

# **RECENSIONES CRÍTICAS**

BOURGET Paul, *Baudelaire y otros estudios críticos*, ed. Sergio Sánchez, estudio preliminar de Giuliano Campioni, Córdoba (Argentina): Ediciones del Copista, 2008, 438 páginas. ISBN 978-987-563-176-2

Paul Bourget publicó entre diciembre de 1881 y octubre de 1885 en la *Nouvelle Revue* una serie de 10 estudios que constituirían los capítulos de sus dos obras más importantes: *Essais de psychologie contemporaine* (París, Lemerre, 1883) y *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine* (París, Lemerre, 1885). Posteriormente se unieron en un solo volumen, en 1899, bajo el título ya conocido: *Essais de Psychologie contemporaine*. Aunque el título de la traducción española pone el acento en el primero de sus estudios sobre Charles Baudelaire, sin embargo se trata de la traducción de los cinco estudios que componen su primera obra, *Ensayos de psicología contemporánea* de 1883, que analizan a los autores: Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine y Stendhal. Esta traducción nos acercará a los lectores de habla hispana a uno de los autores que más influyeron en Nietzsche, con lo cual podremos comprender mejor una de las facetas más importantes de su filosofía: la perspectiva del “psicólogo”. Nietzsche había leído en invierno de 1833 los *Essais de psychologie contemporaine*, iniciando un contacto, que sería muy productivo, con la cultura francesa contemporánea y con la nueva psicología que se constituía como un camino para abordar los problemas fundamentales. Giuliano Campioni, uno de los investigadores que más ha profundizado en la relación de Nietzsche con los autores franceses, a través de Bourget, nos proporcionó en su obra, *Nietzsche y el espíritu latino* (Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004), una información muy interesante para comprender mejor la influencia del crítico francés en la obra de Nietzsche, sobre todo en aquellos temas tocantes al nihilismo, a la decadencia y al “análisis psicológico” definido por el propio Nietzsche también como “vivisección” para las cosas del espíritu. Hay que tener en cuenta que las reflexiones de Nietzsche sobre el nihilismo surgen como resultado de su contacto con la cultura francesa de su tiempo, pero sobre todo de la influencia de Paul Bourget. El propio Nietzsche declaraba expresamente su cercanía con el psicólogo francés y no cabe duda de que quedó atrapado y fascinado por ese flujo tan vitalista y crítico que se cultivaba en aquel momento, sobre todo en el París de la decadencia, que se convirtió entonces en un verdadero laboratorio experimental de nuevos modos de pensar y de vivir. Ese influjo le sirvió de inestimable ayuda para contraponer el “espíritu latino” y el “espíritu germánico”, al mismo tiempo que los mundos de ilusión que generaban el paradigma de la música y Wagner dejaban paso a la “pasión del conocimiento” como un camino adecuado para poder “llegar a ser sí mismo”.

Este tratado de Bourget, tal y como afirma en el prefacio de la obra, tiene como finalidad “redactar algunos apuntes útiles para el historiador de la vida moral de la segunda mitad del siglo XIX francés” (p. 63), tomando como referencia las obras de los 5 célebres escritores franceses mencionados. Él considera que uno de los elementos principales y más importantes de esa vida

moral es la literatura, ya que el libro se erige en el gran iniciador de las personas, en el que define las “formas típicas de sentir” que los escritores de la época proponen. De este modo, estos ensayos son como “casos clínicos” de la gran ciudad, ensayos sobre la “multiplicidad del yo”, algo así como el balance de una generación, el estudio de un periodo de crisis de valores en una sociedad que padece el mal de la “enfermedad de la voluntad”. Aquí se sigue la tradición de la novela de análisis que diagnostica los males de la sociedad francesa, pero sobre todo de París y la vida parisina que son para Bourget, lo mismo que para Nietzsche, el centro de la *décadence* y un objetivo para el análisis y la crítica. París aparece como un “invernadero” en el que se produce una atmósfera especial que “quema y endurece al hombre”, es el gran laboratorio experimental de los valores y será un referente para Nietzsche el “psicólogo”. Como indica Campioni, en la interesante introducción de esta traducción, “Psicología y nihilismo: Nietzsche y Bourget” (pp. 11-58), “muchas de estas máscaras de la decadencia, se encuentran representadas en las ‘figuras’ del hombre superior de la IV parte del Zaratustra”. La nueva “psicología” que Nietzsche descubre en estos autores le abría nuevas posibilidades a los interrogantes que le planteaba el problema que había sido su obsesión desde el principio: “el hombre”. A partir del invierno de 1883 él mismo se define ya como psicólogo, el primer psicólogo entre los filósofos, pero con una actitud mucho más radical frente a los problemas metafísicos y morales que sus modelos franceses. A partir de entonces, como indica Campioni (p. 13), todo queda reducido a psicología: la psicología del cristianismo, la psicología de la conciencia, la psicología de la *decadence*, la psicología del artista de la decadencia. En este contexto se puede decir también, que la actitud de Nietzsche contra Wagner en sus dos pequeños opúsculos: *Nietzsche contra Wagner* y *El caso Wagner*, son el resultado de una análisis psicológico en profundidad o de una “vivisección” que quiere llegar a los lugares más recónditos de la conciencia. La nociones de *decadence*, la “fisiología del arte”, no se entienden sin ese telón de fondo. No obstante Nietzsche también tuvo ciertas reservas en relación a la praxis de Bourget, una cierta reserva como psicólogo, ya éste que introducía elementos morales a la hora de establecer los remedios frente a las “enfermedades morales”.

El examen que hace Bourget de estas figuras paradigmáticas de la cultura francesa, en las que ve las distintas maneras de enfrentarse al pesimismo, “el mal del siglo”, y a la Nada, comienza por Charles Baudelaire, el autor de *Las flores del mal*. Para él éste es “el ejemplar acabado de un pesimista parisino” (83), en el que predomina el gusto por la Nada, una vez que ha dejado fisuras por las que se cuelan todos los placeres. A falta de la creencia en un paraíso verdadero, los personajes de Baudelaire sedientos de “un infinito real” lo que necesitan es un “paraíso artificial”. Al introducirse en la verdad de la naturaleza humana, esa nueva manera de interpretar el pesimismo le sitúa en un lugar privilegiado de la época, al comprender asombrosamente esta novedad. Para Bourget, Baudelaire fue un hombre de la “decadencia” y se convirtió en un “teórico” de ella. Con la palabra “decadencia” designa “el estado de una sociedad que produce un número demasiado grande de individuos inadaptados a

los trabajos de la vida común. Una sociedad debe ser asimilada a un organismo”. (p. 91)

Mayor atención dedica a Ernest Renan (pp. 101-174), al que considera como el hombre de su tiempo que estuvo más atento a “los mínimos accidentes de la vida cotidiana” y representa para él algunos de los modos más esenciales del pensar y sentir de la época. Tomada en su conjunto, la obra de Renan es como una “obra de ciencia” que da testimonio con gran fuerza de las tendencias sentimentales del momento. Una prueba de ello son los títulos de los volúmenes que publicó, en los que se pone de relieve la sensibilidad religiosa y la imaginación moral dirigida hacia las emociones de la conciencia y los sentimientos morales. Para Renan todo es materia de análisis y frente a sus contemporáneos procede con los interrogantes sobre el valor de la vida moral, buscando soluciones a los problemas de la búsqueda religiosa y moral, al espíritu de los dogmas. La respuesta al sentido general de la crisis de la segunda mitad del ochocientos se encuentra en los *Dialogues*, donde el pesimismo de fondo se invierte en la afirmación de una voluntad de poder, dando muestras de una serenidad imposible para los incrédulos, por pasión o por lógica, en relación al problema religioso. Giuliano Campioni le dedica un capítulo en su obra *Nietzsche y el espíritu latino*. Es elocuente el título de uno de los apartados “La filosofía de Nietzsche: ¿un ‘renanismo exasperado y sin ‘matices’?””. Por otra parte, autores como Bourdeau le asigna un papel fundamental en la inspiración de Nietzsche, junto a Schopenhauer, sobre todo en su concepción aristocrática de la historia. Para él, como para Nietzsche, toda cultura es obra de aristócratas. Bourget viene a decir que ningún escritor ha captado mejor que Renan esta antítesis entre el hombre superior y la democracia. (p. 169). De ahí que en los *Dialogues*, en la parte titulada *Sueños*, exponga un plan completo de esclavización de la mayoría por parte de una élite de pesadores, algo que posteriormente Nietzsche utilizaría en relación con el genio y la política. Pero además, Renan habla del “hombre superior” como criatura única y como contemplador que ve de lejos las posibilidades futuras. No es extraño, por eso, que algunos autores franceses hayan visto en los *Dialogues* la teoría del superhombre y que crean que Nietzsche pensó en voz alta lo que Renan y Flauert, por ejemplo, hicieron en voz baja. Bourget termina dedicándole este gran elogio: “Ningún escritor, salvo él, presenta tantas novedades en las ideas y en los sentimientos, porque ninguno ha desplegado mayor sinceridad en la invención de las propias ideas y en la exposición de los propios sentimientos. (173)

Gustave Flaubert es otro de los escritores que analiza Bourget (pp.175-230), como representante más significativo de la extrema impotencia para vivir el contraste entre realidad e idealidad: “estar fisiológicamente organizados para la infelicidad” (p. 199). Para él lo que Flaubert cuenta magníficamente es el “nihilismo de las almas desequilibradas y desproporcionadas como la suya” (ibd.). Pero esa “desproporción” es una ley constante imposible de superar, ya que las circunstancias o la atmósfera en la que el alma se mueve determinan la miseria de nuestra vida. Bourget va analizando los personajes principales de las cinco novelas que ha publicado Flaubert, poniendo de relieve cómo se pone en

práctica su teoría psicológica de la miseria de la vida. Los personajes sufren, porque se han forjado de antemano una idea de los sentimientos que habrán de experimentar. Bourget cree que es el “pensamiento” el que se convierte en un elemento nefasto y destructor, el que condena al hombre a la infelicidad.

El análisis que hace de Hyppolite Taine (pp. 231-300), discípulo y seguidor de Stendhal, sigue la misma línea de los anteriores. Para Bourget este es el representante del “nihilismo científico”. Como destructor de los ídolos de la metafísica oficial, el pesimismo es la “última palabra de toda la obra de Taine”. La impotencia frente a situaciones ambientales produce un “incurable nihilismo” (p. 285), pues somos nada frente a los desmesurados poderes que nos rigen. Nietzsche sigue las explicaciones de Taine sobre el yo, en el que no hay nada de real, el yo visible es más pequeño que el “yo oscuro”, el que no se aprecia, pues “nosotros somos desconocidos para nosotros mismos”, decía en la *Genealogía de la Moral* (Prefacio 1). La idea del yo es un producto, contribuye a su formación una “multiplicidad”, de manera que la disolución del sujeto, como unidad, comienza a perfilarse como uno de los temas principales de la nueva ciencia psicológica. Para Campioni, la imagen que Nietzsche tiene de Taine se debe al retrato que hace de él Bourget: sólida energía del carácter, invencible rigor de la disciplina interior, ascetismo de la ciencia y nihilismo radical. Nietzsche valora especialmente la “limpieza intelectual” de Taine. Termina su exposición Bourget con un análisis del que fue un apasionado analítico y modelo de psicólogo por su “voluntad de claridad”, Stendhal (Henri Beyle). Ya antes de que lo descubriera en Bouget, Nietzsche se había fijado en él. En *Más allá del bien y del mal* (§ 39) Nietzsche presenta a Stendhal como la imagen del “filósofo del espíritu libre” y como crítico del gusto alemán, y cita sus palabras: “para ser un buen filósofo – dice este último psicólogo grande – hace falta ser seco, claro, sin ilusiones. Un banquero que haya hecho fortuna posee una parte del carácter requerido para hacer descubrimientos en filosofía, es decir, para *ver claro en lo que es*”. Son muchos los elogios que hace Nietzsche a la figura de Stendhal: “quizás ha tenido – entre todos los franceses de *este* siglo – los ojos y los oídos más llenos de inteligencia” (GC, §95).

La traducción y la edición de Sergio Sánchez es correcta y cuidada. Se incluye también una amplia cronología sobre Bourget, y una extensa bibliografía realizada por Francesca Manno. No hace falta decir que esta obra de Bourget, hoy ya al alcance de todos, es una obra indispensable para conocer el trasfondo de la filosofía de Nietzsche y al mismo tiempo para tomar el pulso a la literatura de la época. Muchos aspectos de la filosofía de Nietzsche se entenderían mejor, si conociésemos las fuentes de las que surgieron sus principales ideas.

Luis Enrique de Santiago Guervós

DIAZ GENIS, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo, o el terror a la historia*, prólogo de Paulina Rivero Weber, Montevideo: Ediciones Ideas, 2008. ISBN: 9974-627-84-2. 183 p.

El libro se divide en tres partes, más una presentación de la autora (15-19) y unas conclusiones. La primera parte examina el eterno retorno en el pensamiento mítico y en pensamiento religioso de Kierkegaard (25-58). La segunda pasa a ocuparse de Nietzsche, haciendo un análisis pormenorizado de esta teoría en los distintos textos en que aparece, y en sus diferentes formulaciones (61-115). La tercera examina las interpretaciones filosóficas más importantes que se han hecho de esta teoría nietzscheana, Heidegger, Borges y la interpretación kantiana (119-150). Por último, las conclusiones, que en realidad constituyen la parte cuarta. No vienen a resumir el trabajo desarrollado, sino que añaden ideas nuevas, sobre la base de todo lo tratado anteriormente: la autora extrae sus conclusiones al confrontar los pensamientos de Nietzsche, y las restantes interpretaciones examinadas, con la reflexión sobre su propia experiencia de vida (153-177). El libro se completa con una bibliografía de los libros utilizados sobre la temática, siempre muy útil para una rápida localización de las referencias (179-183).

Haré un breve examen del libro limitándome a señalar aquellas ideas que me han parecido más interesantes, y que constituyen una importante aportación al tema, tanto en el ámbito hispano como en el internacional, sin seguir forzosamente el orden del libro. Antes quisiera hacer constar mi total recomendación. Aunque el título despiste un poco, es una aproximación muy buena al tema del eterno retorno en Nietzsche (me permito sugerir un cambio de título, para una futura segunda edición, que lo explicita mejor). No sólo por su contenido, por el exhaustivo trabajo sobre los textos nietzscheanos, y el uso oportuno de la bibliografía, sino además por la redacción clara, amena y filosófica que lo anima. Tenemos aquí un libro que, para estudiar la cuestión tan difícil del eterno retorno, no recurre tanto a enormes dosis de erudición historiográfica, cultural y filosófica, como a la experiencia vivida y la reflexión personal. En él hay más ideas interesantes que en otros estudios más extensos y sesudos. Sirva de garantía a lo que digo el prólogo de Paulina Rivero Weber (9-11).

Díaz Genis comienza resaltando con mucho acierto la diferencia radical de Nietzsche con respecto al pensamiento mítico (25-42): el pensamiento nietzscheano del eterno retorno no es ningún intento de huir y encontrar un refugio a salvo de la caducidad y el absurdo de la existencia humana, de sacralizar el tiempo evadiéndolo hacia una trascendencia, aunque sea de manera intra-mundana. Sino más bien lo contrario: un ejercicio de inmanencia, de eliminación de todo intento de ir más allá de la caducidad del tiempo, un intento de demostrar que la única eternidad le corresponde, paradójicamente, al ser caduco y absurdo. Esto hace que tampoco sea un pensamiento religioso como en Kierkegaard (43-58): lo religioso tiene que pasar por la plena aceptación del carácter absurdo de la existencia humana, pero en última instancia no puede renunciar a la posibilidad de la salvación. Sólo en Nietzsche la salvación del mundo es intra-mundana; el pensamiento del eterno retorno nos descubre que el mundo, la vida, no necesitan ser salvados, porque ya están salvados *a priori* (174-177).

Todo esto lo aclara la autora examinando la relación del eterno retorno con la utopía (168-172). La utopía es la idea de la posibilidad de una situación futura ideal, es decir, la posibilidad de un cambio radical en el futuro con respecto al presente. El pensamiento del eterno retorno es la crítica de la utopía porque es la reivindicación de la inmanencia de la vida, pero esto no significa que el eterno retorno sea la afirmación del *nihil novum sub soli* del Eclesiastés (25), la manera propia de entender el eterno retorno por parte del pensamiento mítico, es decir, como muestra la autora, una manera en el fondo, no de enfrentarse a la realidad, sino de huir de ella desvalorizándola, reduciéndola a nada. Por el contrario, el pensamiento de Nietzsche se opone frontalmente a esa uniformización de la existencia. La autora resalta muy bien que, en contra de lo que se ha interpretado en numerosas ocasiones, no es la afirmación de la simple repetición mecánica de la existencia, sino de la necesidad de ‘recrearla’ una y otra vez. Siguiendo a Vattimo en su interpretación del eterno retorno, pero yendo más allá, Díaz Genis pone el acento en ese proceso de reinterpretación-recreación de la propia vida. Al insertar el pensamiento del eterno retorno en el conjunto de la filosofía nietzscheana, descubrimos el papel fundamental que debe jugar en él el componente hermenéutico o perspectivista. Si no hay hechos sino sólo interpretaciones, entonces no hay hecho alguno que pueda repetirse, porque todo depende de cómo se interprete. Lo que se repite es la interpretación misma, la reinterpretación continua de los mismos fenómenos, que los constituyen en fenómenos nuevos. En este aspecto sí habría cierta conexión con la utopía. Nietzsche rechaza el funcionamiento según el ideal de una utopía, pero aboga, con el eterno retorno, por una recreación incesante de la propia vida, porque sólo de este modo puede llegarse a afirmarla en sí misma, fuera de toda meta trascendente. Ahora bien, el reinterpretar y recrear, la generación de conocimiento nuevo, implicará siempre, como anota acertadamente Díaz Genis, el hacer cosas nuevas, el transformar la realidad. Por tanto, no es que Nietzsche rechace de plano el elemento de radical novedad contenido en la idea de utopía, sino que, en vez de situarlo en un futuro ideal, desde el que debería actuar, lo inscribe en el instante presente, como un rechazo al vicio habitual de posponer siempre la novedad. El acceso a la novedad, a posibilidades de nuevas formas de existencia, debe ser siempre indirecto, nunca directo como está implícito en el concepto cristiano de esperanza. Dicho de otro modo, el ser humano debe renunciar a cambiar la realidad directamente, pues si antes no ha cambiado las maneras de abordarla, de interpretarla (aunque siendo lo más escurridizo es lo más difícil), terminará por repetir los esquemas interpretativos del pasado, terminará en una repetición mecánica. El pensamiento del eterno retorno es pues la manera de conjurar la repetición mecánica del nihilista ‘nada nuevo bajo el sol’ que anida en cada uno de los rincones del ser occidental.

Otro componente fundamental del eterno retorno es el ‘olvido’ (105-107) y es el componente que, como destaca Díaz Genis en contra de Heidegger, aleja de manera más clara el eterno retorno de toda ontología. Para hacer del eterno retorno un pensamiento no-nihilista hay que asumirlo como un proceso incansable de recreación de la propia vida, pero, a su vez, para ello es necesario el olvido: sólo el olvido hace posible una creatividad incesante, unas

capacidades siempre renovadas de descubrir y crear nuevas posibilidades de vida. La oposición radical de Nietzsche frente al resentimiento deriva precisamente de su convicción de que el olvido es una condición de vida. Por tanto, en cada repetición del eterno retorno yo no soy consciente de que estoy repitiendo, no tengo recuerdos de lo anterior, porque esto precisamente hace posible el que pueda darse la repetición, el que pueda repetirlo. Como demuestra el ámbito de las artes o de las experiencias que más afectan al ser humano, sólo aquellas repeticiones que no se viven como tales, sino *como si* fuesen primeras recurrencias, cumplen realmente el cometido por el que son repeticiones (piénsese en el fenómeno musical del ritmo). Por tanto para repetir hace falta el olvido, y esto sitúa el eterno retorno en el polo opuesto a toda ontología, como defiende con acierto la autora: con el eterno retorno, no se puede alcanzar ningún tipo de suprema auto-concienciación de la realidad, de conocimiento de su ser en sí, porque es más bien un pensamiento que funciona como instancia operativa para proceder a olvidar lo que *presuntamente* sabemos de la realidad. Nietzsche no nos está ofreciendo la fórmula ontológica de la realidad, sino la fórmula de que *no hay* fórmula posible, de que la realidad tiene que ser reformulada continuamente (119-131).

Todos éstos son los aspectos más formales, a partir de los cuales la autora aborda el núcleo de la problemática. En él se ve involucrada una serie de cuestiones fundamentales: la educación, el compromiso, el suicidio, el carácter selectivo y la conexión vida-muerte. Pasemos a verlas, entonces, en este mismo orden.

El eterno retorno no puede ser abordado como si fuera una pura teoría, una alternativa de Nietzsche a las teorías tradicionales. Díaz Genis resalta el estatuto especial de este ‘pensamiento’: no es una teoría propuesta para ser discutida y eventualmente adoptada como cualquier otra teoría filosófica. El lugar propio de este pensamiento, no es ni la discusión, ni el estudio histórico-teórico, sino la educación (145-150): porque no es suficiente un reconocimiento teórico sino que es necesaria una auténtica asimilación del pensamiento, que sólo puede darse por medio de la educación. Esto significa que no podemos esperar ningún efecto del eterno retorno en cuanto mera teoría. Lo que menciona la autora de aprender a vivir recreando la propia vida para llegar a afirmarla en sí misma, fuera de toda meta trascendente, sólo se puede adquirir mediante una prolongada labor educativa que debe empezar ya desde la infancia. La idea de Nietzsche es enseñar a los seres humanos a vivir plenamente esta vida, a pesar de su crueldad, sin tener que recurrir a consolaciones ‘transmundanas’. Efectivamente, como dice Díaz Genis, mientras no sea el fruto de una tarea educativa, el eterno retorno se queda en un pensamiento impotente —como cualquier otro pensamiento, a pesar de la tradición filosófica— para superar el nihilismo (64-66 y 95-97).

El lugar propio del pensamiento del eterno retorno es la educación y el componente fundamental que intenta promover, para la consecución de esa afirmación vital, es el compromiso (57-58). Según Díaz Genis, el eterno retorno no es la sanción de una actitud fatalista que se inhibe de sus responsabilidades en la vida porque no dependen de su voluntad, sino todo lo contrario: de una



actitud de compromiso pleno con la vida, con cada uno de sus instantes y circunstancias. Se trata de hacernos completamente responsables de nuestra vida como si cada cosa que hagamos se fuera a repetir eternamente. Pero es una responsabilidad con respecto sólo a esta vida, no con respecto a algo que está más allá de ella. Por tanto el comprometernos plenamente con la vida, en todos sus instantes, no implica la posibilidad de asumir la culpa de lo acontecido, porque si algo demuestra el eterno retorno es que de lo ocurrido *nadie tiene la culpa*. Como anota Díaz Genis, pensar que la propia acción se podrá repetir indefinidamente en tanto que todo está ‘engarzado’ y ‘anudado’: pedir que se repita un instante, es pedir que se repitan todos, como condiciones suyas. Por tanto, no es que tengamos que hacernos responsables de nuestra vida porque cada uno de sus aspectos depende de nuestra voluntad (como en el argumentario cristiano), sino precisamente lo contrario: hacernos responsables de ella a pesar de que no depende en absoluto de nuestra voluntad (es la imagen del héroe de la tragedia griega que asume su destino, Ayante, Edipo Rey, etc). Hacernos responsables, no de esta o aquella acción, para presentarla ante una instancia transmundana, sino *de la vida toda entera*, de la que no se puede extraer nada (148-150).

Por ello, sobre todo en las conclusiones, la autora confronta el eterno retorno con el pensamiento del suicidio, o como prefiere llamarlo ella, de la ‘automuerte’ (161-162). En contra de la tradición filosófica y gran parte de las ideologías actuales, y recurriendo a los textos de Nietzsche, Díaz Genis defiende el derecho a la auto-muerte como libre elección existencial, a la manera en que se practicaba en el mundo antiguo. Ahora bien ¿no es lo contrario al eterno retorno? Porque si el eterno retorno es la aceptación de la vida incluso en su dolor, la auto-muerte es la renuncia a la vida cuando la vida se vuelve invivible. Ahora bien, no dejaremos de ver esta contradicción si no nos fijamos en el elemento de compromiso que interviene. El pensamiento de la auto-muerte no puede estar al mismo rango que el del eterno retorno, pero sí es en cambio un medio auxiliar para cumplir con ese pleno compromiso con la vida: el que la vida no merezca ser vivida en un momento dado no depende del dolor ni de la enfermedad —que por el contrario para Nietzsche pueden ser grandes fuentes de creación—, sino de que, por nuestras fuerzas y energías, no podamos seguir manteniendo ese compromiso con la sola vida. Para ello está el pensamiento de la auto-muerte, para estar seguros de que siempre seremos dignos de la vida y sus eventos (pensar que la auto-muerte es en sí misma un insulto a la vida es, para Nietzsche, aplicar una lógica burda, digna de la infancia de la humanidad).

En todo esto podemos ver, una vez más, el lugar educativo del eterno retorno, que implica además, como resalta Díaz Genis, un elemento selectivo, que aparece cada vez que Nietzsche trata del tema (94-95). El eterno retorno es selectivo porque selecciona a las naturalezas fuertes, es decir, a aquellas naturalezas lo suficientemente apegadas a esta vida, lo suficientemente acostumbradas a soportar el dolor, a superarlo, sin buscar metas o recompensas trascendentes, que aman esta vida tal como es. Pero esto no significa que seleccione a naturalezas ya dadas, privilegiadas, sino que selecciona a seres humanos que han de estar previamente educados. La selección, por tanto, tiene

que ver con la tarea educativa de la que hablábamos: aceptar el eterno retorno no es cuestión de una vana discusión teórica, entre naturalezas fuertes y débiles, sino de una fortaleza previa que sólo se puede conseguir con la educación y no con las meras teorías y procesos de ‘mentalización’. Esta es la razón por la que en ningún caso puede interpretarse el eterno retorno como un nuevo imperativo categórico, de carácter formal en sentido kantiano (131-140). No puede ni debe ser un mandato, porque presupone una selección sobre la base de una tarea educativa previa.

Por tanto, Díaz Genis nos muestra agudamente en qué sentido este pensamiento efectúa una selección: en que obliga a emprender un nuevo tipo de educación del género humano a través de generaciones, una educación centrada en el cuerpo y en la vida terrenal, para conseguir personas cada vez más capaces de asumir este pensamiento. No es la salud —la salud tal como la entendemos normalmente— el criterio del eterno retorno, sino al contrario: el eterno retorno es el criterio de lo que es una *persona sana* y de cómo debe ser una educación que pretenda conducir a ella (106-107).

En el capítulo conclusivo, la autora reúne todas estas conclusiones para confrontar el pensamiento de la vida y el de la muerte con sus propias vivencias (165-168). El eterno retorno es un pensamiento de la vida, ¿pero no podría el pensamiento opuesto, el pensamiento de la muerte servir de manera tan efectiva para la afirmación de esta vida en su carácter único? En comparación con él, ¿no traiciona el eterno retorno el aspecto irreductible de esta vida, su aspecto de caducidad y muerte, de precariedad? Díaz Genis examina magistralmente las posibilidades que ofrece el pensamiento de la muerte para una afirmación inmanente de la vida. Entre ellas está también la posibilidad de la auto-muerte, que es una manera de refrendar el poner al servicio de la vida el mismo hecho de la caducidad del ser humano (153-161). Pero igual que habíamos visto que el pensamiento de la auto-muerte no contradice el eterno retorno, sino que puede ser un medio suyo, el más general pensamiento de la muerte, de la caducidad y precariedad de todo lo existente, no queda excluido por el eterno retorno. No se trata de afirmar la vida, en su eterna repetición, y excluir así, *a priori*, la muerte y la caducidad, sino de aunar, en un solo pensamiento, vida y muerte (172-174). Porque, como muy bien aclara la autora, lo que se afirma en el eterno retorno es la eternidad de esta vida precisamente en su fugacidad, en su carácter caduco y efímero. Lo único eterno es el instante fugaz *en su fugacidad*: la esencia de esta vida terrenal. Por tanto, el eterno retorno es una manera de hacer funcionar el pensamiento de la muerte con el pensamiento de la vida, de tal manera que refuerce a éste y no al contrario, como ha hecho la tradición religiosa y moral de Occidente: vaciar de sentido la vida terrenal atormentando al ser humano con el pensamiento de la muerte y de la fugacidad. El eterno retorno nos descubre que la muerte, la caducidad, no es una objeción contra la vida, que incluso es ruin pensar así, porque la muerte *también forma parte* de la vida (174-177).

De este modo cobra toda su fuerza el sentido de compromiso sin culpa, del responsabilizarnos de algo de lo que no somos responsables: porque lo que Nietzsche está exigiendo con el pensamiento del eterno retorno es el comprometernos, no con un instancia absoluta, inmutable, que además castigaría

nuestra eventual renuencia —hecho para incitar la indolencia humana—, sino con la vida en su fugacidad, con cada instante caduco, y por tanto, no con esta o aquella de mis acciones, sino con la vida sola toda entera.

Marco Parmeggiani

RENAN, Ernst, *Scritti Filosofici*, edición de Giuliano Campioni, texto bilingüe francés e italiano, introducción de Giuliano Campioni, traducción al italiano: Sergio Franzese, Domenico Paone, Francesco Petruzzelli. Milano: Bompiani, 2008, 1433 páginas. ISBN 978-88-452-6032-2.

Magnífica edición bilingüe, francés e italiano, muy cuidada, de los *Escritos filosóficos* de Renan dirigida por Giuliano Campioni, que nos ofrece una vez más materia de investigación de gran interés para comprender mejor las fuentes de la filosofía de Nietzsche, y que nos permitirá, sin duda, llevar a cabo una mejor exégesis de su pensamiento, pues a Nietzsche le gusta confrontarse frecuentemente con el gran pensador que fue Renan. Y esta ha sido una de las razones por las que incluimos un libro no directamente relacionado con Nietzsche, sino que forma parte de todo un elenco de obras que constituyen las fuentes a partir de las cuales Nietzsche fue perfilando sus teorías filosóficas. En una amplia introducción, “El sueño filosófico de Ernest Renan” (pp. 7-63), Campioni analiza los textos de la presente edición bilingüe contextualizando el pensamiento de Renan y sin perder de vista cómo la obra de éste impactó fuertemente en Nietzsche.

El primer texto traducido son *Diálogos filosóficos*, obra escrita en 1876 bajo la influencia de los acontecimientos de la *Comune* de París. Es un texto “inquietante” que sirve de portavoz de las obsesiones y de los malos sueños de muchos intelectuales europeos, que veían cómo los valores tradicionales entraban en una profunda crisis y ponían en tela de juicio los fundamentos de la civilización. La forma dialogada le parecía la más idónea para exponer sus convicciones filosóficas, además le permitía presentar mejor los diversos aspectos del problema. Son “problemas en los que piensa uno siempre y no resolverá nunca”, dice Renan (p. 83). Los interlocutores de estos diálogos no son personas reales, sino situaciones intelectuales existentes o posibles. En realidad son una respuesta compleja a las inquietudes de muchos pensadores que apuntaban hacia una catástrofe social anunciada. La expresión tan repetida en el Prefacio de los *Diálogos*, que “vivimos en la sombra de una sombra” (p. 93), manifiesta el estado de pesimismo de una sociedad humana que se asienta en un gran vacío, y que él ha tenido el coraje de denunciarlo. Esta obra de Renan tiene la virtud de ser algo así como un ejercicio intelectual que quiere despejar el miedo a ese vacío y que no duda en cuestionar aspectos tan incuestionables entonces como era la “igualdad democrática”, pero lo hace desde convicciones filosóficas profundas, y con gran crudeza, buscando siempre una posición serena y sincera frente a los interrogantes y problemas de su tiempo. Flaubert, lo mismo que Nietzsche, se sintieron edificados por este escrito que reflexiona

sobre los males de Francia y sobre aquello que los ha provocado. La expresión de Nietzsche, “el sentido otoño de la civilización” frente a los acontecimientos de la *Comune* de París, o las reflexiones pesimistas de Burckhardt sobre el futuro de Europa, son testimonios de su influjo. Tanto es así que el propio Paul Bourget vio en Renan la expresión adecuada al “hombre superior” que lucha contra la época de la degradación democrática. En estos diálogos se lleva la reflexión filosófica a límites extremos, a afirmaciones que exasperan, en un ejercicio singular que no es otra cosa para él que “la experimentación universal de la vida”. Renan se encuentra en el centro, juzgando y confrontando, contrastando la infinita variedad y multiplicidad de la naturaleza humana, y la “profundidad del abismo” en el que se halla inmersa.

Los *Diálogos* se componen de tres diálogos. El primero trata de las *Certezas*, y el segundo de la *Probabilidad*. El tercero de ellos, *Sueños*, contiene un plan completo, al decir de Bourget, de la esclavización de la mayoría por parte de una *élite* de pensadores. Esa teoría aristocrática, que después tendrá una cierta resonancia en la obra de Nietzsche, es el resultado de una profunda reflexión y signo de una doctrina que vale la pena tener en consideración. El tema de la igualdad, o la tesis de la democracia, aparecen continuamente, llegando a afirmar que la “desigualdad está escrita en la naturaleza”, es la consecuencia de la libertad. Pero el juicio más severo es el que hace frente a la democracia: “el mayor error teológico es la democracia”. Por otra parte, Renan cree en el dogma de la selección natural y en la supremacía de las razas que han sabido sobrevivir. De ahí las continuas alusiones a su origen céltico, raza con la que ninguna otra que puede competir en nobleza. Según Bourget, ningún escritor ha captado mejor que Renan la antítesis entre el “hombre superior” y la democracia. Presenta la hipótesis que lanza uno de los interlocutores, Théoctiste: el triunfo oligárquico del espíritu y el poder del que dispondría les hace exclamar: “las fuerzas de la humanidad estarán un día concentradas en un número muy reducido de manos”.

Los *Fragmentos Filosóficos*, publicados también en 1876 en el contexto de la experiencia de la guerra franco-prusiana, se componen de una serie de reflexiones filosóficas bajo el género epistolar. Una primera sección trata sobre “Las ciencias de la naturaleza y las ciencias históricas”, en realidad es el contenido de una carta dirigida a Marcellin Berthelot, fechada en agosto de 1863, en la que hace una exposición de la historia del mundo y del sistema general de las cosas. Le responde el mismo Marcellin Berthelot con un escrito sobre “La ciencia ideal y la ciencia positiva” en la que habla de la ciencia positiva, de su objeto, método y certeza, para después exponer el sentido de una ciencia ideal que continua los problemas de la antigua metafísica y que es tan necesaria como la ciencia positiva, con la diferencia de que las soluciones en vez de ser impuestas y dogmáticas como en otros tiempos, tienen como fundamento principal las opiniones individuales y la libertad. La tercera sección corresponde al contenido de una carta escrita en 1862 a Adolphe Guérault, dando respuesta a algunas preguntas acerca de la cuestión de si las ciencias históricas no difieren en cuanto al método de las ciencias física y matemáticas. Por último, se añade un artículo publicado en 1860 con el título “La metafísica y su futuro”, que parte

de la constatación de que “uno de los hechos más graves que han marcado los últimos treinta años, en el orden intelectual, es la repentina interrupción de todas las grandes especulaciones filosóficas”.

En el *Examen de conciencia filosófica*, publicado en 1888, reelabora muchos temas de los *Diálogos* y trata de fijar por escrito aquellas ideas que de lo contrario morirían con él. Se podría hablar de una especie de “balance” filosófico, que cierra su reflexión filosófica, y que fue sin duda una de las preocupaciones principales de sus últimos años, en el que se pone de manifiesto el relativismo renaniano. El hombre sobre el umbral del infinito sólo encuentra un agujero negro, incluso la muerte puede ser una “caída en el infinito o en la nada”. El escrito va precedido de una introducción de Domenico Paone con el título, “El último Renan, entre examen de conciencia y balance filosófico”, en el que trata del origen de este ensayo, sobre el “desencanto” y sobre la “teoría del impuesto”.

Entre los escritos que se traducen en el presente volumen el que ocupa un mayor espacio y relevancia (pp. 531-1318) es la obra de Renan de 1852, *Averroes y el averroísmo*. Es un texto fundamental para la historia de la filosofía árabe-medieval, donde crea personajes protagonistas de una heroica mitología de la razón. En realidad se trata de su tesis doctoral defendida en 1852, como testimonio de la corriente de estudios medievales inaugurada por Victor Cousin en la primera mitad del siglo XIX, para llenar el vacío histórico provocado entre el pensamiento griego y la filosofía cartesiana. Demuestra una inmensa erudición y ofrece por primera vez una sistematización del pensamiento árabe-medieval. Se divide en dos partes, en la primera traza un perfil histórico-intelectual del filósofo cordobés, y en la segunda examina las épocas histórico-filosóficas influenciadas por el pensamiento de Averroes. El contraste entre religión y filosofía es sumamente vivaz. El escrito está precedido por una introducción de Francesco Petruzzelli: “El Averroes de Ernest Renan. ‘Hombre de decadencia’ y mártir de la razón”, en la que analiza la génesis de la obra y su estructura y contenido. La edición termina con una cronología de la vida y de las obras de Renan, y finaliza con un índice biográfico y una extensa bibliografía.

Luis Enrique de Santiago Guervós

SALGADO FERNÁNDEZ, Enrique. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2007. ISBN 978-84-96780-06-4. 427 páginas.

Cada nueva publicación que aparece sobre Nietzsche puede provocar en el posible lector una cierta tentación a pensar que ya poco se puede aportar a lo que se ha dicho sobre Nietzsche. Sin embargo, esto que podría ser un obstáculo para escribir sobre Nietzsche, se está convirtiendo en los últimos tiempos en un reto. No es necesario decir que esta obra supone un nuevo reto, o mejor dicho, una respuesta al desafío que significa siempre la obra de Nietzsche para todo aquél

que se acerca a ella. El mismo autor reconoce, en sintonía con el propio Nietzsche, que lo que describe en este libro son “vivencias”, experiencias que uno hace en los abismos de su intimidad con un pensamiento que es capaz de conmocionar al espíritu más escéptico. Y es que el pensamiento de Nietzsche actúa siempre de una manera implacable sobre quien lo lee y lo asimila: a unos les provoca el rechazo más absoluto, porque interpretan su obra como la crítica más destructiva de los valores tradicionales; para otros su pensamiento representa un canto a la vida y el breviario más excelso para la emancipación del hombre; para algunos, como fue el caso de Heidegger, una provocación a la que trató de dar respuesta a lo largo de toda su vida y su obra; y a otros muchos los transforma convirtiéndoles en espíritus “libres”, “ligeros”, “fuertes”, abiertos a la vida del propio filósofo que se *autointerpreta* en su propia filosofía. Como dice el autor en la introducción, que justifica su libro, “escribir sobre Nietzsche es siempre *algo más* que escribir sobre cualquier otro”. Es necesario ante todo abrirse a lo que dice, dejar que el texto nos interpele y estar dispuesto a hacer la experiencia que el propio Nietzsche hizo, una tarea difícil, comprometida y, a veces, tortuosa, pero es un ejercicio hermenéutico paradigmático.

Enrique Salgado ha elegido dos términos, cumbre y abismo, para articular en dos partes su libro, términos de gran importancia en el pensamiento de Nietzsche, que definen de una manera acertada su planteamiento antropológico que preside como en un frontispicio sus más variadas reflexiones: “llegar a ser lo que se es”. Llegar a ser lo que se es supone inmergirse en lo más profundo del abismo de nuestro ser para poder elevarse posteriormente hacia lo más alto. Y eso significa “vivir creativamente”, es decir ser creador para poder hacer de la propia vida una “obra de arte”, una nueva creación, “hacerse a sí mismo”, “autoesculpirse”. El abismo, por tanto tiene la fuerza negativa que mueve a superarse, alude a esos impulsos e instintos del individuo que generan su propia creatividad y lo nuevo. Nadie puede ser “ligero” si no se ha desprendido de las cargas que lo hacen pesado y lo arrastran a espacios insondables; hay que aprender a danzar por encima de nuestras propias cabezas, pero para ello hay que pisar la tierra con la fuerza necesaria para poder elevarse. Son tan sugerentes esas dos metáforas, (recientemente apareció un libro de Rebeca Maldonado, con un título sugerente: “Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche”: Ediciones sin nombre, México, 2008) que actúan como un verdadero catalizador en la obra de Nietzsche. Por eso, no es de extrañar que el autor las haya tomado como elementos articuladores de su libro: una parte tratará de temas relacionados con el abismo, de marcado acento antropológico, y otra parte relacionada con los itinerarios de ascenso que miran siempre a la “autosuperación” del hombre.

La primera parte de la obra, que trataría de dar respuesta a las implicaciones que derivan de la metáfora del abismo y de reflexionar sobre aquellos puntos de vista que nos llevan a descender al submundo de lo inconsciente o de la vida impulsiva, está articulada en siete apartados. El punto de partida es como el hilo conductor que nos puede hacer inteligible una filosofía excesivamente biográfica: se trata del “cuerpo”. Es una forma de presentar la filosofía de Nietzsche fundamentada en un naturalismo que se fue gestando especialmente al

acercarse a los filósofos franceses de la época parisina (Bourget, Renan, Taine, ect.) y a los evolucionistas, (Darwin, Spencer). No es extraño, por tanto, que la fisiología y los instintos ocupen un papel fundamentador en las explicaciones de Nietzsche a la hora de analizar el autor el “cultivo de sí mismo”. El cuerpo se define como algo “abismal” porque es algo bajo el cual late una multiplicidad inagotable, caótica, un universo inconsciente que se agita permanentemente bajo nosotros y que determina también nuestra forma de ser y de actuar. Esta centralidad del cuerpo en Nietzsche, muy estudiada en los últimos años, se ha convertido en clave de interpretación de sus pensamientos y en la “gran razón” de sus propias reflexiones. “El cuerpo es abismo porque sufre, envejece y finalmente muere, pero también es la fuente de la que emanan nuestras fuerzas y la sede del goce” (p.15). Es el hilo de Ariadna que nos permite, en un cierto sentido, seguir los entresijos del laberinto, aunque, en contra de lo que cree el autor, no nos permite salir de él. Tras este trasfondo naturalista se abordan diversos aspectos de lo que el autor ha denominado de una forma metafórica y en un sentido amplio el *abismo*. Se van introduciendo temas abismales como la realidad del sufrimiento y el dolor, como la otra cara del dolor; se habla sobre el tema de la *muerte*, como el “abismo por antonomasia”, como razón de ser de la vida que la ilumina. Para Nietzsche, el aprendizaje de la muerte constituye el aprendizaje de la convivencia con el abismo como condición necesaria para el ascenso hacia la superación de sí mismo. Se habla también de la “*compasión*”, uno de los temas polémicos que Nietzsche desarrolla frente a Schopenhauer, como la “praxis del nihilismo”, la última tentación que Zaratustra tiene que vencer. La compasión también es un abismo en cuanto forma de nihilismo, que es necesario superar en nombre del “amor a la vida”, pues la compasión nivela y deshumaniza, destruye cualquier tipo de jerarquización al cosificar su carácter de singularidad. Pero todos esos pensamientos se crean en medio de la *soledad*, una necesidad desde donde surgen las mayores creaciones. Se distingue entre la soledad impuesta y la soledad elegida, esta última la verdadera soledad productiva, signo de fuerza y de grandeza, es el *pathos de la distancia*. Esta primera parte se cierra con dos capítulos que abordan dos de los temas más significativos y “abismales” de la filosofía de Nietzsche, el *eterno retorno* y el *nihilismo*. La radicalidad del pensamiento del eterno retorno, como abismo terrible y poderoso, lo convierte en la raíz de una nueva “óptica vital” que modificaría la perspectiva de nuestras valoraciones y de nuestras vidas. Aquí se detiene el autor a analizar las distintas dimensiones de una idea poco desarrollada, percibe las contradicciones, plantea los problemas relativos a la temporalidad, al *amor fati*, a la redención dionisiaca. Por último, esta primera parte se cierra con uno de los clásicos en Nietzsche: el *nihilismo y sus formas*. Es interesante poner de relieve cómo acierta el autor a dar la relevancia que tiene el hecho de que para Nietzsche el nihilismo, además de un acontecimiento histórico y metafísico, es sobre todo una *vivencia*. El propio Nietzsche se consideró como “el primer nihilista”, como aquel que vivió la experiencia del nihilismo como una condición necesaria para poder superarlo. Después de analizar las distintas formas de nihilismo y el tipo de hombres que genera, y abrir las puertas hacia su superación y hacia una nueva transvaloración de los

valores, se puede afirmar que la experiencia del nihilismo por parte de Nietzsche es el punto de partida en el abismo para ascender, mediante la fuerza de la voluntad, hacia las “cumbres” de lo que es “grande” en el hombre.

La segunda parte, como era de esperar, en un itinerario de “ascenso”, la vida ascendente, comienza aclarando el sentido que tiene el término *voluntad de poder* en Nietzsche, ya que toda la antropología nietzscheana bascula en torno a esta idea central. Como dice el autor, “a partir de la voluntad de poder arranca la posibilidad del cultivo de sí y la forja del hombre por el hombre”. “Llegar a ser lo que se es” está determinado por la fuerza y el poder que hace al hombre “grande”. El análisis es minucioso en todas sus direcciones y aspectos: biológico, antropológico, psicológico, cósmico, de tal manera que va ofreciendo al lector una idea de la riqueza que encierra dicho término. Es importante que en este contexto se aborden algunos de los malentendidos que se generaron en torno a esta idea, pues a pesar de las múltiples aclaraciones todavía algunos lectores siguen ignorando las exégesis que fueron haciendo los editores de la obra de Nietzsche. Se cierra este capítulo con un estudio sobre la relación entre voluntad de poder y perspectivismo, es decir la voluntad de poder como *fuerza interpretadora*. En el capítulo noveno nos sorprende el autor con algo verdaderamente novedoso, y que ciertamente, a tenor de lo que se está escribiendo y discutiendo en los foros nietzscheanos, a saber: el concepto de *gusto* “es uno de los pensamientos clave de la antropología nietzscheana”. Y no le falta razón, pues la reducción que hace Nietzsche del “gustar” con el “valorar” apunta en este sentido. Es posible decir que al final, toda la filosofía de Nietzsche, su vida y su obra, así como la moral y como las grandes interpretaciones del mundo no seas más que “una cuestión de gusto”, pues en definitiva lo gusto y lo estético se dan la mano, y si la “existencia solo se puede justificar estéticamente”, la justificación también es cosa de “gusto”. Dada la relevancia que tiene el tema, el autor tendría que haber desarrollado más la vía estética y la vía moral desde esta perspectiva del gusto, y enfrentarse a uno de los problemas que palpitan en este contexto, el espinoso tema del esteticismo. Tal vez es algo que se le echa en falta a la obra. El autor insinúa más de una vez la importancia que tiene la estética y el arte en el pensamiento de Nietzsche, pero sólo esporádicamente argumenta desde esa perspectiva articuladora. En los capítulos finales, por último, todos ellos son de gran interés, aunque algunos, como por ejemplo, la vida como experimento, podría haberse situado mejor en la parte relativa al *abismo*, se van desgranando otros temas antropológicos que tienen que ver con la *vida experimental*, por ejemplo, con el *juego*, con la *alegría*, que no están muy desarrollados. El capítulo 12, sobre la alegría, y en el que se insinúan algunos aspectos de lo que es para Nietzsche el “espíritu de ligereza” tendría que haber tenido más peso en su planteamiento general. En los itinerarios del “ascenso”, la ligereza ocupa un papel primordial. Para Nietzsche es la condición suprema para poder llegar a ser un verdadero creador. Como recapitulación de la obra se ha elegido el tema del *superhombre*. Es un final coherente, la voluntad de poder como “el camino hacia el superhombre” que “crea y asciende hacia la cumbre”. El autor no ignora las manipulaciones que ha sufrido este concepto filosófico hasta convertirlo en un “ídolo” y en un



instrumento ideológico execrable, simplificando el contenido filosófico que como una trama explica todo lo demás. El superhombre como “trascendencia que se afirma en su propia creación” (p. 375) define todos los matices y la proyección de futuro que quiere expresar Nietzsche con esta idea. Insiste el autor en el “todavía no”, como una “esperanza antropológica abierta” hacia un punto de partida antropológico nuevo en el que se pueda hablar de que el hombre sea por primera vez hombre, capaz de llevar al extremo todas sus potencialidades.

Fernando Fava