que el Archivo jamás había irradiado con tanta claridad. No sólo tenía los mejores contactos con numerosos políticos, empresarios e industriales alemanes, sino sobre todo poseía visibilidad mediática, fama y una privilegiada posición sobre los asuntos políticos de la época –como el *Putsch* de Hitler, que definió como *vaterländisches Bestreben*, el proceso judicial subsiguiente, pero también el auge de Mussolini–, convirtiéndose en un interlocutor de lujo para Förster-Nietzsche, aquel que pudo darle al Archivo cierta aura de prestigio que no podía recibir a través de los libros apologeticos de Förster-Nietzsche o del militarista Max Oehler que fueron surgiendo durante los años veinte. La mutua aversión al parlamentarismo y a su estéril sistema de partidos, así como su patriotismo monárquico, conservador y prusiano, su defensa de la tradición militar, la admiración compartida por Mussolini o el culto a Napoleón, hicieron converger sus intereses, divergentes en sí mismos, en detrimento de una imagen de Nietzsche que el Archivo no había defendido *prima facie*. Pues, no lo olvidemos, la idea fundamental de Spengler es la de liberar a Nietzsche de la superestructura romántica, de la nebulosa fraseología de los nuevos valores y del superhombre. La armadura romántica impedía reconocer precisamente la dimensión política de su pensamiento, cuya riqueza estribaba en plantear las condiciones objetivas de una *action pure* en el presente<sup>320</sup>. Nietzsche debía convertirse

---

<sup>319</sup> Cfr. O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, A. M. Koktanek (ed.), Múnich, Beck, 1963, p. 166.

<sup>320</sup> Cfr. la conferencia de Spengler, celebrada en el Archivo con ocasión del 80º aniversario del nacimiento de Nietzsche, «Nietzsche und sein Jahrhundert», en *Reden und Aufsätze*, Múnich, Beck, 1937, pp. 110-124. Spengler ya se había estrenado, en noviembre de 1923, con una primera conferencia

en el anunciador de una nueva casta dirigente, alemana y prusiana, que utilizara los mecanismos de la propia democracia plegándolos sin embargo en la dirección contraria. La deformación alcanzó su punto álgido en la gran *Nietzsche-Tagung* de octubre 1927, organizada conjuntamente por la *Nietzsche-Gesellschaft* múniquesa y la recién fundada *Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*, en la que Spengler abrió las jornadas con una conferencia tan trivial y efectista –titulada «Nietzsche y el siglo XX»– que Kessler anotaba indignado en su diario:

Un fraile gordo con barbilla grasienta y una boca brutal (veía a Spengler por primera vez) expuso durante una hora entera las cosas más triviales e inconexas. Un joven obrero de una asociación educativa de trabajadores, que se hubiese esforzado en dar a conocer la visión del mundo de Nietzsche a sus compañeros, lo hubiese hecho mejor. Ni un solo pensamiento propio. Ni siquiera diamantes falsos. Todo uniformemente insulso, sin brillo, plano, aburrido. Sí, Spengler ha acabado por hacer aburrido a Nietzsche [...] Para el Archivo Nietzsche es una desgracia lamentable dejar hablar a este charlatán semiinstruido. La conferencia ha sido tan insulsa, que incluso Frau Förster habrá tenido dudas sobre su Spengler. Quizá sea el primer fraile nietzscheano [*Nietzsche-Pfaffe*]<sup>321</sup>.

Sea como fuere, la organización regular de ciclos de conferencias y de publicaciones colectivas fue una constante en el marco de las actividades divulgativas del Archivo. Con ello tenía que consolidarse el lugar y el prestigio de la institución en la vida sociocultural de Weimar –empobrecida sobremanera desde 1925 tras la expulsión política de la Bauhaus gropiusiana–, al tiempo que se fidelizaban los amigos y admiradores de la causa. El prestigio, se sobreentiende, recaía en su gran artífice: Förster-Nietzsche fue homenajeada, entre otros, por Bertram, Mann, Würzbach, Eucken y Vaihinger<sup>322</sup>, y también fue propuesta sin éxito, por segunda vez, al premio Nobel de Literatura, gracias a un grupo de profesores universitarios que previamente le habían

---

remotamente nietzscheana titulada, a petición expresa de la hermana, «Sangre y dinero» (cfr. *Briefe*, op. cit., pp. 236 s.).

<sup>321</sup> Cfr. H. G. Kessler, *Das Tagebuch* [TB], R. S. Kamzelak y U. Ott (eds.), vol. 9, Stuttgart, Cotta, 2010, pp. 155 s.

<sup>322</sup> Cfr. *Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihgeschenke zum Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche*, M. Oehler (ed.), Múnich, Musarion, 1921.

concedido el *honoris causa* por la Universidad de Jena<sup>323</sup>. Y pese a que aquel año lo ganara nadie menos que William Keats, que ciertamente admiraba a Nietzsche como *strong wizzard*, Förster-Nietzsche no dejó de promover publicaciones propias, como sesgada antología sociopolítica de textos nietzscheanos sobre el Estado, la cuestión social, Alemania y Europa<sup>324</sup> –que profundizaba en el talante antidemocrático de su hermano–, o las ya habituales contribuciones en revistas y periódicos, que durante la época de Weimar ascienden a más de una treintena<sup>325</sup>.

2) *Financiación, mecenazgo e internacionalización de la causa*. La manifiesta intensificación y diversificación de las labores promocionales en el Archivo durante aquellos años son inseparables de la delicada situación económica y financiera que vivió la joven República, sobre todo durante sus primeros años más inestables. La delirante inversión masiva en créditos de guerra durante la contienda militar, así como la inflación galopante que le siguió tras las duras condiciones de Versalles, desembocaron en la ruina de las arcas del Archivo, situación que alcanzó su punto álgido en la famosa reforma monetaria de noviembre de 1923, cuando, como con tantas empresas y hogares alemanes, todo el capital de la fundación quedó totalmente devaluado. Por ello, a pesar de que la fuente principal de financiación seguían siendo los honorarios derivados de las publicaciones de Nietzsche en Alemania y en el extranjero –donde seguían adquiriéndose los derechos para sus *Obras Completas*, para los *Gesammelte Briefe* y, desde luego, para la poderosa biografía de Förster-Nietzsche–; a pesar también de que el banquero sueco Thiel seguía enviando generosos cheques en los momentos más delicados<sup>326</sup>, del mismo modo que lo hizo el propio Kessler<sup>327</sup>, podemos afirmar que, en torno al año 1925, el *Nietzsche-Archiv* estaba literalmente arruinado. En todo caso, esta alarmante circunstancia obliga ciertamente a comprender el desarrollo ulterior del Archivo a la luz de este decisivo condicionante.

Como ha documentado Wollkopf, 1926 supone un punto de inflexión con respecto a la financiación *público-estatal* de la institución weimaresa<sup>328</sup>. Coincidiendo

---

<sup>323</sup> Cfr. Peters, *op. cit.*, pp. 282 s.

<sup>324</sup> Cfr. *Nietzsches Worte über Staaten und Völker*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Leipzig, Kröner, 1922.

<sup>325</sup> Cfr. Peters, *op. cit.*, p. 311.

<sup>326</sup> Siempre en forma de regalo de Navidad, como los 60.000 marcos en 1918, o los 100.000 marcos de 1919, cfr. *ibid.*, pp. 272, 280.

<sup>327</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 93.

<sup>328</sup> Cfr. R. Wollkopf, «Die Gremien des Nietzsche-Archivs und ihre Beziehungen zum Faschismus bis 1933», en *Im Vorfeld der Literatur. Vom Wert archivalischer Überlieferung für das Verständnis von*

con el ochenta aniversario de Förster-Nietzsche, el consejo de la *Stiftung* inició una campaña nacional, dirigida en primer término al *Reichspräsident* Hindenburg, con el fin de salvaguardar económicamente el patrimonio y el legado material del Archivo. El éxito sería inmediato y sostenido en el tiempo. Desde 1926, el Archivo empezó a recibir financiación estatal: desde el Ministerio del Interior del *Reich* –entre 3000 y 5000 marcos anuales–, pasando por la donación simbólica del presidente Hindenburg –450 mensuales, el llamado *Ehrensold*–, hasta llegar a las instancias gubernamentales de Turingia, que a cambio pidieron estar presentes en el consejo de la fundación<sup>329</sup>. Si a este hecho le sumamos, por otro lado, las donaciones privadas de admiradores y amigos generosos de Nietzsche, no sólo las de Mussolini –4400 marcos–, sino sobre todo la contribución privada –y anónima hasta 1933– del fabricante de cigarrillos Phillip Reemtsma, que entre 1929 y 1945 aportaría anualmente nada menos que 20.000 marcos, podemos realizar un balance menos dramático que con respecto a la situación económica inicial, aunque sin duda no en términos de autonomía y neutralidad en relación a las posibles líneas de actuación.

De hecho, lejos de ser un gesto puntual y desinteresado, la simbólica donación de Mussolini era el resultado de la exitosa capacidad de internacionalización del *Nietzsche-Archiv* durante la segunda mitad de los años veinte, esto es, de la capacidad de generar importantes lazos políticos, culturales e institucionales entre uno de los admiradores más famosos de Nietzsche y la hermana del filósofo alemán<sup>330</sup>. Sin duda motivada por el posicionamiento público de Spengler, desde 1924, en favor del modelo autoritario y cesarista del *Duce* en cuanto superador del parlamentarismo democrático, Förster-Nietzsche decidió también posicionarse públicamente a favor del *Duce del*

---

*Literatur und ihrer Geschichte*, K.-H. Kahn (ed.), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1991, pp. 227-241, esp. pp. 228 s.

<sup>329</sup> Con fatales consecuencias, puesto que el interlocutor ministerial de Förster-Nietzsche, amigo y visitante habitual en el Archivo, fue desde 1930 el primer político nacionalsocialista que ejerció un cargo de poder en la República de Weimar, nadie menos que Wilhelm Frick (cfr. *ibid.* p. 240). Con ello, claro está, los nazis ya tenían su presencia simbólica en el consejo de la fundación mucho antes de la *Machtergreifung* de Hitler.

<sup>330</sup> Puesto que no podemos entrar en detalle sobre este fascinante pero fatídico momento político de intercambio sociocultural, remitimos a D. F. Fazio, «Eine Politik des Nietzsche-Archivs für Italien», en *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, op. cit., pp. 221-244, así como al reciente libro de Ch. Kirchner, *Das Nietzsche-Archiv und Italien. Der Plan zur Gründung eines Nietzsche-Instituts in Rom*, Weimar, VDG, 2009, pp. 47-74.



*fascismo*, al menos desde verano de 1925<sup>331</sup>. Así, por ejemplo, en la prensa italiana mostró sus simpatías por alguien que, de acuerdo con el relato oficial que circulaba por la prensa alemana de la época, había expresado con entusiasmo que el magisterio de Nietzsche, su *vivere pericolosamente*, le habría ayudado a transitar espiritualmente el camino del socialismo al fascismo. El subsiguiente auge de una nueva recepción favorable en Italia, reflejada paradigmáticamente en la primera edición autorizada de sus *Opere* en la casa Sociale, fue correspondido en Weimar, a su vez, con numerosas conferencias, visitas diplomáticas, panegíricos o intercambio de telegramas en los que se expresaba sin tapujos la admiración por un nuevo culto fuerte a Mussolini y se celebraba, para sorpresa de muchos<sup>332</sup>, el verdadero horizonte protofascista, patriótico y militar que se habría expresado en el antiliberalismo y el antidemocratismo de la *filosofia della forza* nietzscheana. En todo caso, el que dicho culto fuera en parte también una moda de la época no invalida el hecho de que la orientación fascista impregnara por primera vez las prioridades de la institución weimaresa, siendo así que la primera *Faschisierung* del pensamiento nietzscheano, mucho antes del saqueo selectivo nazi, debe identificarse en esta reorientación estratégica de finales de los años veinte.

3) *Diversificación del negocio editorial*. Otra vertiente no menos importante para medir el impacto y la consolidación de este proceso de ideologización es la política editorial que siguió el Archivo en Alemania durante esta convulsa época. Como ya se ha señalado, las ventas de Nietzsche se habían disparado durante la guerra y, por ello, la labor de difusión de su obra no quiso en ningún momento limitarse ni a la *Großoktavausgabe* ni a la *Taschenausgabe*. Como principio general, había que diversificar los formatos ya existentes y ganar dinero, sobre todo a la vista de la delicada situación económica del Archivo. Debemos destacar, en este sentido, dos nuevas ediciones de las obras de Nietzsche, muy distintas en su concepción, cuya principal novedad radicaba en que ya no se publicaban en la misma casa editorial.

---

<sup>331</sup> El encargado para ello fue Max Oehler, cuyo artículo «Mussolini und Nietzsche. Ein Beitrag zur Ethik des Faschismus», apareció en *La Gazzeta di Venezia*, siendo luego reimpresso en diferentes periódicos alemanes.

<sup>332</sup> Nuevamente es Kessler, que por aquella época preparaba una monografía sobre su amigo Walther Rathenau –recientemente asesinado por grupos paramilitares de la extrema derecha–, el testimonio privilegiado de un amargo e inevitable proceso de instrumentalización política de Nietzsche a través del nuevo culto por Mussolini. Cfr. TB 8, pp. 726, 752 s., 770; TB 9, pp. 152, 165.

En primer lugar, hay que señalar la continuidad comercial con la casa Kröner. Desde que compró a Naumann todos los derechos de publicación en julio de 1909, el Kröner Verlag se caracterizó por una línea editorial ambiciosa y diversificadora, atendiendo gustos y necesidades del público lector de la época. En todas ellas el negocio fue siempre redondo, con numerosas reediciones y reimpressiones, pese a tratarse de tiradas muy altas. Así, a partir de 1919 empezó a publicarse la llamada *Klassiker-Ausgabe*<sup>333</sup>, que comprendía un total de ocho volúmenes con las obras publicadas por el propio Nietzsche, así como aquellas últimas obras preparadas para la imprenta. Ordenadas cronológicamente y con nuevos comentarios (*Nachberichte*) firmados por los «editores del Archivo Nietzsche», el *Nachlass* se dejó fuera, aunque no es menos cierto que el último volumen complementario (*Ergänzungsband*), el volumen IX, salió a la luz con aquella confusa pero rentable compilación de *La voluntad de poder* de 696 aforismos que Max Brahn había preparado durante la guerra.

Otra línea editorial que empezó a ensayarse con Kröner durante los años veinte reaprovechó la económica edición de bolsillo que ya había impulsado Naumann antes de la guerra. De hecho, sólo había que cambiarle el nombre. En efecto, la llamada *Dunndrückausgabe* –la primera versión, que será a su vez el modelo de la segunda adaptación de Bäumler a partir de 1930– reimprimió, entre 1923 y 1929, en doce volúmenes sin numerar, las obras en orden cronológico, así como una selección del *Nachlass* siguiendo el modelo de la *Taschenausgabe*. Recordemos, por último, que en ambos casos las introducciones y los *Nachberichte* estaban firmados siempre, en todos los volúmenes, por Förster-Nietzsche.

En segundo lugar, sin embargo, el verdadero punto álgido de la actividad editorial del *Nietzsche-Archiv* durante los años veinte fue la publicación de la llamada *Musarionausgabe* (MU). Esta «edición monumental», tal como prometía uno de los anuncios publicitarios de la época, era una verdadera edición de lujo, exclusiva y limitada a 1600 ejemplares con distinta calidad de encuadernación entre sí, distribuida en 23 volúmenes que fueron apareciendo entre 1920 y 1929. Editada por los hermanos Oehler y Friedrich Würzbach –quien, en calidad de editor de *La voluntad de poder*

---

<sup>333</sup> Cfr. *Nietzsches Werke: Klassiker-Ausgabe*, 8 vols., Leipzig, Kröner, 1919. Hasta qué punto la *Klassiker-Ausgabe* no ofrecía absolutamente ninguna novedad editorial lo demuestra el hecho de que se utilizaran las mismas planchas de imprenta de la *Kleinoktavausgabe*, con la misma letra gótica o *Frakturschrift*, y que tuviera una casi idéntica paginación. Cfr. el informe interno de la casa Kröner escrito en 1942 recogido por Krummel II, *op. cit.*, pp. 484 ss.

(vols. XVIII y XIX), encontró no pocas dificultades para acceder a los manuscritos del último *Nachlass*<sup>334</sup>, esta carísima edición vertía, sin correcciones ni modificaciones algunas, el texto de la *Großoktavausgabe* cronológicamente ordenado, presentando, como única novedad destacable, una selección de escritos de juventud todavía inéditos (MU I, pp. 213-312), el prólogo también inédito «Sobre el *pathos* de la verdad» (MU IV, pp. 139-147), así como un índice de nombres (final del vol. XXI) y un índice temático, preparado ya para la GOA, a cargo de Richard Oehler (vols. XXII y XXIII). En realidad, no eran libros lo que se vendían, sino auténticos monumentos: «Sólo utilizamos el material más noble para crear un monumento alemán del arte de la imprenta y de la edición», sentenciaba el panfleto. Sobre el retroceso de la *Musarionausgabe* en términos de garantías y fiabilidad filológicas ya nos avisó Montinari, de ahí que no podamos sino terminar con su certero recordatorio de que «su monumentalidad es inversamente proporcional a su significado científico»<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Circunstancia que le pasará factura en los peores años. Como es sabido, Friedrich Würzbach pasará a la historia por haber editado, en 1940, una de las compilaciones más llamativas de *La voluntad de poder*, con 2397 aforismos ordenados también en cuatro libros. Cfr. *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte*, Salzburgo/Leipzig, Pustet, 1940 (con varias reediciones en Múnich, Dtv, 1969, 1977). El origen de esta compilación se remonta, como arriba señalado, a su época como editor en la *Musarionausgabe*, cuando, al preparar los volúmenes XVIII y XIX correspondientes a *Wille zur Macht*, Förster-Nietzsche le negó el acceso a una parte significativa del último *Nachlass*. En 1943, en un giro no menos llamativo, la Gestapo clausuró en Múnich la *Nietzsche-Gesellschaft* alegando «una falta de credenciales arias». Desde luego, el rico *Nachlass* de la Sociedad fue enviado inmediatamente a Weimar. Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 91 ss., 118 s.

<sup>335</sup> Cfr. Montinari, «Die neue kritische Ausgabe...», en *Nietzsche lesen, op. cit.*, p. 12.

## 7. Las ediciones de Nietzsche durante el *Tercer Reich*. Alfred Bäumler: entre política editorial e interpretación filosófica

«*¡Cuidado con los sistemáticos!* — Hay una teatralidad de los sistemáticos: como pretenden llenar un sistema y para ello hacen redondo el horizonte, tienen que procurar presentar los puntos débiles con el estilo de los fuertes, — pretenden representar naturalezas completas y de fuerza monolítica». (M, 318)

El ascenso del nazismo durante los últimos años de la República de Weimar coincidió también con la pérdida, por parte del *Nietzsche-Archiv*, de los derechos en exclusiva sobre las obras del filósofo alemán. Transcurridos los treinta años legalmente estipulados desde la muerte de su autor, los derechos de edición, publicación, traducción y cesión, gestionados cuidadosamente por Förster-Nietzsche desde diciembre de 1895, pasaban a estar libres a partir de agosto de 1930, amenazando así la precaria situación económica del Archivo y, desde luego, el innegable monopolio interpretativo sobre la vida y obra del filósofo que hemos venido desarrollando en los anteriores capítulos.

Ante la pérdida inminente de aquellos derechos, una de las medidas de protección adoptadas por Förster-Nietzsche fue el blindaje legal de *La voluntad de poder* en su versión canónica de 1906. En un llamativo proceso judicial iniciado en 1931 contra la propia editorial Kröner, la hermana reclamó seguir cobrando en exclusiva los honorarios derivados de las ventas de aquella edición, alegando en su defensa que ella misma había sido la coautora de la obra. El fallo judicial dio la razón a Förster-Nietzsche, quien cobraría efectivamente sus derechos de autora, al menos hasta su muerte en noviembre de 1935<sup>336</sup>.

Más allá de este irónico reconocimiento legal de su merecida coautoría, el blindaje de *La voluntad de poder* tuvo una consecuencia mucho más decisiva e inmediata, puesto que obligó a realizar, para sortearla, nuevas compilaciones de dicha obra, ediciones con otra distribución, tamaño y numeración, pero hipotecadas de antemano por depender de la dudosa fiabilidad filológica de su compilación original. Creo que desde este importante contexto doble —de liberalización de las obras, por un

---

<sup>336</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 108.

lado, de restricción legal del pretendido *opus magnum*, por el otro— entenderemos mejor la ambiciosa ofensiva editorial lanzada, precisamente desde 1930/31, por la casa Kröner y su nuevo colaborador editorial Alfred Bäumler. No es exagerado identificar aquí una de las piezas decisivas para explicar la rápida penetración y difusión de un nuevo *Nietzsche-Bild* más nacional y germánico, validado ciertamente por Förster-Nietzsche, con quien Bäumler mantenía un contacto estable y cordial, al menos desde 1929, para informarle de todos y cada uno de sus planes editoriales<sup>337</sup>. Sea como fuere, tanto los intereses económicos de la casa Kröner por preservar su posición hegemónica sobre las ventas de Nietzsche en el mercado alemán, como el protagonismo intelectual que Bäumler quiso adoptar como nuevo intérprete fuerte del pensamiento nietzscheano, desembocaron en muy poco tiempo en una poderosa oleada de ediciones populares de Nietzsche. De su colaboración nacieron al menos *cinco* formatos distintos, cuyos precios económicos permitieron ciertamente una mayor difusión de esas obras durante la época nazi<sup>338</sup>.

1) En primer lugar, la nueva *Dunndruckausgabe* aprovechaba la línea editorial iniciada ya durante los años veinte, aunque Bäumler reducía su número de doce a ocho volúmenes. El mismo número es el que contenía, en segundo lugar, la *Taschenausgabe*, una nueva edición de bolsillo de las obras, incluyendo *La voluntad de poder* en su versión de 1906, con importantes epílogos de Bäumler, que volvía a firmar como editor. En ambas ediciones se reutilizaba la problemática base textual de la GOA, asumiendo, sin modificaciones ni correcciones, todos los errores de desciframiento, y desde luego las censuras y fabricaciones ya conocidas del Archivo.

Además de realizar –tercero– una selección de cartas sesgada e incompleta, la editorial Kröner consideró oportuno, en cuarto lugar, sacar al mercado una edición popular de todos los *Werke* que cupieran en sólo *dos* volúmenes. Para dicho fin se preparó una versión salvajemente recortada de todas las obras de Nietzsche, salvo el

---

<sup>337</sup> Cfr. Ph. Teichfischer, *Die Masken des Philosophen. Alfred Bäumler in der Weimarer Republik – eine intellektuelle Biographie*, Marburgo, Tectum Verlag, 2009, p. 222.

<sup>338</sup> Para el siguiente desarrollo nos basamos en la investigación de A. Aeberli, *Friedrich Wilhelm Nietzsche und das Dritte Reich. Eine Dokumentation zur Wirkungsgeschichte Nietzsches*, Zúrich, s/e, 2006, pp. 63-67, así como en el correspondiente capítulo de Teichfischer, *supra*, pp. 221-231. Con respecto a la recepción de Nietzsche en el Tercer Reich, dimensión que no podremos desarrollar en toda su complejidad, es muy recomendable, de entre la abundante literatura que existe en la actualidad, el trabajo de M. Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1995.

*Zaratustra*, que permaneció inalterado con la introducción de Gast. O dicho con mayor claridad: se adelgazaron sus obras, se volvieron a numerar todos los párrafos, ofreciendo así la impresión de obras cerradas y finalizadas. En consecuencia, siguiendo este mismo esquema, el editor de estos *Werke in zwei Bänden*, August Messer, preparó con Bäumler una nueva versión de *La voluntad de poder*, esta vez con 491 aforismos. Ni que decir tiene que, con semejante estrategia hermenéutica, la comprensión de la riqueza y exhaustividad de cada una de las obras publicadas por Nietzsche quedaba mutilada por la voluntad simplificadora del editor, no menos que por la connivencia de la ambiciosa política editorial de la casa Kröner.

En quinto y último lugar, Bäumler diseñó una última y no menos decisiva selección propia del *Nachlass*. En unos volúmenes complementarios a la *Dunndruckausgabe*, el editor preparó una selección de textos bajo el título *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*. En otras palabras, Bäumler fabricó su propia compilación del *Nachlass* a partir de la *Großoktavausgabe* (vols. IX-XIV), mostrando ya en su prólogo que su selección obedecía, en última instancia, a razones estrictamente filosóficas: en la medida en que se filtraban debidamente los materiales del legado póstumo, emergía un sistema filosófico auténtico. Para ello, había que dejar de lado algunas «notas secundarias» (*Randnotizen*) del *Nachlass*, aunque la ganancia filosófica bien lo valía. Frente a la superficie de la obra publicada, la profundidad política de su «*Riesenwerk*».

En definitiva, pues, la intensa colaboración con la casa Kröner supuso un verdadero éxito de ventas durante los años treinta. Como nuevo intérprete oficial de la línea editorial más cercana a Förster-Nietzsche, Bäumler contribuyó masivamente a la popularización de un nuevo Nietzsche, repartido en nuevos y cómodos formatos de lectura. Tras las investigaciones contables que ha realizado Teichfischer en el Archivo muniqués de Bäumler, el resultado parece incuestionable desde un punto de vista estrictamente comercial: sólo de su colaboración con la casa Kröner fueron vendidos más de 1.100.000 libros hasta principios de los años cuarenta, un récord sin parangón en la historia de la filosofía contemporánea<sup>339</sup>.

2) Bäumler no fue un simple ideólogo del nacionalsocialismo. Ciertamente, fue el

---

<sup>339</sup> Cfr. Teichfischer, *op. cit.*, p. 227 y nota.

filósofo nazi por excelencia y el gran catedrático en Berlín desde 1933 –apoyado políticamente por el *Amt Rosenberg*–, pero un filósofo a fin de cuentas y una mente poderosa en la Alemania de su tiempo, que tuvo un olfato privilegiado para entender la textura ideológica de la nueva época de masas y la naturaleza de sus contenidos teórico-políticos. Como iremos desentrañando a lo largo de las siguientes páginas, su interpretación del «realismo heroico» nietzscheano, aunque elevaba su filosofía al primerísimo nivel del pensamiento filosófico europeo, «junto a Descartes, Leibniz y Kant»<sup>340</sup>, lo hacía al cuestionable precio de sobrevalorar su dimensión política. Para Bäumler, Nietzsche no había sido un pensador dionisiaco de la *Kultur* alemana, tampoco «un moralista, un humanitarista o un pacifista»<sup>341</sup>, sino un filósofo eminentemente político enfrentado a la democracia occidental, cuya imagen del mundo se habría orientado siempre a la exaltación de los elementos heraclíteos del devenir y del *polémos* y, por consiguiente, del *momentum* bélico del martillo. Y precisamente al mostrar ese presunto «*pathos* oculto de su carácter»<sup>342</sup>, todavía desconocido y velado en su generación, Bäumler forjaba su poderosa *inventio*, a saber: la idea de que la verdadera unidad del pensamiento nietzscheano –«*die Einheit des Gedankenganges*»– sólo se revelaría en la medida en que él mismo reconstruyera *lógicamente* el poderoso sistema filosófico-político que lo sustentaba –cuyo epicentro no podía ser otro que *La voluntad de poder*– pero que Nietzsche no había terminado de pensar<sup>343</sup>.

En esta concreta encrucijada debe mostrarse, a mi modo de ver, la otra línea editorial que Bäumler persiguió en paralelo a su colaboración con Kröner. Lo hizo, de hecho, con la competencia directa, la casa Reclam, cuya famosa colección de clásicos universales, en la que ahora se integraba Nietzsche, se caracterizaba por ofrecer precios sumamente económicos –entre uno y dos marcos–, «para hacer accesible a Nietzsche a todo el pueblo alemán»<sup>344</sup>.

La conocida como *Reclamausgabe* mezcló, por primera vez en la historia de las ediciones, obra e interpretación de Nietzsche repartidos en cuatro volúmenes. Desde un punto de vista histórico-crítico, esta edición es un auténtico despropósito filológico al

---

<sup>340</sup> Cfr. A. Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und der Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931, p. 5.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>343</sup> *Ibid.*, pp. 14 s. Sobre este punto, cfr. W. Müller-Lauter, «Der Wille zur Macht als Buch...», en *Über Werden und Wille zur Macht*, *op. cit.*, pp. 336 ss. y notas.

<sup>344</sup> Precios e información del prospecto cit. por Teichfischer, *op. cit.*, p. 228.

servicio de los intereses de su editor, que consiguió presentar una selección de los *Werke* no sólo dejando de lado *todas* las obras del llamado periodo intermedio o positivista (*Humano, demasiado humano, Aurora y La gaya ciencia*), sino que la coronó con su propia monografía y una selección arbitraria de materiales, sobre todo de la última época. Ni que decir tiene que las consecuencias hermenéuticas de decisión resultaban desastrosas para la comprensión efectiva del pensamiento nietzscheano, al clausurar la posibilidad interpretativa de considerar aquellos escritos intermedios más allá de su condición transitiva. Si, tal como ha defendido acertadamente Barrios, dichas obras intermedias «han servido para definir lo que será el estilo y el carácter fundamental de su crítica genealógica, la perspectiva “inmoralista” que comprende los valores sobre la base de su historicidad, desmontando toda teleología y toda mitología de origen»<sup>345</sup>, su deliberada ocultación por parte de Bäumler revelaba quizá, precisamente aquí, su verdadera razón de ser. Y lo hacía, entre otras cosas, porque «ha sido en esta etapa cuando Nietzsche ha mostrado una visión más abierta y positiva de cuanto supone el proceso de democratización de la sociedad europea, al reconocer que el escepticismo resultante de su mezcla de razas, valoraciones y concepciones de mundo ha concedido a Europa las ventajas de una amplitud de miras y una capacidad de transformación y experimentación muy superiores a las de otras culturas»<sup>346</sup>.

Pese a su violencia hermenéutica, la agudeza de Bäumler nos sigue sorprendiendo todavía hoy. Ello se cifra ya en el simple hecho de que el volumen cuatro no contuviera ninguna obra de Nietzsche, sino directamente *Nietzsche, el filósofo y el político*, así como dos *collages* de aforismos, fragmentos, pasajes seleccionados que presentaban los dos grandes ejes temáticos para reorientar debidamente la filosofía nietzscheana, a saber: 1) El sistema; 2) La crisis de Europa. En su innegable afán por fundamentar su «realismo heroico» y hacerlo coincidir a la fuerza con los textos nietzscheanos más adecuados, Bäumler confeccionó, con violencia y unilateralidad interpretativas, una sesgada base textual para toda una generación de lectores en la época nazi. Pocos lo vieron tan claro como Josef Hofmiller, alguien muy cercano a la tradición de Basilea, en una de las muchas reseñas críticas que escribió a lo largo de

---

<sup>345</sup> Cfr. M. Barrios, «Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre», en *Guía Comares de Nietzsche*, J. Conill-Sancho/D. Sánchez Meca (eds.), Granada, Editorial Comares, 2014, pp. 49-69, aquí p. 67.

<sup>346</sup> *Ibid.*



1931 sobre la mala praxis editorial del nuevo intérprete nietzscheano: «En su edición con Reclam, Bäumler ha confeccionado lo que podríamos llamar el Nietzsche fascista»<sup>347</sup>. A su posición pública se unirían, por último, las voces críticas de Podach, Bernoulli o el joven Marcuse, autores que señalaron todos ellos la instrumentalización y la ideologización profascista que se derivaba de aquellas ediciones tan sesgadas<sup>348</sup>.

Por lo que venimos observando hasta ahora, la ambiciosa política editorial llevada a cabo por Bäumler está indisolublemente unida al carácter programático que tiene su decisiva monografía *Nietzsche, el filósofo y el político*. En ella, sin lugar a dudas, se alcanza un punto álgido en la ideologización y germanización del pensamiento nietzscheano durante la época de Weimar, precisamente en los últimos y más inestables años de la República. Sin embargo, al mismo tiempo, se fija un punto de no retorno en la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche en Alemania, porque su indiscutible hegemonía durante los años más oscuros de dicha historia decidirán no sólo la línea oficialista de la imagen nietzscheana en el ámbito universitario y el imaginario político-cultural del Tercer Reich, sino también consagrarán una forma de leerlo y pensarlo de manera esencialista a partir de una violenta reconstrucción mutilada de un supuesto pensamiento clausurado eminentemente político. Todavía hoy, condicionado por la incomodidad y los sentimientos encontrados que genera su polémica interpretación, el lugar filosófico de Bäumler sigue sin mostrarse en toda su ambigua potencialidad, de ahí que una mirada más atenta sobre su monografía resulte ya ineludible, al menos para nuestros intereses investigadores.

Aunque sin duda lo había admirado como *Dichterphilosoph* desde sus años de juventud, Bäumler, como en cierto modo también Klages, había llegado tardíamente a Nietzsche a través de sus trabajos sobre Bachofen. Representante de la *Bachofen-Renaissance* de los años veinte, su primer acercamiento estrictamente académico a Nietzsche nos revela, para sorpresa de muchos, una mirada crítica y nada complaciente sobre la limitada comprensión nietzscheana de la tragedia griega. O dicho en sus propias palabras: «sobre la ausencia de una mirada simbólica», de la cual se desprendería «una

---

<sup>347</sup> Cfr. J. Hofmiller, «Nietzsche», en *Süddeutsche Monatshefte* 28 (1931), pp. 74 ss.

<sup>348</sup> Cfr. Teichfischer, *op. cit.*, pp. 262 ss.

representación del mito de raquílica delgadez [*kümmertlicher Magerkeit*]<sup>349</sup>. Frente a la dimensión ctónica de la interpretación bachofeana del dios Dioniso, cuya potencia femenino-materna sí era «verdaderamente romántica, en el espíritu de Grimm y K. O. Müller»<sup>350</sup>, la interpretación del joven Nietzsche –más dependiente de la tradición órfica reevaluada por Creuzer–, por querer hacer del fenómeno religioso de la tragedia un fenómeno estético, confundía el mito con la metáfora, desatendiendo así la sacralidad de «la seriedad de la muerte», es decir, el momento genuinamente trágico en que lo femenino, como principio del «ser» y de la «calma», muestra «la vida en su significado natural»<sup>351</sup>.

Mientras que en la mirada de 1926 Bäumler todavía revelaba una afilada voluntad crítica con respecto a la errada comprensión nietzscheana de la tragedia, el importante ensayo de 1929 titulado *Bachofen y Nietzsche* presenta ya una sorprendente modificación del centro de gravedad interpretativo, cuya transición queda patente en el paso del mito al culto<sup>352</sup>. Es cierto, admite Bäumler –como en su momento había argumentado el joven Wilamowitz–, que haber hecho nacer la tragedia griega del mito y no del culto había sido el error fundamental de Nietzsche. Sin embargo, lejos de querer ahondar en esa dirección, la estrategia interpretativa para Bäumler consiste ahora en reevaluar el programa político-cultural que se desprendía de aquella *opera prima* desde las coordenadas modernas de una ideología heroica enfrentada a la cultura y al espíritu burgueses del idealismo hegeliano, síntesis neutralizadora entre cristianismo y antigüedad<sup>353</sup>. Frente a la «conceptualidad gótica [*Begriffsgotik*]<sup>354</sup> de Hegel, Bäumler redefinía el lugar espiritual fuerte de Nietzsche como «combatiente viril», como destructor del mundo y de la forma de vida burgueses, alguien que, a diferencia de Bachofen, es capaz de mostrar, aun sin ayuda del símbolo ni del mito, «la posibilidad de una existencia verdaderamente heroica [...] en el ámbito de la historia»<sup>354</sup>. Con ello, al proponer una alternativa radical entre el cristianismo y el helenismo, su programa

---

<sup>349</sup> Así se expresa en su primer acercamiento crítico-comparativo, que se encuentra en el segundo capítulo de la primera sección de su ensayo introductorio de 1926, cfr. A. Bäumler, *Das mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums*, Múnich, Beck, 1965, pp. 220-272, aquí pp. 265 s. Como se sabe, se trata de una larguísima introducción que firmó para J. J. Bachofen, *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*, M. Schröter (ed.), Múnich, Beck, 1926.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>351</sup> *Ibid.*, pp. 270 s.

<sup>352</sup> Reimpreso en A. Bäumler, *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, Junker & Dünnhaupt, 1937, pp. 220-243.

<sup>353</sup> *Ibid.*, pp. 225 ss.

<sup>354</sup> *Ibid.*, pp. 241.

estético-político de regeneración desde el espíritu griego adquiriría ahora, tras la incardinación de Nietzsche en la historia alemana, los rasgos modélicos de una filosofía de la *action pure* basada ya en el momento del *agón* y el afecto de la orden, en la voluntad de victoria<sup>355</sup>. En esa nueva imagen, Bäumler habilitaba así el espacio teórico para incorporar el heroísmo nietzscheano a la esfera simbólica del propio presente político, de naturaleza agonística y conflictiva, es decir, a la agenda de un programa ideológico de un nuevo nacionalismo más dinámico y revolucionario, menos retórico y más cultural<sup>356</sup>.

En consecuencia, la publicación de *Nietzsche, der Philosoph und der Politiker* sólo puede entenderse desde el trasfondo doble que emerge, por un lado, de los frutos intelectuales de la propia actividad editorial y divulgativa –como editor, prologuista epiloguista de las numerosas publicaciones surgidas en 1930/31– y, por el otro, de la propia transformación de la imagen heroica nietzscheana desde la confrontación inicial con Bachofen. Justo en esa confluencia nace la potente *inventio* bäumleriana antes señalada, esto es, la idea según la cual la «verdadera unidad» del pensamiento nietzscheano, aunque oculta y desatendida hasta el momento, dependería de la reconstrucción de aquel sistema que sólo se nos revelaría, a su vez, desde una priorización absoluta de los textos póstumos del último *Nachlass*. Como ya había sugerido en su introducción a los volúmenes debidamente preparados del *Nachlass*, «todo verdadero sistema es irracional en su origen», por lo que sólo se «deja racionalizar de manera secundaria» (EN, pp. XXVI). Ahora, en su monografía, extraía las consecuencias filosóficas de semejante proposición. Si el sistema y el *Nachlass* son mutuamente interdependientes, también la unidad y el pensamiento lo son:

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, pp. 237 y 239.

<sup>356</sup> Imprescindibles aquí las valiosas sugerencias de Sandro Barbera, quien se sumergió en el Archivo muniqués de Bäumler en busca de los inéditos *Apuntes sobre la historia europea y alemana 1928-1931*, así como algunas conferencias políticas en la Universidad de Dresde pronunciadas ya como catedrático, que documentan la politización y radicalización ideológica del pensamiento bäumleriano tras el ensayo comparativo de Nietzsche y Bachofen. Cfr. S. Barbera, «Alfred Bäumler e il culto dell'eroe», en *ibid.*, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Florencia, Le Lettere, 2010, pp. 203-217, aquí pp. 209-212. De hecho, no es casual que la intensa correspondencia con Ernst Jünger se inicie en aquellos tumultuosos años en Dresde, cuando Bäumler empieza a coquetear con soldados y estudiantes de la milicia espiritual tan cercana a los parámetros de la Revolución Conservadora. Cfr. *Alfred Bäumler und Ernst Jünger. Mit einem Anhang der überlieferten Korrespondenz*, U. Frösche y Th. Kuzias (eds.), Dresde, WEB Universitätsverlag, 2008.

Pero si añadimos los escritos no publicados, entonces la unidad de la producción nietzscheana se vuelve manifiesta con mucha rapidez. Percibimos a un escritor que desde el principio encara su camino con la máxima seguridad, sin ni siquiera saberlo [*ohne es selbst zu wissen*]<sup>357</sup>.

Sorprende la dimensión inconsciente que adquiere la propuesta nietzscheana. En ella, lo oculto se halla siempre oculto, no sólo porque «una voluntad oculta dirige todos sus pasos», sino porque la filosofía vivencial de Nietzsche, al implicar una «acción estéticamente estilizada que se dirige *contra* alguien, *contra* algo», tiene que esconderse, de ahí que sus opiniones, tal y como están expresadas en el primer plano (*Vordergrund*) de sus obras publicadas, no reflejan nunca sus verdaderas intenciones. Antes bien, la antítesis sería su ropaje habitual, el elemento constitutivo de un movimiento dialéctico que se resuelve siempre en favor de quien interpreta correctamente los signos de lo oculto. La violencia hermenéutica alcanza así un punto de no retorno, a partir del cual toda contradicción o inconsistencia incómodas pueden presentarse como mera superficie, como máscara que oculta, pues «aquello que en realidad quiere siempre sólo lo deja intuir. Lo que ofrece inmediatamente siempre es superficie; él es el maestro de la superficie. Y puede serlo, porque está firmemente seguro de su segundo plano [*seines Hintergrundes*]. Nietzsche escribe, por así decirlo, en seudónimos: Schopenhauer, Wagner, Dioniso, el espíritu libre y Zaratustra son sus máscaras [...] Sin embargo, lo central es siempre el *pathos* oculto de su naturaleza»<sup>358</sup>.

Desde esta premisa teórica, concluye Bäumler, la única manera de hacerle justicia a la unidad del pensamiento nietzscheano, la única que permite caracterizar históricamente el *Ereignis* nietzscheano como punto y final de la Edad Media, como superación de la Ilustración y el romanticismo, consiste en iluminar aquella potente metafísica que se halla justamente en ese trasfondo que fue su *opus magnum*:

*La voluntad de poder* es un auténtico sistema filosófico, una asociación estricta de pensamientos – pero el carácter «estricto» no debe ser buscado aquí en la concatenación lógica de las partes entre sí, sino en la cohesión y consecuencia del todo

---

<sup>357</sup> Cfr. A. Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph...*, *op. cit.*, pp. 7 s.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 9.

[...] Si se quiere juzgar su obra, entonces uno mismo tiene que hacerse cargo del trabajo lógico de ensamblaje, para el cual no tuvo tiempo<sup>359</sup>.

Terminar de pensar este sistema de Nietzsche desde la centralidad filosófica de *La voluntad de poder* es, por consiguiente, la gran labor que asume la monografía bäumleriana. En este sentido, la estructura del libro es clara y sencilla, pues Bäumler tratará de reconstruir dicho sistema justo desde aquellos dos epicentros que para él conforman aquella obra, es decir, filosofía y política, ambos mutuamente interdependientes y recíprocos. Por eso, en la primera parte, siete capítulos están dedicados a presentar a «Nietzsche como filósofo», mientras que, en la segunda, Bäumler se centrará en la figura de «Nietzsche como político» a lo largo de seis capítulos. Veamos ahora ambas partes con mayor detalle.

Los atributos de «Nietzsche como filósofo» pueden resumirse con cierta precisión: 1) Nietzsche como filósofo realista, 2) como filósofo del *pantha rei*, 3) como adversario de la filosofía de la conciencia, 4) como perspectivista, 5) como filósofo de la voluntad de poder, 6) como filósofo del mundo heraclíteo, 7) como filósofo cuyo sistema rechaza el eterno retorno. Aunque esquemáticos, dichos atributos nos ofrecen una imagen bastante clara del centro de gravedad desde el cual se quiere explorar la integración de Nietzsche en la historia de la filosofía. Pero también nos confirman, al mismo tiempo, una de las grandes estrategias de la lectura bäumleriana, a saber: «pensar» en imágenes nítidas, en símbolos fuertes, es decir, reconstruir parte de un pensamiento filosófico desvinculándose básicamente de toda conexión lógica interna, por mínima que sea. Bäumler recoge sin duda el magisterio mitopoiético de Bertram, aquella estrategia narrativa y argumentativa que termina por silenciar la propia voz del filósofo en favor de una nebulosa sublime de imágenes. Pero también lo radicaliza. El irracionalismo adquiere en Bäumler una dimensión metodológica, pues los pensamientos sólo se reconstruyen como mera asociación, casi instintivamente, desembocando en sugerentes pero oscuras totalidades de enorme plasticidad que, sin embargo, no se infieren de un riguroso razonamiento en sentido estricto, sino que emergen apodícticamente en la medida en que van repitiéndose, alternándose o solapándose como potentes pero sesgados complejos de imágenes potentes, siempre

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 14.

estables e inconfundibles. Los pensamientos Nietzsche surgen ya acabados, unívocos y cerrados desde un principio, favoreciendo con ello una lectura esencialista que desemboca en una identidad metafísica.

Así, el realismo filosófico de Nietzsche (1) se caracterizaría por una enorme confianza en el más acá, en el mundo *hic et nunc*, «que siempre sería sólo un reflejo de la fe en sí mismo y en su misión histórica»<sup>360</sup>. El superhombre sería precisamente eso, una concepción realista que buscaría darle un sentido fuerte a la tierra. Por otro lado, el realismo sería también heroico, porque nacería de la convicción de que el error sería una cobardía, una falta de probidad del filósofo. Frente a ello, los rasgos de la filosofía de Nietzsche se nos muestran orgullosos, valientes y viriles, «como un héroe, como un luchador solitario que ha sido asignado por el destino a un puesto que todos dan por perdido»<sup>361</sup>. Ese coraje frente a la realidad, esa voluntad de reconstruir el mundo verdadero como *restitutio in integrum*, es abordado por Bäumler desde el momento heraclíteo del eterno devenir del mundo (2). Nietzsche es presentado directamente como «alumno de Heráclito», porque en cuanto adversario de la huida del mundo platónico-cristiano-idealista, en cuanto destructor del mundo del ser, el mundo heraclíteo que él asumiría como constitutivo de toda realidad reflejaría «la interacción de una voluntad fuerte»<sup>362</sup>. Por haber asumido, como Heráclito, la afirmación y la deificación del mundo aparente y cambiante, la verdad del mundo sería sólo, en consecuencia, un proceso de creación desde nosotros, una decisión activa que no brotaría como toma de conciencia, sino –citando el aforismo 552 de la obra *Der Wille zur Macht*– como pura «voluntad de poder».

Posicionarse en contra de la filosofía del ser implica, en todo caso, decantarse a favor de la filosofía del cuerpo y en detrimento de la filosofía de la conciencia, tal como queda reflejado en el tercer capítulo «Conciencia y vida» (3). A mi modo de ver, Bäumler es quizá el primer lector que analiza con cierto rigor la importancia de la dimensión gnoseológica del cuerpo en Nietzsche, mostrando como la aparente unidad de la conciencia sería sólo un sucedáneo de la verdadera función cognoscitiva del cuerpo. Y lo hace, al mismo tiempo, señalando su significado dentro de la propia historia de la filosofía, enfrentándose por igual a la fundamentación del conocimiento de

---

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 24.

Kant y Descartes. Frente a la kantiana unidad de la apercepción, «Nietzsche desarrolla toda la teoría del conocimiento partiendo, en cierto modo, de una estética trascendental del cuerpo»<sup>363</sup>; frente al cartesianismo todavía imperante y la concepción idealista de un sujeto escindido en cuerpo y alma que no aprehende la vida –por estar distanciado de ella–, la constatación de que

ya no existe ningún yo que nos separe del cuerpo vivido [*Leib*] y del mundo. Allí donde existe un yo, existe también un «cuerpo» [*Körper*] como algo extraño al yo. No por casualidad habla Nietzsche no de *cuerpo*, sino de *cuerpo vivido*. El cuerpo es el cuerpo vivido exánime, que se opone a la unidad abstracta de la conciencia; la unidad del cuerpo vivido, en cambio, es la voluntad de poder<sup>364</sup>.

Otro aspecto de la filosofía nietzscheana abordado por Bäumler nos remite al análisis que hace de su perspectivismo (4), sobre todo a la vista del carácter interpretativo de la realidad y de la función centralizadora de la voluntad de poder como instancia que interpreta. Con una lectura muy atenta pero exclusiva de los aforismos del tercer libro de *La voluntad de poder* (567, 619, 629, 633, 634, 636, 642, 643, 646), Bäumler destaca no sólo que el momento agonístico que existe siempre entre determinados centros de fuerza constituye la única manera de comprender el mundo y la realidad que deviene. Más importante aún es el hecho de que sea la propia voluntad de poder –como interacción constante de fuerzas que quieren algo, que expanden su poder en función de determinadas exigencias fisiológicas para conservar la vida– la que «crea de nuevo el mundo en cada instante, la que lo interpreta nuevamente en cada instante», de suerte que «la realidad, que nos incumbe en algo, es por tanto el resultado de una interpretación»<sup>365</sup>. Finalmente, tales estimaciones de valor, en pugna entre sí, tendrían como consecuencia el rechazo nietzscheano de una comprensión causal y mecanicista del mundo y la naturaleza, con sus leyes y restricciones logificadoras, dejando paso así a

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, pp. 29 s.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 31. Ahora bien, no debemos olvidar aquí que, lejos de defender una interpretación meramente biologicista de la vida, Bäumler señala que «para Nietzsche “vida” no significa un fenómeno empírico-fisiológico, sino uno metafísico, incluso “dionisiaco”, es decir, divino» (*ibid.*, p. 35).

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 39.

una comprensión probabilística de todo acontecimiento, «justo como en una tirada de dados»<sup>366</sup>.

En cuanto filosofema que rechaza frontalmente cualquier concepción teleológica, la voluntad de poder (5) «no es una voluntad que tenga el poder como fin, que aspire al poder. La voluntad no se dirige hacia “algo”»<sup>367</sup>. La voluntad de poder, de acuerdo con la interpretación de Bäumler, sólo se quiere a sí misma, de ahí que se trate más de un *Können* que de un *Wollen*<sup>368</sup>, la expresión activa de una fuerza que actúa, que lucha, y que, en todo caso, no busca ser satisfecha como tal<sup>369</sup>. Por eso, en cuanto filosofía de la voluntad de poder, representaría el punto álgido en la historia del anticartesianismo moderno, también del anticristianismo moderno. O en palabras del propio Bäumler: «Desde este punto de vista debe abarcarse todo el sistema filosófico. El pensamiento fundamental y unitario de su filosofía tanto teórica como práctica se vuelve aquí visible. A la lucha contra la conciencia, el sujeto, la voluntad y el espíritu en la esfera teórica le corresponde, en la esfera práctica, la lucha contra la distinción entre “bien” y “mal”, la culpa, la mala conciencia y la responsabilidad moral»<sup>370</sup>. Así, frente a la unidad de la conciencia, la unidad de la fuerza, del mismo modo que, frente al Dios del más allá, «en nuestro corazón sólo puede vivir un dios, el de la existencia, el que le permite su inocencia al eterno devenir»<sup>371</sup>. Con ello consigue Bäumler su primera cuadratura del círculo, puesto que termina identificando la voluntad de poder con la inocencia del devenir, desvinculándolos ambos del momento del eterno retorno: «la voluntad de poder, concluye, es sólo otra palabra para la inocencia del devenir»<sup>372</sup>.

El penúltimo capítulo del apartado «Nietzsche como filósofo» nos remite al potente entramado del «mundo heraclíteo» (6). En él, Bäumler parte de la constatación según la cual la filosofía de la voluntad de poder permitiría comprender la unidad de la vida como algo objetivo, como unidad y completitud de una vida que reflejaría un orden y una jerarquía dados. El cuerpo sería, en este sentido concreto, la expresión

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, pp. 43 ss.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>368</sup> «Por tanto, todo querer es en realidad un poder: es un ensayo de la fuerza» (*ibid.*, p. 48, también p. 51).

<sup>369</sup> Sin embargo, sorprende mucho la coloración político-étnica que Bäumler le otorga ya a esta circunstancia: «Puesto que la voluntad no tiene fin, tampoco existe un estado final [*Endzustand*] en el que la voluntad pudiera satisfacerse. Nada fue más odiado por la naturaleza nórdico-cristiana de Nietzsche que la representación oriental de la deleitosa calma, el concepto del sábado de los sábados agustiniano. Su doctrina de la voluntad es la expresión más perfecta de su germanismo» (*ibid.*, p. 49).

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 56.



aristocrática y en cierto modo *política* de una determinada construcción de poder, un *Herrschaftsgebilde* cuya estructura y equilibrio internos dependerían en última instancia de la autorregulación de la propia lucha. Por eso, para Bäumler, el momento nietzscheano del *polémos*, es decir, el momento de inspiración heraclítea que hace de la lucha el punto de equilibrio del mundo, adquiere una genuina dimensión *metafísica*<sup>373</sup>. Es una concepción fundamental, estable en el tiempo, que habría acompañado toda la producción filosófica de Nietzsche, invalidando así la tesis habitual según la cual el pensador alemán habría evolucionado a lo largo de su recorrido intelectual. Lo contrario sería más bien el caso. Pues es su carácter marcial y guerrero –Bäumler utiliza la imagen plástica del esgrimidor («*Fechter*»–), el *ethos* combativo y agonístico de su talante, aquello que permearía instintivamente todo su quehacer, porque «su naturaleza guerrera determina más bien el carácter de todos sus pensamientos»<sup>374</sup>. Sólo desde esta comprensión «protogermánica» sale a la luz su verdadera lucha contra los dos mundos históricos de origen latino que rechazó con determinación, a saber: el mundo sacerdotal-románico y el mundo racionalista-ilustrado. Sólo desde esta comprensión emerge su concepción fuerte y esencialista de la justicia, comprendida en términos no relativistas, sin resentimiento ni moralina cristianos, sino como pura metafísica de la justicia, como justicia eterna que nace como acto de poder de quien mide y valora la idoneidad de todo equilibrio. Justicia y poder están, en consecuencia, necesariamente entrelazados. O dicho con la rotundidad y el habitual carácter apodíctico de Bäumler: «La voluntad de poder es, por tanto, sólo otra expresión para la justicia suprema»<sup>375</sup>.

Finalmente, en el último capítulo, la sobrevaloración del mundo heraclíteo, de la figura paradigmática de Heráclito, implicará para Bäumler la minusvaloración filosófica de la figura de Dioniso y, sobre todo, el rechazo frontal de la doctrina del eterno retorno como expresión simbólica pero contradictoria de la eternización del devenir (7). El eterno retorno, al poseer un carácter estrictamente vivencial, al tratarse también de una «concepción religiosa», de un «bloque errático», entraría en contradicción con el epicentro del sistema filosófico, que no es otro que aquel que nace de la voluntad de poder como justa expresión del orden inmanente del mundo<sup>376</sup>. Como vivencia

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>376</sup> *Ibid.*, pp. 80 ss.

personal, no puede servir para explicar el paso del ser al devenir, del mismo modo que el concepto de lo dionisiaco –como ya había criticado en sus trabajos anteriores de Bachofen– partía de una comprensión superficial e insuficiente del mito, además de depender de un dualismo fuerte entre música y filosofía. Dioniso es sólo una máscara simbólica más, anticristiana pero no heraclítea, acaso un fenómeno musical, igual que el eterno retorno: «Pues la doctrina del eterno retorno es música»<sup>377</sup>.

La segunda parte de la monografía, sin duda la más problemática con respecto a la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche, se abre con toda una declaración de intenciones, a saber: una nueva dimensión exegética en la obra nietzscheana –*die germanische Grundhaltung* (1)–, que hace del momento político de Nietzsche, de su comprensión germánica del Estado, la clave de bóveda de su sistema. Por su rotundidad y, desde luego, por su innegable carácter estratégico, el pasaje inicial merece reproducirse en su totalidad:

La clave para comprender todas las exigencias y metas concretas de Nietzsche se halla en su visión del *Estado*. Ésta no ha sido desarrollada por él de manera coherente [*zusammenhängend*], pero nosotros la podemos reconstruir con fiabilidad. Tampoco en este ámbito puede hablarse en ningún caso de contradicciones ni de titubeos: desde el principio hasta el final, esta visión permanece igual.

La concepción fundamental de Nietzsche sobre el Estado es *germánica* y no *alemana*, si es que por alemán queremos entender la última figura de aquello que a lo largo de nuestra historia ha crecido sobre suelo germánico bajo la influencia cristiano-romana. La tensión permanente en la que Nietzsche se encuentra con respecto a «Alemania» se basa en el hecho de que retrocede hasta las profundidades germánicas de la naturaleza alemana con una fuerza y perseverancia como nadie antes que él<sup>378</sup>.

La distinción conceptual entre lo «alemán» y lo «germánico», tan habitual en el discurso etnicista de la época, es central para la arquitectura argumentativa de Bäumler, por cuanto permite justificar la férrea oposición nietzscheana hacia Alemania como instintiva protesta antirromana hacia la expresión moderna del Estado alemán, mejor aún, como protesta genuinamente germánica que nace «de otra profundidad: de la

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 88.

necesidad de libertad germánica, del orgullo y la porfía de guerrero germánico»<sup>379</sup>. De nuevo es la guerra la madre de todas las cosas, también de la educación para la libertad, de ahí que la afirmación nietzscheana de la guerra implique, de acuerdo con Bäumler, la negación automática del Estado como institución cristiano-romana, como invención de Oriente. Frente al universalismo abstracto de la estatalidad romana, el germanismo de Nietzsche, aunque «no es consciente de que, con ello, expresa el secreto de la historia alemana», se caracterizaría por «estar fundamentado en la costumbre y en la asociación militar», en la centralidad de la guerra y el derecho germánico como momento constitutivo de la vida de los pueblos germánicos, exactamente igual que el pueblo griego<sup>380</sup>. Radicalizando así la tradición sincrética de la escuela georgiana, germanismo y helenismo quedan ahora hermanados en un horizonte de comprensión estrictamente político que emerge desde la proyección imaginada de la propia etnia o raza cultural como sustancia o esencia inmutables. Sin duda, la *Hellenisierung* de Alemania alcanza aquí una importante victoria, aunque al precio de invertir el significado estético de la georgiana retirada de lo político y, desde luego, en detrimento de la innegable riqueza impolítica y antigermánica del propio proyecto nietzscheano.

Desde esta premisa teórica, el anticristianismo de Nietzsche, que se dirige por igual al catolicismo como al protestantismo, es reinterpretado consecuentemente en clave política (2). Del mismo modo que ya el ocaso de los dioses había sido preludiado mitológicamente por el paganismo de la tradición septentrional y nórdica, también la muerte de Dios pregonada por el profeta pagano Zaratustra brotaría de un puro impulso germánico: «Esa es su misión: anunciar la muerte del Dios cristiano desde una sustancia germánica»<sup>381</sup>. Por otro lado, esta novedosa filiación espiritual no sólo permitiría minusvalorar el anticristianismo que se deriva de la presunta afinidad francesa y latina del espíritu libre, tan característica de la época intermedia, y hacerlo en favor de una máscara estratégica que serviría para estimular y provocar a los autosatisfechos alemanes del *Reich*<sup>382</sup>. Más decisiva es la consecuencia que extrae de su anticristianismo pagano, pues ahora, «detrás del ataque de Nietzsche al cristianismo, no

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 102. Más adelante incluso llegará a decir que Nietzsche «es sólo un admirador muy irónico de lo francés [...]. Su “germanismo”, por tanto, en absoluto se ve debilitado por su tendenciosa preferencia por el sur, por el Mediterráneo, por el sabor mediterráneo de los pueblos latinos» (*ibid.*, p. 148).

se encuentra el librepensamiento latino, sino *Sigfrido*. *El paganismo nórdico es el subsuelo oscuro e inconmensurable a partir del cual el osado luchador emerge contra la Europa cristiana*»<sup>383</sup>. El elemento pagano inoculado en la mirada de Sigfrido nos revelaría, *mutatis mutandi*, que los recurrentes ataques de Nietzsche a Alemania, lejos de ser contradictorios o polémicos, lo son *sólo* en la medida en que expresan un combate subterráneo contra aquellos elementos romanos que persisten en su interior, como el Estado y la Iglesia, frente a los cuales Nietzsche elevó «su conciencia de libertad y de destino germánicas»<sup>384</sup>. De ahí que incluso la dura protesta contra Lutero sólo pueda comprenderse desde el *pathos* germánico, porque, pese a la grandeza alemana que encarna, su Reforma habría impedido en realidad el ocaso del cristianismo, mientras que Nietzsche «quiere ir más allá de la Reforma, y esta voluntad sólo puede expresarse en forma de negativas»<sup>385</sup>. Como vemos nuevamente, sólo mediante las antítesis nos acercamos al movimiento dialéctico del pensamiento nietzscheano, que siempre se resuelve de la misma manera, a saber, en favor del fundamento germánico de su existencia toda.

Algo muy parecido cabría decir de la crítica nietzscheana al democratismo y al socialismo (3), un combate contra toda suerte de expresiones estatales igualitarias de inspiración cristiana cuyo «enemigo más íntimo ha sido Rousseau», y frente al cual Nietzsche habría replicado políticamente con su *Zarathustra*<sup>386</sup>. También su ataque a las formas humanistas y liberales del *Bildungs- und Kulturstaat* alemán, encumbrados filosóficamente por Hegel (4), sufren el mismo destino. Centrándose exclusivamente en el joven Nietzsche<sup>387</sup>, Bäumler concluye que el rechazo nietzscheano al programa político-cultural del Estado nacional-liberal alemán se debía a su incapacidad y esterilidad internas para reestructurar, como cultura propia, la unidad de sus formas de vida más íntimas, aquellas verdaderamente formativas tanto para el pueblo alemán como para la producción del genio.

En todo caso, como punto álgido de la crítica de aquella Alemania nacional-liberal, el último eslabón del verdadero germanismo nietzscheano debe identificarse en su «consecuente lucha» contra Bismarck (5). En cuanto materialización burguesa de la

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 103. Las cursivas son de Bäumler.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>387</sup> *Ibid.*, pp. 119-131.

concepción estatal hegeliana, la lucha política del último Nietzsche –pues ahora «*Nietzsche se vuelve político*»<sup>388</sup>– es una lucha contra el *Reich* cristiano, contra el binomio de lo alemán y lo cristiano. Partiendo estratégicamente del aforismo 108 de *La voluntad de poder*, «su testamento a los alemanes»<sup>389</sup>, –tergiversado, como ya hemos demostrado, por Förster-Nietzsche y Gast–, Bäumler invierte el sentido de la crítica de Nietzsche como lucha en favor de una Alemania «que deviene», como una filosofía de la lucha no cristiana para y por una Alemania europea. Bismarck es el escollo, Nietzsche la solución:

Recapitulemos: Nietzsche lucha contra el «Reich» – no porque éste sea alemán, sino porque es *alemán* y *cristiano*. Alemania, a la que Nietzsche quiere procurar el liderazgo espiritual en Europa a través de su filosofía, se equivoca con su cristianidad, y lo hace en detrimento de aquellas tendencias que la arrastran hacia su hundimiento [...] Nietzsche quiere guiar a los alemanes hacia la gran política<sup>390</sup>.

Para concluir, una rápida mirada al epílogo bien pudiera resumir la imagen política y *völkisch* que se desprende del liderazgo y la guía nietzscheanos en la Alemania del futuro. Nietzsche, afirma Bäumler, cuando critica al Estado nacional-liberal o se enfrenta a Alemania lo hace siempre desde una representación heroica, guerrera y germánica, es decir, sólo donde se da la grandeza, sólo donde se vive la guerra<sup>391</sup>. Como ya mostraran los himnos de Hölderlin –figura trágica hermanada ahora con el doble carácter nórdico y griego de Nietzsche–, el Estado alemán no puede ser todavía la más alta configuración espiritual. Por ello, la posición política de Nietzsche forma parte de una misión histórico-universal, pues «delante suyo volvía a estar la vieja tarea de nuestra raza: la tarea de ser líderes [*Führer*] en Europa [...] Qué bien sintieron nuestros enemigos, durante la 1ª Guerra Mundial, el elemento germánico en Nietzsche»<sup>392</sup>. Por ello, concluye Bäumler, en cuanto poder antirromano y anticristiano, en cuanto superador del romanticismo y la Ilustración, en cuanto rechazo espiritual del urbanismo y la latinidad de Occidente, el magisterio político del germanismo

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>390</sup> *Ibid.*, pp. 165 s.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 182.

nietzscheano está únicamente encarado hacia el futuro. Es un movimiento anticipador: «El Estado alemán del futuro no será una continuación de la creación bismarckiana, sino será creado a partir del espíritu y del espíritu de la Gran Guerra»<sup>393</sup>.

### **7.1. A partir o más allá de Bäumler: apuntes sobre la recepción nacionalsocialista del pensamiento nietzscheano**

«*Los peores lectores.* — Los peores lectores son aquellos que se comportan como soldados entregados al pillaje: se llevan aquello que les aprovecha, ensucian y revuelven el resto, y escarnecen el conjunto». (MA II, 1ª, § 137)

En lo que puede considerarse uno de los binomios más controvertidos y problemáticos en la historia de las ideas del siglo XX, la cópula de Nietzsche y el nacionalsocialismo continúa presentando, todavía hoy, numerosas dificultades interpretativas dentro de la *Rezeptionsgeschichte* del filósofo alemán<sup>394</sup>. Una y otra vez, la falta de concreción a la hora de localizar y analizar los diversos modos en que Nietzsche fue integrado en el discurso nazi, así como las distintas funciones simbólicas e icónicas que adoptó dentro del dispositivo ideológico del Tercer Reich, se entremezclan con una ausente exigencia de completitud a la hora de comprender los mecanismos del poder, directos o indirectos, a través de los cuales pudo consolidarse dicha integración. Todavía hoy, la cuestión invita fácilmente a la confusión, no menos que a los terribles y cansinos lugares comunes que tanto han dañado la reputación filosófica de Nietzsche, de ahí que nos obligue a nosotros, como gesto mínimo de probidad, a una comprensión más diferenciada sobre este conocido *momentum* de anexión espiritual.

Por un lado, como han recordado recientemente Navarrete y Zazo, «es un hecho histórico que Nietzsche fue incorporado al panteón nacionalsocialista de héroes de la germanidad, convirtiéndose en parte integral de la imagen que el propio nacionalsocialismo tenía de sí: al margen de si hubo o no un abuso, la cuestión es que el

---

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>394</sup> Imprescindible aquí, para mejor orientación teórica, el libro de B. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*, Leipzig, Reclam, 1989.

uso de Nietzsche en el Tercer Reich no fue meramente ocasional, ni decorativo, sino sistemático»<sup>395</sup>. En efecto, aunque sin duda resulte difícil, un análisis pormenorizado de los lugares, funciones y significados de Nietzsche dentro de la cultura y sociedad nazi debe y puede tener lugar independientemente de si creemos o no que su uso distorsiona el pensamiento de Nietzsche, o si creemos también que se le debe imputar a éste un determinado grado de responsabilidad. De lo que se trata *prima facie* es de constatar y reconstruir lingüísticamente la apropiación ideológica propiamente dicha, dejando en un segundo plano, aun cuando sólo sea a modo de *epojé* metodológica, la cuestión de su verdad o falsedad, de su idoneidad o pertenencia, del grado de responsabilidad o no de su autor. Sólo así se nos presentarán con mayor claridad las mediaciones concretas, es decir, las correas de transmisión que demuestren una apropiación o anexión más o menos consciente, que ilustren las filiaciones e influencias más explícitas, los paralelismos o convergencias temáticos, así como la formación de disposiciones, la creación de estados mentales y sensibilidades que hacen posible semejante acontecimiento histórico-espiritual.

Por otro lado, toda constatación histórico-fáctica que pretenda escudarse detrás de una supuesta neutralidad valorativa resulta incompleta desde el mismo momento en que dejamos de lado la pregunta sobre su singularidad y preeminencia con respecto a otros fenómenos coetáneos. Pues si bien es cierto que los nazis utilizaron a otros gigantes de la cultura alemana para propósitos ideológicos similares, los usos de Nietzsche, a diferencia de Herder o Goethe, Schiller o Fichte, fueron sin duda más allá de lo ocasional o meramente decorativo<sup>396</sup>. Como demuestra la ingente cantidad de fuentes disponibles, Nietzsche fue incorporado masivamente como uno de los pensadores alemanes más cercanos a la *Weltanschauung* nazi, por cuanto su beligerancia y radicalidad intelectuales casaban mucho mejor con la necesaria búsqueda de precedentes espirituales culturales alemanes –no judíos– que hubieran combatido frontalmente, entre otros, la democracia liberal, el socialismo, el capitalismo y la

---

<sup>395</sup> Cfr. R. Navarrete y E. Zazo, «De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo», en *Estudios Nietzsche* 15 (2015), pp. 83-96, aquí p. 87.

<sup>396</sup> En el campo de la filosofía académica, ni siquiera Kant y Platón –dos ejemplos clásicos de readaptación política en el gremio filosófico durante el Tercer Reich– sufrieron semejante transformación. La única excepción, a la que no podemos aludir sino de pasada, es el conocido caso de Hölderlin, cuyo estatura trágica y nacional fue ganando puntos sobre todo a partir de la guerra. Cfr. S. Corngold/G. Waite, «A Question of Responsibility: Nietzsche with Hölderlin at War, 1914-1946», en *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, J. Golomb y R. S. Wistrich (eds.), Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 196-214.

religión cristiana. En esa *reductio ad unum*, la condena nietzscheana, que desde luego había sido articulada dentro del horizonte histórico-espiritual de su tiempo, demostró ser sumamente atractiva y prioritaria para determinados intereses de legitimación nacionalsocialista. En este sentido, la nazificación de Nietzsche, preparada, como ya hemos visto, durante los años tumultuosos de la República de Weimar, encontró su encaje perfecto en la producción de discursos hegemónicos de legitimación política y de configuración de órdenes sociales futuros, afectando de este modo a procesos de subjetivación individuales y colectivos en un nuevo paradigma ideológico. Es en este contexto donde se produce, a su vez, la nietzscheanización del nazismo.

En este fatídico proceso de transmutación hermenéutica, violenta y sesgada desde el punto de vista interpretativo, las categorías y los conceptos nietzscheanos sobre el poder, el Estado, la raza, el cuerpo o la masculinidad, pero también sus críticas al cristianismo y a la moral cristiana, al socialismo, a la industrialización, la tecnificación y la democratización de las sociedades fueron descontextualizadas y seguidamente capitalizadas como parte integrante y hasta cierto punto natural de la *Weltanschauung* nazi. Atención, no pretendemos sugerir con ello que en Nietzsche no existan en absoluto dichos elementos de dureza aristocrática, por ejemplo, una concepción de libertad incompatible con la de igualdad, un pensamiento profundamente antidemocrático, una moral de la fuerza absolutamente insolidaria, una precipitada equiparación entre socialismo, anarquismo, liberalismo y cristianismo. Nada más lejos de mi intención que negarlos, siempre y cuando su necesaria discusión se incardine debidamente en el contexto histórico-espiritual de la filosofía nietzscheana. Antes bien, lo que se debería tratar de defender aquí es la idea de que, por la enorme capacidad proyectiva del pensamiento nietzscheano, sus funciones simbólicas e icónicas no conocieron límites en su violenta resignificación. La proyección imaginada fue llevada en parte hasta el silenciamiento de su autor. De nada servía ya que Nietzsche hubiera renunciado tempranamente a su nacionalidad alemana, ni siquiera que hubiera rechazado en numerosas ocasiones el nacionalismo mismo –y precisamente el nacionalismo alemán–; tampoco que hubiera criticado con ferocidad el mito de la raza y a los grandes vocingleros antisemitas de su tiempo, que hubiera defendido el significado cultural del judaísmo europeo o que se hubiera burlado de la propuesta wagneriana de la religión como arte. Frente a todo ello, la poderosa maquinaria ideológica del lenguaje totalitario,



la necesaria producción de esquemas mentales centrados en la dicotomía schmittiana amigo-enemigo, resignificó y banalizó el pensamiento nietzscheano en un conjunto de estereotipos altamente efectivos que se amoldaron a las exigencias de un discurso hegemónico regenerador y racial centrado en la cosmovisión hitleriana.

Como se aprecia, la cuestión de la nazificación de Nietzsche sigue siendo compleja, no menos que delicada y confusa. Tampoco creo, desde luego, que vayamos a solucionarla aquí, incluso cabría preguntarse si es una cuestión que pueda resolverse como tal. Quizá un buen punto de partida para orientar el debate nos lo ofrezca, sin embargo, la reciente tesis del «injerto» defendida por Ferrari Zumbini, alguien que ha estudiado con solvencia las raíces espirituales del antisemitismo en Alemania y los ambiguos procesos de radicalización burguesa<sup>397</sup>. Este autor nos ayuda a comprender cómo la recepción positiva de Nietzsche en el movimiento nazi es tardía y artificiosa, y, en cualquier caso, *no* pudo inferirse teóricamente de la cosmovisión hitleriana, afianzada tras el golpe fallido de 1923, la cual se nutrió fundamentalmente de la dimensión mítica y heroica del antisemitismo salvífico de raigambre wagneriana<sup>398</sup>. De acuerdo con Hitler, la regeneración de Alemania debía encontrar su ejemplar refugio espiritual en la sombra alargada de Wagner y sus más ortodoxos herederos bayreuthianos –como Houston Stewart Chamberlain–, bebiendo de su potencial simbólico y político-cultural. En esta constelación de filiaciones y herencias espirituales, de complicados circuitos culturales, Nietzsche no habría jugado un papel decisivo, puesto que su injerto –y esta es la tesis que defiende Ferrari–, habría ocurrido externamente, es decir, al margen del canon oficial, del programa ideológico desarrollado durante los años veinte. Frente a ello, concluye Ferrari, debería señalarse la confluencia de lazos personales e intereses político-culturales que se articularon posteriormente gracias a otro importante ideólogo del Partido, Alfred Rosenberg, que *sólo* a partir de 1931 habría asumido positivamente la interpretación bäumleriana del realismo heroico nietzscheano, de su fuerte imagen nórdica y antirrománica, sobre todo

---

<sup>397</sup> Para la siguiente reflexión, cfr. M. Ferrari Zumbini, *Nietzsche: storia di un proceso politico. Dal nazismo alla globalizzazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 113-164.

<sup>398</sup> *Ibid.*, pp. 116 ss. Como es sabido, la concepción escatológica y antisemita de Hitler según la cual la lucha espiritual del germanismo ario contra el judaísmo mundial sería una lucha existencial por la salvación de la raza propia estaba inexorablemente unida a la dimensión sacral del arte wagneriano y a la grandeza estética de una nueva fe. En cierto modo, se trataba de una ontología escatológica de la raza aria germana.

a través de numerosas reseñas elogiosas en los *Nationalsozialistische Monatshefte* – revista oficial del Partido, fundada en 1930 y dirigida por él mismo<sup>399</sup>.

En ese decisivo acercamiento, tanto teórico como personal –ambos se habían conocido ya a finales de 1929 en el célebre salón Bruckmann muniqués–, quedaba patente por primera vez, desde un órgano propagandístico clave del Partido, la clara voluntad institucional de incluir a Nietzsche dentro del canon nacionalsocialista y de superar así las manifiestas dificultades interpretativas que presentaba sobre todo desde el punto de vista de la teoría racial y de su férreo antiestatismo y antigermanismo. Con su sorprendente operación hermenéutica, y sin duda gracias a su frenética actividad editorial, la simplificación ideológico-política de Bäumler había allanado el camino para incluir a Nietzsche dentro de la galería de los precursores espirituales del nazismo, de ahí que Rosenberg se mostrara más que agradecido en su elogiosa reseña:

En el primer número de los *Nationalsozialistische Monatshefte* habíamos señalado a Nietzsche, junto con Lagarde y Chamberlain, como un defensor de los valores que hoy vienen representados por el gigantesco movimiento popular del nacionalsocialismo, aunque muchos ni se lo imaginen. De los aforismos más contradictorios, Bäumler ha sabido extraer este gran pensamiento. Y por ello nosotros le estamos agradecidos [...]. Estamos satisfechos de comprobar que Bäumler ha llegado a conclusiones de naturaleza política y sobre cuestiones de poder que nosotros no esperábamos del editor de Bachofen. Si este modo de ver se acopla a la doctrina racial, entonces este filósofo está ya en camino hacia nosotros, aunque todavía hoy rechace esta afirmación<sup>400</sup>.

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, pp. 140-149. En su influyente obra *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Múnich, Hoheneichen, 1930), publicado apenas unos meses antes que la monografía de Bäumler, Rosenberg no había terminado de integrar teóricamente el lugar y la función de Nietzsche en el ideario nacionalsocialista. Las pocas citas y referencias de Nietzsche son muy sintomáticas de las dificultades de incluir a Nietzsche dentro del discurso racista y antisemita del antiguo mito nórdico de la sangre, de la fe en el alma de la raza germánica. Nietzsche, según Rosenberg, aun siendo el indiscutible profeta de un inmoralismo que habría señalado la infección mortal de la promiscuidad y mezcla racial, no habría comprendido la necesidad de la lucha contra el judaísmo mundial y habría fracasado por ello en su intento de darle una forma definitiva al pueblo alemán, precisamente por haber sido manipulado por los predicadores marxistas –una «banda de ladrones»–, que lo habrían monopolizado para usarlo en favor de la subversión y la disolución del pueblo (*ibid.*, pp. 530 ss.). En todo caso, Nietzsche no era equiparable a Wagner, ni a Chamberlain ni a Lagarde, de ahí que el acercamiento teórico a la interpretación de Bäumler, con quien compartía militancia desde 1929 en el *Kampfbund für Deutsche Kultur* y a quien había presentado personalmente a Hitler en 1931, fuera una consecuencia hasta cierto punto previsible y mutuamente beneficiosa.

<sup>400</sup> Cfr. A. Rosenberg, «Reseña de A. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und der Politiker*», en *Nationalsozialistische Monatshefte* 2 (1931), pp. 47 ss., citado por Ferrari, *op. cit.* p. 145.

La mano extendida de Rosenberg resulta ciertamente anticipadora. Consideradas con cierta distancia objetivadora, las frías alianzas del poder que se forjan en detrimento de las ideas, como en el caso aquí analizado, muestran la despiadada lógica de todo cálculo y dispositivo ideológicos que busca legitimar espiritualmente, incluso al precio de la banalización más cínica del saber, un determinado discurso hegemónico. Ya Weber había anticipado esta deriva de la racionalidad como modo de ser del hombre moderno: la legitimidad que no es alcanzada por los propios mecanismos reflexivos de la razón, se ocupa de otorgarla el nudo poder coactivo de la autoridad que posee el monopolio de la violencia. En nuestra historia cultural reciente, esta claudicación del espíritu se mide, entre otros, con el paso de la responsabilidad y vocación intelectuales de los individuos concretos a la despersonalización absoluta de todo mensaje cultural avalado y amplificado por los poderosos altavoces de una razón totalitaria que instrumentaliza, para dominarlas, las modalidades de conocimiento y transmisión efectivos sobre nuestras tradiciones heredadas. Por eso, como forma de dominio cultural, la cátedra de pedagogía política, creada específicamente para Bäumler por el poderoso *Amt* Rosenberg en primavera de 1933 en la Universidad de Berlín, no fue sino la recompensa por haber allanado precisamente el camino de la nazificación del pensamiento nietzscheano y, *mutatis mutandi*, la nietzscheanización del nazismo.

Bäumler había sabido leer los signos de un nuevo tiempo: su apoyo público a los estudiantes nazis en Dresde, su colaboración con el *Völkischer Beobachter* –ya desde finales de 1932–, su afiliación al Partido –mayo de 1933– y la quema de libros en el *Opernplatz* tras su primera lección inaugural ratificaron el nuevo lugar académico de Bäumler como importante *preceptor Germanie*. Después de este prometedor arranque, a la carrera de Bäumler ya solo le quedaba cuadrar el círculo, injertar definitivamente a Nietzsche en el movimiento nacionalsocialista y consolidar la equiparación del filósofo alemán con el *Führer* del país, una equivalencia *de rigueur* que legitimaba, a su vez, la adscripción personal del omnipoderoso dirigente a la causa weimaresa. Ese último paso, esa última operación político-ideológica la dio en 1934, con su artículo «Nietzsche y el nacionalsocialismo», en la que Bäumler claudicó definitivamente ante su propio pensamiento, abandonando toda pretensión de discursividad filosófica, de juzgar cualquier filosofema nietzscheano en función de su validez y coherencia internas. En aquel texto, citado por muchos, el pensador recogía la analogía ideal entre la lucha

solitaria de Hitler contra la República de Weimar y la lucha de Nietzsche contra el hipócrita siglo XIX, unidas ambas por el espíritu nórdico y su modélica capacidad de ser la fuente de inspiración para los jóvenes alemanes:

Cuando hoy vemos marchar a la juventud alemana bajo el signo de la cruz gamada, nos acordamos de la *Consideración intempestiva* de Nietzsche, en la cual, por primera vez, se apelaba a dicha juventud. Nuestra más grande esperanza es que el Estado se abra a esta juventud. Y si dirigiéndonos a esos jóvenes decimos: ¡Heil Hitler! con el mismo saludo saludamos también a Friedrich Nietzsche<sup>401</sup>.

Por otro lado, la confluencia de intereses entre Bäumler y Rosenberg en torno al lugar político-cultural de Nietzsche no cubre ciertamente todo el arco del régimen, ni desde el punto de vista cronológico, ni desde el punto de vista de las distintas aristas ideológicas que convivieron en el interior de aquella «policracia totalitaria» que fue el Tercer Reich. Ninguna interpretación, salvo la todopoderosa palabra del *Führer*, podía ser vinculante en un Estado totalitario altamente burocratizado con numerosos y concurrentes centros de poder<sup>402</sup>. De ahí se desprende, en consecuencia, el conocido lugar común de que la recepción positiva de Nietzsche en el nazismo no fuera incontestada, pues en el propio régimen actuaron distintas corrientes claramente contrarias a la integración de Nietzsche como importante precursor espiritual y referente de la ideología nacionalsocialista. Las tergiversaciones y deformaciones que sufrió la propuesta nietzscheana en los medios de comunicación oficialistas<sup>403</sup>, en numerosas publicaciones, breviaros, almanaques y antologías de textos aforísticos debidamente depurados<sup>404</sup>, pero también en el ámbito científico-académico y universitario en general,

---

<sup>401</sup> Cfr. A. Bäumler, «Nietzsche und der Nationalsozialismus», en *Nationalsozialistische Monatshefte* 49 (1934), reimpr. en *ibid.*, *Studien zur Geistesgeschichte, op. cit.*, pp. 281-294, aquí p. 294.

<sup>402</sup> A excepción del *Mein Kampf* –desde luego, *Roma locuta, causa finita*–, ningún texto poseía el monopolio interpretativo en el ámbito ideológico-cultural alemán. Esto valía también para el *Amt Rosenberg* y su férreo control de los circuitos educativos y pedagógicos en las escuelas y universidades, que, como ya demostró el clásico estudio de Bollmus, se vio enfrentado con potentes adversarios como el eficiente Ministerio de Propaganda dirigido por Goebbels, entre otros muchos adversarios. Cfr. R. Bollmus, *Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Múnich, Oldenbourg, <sup>2</sup>2006 [1ª ed. 1970], pp. 54-61.

<sup>403</sup> Por ejemplo, de forma reiterada, en el *Völkischer Beobachter*, cfr. J. Pestlin, «Nietzsche im Völkischen Beobachter. Eine Bestandsaufnahme», en *Nietzscheforschung* 8 (2001), pp. 235-248.

<sup>404</sup> Como la pretenciosa antología *Der Volks-Nietzsche*, Th. Kappstein (ed.), 4 vols., Berlín, Sieben-Stäbe, 1931, o la terrible selección nazi *Friedrich Nietzsche. Judentum. Christentum. Deutschtum*, P. Bergenhausen (ed.), Berlín, P. Steegemann, 1934, hasta llegar al librito de guerra *Schwert des Geistes*.

muestran que, pese a su innegable popularidad, pese a la naturalidad con la que fue sentida esa afinidad espiritual y la intensidad de su presencia en la memoria colectiva de aquella generación, no hubo una imagen ni un discurso oficiales sobre Nietzsche. La instrumentalización se mostró ubicua pero cuidadosa, versátil pero ambigua. A fin de cuentas, la apropiación selectiva de sus *leitmotivs*, de citas descontextualizadas, expresiones e ideas fuertes (*Übermensch*, *Wille zur Macht*, *blonde Bestie*, etc.) a partir de sólo determinadas obras o pasajes favorecidos –sobre todo *La voluntad de poder* y *Así habló Zaratustra*–; la caricaturización de su pensamiento aristocrático reducido unos a pocos filosofemas; todo ello se jugaba en un plano semántico y simbólico, y se subordinaba siempre, en última instancia, al limitado horizonte interpretativo que ofrecía el marco hegemónico de la ideología nacionalsocialista y, desde luego, al lenguaje totalitario que le era connatural<sup>405</sup>. Veamos por separado ambas recepciones, la positiva y la negativa.

1) En líneas generales, la operación más habitual a la hora de legitimar el nuevo rol de Nietzsche pasaba por construir el relato imaginado según el cual su carácter y condición proféticos sólo se había desplegado a través de los acontecimientos históricos que, durante las últimas décadas en Alemania, habían posibilitado el auge y la revolución nacionalsocialistas. Sólo la construcción teleológica de un discurso *ex post facto* descubría al verdadero Nietzsche, mostrando el precedente de su modélico combate naciona en favor de Alemania. Por ello, la mayoría de intérpretes populares, como por ejemplo Härtle<sup>406</sup>, Rosenberg<sup>407</sup> o Kern<sup>408</sup>, señalaban que sólo desde dentro,

---

*Worte für die deutschen Kämpfer und Soldaten*, selección de J. Schondorff, Stuttgart, Kröner, 1941. Son sólo algunos de los ejemplos más representativos. La lista completa con todas las publicaciones de obras de Nietzsche en la época nazi se encuentra ordenada cronológicamente, con más de un *centenar* de títulos, en Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 220-225.

<sup>405</sup> Así, por ejemplo, uno de los niveles de esta asimilación nos remite al carácter subliminal de los numerosos eslóganes, máximas o conceptos fuertes nietzscheanos que fueron integrados a la retórica nazi. En efecto, el vocabulario del día a día estaba literalmente saturado de una transfigurada fraseología de origen nietzscheano. Era efectiva y poderosa, no menos que sumamente plástica y fácil de memorizar. Baldur von Schirach, el líder de las Juventudes Hitlerianas, sin referirse ni una sola vez a Nietzsche, titulaba sus ardientes diarios *Wille und Macht*, del mismo modo que a través de Himmler el término *Untermensch* adquirió una presencia masiva en los medios oficiales de las SS, llegándose a convertir en un panfleto traducido a más de quince idiomas y del que se vendieron más de cuatro millones de copias. Por último, basta recordar los discursos de Goebbels, empapados todos ellos del *ductus* y el *pathos* retórico del combativo lenguaje nietzscheano.

<sup>406</sup> Cfr. H. Härtle, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1937.

<sup>407</sup> Cfr. A. Rosenberg, *Friedrich Nietzsche*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1944.

es decir, sólo desde la propia lógica interna del relato nacionalsocialista podría comprenderse el alcance contemporáneo de Nietzsche y sentirse así la cercanía de su pensamiento eminentemente político.

¿Cuáles eran los contornos mínimos alrededor de los cuales se establecía esa afinidad ideológica? En primer lugar y de manera general, el rechazo radical a la sociedad burguesa, al liberalismo, al socialismo y a la democracia, al igualitarismo y al *ethos* cristiano. En segundo lugar, y no menos importante, el énfasis nietzscheano de un nuevo mundo transvalorado<sup>409</sup>, no menos que una nueva edad guerrera y nórdica centrada en el cultivo del cuerpo y la fuerza<sup>410</sup> que sustituyera las concepciones materialistas y mecanicistas del mundo racionalizado, tan ajenas éstas a la vida, por concepciones orgánicas de una nueva salud corporal renaturalizada en el marco nacional de la era poscristiana. Así, frente a la destrucción del nihilismo occidental, acelerada por el marxismo y el bolchevismo judaizante, la cría de un hombre superior de virtudes marciales y belicistas que se encuadrara dentro de una *Lebensphilosophie* jerarquizada, tal como defendía la cosmovisión biologicista y «regeneradora» del Tercer Reich, podía encontrar en el precedente nietzscheano un campo de proyecciones simbólicas adecuadas para reflejarlas en el nuevo orden autoritario y patriarcal de la comunidad imaginada.

En ese marco teórico cabía, en tercer lugar, la defensa del antisemitismo de Nietzsche. La delirante proyección estereotipada de los enemigos del *Reich* permitía construir y justificar también la imagen velada y secreta, casi soterrada, de un verdadero Nietzsche germánico, sin duda racista y antisemita, que habría sido conscientemente ocultado por sus mediadores judíos, que lo habrían transformado con malicia en un libertario internacionalista. El argumento ya había sido perfilado incidentalmente en la monografía de Bäumler, al sugerir que cualquier persona familiarizada con Nietzsche sabía que sus múltiples comentarios filosemitas, igual que su preferencia por la cultura francesa, eran en realidad una sutil e irónica estrategia subterránea para criticar la

---

<sup>408</sup> Cfr. H. Kern, «Nietzsche und die deutsche Revolution», en *Rhythmus: Monatsschrift für Bewegungslehre* 12 (1934), pp. 146-151.

<sup>409</sup> Reinterpretado religiosamente como una fuerza de promesa, es decir, escatológicamente, cfr. por ejemplo K. O. Schmidt, *Liebe dein Schicksal. Nietzsche und die deutsche Erneuerung: Ein Überblick und ein Ausblick*, Pfullingen, Johannes Baum, 1933.

<sup>410</sup> Cfr. H. Kern, «Die deutsche Wiederentdeckung des Leibes», en *Rhythmus. Monatsschrift für Bewegungslehre* 12 (1934); R. Luck, «Nietzsches Lebenslehre des Leibes», en *Rhythmus. Monatsschrift für Bewegungslehre* 14 (1936), pp. 97-105.

esterilidad intelectual de la Alemania bismarckiana y, sobre todo, llamar la atención entre aquellos compatriotas alemanes que injustamente le negaban en vida su estatus y rango espirituales<sup>411</sup>. La radicalización, sin embargo, llegó más adelante, cuando «investigadores» como Heinrich Römer llegaron a afirmar que Nietzsche habría sido «el más agudo antisemita que jamás había existido»<sup>412</sup>. Para Römer, el filósofo alemán sólo se habría opuesto al antisemitismo decimonónico, de raigambre más cristiana, porque defendía una nueva protesta más radical contra la cuestión judía que trascendía los límites confesionales, económicos y sociales de la época. De hecho, el nazismo estaría en deuda con la fundamental comprensión nietzscheana según la cual el pueblo de Israel había desnaturalizado los valores naturales, de modo que la programática renaturalización del pueblo ario alemán sólo podía comprenderse desde la asunción de la primera premisa<sup>413</sup>. Para este tipo de comentaristas racistas la postura anticristiana de Nietzsche tenía, por consiguiente, una base marcadamente antijudía, un fundamento secretamente antisemita. Más aún: se trataba de un genuino *antisemitismo anticristiano*. Sólo desde este camino, concluía Römer, podía encontrarse una clave de bóveda útil hacia el problema racial, y, desde él, hacia las posibles soluciones de higiene racial, «a fin de romper las cadenas de una estirpe de miles de años»<sup>414</sup>.

En cuarto lugar, el valor pedagógico del capital simbólico nietzscheano y su enorme capacidad proyectiva para la comunidad imaginada del Tercer Reich, convirtiéndose en parte integral del adoctrinamiento ideológico de la juventud nacionalsocialista. Además de su modélica mirada a la *paideia* político-educativa de los griegos –analogía señalada insistentemente por la escuela georgiana–, la crítica del filósofo a la educación tradicional, al filisteísmo académico y a la tiranía de la objetividad podían integrarse fácilmente en la revolución pedagógica que proponía el concepto educativo y formativo nazi, de ahí que Nietzsche adquiriese un lugar privilegiado en las numerosas discusiones bizantinas sobre reformas y planes de

---

<sup>411</sup> Cfr. Bäumler, *Nietzsche der Philosoph...*, *op. cit.*, pp. 157 ss. Por lo demás, esta forzada interpretación fue asumida acríticamente por Richard Oehler desde la línea oficial el Archivo, Cfr. R. Oehler, *Nietzsche und die deutsche Zukunft*, Leipzig, Armanen, 1935, pp. 87 s.

<sup>412</sup> Cfr. H. Römer, «Nietzsche und das Rassenproblem», en *Rasse: Monatsschrift für den Nordischen Gedanken* 7 (1940), pp. 59-65.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 63. De un modo similar se despliega la argumentación de H. E. Schröder, *Nietzsche und das Christentum*, Berlín, Widukind, 1937.

estudios de la época, a todos los niveles, desde primaria hasta la universidad<sup>415</sup>. Pues lejos de ser un pensador radicalmente individualista y antinacionalista, el mensaje nietzscheano podía ser debidamente colectivizado en favor de los imperativos político-culturales de la comunidad popular imaginada, la llamada *Volksgemeinschaft*. Para la mayoría de intérpretes nazis, Nietzsche hablaba siempre de entidades concretas, como raza, pueblo, especie y clase, del mismo modo que el superhombre remitía, de acuerdo con el veterano E. Horneffer –reconvertido ahora en un furibundo antisemita–, «no a un concepto singular, sino a un concepto de especie y género [*Art- und Gattungsbegriff*], el fruto de un enorme proyecto ininterrumpido de crianza humana»<sup>416</sup>.

En quinto lugar, el estatus de Nietzsche como reformador se extendía también a su capacidad de legislador y profeta de un orden legal futuro basado en una «saludable» estructura social y biológico-racial. La nueva realidad jurídica encontraba, también aquí, las afinidades y herencias espirituales más adecuadas para otorgarle mayor legitimidad a la terrible promulgación de una gran cantidad de leyes de higiene y pureza racial que, bien miradas las cosas, hubieran llevado a Nietzsche a convertirse en una de sus primeras víctimas. Desde los trabajos de Kirchner y de Mess<sup>417</sup>, que ya preludiaron esta tendencia racista en la propia academia durante la época de Weimar, pasando por el estudio ya comentado de Römer o también de Specht<sup>418</sup>, hasta llegar a la reinterpretación jurídico-antropológica de Kassler en *Nietzsche und das Recht*<sup>419</sup>, de fuertes tintes eugénicos y biologicistas, el pensamiento de Nietzsche fue redescubierto científicamente como precedente de una concepción fuerte del «derecho» anclada en la vida, en la defensa de los instintos «naturales» y las pulsiones dominantes, en la

---

<sup>415</sup> La bibliografía al respecto es abrumadora, los debates académicos, acalorados e incansables. Cfr. H.-J. Falkenberg, «Nietzsche und die politische Wissenschaft», en *Volk im Werden* 2 (1934), pp. 455-460; H. Donndorf, «Friedrich Nietzsche und die deutsche Schule der Gegenwart», en *Deutsches Philologen-Blatt* 43 (1935), pp. 49-52, 63-66; H. Weinstock, «Die Überwindung der “Bildungskrise” durch Nietzsche», en *Die Erziehung. Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben* 19 (1935), pp. 469-470; G. Budde, «Nietzsche und die höhere Schule», *Monatsschrift für höhere Schulen* 37 (1938), pp. 35-39; F. Meyer, «Die aktuelle Bedeutung der Gedanken Nietzsches über Kultur und Bildungsform im Schlussabschnitt seiner “Zweiten Unzeitgemässen”», en *Nationalsozialistisches Bildungswesen* 5 (1940), pp. 273-281; E. Weisser, «Der Erzieher Nietzsche und die nationalsozialistische Schulerneuerung», en *Nationalsozialistisches Bildungswesen* 6 (1941), pp. 125-134, 356-367.

<sup>416</sup> Cfr. E. Horneffer, *Nietzsche als Vorbote der Gegenwart*, Düsseldorf, Abagel Aktiengesellschaft, 1934, p. 18.

<sup>417</sup> Cfr. E. Kirchner, «Nietzsches Lehren im Lichte der Rassenhygiene», en *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* 17/4 (1926), pp. 379-396; F. Mess, *Friedrich Nietzsche: Der Gesetzgeber*, Leipzig, Felix Mainer, 1930.

<sup>418</sup> Cfr. H. Specht, «Friedrich Nietzsches Anthropologie und das Strafrecht», en *Monatsschrift für Kriminalbiologie: Organ der kriminalbiologischen Gesellschaft* 30/8 (1939), pp. 353-372.

<sup>419</sup> Cfr. K. Kassler, *Nietzsche und das Recht*, Múnich, Ernst Reinhardt, 1941.



centralidad del cuerpo, en la necesidad de renaturalizar los valores degenerados y deteriorados por la mezcla de razas. La justificación nietzscheana de la crueldad, la cría de una nueva especie, la centralidad de su ideal educativo como *Züchtung* y no como *Erziehung*, permitían ver en Nietzsche el primer filósofo alemán que había pensado el lugar eminente de la biología en las estructuras sociales. Del mismo modo, al considerarse la voluntad de poder bajo la perspectiva de la banalizada doctrina de la selección natural, la capitalización política del superhombre podía entrelazarse con los motivos más estereotipados y degenerados de la teoría evolucionista de corte darwiniana. El superhombre, sustituto y superador del Dios cristiano, se presentaba así como la imagen de una especie más evolucionada en la que se expresaba la quintaesencia étnica del espíritu ario alemán, en la cual llegaba a su cumplimiento (*Erfüllung*) el último destino de la estirpe germánica y, por tanto, el proceso de purificación producido en virtud de la superación de la cultura latina.

2) Las múltiples voces *contrarias* a la integración armónica de Nietzsche en el panteón del nacionalsocialismo no sólo demuestran que la influencia del relato bäumleriano, aunque dominante, no adquirió un cheque en blanco dentro de la enorme heterogeneidad de los discursos propagandísticos que inundaban el caos policrático del complejo sistema nazi. También revelan que, en contra de lo que se ha sugerido en algunas ocasiones, es falsa la conclusión de que los nazis impidieran en su régimen lecturas o interpretaciones diametralmente enfrentadas o antitéticas del pensamiento nietzscheano. A excepción del *Völkischer Beobachter*, que representaba ciertamente la imagen oficial de Nietzsche en el Tercer Reich, las discusiones estuvieron permitidas, e incluso cabe arriesgar la idea de que hasta cierto punto fueron también deseables, por cuanto una mínima apariencia de normalidad discursiva y pluralidad de opiniones es inherente al diseño mismo de todo Estado totalitario. Así pues, los debates en los diferentes medios fueron recurrentes e intensos, las reticencias y críticas, públicas y notorias. Señalar la naturaleza ambivalente o directamente contradictoria de la apropiación nazi de Nietzsche permite ilustrar, de este modo, dos formas concurrentes de silenciar a un mismo autor, al tiempo que, sociológicamente, reflejan los mecanismos discursivos a través de los cuales determinados grupos o esferas del poder utilizaron el *Ideenmaterial* nietzscheano en beneficio de su propio posicionamiento ideológico.

De hecho, ni siquiera Bäumler estaba a salvo en su propia casa. Heinrich Härtle, uno de sus alumnos más aventajados en la subsección científica que dirigía en el *Amt Rosenberg*, demostró en su clásico manual *Nietzsche und der Nationalsozialismus* –con numerosas reediciones entre 1937 y 1944<sup>420</sup>– que sin una debida matización teórica, la asunción de una identidad sin resto entre Nietzsche y la ideología nacionalsocialista resultaba confusa y harto peligrosa. Concretamente, dicha asunción evitaba el problemático posicionamiento nietzscheano con respecto al individualismo y a sus esperanzas de una Europa unida y cosmopolita, del mismo modo que dejaba pasar de largo sus duras críticas al Estado alemán y su desafortunada concepción intuitiva e histórica del pueblo y la raza en general, carentes ambas de rigor científico y biológico<sup>421</sup>. De hecho, a diferencia de su maestro y superior en el cargo, Härtle sugería sin ambages que una síntesis entre Nietzsche y la teoría racial nacionalsocialista era directamente imposible: «En una ocasión, Nietzsche intentó explicar el desarrollo del *pueblo* del siguiente modo: “cuando los hombres han convivido bajo condiciones similares (de clima, de suelo, de peligro, de necesidades, de trabajo), entonces *surge* algo que ‘se entiende’, un pueblo”. Hay algo que falta aquí que para nosotros es central: la *raza*»<sup>422</sup>. En este sentido, para Härtle, los matices y las gradaciones a la hora de hacer «productivas las ideas de Nietzsche para el desarrollo de la cosmovisión nacionalsocialista» son la condición de posibilidad para presentar depuradamente «al gran aliado de la presente lucha espiritual»<sup>423</sup>. Es importante, concluía, enumerar aquellos elementos que delimitan, por un lado, la utilidad y productividad teóricas de la posición nietzscheana, como por ejemplo su crítica al Segundo Reich, sus ataques a la democracia y al marxismo, su glorificación de la guerra y la exigencia de una cría de una raza superior, y poner entre paréntesis, por el otro, aquellos elementos inservibles o incómodos que surgieron del propio *Zeitgeist* de su mediocre época. Sólo desde esta mirada diferenciada puede decirse, en definitiva, que «las ideas filosóficas de Nietzsche son el material para una filosofía nacionalsocialista en devenir [...] El futuro será por tanto el futuro de Nietzsche»<sup>424</sup>.

---

<sup>420</sup> Cfr. H. Härtle, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1937.

<sup>421</sup> *Ibid.*, pp. 166 s.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>423</sup> *Ibid.* (2ª ed.), p. 7.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 168.

Más allá de Härtle, en la mayoría de los casos, sin embargo, las críticas más duras a la recepción positiva de Nietzsche eran el fiel reflejo de las luchas de poder que se habían configurado en el propio interior de las instituciones y organismos político-educativos del régimen totalitario. Desde su cátedra de filosofía y pedagogía en Heidelberg, Ernst Krieck, uno de los grandes ideólogos del nazismo y conocido adversario del *Reichsleiter* Rosenberg, fue probablemente la voz autorizada más contundente a la hora de defender la incompatibilidad total del filósofo alemán con el universo mental nazi. La aversión y la oposición de Krieck es patente e inconfundible, siendo así que no escatima en señalar «aquellos ambientes que tienen la actitud de confiar en Nietzsche, falsificando y transformándolo en un nazi [...] Ciertamente, juntando oportunamente aforismos y notas de Nietzsche se puede demostrar prácticamente todo. Pero siempre a costa de suprimir su particularidad, por ejemplo, su lucha contra el germanismo, su deseo de convertirse en francés o en polaco, o su individualismo llevado al extremo. ¿Es esto el pensamiento heroico del nacionalsocialismo?»<sup>425</sup>. Krieck resuelve la cuestión con ironía y sarcasmo, acentuando con ello su propia posición de poder –protegida personalmente por Himmler–, al tiempo que nos confirma nuevamente la enorme ambigüedad de la recepción nacionalsocialista del autor del *Zarathustra*: «Fue un adversario del socialismo, del nacionalismo y del pensamiento racial. Si prescindimos de estas tres líneas intelectuales, quizá habría podido salir de él un excelente nazi»<sup>426</sup>.

Otro de los grandes adversarios de la línea oficial auspiciado también por el *Amt Rosenberg* fue Christoph Steding y su obra *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, libro de referencia en los circuitos ideológicos inmediatamente anteriores a la guerra. Desde luego, la batalla hegemónica por reescribir la historia cultural de la nueva Alemania nazi se jugaba también en ensayos y producciones literarias de corte más académico. En este sentido, como joven representante de una nueva tradición historiográfica nazi simbolizada por el *Reichsinstitut für Geschichte des Neuen Deutschlands*, el monumental estudio de Steding –uno de los pocos estudiosos

---

<sup>425</sup> Cfr. E. Krieck, «Die Ahnen des Nationalsozialismus», en *Volk im Werden* 3 (1935), pp. 182 ss., aquí p. 183.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 184. Ferrari Zumbini (*op. cit.*, pp. 199 s.) alude a la llamativa anécdota de que, a petición expresa del Ministerio de Educación, tanto Bäumler como Krieck se dieron cita, en 1939, en una obra colectiva organizada con motivo del 50º aniversario del *Führer –Deutsche Wissenschaft. Arbeit und Aufgabe*, Leipzig, Hirzel, 1939–, en la que ambos expusieron su antitética valoración del significado espiritual de Nietzsche.

del nazismo de innegable talento y erudición– abordaba la enfermedad epocal de Europa radicalizando el *topos* clásico de las dos Alemanias. Para ello proyectaba, como símbolo eminente de dicha enfermedad en la época bismarckiana, el caso histórico-patológico de Nietzsche, autor suizo y no alemán, neutralizante y no político, cuya incapacidad para con la grandeza y la misión histórico-universales del *Reich* –reflejada en su clara aversión al Estado alemán– lo convertían en un claro enemigo de este último. La dureza y la constancia de los ataques de Steding no dejan lugar a dudas<sup>427</sup>: Nietzsche nunca gozó de un proteccionismo que lo inmunizara frente a acusaciones tan graves como la de ser un «pensador inconstante, contradictorio, impulsivo», no menos que un «paralítico o un esquizofrénico», o incluso llevar «una existencia de judío u holandés errante, como de eterno cliente de aguas termales [*Kurgast*], de la cual su filosofía sería un derivado». La conclusión era clara: «Nietzsche odia el *Reich*, porque odia todavía el Estado, que es el andamio de acero que un pueblo se da para convertirse en *Reich*»<sup>428</sup>.

Además de las furibundas críticas procedentes de algunos círculos protestantes de tipo *völkisch*, cercanas también a las exigencias de pureza étnica del llamado «movimiento nórdico»<sup>429</sup>, otro importante grupo de presión antinietzscheano dentro del régimen nazi estuvo representado por los fieles círculos wagnerianos, cuyo acreditado antisemitismo y nacionalismo pangermánico podía remontarse hasta la mismísima época de Bernhard Förster. Desde luego, la reacción indignada de los wagnerianos era plenamente comprensible. La posición de los *Bayreuther Blätter*, por ejemplo, que durante más de cuatro décadas habían venido combatiendo y atacando desde numerosos frentes la prevalencia cultural de aquel notorio antiwagneriano, revelaba con claridad la incongruencia, incluso la enorme contradicción que implicaba la exaltación nacionalsocialista de alguien que había criticado y defenestrado abiertamente la figura del Maestro y, con él, su visionario proyecto de renovación estético-política de Alemania y su inherente concepción salvífica de la religión como arte. Tras casi seis décadas al frente de la revista, su veterano y antisemita director, Hans von Wolzogen, tenía motivos más que justificados para la indignación, pues «si ahora se celebra

---

<sup>427</sup> Cfr. Ch. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, pp. 34 ss., 120-127, 158 ss., 211-214, 220 ss., 335 ss., 414 ss., 434 ss., 674 ss., 742 ss.

<sup>428</sup> *Ibid.*, pp. 91, 165, 221 y 214, respectivamente.

<sup>429</sup> La primera analizada ya por Aschheim (*op. cit.*, pp. 254 s.), la segunda por Ferrari Zumbini (*op. cit.* pp. 170-173).

particularmente a Nietzsche como representante y precursor de la *Weltanschauung* alemana, del heroísmo ario, entonces esto representa un peligro que debe ser llevado seriamente al conocimiento de la opinión pública»<sup>430</sup>.

Con mayor rotundidad se expresaba otro joven y prometedor wagneriano nazi, Curt von Westernhagen, cuyo posicionamiento erudito nacía del enfrentamiento frontal con la interpretación dominante de Bäumler, a la cual acusaba abiertamente de haber pretendido transformar el anticristianismo radical de Nietzsche en un acérrimo pero falso antisemitismo<sup>431</sup>. El filosemitismo de Nietzsche, argumentaba Westernhagen, era claro e indiscutible, por cuanto se derivaba de la traicionera difamación realizada contra el adalid (*Vorkämpfer*) del antisemitismo en Alemania, nadie menos que Wagner, el primero que había llamado la atención sobre el «peligro judío» dentro del cristianismo. Del mismo modo, la presunta relación de Nietzsche con Gobineau era «antitética», su muy comentada afinidad espiritual, producto de un importante malentendido. En efecto, utilizando la terminología gobineana de la doctrina de la raza, el filósofo había delineado la cuestión judía, «pero la transformó en su contrario: ha puesto el espíritu judío por encima del espíritu alemán; ha invertido la doctrina de la raza en la doctrina de la ausencia de raza (*Unrasse*) [...]; ha transformado de nuevo la cuestión racial en una cuestión religiosa; ha desacreditado, intelectual y humanamente, a los precursores de la lucha contra el judaísmo; en definitiva, en vez de dar un paso adelante, dio cuatro pasos hacia atrás en un momento decisivo de la historia alemana»<sup>432</sup>. En definitiva, pues, este texto de 1936 representa la posición pública más alejada de la recepción favorable de Nietzsche en el periodo nazi. El ataque era sin duda peligroso, porque si Westernhagen tenía razón, entonces Nietzsche era verdaderamente incompatible con uno de los pilares ideológicos de la estetización política del nazismo.

---

<sup>430</sup> Cfr. H. von Wolzogen, «Anmerkung», en *Bayreuther Blätter* 59 (1936), p. 8.

<sup>431</sup> Cfr. C. von Westernhagen, *Nietzsche. Juden, Antijuden*, Weimar, Duncker, 1936, p. 42.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 73.

## 7.2. Modulaciones internas en Weimar: la *Historisch-kritisch Gesamtausgabe* (1933-1942)

«Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, para que mis más amados se tengan que avergonzar de los dones que yo les di».  
(Za I, «De la virtud que hace regalos», 3)

Como cabía esperar, el estatus institucional y el significado político del *Nietzsche-Archiv* dentro de la nueva realidad ideológico-cultural del Tercer Reich fueron básicamente incontestados y disfrutaron de una significativa estabilidad económica y promoción sociocultural. No era para menos. Mucho antes de la *Machtergreifung* hitleriana en enero de 1933, las credenciales ideológicas y la modélica dirección política adoptada por el Archivo habían sido sobradamente atestiguadas por la filiación nacionalsocialista de la mayoría de sus miembros, no menos que por las tempranas demostraciones públicas de apoyo de y a Mussolini y, sobre todo, de manera decisiva, del propio Adolf Hitler. Es muy posible que sea cierto el trillado lugar común según el cual Hitler no leyó ni un solo libro de Nietzsche. Ahora bien, en un Estado totalitario tan personalista como el Tercer Reich, los gestos de alguien que ya en 1932 agasajó a Förster-Nietzsche con un *bouquet* de rosas, que aceptó como regalo el bastón del propio Nietzsche y se dejó fotografiar desafiante junto a su busto; alguien que, finalmente, asistió en primera fila al funeral de su hermana con la plana mayor de su Partido, adquieren un significado que trasciende lo meramente anecdótico. Antes bien, conforman una esfera simbólica en la que se deciden, para la memoria colectiva de toda una generación, los ámbitos sagrados de lo prohibido, de lo intocable.

Por otro lado, la ciudad de Weimar, y más concretamente la región de Turingia, que ya a finales de los años veinte había sido el primer banco de pruebas electoral del Partido nazi asumiendo funciones reales de gobierno, evidenciaba que la rápida penetración nacionalsocialista en las universidades –de forma destacada, en la cercana Universidad de Jena<sup>433</sup>– y en las instituciones culturales de aquel territorio era posible e

---

<sup>433</sup> Iluminador el estudio de D. Reuter, *Der Weimar-Jena-Plan. Die Beziehung des Nietzsche-Archivs zur Universität Jena 1930-1935*, J. H. Ulbricht (ed.), Weimar, VDG, 2009, que explora, a través de una atenta

incluso deseada. En este sentido, las tempranas demostraciones de apoyo por parte del Archivo a la causa nacionalsocialista fueron una realidad pública y notoria, oportuna para muchos, amarga para otros. Fue sin duda el caso de Kessler, que ya en verano de 1932 pudo constatar ese triste punto de inflexión: «En el Archivo, desde el criado hasta el mayor, son todos nazis [...]. Dan ganas de llorar al contemplar lo que se ha hecho con Nietzsche y su Archivo»<sup>434</sup>.

Lejos de ser exagerado, el juicio de Kessler sobre la nazificación del Archivo reflejaba un sentir generalizado. Se trataba de un trillado lugar común en los ambientes literarios y eruditos del ocaso republicano, que venía siendo señalado con preocupación por las mordaces sátiras de Kurt Tucholsky sobre *Fräulein Elisabeth* en su incombustible *Weltbühne*<sup>435</sup> e incluso por el propio Walter Benjamin en la *Literarische Welt*, que con ocasión de una reseña laudatoria de dos libros de Podach<sup>436</sup> había atacado con dureza los nuevos tiempos de brutalización política y trivialización provincianas por parte de Förster-Nietzsche: «Hay abismos que [a Nietzsche] le separan para siempre del espíritu de bullicio y de filisteísmo que actualmente domina el Archivo-Nietzsche»<sup>437</sup>. La lúcida mirada de ambos intelectuales, que pagaron con su vida un forzoso y amargo exilio, fue en todo caso la última impugnación pública en territorio alemán en relación a la dirección política de la institución weimaresa.

Por otro lado, sería injusto olvidar aquí que tales denuncias nunca cesaron del todo en el extranjero, pues tuvieron su saludable continuidad en Francia, sobre todo gracias a los esfuerzos de Georges Bataille, en el segundo número de la revista *Acéphale*, por romper desde el propio gesto militante de la escritura el ya consolidado estereotipo de Nietzsche como precursor e ideólogo del nazismo y el fascismo. Aquel monográfico, titulado «Nietzsche y los fascistas. Una reparación»<sup>438</sup>, buscaba señalar la

---

mirada a la Universidad jenense, la configuración de los mecanismos de poder político-culturales en la academia nazi y las correas de transmisión institucionales, económicas y científicas con el Archivo.

<sup>434</sup> Cfr. Kessler, TB 9, p. 426.

<sup>435</sup> Cfr. K. Tucholsky, «Fräulein Nietzsche. Vom Wesen des Tragischen» (1932), en *ibid.*, *Gesammelte Werke X*, M. Gerold-Tucholsky y F. J. Raddatz (eds.), Hamburgo, Rowohlt, 1985, pp. 9-15.

<sup>436</sup> Nos referimos, como es sabido, a sus importantes escritos «contrabiográficos» de filiación basilense, *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente*, Heidelberg, Niels Kampmann, 1930, y *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten seines Lebens und seines Werks*, Weimar, Erich Lichtenstein, 1932.

<sup>437</sup> Cfr. W. Benjamin, «Nietzsche und das Archiv seiner Schwester (1932)», en *ibid.*, *Gesammelte Schriften III*, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1972, pp. 323-326, aquí p. 326.

<sup>438</sup> Citamos por G. Bataille, «Nietzsche und die Faschisten», en *ibid.*, *Wiedergutmachung an Nietzsche. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte*, Múnich, Matthes & Seitz, 1999, pp. 139-168.

castración de Nietzsche a pleno día, aquel «*emâsculant au grand jour*» al que habían sometido a un pensador que, en realidad, encarnaba el ideal de las sociedades acéfalas, comunidades sin jefe y obsesionadas por la tragedia, y por tanto irreconciliable con el carácter monocefálico de cualquier ideología fascista. Es cierto que la particular lectura de Bataille, por dejarse arrastrar completamente por la corriente del surrealismo hasta un punto tan radical y subjetivo que Nietzsche se hacía quizás ininteligible, nos invita a afirmar que el escritor francés no escribía *strictu sensu* sobre Nietzsche, sino a partir de él. Bataille quiso identificarse con él sin reservas, acaso hasta el extremo de que su escritura experimental disolviese todo concepto de sujeto, pues justamente sólo las formas estéticas de dicha disolución del sujeto y de la obra podían producir un inventario de formas del lenguaje filosófico, por ejemplo como repetición, enmascaramiento, parodia.

Más allá de aquellas voces, de innegable valor para la historia de la recepción, el silencio del llamado «exilio interior» –como Jaspers y su célebre monografía publicada en 1936<sup>439</sup>– no sirvió para alterar mínimamente el rumbo del espíritu de la época: instrumentalizada su filiación espiritual con respecto al nuevo poder político, el lugar ideológico de Nietzsche estuvo condenado a permanecer como un bien común en la inmediatez de la política cultural nazi, de sus relatos hegemónicos y su lenguaje totalitario, de ahí que la financiación de su principal defensor institucional en Alemania fuera incontestada y más o menos estable hasta el final del régimen.

Como es sabido, los nuevos tiempos favorables para el *Nietzsche-Archiv* se concretaron en la puesta en marcha de la llamada *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (HSK), conocida también como *Beck'sche Ausgabe Werke* (BAW) por editarse ésta en la casa Beck, de reconocido prestigio y perfil científico-académicos. Por un lado, el proyecto había nacido de la urgencia de encontrar nuevas fuentes de financiación tras la pérdida de los derechos sobre las obras de Nietzsche en 1930/31, así como –a la vista de un mercado saturado de nuevas y baratas ediciones populares del filósofo– otras formas de difusión, comercialización y consolidación más académicas y eruditas del legado nietzscheano promovido desde Weimar. Por el otro, no era ningún secreto que se trataba también de un lavado de cara institucional para darle una nueva identidad al Archivo, esto es, una imagen por así decirlo científica, que estuviera en todo caso desvinculada

---

<sup>439</sup> Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, Walter de Gruyter, 1936.



de la octogenaria Förster-Nietzsche y su controvertida gestión personalista del Archivo. En este sentido, la lenta y enrevesada negociación<sup>440</sup> para llevar a cabo una verdadera edición crítica de las obras de Nietzsche desembocó, a partir de 1933, en uno de los poquísimos proyectos editoriales de gran envergadura filológica que estuvo permitido e incluso financiado generosamente en la claroscuro política cultural del Tercer Reich, privilegio que sólo fue compartido con las ediciones críticas de Schiller y Hölderlin<sup>441</sup>.

Sea como fuere, la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* es el primer y último intento por darle un mínimo de dignidad filológica a lo que, a todas luces, nunca había sido un archivo como tal. Se trataba de una edición que quiso ser crítica en el sentido estricto de la palabra (con *philologischer Nachbericht*, índice de nombres, consulta de otras variantes del texto, respeto por la ortografía y la interpuntuación, etc.), de ahí que no pueda sorprender que el primer documento que confeccionó su primer editor, Hans Joachim Mette, fuera una descripción exhaustiva de *todos* los materiales del *Nachlass* que se encontraban en el Archivo<sup>442</sup>. La publicación de esa lista suponía, al menos de entrada, un gesto mínimo de probidad y garantías filológicas, de búsqueda de claridad con respecto a la base material, pero también una declaración de intenciones para intentar corregir desde dentro algunas de las graves deficiencias que la labor archivística weimaresa había perpetrado una y otra vez con el legado del filósofo.

Pese a la innegable filiación nazi de todo su comité científico –constituido a principios de 1931– y buena parte de sus editores, sin olvidar tampoco la continua financiación que recibió de órganos del Partido y de diferentes administraciones locales y estatales nazis<sup>443</sup>, los criterios filológicos y la metodología empleada en esa edición crítica suponían, en cierto modo, la muerte de la fatídica tradición weimaresa en favor de una mayor transparencia y fiabilidad textual. Aunque resulte difícil, es muy conveniente separar aquí forma y fondo, es decir, saber distinguir, por un lado, el

---

<sup>440</sup> Los orígenes de esta primera edición crítica se remontan hasta mediados de los años veinte, cuando Förster-Nietzsche buscó la complicidad de Oswald Spengler para llevar a cabo una edición de corte más académico. De allí la antorcha pasó, primero, a Hans Leisegang, que negoció durante cierto tiempo con la casa Felix Meiner, hasta que Leisegang abandonó la empresa por discrepancias contractuales con la hermana. Finalmente, el elegido para dirigir y gestionar la edición fue el filósofo del derecho y miembro del Partido, Carl August Emge. Sobre la compleja historia de estas negociaciones, cfr. Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 186-191.

<sup>441</sup> Cfr. S. Corngold/G. Waite, «A Question of Responsibility...», *op. cit.*, p. 201.

<sup>442</sup> Cfr. H. J. Mette, «Sachlicher Vorbericht», en BAW I, pp. XXX-CXXXVI, también impreso, con algunas modificaciones, en *ibid.*, *Der handschriftliche Nachlaß Friedrich Nietzsches*, Leipzig, Hadl, 1932.

<sup>443</sup> Cfr. Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 195-198.

trabajo estrictamente científico de acuerdo con claros criterios filológicos que fue llevado a cabo más o menos hasta mitad de la guerra, tanto en la edición de los *Werke* de juventud, como en la nueva edición del *Briefwechsel*, y hacerlo, por el otro, desde la necesaria comprensión de la presión ideológica desde la que fue llevada a cabo aquella empresa científica. Esto implicaría, por ejemplo, ilustrar las motivaciones políticas de sus gestores y promotores nazis, como los hermanos Max y Richard Oehler, quienes tras la muerte de su prima Elisabeth, en noviembre de 1935, intensificaron todavía más la delirante adscripción institucional del *Nietzsche-Archiv* a los ideogramas nazis y, desde luego, contribuyeron a radicalizar la dimensión ritual, iconográfica y museística de su exaltado culto heroico en Weimar<sup>444</sup>. Con todo, el balance de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* fue agríndice por partida doble.

1) En relación a las obras de Nietzsche, sólo se publicaron los cinco primeros volúmenes, editados por Mette, Carl Koch y el joven investigador de origen austríaco Karl Schlechta<sup>445</sup>, los cuales contenían una selección muy completa de los materiales filosóficos y filológicos del primer Nietzsche hasta ese momento inéditos. Los vientos parecían prometedores. Frente a la selección desordenada y escasamente fiable que había traído tanto el volumen primero de la fastuosa *Musarionausgabe* como la arbitraria selección de la hermana en *Der werdende Nietzsche*<sup>446</sup>, estos primeros volúmenes, aunque sólo llegarían hasta el verano de 1869, mostraban un riguroso tratamiento científico sobre los textos de juventud, cuya fiabilidad resaltaría décadas

---

<sup>444</sup> Además de fiestas conmemorativas (90 y 100 años del nacimiento del filósofo), estatuas (como la de Dioniso regalada por Mussolini), el fastuoso entierro de Förster-Nietzsche (con Hitler en primera fila, además de Goebbels, Hess, Rosenberg, Schirach *et al.*), seminarios para soldados, estudiantes y alumnos organizados por la NSDAP local, el punto álgido del *Nietzsche-Kult* durante la época nazi será el diseño y la construcción de un monumental mausoleo diseñado por el arquitecto nazi Paul Schultze-Naumburg, la llamada *Nietzsche-Gedächtnishalle*. Se trataba de un verdadero templo de adoración, un nuevo lugar de peregrinación de innegable carácter propagandístico financiado personalmente por Hitler y otros líderes nazis. Sobre la historia de este fastuoso proyecto, paralizado durante la guerra y la propia falta de interés de Hitler, cfr. Krause, “*Märtyrer*” und “*Prophet*”..., *op. cit.*, pp. 218-233.

<sup>445</sup> El recorrido vital, académico e intelectual de Schlechta, desde sus orígenes en el círculo frankfurtiano de fuerte inspiración georgiana (W. Otto, K. Reinhardt y, sobre todo, M. Kommerell), pasando por su afiliación al Partido Nazi en sus años en el Archiv y su posterior experiencia de guerra en Italia, hasta llegar a su rápida reintegración como catedrático en la universidad alemana en la posguerra inmediata y a su distanciamiento crítico con respecto a la nazificación del pensamiento nietzscheano, ha sido rigurosamente estudiado por J. Thiel, «Monumentalistisch – antiquarisch – kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung: Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta», en “*Einige werden posthum geboren*”. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, R. Reschke y M. Brusotti (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2012, pp. 475-487.

<sup>446</sup> Cfr. *Der werdende Nietzsche: autobiographische Aufzeichnungen*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Múnich, Musarion, 1924.

más tarde el propio Montinari<sup>447</sup>. Por primera vez se presentaban, en toda su riqueza y ambigüedad, casi todas las piezas decisivas para reconstruir y orientar con mayor detalle el camino formativo del joven Nietzsche: desde su temprana crítica a la religión en «*Fatum und Geschichte*» y «*Willensfreiheit und Fatum*» (BAW II, pp. 54-62), su lectura de *La vida de Jesús* (BAW III, pp. 100-103), pasando por las lecturas y trabajos filosóficos de la etapa universitaria en Leipzig, como «*Zu Schopenhauer*» (BAW III, pp. 352-361) o la fallida tesis doctoral «*Die Teleologie seit Kant*» (pp. 371-394).

La clave fue, a mi modo de ver, que se presentaron todos esos materiales con la capacidad orientativa que ofrecía su riguroso aparato crítico, en el cual se ensayó por primera vez una forma más transparente de entender los textos nietzscheanos, atendiendo por ejemplo a los estratos de sus lecturas formativas y mostrando así, en última instancia, un Nietzsche más humano y complejo, esto es, un Nietzsche histórico. Como ya hemos demostrado en los anteriores capítulos, la existencia de ese Nietzsche histórico jamás había sido una prioridad epistemológica para los anteriores editores. Hasta entonces, en cierto modo, no se habían dado las condiciones de posibilidad para que fuera pensado como tal. En este sentido, una imagen más humanizada y menos intempestiva del filósofo alemán sólo emergería en la medida en que se refutara, tanto desde la propia materialidad del texto como desde su necesaria contextualización histórico-crítica, la idea de un aislamiento del joven Nietzsche con respecto a las corrientes culturales de su tiempo. La BAW apuntaba precisamente en esa dirección historizadora.

La parte amarga de la interrupción de esta edición fue, sin duda alguna, la paralización de todo intento de desmontaje filológico en torno a *La voluntad de poder*. Como ya resaltó en su día Montinari, el comité científico conocía mejor que nadie la «tarea extremadamente importante, pero del mismo modo difícil, que le aguarda a los editores del *Nachlass* de los últimos años»<sup>448</sup>. En efecto, volver a descifrar todos los cuadernos y manuscritos de la *Umwerthungszeit*, y ordenarlos por primera vez de

---

<sup>447</sup> Cfr. KSA 14, p. 15. Prueba de esta fiabilidad es el hecho de que la KGW asumiera, en la sección II/1, dedicada a los escritos filológicos de juventud, cuatro textos completos y siete reseñas de BAW III, IV y V. Por otro lado, las razonables críticas a la distinción metodológica entre textos filosóficos y filológicos, así como a la no inclusión de algunos grupos de notas, poesías y otros materiales escolares, han sido planteadas acertadamente por J. Figl y su equipo de la primera sección de la KGW, cfr. J. Figl, «Edición de los escritos de juventud de Nietzsche. Las primeras notas de los fragmentos póstumos del filósofo. Un informe sobre su investigación», en *Estudios Nietzsche* 1 (2001), pp. 77-90.

<sup>448</sup> Palabras de Walter Otto en la reunión de la comisión científica de diciembre de 1934, cit. en Montinari, «Die neue kritische Gesamtausgabe...», en *Nietzsche lesen, op. cit.*, p. 16.

acuerdo con un criterio estrictamente cronológico y no sistemático. También aquí, la influencia de Förster-Nietzsche consiguió prorrogar el cuestionamiento crítico de su edición, al menos hasta su muerte. Las dos versiones de Mette antes citadas de su mismo informe preliminar de 1932—la una, publicada como separata, urgiendo a una nueva versión de *La voluntad de poder* más fiable, la otra, en BAW I, diluida por la censura de Förster-Nietzsche, omitiendo directamente aquella exigencia científica—mostraban hasta qué punto la decisión sobre el futuro del último *Nachlass* debería ser aplazada a la espera de mejores tiempos para la verdad.

Por otro lado, sería un error pensar que la muerte de Förster-Nietzsche en noviembre de 1935 y el subsiguiente acceso y replanteamiento del velado *arcanum* del último *Nachlass* —en el sentido de que ahora los derechos sobre dicha obra espúria pasaban a estar en manos del Archivo— no tuvieron consecuencias internas más inmediatas. El juicio de Walter Otto arriba expresado refleja justo esa preocupación científica, consciente de la urgencia de clarificar el futuro de una ordenación filológicamente insostenible y hasta cierto punto fraudulenta. Tarde o temprano, el problema filológico tendría que ser abordado con mayores garantías, para lo cual se necesitaba también una verdadera comprensión filosófica de lo que se jugaba en la pretendida obra magna de Nietzsche. En este sentido, la interesante reconstrucción del lugar exacto de Martin Heidegger en el comité científico entre 1935 y 1942, esto es, su vinculación con las tareas de reordenación filológica y evaluación filosófica del último *Nachlass* adquiere un significado mucho más concreto de lo que se suele pensar. Heidegger, que tras ciertas reticencias iniciales había aceptado la invitación de su respetado amigo Otto para formar parte del *Ausschuss* tras la marcha simultánea de Emge y Spengler en noviembre de 1935, tuvo un papel destacado a la hora de conceptualizar una hipotética nueva edición de *La voluntad de poder*. Durante los dos primeros años de su colaboración, Heidegger asistió a las sesiones regulares del comité en Weimar y tuvo con ello un acceso privilegiado a los manuscritos del último *Nachlass*, a información sobre su datación y ordenación, de modo que la mirada del prestigioso catedrático de Friburgo aportara luz a la difícil gestión interpretativa de un

«material que, tal y como está repartido y ordenado en los volúmenes XIV-XVI, en ningún caso puede permanecer así»<sup>449</sup>.

En relación a este tema, conviene preguntarse hasta qué punto el Archivo fue consciente de que, para Heidegger, la problemática de *La voluntad de poder* nunca fue filológica sino exclusivamente filosófica. Mejor aún: hasta qué punto su implicación obedecía a una profunda *Aus-einander-setzung* con Nietzsche, mediante una determinada «lectura técnica» que des-ocultaba y terminaba de pensar la imbricación interna del último *Nachlass*. Como es sabido, la lectura de Heidegger neutralizaba políticamente al Nietzsche aclamado por el nazismo en favor de una interpretación de Nietzsche integrada en su propia perspectiva ontológica, como punto de llegada de la historia de la metafísica occidental, entendida esta como consumación de la historia del olvido del ser<sup>450</sup>. Implacable con todo tratamiento filológico e histórico-crítico que desvirtuara el camino del pensar, con cualquier menudencia crítico-textual que

---

<sup>449</sup> Carta de M. Heidegger a Richard Leutheusser del 12 de enero de 1938, cit. por M. Heinz y Th. Kisiel, «Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich», en *Annäherungen an Martin Heidegger*, H. Schäfer (ed.), Fráncfort d.M./Nueva York, Campus, 1996, pp. 103-136, aquí p. 113.

<sup>450</sup> En la figura del pensador de Messkirch se entrecruzan, así, los dos niveles de análisis que aquí nos ocupan: por un lado, su vinculación personal con el *Nietzsche-Archiv* durante la época nazi, como colaborador, miembro del comité científico y editor en potencia del *Nachlass* en el marco de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*; por el otro, como intérprete decisivo en *Rezeptionsgeschichte* nietzscheana, en la medida en que su atenta lectura de Nietzsche nos ha enseñado no sólo a integrar su pensamiento en la historia de la filosofía occidental, sino también nos ha mostrado la ambigua potencialidad de su *Nachlass*, sobre todo en lo que afecta a la problematicidad inherente a *La voluntad de poder*. Heidegger nos ha enseñado un modo productivo de «leer» al último Nietzsche. Pese a la enorme fuerza especulativa que posee, pese a inscribirse internamente en su *Kehre*, el hecho es que la poderosa mirada heideggeriana que se arriesgó a darle un estatus filosóficos a aquellos fragmentos que fueron ordenados arbitrariamente bajo el título de *La voluntad de poder*, a saber: la mirada que reflexionó sobre lo dicho y lo no-dicho por Nietzsche, que ensayó una lectura filosóficamente productiva de un desordenado y confuso material póstumo, que puso en práctica una determinada estrategia de interpretación para intentar reconstruir aquello que Nietzsche no había terminado de pensar, vuelve a su vez ineludible, desde entonces, nuestra particular *Aus-einander-setzung* con el último *Nachlass* en tanto que genuino problema hermenéutico. Para bien o para mal, *La voluntad de poder* nació y existió durante mucho tiempo como obra póstuma en sentido estricto, y, por tanto, más allá de la legitimidad o no de su fabricación a posteriori, el hecho es que fue pensado como tal por una de las mentes más poderosas de su tiempo, abriendo el horizonte de posibilidad de aquellos filosofemas de la propuesta nietzscheana que, precisamente por haberse dado encuentro en aquella obra espúria, han determinado una relación más reflexiva con la filosofía nietzscheana.

En todo caso, en la convergencia de estos dos momentos podremos reconstruir, por un lado, la confrontación y distanciamiento heideggerianos con respecto a la deformación nacionalsocialista más banal de Nietzsche como también el diálogo con aquellas interpretaciones fuertes que condicionaron su mirada sobre el Nietzsche de la época (Spengler, Klages y sobre todo Bäumler). Por el otro, al mismo tiempo, construimos uno de los puentes más importantes hacia las grandes discusiones estrictamente filosóficas sobre Nietzsche de la posguerra. Para comprender mejor estas correas de transmisión, a las que no podemos aludir sino de pasada, sigue siendo imprescindible el iluminador trabajo de W. Müller-Lauter, «*Der Wille zur Macht als Buch der Krisis philosophischer Nietzsche-Interpretation*», en *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 223-260.

enturbiara el des-ocultamiento de lo no-pensado por un autor, el interés de Heidegger por las futuras tareas editoriales y organizativas del Archivo, condicionadas además por las constantes intromisiones de las autoridades nazis, no pudo sino desembocar en un progresivo distanciamiento del comité –dejó de asistir a sus sesiones desde 1939– y, finalmente, en diciembre de 1942, en su renuncia definitiva.

2) Con respecto a la edición de las cartas, conviene señalar que los cuatro volúmenes editados por Hoppe y Schlechta comprendían el espacio de 1850 a primavera de 1877<sup>451</sup>. Como novedad destacable, los editores incorporaron, además de las cartas propiamente dichas –un total de 1020 de las 2400 originales de las que disponían en aquel momento–, los «fragmentos, primeras versiones, borradores y disposiciones más amplias», ordenándolas además cronológicamente y no según sus receptores. Asimismo, el importante *Nachbericht* –inexistente en el *Briefwechsel*– incorporaba ya algunas cartas a Nietzsche o entre terceros, «en la medida en que son necesarias para una mejor comprensión»<sup>452</sup>, así como un sólido aparato crítico con datos biográficos, índice de nombres, lugares, detalles sobre libros, referencias, citas, etc. Por último, se incluía también un índice de cartas no conservadas en el que se daba la referencia de aquellos documentos que se habían perdido, junto con la fuente gracias a la cual se conocía su existencia. Como en el caso de los *Werke*, la voluntad de transparencia y la autoexigencia a la hora de mostrar la complejidad de los estratos del texto epistolar mostraban la clara intención de desmitificar la supuesta intempestividad del pensador alemán, humanizando su recorrido vital y normalizando la ambigüedad constitutiva de todo camino formativo. También aquí, el Nietzsche histórico buscaba emerger en toda su humanidad.

La parte más amarga en relación a esta loable edición fue la interrupción de cualquier intento de desenmascaramiento en torno a las numerosas falsificaciones, mutilaciones y fabricaciones de Förster-Nietzsche. Tras su muerte en otoño de 1935, Schlechta y Hoppe pudieron acceder por fin a todas las cartas, postales y esbozos epistolares que había custodiado celosamente bajo llave, sobre todo a las llamadas «*Urabschriften*», de cuya dudosa autenticidad dieron noticia al comité científico.

---

<sup>451</sup> Para más detalles, cfr. el informe de H. J. Schmidt, «Nietzsches Briefwechsel im Kontext...», *op. cit.*, esp. pp. 362 s.

<sup>452</sup> *Ibid.*

Asimismo, un simbólico viaje de Schlechta a la *Universitätsbibliothek* de Basilea, que rompía más de tres décadas de hostilidades y reproches cruzados entre ambas tradiciones interpretativas, acabó de confirmar la veracidad de la información, sobre todo tras constatar la autenticidad de los «*Koegel-Exzerpte*» y, más concretamente, numerosas cartas transcritas por Koegel y destruidas por la hermana sobre el caso Salomé para reforzar su propia narración de los hechos. Por lo demás, los minuciosos protocolos del comité reunido en Weimar no dejan ninguna duda al respecto: en verano de 1937 se conocía ya la magnitud de la sistemática falsificación de aquellas cartas<sup>453</sup>. Pese a ello, el descubrimiento fue silenciado. Desde luego, la situación era políticamente delicada, puesto que afectaba de lleno a la reputación de una personalidad apoyada expresamente por el *Führer*. Así que, en un triste reflejo de los tiempos políticos que corrían por aquel entonces, las autoridades nazis «sugirieron» a Schlechta el ocultamiento de todas aquellas cartas apócrifas. Como ha reconstruido Zapata Galindo, la orden vino directamente de la sección científica dirigida por Bäumler en Berlín –subordinada, a su vez, a la oficina de Rosenberg–, que señaló a Schlechta la cuidadosa gestión filológica que tendría que hacer cuando llegara el momento de sortear el problema<sup>454</sup>. En realidad no hizo ni falta, puesto que meses después de su reunión en el *Amt Rosenberg*, Schlechta fue llamado a filas, evitando así la penosa ocultación de aquellas misivas.

Así pues, las labores de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* se interrumpieron en 1942 debido al carácter prioritario de la «guerra total» y tras la inesperada irrupción de la campaña rusa. El proyecto se quedó sin editores y sin financiación, además de ratificar el desinterés personal del *Führer*, patente desde 1939, por la causa sociocultural weimaresa en particular y, en general, por una política cultural y científica del *Reich* que no se plegara inmediatamente a las prioridades militares de la política de conquista nazi. Por segunda vez en la historia de su recepción, la violencia de la guerra desplazaba a Nietzsche al campo de batalla europeo, convirtiéndolo nuevamente en un estereotipado *Kriegsphilosoph* alemán: odiado y

---

<sup>453</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 117. Cfr. también Schlechta, *Philologischer Nachbericht*, *op. cit.*, pp. 1416 s.

<sup>454</sup> Cfr. Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 199 ss. Para una valoración de su complicada gestión «política» *in puncto epistolae*, cfr. J. Thiel, «Einlassungen und Auslassungen. Karl Schlechta im “Dritten Reich”», en *Philosophie im Nationalsozialismus*, H. J. Sandkühler (ed.), Hamburgo, Meiner, 2009, pp. 271-295, así como una versión ampliada en *Nietzscherforschung* 17 (2010), pp. 229-248.

demonizado por la propaganda aliada, militarizado simbólicamente por la política de apropiación bélica del desenfrenado Estado totalitario, muchas veces de la mano de la *Heimkunft* de Hölderlin, en cuya noble y alemana figura se empezó a proyectar el propio destino trágico de Alemania tras Estalingrado. Antologías populares, breviarios recortados de sus obras, ediciones baratas de *Zaratustra* y *La voluntad de poder*, almanaques y postales de guerra, sesgadas selecciones de aforismos nacionales y bélicos... Nada era nuevo en el frente. Durante los años que duró la guerra, la instrumentalización ideológica de Nietzsche vivió así, por segunda vez en la recepción de su pensamiento, el triste reflejo de la edad de los extremos, aunque acaso las consecuencias fueron ahora mucho más graves y decisivas. La inhumanidad de las atrocidades cometidas por el Tercer Reich, el carácter genocida de la autodestructiva cosmovisión hitleriana, agravarían la dificultad teórica de pensar un relato explicativo dentro de la propia historia de las ideas en el cual el filósofo alemán no pudiera hacerse responsable, co-partícipe y precedente espiritual de nada más y nada menos que de dos devastadoras guerras mundiales, así como del ascenso y la consolidación de una de las dictaduras totalitarias más inhumanas de la historia occidental. La tarea del espíritu por no plegarse del todo a la quiebra de la razón humana se presentaba ciertamente complicada.





## 8. Después de la guerra: del cierre del *Nietzsche-Archiv* al nacimiento del proyecto Colli-Montinari

«Conozco mi suerte. Un día irá unido a mi nombre el recuerdo de algo inmenso, — de una crisis como no hubo jamás ninguna en la tierra, de la más honda colisión de conciencias». (EH, «Por qué soy un destino», 1)

El 12 abril de 1945, las tropas norteamericanas entraron en la ciudad de Weimar. En un primer momento, pareció que las actividades del Archivo podrían seguir adelante, incluso su último director, el incombustible nazi Max Oehler, aprovechó la situación para defenderse, en un escrito dirigido a las autoridades estadounidenses, de la acusación de haber servido a toda suerte de causa reaccionaria: «El principio que siempre ha defendido el Archivo Nietzsche», explicaba con cinismo, «ha sido que la investigación sobre Nietzsche debía ser libre y que había de apoyar cualquiera de las direcciones que tomaba dicha investigación, y que no es tarea de un archivo defender una determinada concepción de Nietzsche influida por cualquier cavilosa ideológica o política, y, menos todavía, presentar un “dogma” nietzscheano»<sup>455</sup>.

Las cosas cambiaron a partir de julio con la llegada de las tropas soviéticas<sup>456</sup>. El 9 de diciembre, las autoridades militares competentes cerraron definitivamente el Archivo, confiscaron todos sus bienes y detuvieron al propio Oehler, que moriría a los pocos meses por causas hasta hoy desconocidas. Desde ese momento, el futuro del Archivo estuvo indisolublemente ligado al *Goethe- und Schiller-Archiv*, y no debiéramos olvidar aquí que fue la decisiva intervención de su primer director comisario, Hans Wahl, el que impidió, en una auténtica sátira de posguerra, que un total de 111 cajas con absolutamente todos los manuscritos y libros de Nietzsche no fueran transportadas por el ejército ruso hacia Moscú<sup>457</sup>.

Con todo, la línea más dura de la política cultural de la joven República Democrática Alemana (RDA) acabó ganando la partida. Visto con retrospectiva, la

---

<sup>455</sup> Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 120.

<sup>456</sup> Cfr. la reconstrucción de M. Riedel, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig, Insel, 1997, pp. 153-163.

<sup>457</sup> *Ibid.*, pp. 156 ss.

constitución, en 1949, de un nuevo *Vorstand* de la fundación, incluso el fichaje estelar de Ernst Bloch para darle cierto prestigio, sólo fueron una cortina de humo para acabar de disolver las incómodas estructuras del *Nietzsche-Archiv*. «Villa Silberblick» fue reconvertida en un espacio para los seminarios permanentes del *Goethe- und Schiller-Archiv*, todos los manuscritos, cartas, libros, objetos personales de Nietzsche fueron repartidos en 1950 entre los diferentes edificios de dicho archivo, y, por último, el *Nachlass* de Förster-Nietzsche y el registro [*Registratur*] del Archivo fueron directamente precintados. Tras un largo proceso judicial, la fundación fue disuelta formalmente en 1956<sup>458</sup>, aunque el daño ya estaba hecho: los investigadores de la RDA y de las zonas de ocupación soviéticas tuvieron completamente prohibido el acceso a todos aquellos materiales, mientras que los investigadores extranjeros encontrarían abiertas las puertas a partir de los años cincuenta. Nietzsche, en todo caso, nunca se editaría en territorio de la RDA, ni se venderían sus libros, ni las bibliotecas y archivos harían accesibles fácilmente sus textos a sus ciudadanos. Es decir, por un lado, no se fomentó una investigación sobre Nietzsche en sentido propio, pero, por el otro, pese al rechazo oficial de la imagen marxista de Nietzsche, sus escritos no fueron estrictamente prohibidos. Lo fundamental era que los debates públicos y académicos fueran prácticamente inexistentes y que, en poco tiempo, el filósofo alemán fuera borrado con éxito de la memoria colectiva de una nueva generación socialista, cosa que efectivamente terminó sucediendo<sup>459</sup>.

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 162. Ya en 1953, todos los archivos habían sido reabsorbidos, a su vez, por las *Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar* (NFG), cuyo primer director, Helmut Holtzhauer, impulsó esta disolución.

<sup>459</sup> Sobre la recepción de Nietzsche en la DDR existen ya importantes trabajos, por ejemplo, O. Wolter, «Nietzsche-Rezeption in der DDR? Die Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs 1945-1989», en *Weimarer Beiträge* 40 (1994), pp. 442-449, también H. Drerup, «“Kein Umgang mit Nietzsche” – Zur staatspädagogischen Auseinandersetzung mit einem ausgebürgerten Philosophen», en *Nietzsche in der Pädagogie? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Ch. Niemeyer *et al.* (eds.), Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1998, pp. 195-209. Por otro lado, desde los años ochenta Renate Reschke ha sido la representante más destacada y menos ortodoxa de la tradición marxista de la *Nietzsche-Forschung* y ha documentado esta recepción en varias contribuciones, antes y después de la caída del muro, cfr. el capítulo III de su *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlín, Akademie Verlag, 2000, pp. 267-325.

## 8.1. Modulaciones de la posguerra: Lukács, las ediciones de Schlechta y los inicios del revisionismo

«Sobre la cuestión de la comprensibilidad. —  
Cuando se escribe, no sólo se quiere ser comprendido,  
sino también, con igual certeza, *no* ser comprendido».  
(FW, 381)

Como no podía ser de otro modo, los acontecimientos concretos que afectaron el futuro del Archivo reflejaban, en realidad, las numerosas contradicciones que albergaba el rápido proceso de desnazificación que fue impulsado en las dos Alemanias. La programática desideologización de la sociedad alemana, de sus perturbadoras estructuras mentales y lugares de memoria, incluía, desde luego, «desnietzscheanizar» el suelo cultural sembrado por los nazis. En el habitual patrón interpretativo de la posguerra inmediata, el filósofo alemán se convirtió en una suerte de chivo expiatorio, y sobre él recayeron las acusaciones de teorizador y *Wegbereiter* de la ahora llamada «catástrofe alemana». En la purificadora búsqueda de culpables espirituales, Nietzsche tenía que ser llevado al banquillo de los acusados. Literalmente. En palabras del fiscal francés en el Tribunal de Núremberg, François de Menthon, pronunciadas en la sesión del 17 de enero de 1946:

Nosotros no queremos de ningún modo mezclar la última filosofía de Nietzsche con la brutal simpleza del nacionalsocialismo. Sin embargo, Nietzsche se encuentra también entre los sospechosos sobre los que se basa, con razón, el nacionalsocialismo, porque él fue, por un lado, el primero que realizó de manera coherente una crítica a los valores tradicionales del humanismo, y, por el otro, porque su visión sobre la dominación de las masas por parte de unos señores soberanos anunciaba ya el régimen nazi. Por otra parte, Nietzsche creyó en una raza dominadora y concedió esta primacía a Alemania, en la cual él reconoció un alma joven e inagotables fuentes de energía [...]

Si es cierto que la raza superior debe destruir a los pueblos considerados inferiores y decadentes, a los pueblos que son incapaces de vivir su vida, tal como debe ser vivida, ¿ante qué medios de destrucción se reculará entonces? Moral de la inmoralidad, una consecuencia de las más puras enseñanzas de Nietzsche, las cuales

consideran la destrucción de toda moral convencional como deber supremo del ser humano<sup>460</sup>.

De todos modos, conviene matizar de entrada que el antinietzscheanismo en la posguerra se articuló de un modo mucho más decidido y claro en la RDA que en la República Federal Alemana (RFA). Basta con pensar en la condena filosófica que se expresó en la influyente interpretación de Georg Lukács, uno de los teóricos más importantes del marxismo, para hacernos a la idea de los tiempos de estigmatización que le esperaban al filósofo de Röcken en la zona de influencia soviética y también en los distintos circuitos culturales que el Partido Comunista siguió manteniendo a nivel europeo. La interpretación del pensador húngaro fue paradigmática, porque reconstruía, con la fría lógica hegeliana de una comprensión teleológica y materialista de la historia, las raíces y la metamorfosis del irracionalismo burgués en Alemania, de modo que en dicha reconstrucción se pudiera demostrar, en última instancia, la innegable filiación espiritual de Nietzsche con el hitlerismo, pues Hitler no habría sido más que el ejecutor del testamento espiritual de Nietzsche, su albacea intelectual: «La afinidad del pensamiento que existe entre Nietzsche y el hitlerismo no puede borrarse del mundo de la realidad mediante la refutación por Bäumler o Rosenberg de las falsas afirmaciones, las tergiversaciones, etc.: esta afinidad es, vista objetivamente, mayor aún de lo que los tales intérpretes pudieron nunca llegar a imaginarse»<sup>461</sup>.

Para Lukács, Nietzsche había sido el máximo representante del irracionalismo moderno en la época del imperialismo, un defensor oculto del propio capitalismo enfrentado en todo momento con sus principales enemigos, el socialismo y la clase obrera, así como un posibilitador y anticipador de las cosmovisiones fascistas europeas, tanto desde un punto de vista estético como intelectual. De hecho, aunque Nietzsche no había leído en su vida ni «una sola línea de Marx y Engels [...] toda la obra de Nietzsche fue una polémica constante contra el marxismo y el socialismo [...] por la sencilla razón de que toda filosofía está determinada, en cuanto a su contenido y a su

---

<sup>460</sup> Cit. por Taureck, *Nietzsche und der Faschismus*, op. cit., p. 82.

<sup>461</sup> Cfr. G. Lukács, «Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode», que corresponde al capítulo III de su clásico *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlín, Aufbau, 1954, pp. 244-317 [trad. cast. «Nietzsche, fundador del irracionalismo de periodo imperialista», en *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona/México D.F., Grijalbo, <sup>2</sup>1968, pp. 249-323, aquí p. 310].

método, por las luchas de clases de su tiempo»<sup>462</sup>. Por todo ello, al ser un enfrentamiento o polémica indirectos, la defensa nietzscheana del sistema capitalista adquiriría las tonalidades de una *indirekte Apologetik*. En otras palabras: para Lukács no importaba tanto lo que Nietzsche había dicho u opinado, sino lo que en cierto tuvo que haber dicho u opinado desde el esquema procesual del *master narrative* marxista, cuya potente visión escatológica de la historia de la destrucción de la razón occidental se sentía dispensada de ofrecer cualquier demostración concreta o contrastada de semejante claudicación espiritual. A fin de cuentas, en la propia dialéctica de la historia del espíritu se hallaban predeterminados y prefigurados monolíticamente los signos explicativos de aquella quiebra irrecuperable de la conciencia burguesa. Por ello, la escritura en la pared de la sinrazón romántica contenía ya todas las huellas burguesas necesarias para relatar *ex post facto* la destrucción moral acontecida.

La ortodoxia interpretativa del filósofo húngaro era desde luego hija de su tiempo, pero había venido gestándose gradualmente desde los años treinta y cuarenta<sup>463</sup>. Los abismos inhumanos abiertos por el Tercer Reich habían terminado de acelerar un contrarréplica ideológica que no podía sino configurarse, en la inmediata antesala de la Guerra Fría, como una nueva imagen distorsionada imagen de Nietzsche<sup>464</sup>. Como clara respuesta a la violencia hermenéutica del movimiento bäumleriano, Lukács representaba

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>463</sup> El punto de inflexión en la evolución del pensamiento lukácsiano lo marca su obra *Historia y conciencia de clase* (1934/35), en la que se perfila ya su juicio condenatorio contra Nietzsche. Así, en su ensayo inmediatamente posterior titulado «Nietzsche como precursor de la estética fascista» podemos constatar ya la tendencia apodíctica de Lukács a la hora de construir su argumentación sobre la base de una analogía constante con el imaginario nietzscheano, pues «no existe un solo motivo de la estética fascista que no provenga directa o indirectamente de Nietzsche» (cfr. G. Lukács, «Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik» (1934), en *Werke*, vol. 10, Neuwied/Berlín, Luchterhand, 1969, pp. 307-339, aquí p. 307). A ello le siguió un nuevo ensayo, surgido durante la guerra, en el que sentenciaba, entre otros muchos aspectos, la cercanía espiritual entre Rosenberg y Nietzsche como innegable *fait accompli* (cfr. G. Lukács, «Der deutsche Faschismus und Nietzsche» (1943), en *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, A. Guzzoni (ed.), Fráncfort d.M., Hain, 1991, pp. 191-208).

Tras la guerra, la radicalización teórica de la crítica lukácsiana tuvo su fiel reflejo en la dura controversia mantenida con Karl Jaspers en Ginebra en 1946, en la que el filósofo húngaro señalaba el existencialismo como filosofía imperialista y protofascista. Cfr. a este respecto N. Kapferer, «Das philosophische Vorspiel zum “Kalten Krieg”. Die Jaspers-Lukács Kontroverse in Genf 1946», en K. Salamun (ed.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft* 6 (1993), pp. 79-106. Más adelante, en el «Congreso mundial de los creadores de la Cultura», en 1948, Lukács radicalizaba la idea de la responsabilidad de los intelectuales, añadiendo la famosa coletilla: «Nosotros no encontramos en Hitler nada que hubiera sido preparado espiritualmente por Nietzsche o Bergson, por Spengler u Ortega y Gasset». Cfr. G. Lukács, «Von der Verantwortung der Intellektuellen», en *Forum* 2 (1948), cit. por. G. Lukács *zum 70. Geburtstag*, Berlín, Aufbau, 1955, pp. 232-240, aquí p. 232.

como pocos el contramovimiento pendular de una historia intelectual de los extremos ideológicos, que llevaba hasta el paroxismo la controvertida idea según la cual cada pensador era responsable para con la historia por la sustancia objetiva de su filosofar. Esa responsabilidad, sin embargo, adquiriría en Lukács la forma de un juicio sumarísimo y unilateral sobre Nietzsche, en quien solamente veía el ideal desesperado de la conciencia pequeñoburguesa que, frustrada con el triunfo de la organización total capitalista, en su esfuerzo por seguir fiel a modelos tradicionales de tipo humanista, buscaba una compensación en la visión trágica de la vida y en una actitud heroica de ilusoria autoafirmación.

A este respecto, cabría preguntarse si, tal como señalara con agudeza Adorno, la verdadera quiebra de la razón no se situaría más bien dentro de la propia argumentación lukácsiana: «Fue probablemente en *La destrucción de la razón* donde más brutalmente se manifestó la del propio Lukács. En él, de manera sumamente antidialéctica, el prestigioso dialéctico atribuía de una tirada todas las corrientes irracionistas de la filosofía reciente a la reacción y el fascismo, sin reparar mucho en que en esas corrientes, a diferencia de lo que sucede en el idealismo académico, el pensamiento también se resistía contra precisamente aquella reificación de la existencia y del pensamiento a cuya crítica se había dedicado el propio Lukács»<sup>465</sup>. Para Adorno, en cambio, Nietzsche no sólo había sido un enemigo de las fuerzas de la permanencia y del orden establecido. Antes bien, había personificado una crítica despiadada de los caracteres negativos y violentos que estaban en la base de la civilización europea, forjando de este modo un pensamiento experimental animado por una voluntad auténtica de superación, a cuya luz debían ser comprendidos los aspectos extremos de su crítica. Con ello, Adorno mostraba en todo caso que una lectura marxista menos ortodoxa sobre Nietzsche era posible e incluso deseable en la hora más amarga de la razón ilustrada, desnudada ahora en su más pura instrumentalidad.

En realidad, una mirada más diferenciada sobre el proyecto nietzscheano revelaba el inmenso rendimiento teórico del mismo, tal como había quedado patente en el lugar estratégico de Nietzsche que, junto con Horkheimer, Adorno le había asignado en su decisiva obra coral *La dialéctica de la Ilustración*. Precisamente por haber «captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración», al haber «formulado

---

<sup>465</sup> Cfr. Th. Adorno, «Reconciliación extorsionada. Sobre *Contra el realismo mal entendido* de Lukács», en *Obra completa*, vol. 10: *Notas sobre Literatura*, Madrid, Akal, 2003, pp. 242-269, aquí p. 243.

su ambivalente relación con el dominio»<sup>466</sup>, Nietzsche llevó la idea misma de la Ilustración hasta el límite y hasta la contradicción. Antes incluso que la propia teoría crítica, reconoció que la Ilustración se había convertido en lo contrario, por cuanto al señalar que la única ley reconocida por la razón era la voluntad de poder había destruido la dominante moral hipócrita de la edad burguesa. Desde esta perspectiva, el proyecto emancipatorio del programa ilustrado no habría venido a menos por culpa del «irracionalismo burgués», sino que precisamente dicho irracionalismo, junto con la política de poder del fascismo y el capitalismo del mundo industrial, no menos que con la lógica medio-fines de sus sociedades altamente tecnificadas y administradas de acuerdo con la razón instrumental, eran una realización, sin duda pervertida, del propio proyecto ilustrado. La dicotomía entre racionalidad e irracionalismo estaba incardinada, por tanto, en el corazón mismo de la razón ilustrada, ambigua por definición, ideológica por defecto, incluso cuando la crítica inmanente de la razón sobre sí misma, como en el valioso desenmascaramiento genealógico de Nietzsche, había puesto al descubierto el carácter ilusorio de la emancipación en favor de la pura justificación de la formas de dominio del hombre sobre el hombre. Frente a toda esta reflexión de fondo, la lectura sesgada de Lukács, condicionada por los parámetros hermenéuticos que determinaron la lectura nazi, quedaba invalidada a ojos de Adorno: «Para él, sentenciaba, Nietzsche y Freud se convirtieron sin más en fascistas, y no dudó en hablar de las dotes nada corrientes con el tono despreciativo de un inspector de enseñanza de provincias en la época guillermina. So capa de una crítica social presuntamente radical, volvía a pasar de contrabando los clichés más miserables de aquel conformismo contra el que antaño había dirigido la crítica social»<sup>467</sup>.

Frente a la contundencia de la política cultural antiburguesa de la RDA, frente al carácter ortodoxo de la escuela lukácsiana, que sentó precedente y fue asumida por sus discípulos más aventajados en los circuitos académicos del llamado socialismo real – incluso después de que Lukács encarara su particular revisionismo tras su experiencia de Hungría en 1956<sup>468</sup> –, la joven RFA gestionó de otra manera, aunque con no pocas ambigüedades, la difícil herencia espiritual de Nietzsche y su significado para el

---

<sup>466</sup> Cfr. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 98.

<sup>467</sup> Cfr. Adorno, *supra*.

<sup>468</sup> De manera destacada B. Kaufhold, «Zur Nietzsche-Rezeption in der westdeutschen Philosophie der Nachkriegszeit», en R. Schulz (ed.), *Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Berlín, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1958, pp. 279-409.



conjunto de la cultura alemana. En un escenario verdaderamente inédito en la historia de la filosofía, la gran tarea del espíritu consistió en no plegarse a la inaudita pero generalizada idea de que a un filósofo podía hacérsele precursor y corresponsable intelectual de nada más y nada menos que de dos devastadoras guerras mundiales, así como del ascenso y la consolidación de una de las dictaduras totalitarias más inhumanas de la historia occidental. De hecho, de forma significativa, el revisionismo sí fue posible desde un principio, y la discusión en torno a la necesidad de desnazificar la figura del filósofo alemán no fue un tema tabú en los debates públicos en periódicos, revistas y ensayos de la época. Como incombustible *lieux de mémoire*, la persistencia de la cuestión nietzscheana volvía a reflejar profundas transformaciones de la vida política, cultural e intelectual bajo la ocupación aliada, de suerte que su presencia aparecía inevitablemente en las recurrentes discusiones de la *Schuldfrage* alemana, asumiendo en ello numerosas funciones explicativas. Formaba parte inseparable del propio destino alemán, adoptando casi un significado histórico-universal. En líneas generales, pues, todas las grandes discusiones de la posguerra en torno a esta cuestión reflejaban, con más o menos intensidad, la difícil gestión del problema hermenéutico de la mediación, la naturaleza y el grado de responsabilidad de un autor con respecto a sus ideas y opiniones.

Muchos fueron los autores de la posguerra inmediata que sucumbieron rápidamente a un juicio sumarísimo en el cual la condena nazi se debía construir también en clara oposición a los parámetros nietzscheanos, contraponiendo en ello valores cristianos, humanistas, racionalistas y liberales a la reciente barbarie del Tercer Reich. Otto Flake, por ejemplo, fue uno de los primeros comentaristas de la *Stunde Null* en aludir al nexo entre culpa, responsabilidad y lugar espiritual de Nietzsche, de suerte que su aceptación favorable entre círculos protestantes y católicos reflejaba, a su vez, la descarga de responsabilidad por parte de un sector del llamado exilio interior que había estado completamente ausente en los peores años del nazismo. Conducido con estilo difamatorio, el ensayo de Flake construía una visión determinística de muchos de los filosofemas nietzscheanos, pues «no puede haber ningún tipo de duda con respecto al hecho de que Nietzsche es corresponsable de los horrores hitlerianos»<sup>469</sup>. La condena era apodíctica y panfletaria, sin matices ni concesiones, pero reflejaba a fin de cuentas

---

<sup>469</sup> Cfr. O. Flake, *Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie*, Baden-Baden, Keppeler, 1946, p. 131.

una difícil situación exegética para Nietzsche: «Su destino es una advertencia para el hombre de espíritu. Mejor no tener ningún efecto que tener el suyo<sup>470</sup>. La misma estrategia argumentativa siguió Alfred von Martini, que ya en 1946 había señalado la afinidad espiritual entre Spengler y Nietzsche, línea crítica que amplió con su monografía *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs*, que condenaba el carácter iconoclasta de la *Lebensphilosophie* nietzscheana, la peligrosidad y el radicalismo de sus imágenes fuertes, incluso cuando sólo hubieran sido concebidas «estéticamente»<sup>471</sup>.

Pese a los diferentes ataques recibidos, la defensa del legado nietzscheano encontró numerosas voces en el panorama intelectual de la posguerra inmediata, años difíciles de resituación espiritual en los que, por regla general, se apelaba a grandes figuras armonizadoras como Goethe para restituir los puentes destruidos entre pasado y futuro. Además, el revisionismo en Alemania, aunque reticente y diferenciado, venía avalado ya por los serios esfuerzos de otras tradiciones interpretativas de Nietzsche en el extranjero, como las voces de intelectuales franceses de izquierdas, como Bataille, Sartre, Camus o Gidé, pero también por nuevas voces en el ámbito anglosajón, como la del joven Walter Kaufmann, emigrante judío de origen alemán, cuya obra seminal desnazificaba y despolitizaba el pensamiento de Nietzsche en respuesta a su primera nazificación y politización por parte tanto del nacionalsocialismo como de los propagandistas de la Unión Soviética y de Estados Unidos<sup>472</sup>. Por tanto, aun con matices, la defensa del legado nietzscheano era posible y deseada, siendo así que apenas hubo ámbitos de la intelectualidad y de los oficios libres que no la afrontaran literariamente desde una determinada tribuna pública. Así, por ejemplo, sin rehuir los

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, pp. 80 s.

<sup>471</sup> Cfr. A. von Martini, «Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Nietzsche und Spengler», en *Hochland* 39 (1946/47), pp. 230-244; *ibid.*, *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Hegel, Nietzsche, Spengler*, Recklinghausen, Bitter, 1948, esp. pp. 30 s.

<sup>472</sup> Cfr. W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950. Este movimiento reactivo de Kaufmann respondía, a su vez, a una larga tradición antialemana en el ámbito anglosajón que, desde finales de los años treinta, afirmaba sin mayores reparos la continuidad espiritual entre los planteamientos nietzscheanos y los nacionalsocialistas. Así, por ejemplo, cfr. A. Ludovici, «Hitler and Nietzsche», en *The English Review* 64 (1937), pp. 44-52; M. P. Nicolas, *From Nietzsche Down to Hitler*, Port Washington, Kennikat Press, 1938; W. McGovern, *From Luther to Hitler*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1941. Una interpretación en el ámbito anglófono en la época del Tercer Reich menos tendente a asociar a Nietzsche con el nacionalsocialismo la ofrece C. Brinton, «The National Socialists' Use of Nietzsche», en *Journal of History of Ideas* 2 (1940), pp. 131-150, así como en *Nietzsche*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1941.

elementos violentos e incómodos del pensamiento político de Nietzsche, Alfred Weber, hermano del gran sociólogo Max Weber, pasaba revista a los méritos del proyecto nietzscheano y, sobre todo, a la ambigua potencialidad de su *Wirkungsgeschichte*. De hecho, de forma significativa, Weber llegaba a mostrar en su amplio capítulo de *Abschied von der bisherigen Geschichte* titulado «Nietzsche und die Katastrophe», que la «irradiación profundamente fatídica» de Nietzsche entre las dos guerras se debía en gran parte a la publicación «de la inacabada obra póstuma»<sup>473</sup>.

Los matices, sin embargo, son aquí importantes. Para empezar, no todas las voces que surgían desde el ahora llamado «exilio interior» tenían la misma legitimidad moral, si atendemos por ejemplo a su incapacidad de autocrítica. No es lo mismo subrayar las aportaciones de Friedrich Georg Jünger<sup>474</sup> o Gottfried Benn<sup>475</sup>, cuyos valiosos ensayos en defensa de un Nietzsche desvinculado de hipotecas políticas rehuían, a su vez, su implicación personal y espiritual en el nacionalsocialismo, que defender por ejemplo el posicionamiento de Karl Jaspers, catedrático en Heidelberg hasta su expulsión en 1937. La estilización literaria como forma de descarga de responsabilidad, tan habitual en la posguerra alemana, nos recuerda que la capacidad proyectiva y metanarrativa del pensamiento nietzscheano, de su ambiguo legado para la historia espiritual de Alemania, podía ofrecer también un subterfugio para rehuir la difícil cuestión de la culpa compartida<sup>476</sup>.

Jaspers, la voz autorizada de un exilio interior que ahora participaba activamente en la desnazificación y reconstrucción de la universidad alemana, mostraba en todo caso otras cartas. Ya hemos aludido incidentalmente a su discusión con Lukács, pero más importante aquí es el lugar de su monografía sobre Nietzsche, publicada sin mayores repercusiones en 1936. Ahora, en el prólogo de 1946 a la segunda edición, el filósofo de la existencia alemán reinterpretaba el significado de un libro que, precisamente ahora, empezaría a despuntar en el panorama internacional como referencia filosófica para resistirse a la integración orgánica de Nietzsche en la ideología

---

<sup>473</sup> Cfr. A. Weber, *Nietzsche und die Katastrophe*, en *ibid.*, *Abschied der bisherigen Geschichte: Überwindung des Nihilismus*, Hamburgo, Claasen und Göverts, 1946, pp. 137-165, aquí p. 163.

<sup>474</sup> Cfr. F. G. Jünger, *Nietzsche*, Fráncfort d.M., Klostermann, 1949.

<sup>475</sup> Cfr. G. Benn, «Nietzsche, cincuenta años después», en *ibid.*, *El yo moderno y otros ensayos*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 165-175.

<sup>476</sup> Así, por ejemplo, la huida a lo religioso se convirtió en un habitual mecanismo de defensa de no pocos intelectuales tras la posguerra, a fin de sortear numerosas acusaciones de orden moral, por ejemplo en su relación con el antisemitismo. Cfr. R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre* (ed. corregida y ampliada), Fráncfort d.M., Suhrkamp, 2005, pp. 335-340.

nazi, poniendo en relación el pensamiento de Nietzsche con la historia de la filosofía occidental, de manera que pudiera aparecer como una nueva filosofía en sentido riguroso, y no ya como una mitología o una ideología. El libro quería emerger como manifiesto de una resistencia interior, de un *innerer Widerstand*:

Este libro intenta poner de relieve el contenido de la filosofía de Nietzsche, en oposición al torrente de equívocos que la generación anterior aceptó y a las desviaciones provocadas por las propias noticias de un hombre que, como él, se aproximaba a la locura [...]. Mi libro podría haber ofrecido una interpretación de validez objetiva, independiente del instante de su nacimiento. Pero, en aquel momento, entre 1934 y 1935, esta obra se proponía rescatar para el mundo del pensamiento a alguien a quien los nacionalsocialistas pretendían explicar como siendo un filósofo de los suyos<sup>477</sup>.

De esta cita se desprende ciertamente la conocida voluntad de Jaspers de liberar el pensamiento nietzscheano de sus graves hipotecas políticas, defendiendo, como tesis de fondo de sus estudios, la idea de que las doctrinas de Nietzsche –como la doctrina del superhombre– no podían ser comprendidas como doctrinas históricas, sino que esencialmente se caracterizaban por su inactualidad, lo que las volvía inaplicables políticamente. Al comprender el filosofar nietzscheano como un «purgatorio de la verdad», que buscaba a través de ideas como las del superhombre nuevas formas de trascendencia en la inmanencia, la inactualidad de su pensamiento hacía también que éste fuera inasimilable a las consignas políticas del presente. En todo caso, Nietzsche no debía ser rehuido ni reprimido de la esfera pública alemana. Antes bien, debía ser integrado a través de una lectura de sus ideas que no fuera aislada ni compartimentada, del mismo modo que debía evitarse todo culto a su personalidad, toda disolución trivializadora de su filosofía en símbolos mitológicos, todo psicologismo que no tomara en serio una hermenéutica de la lectura más exigente con el texto nietzscheano, que integrara la propia contradicción como momento integral e ineludible del decir filosófico del pensador alemán.

Mención aparte merece, para concluir este primer apartado, la aportación de Thomas Mann en relación a su interpretación tardía de la figura y el pensamiento de

---

<sup>477</sup> Cfr. Jaspers, *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 6. Nuevamente tomaría Jaspers la palabra en la posguerra inmediata, cfr. «Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie», en *ibid.*, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Múnich, Piper, 1968, pp. 398-401.

Nietzsche durante y después de la guerra. Si ya el demoníaco personaje de Adrian Leverkühn en *Doktor Faustus* encarnaba el destino trágico de las dos Alemanias y el latido fáustico de la ambigua *Innerlichkeit* del alma musical alemana desde unos innegables parámetros espirituales de filiación nietzscheana, la contribución de 1947 titulada *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia* suponía un apoyo decisivo para enfocar públicamente una discusión más diferenciada sobre la herencia espiritual que el filósofo dejaba tras de sí<sup>478</sup>. Desde luego, los escritos del último Mann son ya inseparables de la dolorosa experiencia del exilio, de su positiva integración en Estados Unidos, y de la comprensión de que precisamente el desinterés por lo político había sido una de las causas decisivas de la claudicación del sujeto burgués en Alemania.

En 1947, con más razón si cabe, Mann ya no podía seguir defendiendo, como en su temprana metafísica del artista, la existencia separada de dos mundos, de dos esferas del trabajo irreconciliables entre sí, aquella que atañía a un sujeto-artista que construía con habilidad y genio un tipo de «objetividad» que estaba mediada por el símbolo, y aquella que afectaba al ser humano, al ciudadano comprometido, al hombre cívico. La maduración política de Mann, que no sería definitiva hasta la fatídica experiencia de 1933, se consumó en un giro cada vez más claro hacia el republicanismo y la militancia pública por la cosa política, en forma de conferencias, charlas radiofónicas, cartas abiertas, etc., esferas de acción burguesa que ahora se ponían en práctica como nueva comprensión autocrítica de lo político, entendida como el ejercicio de y compromiso con la democracia occidental por parte de un artista en el exilio<sup>479</sup>. Y, desde luego, algo parecido ocurría, aunque sublimado estéticamente, a través de la creación novelística, puesto que justo a partir de la experiencia del *Doktor Faustus*, donde se reenlazaba el destino del arte moderno con el destino del hombre, las dos esferas, separadas precipitadamente por la sublime indiferencia de su estética de juventud, volvían a confluir a través de una particular reflexión filosófica sobre la música alemana, que se

---

<sup>478</sup> Cfr. Th. Mann, «La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia», en *ibid.*, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 104-155.

<sup>479</sup> Qué lejos quedaban las palabras que había dejado escritas, treinta años atrás, en las *Consideraciones*: «Reconozco estar profundamente convencido de que el pueblo alemán jamás podrá amar la democracia por la sencilla razón de que no puede hablar la propia política, y que el muy desacreditado *estado autoritario* es y sigue siendo la forma de gobierno apropiada al pueblo alemán, la que le corresponde y la que, en el fondo, desea». Cfr. Th. Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 47.

convertía ahora en el escenario trágico de las vicisitudes políticas, sociales y culturales del país.

Desde esta tardía comprensión manniana nacía, por tanto, una original metarreflexión sobre el propio destino de Alemania. O dicho con mayor rigor: la obra de Mann se convierte en una metarreflexión sobre la propia cultura, su historia y su origen, sus fuentes y condiciones de posibilidad espirituales –como la musicalidad luterana–, su salud y enfermedad, y en la medida en que se la puede considerar como una *filosofía de la cultura*, se inscribe perfectamente en esa tradición que pasa por nombres tan cruciales como Goethe y Nietzsche. En ese lugar estratégico de Nietzsche, pues, el balance que de él hacía el novelista de Lübeck pasaba, en palabras de Joan Llinares, por comprenderlo «como un Hamlet, como un modelo de formación en el pensamiento y en la escritura, resumen de todo lo europeo, causa de respeto y de lástima, de “compasión trágica” por su destino tan solitario, por el profetismo salvaje y ebrio que tuvo que proclamar»<sup>480</sup>. Mann no quiso rehuir tampoco la crítica, por ejemplo al señalar al superhombre nietzscheano, modelo de injusticia, explotación y tiranía<sup>481</sup>. Y sin embargo, al relatar su trágico destino, Mann constataba que el filósofo no había sido nunca un político, sino un hombre inocentemente espiritual, un sensibilísimo sismógrafo que había percibido de antemano, «como una aguja trémula y vibrátil, la época fascista de Occidente en la cual estamos viviendo y en la cual seguiremos viviendo largo tiempo, a pesar de la victoria militar sobre el fascismo»<sup>482</sup>. Por ello, lejos de ser un fascista de pura sangre, sentenciaba, el fascismo se mostraba completamente ajeno en lo más hondo a la máxima nietzscheana *Was ist vornehm*.

Es cierto que la interpretación de Mann bebía también, en cierto modo, de la fuerte tradición mitificadora de Bertram, de la misma manera que privilegiaba determinadas concesiones literarias hacia el biografismo à la Lou Salomé y Podach, no menos que a las diferentes tendencias de interpretación psicopatológica que se habían venido llevando a cabo en la historia de la recepción de Nietzsche. Sin embargo, de forma decisiva, la transfiguración manniana del «esteta más completo y más insalvable que la historia del espíritu conoce», el relato literario de su vida en cuanto «espectáculo

---

<sup>480</sup> Cfr. J. B. Llinares, «Thomas Mann y Nietzsche», en *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, G. Campioni et al. (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 451-462, aquí p. 460.

<sup>481</sup> Cfr. Mann, *Nietzsche a la luz...*, *supra*, p. 140.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 141.

trágico-lírico dotado de una fascinación suprema», ofrecía mejores contraprestaciones para pensar el presente desde la inevitable constatación de la barbarie, porque hacía un balance mucho más diferenciado del esteticismo nietzscheano como forma de rebeldía contra la moral de la edad burguesa. La reflexión literaria ayudaba a salvar a Nietzsche. Es decir, precisamente porque la ebriedad estética, y no una serena ironía profundísima, habían llevado también a la barbarie, había que tomar el teoreticismo estético radical de Nietzsche *cum grano salis*, situándolo en su contexto histórico: como Kierkegaard, Bergson y Freud, esto es, como rebelión contra la fe clásica en la razón de los siglos XVIII y XIX. La objetividad irónica, que exige no tomarse al pie de la letra lo que el filósofo nos había dejado escrito, es aquí decisiva: quien toma a Nietzsche «en serio», al pie de la letra, el que cree en él, está perdido. De ahí que su esteticismo sea un fruto burgués que también necesita ser superado mediante un nuevo humanismo que lo asuma e integre, un humanismo que se haga cargo de todos sus conocimientos acerca de lo presuntamente inferior y demoníaco en un nuevo clima espiritual.

Con toda esta panorámica histórico-espiritual de fondo, podemos reemprender ahora el hilo narrativo desde el punto de vista de la historia de las ediciones de Nietzsche. Pues, considerado retrospectivamente, uno de los momentos más importantes en la historia de la recepción de Nietzsche tras la guerra fue la publicación, en tres volúmenes, de la edición de Karl Schlechta (SA) bajo el título de *Werke in drei Bänden*. El antiguo editor de la *historisch-kritische Gesamtausgabe* abordó, tras volver de la guerra, una primera tentativa editorial en el reconocido Carl Hanser Verlag muniqués, y lo hizo enfrentándose a los grandes problemas filológicos que había identificado durante sus años en Weimar.

La trayectoria personal e intelectual de Schlechta tras la guerra merece, sin embargo, una breve consideración previa. El editor austríaco es un interesante ejemplo de distanciamiento crítico con respecto al pasado más inmediato en el Archivo, y sobre todo con respecto a la gestión de un legado material que se había plegado literalmente a las consignas ideológicas de una difícil época para el espíritu y la verdad. Es cierto que, tal y como nos ha llegado mediada por las fuentes, la estilización de Schlechta posee también una importante dosis de autojustificación personal y de descarga de responsabilidad. Los tiempos del *Persilschein* así lo exigían, máxime cuando la gestión

política de la reconstrucción universitaria por parte de los aliados incluyó a necesarios perfiles académicos intermedios como Schlechta, que no habían estado lo suficientemente involucrados en la nazificación de la educación superior alemana como para rechazarlos ahora en la reorganización de las *Hochschulen*. En este sentido, su rápida promoción a catedrático –primero en 1947 en Mainz, seguido del traslado a Darmstadt en 1951– implicó un cuidadoso posicionamiento crítico en relación a una delicada etapa científica de su vida que, por otro lado, había consolidado precisamente su prestigio como investigador y estudioso nietzscheano.

Por otro lado, lejos de ser una mera estrategia de supervivencia, hay argumentos más que convincentes para pensar que la estilización de Schlechta fue también el fruto de una evolución personal en relación a su comprensión integral de Nietzsche<sup>483</sup>. Tras su experiencia como soldado-periodista [*Nachrichtensoldat*] en el frente italiano, vivida como «una escuela del nihilismo práctico», la necesidad de gestionar la difícil herencia espiritual que dejaba Nietzsche en el panorama intelectual alemán pasaba no sólo por no rehuir los debates públicos universitarios en torno a dicha herencia<sup>484</sup>, sino por reflexionar al mismo tiempo sobre los problemas que habían llevado a un desenfrenado entusiasmo acrítico y distorsionante de muchos de sus admiradores, incluida su propia persona. En este sentido, su mirada retrospectiva, expresada paradigmáticamente en *Der Fall Nietzsche*, incluye también una buena dosis de autocrítica, aun cuando esta quedara diluida en la polémica posterior. Con todo, sus palabras rezuman sinceridad y asunción parcial de culpa:

Quizá una vez fui lo bastante insensato como para considerar a Nietzsche más peligroso que sus adoradores. Hoy lo tengo más claro; hoy miraría con otros ojos el «Silberblick» del Archivo Nietzsche en Weimar y dirigiría mi mirada hacia «Buchenwald». Estas dos cosas sí que guardan una relación mutua, a saber: en virtud de

---

<sup>483</sup> Así lo defiende, con buenos argumentos y materiales contrastados, J. Thiel, «Monumentalistisch – antiquarisch – kritisch?...», *op. cit.*, esp. pp. 483 s.

<sup>484</sup> Cfr. K. Schlechta, «Entnazifizierung Nietzsches? Wandel im Urteil und Wertung», en *Göttinger Universitätszeitung* 2/16 (1947), pp. 3 s. Menos política es su contribución al legado de Nietzsche y el mundo clásico, de febrero de 1947, una de las primeras conferencias universitarias sobre Nietzsche tras la caída del Tercer Reich, cfr. K. Schlechta, *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*, Maguncia, Kupferberg, 1948.



aquella «adoración» que paraliza el juicio [jener »Verehrung«, welche das Urteilsvermögen lähmt]<sup>485</sup>.

El proyecto editorial en la casa Hanser apuntaba precisamente en esa dirección desnazificadora, y, ya sólo por esta clara voluntad desmitificadora, merece un lugar destacado en el panorama de la *Nietzsche-Rezeption* en Alemania, atrapada ahora entre el revisionismo, el incómodo silencio o la mera condena sumaria. La *vía filológica* era posible y deseable, al menos quería intentar serlo. A juicio de Schlechta, después de cinco décadas de opacidad y monopolio interpretativo desde el Archivo weimarés, los numerosos claroscuros de la gestión del legado material debían aflorar en toda su problematicidad. Aquello que ya la tradición crítica de Basilea había venido denunciando públicamente desde principios de siglo, a saber, que la gestión comercial y personalista de Förster-Nietzsche había desembocado en un conjunto de decisiones editoriales y filológicas altamente perjudiciales para la imagen y la obra del filósofo alemán, para su vida y su personalidad filosófica, podía concretarse ahora con mejores pruebas y argumentos contrastados, precisamente porque había detectado en primera persona buena parte de aquellos problemas durante sus años en la HKG. El más urgente, sin duda, afectaba al problema del *Nachlass* y, de manera más concreta, al enorme problema del supuesto *philosophisches Hauptprosawerk*. O dicho con mayor rigor: afectaba a la fiabilidad textual de una obra espuria que, sin embargo, había recibido una importante atención filosófica durante las últimas décadas, obligando a pensar las consecuencias hermenéuticas de una recepción del pensamiento nietzscheano que privilegiase justamente aquella dudosa compilación.

Así pues, en el tercer volumen de su meritoria edición, Schlechta desmontaba abiertamente la existencia de una obra titulada *La voluntad de poder*, es decir, desmontaba la ordenación del material póstumo que Förster-Nietzsche y Peter Gast habían reunido bajo el título *La voluntad de poder* en la versión canónica de 1906. De este modo, en vez de publicar aquella versión, Schlechta presentaba otra ordenación propia bajo el título *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* (SA III, pp. 415-925), siguiendo esta vez un orden *cronológico* basado en la rigurosa descripción y datación de los fragmentos realizada por Mette en 1932. Ni que decir tiene que, pese al decisivo

---

<sup>485</sup> Cfr. K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, Múnich, Hanser, 1958, p. 100.

impulso desmitificador que suponían los argumentos esgrimidos en su ya célebre *philologischer Nachbericht* (SA III, pp. 1394-1408), la problematicidad filológica de aquella nueva ordenación de Schlechta radicaba, primero, en que no había sido debidamente contrastada con los manuscritos originales en Weimar, cuyo acceso tenía vedado debido a su pasado colaboracionista. Es decir, el editor austríaco se basaba en los antiguos textos establecidos por la GOA y, como se ha dicho, en el *Sachregister* de Mette, de ahí que la pretendida destrucción se quedara a medio camino y, por tanto, fuera inconsecuente con el rigor y la exigencia filológicos que él mismo reclamaba. Si a esta circunstancia le sumamos el hecho de que en su compilación dejó de lado los volúmenes XIII y XIV de dicha edición en octavo mayor, que contenía muchísimo material preparatorio para *La voluntad de poder*, y que tampoco tomó en consideración que Nietzsche, en sus cuadernos de notas, escribía a menudo desde la última hacia la primera página, el balance distaba mucho de ser satisfactorio, al menos desde un punto de vista estrictamente histórico-crítico.

Sin embargo, en segundo lugar, Schlechta cometió la imprudencia de concluir precipitadamente, sobre la nueva base filológica de su incompleta y no cotejada compilación de *La voluntad de poder*, una minusvaloración filosófica del *Nachlass* en general y del filosofema de la «voluntad de poder» en particular. Puesto que en las obras publicadas por el propio Nietzsche no se encontraban pensamientos decisivos ni argumentos continuados en el tiempo que avalasen la centralidad teórica de la «voluntad de poder», Schlechta ratificaba, contra los «entusiastas del *Nachlass*», la escasa o nula relevancia filosófica de esos materiales: «no pone nada nuevo» (SA III, p. 1403). Con ello, la interesante vía filológica que había emprendido se desviaba hacia consideraciones menos contrastables de orden filosófico, en las cuales se jugaba en realidad una manera de «leer» a Nietzsche, es decir, de evaluar la relación entre *Nachlass* y obra publicada como genuino problema hermenéutico.

El gesto de Schlechta evidenciaba, por un lado, un debate heurístico ciertamente inaplazable en el seno de los estudios nietzscheanos, a saber: una mayor reflexividad en torno a la distinción entre *Werk* y *Nachlass*, así como a sus correspondientes grados de valencia textual; por el otro, sin embargo, revelaba la dimensión hermenéutica de *La voluntad de poder* como un libro de crisis interna de la propia interpretación filosófica de y sobre Nietzsche, es decir, de los derroteros interpretativos que se habían priorizado

en relación a la filosofía nietzscheana y a su horizonte de comprensión en el propio discurso filosófico posterior. Aunque sutiles, eran dos dimensiones distintas de problematización: la primera pasaba por el necesario desmontaje de aquella obra espuria fabricada desde el espíritu del *Nietzsche-Archiv*, fabricada en el sentido estricto de que, para Nietzsche, *La voluntad de poder* no existió nunca como libro concebido de la manera en que sí salió a la luz. No era, por tanto, un libro *de* Nietzsche. La segunda dimensión, sin embargo, afectaba al hecho textual propiamente dicho, a las huellas filosóficas que se habían desprendido de su último periodo intelectual a través de aquellos textos póstumos. En el fondo, negar que muchas líneas de fuga de su pensamiento se ganaban desde una lectura productiva del *Nachlass*, tal como afirmaba Schlechta, era igual de infructuoso que sobredimensionarlas hasta el paroxismo. Por ejemplo, era absurdo negar que existiera un gran filosofema que recibía el nombre de «voluntad de poder», y cuya importancia y lugar filosóficos se habían consolidado más adelante en parte gracias a la existencia como tal de aquella obra espuria.

Es decir, para bien o para mal, *La voluntad de poder* había existido durante mucho tiempo como libro central del pensamiento nietzscheano, es decir, había sido leída como una referencia de primer orden para acceder e interpretar la filosofía nietzscheana. En consecuencia, más allá de la legitimidad o no de su fabricación a posteriori, el hecho es que había sido pensada productivamente, junto con el *Nachlass* en general, por muchos intérpretes fuertes de Nietzsche, como Heidegger o Löwith – pero también, desde luego, por Lukács y por Bäumler<sup>486</sup> –, abriendo el horizonte de posibilidad de aquellos filosofemas de la propuesta nietzscheana que, precisamente por haberse dado encuentro en aquella obra espuria, habían determinado una relación más reflexiva con la filosofía nietzscheana. En este sentido, no era un problema menor el que estaba en juego, de ahí que la viva discusión pública que desató aquella nueva ordenación de Schlechta, así como el significado filosófico que pretendió revestirle a la

---

<sup>486</sup> La mirada de Schlechta se dirigía ciertamente a la unilateralidad hermenéutica sus respectivas y sesgadas lecturas político-ideológicas. En efecto, lo que compartían ambos autores es que habían infravalorado o directamente desatendido la problematicidad filológica de aquella pretendida obra definitiva. El mérito del editor austríaco fue, en este sentido concreto, indiscutible, como bien señaló Montinari: «Karl Schlechta ha subrayado, y con razón, que una sobrevaloración del *Nachlass* en la obra de Nietzsche es una característica de aquellos que quisieron adaptar a Nietzsche a las correspondientes necesidades del momento». Cfr. M. Montinari, «Nietzsche zwischen Alfred Baeumler...», *op. cit.*, pp. 169-206, aquí p. 206.

misma, reflejara, sobre todo en la célebre polémica con Karl Löwith<sup>487</sup>, la enorme dificultad de encontrar una pronta resolución que no pasara por diferenciar estrictamente aquellas dos dimensiones.

Pese a todos estos problemas, la edición de Schlechta presentaba dos meritorias novedades más que no deben dejar de comentarse. En primer lugar, tras más de sesenta años incompleto, *El Anticristo* se editaba tal como Nietzsche lo dejó preparado antes de su colapso. Restituyendo los pasajes desvelados en su momento por Steiner y Hofmiller, y teniendo en cuenta además la descripción del manuscrito realizada por Mette, pero también presentándolo por fin con su verdadero subtítulo («Maldición sobre el cristianismo»), Schlechta daba por finalizada la odisea editorial de uno de los libros más incómodos para los intereses del Archivo. Pero no sólo eso. En la medida en que desmontaba abiertamente la leyenda de *La voluntad de poder*, Schlechta podía señalar también la instrumentalización a la que había sido objeto aquel último escrito. *El Anticristo* no había sido nunca ni un «Ensayo de una transvaloración de todos los valores», ni un «fragmento», tampoco un «prólogo y un primer libro», por nombrar tres de los calculados subtítulos que Förster-Nietzsche había dejado imprimir en la GOA y la TA para diluir o infravalorar el significado filosófico de aquella obra<sup>488</sup>. Antes bien, *El Anticristo* era una obra autónoma, independiente, y, en todo caso, sentenciaba Schlechta, «no es el primer libro de una gran (y muy discutida) obra titulada *Transvaloración de todos los valores*» (SA III, p. 1388).

En segundo lugar, más importante todavía, la parte final del *philologischer Nachbericht* presentaba una rigurosa demostración de alguna de las falsificaciones epistolares realizadas por Förster-Nietzsche (SA III, pp. 1408-1423). El mérito de Schlechta me parece aquí indiscutible. Es cierto que sólo daba a conocer una pequeña selección de las cartas –un total de 278, el 10% de la totalidad de documentos epistolares que se conservan de Nietzsche–, insuficiente tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo. Sin embargo, su clara denuncia en relación a las manipulaciones realizadas en 32 de las cartas nietzscheanas (SA III, pp. 1410 s.), el desenmascaramiento exacto del *modus operandi* empleado en la fabricación de las

---

<sup>487</sup> Quien le reprochó la invención de una nueva leyenda sobre Nietzsche en detrimento de la riqueza del último periodo. Los tres artículos de Löwith, de importante resonancia mediática, se encuentran recogidos en K. Löwith, *Sämtliche Schriften VI, op. cit.*, pp. 510-523.

<sup>488</sup> Cfr. KSA 14, pp. 434 ss.

*Urabschriften* (cambio de fechas y destinatarios, recortes, interpolaciones, *collages*, etc.), y, no por último, la ratificación de una determinada línea editorial que privilegiara una imagen del Nietzsche solitario e incomprendido, alejado de sus amigos (matrimonio Overbeck, Lou Salomé y Rée), incluso de su madre, pero siempre cercano a la propia hermana, verdadera confidente de su vida íntima y sus planes filosóficos; todo ello, insistimos, revelaba por primera vez, desde dentro<sup>489</sup>, el funcionamiento personalista del Archivo y demostraba con argumentos contrastados la problemática de unos documentos epistolares *falsos* que continuaban esgrimiéndose, sin embargo, como pruebas indiscutibles para subrayar la dimensión ideológico-política del pensamiento nietzscheano. Basta con pensar en Lukács, quien en la fatídica carta apócrifa de finales de octubre de 1888 había encontrado la confirmación de sus peores prejuicios, a saber: el vínculo ideológico entre el imperialismo de Guillermo II y la posición política del propio filósofo: «Nietzsche había simpatizado decididamente con el joven Emperador. Llegará a escribir a su hermana: Nuestro nuevo emperador, sin embargo, cada vez me gusta más. Haz tú lo mismo, ¡mi valiente llama! La voluntad de poder como principio le resultaría ya comprensible»<sup>490</sup>.

## 8.2. El proyecto Colli-Montinari en contexto

La viva discusión que desencadenó la edición de Schlechta –en la que participaron, entre otros, Karl Löwith, Rudolf Pannwitz y el propio Schlechta– tuvo una destacable resonancia internacional. De aquellos debates surgía la pregunta inaplazable sobre la fiabilidad textual de una obra espúria que, sin embargo, había recibido una importante atención filosófica durante las últimas décadas, obligando a pensar las consecuencias hermenéuticas de una recepción del pensamiento nietzscheano que privilegiase precisamente aquella compilación. De forma decisiva, los ecos de aquella

---

<sup>489</sup> En el sentido de que, como hemos reconstruido en el anterior capítulo, Schlechta fue un testigo privilegiado y, en cierto modo, copartícipe en la prolongación de este ocultamiento por parte de la «vieja leona». Importantes aquí sus recuerdos al respecto en *Der Fall Nietzsche, supra*, pp. 9-12.

<sup>490</sup> Cfr. G. Lukács, «Der deutsche Faschismus und Nietzsche, *op. cit.*, p. 195. Por cierto, no deja de ser llamativo que, precisamente aquí, la cita de Lukács fuera incompleta, puesto que no casaba en absoluto con la dirección de su argumentación. Atención a la frase (falsa) que debería intercalarse después de la primera oración de la cita: «su última novedad [la del emperador] es que ha hecho frente de manera *muy incisiva* contra los antisemitas y contra el *Kreuzzeitung*. Haz tú lo mismo, ¡mi valiente llama!». Esta calculada omisión muestra hasta qué punto la construcción dependía, irónicamente, de las mismas técnicas de retoque y deformación filológicas que habían practicado Förster-Nietzsche o Bäumler.

interesante polémica llegaron también a Italia. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, que desde 1958 venían colaborando estrechamente en el marco de la «Enciclopedia di autori classici» del editor Boringhieri, obtuvieron así una primera panorámica sobre el estado de la cuestión en Alemania, justo en el momento en que ambos reactivaban editorialmente, a través de una nueva edición de la *Tercera Intempestiva*, su interés largamente compartido por la figura de Nietzsche<sup>491</sup>.

Dicho *status quaestionis* fue completado, por otro lado, con la rigurosa puesta al día que, desde Francia, había realizado el germanista Richard Roos en un artículo publicado en la *Revue philosophique*<sup>492</sup>. La investigación de Roos era iluminadora para los intereses convergentes de Colli y Montinari en torno a la posibilidad de realizar las *Opere* de Nietzsche, porque documentaba por primera vez la historia de las ediciones en toda su complejidad. En cierto modo, se trataba del primer intento científico de historizar la cuestión textual, trazando una historia sobre los avatares, entre otros, de WM, AC, EH, sobre los diferentes editores implicados (Koegel, Gast, Holzer), sobre los «*Koegel-Exzerpte*», las falsificaciones de la obra y las cartas de quien ahora recibía el calificativo de *soeur abusive*. Por tanto, a la vista de esta enrevesada situación material, una nueva edición crítica en italiano de las obras de Nietzsche, sobre todo en lo tocante al problema filológico del *Nachlass* y el supuesto *philosophisches Hauptprosawerk*, tenía que pasar necesariamente por un reconocimiento y evaluación de su legado en Weimar. La «acción Nietzsche» pasaba por Weimar.

El resto de la historia ha sido relatado en numerosas ocasiones y conviene, por tanto, no repetir en exceso lo ya dicho por otros con mucho mayor rigor. Ciñámonos a lo imprescindible. Montinari, miembro del PCI, viajó a Weimar en abril de 1961, donde encontró abiertas las puertas del *Goethe- und Schiller-Archiv*. Tras hacer un exhaustivo reconocimiento del estado de los manuscritos y de los fondos que allí se guardaban, se confirmó la necesidad de restablecer los textos sobre la base de una relectura integral de los manuscritos. «Mi amigo Colli, recordará Montinari, extrajo la única consecuencia justa: ya que a ninguno se le había ocurrido hacerlo, publicaríamos nosotros mismos el

---

<sup>491</sup> Sobre la prehistoria del proyecto Colli-Montinari, desde sus orígenes en Lucca, todavía durante la guerra, pasando por sus distintos recorridos intelectuales y académicos en los años cincuenta, también de militancia política, hasta llegar a su reencuentro en el marco de la «Enciclopedia», cfr. G. Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, ETS, 1992, pp. 19-86.

<sup>492</sup> Cfr. R. Roos, «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146 (1956), pp. 262-287. Roos publicó, también en aquel mismo año, otro artículo que iba en la misma línea, «Elisabeth Foerster-Nietzsche ou la soeur abusive», en *Etudes Germaniques* 11/4 (1956), pp. 321-341.

*Nachlass* en su totalidad o más bien –ya que una cosa es condición de la otra– haríamos una edición crítica de las obras de Nietzsche»<sup>493</sup>. En efecto, tras asegurarse el compromiso editorial y la financiación, por un lado, de Adelphi para la edición italiana, por el otro, de Gallimard para la edición francesa, las circunstancias favorables y la rápida publicación de los primeros volúmenes permitieron, tras varios intentos fallidos, ganarse el favor de la prestigiosa casa De Gruyter. Desde luego, faltaba aún una editorial alemana que se hiciera cargo de la publicación del texto crítico alemán, dado que resultaba del todo paradójico y hasta absurdo que apareciera una nueva traducción a partir de un texto crítico alemán fijado pero inédito desde un punto de vista editorial. Así que, gracias a la mediación de Löwith, a quien habían conocido en Royaumont<sup>494</sup>, Colli y Montinari consiguieron finalmente asegurarse el mercado decisivo y empezaron a publicar, a partir de 1967, los volúmenes de *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), a partir de 1975, el *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB) y, ya a partir de la década de los ochenta, las ediciones de bolsillo correspondientes, los *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) y los *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB), respectivamente<sup>495</sup>.

La historia del proyecto Colli-Montinari, insistimos, es sobradamente conocida y ha vivido ya su propia e inevitable historización. Para nosotros, en cuanto objeto historizable, pertenece en todo caso a esa categoría fundante de análisis histórico-crítico que ha posibilitado, a su vez, buena parte de nuestra investigación. Sin embargo, antes de ahondar en esta dirección, una mirada más atenta a ese Colloque de Royaumont celebrado en julio de 1964 nos permite condensar uno de los acontecimientos más ilustrativos para contextualizar mejor los nuevos tiempos favorables para Nietzsche

---

<sup>493</sup> Cfr. M. Montinari, *Nietzsche lesen, op. cit.*, pp. 19 s. Por lo demás, aquel mismo año de 1961 se publicaba, esta vez desde la perspectiva de la tradición crítica basilense, otra pieza clave para reconstruir la compleja historia del último *Nachlass*, cfr. E. F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, Rothe, 1961, esp. pp. 393-342.

<sup>494</sup> Cfr. G. Colli y M. Montinari, «Etat de textes de Nietzsche», en *Nietzsche. Colloque de Royaumont 1964*, París, Les éditions de minuit, 1967, pp. 127-140. La conferencia de Löwith está traducida al francés (*ibid.*, pp. 45-76).

<sup>495</sup> Para no sobrecargar con información ampliamente conocida, remitimos al listado de los volúmenes de la KGW y KGB realizado por A. Morillas, «Estado actual de la edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 6 (2006), pp. 149-163, a cuya lista, realizada en 2005, habría que incorporar los 5 vols. de la sección IX que han aparecido hasta la fecha. Sobre la especificidad de esta última sección y la idea que subyace a la llamada «transcripción diferenciada», cfr. D. Giuriato y S. Zanetti, «Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen. Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlaß ab Frühjahr 1885», en *Textkritische Beiträge* 8 (2003), pp. 89-105, pero también M. Parmeggiani, «Nueva edición de los manuscritos póstumos 1885-1889», en *Estudios Nietzsche* 2 (2002), pp. 259-262.

como filósofo en sentido estricto, es decir, los nuevos aires de renovación, ampliación e intensificación del interés por el pensamiento de Nietzsche que se empezaban a perfilar en la cartografía filosófica contemporánea. En cierto modo, Colli y Montinari nunca estuvieron solos en su «acción Nietzsche». Ofrecer por primera vez a un público académico los criterios y resultados de su edición crítica –entre los cuales el más prioritario era la solución del problema en relación a *La voluntad de poder*–<sup>496</sup>, representaba sin duda una contribución más que decisiva para coser algunos de los puntos de sutura que debían reintegrar y estabilizar a Nietzsche dentro del discurso filosófico de la modernidad. Por cuanto «a día de hoy el problema de una nueva edición de Nietzsche no tiene simplemente una importancia filológica»<sup>497</sup>, la vía filológica era parte indispensable, acaso condición de posibilidad, para encauzar con mayores garantías textuales la consolidación de la vía filosófica, adquiriendo con ello un carácter programático.

El momento y el público eran adecuados para ello. En aquel congreso internacional dedicado a Nietzsche se habían dado encuentro varias generaciones de pensadores de filiación nietzscheana, de la vieja y de la nueva guardia, de suerte que a la riqueza de las miradas de Löwith, Klossowski y Wahl se le añadieron las de jóvenes intérpretes como Deleuze, Foucault o Vattimo. La incipiente *Nietzsche-Renaissance* que se perfilaba en cada una de las contribuciones de Royaumont mostraba que, a diferencia de Alemania, donde las reticencias de la academia seguían latentes e hipotecadas por el pasado más incómodo, en Francia, al menos desde la izquierda, nunca se había dejado de leer a Nietzsche, máxime cuando éste representaba quizá la mejor objeción frente a una serie de discursos imperantes en la escena filosófica de la posguerra: el hegelianismo, la fenomenología y el existencialismo. Gracias a los esfuerzos precedentes de Bataille y de otros pensadores como Klossowski, Blanchot o Caillois, movidos también, cada uno a su manera, por el deseo de rescatar a Nietzsche de esas turbias interpretaciones ideológicas, Nietzsche seguía habitando ahora en la siguiente generación, como referente a la hora de cuestionar la sociedad burguesa y su lógica del dominio, y hacerlo desde parámetros que buscaban escapar de los callejones sin salida a

---

<sup>496</sup> «En la medida en que ponemos en entredicho la existencia de una última obra fundamental de Nietzsche (*La voluntad de poder*), nuestra nueva edición crítica resuelve el problema de una manera clara y simple: dicha obra fundamental no existe [*cette oeuvre principale n'existe pas*]» (*ibid.*, p. 136).

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 130.



los que lo arrastraron las polémicas dominantes entre el marxismo, el estructuralismo y el psicoanálisis. Que la filosofía de Nietzsche podía y debía aparecer liberada de las implicaciones negativas que la habían acompañado desde la posguerra, eso era algo que merecía un pensador que, para dicha generación, había inaugurado asimismo un nuevo estilo de hacer filosofía, de escribirla y de leerla. Para ellos se convirtió en una exigencia de releer, de reinterpretar y de transformar cada de vez nuevo el pensamiento de Nietzsche, y hacerlo, en el caso de cada uno de estos pensadores, de una forma siempre radicalmente heterogénea e irreductiblemente singular.

La expresión más rica de la actitud exegética inaugurada por el magisterio de Bataille y Klossowski fue sin duda la monografía de Gilles Deleuze *Nietzsche et la philosophie*<sup>498</sup>, publicada en el año 1962, a la que quisiéramos acercarnos simplemente como ejemplo ilustrativo de estos nuevos tiempos de ampliación y enriquecimiento para los estudios nietzscheanos. De forma destacable, la interpretación propuesta por Deleuze restituía en buena parte a la filosofía aquello que en Bataille y Klossowski todavía había sido pura literatura o, a lo sumo, una forma literaria extrema que podría definirse sadamente como nuda «filosofía del mal». Recuperando los aspectos energéticos de la voluntad de poder, el filósofo francés desarrollaba, desde una particular lectura del Nietzsche de *La genealogía de la moral*, una doctrina de la afirmatividad en la que se jugaba una construcción de la historia no tanto como lucha de fuerzas, sino como historia de la voluntad que domina y de la voluntad dominada. La evidente corrección del horizonte teórico hegeliano es ciertamente programática en Deleuze. La voluntad dominante, afirmaba, no obtiene su fuerza de la negación, sino de la diferencia, del gozo de la diferencia. O dicho en otras palabras: la voluntad de poder se convierte en la cuestión de la diferencia, de la cantidad y la cualidad de la fuerza. Si hay negatividad, ésta surge sólo como un producto de la afirmación de la diferencia. No es, por tanto, la relación entre amo y esclavo la que es dialéctica; para el amo se trata, en primer lugar, de afirmar, no de negar. Antes bien, el que convierte la relación en dialéctica es el esclavo. Es decir, la dialéctica es el modo de pensar del esclavo, porque se genera cuando se plantea la relación desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, de la representación.

---

<sup>498</sup> Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962.

Frente a ello, afirma Deleuze, Nietzsche nos habría ayudado a comprender la voluntad de poder no como representación, sino como afirmación y gozo<sup>499</sup>, arriesgando por primera vez un escenario filosófico de un pluralismo sin reconciliaciones dialécticas, siempre en movimiento: «Que lo múltiple, el devenir, el azar sean objeto de afirmación pura, este es el sentido de la filosofía de Nietzsche»<sup>500</sup>. El filósofo francés proponía, en definitiva, una rehabilitación de Nietzsche de la acusación de «irracionalista», por cuanto lo contrario era más bien el caso: en cuanto marcado pensador anti-dialéctico, Nietzsche no era un irracionalista, sino alguien que había ampliado las fronteras de la razón a través de una crítica trascendental de sus presupuestos. Eso se veía de forma contundente en el hecho de que hubiera planteado la cuestión crítica en términos de sentido y valor, en la medida en que la extendió hasta sus últimas consecuencias desenmascaradoras: «La filosofía de los valores, tal como él la instauro y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a golpes de martillo»<sup>501</sup>. Por todo ello, la actitud nietzscheana se movería no tanto hacia una refutación de la racionalidad, sino más bien en la dirección de una realización del pensamiento crítico, que reconoce la negatividad radicada en el imaginario racionalista del pensamiento. Ella reflejaba, en última instancia, un pensamiento afirmativo para el cual la crítica de la tradición y de los prejuicios no se resolvía en mera negatividad.

Algo había cambiado en la *Nietzsche-Rezeption*, y Deleuze es, desde luego, uno de los mejores indicadores al respecto. El tono era distinto, las hipotecas del pasado parecían difuminarse en favor del rigor estrictamente filosóficos, y la instantánea que captaba aquel congreso intergeneracional de Royaumont condensaba una actitud propositiva con respecto a un autor decisivo para seguir pensando críticamente el horizonte de nuestra contemporaneidad, por ejemplo desde los incipientes paradigmas del giro lingüístico y los subsiguientes giros retóricos y pragmáticos que se empezaban a otear en aquella década de los sesenta.

Recordemos además que, apenas unos años antes, de manera no menos decisiva, habían visto la luz los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger, en donde, además de transcribirse los cursos dictados por él de 1936 a 1941 en la Universidad de Friburgo, se

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 1.

incluían ensayos del periodo comprendido entre 1940 y 1946<sup>502</sup>. En ellos, la intención de Heidegger de librar a Nietzsche de desfiguraciones que lo habían hecho aparecer como filósofo-poeta, filósofo de la vida o teórico del biologismo alcanzaba una profundidad y relevancia tales que puede afirmarse sin exageración que, en la historia de los estudios nietzscheanos hay un antes y un después en la publicación de aquellas lecciones impartidas en Friburgo. Más allá de la legitimidad o unilateralidad de la manera de «leer» a Nietzsche como último representante de la metafísica occidental, la productividad y el rendimiento teóricos de la *Aus-einander-setzung* heideggeriana mostraban, sin embargo, un potente ejercicio de interpretación que supo cartografiar e interrelacionar al mismo tiempo los temas fundamentales de la filosofía nietzscheana, como la voluntad de poder, el eterno retorno, la transvaloración de todos los valores, el nihilismo o el superhombre. Podemos afirmar incluso, sin temor a equivocarnos demasiado, que la lectura que hace de Nietzsche ha definido, a su vez, nuestra manera de leer al propio Nietzsche. Como ha señalado acertadamente Manuel Barrios:

De pocas obras de la filosofía contemporánea puede decirse que hayan puesto de manifiesto de una manera tan intensa y fehaciente la convicción hermenéutica de que una auténtica interpretación no sólo transforma y enriquece el sentido de lo interpretado, sino también la posición misma del intérprete. En la historia de los estudios nietzscheanos hay un antes y un después del *Nietzsche* de Martin Heidegger<sup>503</sup>.

Algo parecido ocurre, aunque sin duda en otro nivel de consideración hermenéutica, para las simultáneas líneas de actuación editoriales del proyecto Colli-Montinari, de la KGW a la KGB, así como de la KSA a la KSB, precisamente porque a través de la subsiguiente crítica histórico-filológica pudieron garantizar, desde la exigible transparencia y fidelidad hacia el texto, la prevalencia y estabilidad de aquellas condiciones de posibilidad que permitiesen pensar reflexivamente la actualidad filosófica de Nietzsche. La década de los sesenta trajo, por consiguiente, un impulso definitivo para abrir un nuevo contexto hermenéutico en los estudios nietzscheanos,

---

<sup>502</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*

<sup>503</sup> Cfr. M. Barrios Casares, «Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10 (2010), pp. 33-52, aquí p. 33.

restaurando las garantías mínimas desde las cuales abordar, en términos ideales, la discusión sobre el proyecto nietzscheano con cierta normalidad interpretativa.

En este sentido, las diferencias teóricas entre Colli y Montinari, aunque manifiestas, nunca entorpecieron el núcleo más íntimo de la programática «acción Nietzsche», que no fue otra que la idea compartida por ambos según la cual la edición crítica que ellos realizaban debía ser un instrumento privilegiado, aunque no exclusivo, para librar a Nietzsche de las interpretaciones que distorsionaban gravemente su obra. Las evidentes diferencias entre ambos, si bien conviene recordarlas, no alteraban el espíritu de su gesto inicial. Así, ni el radical antihistoricismo de Colli a la hora de plantear la lectura de la obra de Nietzsche –distinguiendo entre una parte esotérica o inactual y una parte exotérica o actual–, ni tampoco el privilegio que concedía a la obra póstuma como sede precisamente de aquella expresión esotérica, condicionaron en modo alguno la edición crítica, al menos no sobre el plano de la praxis editorial. La lectura presocrática y misteriosa de Colli ciertamente tendía a presentar a Nietzsche como el punto de llegada del pensamiento moderno, pero lo hacía para remontarse a «la espalda» de la racionalidad y reconstruir sus momentos genéticos hasta llegar a los orígenes arcaicos<sup>504</sup>. En cambio, el historicismo de Montinari estaba mediado sobre todo por el magisterio crítico de Delio Cantimori y su defensa burckhardtiana de la cultura como antídoto contra el abuso de las grandes narraciones ideológicas y filosóficas, del cual tomó, en certeras palabras de Barbera, «una concepción “artesanal” del trabajo histórico, como actividad que no rechaza la confrontación con las grandes síntesis interpretativas, pero que mira con desconfianza a su carácter prematuro o injustificado y privilegia la práctica filológica de una excavación continua y casi obsesiva en textos y documentos»<sup>505</sup>.

En el núcleo programático de la «acción Nietzsche», que es inseparable del distanciamiento crítico de ambos con respecto al propio contexto ideológico en Italia, se mantuvo intacta aquella reflexión sobre las categorías de la acción política y sobre la incapacidad de la política –marxista o no– de satisfacer tanto la totalidad de las exigencias existenciales como el pluralismo de los procesos culturales. La reflexión de fondo, evocada por Montinari, nos remite a una interesante transferencia cultural que

---

<sup>504</sup> Cfr. sobre todo G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1974, así como *ibid.*, *Scritti su Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1980.

<sup>505</sup> Cfr. S. Barbera, «El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari», en *Res publica* 7 (2001), p. 30.

conseguía mayor transparencia con respecto a un marxismo menos ortodoxo y más autoconsciente de su europeidad:

Ayudado por Thomas Mann y por una lectura (esta vez manniana) de Nietzsche, me pareció poder distinguir la esfera política de la de la cultura, estando esta última diferenciada y en contraste con la primera, si bien dentro de una totalidad histórica, la esfera del Estado. En otras palabras, pensar políticamente (para actuar concretamente en la realidad de mi país) continuó y continúa significando para mí ser comunista, mientras se afirmaba, por otro lado, mi interés ya no por la acción política, sino por aquello que he llamado cultura (en el sentido de Burckhardt)<sup>506</sup>.

Desde la distancia, el éxito internacional de la «acción Nietzsche», que todavía hoy me parece indiscutible, ha sabido medirse precisamente por haber sido capaz de superar el inevitable marco ideológico del que surgió en aquella fascinante Italia de principios de los años sesenta, abriendo con mayor garantías y criterios un horizonte de comprensión en relación al pensamiento nietzscheano que nunca antes había existido como tal. En cuanto punto y aparte de nuestra investigación, quisiéramos por ello resumir sus tres principales aportaciones con respecto a la historia de las ediciones de Nietzsche.

1) El punto de inflexión que supone la KGW para la historia de la recepción del pensamiento nietzscheano sigue siendo hoy indiscutible. Se trata de la mejor edición jamás realizada de los escritos nietzscheanos, la herramienta imprescindible para toda investigación sobre Nietzsche que se quiera crítica, porque pone a disposición de los lectores la totalidad de sus textos de manera fiel y rigurosa en su redacción original e íntegra. Así, por ejemplo, tras más de medio siglo de ocultaciones, leyendas y tergiversaciones acerca del destino de obras tan importantes como *Ecce homo* o *El Anticristo*, se restauraban íntegramente los textos retocados o directamente mutilados que habían preocupado tanto a Förster-Nietzsche. La fiabilidad textual permitía corregir numerosos errores de desciframiento, y sobre todo permitía, después de todas las querellas que hemos venido esbozando, *dissolver* la espúria sistematización de *La*

---

<sup>506</sup> Cfr. M. Montinari, «Ricordo di Giorgio Colli», en *Giorgio Colli. Incontro di studio*, S. Barbera y G. Campioni (eds.), Milán, Franco Angeli, 1983, pp. 13 s.

*voluntad de poder* y reordenar cronológicamente, en su forma original, la multitud de fragmentos que componían los cuadernos manuscritos de todo el *Nachlass*.

La *voluntad de poder* dejó de existir como supuesto *philosophisches Hauptprosawerk* de Nietzsche, y lo hizo en favor de un nuevo contexto hermenéutico más amplio, a saber: los *Nachgelassene Fragmente* o fragmentos póstumos. La obra póstuma adquirió así, en la concepción de Montinari, una relación de explicación y de interpretación respecto a la publicada por Nietzsche. Sólo había dos modos de afrontar el *Nachlass*, insistió el editor italiano: el primero era considerarlo como la expresión unitaria del devenir del pensamiento de Nietzsche, prescindiendo del modo en que Nietzsche lo había utilizado en las obras publicadas, el segundo era verlo como *Vorstufe* de las obras publicadas, y éste se convirtió en «el único modo posible de ocuparse críticamente de los manuscritos de un autor [...] como Nietzsche»<sup>507</sup>. En esa meditada decisión filológica, se hizo justicia a la complejidad del estado en que fueron legados los manuscritos de Nietzsche, mostrando el recorrido cronológico de su génesis textual, a través de cuyo análisis podía descubrirse al fin que no todos los manuscritos en su forma original tenían la misma importancia como expresión del pensamiento del autor. Se hizo justicia también a la exhaustividad y completitud de los materiales póstumos: frente a las 3500 páginas impresas por la GOA, la KGW publicaba más de 5000, mostrando numerosos apuntes inéditos que enriquecían y aportaban nuevas perspectivas sobre el camino del pensar nietzscheano.

Por otro lado, la completitud se medía también por la rigurosidad con que se precisó la distinta naturaleza y valencia textuales de todos los apuntes, de suerte que, para su debida interpretación, se hizo necesario atender a su variedad tipológica: esbozos preparatorios (*Vorstufe*) o borradores de pensamientos luego recogidos en las obras

---

<sup>507</sup> Cfr. Montinari, «Nietzsche zwischen Alfred Baeumler...», *op. cit.*, p. 197. El rechazo metódico de las sobreinterpretaciones filosóficas puede suscitar la errónea impresión de que su trabajo esté voluntariamente encerrado en los límites de una búsqueda positivista de las fuentes y de las «influencias». Sin embargo, nada más lejos para Montinari que el texto pueda ser interpretado descomponiéndolo en una multiplicidad de «influencias». Como señala Barbera, estas influencias «sólo tienen el valor en cuanto circunscriben, delimitan y aclaran el territorio cultural hacia el que el texto se dirige polémicamente, según complicadas modalidades de distanciamiento y de asimilación, o hacen entrever trazados que sugieren elecciones. Sólo ayudan a aclarar el sentido como objetos de una intención «activa» autónoma del texto. Aquí está finalmente el valor que Montinari atribuye a la posibilidad de comparación entre los textos publicados por Nietzsche y los fragmentos de la obra póstuma: estos últimos no sustituyen a los primeros, por el hecho de hacer más evidentes fuentes y referencias, sino que ayudan a medir y referir genéticamente el trabajo de elaboración y de invención que conduce al texto y forma su constelación de sentido» (cfr. Barbera, *op. cit.*, p. 33).

publicadas por Nietzsche, anotaciones o extractos que Nietzsche ha realizado al hilo de sus lecturas, reflexiones y desarrollos realizados pero que no fueron luego publicados, aforismos inéditos y variantes de aforismos o de pasajes publicados, sin olvidar apuntes de ideas divergentes o contrarias, acaso nunca destinadas a la publicación. Sobre la utilidad y las ventajas de esta taxonomía –siempre y cuando no se considere como una clasificación definitiva del complejo material de los manuscritos, y procurando siempre no romper la continuidad genética de las diferentes etapas por las que atraviesa la escritura de Nietzsche– escribe Sánchez Meca:

La descripción de esbozos, redacciones previas, correcciones, etc. hacen ver que la misma composición de un texto es un proceso hermenéutico: el autor reinterpreta incesantemente sus textos junto a sus pensamientos, observaciones, experiencias, vivencias, etc. El texto es ya una interpretación; está constituido por la estratificación de innumerables interpretaciones, y eso explica el fenómeno de la riqueza interpretativa de las obras filosóficas más valiosas. No es la consecuencia de la comunicación de un mensaje «ideal» extraordinariamente rico, sino de la densa red de interpretaciones que constituyen al texto desde su génesis<sup>508</sup>.

2) La relevancia de la KGB, iniciada algo más tarde por Colli-Montinari y continuada por Norbert Miller y Annemarie Pieper, radicó en la exhaustividad con la que se subsanaron todas las negligencias –desmontadas a su vez por Schlechta y Janz– así como el carácter parcial o incompleto de los antiguos epistolarios. Los materiales de la tradición basilense y weimaresa se fundieron, así, en la primera edición crítica completa de la *Correspondencia* de Nietzsche y, en la medida de lo posible, de las cartas dirigidas a él. La desmitologización del perfil biográfico del filósofo se encaró desde la seriedad de tres secciones que fueron secundadas por los correspondientes *Nachberichte* para correcciones, complementos y apéndices (KGW I/4; II/7; III/7), una base filológica rigurosa y fiable para cumplir no sólo con las exigencias técnicas de crítica textual (observaciones sobre las cartas manuscritas, de errores de desciframiento e imprenta, de contextualización biográfica, etc.), sino también para desmontar definitivamente, como ya se ha demostrado, las manipulaciones, mutilaciones y

---

<sup>508</sup> Cfr. Sánchez Meca, «Introducción a los...», *op. cit.*, p. 32.

falsificaciones de la hermana<sup>509</sup>. Todas estas herramientas de contextualización, imprescindibles en cualquier investigación del pensamiento nietzscheano que se quiera crítica, invitan así a confrontarnos con la imagen de un Nietzsche más humano, con sus contradicciones internas, sus dudas, inquietudes y debilidades.

Humanizar a Nietzsche se convierte, así, en condición de posibilidad para desmentir, en primer lugar, la imagen de una ingenua y malentendida intempestividad, es decir, la idea de un aislamiento con respecto a las corrientes culturales de su tiempo. O dicho de otro modo: presupone la plena conciencia de que su pensamiento no ha nacido de imprevistas iluminaciones geniales, sino, antes bien, que ha surgido como un fruto madurado en la paciente investigación y al calor de la constante confrontación crítica con su época. La KGB ofrecía precisamente innumerables testimonios de sus lecturas e intereses, identificaba con precisión las tradiciones interpretativas, los espacios culturales y comunidades lingüísticas desde los cuales entender, por ejemplo, su proximidad y vinculación a la cultura francesa, bien desde la tradición moralista (periodo intermedio), bien desde la línea *décadent* (periodo último). Pero en segundo lugar, más importante todavía, humanizar a Nietzsche facilitaba el acceso a los pasajes más íntimos de su itinerario, es decir, todos aquellos estados anímicos y corporales, aquellas vivencias y experiencias fundamentales que posibilitan y condicionan en todo momento el propio acto de escritura y reflexión filosóficas. En este sentido, pues, el epistolario se convertía también en el espacio adecuado para entender el surgimiento fisiológico y anímico del propio pensar nietzscheano, localizando los vasos comunicantes entre lo biográfico y lo intelectual, la tensión constitutiva entre vida y obra.

3) No debiéramos olvidar, en último lugar, el espíritu de la revista *Nietzsche-Studien*, una de las piezas clave del engranaje del proyecto Colli-Montinari, por cuanto habilitó un espacio de investigación transnacional desde el cual valorar la resonancia académico-filosófica de su propia edición crítica. Era su mejor medidor de impacto, su

---

<sup>509</sup> El rigor me parece aquí indiscutible. En los *Nachberichte* encontramos una crítica textual, observaciones sobre las cartas manuscritas, lista de los errores de imprenta y de desciframiento, anexos de cartas todavía no publicadas (*Nachträge*) y explicaciones pertinentes sobre el contenido de dichas cartas. Además, se especifican todos los datos de la carta: dirección, tipo de papel, fecha, lugar, dónde se conserva, dónde ha sido publicada, etc. También se incluye un índice alfabético de los receptores de las cartas de Nietzsche y de los que le escriben, con una breve biografía de los mismos, lista de las cartas no conservadas, etc.



más valioso indicador de calidad. Publicada desde 1972, la revista albergaba contribuciones monográficas, informaciones actualizadas de carácter bibliográfico sobre las novedades editoriales, así como una importante sección de materiales que recogía trabajos de carácter histórico, crítico-textual o filológico: contribuciones al estudio de las fuentes del pensamiento nietzscheano (*Quellenforschung*), discusiones entre literatura crítica, notas críticas acerca de temas, conceptos o expresiones lingüísticas concretos, contribuciones sobre problemas de traducción y edición, informes bibliográficos sobre temas específicos, etc. A ese mismo espíritu «Colli-Montinari» pertenece, desde 1972, la línea editorial de las *Monografien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, y, desde 1990, de los *Supplementa Nietzscheana*, que recoge los más destacados trabajos monográficos en el ámbito de los estudios nietzscheanos, afianzando sin duda la continuidad generacional de la tradición contextualista de raigambre montinariana. Precisamente el segundo volumen de los *Supplementa* acogió el monumental trabajo de Hoffmann, cuyo innegable espíritu basilense reivindicamos aquí como condición de posibilidad para seguir pensando, todavía hoy, el complejo camino del legado nietzscheano. En la medida en que reconocemos su imprescindible contribución a la historia de la recepción de Nietzsche, nos damos cuenta de la ganancia cultural que ha implicado el espíritu historicista promovido por Montinari.

## 9. La recepción contemporánea de Nietzsche en el mundo hispano: la edición en castellano de los *Fragmentos Póstumos*, la *Correspondencia* y las *Obras Completas*

«Una cosa soy yo, otra lo son mis escritos. —  
Antes de hablar aquí de ellos, tocaré la cuestión de si  
han sido comprendidos o *in*-comprendidos. [...] Yo mismo aún no estoy a punto.  
Algunos nacen póstumamente»  
(EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1)

¿Qué es y para qué sirve en la actualidad una edición crítica como la de Nietzsche? ¿Que ganancias hermenéuticas se desprenden de la consolidación efectiva del proyecto Colli-Montinari en el ámbito de la filosofía? ¿A qué nivel de complejidad del texto nietzscheano no podemos renunciar ya, a fin de no recaer en la falta de garantías y de transparencia que hemos intentado presentar a lo largo de nuestra investigación? Mejor aún: ¿qué cotas de probidad intelectual son irrenunciables para configurar con mayor reflexividad la propia recepción de los estudios nietzscheanos en el mundo hispanohablante?

Como se habrá observado, la reflexión de este último capítulo se sitúa ya en nuestro presente<sup>510</sup>. Recoge buena parte de los frutos extraídos en los capítulos anteriores sobre la recepción del pensamiento de Nietzsche en y a través de la historia de sus ediciones, de los cuales depende inexorablemente, pero analiza, para medir su rendimiento y productividad teóricos, su aplicabilidad epistemológica en los estudios nietzscheanos en el ámbito hispano contemporáneo. En este sentido, la reciente publicación del cuarto y último volumen de las *Obras Completas* de Nietzsche –un proyecto editorial que, junto a los ya publicados *Fragmentos Póstumos* y la *Correspondencia*, ha constituido una de las empresas intelectuales en el mundo hispanohablante más ambiciosas de los últimos años–, brinda una ocasión más que adecuada para detenernos en este último movimiento de nuestra investigación y realizar un balance provisional, tanto de su origen, conformación y recorrido hasta la fecha, como de los logros y ganancias estrictamente filosóficas que se derivan de la

---

<sup>510</sup> Este último capítulo es la reelaboración de un artículo de título homónimo, recogido en la obra coral *La recepción de Nietzsche en España. Literatura y pensamiento*, S. Antoranz y S. Santiago (eds.), Madrid, Peter Lang, 2017 (en prensa).

publicación de todos estos materiales. En este sentido, pues, el siguiente capítulo se propone reconstruir estos dos momentos: en primer lugar, en un abordaje más historiográfico, se realizará una breve historia del surgimiento de estos tres proyectos, impulsados en todo momento por la conjunción de fuerzas de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN); una historia, por tanto, de sus bases programáticas y de su plan de trabajo, pero también de los criterios de edición y la metodología empleados, aspectos más que decisivos en un autor como Nietzsche. En un segundo momento, más filosófico, se propondrá mostrar hasta qué punto puede hablarse aquí de un nuevo contexto hermenéutico, es decir, hasta qué punto la ganancia de complejidad que supone la incorporación de estas nuevas traducciones críticas nos invita a abordar nuevos horizontes de sentido. Para dicho fin, se sugerirán algunas líneas de trabajo temáticas que se abren con mayor claridad al público hispanohablante, nuevas perspectivas sobre el texto nietzscheano que, ahora, debidamente contextualizadas y presentadas, permiten acceder a nuevas aristas del siempre complejo pensar nietzscheano.

### **9.1. Origen y conformación de un proyecto necesario**

El proyecto de la traducción íntegra de las *Obras Completas*, los *Fragmentos Póstumos* y la *Correspondencia* sería impensable sin la creación, en marzo de 2000, de la SEDEN. Coincidiendo con el centenario de la muerte del filósofo alemán, así como con la celebración de un Seminario Internacional sobre su pensamiento que tuvo lugar en la ciudad de Málaga<sup>511</sup>, un grupo de estudiosos y especialistas de la obra de Nietzsche decidieron aunar sus fuerzas constituyendo la primera sociedad nietzscheana en España.

El órgano de expresión adecuado para canalizar los objetivos prácticos y divulgativos de la SEDEN fue la publicación de la revista *Estudios Nietzsche*, cuyo primer número apareció en 2001. *Estudios Nietzsche* nació como una revista de investigación sobre la obra y el pensamiento de Nietzsche, también como un foro de encuentro y discusión filosóficos que supiera «responder», como se afirma en su presentación, «en cierta manera al creciente interés que por el pensamiento de Nietzsche

---

<sup>511</sup> Cfr. M. Parmeggiani y F. Fava, «Nietzsche en España», en *Guía Comares de Nietzsche*, J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (eds.), Granada, Editorial Comares, 2014, p. 298.

se detecta en España»<sup>512</sup>. Siguiendo por tanto el espíritu de los *Nietzsche-Studien*, la revista española ofrecía, además de las habituales contribuciones monográficas, una información actualizada de carácter bibliográfico sobre las novedades editoriales, tanto en España como en el extranjero, así como una importante sección de materiales que recogía trabajos de carácter histórico, crítico-textual o filológico: contribuciones al estudio de las fuentes del pensamiento nietzscheano (*Quellenforschung*), reseñas y discusiones entre literatura crítica, notas críticas acerca de temas, conceptos o expresiones lingüísticas concretos, contribuciones sobre problemas de traducción y edición, informes bibliográficos sobre temas específicos, etc.

Fue de hecho la propia revista, en el número de 2003, la que anunció uno de los proyectos editoriales más importantes en el ámbito de la filosofía académica en castellano, a saber: la traducción íntegra del *Nachlass* nietzscheano en forma de una edición crítica de los *Fragmentos Póstumos* bajo la dirección de Diego Sánchez Meca, que recogiera, ordenados cronológicamente, todos los apuntes de los cuadernos y carpetas de Nietzsche desde su llegada a Basilea hasta su enmudecimiento en Turín. La carencia era ampliamente conocida: mientras que las ediciones íntegras en alemán, francés, inglés, italiano e incluso japonés ofrecían un riguroso acceso, con claros criterios filológicos, al valioso legado póstumo del filósofo alemán, los lectores hispanohablantes que no podían recurrir a dichas ediciones críticas seguían dependiendo de la defectuosa y altamente problemática edición de los textos póstumos de la GOA, llevada a cabo por Eduardo Ovejero y Maury en el marco de las mal llamadas *Obras Completas* que fueron editadas por Aguilar durante los años 1932-33<sup>513</sup>. Y si bien es cierto que desde hacía algunos años venían publicándose ya algunas selecciones o antologías de *Póstumos*, por ejemplo en ediciones de Llinares y Meléndez Acuña, Gonçal Mayos, Agustín Izquierdo o Sánchez Meca<sup>514</sup>, no es menos cierto que la

---

<sup>512</sup> Cfr. VV.AA., «Presentación», en *Estudios Nietzsche* 1 (2001), pp. 5-9, aquí p. 6.

<sup>513</sup> Desde un punto de vista estrictamente filológico, el editor de los *Póstumos* señala en *Estudios Nietzsche* algunas de los inconvenientes más decisivos, que remiten todos ellos a la problemática de la edición fabricada por Förster-Nietzsche: «Es una edición defectuosa básicamente por el seccionamiento arbitrario de gran número de fragmentos, por la inexacta reproducción de la numeración original de los aforismos y por sus continuos descuidos y errores en el desciframiento de los manuscritos registrados en la misma edición alemana que le sirvió de base» (cfr. D. Sánchez Meca, «Proyecto de edición íntegra en español de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 195-197, aquí p. 196).

<sup>514</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Antología*, traducción de J. B. Llinares y G. Meléndez Acuña, Barcelona, Península (1988, reed. 2003); *ibid.*, *Nihilismo: Escritos póstumos*, selección, traducción y presentación de G. Mayos, Barcelona, Península, 1998; *ibid.*, *Estética y teoría de las artes*, prólogo, selección y traducción

traducción íntegra de aquellos escritos, siguiendo el texto establecido por la edición Colli-Montinari, exigía una coordinación y un rigor específicos, una cobertura organizativa e institucional que precisamente ofreció el grupo de trabajo de la SEDEN.

Prueba de ello no es sólo la distribución en cuatro volúmenes frente a los seis de la KGW, sino también una metodología y un plan de trabajo distintos, con criterios propios, adaptados al público hispanohablante. Los criterios señalados por el editor en la introducción general son claros:

1) ofrecer una traducción fiel del texto, vertiendo al castellano el sentido más exacto posible del texto alemán. Se han mantenido en lo posible los recursos estilísticos del idioma alemán pero se ha privilegiado también la calidad del castellano al que el texto se traduce; 2) elaborar un determinado aparato crítico actualizado y en consonancia con las exigencias del material que se traduce [...]. En todo caso, se cuida escrupulosamente la sucesión cronológica pues se pretende presentar el texto como una realidad indisociable de su génesis; 3) aportar someramente una cronología en la que se señalan los datos necesarios para trazar el contexto en el que los fragmentos se sitúan (FP I, p. 30).

Si a estos tres criterios básicos se le añade el hecho de que los *Póstumos* tienen en cuenta todas las correcciones al texto original introducidas por los *Nachberichte* (comentarios filológicos), el resultado final es más que satisfactorio: una primera traducción íntegra del legado póstumo con claros criterios filológicos, una edición, por tanto, completa y actualizada de un material de lectura ineludible para futuras investigaciones sobre el pensamiento de Nietzsche en nuestros países de habla hispana.

Al poco de anunciarse este proyecto, la SEDEN inició también los trabajos para la edición íntegra de la *Correspondencia*, esta vez bajo la dirección experta de Luis Enrique de Santiago Guervós. También aquí, el público hispanohablante sólo disponía de ediciones parciales e incompletas, cuya problematicidad, desde un punto de vista filológico, estribaba en haber tomado como modelo, o bien la edición mutilada y manipulada por Förster-Nietzsche en los *Gesammelte Briefe*, o bien la edición

---

de A. Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1999; *ibid.*, *Sabiduría para pasado mañana. Selección de fragmentos póstumos (1869-1889)*, D. Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2002.

interrumpida por la guerra que inició Karl Schlechta. En este sentido, la valiosa edición crítica del *Briefwechsel*, iniciada por Colli-Montinari y continuada por Norbert Miller y Annemarie Pieper, ofrecía, junto a los correspondientes volúmenes de la *Kritische Gesamtausgabe* para correcciones y complementos (KGW I/4; II/7; III/7), una base filológica rigurosa y fiable para cumplir no sólo con las exigencias técnicas de crítica textual (observaciones sobre las cartas manuscritas, de errores de desciframiento e imprenta, de contextualización biográfica, etc.), sino también para desmontar, de una manera ya definitiva, las manipulaciones, mutilaciones o incluso las burdas falsificaciones de la hermana que hemos señalado en nuestra investigación<sup>515</sup>.

Por consiguiente, los seis volúmenes que conforman la edición íntegra de la *Correspondencia* corrigen, también en el mundo hispanohablante, un indiscutible déficit filológico. Su concepción está pensada, así me lo parece, para ofrecer una serie de herramientas de contextualización, imprescindibles en cualquier investigación del pensamiento nietzscheano que se quiera crítica. Así, por ejemplo, cada uno de los volúmenes se ve enriquecido no sólo por las rigurosas introducciones, sino también se ve reforzado por un exhaustivo aparato de notas y una sección de apéndices (datos geográficos, datos biográficos de los interlocutores, etc.) que recogen al tiempo que actualizan la tradición contextualista de Montinari y sus herederos en la KGW.

El último de los tres grandes proyectos amparados por la SEDEN, la edición de las *Obras Completas*, fue anunciado en *Estudios Nietzsche* en el número de 2010. Sin duda, es la continuación natural de los *Póstumos* y, por tanto, no puede sorprender que siga exactamente los mismos criterios arriba señalados, tal y como ha recordado su editor (OC I, p. 56). Esto significa, en otras palabras, su misma base filológica: los textos establecidos a partir de los manuscritos de Colli-Montinari y los complementos y correcciones correspondientes del *Nachbericht*. La indiscutible permeabilidad entre la obra escrita y los materiales póstumos recientemente publicados, unida a la productiva dinámica de trabajo del grupo de investigación de la SEDEN, invitaba a afrontar un último y no menos necesario proyecto, habida cuenta de que nunca antes se había intentado editar, en el mundo hispanohablante, una edición íntegra de la obra nietzscheana.

---

<sup>515</sup> Sin embargo, en una acertada decisión filológica, dichas cartas falsas son documentadas por el editor español a partir del volumen IV de la *Correspondencia*, en una sección aparte que viene inmediatamente después de las notas (cfr. CO IV, pp. 577-593; CO V, pp. 403-421; CO VI, pp. 425-438).

La edición de las *Obras Completas* es *íntegra* en un sentido fuerte. Es decir, engloba no sólo el «canon» de sus obras publicadas más importantes, sino incorpora también publicaciones privadas, manuscritos autorizados y escritos póstumos, por tomar la útil clasificación de la *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (eKGWB)<sup>516</sup>. Esto es menos evidente en el caso de las obras de madurez, pero se ve con total claridad en el volumen de OC I, donde el lector disfrutará de una amplia selección de esbozos autobiográficos y apuntes pertenecientes a los años 1858-1868, fundamentales para entender la génesis del pensamiento de Nietzsche desde el punto de vista autobiográfico.

Uno de los grandes logros de este último proyecto ha sido la publicación de los llamados *Escritos filológicos*. En ellos encontraremos una amplia selección de textos – en gran parte inéditos– que van desde 1864 a 1879, una colección de lecciones, estudios, artículos, reseñas y trabajos estrictamente académicos del joven catedrático de filología clásica en Basilea. Sobre la rigurosa base de los escritos establecidos por Fritz Bormann y Mario Carpitella (KGW, sección II), este ambicioso volumen pretende recuperar y reevaluar aquella faceta del Nietzsche filólogo, faceta que durante mucho tiempo fue minusvalorada o directamente desechada tanto por la recepción filosófica – que valoraba su etapa filológica como una fase superada y dejada atrás, sin influencia notable en la formación y desarrollo de su pensamiento de madurez– como sobre todo por el propio gremio filológico. De hecho, fue el rápido y fulminante juicio condenatorio de aquella corporación la que, con ocasión de *El nacimiento de la tragedia*, la que adelantó el duro gesto de exclusión y ostracismo futuros, sentando un precedente que acaso pudiera resumirse en aquellas terribles palabras de su contemporáneo Hermann Usener: «Son auténticas absurdidades que no sirven para nada; alguien que ha escrito esas cosas está muerto para la ciencia» (CO II, p. 344).

Frente al desinterés y el prejuicio, frente al descrédito y la hostilidad de épocas pasadas, la idea de fondo que subyace a esta publicación es clara, pues la reevaluación de la dimensión filológica, iniciada paradigmáticamente en la época del *linguistic turn* de la mano de Nancy, Lacoue-Labarthe, Kofman o Paul de Man, permite, al decir de Sánchez Meca, «desafiar ya su doble exclusión, filológica y filosófica, y examinar más

---

<sup>516</sup> Sobre la enorme utilidad de la edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche preparada por Paolo D'Iorio remitimos, por lo demás, a las recientes consideraciones de I. Hoyos, «Instrumentos de trabajo para la investigación», en OC IV, pp. 933 s.

imparcialmente lo que sigue siendo válido de sus obras filológicas desde un punto de vista propiamente científico, poniéndolas, al mismo tiempo, en conexión con el conjunto de su pensamiento filosófico posterior» (OC II, p. 17).

Sirvan estas breves pero necesarias pinceladas para reconstruir este reciente camino de la recepción de Nietzsche en nuestro país, un camino que, a su vez, contribuye a enriquecer el esfuerzo colectivo e intergeneracional de una *Nietzsche-Forschung* que sigue demostrando –a juzgar por el interés que sigue suscitando el filósofo alemán en ámbitos culturales tan distintos como China o Brasil– un magnífico estado de salud. Apuntaladas, pues, las bases filológicas para disponer, por primera vez en el mundo hispanohablante, de una edición completa de estos tres proyectos íntimamente entrelazados, podemos interrumpir el desarrollo historiográfico propiamente dicho para dejar paso a una valoración más filosófica, que sugiera y esboce nuevas posibilidades interpretativas, nuevos horizontes de sentido que se abran, ahora con mayor claridad, con la disponibilidad de todos estos materiales. El matiz es importante: frente al gesto normativo de una interpretación cerrada, la propuesta que se intenta defender aquí parte de un gesto abierto que busca sondear, insinuar y arriesgar algunas orientaciones de sentido que se puedan plantear desde una nueva confrontación dialógica con un texto nietzscheano que ha modificado sustancialmente sus niveles de complejidad. En todo caso, la vía filosófica se abre aquí en virtud de la consolidación efectiva de la vía filológica.

## 9.2. ¿Un nuevo contexto hermenéutico?

Por consiguiente, ¿qué importancia filosófica tiene la incorporación definitiva de estos tres materiales? ¿Puede hablarse efectivamente de una ganancia en términos de complejidad? ¿De un nuevo contexto hermenéutico?

Empecemos, por razones metodológicas, con la *Correspondencia*. A este respecto, parecería razonable sostener que la traducción íntegra de su epistolario no tiene un significado filosófico *per se*, ya que su función sería instrumental y complementaria, su lugar, subordinado a las exigencias interpretativas de la obra publicada o de los *Póstumos*. Frente a esta razonable objeción, la reevaluación de la



importancia filosófica de sus cartas debe aprender, sin embargo, a defender con argumentos propios la necesidad de su integración armónica y su carácter imprescindible a la hora de ofrecer alguna de las claves interpretativas dentro del pensamiento nietzscheano. Y ello es así, no sólo porque muchas de las ideas de su proyecto filosófico encuentra ahí su lugar vital – pensemos, por ejemplo, en el proceso de creación de *Zaratustra* desde la experiencia traumática que supone la ruptura con Paul Rée y Lou Salomé, en la que decide «transformar este fango en oro» (CO IV, p. 306) –. También obedece a una importante razón de fondo, porque al recurrir a sus cartas, al confrontarnos directamente con la imagen de un Nietzsche más humano, con sus contradicciones internas, sus dudas, inquietudes y debilidades, estamos contribuyendo al desmontaje definitivo de la mitologización de Nietzsche, al mismo tiempo que nos resistimos a las tendencias facilonas del mero biografismo psicologizante criticadas ya por el propio Overbeck.

Humanizar a Nietzsche se convierte, como antes apuntado, en condición de posibilidad para desmentir, en primer lugar, la imagen de una ingenua y malentendida intempestividad, es decir, la idea de un aislamiento con respecto a las corrientes culturales de su tiempo. La *Correspondencia* ofrece precisamente innumerables testimonios de sus lecturas e intereses, identifica con precisión los espacios culturales desde los cuales entender, por ejemplo, su proximidad y vinculación a la cultura francesa, ya sea desde la tradición moralista (periodo intermedio), sea desde la línea *décadent* (periodo último). Pero en segundo lugar, más importante todavía, humanizar a Nietzsche significa acceder a los pasajes más íntimos de su itinerario, es decir, a todos aquellos estados anímicos y corporales, vivencias y experiencias fundamentales que posibilitan y condicionan en todo momento el propio acto de escritura y reflexión filosóficas. Al acercarnos por tanto a la filosofía nietzscheana, olvidar en ello que la reflexión capital sobre el dolor y la enfermedad, o sobre la soledad y la incompreensión de *Zaratustra*, tienen siempre su fundamento en la propia experiencia vivida de alguien que aprendió a convivir, desde edades tempranas, con estas situaciones límites del cuerpo y el alma, significa claudicar frente a la exigencia de una lectura honesta y consecuente del propio cuerpo/texto – la exigencia nietzscheana de la *Redlichkeit*<sup>517</sup>. En

---

<sup>517</sup> Sobre la lectura honesta del texto *homo natura* y su centralidad en la fisiología de la cultura nietzscheana, remitimos al tratamiento que hace D. Sánchez Meca en su imprescindible *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, <sup>5</sup>2011, pp. 130-163.

este sentido, pues, el epistolario ofrece el espacio adecuado para contextualizar debidamente el surgimiento fisiológico y anímico del propio pensar nietzscheano, localizando los vasos comunicantes entre lo biográfico y lo intelectual, la tensión constitutiva entre vida y obra.

Otro de los aspectos que a través del estudio de las cartas puede ser explorado con mayor detenimiento es la reflexión nietzscheana sobre el estilo. Müller-Buck<sup>518</sup> ha señalado cómo la escritura epistolar de Nietzsche es plenamente consciente de aquella «Ley de la *doble relación*», en la que «el estilo debe adecuarse *a ti* en relación a una persona muy determinada, a la que quieres comunicar algo» (CO IV, p. 251). En este sentido, la *Correspondencia* es también un lugar privilegiado para determinar hasta qué punto el tipo de escritura que allí se ensaya –siempre desde distintos niveles y registros– facilita e incluso contribuye a la gran tarea nietzscheana de autocomprenderse continuamente como sujeto y objeto de experimentación. Ese desdoblamiento ocurre siempre a través del medio del lenguaje, de ahí que las cartas tengan un derecho a ser reevaluadas desde una reflexión más filosófica sobre los ambiguos caminos de la construcción de la subjetividad desde la interacción con los otros:

*El diálogo.* — El diálogo es la conversación perfecta porque todo lo que uno dice recibe su color y su sonido preciso, su gesto acompañante *en estricta consideración al otro* con el que se habla, es decir, de la misma manera que ocurre en la correspondencia, donde una misma persona presenta diez maneras de expresiones anímicas según escriba a uno o a otro (MA I, 374).

Del mismo modo que la *Correspondencia* cubre una carencia filosófica importante pero no decisiva, los *Fragmentos Póstumos* cubren, sin lugar a dudas, una carencia filosófica importante y decisiva. No nos encontramos ante un mero complemento para eruditos, sino ante un verdadero laboratorio del pensamiento nietzscheano, un taller experimental en el que se expresa, como un péndulo inaprensible, el impredecible movimiento del pensar. Y precisamente porque nos encontramos ante una tipo de textualidad filosófica que escapa a las formas literarias más consagradas y habituales en la historia de la filosofía, reevaluar y defender su

---

<sup>518</sup> Cfr. R. Müller-Buck, «Briefe», en *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Henning Ottmann (ed.), Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2000, pp. 169-178, aquí p. 170.

importancia sólo podrá nacer desde la conciencia y determinación crítica de 1) los límites inherentes a su propia especificidad textual; 2) los peligros y dificultades que conllevan su integración dentro de una determinada interpretación filosófica. En este sentido, cuando insistimos en el desmontaje decisivo de Colli y Montinari con respecto a *La voluntad de poder*, estamos recordando, en otras palabras, las graves consecuencias y el carácter inaceptable que tiene cualquier interpretación esencialista de los conceptos y categorías nietzscheanos que tome como base una serie de textos que, en última instancia, Nietzsche no quiso ver publicados.

Por tanto, la ganancia filosófica, que es mucha, debe y puede venir de otro lado. A este respecto, quisiera sugerir tres líneas maestras que se nos abren, ahora con mayor claridad, gracias a la incorporación definitiva de todo el material póstumo.

En primer lugar, encontramos la permeabilidad natural entre los *Póstumos* y las *Obras Completas*, esto es, la idea según la cual no existen temas, motivos o lugares comunes del pensamiento nietzscheano que no hayan sido antes experimentados, ensayados y arriesgados –en el sentido nietzscheano de *Versuch* como *Versuchung*<sup>519</sup>– en su taller de escritura filosófico. Ahora bien, disponer de los materiales póstumos no sólo nos permite identificar con exactitud el surgimiento de una idea central, como podría ser, por ejemplo, el célebre fragmento que inmortaliza la aparición del pensamiento abisal del eterno retorno (FP II, 2ª, 11 [141]), o, por el contrario, el abandono definitivo de una determinada concepción metafísica, como en el caso del cuaderno 19 de los FP I, que contiene los trabajos preparatorios para *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. También nos permite constatar que los vasos comunicantes entre la obra publicada y el legado póstumo no siempre son fluidos ni estables. No existe, desde luego, una correlación uno a uno, y menos todavía una *adaequatio*. Es más, cabría incluso preguntarse si lo que caracteriza a este magnífico juego intertextual no sería precisamente la propia indeterminación conceptual, esto es, la imposibilidad de reducir el movimiento del pensar a un esquema reductivo previo, en el que la petrificación del concepto y su connivencia con las estructuras gramaticales predeterminadas limitan o directamente anulan la producción de sentido nuevo. Para ello, siguiendo el consejo del propio Nietzsche, debemos evitar, en la medida de lo

---

<sup>519</sup> Cfr. M, 164, pero también JGB, 41. Sobre las diferentes dimensiones filosóficas del *Versuch* nietzscheano, cfr. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, PUF, 1995, pp. 25 ss., 185-189, 240 ss., 281 ss., 354-360, 372 s.

posible, el fatídico tropiezo con los rígidos esquemas que sustentan todo *columbarium* conceptual<sup>520</sup>.

Esto vale, claro está, para la trillada noción de «nihilismo», una vivencia de pérdida de una totalidad armónica de la vida, de enrarecimiento del lenguaje, de descomposición del yo, de crisis de la representación objetualista del mundo, en definitiva, una profunda sensación de falta de paradero y de centro de gravedad que había sido explorada por Nietzsche con tanto mayor poder de sugestión cuanto que él mismo se había tomado como sujeto de experimentación de semejante disolución. No podía ser otra, en efecto, la estrategia discursiva que debía arriesgarse –*versuchen*– para dar cuenta de todos los matices e inflexiones de aquel descentramiento vivido por el yo moderno: la experiencia nihilista desmiente, al decir de Manuel Barrios, «su posible objetivación en un decir directo, epistémico, y requiere un modo de expresión irreductible al que es propio de los grandes relatos de legitimación de la modernidad», de ahí que, por consiguiente, cuando se pretende objetivar tal horizonte unitario de sentido «bajo el rótulo de “nihilismo” [...], se está olvidando que lo que con tal acontecer adviene es ante todo la imposibilidad de seguir contando la historia como un curso lineal-uniforme, dotado de una teleología interna, en virtud de cuyo final se irían esclareciendo progresivamente los diferentes momentos que conducen hasta él»<sup>521</sup>.

Y sin embargo, por decisivo que se nos presente semejante dispositivo narrativo para ensayar una narración no clausurada sobre la condición abismática de la modernidad, muchos olvidan que se trata de una experiencia clave que, en el texto nietzscheano propiamente dicho, sólo podremos reconstruir desde una cuidadosa lectura de aquellos cuadernos destinados al primer libro de la obra proyectada entre 1885 y 1888. El ascenso, la irrupción del nihilismo –*Die Heraufkunft des Nihilismus* (FP IV, 11 [119, 123, 326, 411])– es ciertamente una vivencia personal del propio Nietzsche, pero al tener un mayor desarrollo en los *Póstumos*, como también ocurre con otras nociones como la «voluntad de poder», el «superhombre» o el «eterno retorno», exige una cautela añadida para tasar su valencia textual y desde luego una labor específica de

---

<sup>520</sup> «*¡Las palabras se nos atraviesan en el camino!* — Los primeros hombres cada vez que aplicaban una palabra a algo creían haber hecho un descubrimiento. ¡Qué distintas eran las cosas en realidad! — Lo que habían hecho era palpar un problema e imaginarse que lo habían *resuelto*, creando así un estorbo para resolverlo. — Ahora cada vez que hay algo que conocer tropezamos con palabras eternizadas duras como la piedra, y antes que se rompa una palabra se nos romperá la pierna» (M, 47).

<sup>521</sup> Cfr. M. Barrios, *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 15 s.

reconstrucción hermenéutica. Heidegger, cuya interpretación de Nietzsche se nutrió casi exclusivamente del *Nachlass*, no fue sin embargo ajeno a las especificidades de dicha reconstrucción. Pues incluso con ocasión de su problemática interpretación de la «doctrina del eterno retorno como pensamiento fundamental de la metafísica de Nietzsche», había sabido matizar que

sus reflexiones sobre ese pensamiento y las notas correspondientes tendrán diferente carácter según el ámbito, la dirección y el nivel en el que se mueva en cada caso su trabajo filosófico. Esto quiere decir: «fragmento póstumo» y «fragmento póstumo» no es siempre lo mismo [*Nachlaß und Nachlaß ist nicht jedesmal daßelbe*]. Los «fragmentos póstumos» no son una confusa y arbitraria mezcla de notas escritas al azar que por casualidad no llegaron a la imprenta. Las notas son diferentes no sólo por su contenido sino también por su forma, o incluso por su falta de forma; surgen, en efecto, de temples de ánimo cambiantes y de múltiples propósitos y perspectivas, en unas ocasiones registrados fugazmente, en otras más elaborados, en unas ocasiones sólo ensayados en medio de dudas y tanteos, en otras logrados repentinamente al primer intento<sup>522</sup>.

Así las cosas, una de las grandes sorpresas que nos puede deparar la confrontación de estos dos niveles permeables de textualidad es encontrarnos con planteamientos directamente contradictorios o antitéticos, por así decirlo, con dos variaciones sobre un mismo tema. Por ejemplo, una lectura atenta del cuaderno 32 de FP I, dedicado en parte a la confección y preparación de la *Cuarta Intempestiva*, nos revela la incipiente toma de conciencia crítica de un verdadero problema cultural que lleva el nombre de Wagner: la mera teatralidad de sus óperas, su arrogancia, la doblez y la falsedad, la tiranía –cualidades todas ellas que podemos identificar tras una lenta reconstrucción de dichos fragmentos<sup>523</sup>– son reprimidas y silenciadas de golpe en su destilado final, discurso laudatorio que invierte, por consiguiente, lo fijado inmediatamente antes. En tales casos, la escritura de Nietzsche exige un tipo de hermenéutica que no se cierre a las contradicciones, sino que las asuma como parte indispensable de la pluralidad interpretativa de todo decir. El carácter fragmentario y

---

<sup>522</sup> Cfr. Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, pp. 266 s.

<sup>523</sup> Cfr. sobre todo FP I, 32 [10, 15, 18, 22, 28, 29, 32].

preliminar de estos textos, es decir, el hecho de que tratemos con anotaciones, apuntes, borradores y notas de trabajo provisionales que contengan desarrollos incompletos o vagos, reflexiones contradictorias o problemáticas, imágenes o metáforas más o menos certeras, se convierte, para nosotros, en un recordatorio metodológico a la hora de integrar con cautela lo no-dicho en la obra publicada. Pues lo no-dicho no es aquí carencia, tampoco ausencia, sino un acompañante exigente que enriquece el gesto comprensivo del *Mitdenken*. Representa un reto interpretativo que, precisamente por su productividad y apertura infinita de horizontes, exige tanto o más reservas para llevarse a cabo con cierta probidad para con el texto nietzscheano.

Los *Póstumos* se convierten, en segundo lugar, en un espacio de reflexión idóneo sobre el propio proceso de creación y escritura filosóficas. Es inevitable pensar aquí en el proceso de cristalización que desemboca en *Así habló Zaratustra*, esto es, en los numerosos aunque incompletos<sup>524</sup> cuadernos de 1882 y 1883 consagrados a la búsqueda de una nueva forma de expresión, auténticos experimentos con el lenguaje animados por el deseo de romper la neutralidad de los conceptos abstractos, del discurso racional. Los trabajos preparatorios que encontramos repartidos a lo largo de FP III revelan, en otras palabras, no sólo la desnudez inicial de una inclasificable «obra de arte literaria» (Gadamer), sino también el proceso de transformación de una experiencia vital que aspira, sin embargo, a un nuevo lenguaje filosófico que hable por primera vez de un nuevo orden de experiencia y que lo haga, además, desde la irónica confrontación con el puro juego de la intertextualidad<sup>525</sup>. En este sentido, *Así habló Zaratustra* exige, a diferencia de los otros escritos del *opus* nietzscheano, la búsqueda e incorporación de nuevas herramientas de comprensión, como las defendidas, por ejemplo, por Jörg Salaquarda. Salaquarda ha entendido mejor que nadie que la comprensión fundamental de las relaciones intertextuales entre la *Biblia* y *Así habló Zaratustra* exige un suerte de hermenéutica literaria que haga justicia no sólo a la original integración de los numerosos motivos y pasajes bíblicos, sino que determine también hasta qué punto la

---

<sup>524</sup> En efecto, Montinari y Haase defendieron ambos la hipótesis de la destrucción, por parte de Förster-Nietzsche, de los manuscritos originales (*Reinschriften*) dedicados a la confección de Za I, por encontrarse éstos en estrecha relación con la *affaire* Lou. Cfr. KSA 15, pp. 123 ss., pero también KGW VI/4, p. 947 nota. Esta hipótesis ha sido defendida, con los mismos criterios, por el editor de los *Póstumos*, Diego Sánchez Meca (FP III, p. 11).

<sup>525</sup> Magnífico ejemplo el que aportó en su día Montinari en uno de los *Nachberichte*, cfr. KGW VII 4/1, VI s., mostrando el complejo recorrido desde la experiencia inicial (FP III, 2 [41]) hasta la plasmación en Za IV, «La fiesta del asno», 1.

tensión entre oralidad y escritura, entre el mensaje y el texto proféticos constituye, en ambos casos, la condición de posibilidad de una transformación integral del ser humano<sup>526</sup>. Que los trabajos preparatorios pueden facilitar esta y otras tareas interpretativas es, así me lo parece, uno de los retos interpretativos más sugerentes que pueden abordarse a partir de ahora.

En tercer lugar, los *Póstumos* permiten identificar con mayor claridad las coordenadas histórico-espirituales en las que se mueve el proyecto filosófico de Nietzsche, permiten determinar, en otras palabras, el horizonte de sentido desde el que comprender su mensaje y gesto filosóficos. Esta idea enlaza con lo que venimos exponiendo respecto de la desmitologización de Nietzsche y la necesidad de contextualizar debidamente el surgimiento de sus grandes filosofemas. Su origen, sin embargo, es inseparable del espíritu «historicista» que subyace a los esfuerzos de reconstrucción histórico-crítica y filológica de Montinari y muchos de sus discípulos. En este sentido, el trabajo de esta generación de estudiosos alrededor de los escritos póstumos ha demostrado que en ellos encontramos el testimonio más fiable para reconstruir aquellas lecturas decisivas que acompañaron, primero, el camino formativo del joven centauro, más tarde el enriquecimiento personal y espiritual del filósofo errante. Pues sólo tras identificar la lectura y la fuente seguimos mejor aquel inconfundible gesto nietzscheano que se plasma en los *Póstumos*, me refiero al proceso de asimilación creativa donde el filósofo alemán reelabora y transforma, partiendo de alguna de las numerosas lecturas, una idea sugerente, una hipótesis científica, una experiencia vivificante o incluso una anécdota trivial, plegándolas a los intereses o inquietudes filosóficos del momento. Mostrar ese gesto de apropiación creativa y entender la naturaleza de su original funcionamiento es también otro de los caminos que contribuyen a humanizar a Nietzsche.

De la época de juventud me parece destacable, por ejemplo, la influencia subterránea del emergente neokantismo (Lange, Fischer, Spir), sobre todo en lo referente a las preocupaciones gnoseológicas del joven Nietzsche y su confrontación con las teorías del conocimiento de Kant y Schopenhauer. Al mismo tiempo, sin embargo, los póstumos de esta época revelan la ambigüedad que conlleva salvaguardar el núcleo teórico de la metafísica schopenhaueriana –y el lugar privilegiado que otorga

---

<sup>526</sup> Cfr. J. Salaquarda, «Friedrich Nietzsche und die Bibel unter besonderer Berücksichtigung von *Also sprach Zarathustra*», en *Nietzscheforschung* 7 (2000), pp. 323-333, aquí pp. 331 s.

a la música— por amor a la causa wagneriana. A través de los cuadernos preparatorios para *El nacimiento de la tragedia* somos testigos, por ejemplo, de aquella «equivocación» del joven profesor a la hora de asimilar acriticamente la forzada interpretación romántico-idealista, en términos claramente dialécticos, que Wagner había realizado de la filosofía de Schopenhauer. Basta con explorar el impacto del *Beethoven* wagneriano (FP I, 7 [132], 8 [96], 9 [106], 11 [1], 12 [1], 14 [3]) para comprender mejor aquel conocido lamento de *Ecce homo* donde, refiriéndose a su *opera prima*, vincula abiertamente a Wagner con Hegel: «Apesta de modo repugnante a hegelianismo, solo en algunas de sus fórmulas está contaminado por el amargo perfume cadavérico de Schopenhauer» (OC IV, p. 817).

Los *Póstumos* revelan, asimismo, un temprano interés por numerosos debates y discusiones científicos de la época (Zöllner, Boscovich, Kopp, etc.), interés que tendrá una presencia más decisiva en la época de madurez, cuando la apropiación y reelaboración filosóficas de una gran diversidad de lecturas científicas desemboquen en modelos comprensivos e hipótesis de trabajo genuinamente nietzscheanos. La compleja génesis del pensamiento del eterno retorno es un magnífico ejemplo de ello, como bien nos ha enseñado D'Iorio<sup>527</sup>. Otro gran ejemplo es el proceso creativo que observamos al reconducir la lógica de la voluntad de poder a las intuiciones de la teoría celular del embriólogo Wilhelm Roux —imprescindible el cuaderno 11 de FP II, 2ª y el cuaderno 7 de FP III—, teoría desde la cual entender la hipótesis nietzscheana de una descentralización del sujeto y un cuestionamiento del papel concedido al yo y a la conciencia. En tanto que enmascara la multiplicidad que somos, cualquier centralización psicológica, anatómica o fisiológica impide lanzar una mirada sobre el cuerpo como pluralidad de fuerzas y de procesos intrínsecamente desiguales, cuya coherencia, sin embargo, es siempre el resultado de una lucha y de un juego. Otro ejemplo bien conocido remite a la reflexión sobre la historia natural de la moral, donde la lectura de estudios de etnología (Lubbock), historia (Lecky) o zoología (Espinass y Semper), sin olvidar, por un lado, a los utilitaristas ingleses como Mill y Spencer, y por el otro, a autores franceses como Comte y Littré, no es simplemente documental o anecdótica. En ambos casos, veremos reflejada la originalidad epistemológica de un inclasificable proyecto de crítica a la cultura que, a la vez que se nutría de los grandes avances y

---

<sup>527</sup> Cfr. P. D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Génova, Pantograf, 1995.



discusiones científicas de la época, entendió a la perfección las numerosas consecuencias espirituales a las que la ciencia moderna se veía expuesta en una época de excesiva confianza y autocomplacencia burguesas<sup>528</sup>.

Mientras que las sugerentes líneas de fuga que se abren con los *Fragmentos Póstumos* invitan a pensar en una esperanzadora continuidad de las investigaciones sobre el pensamiento de Nietzsche en el mundo hispano, reevaluar el aporte de las *Obras Completas* desde la pregunta de si habilitan o no un nuevo contexto hermenéutico exige matizar hasta qué punto lo «nuevo» no se reduce sólo a lo inédito. Pues frente a la legítima objeción de que prácticamente todas las obras de Nietzsche han sido accesibles desde hace tiempo en lengua castellana, y, por lo tanto, nada nuevo aportaría una edición crítica e íntegra de éstas que no se hubiera conocido antes, nada me parece más razonable que defender la idea de una suerte de necesidad generacional, a saber: la necesidad, por parte de una determinada generación del nietzscheanismo en el ámbito hispanohablante, de dotar a las futuras interpretaciones del pensamiento de Nietzsche de un nuevo horizonte de trabajo con el que abordar, desde el presente, un proyecto y mensaje filosóficos inevitablemente actuales. Cuando (re)leer a un clásico deja de ser una actividad trivial, como bien mostrara Italo Calvino, la defensa de su texto se convierte en un gesto a favor de la cultura venidera:

Se llama clásicos a los libros que constituyen una riqueza para quien los ha leído y amado, pero que constituyen una riqueza no menor para quien se reserva la suerte de leerlos por primera vez en las mejores condiciones para saborearlos<sup>529</sup>.

En relación a los *Escritos de juventud*, me parece interesante destacar que la amplia selección que ofrecen nos invita a replantear seriamente algunos lugares comunes de sus escritos juveniles *más allá* de la estereotipada imagen romántica que

---

<sup>528</sup> Ahora bien, para la formación de la crítica moral de Nietzsche son igual de importantes tanto la tradición del moralismo francés como la posterior irrupción de Stendhal, que posibilita, a su vez, los últimos años con Bourget, los hermanos Goncourt, Baudelaire, Mérimée, etc. En el primer caso, rastrear la influencia de los moralistas franceses en la época del «espíritu libre» –Montaigne, La Bruyère, Fontenelle, Chamfort, autores mediados a través de La Rochefoucauld y Vauvenages– nos ayudará a entender, por ejemplo, la insistencia nietzscheana a la hora de resaltar las motivaciones egoístas como sustrato de las acciones de las personas más ilustres y cultivadas. Esta mirada psicológica y diseccionadora se amplía, en el segundo caso, con la lectura de Stendhal y algunos de sus herederos *décadents*.

<sup>529</sup> Cfr. I. Calvino, *Por qué leer los clásicos*, Madrid, Siruela, 2009, p. 14.

todavía hoy sigue prevaleciendo en relación a este periodo. Esta imagen, claro está, ha dependido históricamente del monopolio interpretativo que ha ejercido y continúa ejerciendo *El nacimiento de la tragedia*, una obra fascinante, magnética, siempre compleja, cuyo excepcional poder de atracción, sin embargo, ha eclipsado simultáneamente aquellas otras líneas de fuga que se articulan, a distintas velocidades y con distinta profundidad, a lo largo de su obra juvenil<sup>530</sup>.

Son decisivos, a este respecto, los escritos formativos de la época de Leipzig, donde hallaremos una serie de esfuerzos estrictamente filosóficos, esto es, asistiremos a una dedicación intelectual cuya finalidad es complementar y enriquecer una *philosophische Bildung* que el rígido marco de la formación filológica jamás habría hecho posible<sup>531</sup>. Estos materiales, titulados «Apuntes para un ensayo de Demócrito», «Sobre Schopenhauer» y «La teleología a partir de Kant» (OC I, pp. 241-320), son poco conocidos en España, y, a la vista de su importancia, merecen una profunda revisión crítica, muy en la línea del trabajo realizado por Crawford en su clásico estudio *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*<sup>532</sup>. Y esto es así, no sólo porque advertiremos en ellos la temprana refractariedad del joven estudiante a la hora de aceptar el lado dogmático de la filosofía de Schopenhauer. También identificaremos, entre otros aspectos destacables, la importancia de 1) la marcada actitud antimetafísica y antiteleológica del materialismo democríteo como estrategia filosófica frente a la posibilidad efectiva de defender, por un lado, una explicación mecanicista del mundo – esto es, de acuerdo con un orden necesario y matemático– compatible con la imprevisibilidad del puro azar, y hacerlo, por el otro, desde un innegable impulso poético y ardor científico; 2) la ambigua confrontación de Nietzsche con el criticismo kantiano en su inacabada tesis doctoral; 3) la temprana irrupción de la base explicativa de tipo fisiológico –en el que las condiciones a priori de nuestro conocimiento son retrotraídas a instancias estrictamente biológicas– desde la decisiva lectura de F.A. Lange y su *Historia del materialismo* (1866).

---

<sup>530</sup> Sobre la innegable riqueza de la obra de juventud nietzscheana, por ejemplo en relación al arte y a la dimensión ontológico-estética de su filosofía, remitimos al excelente trabajo de L.E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>531</sup> Esta es una línea de investigación que he intentado explorar recientemente, cfr. K. Lavernia Biescas, «Cuerpo y verdad en el joven Nietzsche: apuntes sobre la génesis de la problemática gnoseológica en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*», en *Endoxa. Revista de filosofía* 39 (2017) [en prensa].

<sup>532</sup> Cfr. C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Nueva York/Berlín, Walter de Gruyter, 1988, pp. 67-127.

En cuanto a los *Escritos filológicos*, la incorporación e integración armónicas de la variable filológica a la ecuación estrictamente filosófica es uno de los retos más interesantes que la recepción del pensamiento nietzscheano en el mundo hispanohablante puede tener por delante los próximos años. El hecho de que buena parte de los materiales sea inédito invita ciertamente a investigar aquellos vasos comunicantes que se establecen entre sus producciones académicas y sus obras y textos filosóficos<sup>533</sup>. Y esta hipótesis no sólo debe validarse con respecto al concepto de filología crítica que se desarrolla en el joven Nietzsche desde el problema moderno de la *Bildung* y la *Kultur* alemanas – pensemos en su conferencia inaugural «Homero y la filología clásica» (OC II, pp. 219-231)–. Es decir: un concepto atrapado en la tensión entre positividad e ideal, en el que descubriremos hasta qué punto la indiscutible madurez de Nietzsche en el manejo de unas rigurosas herramientas de crítica y exégesis textuales, en el tratamiento anticuario de las fuentes y los monumentos escritos convive, sin embargo, casi de forma secreta y latente, con una implacable actitud denunciadora hacia el excesivo formalismo educativo de una ciencia histórica que, precisamente por su fuerte carga normativa, es incapaz de autocomprenderse como instancia extracientífica comprometida con la crítica y la transformación de la cultura.

Es probable también que la incorporación de estos interesantes materiales persiga otro objetivo a largo plazo, a saber: desmontar la comprensión estereotipada del pensamiento y la obra nietzscheanos de acuerdo con un modelo de etapas de ruptura. Pues si se acepta la hipótesis de una continuidad metodológica a lo largo de toda su obra, por ejemplo, a través de la continuidad de la perspectiva antiteleológica de un método histórico-crítico que anticiparía y se iría configurando paulatinamente como método crítico-genealógico, es presumible que algunas de las correas de transmisión más decisivas se puedan identificar también en los escritos filológicos de los últimos años de Basilea. Pienso, sobre todo, en las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*, elaboradas entre 1874 y 1876, donde se ejercita ya una reflexión en cierto modo genealógica sobre el estudio crítico de la cultura a partir del paradigma de la obra de arte literaria griega y su estrecha relación con la evolución de la acción jurídica, política

---

<sup>533</sup> En este sentido, contamos con buenos referentes para identificar las líneas de fuerza que se abren con todos estos materiales, pienso, por ejemplo, en la muy recomendable investigación de James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of Future*, Stanford, Stanford University Press, 2000. Cfr. también la imprescindible introducción de Sánchez Meca a los *Escritos filológicos* en OC II, pp. 15-77.

y científica<sup>534</sup>. Lo mismo puede decirse, en este orden de cosas, con respecto a *El culto griego a los dioses*, un valioso material que, no por ser más conocido, debe dejar de interesarnos desde un punto de vista filosófico, pues, como señala Sánchez Meca en su correspondiente introducción, «es una interesante combinación, por parte de Nietzsche, de los estudios de Filología Clásica con una serie de disciplinas científicas como la Etnología, la Antropología, la Prehistoria, etc., en las que busca elementos para fundamentar una nueva filosofía de la cultura. En este sentido, el texto de este curso es el mejor lugar para ver la naturaleza del giro que su autor emprende ya en estos años y que lo encamina hacia *Humano, demasiado humano*» (OC III, p. 931).

Terminamos lanzando una rápida mirada a las *Obras Completas III*. También aquí, «el arte de leer bien» (AC, 52), esto es, aquella exigencia nietzscheana de una filología «que enseña a leer *bien*, es decir, lenta, profunda, respetuosa, cuidadosamente, con cierta malicia y las puertas siempre abiertas, con sensibilidad en la mirada y en el tacto» (M, prólogo, 5), se convierte en una máxima que debe guiarnos a través de las nuevas tentativas sobre el texto. En concreto, una de las mejoras más significativas que ahora se ofrecen al público hispanohablante con respecto a otras traducciones de la obra de Nietzsche es haber precisado con mayor rigor conceptual una serie de lugares comunes que antes quedaban desdibujados por una insuficiente o deficitaria traducción. Una mirada más atenta dicho volumen III de las *Obras Completas* ratifica una valiosa tendencia traductológica que ya venía observándose en los *Póstumos* y en los *Escritos de juventud*, donde el traductor de *El nacimiento de la tragedia*, Joan Llinares, nos recordaba atender «con detalle las posibles distinciones que traza la escritura nietzscheana entre “*Trieb*” e “*Instinkt*”, es decir, entre “pulsión” o “impulso” e “instinto”, respectivamente», pero también, siguiendo la estela de Foucault, «entre “*Ursprung*” y “*Geburt*”, esto es, entre “origen” y “nacimiento”» (OC I, p. 327), a la que más adelante se añadirán *Entstehung* («surgimiento»), *Herkunft* («procedencia») e

---

<sup>534</sup> «Es un rasgo característico del tratamiento que hace Nietzsche de estos temas [los estudios literarios] el hecho de plantearse continuamente los específicos intereses respectivos de los agentes, los criterios normativos y los juicios de valor que subyacen a la historia antigua de la tradición. Son estos los cuestionamientos en los que radica el núcleo que quiere entrar a tratar de manera sumaria en su investigación sobre la historia de los estudios literarios en la antigüedad» (cfr. B. v. Reibnitz, «Vom “*Sprachkunstwerk*” zur “*Leseliteratur*”», en “*Centauren-Geburten*”. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, T. Borsche et al. (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1994, pp. 47-66, aquí p. 52).

incluso *Abkunft*, esto es, «origen» en el sentido del «linaje o la familia de que se proviene».

Esto vale para términos a los que Nietzsche recurre con asiduidad y que las traducciones canónicas han tendido a simplificar. Esta circunstancia no es baladí. Aspiunza por ejemplo, el último traductor de *Aurora*, señala con razón en su introducción que el concepto de *Verbrecher* ha sido sistemáticamente vertido por «criminal», desvirtuando los matices de la reflexión sobre la figura del «transgresor» en la historia natural de la moral (OC III, p. 480)<sup>535</sup>. Lo mismo cabe decir de los enormes problemas interpretativos que conlleva la traducción automática de *Geist* por «espíritu», una cuestionable decisión si se atiende al hecho de que en no pocas ocasiones el «ingenio» o la «agudeza» casan mejor con la tradición moralista del *esprit* francés, de la que Nietzsche es su hijo privilegiado. Otros casos bastante conocidos, como el desdoblamiento de *Gewissen* («conciencia» o «conciencia moral») o la enorme dificultad de encontrar un término estable para *Redlichkeit*, cuya oscilación entre «honestidad» (que en realidad equivale siempre a *Ehrlichkeit*) y «probidad» impide ver hasta qué punto nos encontramos aquí ante una de las virtudes cardinales del espíritu libre, «la última que nos queda» (JGB, 227). Para reevaluar la *Redlichkeit* nietzscheana, entendida como aquella buena praxis filológica frente «al terrible texto *homo natura*» (JGB, 230), para entender, por tanto, la base afectiva o pulsional de todo decir y quehacer, nada parece más aconsejable que estabilizar y fijar en castellano un concepto que merece ciertamente una mayor atención.

Para concluir, una última mirada a las posibilidades que puede ofrecer el volumen IV recientemente publicado. Pienso aquí en una serie de campos semánticos de importancia extrema que empiezan a articularse sobre todo a partir de *Más allá del bien y del mal* y en los cuales la precisión conceptual no ha sido atendida con el rigor necesario. Un ejemplo clásico es la noción de «interpretación», que en aquella obra tiene hasta cuatro acepciones con una carga semántica bien distinta<sup>536</sup>, fiel reflejo de la

---

<sup>535</sup> Cfr. ahora M, 98, 164 y 366.

<sup>536</sup> En líneas generales, Nietzsche va alternando entre dos términos: 1) *Interpretation*, que tiene en bastantes ocasiones una ligera connotación negativa, o, cuando menos, ambigua, en la medida en que hace referencia a la falsificación inconsciente de una lectura deshonesta del texto de la cultura (JGB, 22, 27, 32, 38, 47, 59); 2) *Auslegung*, que es el término con una carga más positiva, como esfuerzo honesto y prudente de desciframiento de «texto» en sentido amplio, abriéndose a la ambigüedad de los signos y la multiplicidad de las lecturas posibles (JGB, 14, 17, 32, 40, 188, 189). Menos utilizadas, pero no menos

riqueza y los matices de una escritura en la que nada es gratuito. En este caso, pues, no todo es interpretación.

Más importante todavía es, a mi modo de ver, el campo semántico relacionado con los diferentes mecanismos pulsionales que se articulan en el desarrollo de toda expresión de poder y que se plasman, finalmente, en una jerarquía de determinadas configuraciones axiológicas. Tanto la noción de *Einverleibung*, entendida mejor como «incorporación» que como «apropiación» o «asimilación», como la pareja conceptual *Züchtung* y *Züchter*, que nos remiten a la «cría» y «selección» del filósofo del futuro, deben reevaluarse, por un lado, desde una perspectiva genealógica de la cultura y, por el otro, desde una dimensión formativa o educativa que reconozca, al mismo tiempo, aquella organización pulsional en nuestro cuerpo que la ha hecho posible como tal<sup>537</sup>. En la medida en que hablemos, pues, de una incorporación de los valores, podremos definir mejor aquel proceso coactivo e inconsciente de fijación axiológica que se encuentra siempre más allá del bien y del mal. En este sentido, el término *Wertschätzung*, de difícil traducción al castellano («valoración», «evaluación», también «estimación de valor») adquiere una importancia crucial, puesto que la gran tarea del futuro, la posibilidad de pensar un tipo de formación o educación de una especie superior de hombre que sepa capitalizar y expandir –sin sucumbir a ella– su potencialidad de acuerdo con las exigencias de la voluntad de poder, dependerá, en todo caso, de que el mismo gesto que escapa del nihilismo y la voluntad de muerte haya evaluado y medido su capacidad de conservación: «el punto de vista del “valor” es el punto de vista de *las condiciones de conservación y de aumento* con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir» (FP IV, 11 [73]).

---

sugereutes son: 3) *Deutung* (JGB, 47, 230, 269) y 4) *Ausdeutung*, entendida como una interpretación errónea, abusiva, mal construida o incluso delirante (JGB, 20, 108).

<sup>537</sup> Sobre este complejo tema remitimos al riguroso análisis de Wotling, *op. cit.*, esp. pp. 215-242. Más recientemente, *ibid.*, «La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique», en *Nietzsche-Studien* 37 (2008), pp. 1-50.



## ZUSAMMENFASSUNG

Wir werden viel für unsere Untersuchung gewonnen haben, wenn wir im Folgenden vier zusammenfassende Gedankenkomplexe über die philosophische Relevanz der historisch-kritischen Leseart Nietzsches in Bezug auf seine Rezeptionsgeschichte ausarbeiten. Auf die Gefahr hin, bereits Gesagtes zu wiederholen, werden wir trotzdem versuchen, über einige Ergebnisse unserer Arbeit hinaus zu denken.

Es lässt sich erstens feststellen, dass die Bedeutung kritischer Ausgaben im philosophisch-akademischen Bereich tendenziell unterbewertet oder direkt vernachlässigt wird. Aber gerade im Hinblick auf die Editionsgeschichte der Werke Nietzsches, kann diese allgemeine Tendenz eine nicht geringe Gefahr bedeuten, weil die Vernachlässigung jeglicher Wissenschaftlichkeit in der differenzierten Textbehandlung das Verständnis seiner Philosophie enorm beeinträchtigen kann. Diese Wissenschaftlichkeit zielt natürlich nicht auf einen gewissen Normativitätsanspruch, sondern versteht sich vielmehr als eine Art heuristische Mindestbedingung, die meines Erachtens in reflexiveren Wissensgesellschaften erfüllt werden muss, um eine transparente Herangehensweise zu komplexen Textformen unserer Kultur gewährleisten zu können. Nietzsches Werk und Nachlass, die Materialität seiner herausfordernden Texte, entsprechen zweifellos einer solchen Textform, sodass heute noch eine textimmanente Propädeutik immer wünschenswerter ist als gar keine wissenschaftliche Vorbereitung historisch-philologischer Art in sein philosophisches Denken.

Unsere Untersuchung hat jedenfalls die erste Perspektive bevorzugt und verkörpert, und zwar grundsätzlich als unerlässliche Vorbedingung jeglicher Erforschung in Sachen Nietzsche-Rezeption. Sie bleibt trotzdem problemorientiert, kontextbezogen und will letztendlich eine hermeneutische Grundhaltung fördern, die vor allem eine unkritische und verantwortungslose Leseart der Texte Nietzsches vermeidet. Denn aus den textimmanenten Merkmalen seiner Philosophie wachsen so viele erhebliche Schwierigkeiten in der Art der Interpretation heraus, dass heutzutage keine Tradition der Nietzscheforschung ihren lehrreichen Weg zu Nietzsche finden kann, ohne die methodischen Vorbedingungen zu ihrem Nietzsche-Zugang im Voraus begründet oder rechtfertigt zu haben.



Diese entscheidende Vorfrage zur Art und Weise der Nietzsche-Interpretation ist eine fast unausweichliche Form der Redlichkeit gegenüber Nietzsche selbst. Sie ist allerdings nicht neu. Bekannt ist sie geworden unter dem Motto »Nietzsche-Lesen«, dem »Leggere Nietzsche« Montinarischer Herkunft, die hermeneutische Frage also, wie Nietzsches Texte angesichts einer höchst komplizierten Textgrundlage überhaupt zu lesen sind. Der Themenkomplex »Nietzsche-Lesen« zielt natürlich nicht auf richtig oder falsch. Er befindet sich vielmehr im Vorraum des Leseaktes und hinterfragt diejenigen Bedingungen der Lesbarkeit der Nietzscheschen Texte, struktureller sowie textueller Art, die der Komplexität seines lebendigen Denkens gerecht werden. Die Frage beispielsweise nach dem Verhältnis von Nietzsches Nachlass zu seinen Werken – besser noch, zu seinen veröffentlichten Schriften –, aber auch die des Verhältnisses der Vorstufe zum Fragment, sind zwei noch heute sehr umstrittene Problembereiche in der Nietzscheforschung, die umso mehr eine anspruchsvolle Texthermeneutik verlangen. Ihrer philosophischen Bedeutung entsprechend wäre es wünschenswert; der Redlichkeit halber jedoch beinahe zwingend.

In dieser Hinsicht glaube ich grundsätzlich, dass eine problemorientierte Klarstellung der Editions-geschichte der Werke Nietzsches und ihre Verflechtungen mit den Nietzsche-Rezeptionen im deutschen Sprachbereich, so wie ich es in meiner Untersuchung dargelegt habe, eine unerlässliche Vorarbeit historisch-philologischer Art besonders für heutige Nietzsche-Interpreten sein sollte. Eine verstärkte Historisierung dieses Untersuchungsgegenstandes heißt ja keineswegs, die Möglichkeit des philosophischen Verstehens bestreiten oder gar beanspruchen zu wollen. Mit Historisierung meine ich hier, dass die Gegenstände durch ihre spezifisch-individuelle Geschichtlichkeit bestimmt sind, und dass die Erforschung dieser Dimension eine Voraussetzung des Verstehens ist. Nur durch einen reflektierten Umgang mit dieser historischen Dimension ist es möglich, einige Vorurteile und unbewusst gesetzte Prämissen als solche überhaupt wahrzunehmen und sie sodann im philosophischen Diskurs entweder abzubauen oder kontrolliert einzubringen. Nur dann ist meines Erachtens eine gewisse Nietzsche-Philologie denkbar, die sich der Forderung Nietzsches idealerweise nähern kann: »Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, — Thatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach

Verständnis die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren. Philologie als *Ephexis*« (AC, 52).

Die zeitgenössische Diskussion über eine idealtypische Nietzsche-Philologie zielt somit auf Transparenz und Mindestgarantien durch bestimmte heuristische Verfahren ab, sie ist aber –zweitens– nicht so naiv, um zu glauben, dass sich die komplexe Wirkungsgeschichte Nietzsches nur auf eine textimmanente Problematik reduzieren lässt. Der Philologe, so wie ich ihn hier verstehe, sollte natürlich nie vergessen, dass auch er im hermeneutischen Zirkel eingesperrt ist, und dass seine heutigen Leistungen in Sachen Nietzsche immer im Rahmen einer reflektierten und bewussten Vergewisserung gesehen, beschrieben, problematisiert und diskussionsfähig gemacht werden müssen. Unsere Untersuchung hat hoffentlich hinreichend gezeigt, dass die tendenziöse Frage nach der Richtigkeit oder Falschheit dieser oder jener Nietzsche-Interpretationen, sowie die heikle Frage nach deren möglichen Folgen, Verzerrungen oder Missverständnissen für die Rezeptionsgeschichte selbst, in Wahrheit immer wieder auf eine entscheidendere Frage verweist, nämlich welcher oder welche Nietzsches überhaupt jeweils ins Spiel kamen. Die theoretische Produktivität letzterer schien mir freilich lehrreicher, aber ebenso weniger arrogant aus einer epistemologischen Perspektive. Denn wer wäre heute imstande, besser noch, wer wäre heute bescheiden genug, die Legitimität der richtigen und falschen Lesarten Nietzsches aus sich heraus zu bestimmen, und die jeweiligen generationsbedingten Wahrnehmungen seiner Texte, seine gewaltige Wirkung in der Geistesgeschichte überhaupt, zum hundertsten Male zu denunzieren, ohne zuvor über seine eigene hermeneutische Ausgangsposition nachzudenken?

Der Weg für einen künftigen Nietzsche sollte meiner Meinung nach anders vorbereitet werden. Gerade weil jede Generation ihren Nietzsche oder ihre Nietzsches ohnehin gesucht, gelesen und gefunden haben, verlagert sich die ideologiegeladene Frage nach der Legitimität von guten und schlechten Nietzsche-Lektüren auf eine grundlegendere Dimension, nämlich die der Interpretationsräume, die sich für jene Nietzsche-Leser geöffnet haben, die die Rezeptionsgeschichte maßgeblich beeinflusst haben. Diese Räume sind natürlich kontext- und generationsbezogen, sowohl text- als auch ideologiebedingt, weshalb jede Lesart, jede Auslegung Nietzsches aus einem konkreten Lebenszusammenhang entspringt und diesem also dient. Letztendlich hat

unsere rezeptionsgeschichtliche Perspektive an einigen Beispielen zu verdeutlichen versucht, dass die Gestaltungsmöglichkeit und Wandelbarkeit des Erinnerungsortes »Nietzsche« gleichzeitig ein Indikator und Faktor der deutschen Kulturgeschichte gewesen ist, sodass die methodische Haltung eines heutigen historisch-kritischen Nietzscheforschers grundsätzlich auf Bescheidenheit angewiesen ist. Die Untersuchung bleibt in dieser Hinsicht offen, in vielen Teilen sogar noch interpretationsbedürftig, gerade weil sie sich der vielen Grenzen eines komplexen kulturphilosophischen Rezeptionsphänomens wie Nietzsches' bewusst wird. Auch hört sie dort auf, wo die letzte Nietzsche-Renaissance europa- und weltweit ihren Ursprung hat, nämlich seit den 70er-Jahren. Wir sind uns dessen völlig bewusst – nun war ja unser Forschungsgegenstand ein anderer.

Alle rezeptionsgeschichtlichen Phasen des sogenannten »dopo Nietzsche« ermöglichen aber –drittens–, dass wir trotzdem einige typologische Grundzüge der Lesbarkeiten von Nietzsche hervorheben können. Denn als wichtiges Ergebnis lässt sich nämlich feststellen, dass die idealtypische Unterscheidung zwischen der individuellen Rezeption der epochenmachenden Interpreten Nietzsches einerseits, und der sogenannten populären Massenrezeption Nietzsches im deutschen Sprachbereich andererseits – eine wissenssoziologische Differenzierung bezüglich der Rezeptionsweisen, die gerade im Hinblick auf die Möglichkeit einer reflexiveren Rezeptionsästhetik entscheidend ist –, nie wirklich als solche in der Rezeptionsgeschichte Nietzsches wahrgenommen und problematisiert wurde. Nietzsches weltweite Ausstrahlung seit der Jahrhundertwende gehört tatsächlich zu jenen rezeptionsgeschichtlichen Phänomenen der Moderne, bei denen die altherkömmliche Form der Ideenübertragung von Grund aus gesprengt wird. Anders als bei anderen Denkern, konnte eine ideale Grenze zwischen individueller und kollektiver Aufnahme und Gestaltung der gedanklichen und emotionalen Wahrnehmung des philosophischen Projektes Nietzsches nicht mehr gezogen werden. Die vielzitierte Forderung Nietzsches nach einer langsamen Kunst des verstehenden Lesens, das Verlangen einer aristokratischen und distanzschaffenden Haltung des interpretierenden Subjekts, wurde grundsätzlich nicht erfüllt, weil von Anfang an die Möglichkeiten der Übertragung von Nietzscheschen Gedanken, Motiven, Prognosen, Bildern, usw., an

komplexen spätbürgerlichen Hybridformen der massiven Kommunikation und Überlieferung gebunden waren.

Nietzsches philosophische Stimme, so vorausschauend sie auch gewesen ist, fiel zum Opfer *par excellence* der allmählichen Reproduzierbarkeit geistlicher Kulturgüter, eine neuartige Lage für das Verständnis aller Kunstwerke aber auch historischer Erinnerungsorte im weitesten Sinne, deren tiefgreifende Konsequenzen durch Walter Benjamins epochenmachende Untersuchung beleuchtet wurden. Benjamins bekannte Diagnose über die Liquidierung des Traditionswertes am Kulturerbe lässt sich somit am Beispiel Nietzsches hervorragend bestätigen. Dadurch nämlich, dass sich jetzt der gesamte Bereich der Echtheit der technischen Reproduzierbarkeit entzieht – somit das Reproduzierte aus dem Bereich der Tradition ablöst –, wird der eigentliche philosophische Diskurs Nietzsches, sein Werkverständnis überhaupt, durch die veränderte hermeneutische Lage nicht mehr von den jeweiligen zeitgenössischen Auseinandersetzungen (selbst-)kritisch reaktualisiert, zumindest nicht in der klassischen Form der individuellen Sinnkonstitution im Leseakt. Der Prozess, in dem die Wahrnehmung des Gegenstandes Nietzsches stattfindet, sowie die Verständnishorizonten, die sein Werk stillschweigend oder in offenen Anspielungen voraussetzen, sind deshalb der Ausdruck einer tiefgründigen Veränderung in der Form und in der Art des philosophischen Lesens und Verstehens. In Worten Benjamins: »Die Ausrichtung der Realität auf die Massen und Massen auf sie ist ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite für das Denken wie für die Anschauung« (Benjamin <sup>2</sup>1974: 440). Ist damit die Rückkehr zur Frage nach dem, was der Autor sagen wollte, völlig ausgeschlossen? Kann sein Werk aus ihm selbst heraus verstanden werden? Dürfen wir dann Löwith zufolge wissen, »was Nietzsche für sich selber ist« (1987: 346)? – Diese Fragen sind allenfalls ein Teil der Wirkung, die der Text Nietzsches entfaltet hat. Noch heute bleibt sie offen für die philosophische Diskussion.

Wie dem auch sei, als wichtige Herausforderung dieser letzten Jahrzehnte lässt sich trotzdem –viertens– das hermeneutische Desiderat einer transparenteren Beziehung zwischen der Welt der Texte Nietzsches und der Welt der jeweiligen Leser nennen, ein Problembereich, der angesichts der postmodernen Nietzsche-Auslegungen unter dem Motto »Alles ist Interpretation« tendenziell verdünnt oder direkt vergessen wird. So vielversprechend auch die Produktivität aller möglichen Nietzsche-Interpretationen der

Gegenwart sein mag, kann der gleichzeitig erinnernde Blick auf die verzerrten Lesearten der Rezeptionsgeschichte Nietzsches die zeitgenössischen Nietzsche-Diskussionen über den perspektivischen und interpretativen Charakter alles Geschehens bereichern, weil dieser Rückblick ein prägnantes Zeugnis der hermeneutischen Schwierigkeiten hinsichtlich einer textimmanenten Klärung, Differenzierung und Rekontextualisierung des Gedankengutes von Nietzsche bildet. Die Gefahr einer unreflektierten Aneignung der Textschichten seiner Philosophie ist immer wiederkehrend, weil die Eigenartigkeit seiner philosophischen Kommunikation nicht genügend beleuchtet wird: die Struktur und Form seiner Prosa, die performative Bedeutung eines lebendigen Stiles, die Voraussetzung eines qualifizierten Lesertypus, die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen Werk und Nachlass, die Ebenen seiner hochstilisierten Sprache und ihre dazugehörige Rhetorizität; kurz das Wissen um die strukturellen Eigenschaften seiner »Experimentalphilosophie« (Kaulbach) stellen diejenigen Mindestgarantien einer redlicheren Auseinandersetzung mit Nietzsche dar, auf die wir heute nicht mehr verzichten können. Genau hier läge vielleicht ein ideeller Nullpunkt aller künftigen Nietzsche-Interpretationen, weil der Versuchscharakter dieser Experimentalphilosophie grundsätzlich gegen voreilige Totalitätsansprüche, gegen jegliche Systematisierungen und Vereinheitlichungen kämpft, die den Sinn Nietzsche'scher Gedankengänge als geschlossen oder endgültig betrachtet. Von hier aus wird vielleicht »die Aussicht frei, der Geist erhoben«.

Unsere Untersuchung verlangt schließlich, dass keine voreiligen und apodiktischen Behauptungen über Nietzsches Philosophie, keine zeitlosen und entkontextualisierten Sinnkonstruktionen über sein philosophisches Werk die Dimension des *historischen Nietzsches*, also eines kontext- und textbezogenen Nietzsches in seiner Zeit, methodisch ausschliessen oder gar völlig negieren. Wenn auch diskutierbar, so ist diese Schlussfolgerung für uns programmatisch und wegweisend: die hermeneutische Möglichkeit eines historischen Nietzsches muss idealiter gegeben sein; seine Aufhebung oder Anullierung kritisch in Frage gestellt und bekämpft werden, besonders mit Verweis auf die interpretatorischen Gefahren und Schwierigkeiten eines völlig enthistorisierten Nietzsche-Verständnisses, dessen Folgen wir hoffentlich genug in unserer Untersuchung anhand mehrerer rezeptionsgeschichtlichen Beispielen dargestellt haben. Weil die Nietzsche-Rezeption

das Begreifen der Historizität von Nietzsche allmählich ermöglicht und pluralisiert hat; weil wir ferner das Wissen erorbert haben, dass die Wahrnehmung seiner Philosophie sich in der Zeit massiv verändert hat und womöglich auch verändern wird, liegt der Wunsch nahe, dass dieser verstärkte Historizitäts- und Wandelbewusstsein in Sachen Nietzsche jene wiederkehrenden Formen der enthistorisierenden Lesearten durch einen reflektierteren und selbstreflexiveren Umgang mit seinen Texten konfrontiert werden.



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

#### EDICIONES PRINCIPALES DE LAS OBRAS, FRAGMENTOS Y CARTAS DE NIETZSCHE

BAB = *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, 4 vols., Múnich, Beck, 1938-1942.

BAW = *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, 5 vols., Múnich, Beck, 1933-1940.

BN = *Nietzsches persönliche Bibliothek*, G. Campioni *et al.* (eds.), Berlín, De Gruyter, 2003.

CO = *Correspondencia*, ed. dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, 6 vols., Madrid, Trotta, 2005-2012.

eKGWB = *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. de Paolo D'Iorio, París, Nietzsche Source, 2009 – [en: <http://www.nietzschsource.org/eKGWB>]

FP = *Fragmentos Póstumos*, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, 4 vols., Madrid, Tecnos, 2006-2010.

GAG = *Nietzsche's Werke*, ed. de Peter Gast, 5 vols, Leipzig, Naumann, 1893/94.

GAK = *Friedrich Nietzsche's Werke*, ed. de Fritz Koegel, 12 vols., Leipzig, Naumann, 1895-1897.

GBr = *Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe*, vols. 1-3, Berlín/Leipzig, Schuster & Loeffler, vols. 4-5, Leipzig, Insel Verlag, 1900-1909.

GOA = *Nietzsche's Werke (Grossoktavausgabe)*, 20 vols., Leipzig, Naumann-Kröner, 1894-1926.

KGB = *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. dirigida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1975 ss.

KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. dirigida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1967 y ss.

KSA = *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter/Dtv, 1980.



KSB = *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter/Dtv, 1986.

MU = *Musarionausgabe*, Richard Oehler, Max Oehler y Friedrich Würzbach (eds.), 23 vols., Múnich, Musarion, 1920-1929.

OC = *Obras Completas*, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, 4 vols., Madrid, Tecnos, 2011-2016.

SA = *Werke in drei Bänden*, edición de Karl Schlechta, Múnich, Hanser, 1954-1956.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CITADA

Adolphi, R., «Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der “Geist der Nietzsche-Zeit” und seine Kritik bei Helmuth Plessner», en *Nietzsche und Schopenhauer: Rezeptionsphänomene in Wendezeiten*, M. Kopij y W. Kunicki (eds.), Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2006, pp. 47-80.

Adorno, Th., «Reconciliación extorsionada. Sobre *Contra el realismo mal entendido* de Lukács», en *Obra completa*, vol. 10: *Notas sobre Literatura*. Madrid, Akal, 2003, pp. 242-269.

Aeberli, A., *Friedrich Wilhelm Nietzsche und das Dritte Reich. Eine Dokumentation zur Wirkungsgeschichte Nietzsches*, Zürich, s/e, 2006.

Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*,

- vol. 2: *La jeunesse de Nietzsche*, París, Bossard, 1921.
- vol. 6: *La dernière philosophie de Nietzsche: le renouvellement de toutes les valeurs*, París, Bossard, 1931.

Andreas-Salomé, L.,

- *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, Konegen, 1894 [ed. cast. *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Minúscula, 2005].
- *Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen*, E. Pfeiffer (ed.), Fráncfort d.M., Insel, 1974.

Arendt, H., *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

Aschheim, S., *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992.

Barbera, S.,

- «El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari», en *Res publica* 7 (2001), pp. 11-36.
- «L’archivio Nietzsche tra nazionalismo e cosmopolitismo», en *ibid.*, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Florencia, Le Lettere, 2010, pp. 161-188.
- «Alfred Bäumler e il culto dell’eroe», en *supra*, pp. 203-217.

Barker, E., *Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1914.

Barrios Casares, M.,

- «Un siglo tras Nietzsche», en *Revista de Libros* 48 (2000), pp. 29-32.
- *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- «Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10 (2010), pp. 33-52.
- «Abrazo al caballo. Aspectos entre Nietzsche, el nihilismo y las vanguardias», en *Estudios Nietzsche* 14 (2014), pp. 11-32.
- «Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre», en *Guía Comares de Nietzsche*, J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (eds.), Granada, Editorial Comares, 2014, pp. 49-69.
- «Prefacio a *Ecce homo*», en OC IV, pp. 775-780.

Bäumler, A.,

- *Nietzsche der Philosoph und der Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931.
- «Nietzsche und Bachofen» (1929), en *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlín, Junker & Dünnhaupt, 1937, pp. 220-243.
- «Nietzsche und der Nationalsozialismus», en *Nationalsozialistische Monatshefte* 49 (1934), pp. 289-298 (reimpr. en *ibid.*, *Studien zur Geistesgeschichte, supra*, pp. 281-294).
- *Das mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums*, Múnich, Beck, 1965.

Bataille, G., «Nietzsche und die Faschisten» (1937), en *ibid.*, *Wiedergutmachung an Nietzsche. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte*, Múnich, Matthes & Seitz, 1999, pp. 139-168.

Bergenhagen, P. (ed.), *Friedrich Nietzsche. Judentum. Christentum. Deutschtum*, Berlín, P. Steegemann, 1934.

Bierbaum, O. J., «Nachruf» en *Die Insel* 2/1 (1900).

Benjamin, W.,

- «Nietzsche und das Archiv seiner Schwester (1932)», en *ibid.*, *Gesammelte Schriften III*, H. Tiedemann-Bartels (ed.), Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1972, pp. 323-326.
- *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (erste deutsche Fassung, 1935), en *ibid.*, *Gesammelte Schriften I/2*, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort d.M., Suhrkamp, <sup>2</sup>1978, pp. 431-469.

Benn, G., «Nietzsche, cincuenta años después», en *ibid.*, *El yo moderno y otros ensayos*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 165-175.

Benne, Ch., «Clara Thustras Rache. Der Nietzschekult im Spiegel ausgewählter Parodien», en *Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus*, S. Barbera *et al.* (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 105-133.

Bernoulli, C. A.

- «Briefe an Peter Gast», en *Die Neue Rundschau* 1906, pp. 26-51.
- Nietzsche's Lou-Erlebnis», en *Raschers Jahrbuch I*, Zúrich, Rascher, 1910, pp. 225-260.

Bertram, E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín, Bondi, <sup>6</sup>1922 [1ª ed., 1918].

Bjerre, P., *Der geniale Wahnsinn. Eine Studie zum Gedächtnis Nietzsches*, Leipzig, C. G. Naumann, 1904.

Bollmus, R., *Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Múnich, Oldenbourg, <sup>2</sup>2006 [1ª ed. 1970].

Brahn, M.,

- *Friedrich Nietzsches Meinungen über Krieg und Frieden*, Leipzig, Kröner, 1915.
- *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens*, M. Brahn (ed.), Leipzig, Kröner, 1917.

Brandes, G.,

- «Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche», en *Deutsche Rundschau* 63 (1890), pp. 52-89 [ed. cast. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto Piso, 2008].
- *Lettres choisies et annotées par Paul Krüger*, vol. 3: *L'Allemagne*, Copenhague, Rosenkilde og Bagger, 1966.

Brinton, C.,

- «The National Socialists' Use of Nietzsche», en *Journal of History of Ideas* 2 (1940), pp. 131-150.
- *Nietzsche*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1941.

Brobjer, Th. H., «The Place and Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwertung aller Werthe*», en *Nietzsche-Studien* 40 (2011), pp. 244-255.

Budde, G., «Nietzsche und die höhere Schule», *Monatsschrift für höhere Schulen* 37 (1938), pp. 35-39.

Calvino, I., *Por qué leer los clásicos*, Madrid, Siruela, 2009.

Campioni, G.,

- *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, ETS, 1992.
- «“Nel deserto della scienza”. Una nuova edizione della *Volontà di potenza* di Nietzsche», en *Belfagor* XLVIII (1993), pp. 205-224 (= «“En el desierto de la ciencia”. Una nueva edición italiana de la *Voluntad de poder* de Nietzsche», en *Er. Revista de filosofía* 15 (1994), pp. 215-239).
- «Aventuras y desventuras de quien se “autocensura”: el caso Nietzsche y el caso Losurdo», en *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 199-205.
- *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.
- «Edizioni e interpretazioni: la “lettura lenta” di Domenico Losurdo», en *Verità e prospettiva in Nietzsche*, F. Totaro (ed.), Roma, Carocci, 2007, pp. 19-65.

Cancik, H./H. Cancik-Lindemayer, *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Metzler, 1999.

Canetti, E., *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983.

Casals, J., *Afinidades vienesas. Sujeto, arte, lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 2003.

Chauvelot, D., *Elisabeth Nietzsche, de la sottise à la trahison*, París, L'Harmattan, 1998.

Colli, G.,

- *Dopo Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1974.
- *Scritti su Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1980.

Colli, G./M. Montinari, «Etat de textes de Nietzsche», en *Nietzsche. Colloque de Royaumont 1964*, Paris, Les éditions de minuit, 1967, pp. 127-140.

Conrad, M. G.,

- «Aus Friedrich Nietzsches Leben. Seinen eigenen Aufzeichnungen entlehnt», en *Die Gesellschaft* 6, 9 de septiembre de 1890, pp. 1253-1262.
- *Ketzerblut: Sozialpolitische Stimmungen und kritische Abschlüsse* (Múnich, 1893).

Corngold, S/G. Waite, «A Question of Responsibility: Nietzsche with Hölderlin at War, 1914-1946», en *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, J. Golomb y R. S. Wistrich (eds.), Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 196-214.

Crawford, C., *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Nueva York/Berlín, Walter de Gruyter, 1988.

Däuble, H., «Friedrich Nietzsche und Erwin Rohde», en *Nietzsche-Studien* 5 (1976), pp. 321-354.

Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962.

Diethe, C., *Nietzsches Schwester und Der Wille zur Macht. Biographie der Elisabeth Förster-Nietzsche*, Hamburgo/Viena, Europa Verlag, 2001.

Dilthey, W., «Die 3 Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1898)», en *ibid.*, *Gesammelte Schriften IV*, Stuttgart/Gotinga, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 528-554.

D'Iorio, P., *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Génova, Pantograf, 1995.

Donndorf, H., «Friedrich Nietzsche und die deutsche Schule der Gegenwart», en *Deutsches Philologen-Blatt* 43 (1935), pp. 49-52, 63-66.

Drerup, H., «“Kein Umgang mit Nietzsche” – Zur staatspädagogischen Auseinandersetzung mit einem ausgebürgerten Philosophen», en *Nietzsche in der Pädagogie? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Ch. Niemeyer et al. (eds.), Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1998, pp. 195-209.

Eichberg, R., *Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen*, Fráncfort d.M. et al., Peter Lang, 2009.

Eisner, K., *Psychopathia Spirituality: Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1892.

Falkenberg, H.-J., «Nietzsche und die politische Wissenschaft», en *Volk im Werden* 2 (1934), pp. 455-460.

Fazio, D. F., «Eine Politik des Nietzsche-Archivs für Italien», en *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, A. Schirmer y R. Schmidt (eds.), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 2000, pp. 221-244.

Ferrari Zumbini, M.,

- «Untergänge und Morgenröten. Nietzsche – Spengler – Antisemitismus», en *Nietzsche-Studien* 5 (1976), pp. 194-254.
- *Nietzsche: storia di un processo politico. Dal nazismo alla globalizzazione*, Soveria Manelli, Rubbetino, 2011.

Ferraris, M.,

- *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Milán, Bompiani, 1989.
- “Storia della volontà de potenza”, en F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, M. Ferraris y P. Kobau (eds.), Milán, Bompiani, 1992, pp. 563-688.
- M. Ferraris (ed.), *Guida a Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, Roma/Bari, Laterza, 1999.

Figl, J., «Edición de los escritos de juventud de Nietzsche. Las primeras notas de los fragmentos póstumos del filósofo. Un informe sobre su investigación», en *Estudios Nietzsche* 1 (2001), pp. 77-90.

Flake, O., *Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie*, Baden-Baden, Keppeler, 1946.

Förster, G., *Machtwille und Maschinenwelt: Deutung unserer Zeit*, Potsdam, Alfred Protte, 1930.

Förster-Nietzsche, E.,

- *Bernhard Förster: Eine Schrift zum Andenken und zur Rechtfertigung*, Leipzig, Fritsch, 1889.
- *Dr. Bernhard Försters' Kolonie Neu Germania in Paraguay*, Berlín, Pioneer, 1891.
- *Gedichte und Sprüche*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Leipzig, C. G. Naumann, 1898.
- *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 2 vols., Leipzig, C. G. Naumann, 1895-1904.

- *Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und seine Feinde*, Berlín, Marquardt & Co., 1907.
- *Der junge Nietzsche*, Leipzig, Kröner, 1912.
- *Der einsame Nietzsche*, Leipzig, Kröner, 1914.
- «Nietzsche und der Krieg», en *Hamburgischer Korrespondent* CLXXXIV (1914), núm. 4 del 15 de septiembre de 1914, p. 2.
- *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, Múnich, Georg Müller, 1915.
- «Nietzsche im Kriege 1870», en *Der neue Merkur*, año 1, vol. 2, octubre-marzo 1915-1915.
- «Deutsche Frauen über Bismarck», en *Leipziger Neueste Nachrichten* (1915).
- «Eine kleine Hindenburggeschichte», en *Hannoverscher Kurier*, año 63, núm. 32666 (14.9.1916).
- *Nietzsches Worte über Staaten und Völker*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Leipzig, Kröner, 1922.
- *Der werdende Nietzsche: autobiographische Aufzeichnungen*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Múnich, Musarion, 1924.
- *Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit*, Múnich, Beck, 1935.

Foucault, M., «Estructuralismo y postestructuralismo (Entrevista con G. Raulet)», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 307-334.

Frösche, U./Th. Kuzias (eds.), *Alfred Bäumler und Ernst Jünger. Mit einem Anhang der überlieferten Korrespondenz*, Dresde, WEB Universitätsverlag, 2008.

Fuchs, D., «Der Wille zur Macht: Die Geburt des “Hauptwerks” aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs», en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 384-404.

Gabel, U./C. H. Jagenberg (eds.), *Der entmündigte Philosoph. Briefe von Franziska Nietzsche an Adalbert Oehler aus den Jahren 1889-1897*, Hürth, Gabel, 1994.

Gadamer, H.-G., «El drama de Zaratustra», en *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 115-130.

Gauger, K., «El culto a Nietzsche en Alemania», en *Estudios Nietzsche* 7 (2007), pp. 123-139.



Giuriato, D./S. Zanetti, «Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen. Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlaß ab Frühjahr 1885», en *Textkritische Beiträge* 8 (2003), pp. 89-105.

Goch, K., *Franziska Nietzsche. Ein biographisches Porträt*, Fráncfort d.M./Leipzig, Insel, 1994.

Gross, R., *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre* (ed. corregida y ampliada), Fráncfort d.M., Suhrkamp, 2005.

Gundolf, E/ K. Hildebrandt, *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, Breslau, Hirt, 1923.

Haiser, F., *Die Judenfrage vom Standpunkt der Herrenmoral. Rechtsvölkische und linksvölkische Lebensanschauung*, Leipzig, T. Weicher, 1926.

Hansson, O.,

- «Friedrich Nietzsche Nietzsche. Die Umrißlinien seines Systems und seiner Persönlichkeit. Kritischer Entwurf», en *Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart* 2/11 (1889), pp. 400-418.
- «Nietzschanismus [sic] in Skandinavien», en *Neue Freie Presse* (15 de octubre de 1889).

Härtle, H., *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1937.

Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 vols., Barcelona, Destino, 2000.

Heinz, M./Th. Kisiel, «Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich», en *Annäherungen an Martin Heidegger*, H. Schäfer (ed.), Fráncfort d. M./Nueva York, Campus, 1996, pp. 103-136.

Hesse, H., «Beim Einzug in ein neues Haus», en *Gesammelte Schriften IV*, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1957, pp. 615 ss.

Hillebrandt, B.,

- *Nietzsche und die deutsche Literatur*, 2. vols., Múnich, Dtv, 1978.
- *Nietzsche. Wie ihn die Dichter sahen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

Høffding, H., «Demokratisk Radikalisme. En Indsigelse», en *Tilskueren* 6 (1889), pp. 849-872.

Hoffmann, D. M.,

- *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, 2 vols., Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1991.
- *Rudolf Steiner und das Nietzsche-Archiv. Briefe und Dokumente 1894-1900*, D.M. Hoffmann (ed.), Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1993.
- «Zur Geistes- und Kulturgeschichte des Nietzsche-Archivs», en *Das Nietzsche-Archiv in Weimar*, Múnich/Viena, Hanser, 2000.

Hofmiller, J., «Nietzsche», en *Süddeutsche Monatshefte* 28 (1931), pp. 74 ss.

Holub, R. C., «The Elisabeth Legend: The Cleansing of Nietzsche and the Sullyng of his Sister», en *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, J. Golomb y R. S. Wistrich (eds.), Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 215-234.

Holzer, E., «Vorlesungen von Friedrich Nietzsche», en *Süddeutsche Monatshefte* 4/2 (1907), p. 94.

Horkheimer, M./Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

Horneffer, A., *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller*, Jena, E. Diederichs, 1906.

Horneffer, E.,

- *Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie*, Jena, E. Diederichs, 1907.
- *Nietzsche als Vorbote der Gegenwart*, Düsseldorf, Abagel Aktiengesellschaft, 1934.

Hoyos, I., «Instrumentos de trabajo para la investigación», en OC IV, pp. 933-949.

Itschner, H. (ed.), *Nietzsche-Worte – Weggenossen in grosser Zeit*, Leipzig, Kröner, 1915.

Janz, C. P.,

- *Die Briefe Friedrich Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Zúrich, Theologischer Verlag, 1972.
- *Friedrich Nietzsche: Biographie*, vol. III, Múnich/Viena, C. Hanser, 1978.

Jaspers, K.,

- *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, Gruyter, 1936.

- «Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie», en *ibid.*, *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, München, Piper, 1968, pp. 389-401.

Jünger, E.,

- *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987.
- *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, <sup>3</sup>2003.

Jünger, F. G., *Nietzsche*, Fráncfort d.M., Klostermann, 1949.

Kais, L., “*Le Nietzscheanisme, c’est moi*”. *Oscar Lévy und die Einführung Nietzsches in England*, Berlín, Parerga, 2010.

Kapferer, N., «Das philosophische Vorspiel zum “Kalten Krieg”. Die Jaspers-Lukács Kontroverse in Genf 1946», en K. Salamun (ed.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft 6* (1993), pp. 79-106.

Kappstein, Th.,

- «Friedrich Nietzsche als Philosoph des Weltkrieges. Zum seinem 70. Geburtstag am 15. Oktober», en *Straßburger Post*, núm. 1028 (octubre de 1914).
- *Der Volks-Nietzsche*, Th. Kappstein (ed.), 4 vols., Berlín, Sieben-Stäbe, 1931.

Kassler, K., *Nietzsche und das Recht*, München, Ernst Reinhardt, 1941.

Kaufhold, B., «Zur Nietzsche-Rezeption in der westdeutschen Philosophie der Nachkriegszeit», en R. Schulz (ed.), *Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Berlín, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1958, pp. 279-409.

Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950.

Kern, H.,

- «Nietzsche und die deutsche Revolution», en *Rhythmus: Monatsschrift für Bewegungslehre* 12 (1934), pp. 146-151.
- «Die deutsche Wiederentdeckung des Leibes», en *Rhythmus: Monatsschrift für Bewegungslehre* 12 (1934).

Kessler, H. G.,

- *Gesichter und Zeiten: Erinnerungen*, Berlín, S. Fischer, 1962.

- *Das Tagebuch* [TB], R. S. Kamzelak y U. Ott (eds.), vol. 7- 9, Stuttgart, Cotta, 2007 y 2010.

Kirchner, Ch., *Das Nietzsche-Archiv und Italien. Der Plan zur Gründung eines Nietzsche-Instituts in Rom*, Weimar, VDG, 2009.

Kirchner, E., «Nietzsches Lehren im Lichte der Rassenhygiene», en *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* 17/4 (1926), pp. 379-396.

Klages, L.,

- *Vom kosmogonischen Eros*, en *ibid.*, *Sämtliche Werke III*, H. E. Schröder (ed.), Bonn, Bouvier, <sup>2</sup>1991, pp. 353-491.
- *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, en *ibid.*, *Sämtliche Werke V*, H. E. Schröder (ed.), Bonn, Bouvier, <sup>2</sup>1989, pp. 1-216.

Koegel, F.,

- *Vox humana. Auch ein Beichtbuch*, Stuttgart *et al.*, Union, 1892.
- *Gastgaben, Sprüche eines Wanderers*, Leipzig, Naumann, s.f.

Koselleck, R., «Ficción y realidad histórica», en *ibid.*, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 107-123.

Krahmer, C. «Die französische Nietzsche-Ausgabe und das Nietzsche-Archiv», en *Nietzsche-Studien* 28 (2000), pp. 270-301.

Krause, J., «Märtyrer» und «Prophet». *Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1984.

Kriek, E., «Die Ahnen des Nationalsozialismus», en *Volk im Werden* 3 (1935), pp. 182-184.

Krummel, R. F., *Nietzsche und der deutsche Geist*, 4 vols., Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1974-2006.

Lavernia Biescas, K.,

- «Introducción a los *Ditirambos de Dioniso*», en OC IV, pp. 863-876.
- «La recepción de Nietzsche e historia de sus ediciones», en OC IV, pp. 949-1006.
- «Cuerpo y verdad en el joven Nietzsche: apuntes sobre la génesis de la problemática gnoseológica en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*», en *Endoxa. Revista de filosofía* 39 (2017) [en prensa].

Le Rider, J., *Nietzsche in Frankreich*, Múnich, Wilhelm Fink, 1997.

Lichtenberger, H., *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, Dresde/Leipzig, Reißner, 1899.

Llinares, J. B.,

- «Nietzsche en los ensayos del poeta Gottfried Benn. Una aproximación», en *Nietzsche, 100 años después*, J. B. Llinares (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 199-233.
- «Thomas Mann y Nietzsche», en *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, G. Campioni et al. (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 451-462.

Losurdo, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turín, Boringhieri, 2002.

Love, F. R., *Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1981.

Löwith, K.,

- *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, tesis doctoral leída el 8 de marzo de 1923, Múnich, 1923.
- «Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages», en *ibid.*, *Sämtliche Schriften*, vol. 6: *Nietzsche*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1987, pp. 7-52.
- *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr*, en *supra*, pp.101-384.
- «Wille zur Macht – ja oder nein?» (1958), en *supra*, pp. 510-513.
- «Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende» (1958), en *supra*, pp. 513-517.
- «Karl Schlechta: Der Fall Nietzsche. Zweite Auflage» (1959), en *supra*, pp. 518-523.

Luck, R., «Nietzsches Lebenslehre des Leibes», en *Rhythmus. Monatsschrift für Bewegungslehre* 14 (1936), pp. 97-105.

Ludovici, A., «Hitler and Nietzsche», en *The English Review* 64 (1937), pp. 44-52.

Lukács, G.,

- *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlín, Aufbau, 1954 [trad. cast. *El asalto a la razón. La trayectoria del*

*irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona/México D.F., Grijalbo, <sup>2</sup>1968].

- «Von der Verantwortung der Intellektuellen», en *Forum* 2 (1948), en *G. Lukács zum 70. Geburtstag*, Berlín, Aufbau, 1955, pp. 232-240.
- «Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik» (1934), en *Werke*, vol. 10, Neuwied/Berlín, Luchterhand, 1969, pp. 307-339.
- «Der deutsche Faschismus und Nietzsche» (1943), en *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, A. Guzzoni (ed.), Fráncfort d.M., Hain, 1991, pp. 191-208.

Mann, E., *Die Moral der Kraft*, Weimar, Gerhard Hofmann, 1920.

Mann, H., «Zum Verständnisse Nietzsches», en *Das Zwanzigste Jahrhundert* 6/2 (1896), pp. 245-251.

Mann, Th.,

- *Betrachtungen eines Unpolitischen*, en *ibid.*, *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke-Briefe-Tagebücher*, vol. 13.1, Fráncfort d.M., Fischer, 2009 [= *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978].
- «La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia», en *ibid.*, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, <sup>2</sup>2014, pp. 104-155.

Mann, Th./E. Bertram, *Thomas Mann und Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910-1955*, I. Jens (ed.), Pfullingen, Neske, 1960.

von Martini, A.,

- «Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Nietzsche und Spengler», en *Hochland* 39 (1946/47), pp. 230-244.
- *Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Hegel, Nietzsche, Spengler*, Recklinghausen, Bitter, 1948, esp. pp. 30 s.

McClure, C. E., *Germany's War-Inspirers Nietzsche and Treitschke*, Londres, Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1914.

McGovern, W., *From Luther to Hitler*, Cambridge/Massachussets, Harvard University Press, 1941.

McGrath, W. J., *Dyonisian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1974.

Mehring, F.,

- *Kapital und Presse*, Berlín, Kurt Brachvogel, 1891.
- «Nietzsche gegen den Sozialismus», en *Die Neue Zeit*, año 15, vol. 1, núm. 18, pp. 545-549.

Mess, F., *Friedrich Nietzsche: Der Gesetzgeber*, Leipzig, Felix Mainer, 1930.

Mette, H. J., «Sachlicher Vorbericht», en BAW I, pp. XXX-CXXVI, también impreso, con algunas modificaciones, en *ibid.*, *Der handschriftliche Nachlaß Friedrich Nietzsches*, Leipzig, Hadl, 1932.

Meyer, F., «Die aktuelle Bedeutung der Gedanken Nietzsches über Kultur und Bildungsform im Schlussabschnitt seiner “Zweiten Unzeitgemässen”», en *Nationalsozialistisches Bildungswesen* 5 (1940), pp. 273-281.

Meyer, R. M., *Nietzsche. Sein Leben und seine Werke*, Múnich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1913.

Möbius, P. J., *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1902.

Moeller van den Bruck, A., *Das Dritte Reich*. Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1923.

Mohler, A., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk, 1950.

Mommsen, W. J.,

- *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler im Ersten Weltkrieg*, W. J. Mommsen y E. Müller-Luckner (eds.), Múnich, Oldenbourg, 1996.
- *Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830-1933*, Fráncfort d.M., Fischer Taschenbuchverlag, 2000.

Montinari, M.,

- «Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*», en *Nietzsche-Studien* 6 (1977), pp. 300-328.
- «Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche lesen*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1982, pp. 10-21.
- «Nietzsches Nachlaß von 1885-1888 oder Textkritik und Wille zur Macht», en *supra*, pp. 92-119.

- «Ein neuer Abschnitt in Nietzsches “*Ecce homo*”», en *supra*, pp. 120-168 (= *Nietzsche-Studien* 1 (1972), pp. 380-418).
- «Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács», en *supra*, pp. 169-206.
- «Ricordo di Giorgio Colli», en *Giorgio Colli. Incontro di studio*, S. Barbera y G. Campioni (eds.), Milán, Franco Angeli, 1983, pp. 11-18.

Morillas, A.,

- «Introducció», en *L'Anticrist. Maledicció sobre el cristianisme*, Barcelona, Llibres de l'Index, 2004, pp. 7-46.
- «Concordancias *La voluntad de poder* – edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 4 (2004), pp. 193-208.
- «Estado actual de la edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 6 (2006), pp. 149-163.
- «*Ecce homo* (Turín 1888 – Leipzig 1908). Historia de una ocultación», en *Estudios Nietzsche* 8 (2008), pp. 167-191.
- «Apuntes sobre la edición en español de los textos de Friedrich Nietzsche», en *Aurora. Papeles del «Seminario de María Zambrano»* 10 (2009), pp. 104-111.
- «Los otros textos de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10 (2010), pp. 197-224.

Muirhead, J. H., *German Philosophy in Relation to the War*, Londres, J. Murray, 1915.

Müller-Buck, R.,

- «“Naumburger Tugend” oder “Tugend der Redlichkeit”. Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv», en *Nietzscheforschung* 4 (1996), pp. 319-335.
- «Briefe», en *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Henning Ottmann (ed.), Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2000, pp. 169-178.

Müller-Lauter, W.,

- «*Der Wille zur Macht* als Buch der Krisis philosophischer Nietzsche-Interpretation», en *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 223-260.
- *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2000.



Muñoz, J. (ed.), *Epistolario de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften*, en *Gesammelte Werke II*, A. Frisé (ed.), Hamburgo, Rowohlt, 1978.

Navarrete, R./E. Zazo, «De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo», en *Estudios Nietzsche* 15 (2015), pp. 83-96.

Nicolas, M. P., *From Nietzsche Down to Hitler*, Port Washington, Kennikat Press, 1938.

Niemeyer, Ch.,

- «“die Schwester! Schwester! ’s klingt so fürchterlich!” Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders – eine offenbar notwendige Rückerinnerung», en *Nietzscheforschung* 16 (2009), pp. 335-355.
- «Elisabeth Förster-Nietzsche im Kontext. Eine Antwort auf Robert C. Holub», en *Nietzsche-Studien* 43 (2014), pp. 152-171.
- «Nietzsche, völkische Bewegung, Jugendbewegung. Über vergessene Zusammenhänge am Exempel der Briefe Nietzsches an Theodor Fritsch vom März 1887», en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 79/3 (2003), pp. 292-330.

Nietzsche, F., *Mi melancólica alegría. Cartas a la madre de Nietzsche a Franz e Ida Overbeck*, Madrid, Siete Mares, 2008.

Nordau, M., *Entartung*, 2. vols., Berlín, C. Duncker, 1892/93.

Ocaña, E., *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1996.

Oehler, M. (ed.), *Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihgeschenke zum Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche*, Múnich, Musarion, 1921.

Oehler, R., *Nietzsche und die deutsche Zukunft*, Leipzig, Armanen, 1935.

Overbeck, F.,

- *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2: *Autobiographisches: “Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde”*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1999.
- *Werke und Nachlaß*, vol. 8: *Briefe*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2008.
- *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Errata Naturae, 2009.

Overbeck/H. Köselitz [Peter Gast], *Briefwechsel*, D. M. Hoffmann, N. Peter y T. Salfinger (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1998.

Overbeck, F./E. Rohde, *Briefwechsel*, A. Petzler (ed.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1990.

Parmeggiani, M.,

- *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.
- «Nueva edición de los manuscritos póstumos 1885-1889», en *Estudios Nietzsche* 2 (2002), pp. 259-262.

Parmeggiani, M./F. Fava, «Nietzsche en España», en *Guía Comares de Nietzsche*, J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (eds.), Granada, Editorial Comares, 2014, pp. 285-312.

Pestlin, J., «Nietzsche im *Völkischen Beobachter*. Eine Bestandsaufnahme», en *Nietzscheforschung* 8 (2001), pp. 235-248.

Peters, H. F., *Zarathustras Schwester. Fritz und Liesschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel*, Múnich, Kindler, 1983.

Pirro, M., «Anmerkungen zum Nietzsche-Bild im George-Kreis», en *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg I*, S. Barbera y R. Müller-Buck (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 7-36.

Plessner, H., *La nación tardía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016 (en prensa).

Podach, E. F.,

- *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlicher Dokumente*, Heidelberg, Niels Kampmann, 1930.
- *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten seines Lebens und seines Werks*, Weimar, Erich Lichtenstein, 1932.
- *Der kranke Nietzsche – Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Viena, Bermann-Fischer, 1937.
- *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, Rothe, 1961.

Porter, J. I., *Nietzsche and the Philology of Future*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Raschel, H., *Das Nietzsche-Bild im George Kreis*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1983.

v. Reibnitz, B. «Vom “Sprachkunstwerk” zur “Leseliteratur”», en “*Centauren-Geburten*”. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Tilman

Borsche, Federico Gerratana y Aldo Venturelli (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1994, pp. 47-66.

Reschke, R. *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlín, Akademie Verlag, 2000.

Reuter, D., *Der Weimar-Jena-Plan. Die Beziehung des Nietzsche-Archivs zur Universität Jena 1930-1935*, J. H. Ulbricht (ed.), Weimar, VDG, 2009.

Richter, R.,

- «Nietzsches Stellung zu Entwicklungslehre und Rassentheorie», en *Politisch-anthropologische Monatsschrift* 4 (1906), pp. 544-564.
- *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, Leipzig, Verlag der Dürschens Buchhandlung, <sup>4</sup>1922 [1ª ed., Leipzig, Meiner, 1903].

Ricoeur, P., «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 169-195.

Riedel, M., *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig, Insel, 1997.

Riehl, A., *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*, Stuttgart, Frommans, <sup>6</sup>1920 [1ª ed., 1898].

Ringer, F. K., *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart, Dtv, 1983.

Röllin B./R. Stockmar, «“Aber ich notire mich, für mich.” – Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche-Studien* 36 (2007), pp. 20-40.

Römer, H., «Nietzsche und das Rassenproblem», en *Rasse: Monatsschrift für den Nordischen Gedanken* 7 (1940), pp. 59-65.

Roos, R.,

- «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146 (1956), pp. 262-287.
- «Elisabeth Foerster-Nietzsche ou la soeur abusive», en *Etudes Germaniques* 11/4 (1956), pp. 321-341.
- «Règles pour une lecture philologique de Nietzsche», en *Nietzsche aujourd'hui?*, vol. 2, París, 10/18 – UGE, 1973, pp. 283-318.

Rosenberg, A.,

- *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Múnich, Hoheneichen, 1930.
- *Friedrich Nietzsche*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1944.

Salaquarda, J., «Friedrich Nietzsche und die Bibel unter besonderer Berücksichtigung von *Also sprach Zarathustra*», en *Nietzscheforschung* 7 (2000), pp. 323-333.

Sánchez Meca, D.,

- «Proyecto de edición íntegra en español de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 195-197.
- «Introducción general a la edición española de los *Fragmentos Póstumos*», en FP I, pp. 15-34.
- *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, <sup>5</sup>2011.
- *Conceptos en imágenes. La expresión literaria de las ideas*, Madrid, Avarigani, 2016.

Santiago Guervós, L.E. de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

Schaberg, W. H., *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basilea, Schwabe & Co., 2002.

Scheppen, H., «Nietzsche und Paraguay. Der Philosoph als Bauer», en *Nietzscheforschung* 8 (2001), R. Reschke (ed.), Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 249-265.

Schlechta, K.,

- «Entnazifizierung Nietzsches? Wandel im Urteil und Wertung», en *Göttinger Universitätszeitung* 2/16 (1947), pp. 3 s.
- *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*, Maguncia, Kupferberg, 1948.
- *Der Fall Nietzsche*, Múnich, Hanser, 1958.

Schmidt, H. J., «Nietzsches Briefwechsel im Kontext. Ein kritischer Zwischenbericht», en *Philosophischer Literaturanzeiger* 38 (1985), pp. 359-378.

Schmidt, K. O., *Liebe dein Schicksal. Nietzsche und die deutsche Erneuerung: Ein Überblick und ein Ausblick*, Pfullingen, Johannes Baum, 1933.

Schneider, A., *Nietzscheanismus. Zur Geschichte eines Begriffs*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

Schondorff, J. (comp.), *Schwert des Geistes. Worte für die deutschen Kämpfer und Soldaten*, Stuttgart, Kröner, 1941.

Schröder, H. E., *Nietzsche und das Christentum*, Berlín, Widukind, 1937.

Simmel, G.,

- «Friedrich Nietzsche: eine moralphilosophische Silhouette», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 2 (1896), pp. 202-215.
- «Der Nietzsche-Kultus», en *Deutsche Literaturanzeiger* 42 (1897), pp. 1645-1651.

Sombart, W.,

- «Potsdam», en *Berliner Tageblatt* del 6 de septiembre de 1914.
- *Händler und Helden – Patriotische Besinnungen*, Múnich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1915.

Specht, H., «Friedrich Nietzsches Anthropologie und das Strafrecht», en *Monatsschrift für Kriminalbiologie: Organ der kriminalbiologischen Gesellschaft* 30/8 (1939), pp. 353-372.

Spengler, O.,

- «Nietzsche und sein Jahrhundert», en *Reden und Aufsätze*, Múnich, Beck, 1937, pp. 110-124.
- *Briefe 1913-1936*, A. M. Kocktanek (ed.), Múnich, Beck, 1963.
- *La decadencia de Occidente*, 2 vols., Madrid, Espasa, 2011.

Steding, Ch., *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

Steiner, R.,

- *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar, Emil Felber, 1895 [trad. cast. *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época*, Madrid, Editorial Rudolf Steiner, 2000].

Stewart, H. L., *Nietzsche and the Ideals of Modern Germany*, Londres, Edward Arnold, 1915.

Taureck, B., *Nietzsche und der Faschismus*, Hamburgo, Junius Verlag, 1989.

Teichfischer, Ph., *Die Masken des Philosophen. Alfred Bäumler in der Weimarer Republik – eine intellektuelle Biographie*, Marburgo, Tectum Verlag, 2009.

Thiel, J.,

- «Einlassungen und Auslassungen. Karl Schlechta im “Dritten Reich”, en *Philosophie im Nationalsozialismus*, H. J. Sandkühler (ed.), Hamburgo, Meiner, 2009, pp. 271-295.
- «Monumentalistisch – antiquarisch – kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung: Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta», en “*Einige werden posthum geboren*”. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, R. Reschke y M. Brusotti (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2012, pp. 475-487.

Tönnies, F., *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig, Reisland, 1897.

Tucholsky, K., «Fräulein Nietzsche. Vom Wesen des Tragischen» (1932), en *ibid.*, *Gesammelte Werke X*, M. Gerold-Tucholsky y F. J. Raddatz (eds.), Hamburgo, Rowohlt, 1985.

Türck, H., *Friedrich Nietzsche und seine philosophische Irrwege*, Dresde, Gloess, 1891.

Urs Sommer, A., «Nietzsche katalytisch. Philosophische Nietzsche-Lektüren im 20. Jahrhundert», en “*Einige werden posthum geboren*”. *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, R. Reschke y M. Brusotti (eds.), Berlín/Boston, De Gruyter, 2012, pp. 25-50.

VV. AA., *Zur Erinnerung an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, C.G. Naumann, 1900.

VV. AA., «Friedrich Nietzsche: Vom Kriege», en *Kriegsalmanach*, Leipzig, Insel, 1915.

VV.AA., *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, A. Schirmer y R. Schmidt (eds.), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 2000.

VV.AA., «Presentación», en *Estudios Nietzsche 1* (2001), pp. 5-9.

VV.AA., *La recepción de Nietzsche en España. Literatura y pensamiento*, S. Antoranz y S. Santiago (eds.), Madrid, Peter Lang, 2017 (en prensa).

Vaihinger, H., *Nietzsche als Philosoph des Als Ob*, Berlín, Reuther & Reichardt, 1911.

van de Velde, H., *Geschichte meines Lebens*, Múnich, Piper, 1962.

Vázquez García, F., *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

Venturelli, A., «Die Enttäuschung der Macht. Zu Kesslers Nietzsche-Bild», en *ibid.*, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 2003, pp. 291-314.

Vivarelli, V.,

- «Das Nietzschebild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende», en *Nietzsche-Studien* 13 (1984), pp. 521-570.
- «Il cavaliere, la morte e il diavolo. Nietzsche e il germanesimo idealizzato di Bertram e di Thomas Mann», en *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg I*, S. Barbera y R. Müller-Buck (eds.) Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 59-76.

Voegelin, E., «Nietzsche, the Crisis and the War», en *The Journal of Politics* 6/2 (1944), pp. 177-212.

Volz, P. D., *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

Vogel, M. W., «Chronik des Nietzsche-Kreises. Versuch einer Rekonstruktion», en *Chronik des Nietzsche-Kreises München. Vorträge aus den Jahren 1990-1998*, A. K. Soller y B. Vogel (eds.), Neuried, Ars Una, 1999, pp. 23-69.

Weber, A., *Nietzsche und die Katastrophe*, en *ibid.*, *Abschied der bisherigen Geschichte: Überwindung des Nihilismus*, Hamburgo, Claasen und Göverts, 1946, pp. 137-165.

Weinstock, H., «Die Überwindung der "Bildungskrise" durch Nietzsche», en *Die Erziehung. Monatschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben* 19 (1935), pp. 469-470.

Weisser, E., «Der Erzieher Nietzsche und die nationalsozialistische Schulerneuerung», en *Nationalsozialistisches Bildungswesen* 6 (1941), pp. 125-134, 356-367.

Westernhagen, C. von, *Nietzsche. Juden, Antijuden*, Weimar, Duncker, 1936.

Wilamowitz-Moellendorff, E. von., «Philologisches, Allzuphilologisches – zum editorischen Umgang mit Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches durch Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz)», en *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, M. Knoche (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, pp. 155-177.

Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tubinga, Mohr, <sup>6</sup>1912 [1<sup>a</sup> ed. 1892].

Wollkopf, R.,

- «Das Nietzsche-Archiv im Spiegel der Beziehungen Elisabeth Förster-Nietzsche zu Harry Graf Kessler», en *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 34 (1990), pp. 125-167.
- «Die Gremien des Nietzsche-Archivs und ihre Beziehungen zum Faschismus bis 1933», en *Im Vorfeld der Literatur. Vom Wert archivalischer Überlieferung für das Verständnis von Literatur und ihrer Geschichte*, K.-H. Kahn (ed.), Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1991, pp. 227-241.

Wolter, O., «Nietzsche-Rezeption in der DDR? Die Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs 1945-1989», en *Weimarer Beiträge* 40 (1994), pp. 442-449.

Wolzogen, H. von, «Anmerkung», en *Bayreuther Blätter* 59 (1936), p. 8.

Wotling, P.,

- *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.
- «Du texte aux lectures», en *Lectures de Nietzsche*, J.-F. Balaudé y P. Wotling (eds.), Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 9-32.
- «La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique», en *Nietzsche-Studien* 37 (2008), pp. 1-50.

Würzbach, F., *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte*, Salzburgo/Leipzig, Pustet, 1940.

Zapata Galindo, M., *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1995.

Zeeb, T., «Die Wirkung Nietzsches auf die deutsche Gesellschaft der Jahrhundertwende im Spiegel der Tagespresse», en *Nietzsche-Studien* 33 (2004), pp. 278-305.