

# NIETZSCHE: HISTORIA, CULTURA, ESTADO

Francisco BALLESTEROS

Poco es lo que un filósofo puede aportar a los hombres de su tiempo si todo aquello sobre lo que ha meditado, entendido-reflexionado y criticado no lo ha realizado desde la riqueza de su intimidad más profunda. «Un diálogo con las circunstancias, efectivamente, pero un diálogo en el que tanto el locutor como lo locutado expongan de sí del modo más abierto y sincero cuáles son las posibilidades de su desenvolvimiento más positivo». Ciertamente, el filósofo categoriza, se distancia a través de un discurso que se impersonaliza en generalizaciones y paralogismos; un discurso en el que las intuiciones más interiores sólo se dejan entrever e infrecuentemente delimitar. ¡Parece como si las vivencias del filósofo no fueran lo fundamental, como si no fueran más que asunto de incumbencia estrictamente suya! Naturalmente, sin embargo, hay excepciones, la mayoría de las cuales se han dado a partir del derrumbamiento del optimismo espiritual de la filosofía hegeliana. Ya el mismo Hegel tuvo la suficiente perspicacia para apercibirse de que los fenómenos aglutinantes entre los individuos (a saber, aquellos fenómenos que precisamente terminan con la indiferencia mutua entre el individuo y su colectividad) no son verdaderamente característicos de la civilización europea. Quizá fuera éste el camino por el que descubrió la «Sittlichkeit» o «eticidad» del mundo de los antiguos griegos, en donde sucedía la coincidencia entre los intereses del individuo y del Estado. Otra de esas excepciones que se ha rebelado contra este «status quo» fue el mismo Nietzsche. Su fuente de reflexión consistió siempre en el sentimiento, en la experiencia, de que en Europa no hay ni ha habido ningún origen genuino espiritual a partir del cual una Cultura se nutre: la creatividad artística colectiva. Nos disponemos a mostrar cuáles son las causas que Nietzsche halló en este hecho. Pero antes que nada debe hacerse una aclaración: la situación en el siglo XX no es sensiblemente diferente de la del XIX que Nietzsche demandó; es cierto que ha habido intentos serios por modificar este orden, que han fracasado, y, lo que todavía es mucho más grave, que cuanto más tiempo transcurra, más se perderán de vista los objetivos y las bases de una Cultura, en el sentido más amplio y fundamental del término.

Urge aquí aclarar cuál era la necesidad que Nietzsche tenía de considerarse a sí mismo y a su

obra como intempestivos. Es ahora la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* la que ahora nos llama la atención: *Sobre la utilidad y desventaja de la Historia para la vida*, escrita en 1873 y publicada al año siguiente. Hacía tan sólo cuatro años que había sido nombrado catedrático extraordinario de filología clásica en la universidad de Basilea. Contactos con maestros como Ritschl, Rohde, Burckhardt, etc. le enfocaron el destello de una Cultura desaparecida hacía tiempo: Grecia. Una cosa es inconcebible cuando uno se detiene a pensar cuál fue la relación existente entre el estudio de la filología clásica y la tarea de un filosofar intempestivo. Seguramente estas dos actividades no son en absoluto tan contradictorias entre sí como para no ser capaz de encontrarse alguna relación entre ellas. Pero el espíritu de cómo Nietzsche debió realizar sus estudios filológicos debió forzosamente estar impregnado de la impronta de un descontento primordial. Es probablemente imposible llegar a ser más concreto en este tema. No obstante, tan sólo hemos de ceñirnos a reafirmar las mismas palabras de Nietzsche, aquellas con las que da conclusión al prólogo de esta segunda de sus intempestivas:

Pues yo no sabría qué sentido tendría la filología clásica en nuestro tiempo sino el de actuar intempestivamente —es decir, contra su tiempo y, por tanto, por encima de su tiempo, y espero que en virtud de un tiempo venidero...».

Apunta Nietzsche en esta frase a una idea que a lo largo de este escrito, así como en el de otros, hemos de encontrarnos, a saber, el concepto no ideal, sino fisiológico de la fundación de una nueva, más profunda y natural formación cultural. La formulación de este concepto la encontramos cabalmente realizada en el escrito *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, escrito en 1872, es decir, todavía durante su estancia en Basilea. Luego diremos algo respecto a este libro. El objetivo de la segunda Intempestiva es igualmente anunciado en el mismo prólogo:

Intento entender aquí algo de lo que nuestro tiempo está orgulloso con razón, su formación histórica, como dolencia, debilidad y carencia de nuestro tiempo, porque creo incluso que todos nosotros padecemos de una fiebre histórica voraz, y por lo menos deberíamos saber que la padecemos<sup>2</sup>.

Los objetivos de la crítica de Nietzsche parece que se van delimitando y enfocando hacia la contraposición de dos tipos de formación («Bildung»): una formación clásica o realmente cultural, y otra histórica o historicista. Esta segunda es precisa y desgraciadamente la que se da en la actualidad. Se trata de esa preeminencia del «sentido histórico» del moderno europeo, que no ve en el pasado más que un conjunto de fenómenos históricos, de hechos y de éxitos (pues para él no existe ninguna historia de las intenciones, es decir, de los valores) que tal como son no sólo enseñados por los profesores de los institutos, sino aprendidos por sus alumnos, son unos fenómenos muertos. Nietzsche se inspira en Goethe y sus palabras:

Todo lo que, por lo demás, me ha sido meramente enseñado, sin ampliar mi actividad o vivificarla inmediatamente, me es odioso<sup>3</sup>.

No hay instrucción sin vivificación («Belehrung ohne Belebung»). Claro está, sí que la hay, pero es fundamentalmente una pseudoinstrucción.

Hay tres modos por los cuales el viviente puede servirse de la historia; según cada uno hallaremos una ciencia histórica «monumental», «antiquaria» o «crítica». La primera proyecta al individuo en la acción y en el impulso; la segunda le inyecta un mero afán de conservación y de admiración por lo pasado; finalmente, la tercera lo reduce a una tarea de autointerpretación a partir del desarrollo («Prozess» —cf. Hegel—) de la historia suya. Casi no es necesario insistir por cuál de las tres se decidió Nietzsche. En lo básico la cuestión es manifestar que aquello que nos enseña la historia ha de servirnos para encontrar cuáles habrán de ser las intenciones y los proyectos que en el futuro un individuo, un pueblo o una Cultura deba realizar para el fin de su propia conveniencia. Cualquier otro modo de entender la historia y de hacer uso de ella no puede conducir sino a que los individuos y, en consecuencia, los pueblos y las culturas, languidezcan y degeneren. No hay ningún otro modo sano de entender la historia, sino en el mismo sentido en como la vida de los vivientes se realiza: en su proyección hacia el futuro, en su proyección hacia la actividad y el impulso de la exteriorización esencial a los vivientes y a la vida en general. Consecuentemente, parece que el senti-

do al que alude Nietzsche de entender la historia no consiste precisamente en una obturación u obstaculización de los impulsos de un individuo, pueblo o Cultura, sino en encontrar los métodos adecuados para poder desarrollar, expresar y exteriorizar convenientemente sus fines y objetivos. «Maestra de la vida» definió Polibio a la historia. Nietzsche no se alejó ni mucho ni poco de esta concepción.

Vemos, con ello, que la cuestión de la fundamentación de una ciencia histórica que esté al servicio de la vida presupone el hecho de que se dé en el seno de un pueblo con instintos salubres. No es necesario insistir en el hecho de que para Nietzsche el problema de la salubridad de un pueblo ha de situarse, en su tiempo, bajo la premisa de un autosaneamiento (o sea, vuelta al predominio de valores aristocráticos). Tales condiciones de saludabilidad son tomadas de la única fuente de la que pueden serlo: de la vida misma. Y la primera ley general por la que se rige la vida es aquella capacidad de olvidar lo inservible para el desarrollo y expansión de las facultades naturales. El individuo de la moderna Europa, que ante este hecho puede ser calificado de poco vital, ha de tomarse esta regla general como una purificación de su espíritu. La capacidad de olvidar habrá de significar: poseer la suficiente ligereza vital como para poder deslizarse desengañada y espontáneamente en el «umbral del instante». Olvidar consiste en ser capaz de afirmar, con la última fibra del cuerpo, que lo que importa no es uno, que el individuo no tiene una mirada independiente de su horizonte, es decir, de su pueblo o Cultura, que la muerte del individuo no es la muerte del mundo, por tanto, que no es la felicidad del individuo la cuestión fundamental a debatir o a través de ella entender la historia; un nuevo y más físico «sentir histórico» ha de atraerse para sí la convicción de que él mismo no ha de significar ya sino

saber que, en cualquier caso, se ha nacido para padecer<sup>4</sup>

que el dolor es el sentido de la vida misma, pues es realmente mediante él como se manifiesta el hecho de que el vivir mismo es una estéresis, una carencia, pero una carencia que ha de implantarse por la creación artística que la fuerza plástica («plastische Kraft»), herencia de la naturaleza,

nos ha concedido para suplir este constante e indeterminado anhelo que el hombre posee en el interior de su pecho. «Condición de salubridad» ha de significar necesariamente que la reflexión pura, la mera razón, la meditación en el aislamiento del devenir histórico, son los síntomas de una enfermedad; el «sentido histórico» de los modernos europeos, esa suerte de «irónica autoconsciencia», no denota otra cosa sino que las fuerzas del impulso vital están desgastadas y malheridas, que el mismo de la vida cotidiana no funciona; el periódico, símbolo de la cultura Europea de los siglos XIX y XX realza el hecho de que hasta la vida cotidiana misma se ha convertido ya en un problema. Audazmente llegó a pronunciar Nietzsche que

cuando queramos comprender lo más cotidiano, nos haremos historiadores<sup>3</sup>

no periodistas; conocer históricamente es tener y obtener nuevas vivencias, y sólo desde este marco, en cualquier caso, escribir «sobre» historia, no ya para la explosión y justificación de los hechos, sino para aclamar y proclamar los valores, es decir, las intenciones que alientan bajo los éxitos y los fracasos, bajo las victorias y las derrotas.

También se trata de evidenciar que la caracterización más profunda y esencial de una Cultura no consiste de hecho en la capacidad de desmembramiento en tendencias ideológicas distintas e incluso contrapuestas, sino, antes al contrario, en la fuerza de poder mantener y acaparar a los miembros de su pueblo en la senda de la unidad («Einheit») de la Cultura. Empero, no la formulación de un paradigma al que cada uno de los individuos debe responder a pesar de su voluntad, sino en la instauración, en la institución, en el re-descubrimiento y en la creatividad del espíritu de los individuos en esta Cultura bajo el prisma de una confluencia fundamental. La imagen de una montaña podría responder bien a este concepto: un asentamiento múltiple, atónico, que se alza hacia una cumbre, espectro de la unidad última. Pero mucho más verídica y natural que este símil de la montaña lo es la comparación, que el propio Nietzsche toma en reserva, del árbol. El árbol es el símbolo del arraigamiento; las raíces del árbol están escondidas en ese reino profundo que es la tierra; pero la indeter-

minación e indeterminabilidad de las raíces del árbol no son sino el punto de arranque de la savia, del líquido vital de la tierra, que, elevándose hacia la región de la luz, al imperio del sol y de las formas, preformando precisamente unas turencias que dan fe del horizonte del cual depende. El principio de limitación es el principio mismo que posibilita la unidad de una Cultura, ya que los individuos son como unos árboles que han podido desmembrarse de la tierra, moverse automáticamente a través del espacio y buscar por su propia voluntad el alimento de su subsistencia. De este modo, los individuos se han hallado a sí mismos como aglutinados en un mismo espacio, han encontrado en sí mismos un elemento conjuntivo que, apercibido en esta unidad fundamental, caracterizados en su espacio y en su Horizonte, agrupados en un mismo sentido artístico, les han hecho tomar posición contrapuesta frente a otros espacios colindantes que amenazan con la destrucción de su Cosmos.

¿Responde la unidad fisiológica de una auténtica Cultura a los nódulos que se establecen en los cosmopolitismos, universalismos y barbarismos legalizados de la Europa del siglo XIX (e incluso, añadiría yo, del XX)? La respuesta es apodíctica: no. Creo que Nietzsche fue profundamente consciente de que si este principio de limitación tenía que ser verdaderamente real, él mismo tendría que defender hasta el final su horizonte, a saber, Alemania. El estudio y el ejemplo de la cultura griega antigua no había de servirle a él como un esquema riguroso al cual debía acomodarse, sino mejor, al apercibimiento de que las mismas culturas y los mismos pueblos son, como los individuos, organismos físicos, que, por lo tanto, son perecederos, pero que su resplandor ha de servir para terminar con el cansancio final del moderno europeo y, cuando no fuera posible, terminar por lo menos con el mismo europeo, lo que significaría recuperar en todo su esplendor el espíritu aristocrático.

El vínculo que ciñe realmente la cultura alemana más íntima al genio griego es algo bastante misterioso y difícil de captar. No obstante, mientras la más noble necesidad del auténtico espíritu alemán no intente coger de la mano ese genio griego, con sólido apoyo en el río de la barbarie, mientras de dicho espíritu alemán no brote una nostalgia angustiada por los griegos, mientras la visión en lontananza

—penosamente conquistada— de la patria griega no haya llegado a ser la meta del peregrinaje de los hombres mejores y más dotados, el fin de la cultura clásica del bachillerato seguirá revoloteando aquí y allá en el aire sin cesar<sup>6</sup>.

Aún hemos de volver sobre la cuestión del «deutsches Geist». De momento tenemos que ser reiterativos algo más con el tema del arraigamiento. Es fundamental. Es la base sobre la que ha de asentarse el hecho de que determinados poderes del hombre no son privativos suyos. La palabra «ahistórico» la utiliza Nietzsche para poner de manifiesto el arte y la fuerza de poder «Olvidar» y limitarse a un horizonte determinado. Este arte y esta fuerza de poder «olvidar» tienen una definición específica: «Vivo, ergo cogito». Es en esta definición en donde se está afirmando el carácter aristocrático del germanismo (¿y del indogermanismo?) nietzscheano. La contraposición ante la célebre frase de Descartes es más que pausable. Un hombre puede sustraerse al máximo a la vida para dedicar todos sus esfuerzos a una actividad cogitante; cualquier hombre de unas mínimas condiciones puede educarse para este tipo de vida. En cambio, no todos los hombres son capaces de ser «cultos», en el sentido de que sepan engarzar métrica, mesuradamente, vida y pensamiento, acción y reflexión. Es un equilibrio difícilísimo, pero es el que distingue a los individuos, pueblos y culturas inferiores de los superiores. La consigna nietzscheana es clara al respecto: si hay que cambiar o substituir la aseveración cartesiana del «Cogito, ergo sum» por la del «Vivo, ergo cogito», entonces el molde de una nueva Cultura habrá de lateralizar el «sentido histórico», esa «irónica autoconsciencia», de los modernos europeos, es decir, sus patologías y sus desequilibrios. Pese a todo, el marco de la política activa de Europa ha sabido mantenerse bastante al margen de determinados prejuicios. La entidad de formas aristocráticas de los imperios viene a confirmarlo. No obstante, ¿son los valores exportados por los imperios occidentales unos valores que están en consonancia con la actividad desplegada? Si queremos encontrar una respuesta a esta cuestión, habremos de remontarnos atrás en el tiempo, al origen mismo de la civilización occidental y del Cristianismo. Al respecto nos vamos a limitar a

señalar cuál es la opinión de Nietzsche y su concepción:

Característica del europeo: la contradicción entre palabras y hecho; el oriental está seguro de su vida cotidiana. La manera como el europeo ha fundado colonias demuestra su naturaleza de animal de rapiña. La contradicción se aclara por el hecho de que el Cristianismo abandonó la clase social a partir de la cual creció. Esta es nuestra diferencia con los helenos: su eticidad ha crecido en las castas dominantes. La moral de Tucídides es la misma que explotó en todo Platón. (...) Europa ha estado viviendo bajo el dominio de los opuestos. La historia de Europa es, desde la época de los césares romanos, un alzamiento de esclavos<sup>7</sup>.

Ahora, pues, sí que habrá que entender correctamente qué es lo que por «espíritu alemán» Nietzsche había de entender: aristocratismo. En el mismo nódulo de la creación, del resurgimiento de los valores aristocráticos, es en donde habrá que colocar la función del nuevo estado, la del «Reich» alemán. Aunque Nietzsche se mostró un tanto cauteloso a la hora de evaluar el absolutismo del estado prusiano, en el que se puede adivinar la concepción hegeliana del mismo, parece evidente que, pese a ello, probablemente sea a través de ese Estado como se pueda hacer resurgir la emergencia de los antiguos valores aristocráticos. Una de las grandes virtudes del estado prusiano lo constituye el hecho de que se asienta sobre una política belicista. Un antiguo filósofo ya había constatado que «la guerra es el padre de todas las cosas»; sería inútil confirmar que era griego. Sin embargo, el estado prusiano no podía ni debía ser entendido como un fin en y por sí mismo, sino tan sólo como portador, como portaestandarte, como punto de partida hacia un nuevo orden aristocrático. Cultura, arte, religión: en estas tres esferas se agruparía el solo y mero concepto de Estado, tal como en la antigüedad se concibió y como Nietzsche pretende recuperar.

Efectivamente, el Estado antiguo se mantuvo muy alejado precisamente de ese fin utilitario, que consiste en admitir la cultura sólo en la medida en que beneficia al Estado, y en aniquilar los impulsos que no resultan utilizables sin más para sus fines. En lo más profundo de su alma, los griegos experimentaban hacia el

Estado ese fuerte sentimiento —casi escandaloso para el hombre moderno— de admiración y de gratitud, precisamente porque reconocían que sin esa institución, que satisface las necesidades y se ocupa de la defensa, no puede desarrollarse ningún germen de cultura, y sabía que toda la cultura griega —inimitable y única en toda la historia— creció tan lozana precisamente bajo la protección primorosa y prudente de las instituciones políticas destinadas a las necesidades y a la defensa. El Estado no era para su cultura un guardián de fronteras, un regulador, un superintendente, sino un compañero de viaje, un camarada sólido, musculoso, equipado para combatir, que acompañaba a través de realidades rudas al amigo más noble, casi divino, y a cambio recibía su admiración y gratitud<sup>6</sup>.

Nuestra pésima concepción del Estado, la desgracia que consideramos caer en sus garras (servicio militar, impuestos, etc.) no responde al hecho de que el Estado sea en sí una entidad política encargada de negar lo que el individuo se preocupa de afirmar, sino al hecho de que el individuo europeo ha considerado más valiosa la independencia respecto de su tribu que su ineludible dependencia. Un Estado fuerte puede ser símbolo de un pueblo fuerte. De todos modos es evidente que siempre será el reflejo de los individuos que lo alientan, pues ellos mismos son los

que en última instancia lo dirigen. Recuperar la idea de un Estado, no como un poder, respecto a su pueblo, fáctico, sino como una fuerza legislativa y de derecho, el Estado como un organismo físico, es una tarea que trae consigo la fundamentación de una nueva Cultura, de una Cultura genuina. Historia, Cultura, Estado: si han de ser lo que naturalmente son, se concebirán como meras funciones vitales, como el nacer, el digerir, como el mismo morir.

¿Por qué necesita el Estado ese número de escuelas y de profesores? ¿Con qué objeto esa cultura popular y esa educación popular, tan ampliamente difundidas? Porque se odia al espíritu alemán auténtico, porque se teme la naturaleza aristocrática de la cultura auténtica, porque propagando y alimentando las pretensiones culturales en la multitud se quiere incitar a los grandes individuos a buscar un exilio voluntario, porque se intenta escapar a la severa y dura disciplina de los grandes guías, haciendo creer a la masa que encontrará por sí sola el camino, guiadas por el Estado, auténtica estrella polar. ¡Ahí tenemos un fenómeno nuevo! ¡El Estado como estrella polar de la Cultura!<sup>9</sup>.

(...) y hasta ahora no tenemos el fundamento de una Cultura, porque no estamos convencidos de tener en nosotros una vida auténtica<sup>10</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, edición de Karl Schlechta, Reclam, Stuttgart, 1980, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>4</sup> «Historisch fühlen» heist wissen, dass man jedenfalls zum «Leiden geboren ist».

<sup>5</sup> *Homero y la filología clásica (Nietzsches Werke)*, Naumann Verlag, Leipzig, 1903, vol. IX, p. 29).

<sup>6</sup> *El porvenir de nuestras escuelas*, Ed. Tusquets, Barna., 1980, pp. 99-100.

<sup>7</sup> *Nachgelassene Werke (Obras póstumas)*, en *Nietzsches Werke*, Naumann Verlag, Leipzig, 1903, vol. XIII, p. 326.

<sup>8</sup> *El porvenir de nuestras escuelas*, Ed. Tusquets, Barna., pp. 119-120.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>10</sup> *Vom Nutzen...*, p. 105.