

EL SUPERHOMBRE Y EL IDIOTA REFLEXIONES SOBRE NIETZSCHE Y DOSTOYEVSKI*

JOSE ECHEVERRIA

En su libro de 1944 sobre Nietzsche, Daniel Halévy se extrañaba de que, pese al material disponible en el *Nietzsche Archiv* de Weimar, no se hubiera investigado más y mejor quién era, cómo era el padre del filósofo, pastor luterano en la pequeña ciudad de Roecken. El niño Nietzsche aprendió a hablar con algún retraso. Su padre, nos dice Halévy, gustaba de salir a pasear por los campos con este silencioso compañero. “Federico, escribe, no olvidará nunca el sonido de las campanas en la inmensa planicie ni la impresión de su mano en la del padre”. Cuando el niño Nietzsche tenía cuatro años de edad, su padre sufrió una caída que determinó, que aceleró acaso, una grave dolencia. Tras un año de delirio, falleció el pío pastor Karl-Ludwig Nietzsche.

¿Por qué he comenzado por el padre? Pues, ante todo, porque el propio Nietzsche ha escrito sobre la necesidad de dar presencia al pasado, en especial al pasado de la infancia, y comprueba la fuerza con que obra sobre él el recuerdo de esos años remotos en una apacible casa pastoral y el paso subsiguiente de la felicidad al infortunio. Además, porque, en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche escribe que a menudo le corresponde al hijo expresar lo que el padre protegió con su silencio. En *Ecce homo*, que es la penúltima obra que él entregó a la imprenta — la última es un panfleto contra Wagner — leemos: “Considero un alto privilegio haber tenido un padre tal: hasta me parece que es éste el único privilegio que puedo invocar, si se exceptúa la vida, el gran sí a la vida”. Propone también este enigma: “En cuanto soy mi padre, ya yo estoy muerto; en cuanto soy mi madre, sigo vivo y envejeciendo”. Por fin: “Hay otro aspecto (se refiere a su facultad de réplica y reconvención) en que soy simplemente mi padre

* Conferencia dictada el día 12 de noviembre de 1980 bajo los auspicios del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

redivivo y como quien dice la continuación de su vida tras una muerte demasiado temprana”. Hasta el comienzo de la adolescencia, Nietzsche pensó que su destino era ser, como su padre, un ministro del Señor. Si bien se apartó de esta ruta con una violencia y radicalidad que acaso asombren, continuó identificando su propia trayectoria vital con la de su padre. En 1876, teniendo 32 años de edad, le escribe a Gersdorff: “Mi padre murió a los treinta y seis años de una inflamación cerebral. Es posible que para mí las cosas vayan aún más rápido. . .” Su salud se deteriora gravemente, en efecto, poco antes de cumplir estos años. “El incesante martirio de mi vida, me provoca la sed de morir”, le escribe a Malwida von Meysenburg, el 14 de enero de 1880 — tiene 35 años. Pero luego se recupera, como si comenzara, con renovada vitalidad, un nuevo ciclo de su existencia.

No quisiera dejar en el olvido un sueño que el niño Nietzsche tuvo poco después de la muerte de su padre y cuyos episodios anotó diez años más tarde. En él oye resonar tristemente el órgano, y al mirar hacia la iglesia y el cementerio vecino, ve que una sepultura se abre y que su padre, vestido con su mortaja, sale de ella, atraviesa la iglesia y vuelve con un niño en los brazos a introducirse en la sepultura que se cierra tras él. Cesa de inmediato el sonido del órgano. Al día siguiente, el niño Nietzsche contó este sueño a su madre. Poco después, cayó enfermo su hermano menor y murió en pocas horas. El pequeño ataúd fue depositado junto al del padre.

Permítanme ustedes una breve digresión psicológica, que es sólo, claro está, una conjetura. ¿Qué pueden haberle ofrecido al niño Nietzsche como explicación cuando su padre murió? Pues lo que se les dice a todos los niños en casos semejantes, al menos en el ámbito de la cultura cristiana: “tu padre se fue al cielo, ahora es feliz, está con Dios, descansa en la paz del Señor”. Así, cabe presumir que el pequeño Federico, al par que disfrutaba de estar vivo, de poder correr y jugar, tuvo el sentimiento penoso de haber sido postergado, postferido, de que el hermano menor, rival por cierto, como todo hermano y más si es menor, había sido elegido por el padre para acompañarlo en esa gran ventura del otro mundo; y que él, en cambio, había sido destinado, sacrificado a la aventura de *este mundo*; a rescatarlo del descrédito que sufre cuando se le contraponen al otro, lo que tal vez, tal vez pensara Nietzsche, el propio padre hubiera hecho si hubiera seguido viviendo, si no hubiese muerto tan joven. Señalemos, antes de abandonar este plano, el carácter tan particularmente intenso que tiene para Nietzsche su descubrimiento, en 1863, de la gran obra de Schopenhauer: anota que tras hojearla en el escaparate de una librería, fue como si su demonio, su *daimon* en verdad, le hubiese susurrado al oído: “Vuelve a tu casa con este libro.” “Apenas en mi cuarto, escribe Nietzsche, abrí el tesoro que había adquirido y dejé que actuara sobre mí este genio enérgico y sombrío”.

Adopta a Schopenhauer como maestro, le da el nombre de padre, y su exaltación es tal que le genera una fiebre nerviosa que le impide seguir leyendo. No es necesario insistir en el modo como Nietzsche conquistó su autonomía filosófica frente a Schopenhauer, sobrellevando a la vez su pesada herencia. Tampoco es necesario que yo destaque aquí, pues es algo sobre lo que ustedes mismos pueden reflexionar, el carácter apasionado, vehemente, tormentoso, contradictorio, ambiguo a la postre, de la relación que Nietzsche estableció con otro enérgico genio, con otro padre vicario que adoptó, Ricardo Wagner, quien continuó obsediéndolo a lo largo de su vida y hasta en su locura.

Todos ustedes conocen los textos en que Nietzsche expresa su violenta repulsa al cristianismo. Sin embargo, y por razones estéticas de equilibrio, de simetría, para crear el contraste conveniente con la piadosa infancia que antes describí, me veo obligado a leerles algunos pasajes de *El Anticristo*, publicado en 1888; “El Dios de los cristianos, leemos, siguió siendo judío, siguió siendo el Dios de los rincones, el Dios de todas las esquinas y lugares oscuros, de todos los barrios insalubres del mundo entero” . . . “Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu. . .; Dios degenerado hasta llegar a ser la contradicción de la vida en vez de ser su transfiguración y su eterno sí”. “El cristiano, esa *ultima ratio* de la mentira, es el judío duplicado — incluso triplicado . . .” “¿He de añadir que en todo el Nuevo Testamento no aparece más que una *única* figura a la que es preciso honrar? Pilato, el gobernador romano. Tomar en serio un asunto entre judíos — es una cosa de la que él no lograba persuadirse. Un judío más o menos ¿qué importa?”. . . “Así como no elegiríamos para nuestras relaciones a unos judíos polacos, tampoco elegiríamos a unos “primeros cristianos”: no es que sea siquiera necesario tener una objeción contra ellos. . . . Ni unos ni otros huelen bien”. . . “Basta leer a cualquier agitador cristiano, a San Agustín por ejemplo, para comprender, para *oler*, qué sucia pandilla se encumbró de este modo. . .” El cristianismo, escribe también allí, es “la especie más funesta de delirio de grandeza habida hasta ahora en la historia”, los cristianos son “pequeños judíos superlativos maduros para toda especie de manicomio”, “pequeños santurrones y locos en sus tres cuartas partes”. . . “Toda palabra en boca de un primer cristiano se vuelve mentira”; y también: “Todo libro se vuelve limpio cuando se acaba de leer el Nuevo Testamento”. . . . “La Iglesia ha canonizado *in majorem dei honorem* únicamente a los y a grandes estafadores. . .” “El cristianismo tiene en su base el *rencor* propio de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo petulante, sobre todo la belleza, daña sus oídos y sus ojos. . .” “Es indecente ser hoy cristiano. Aquí comienza mi náusea”. En *La genealogía de la moral*, publicada

en 1887, afirma Nietzsche, que Jesús de Nazaret, es el portador del resentimiento judío, es “un instrumento de la venganza judía”. No sólo recusa Nietzsche la moral cristiana por estar fundada en este morboso resentimiento. Para liberar al hombre, para devolverlo a la plenitud de esta vida, es preciso hacerse cargo de la muerte de Dios. Dios ha muerto y su cadáver apesta, declara Nietzsche. En esta pestilencia vive el hombre moderno porque no se decide a enterrarlo de una vez. La invectiva sacrílega, la imprecación blasfematoria, es cultivada por Nietzsche con la delectación de un artista. Creo que acierta Paul Valéry cuando, en una carta a Henri Albert de octubre de 1901, llama a Nietzsche un genio fatigoso y estridente.

Claro está, los conocedores de Nietzsche saben que él era un hombre de teatro y que amaba las máscaras. En una carta a su hermana de 1885, escribe: “No creas que mi hijo Zarathustra pronuncie *mis* opiniones. El es una de mis preparaciones, uno de mis entreactos”. Y algo más tarde, también a su hermana: “Son cosas sumamente peligrosas éstas a las que me dedico; y el que yo, entretanto, ora recomiendo a los alemanes, de manera popular, la filosofía de Schopenhauer o Wagner, ora invente unos Zarathustras, es para mí una diversión, pero ante todo un escondite donde puedo quedar aún otro rato más. Nietzsche asume la máscara del Anticristo, pero al par escribe un libro sobre él mismo y su vida y lo titula *Ecce homo*. Más: a Lou Andreas Salomé le confía — así lo atestigua ella — la posibilidad de un regreso a la fe o la de dirigirse hacia una nueva creencia. Y agrega: “En todo caso, un retorno al pasado es más verosímil que la inmovilidad”. En 1885 anota: “Desde que no hay Dios, la soledad se ha hecho intolerable”. Nietzsche será especialmente cuidadoso cuando se refiera a la parte más sensible del cristianismo: a la persona de Jesús — “instrumento de venganza”, sí, pero usado por los judíos. Nuevamente, encontramos aquí una dualidad: hay un Nietzsche anti-semita como lo atestiguan las pasajes que leí; pero hay también un Nietzsche filosemita, como podría acreditarlo con muchas referencias a textos en que Nietzsche expresa su admiración por el pueblo judío. Vayan como ejemplo algunas frases del aforismo 475 en el primer volumen de *Humano, demasiado humano*, publicado en 1878: allí alaba “la actividad y la inteligencia superior” de los judíos, “el capital de espíritu y de voluntad lentamente acumulado por ellos en la escuela del infortunio”; para agregar luego que “no sin culpa de todos nosotros, es el pueblo que ha tenido la historia más penosa, y al que se le debe el hombre más digno de amor (Cristo), el sabio más íntegro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley moral más influyente del mundo”. A la dualidad — o mejor multiplicidad — que siempre encontramos en Nietzsche, alude él mismo en *Ecce homo* al escribir: “conozco los dos lados, pues yo soy ambos lados”; y también: “tengo un *alter ego*: tengo una segunda mirada al par que una prime-

ra; tal vez hasta tenga una tercera mirada”.

La crítica que hace Nietzsche a la moral cristiana se manifiesta en él, además, como una apología del egoísmo y una aversión radical a la compasión, vigorosamente expresada en *La genealogía de la moral*. Mas ello no le impide, en el mismo libro, y antes en un fragmento inédito de 1877, reprocharle a Cervantes su crueldad, su dureza de corazón, por ridiculizar a un pobre loco y burlarse de él, por hacernos reír a su costa, en vez de atacar a los poderosos de su tiempo — lo que atestigua no sólo que se contradice, sino que no supo leer el *Quijote*. Asimismo, la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, publicada en 1873, es un panfleto en contra de un hombre a quien Nietzsche consideraba como representativo de la mala cultura alemana de su tiempo, como un “filisteo” según su expresión — el muy famoso y muy respetado doctor David Strauss. Mas, habiendo fallecido Strauss pocas semanas después de haberse publicado este escrito difamatorio, cayó Nietzsche en un estado de honda depresión, imaginando que él había causado la muerte del anciano profesor. Claro es, que en sus escritos contra la compasión Nietzsche empleaba la palabra alemana *Mitleid*, diferente de *Frömmigkeit*, devoción, veneración. Pero el filólogo que él era no podía ignorar que estas dos palabras, que en francés se traducen por *pitié* y *piété*, en inglés por *pity* y *piety*, y cuyos sentidos se expresan en castellano por una única palabra *piEDAD*, no podía ignorar, digo, que todas estas palabras, tienen su raíz en el latín *pietas, pietatis*, que expresa, a la vez, por virtud de una vivencia que el cristianismo va a exaltar, la veneración, el sentimiento de lo sagrado, el amor o caridad (*caritas*) y la compasión (*cum patiscere*) en el sentido literal de sufrir con el dolor que otro sufre. Tampoco podía ignorar el psicólogo Nietzsche, que el amor hacia otro ser humano tiene siempre como uno de sus componentes el sentimiento de que el amado es precario, vulnerable, desvalido y sufriente; o sea que la fortaleza, la belleza, los valores por los que acaso lo admiremos llevan como su sombra, una sombra que no atenúa sino exacerba el amor, la debilidad, la enfermedad y la muerte. Hay también aquí una duplicidad en Nietzsche: era en su trato un hombre, no sólo amable y cortés, sino sensible, delicado, escrupuloso de no herir a nadie, en extremo compasivo en suma, hasta el punto de que sus vecinos en Génova le había dado el apodo de *il piccolo santo*. Le dice a Paul Lanzki, a propósito de Leberecht Tempel, astrónomo de Arcestri: “Quisiera que este hombre no hubiese leído mis obras. Es demasiado bueno. Le harán daño.” A una dama inglesa, enferma y católica ferviente, que en Sils-María le pidió uno de sus libros, responde, tomándole las manos: “No, no quiero que usted los conozca. Si hubiese de aceptarse lo que en ellos escribo, un ser enfermo y sufriente como usted no tendría derecho a la existencia”. No se trata sólo de la compasión hacia otros: en *Más allá del bien y del mal*

señala como el mayor infortunio “no poder regresar a la compasión de los hombres.”

Si examinamos los temas diversos de la filosofía de Nietzsche, observamos que a menudo no se concilian y hasta confligen unos con otros. Es como si Nietzsche, genial *régisseur*, hubiese hecho de ellos personajes de teatro, que se interrogan, interpelan e increpan. ¿Como ajustar la voluntad de poder y el superhombre con el eterno retorno, por ejemplo? Eugen Fink piensa, con buenos argumentos, que Dionysos crea la síntesis. Pero Nietzsche, sin embargo, parece dar prioridad a la voluntad de poder en el aforismo 1067, al final del libro publicado bajo este título: “Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? . . . *Este mundo es la voluntad de poder*, y nada más”, leemos.

Permítanme ustedes detenerme unos instantes en la doctrina del eterno retorno de lo mismo, con la que ilustraremos una vez más el estilo peculiar del pensar de Nietzsche. Hay un contraste entre el tono algo irónico y condescendiente, que evoca una sonrisa, con que hace referencia a la versión pitagórica de esta doctrina en 1873, al escribir la segunda de las inactuales — *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida* —, y el *pathos* de su vivencia de Surlei, en agosto de 1881, ocho años más tarde. El 14 del mismo mes le escribe a Peter Gast: “En mi horizonte se elevan pensamientos; ¡qué pensamientos! No sospechaba nada semejante. No deseo decir más sobre ello. Debo conservar una calma imperturbable”. Y agrega: “La intensidad de mis sentimientos me hace reír y estremecerme — dos veces ya he debido quedarme en el cuarto por una razón ridícula: tenía los ojos irritados. ¿Por qué? Porque al pasear había llorado demasiado. No lágrimas sentimentales, lágrimas de alegría. Y cantaba, y decía locuras, en la plenitud de una nueva idea que debo proponer a los hombres”. Acaso se comprenda la exaltación eufórica de Nietzsche atendiendo al nombre que da a lo que entonces se le aparece como un descubrimiento suyo: el eterno retorno de lo mismo. Retengamos de este nombre la palabra “retorno”, *Wiederkunft*, que es regreso, recuperación, lo mismo otra vez en el futuro. Lo primero que Nietzsche recibe de este pensamiento y que provoca su alegría es la promesa de una recuperación del presente, de una victoria futura sobre el *fatum* del tiempo que nos arranca el ahora y lo arroja al pasado: es la regocijante certeza de que todo lo perdido nos será devuelto. Mas pronto revela tal pensamiento su otra cara. Lou Andreas Salomé escribió, a propósito de las confidencias que recibió de Nietzsche en 1882: “sufría del eterno retorno como de una atroz certidumbre”. Pues, en la óptica, no ya del futuro, sino del pasado, si lo que yo vivo ahora ya ha sido vivido, idéntico, si ello no es más que la fiel repetición de lo que antes fue vivido igual infinito número de veces, no soy yo en rigor quien lo vive, no soy un centro

de libres decisiones, todo cumple un exacto programa con la puntualidad de un perfecto reloj. Mi iniciativa, mi libertad, mi invención sólo son ilusiones de que debo deshacerme. Yo soy el prisionero de una legalidad universal, de una causalidad coactiva. Pierde su sentido el imperativo categórico que Nietzsche enuncia en el entusiasmo de la perspectiva hacia el porvenir: obra siempre de tal manera que cada uno de tus actos sea digno de una eterna reproducción. Pues no soy yo quien obra y mis actos vienen configurados por la serie indefinida de hechos idénticos que en cada ciclo universal los han precedido. Nietzsche se sobrepone, empero, a este sentimiento amargo de autoalienación vinculando este tema al del superhombre. Llegará a ser tal aquel que logre soportar el desafío del eterno retorno, el que logre desplegar su voluntad de poder pese a la evidencia de que ello es inútil; aquel que, situándose en la hora del mediodía, contemple el carácter cíclico del devenir universal y, a pesar de éste, puede decir *sí* a la vida. Sólo que Nietzsche abandonará la pretensión de enunciar el eterno retorno como verdad científica — número limitado de átomos cuyas combinaciones, en un tiempo infinito, necesariamente se han de repetir. En *Así habló Zaratustra*, publicado entre 1883 y 1885, la doctrina del eterno retorno aparece más bien como un tanteo, como un augurio, y es expresada en forma de parábola.

El tema secreto de esta conferencia es la repetición, aunque no en el sentido del eterno retorno, más bien como un cortocircuito de éste. Un día de las primeras semanas de 1887, en los estantes de una librería de Niza, Nietzsche se topó con un libro de un autor desconocido para él: Dostoyevski. Nuevamente habló el *daimon*: “uno de tus prójimos está ahí”. El libro se titulaba en francés *L'esprit souterrain* — título que en castellano ha sido habitualmente el de *Memorias del subsuelo*. Pero, en verdad, lo que Nietzsche tuvo entre sus manos y ante sus ojos era una versión libre del relato de Dostoyevski de tal título, presentado como “Lisa”, precedido por otra versión libre de un relato muy anterior, que los traductores, Halpérine y Morice, llamaron “Katia” y cuyo título en ruso se ha traducido luego por *La logeuse* en francés, *The Landlady* en inglés; y que en castellano daría *La aposentadora*. C.A. Miller en un excelente ensayo sobre el descubrimiento de Dostoyevski por Nietzsche ha explicado de qué modo y por qué razones Nietzsche pudo identificarse con el protagonista de este primer relato, Ordinov, y ver en otro de los personajes, Murin, una prefiguración de lo que llegaría a ser, en *La genealogía de la moral*, la figura del sacerdote ascético, que obtiene su poder exacerbando en otro más débil el sentimiento de una culpa real o imaginaria.

En cuanto al segundo relato, que los traductores titularon “Lisa” y que corresponde a las *Memorias del subsuelo* de Dostoyevski, Nietzsche lo describe a Peter Gast como una obra de genio, como una

hazaña de psicólogo. Acaso fuera sensible a la perfecta demostración de Dostoyevski: las ciencias, la ciencia física y matemática en especial, con la rigurosa exactitud de sus leyes causales, humillan profundamente al hombre, lo amputan de su libertad, por lo que el hombre se rebela (“para afirmarse a sí mismo”, “por salirse con la suya”), refuerza su orgullo y se venga de la humillación que sufre hiriendo a su vez a seres inocentes. Cabe suponer que viera en ello precisamente el mecanismo propio del resentimiento, expresión que tal vez deba al mismo Dostoyevski. Mas hay una segunda palabra en el discurso del hombre subterráneo: es que la libertad, el solo despliegue de la voluntad, envilece, encanallece al hombre, lo conduce a aberraciones, genera monstruos, que se encadenan en el círculo infernal: te domino antes de que me domines, te humillo antes de que me humilles, te afrento para devolver o precaver tu afrenta. Sólo unos pocos personajes de Dostoyevski escapan a este círculo, pues ponen su voluntad al servicio de lo que el hombre subterráneo llama, en rica y significativa redundancia, *la vida viviente*; someten su libertad a una deferencia hacia lo vivo, que comienza por el prójimo, que se extiende a los animales y a todo lo orgánico. Como bien lo observa André Gide, para Dostoyevski la humillación nos pierde, pues refuerza el orgullo; sólo la humildad nos santifica, al hacernos inmunes a la humillación.

Más aún que en *Memorias del subsuelo*, pudo Nietzsche encontrar el gran tema dostoyevskiano de la necesaria regulación de la libertad por la caridad en *Crimen y Castigo*. El nombre del protagonista *Raskolnikov* remite a *raskolnik* que en ruso significa secta. Tal personaje quiere, en efecto, pertenecer a la secta de los grandes hombres a quienes todo, incluso el crimen, está permitido. Dominique Arban ha enunciado la hipótesis de que esta novela fue gestada por Dostoyevski en espíritu polémico contra *El único y su propiedad* de Max Stirner. Pero Nietzsche pudo sentir que a él también apuntaba el tiro contra Stirner. Pues Raskolnikov, como Nietzsche, divide a los hombres en dos grandes clases: los destinados a obedecer, el rebaño, de una parte, y los hombres superiores, para los que no hay ley, pues se dan su propia ley. Su empeño, más que obtener dinero por el asesinato de la usurera, es probarse a sí mismo que él pertenece a esta última categoría. “Tienes derecho porque eres un hombre superior,” viene a decirse. Napoleón no habría vacilado”. De donde se desprende que no debo vacilar, si he de ser Napoleón. Así, el derecho se convierte en su contrario, en deber, deber de no vacilar, de no tener escrúpulos, de atreverse, de realizar el acto. La teoría queda de hecho refutada por la vida. Creo que fue Cocteau quien acuñó la *boutade*: “Napoleón era un loco que se creía Napoleón”. Pero Napoleón no era un loco. Ser Napoleón le era connatural: era ser como él era, lo que él era. No tenía conciencia de serlo ni debía aportar pruebas de que lo era. Vivía según *the native hue of resolution* sin la vacilación y perpleji-

dad que sobre ello arroja *the pale cast of thought*. Es conocida, a través de numerosos textos, la admiración de Nietzsche por Napoleón, a veces ligada por aquél a una apología de la guerra. ¿Habrá sabido ver en la novela de Dostoyevski una réplica anticipada a algunas de sus concepciones sobre el superhombre y la voluntad de poder?

Permítanme ustedes destacar que Dostoyevski no sólo libera a su protagonista del peso de la teoría que ha elaborado cuando, al término de la novela, lo conduce al umbral de un arrepentimiento eficaz. Antes de cometer el crimen, Raskolnikov tiene un sueño que exhibe su aversión a la violencia, su naturaleza valerosamente compasiva. En él se ve como el niño que había sido, de paseo cierto día con su padre. Caminan por el cementerio, vecino a la iglesia, donde estaba enterrada la abuela y al lado de ésta, en otra sepultura pequeña, su hermano menor, muerto a los seis meses de edad. Llegan frente a una cantina, en cuya puerta hay hombres bebidos que discuten y cantan. Allí ve a uno de ellos, un campesino llamado Milkolka, golpear ferozmente, junto con sus amigos ebrios, a su yegua, a fin de obligarla a arrastrar un peso excesivo para sus fuerzas. Ve cómo los golpes del látigo, de las tablas de que los torturadores se han provisto, caen sobre la cabeza, sobre los ojos de la víctima. Rodia, el pequeño Raskolnikov, llora. Por fin, la yegua se derrumba. “El niño está fuera de sí, leemos. Se abre camino gritando, se aproxima a la yegua. Abraza su cabeza inmóvil y sangrante, la besa. Besa sus ojos, su hocico, y súbitamente se levanta, se lanza, puños adelante, contra Milkolka. En ese instante, su padre, que lo buscaba desde hacía rato, lo descubre por fin, lo saca de la multitud. — Vamos, vamos, le dice, regresemos a casa”. El sueño es la interpelación del inconsciente de Raskolnikov que le dice: tú no eres ése, tu teoría es inválida, eres inepto para el crimen que proyectas.

No leyó Nietzsche *Los hermanos Karamazov*, mas sí *Los endemoniados* o *Los poseídos*, mejor: *Los demonios*. En esta novela le fue presentado uno de los personajes que mejor expresa el cristianismo de Dostoyevski y que en mayor medida contribuyó a esos pasajes que Nietzsche escribió sobre el *tipo de Jesús*, lo que llama *meine Theorie vom Typen Jesu*. Me refiero a Schatov. En *El Anticristo* leemos: “Qué me importan a mí las contradicciones de la tradición? . . . Lo que a mí me interesa es el tipo psicológico del redentor: Ese tipo podría estar contenido, en efecto, en los evangelios, aun cuando muy mutilado o sobrecargado con rasgos extraños, como el de San Francisco de Asís está contenido en sus leyendas, a pesar de ellas. No me interesa la verdad acerca de lo que él hizo, de lo que él dijo, de la manera como en realidad murió: sino el problema de si su tipo es todavía imaginable en absoluto, de si es *transmitido*”. Estos pasajes y algunos fragmentos inéditos sobre el tipo de Jesús, que son de 1887 a 1888, acusan, no sólo la influencia de la obra de Dostoyevski, sino

la del libro de Tolstoi *Mi religión*. En *El Anticristo* leemos: "No es una "fe" lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un obrar diferente. El no opone resistencia ni con la palabra ni con el corazón a quien es malvado con él. El no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, judíos y no judíos. . . El no se encoleriza con nadie ni menos desprecia a nadie. El no se deja ver en los tribunales ni se deja citar ante ellos ("no jurar"). El no se separa de su mujer en ninguna circunstancia, ni siquiera en el caso de una infidelidad comprobada de aquélla". Esta es una clara referencia a Schatov que, abandonado por María, su mujer, la acoje, encinta de Stavroguin y abandonada por éste, y la asiste con tierno amor en su parto, respetando la herida del orgullo que es para ella el tener que acudir a él. En *La voluntad de poder* hay aforismos en la referida dirección, que no puedo citar por entero. Escojo: "Ironía contra aquellos que creen hoy superado el cristianismo por las modernas ciencias naturales. Los valores cristianos no han sido superados nunca por dichas ciencias. *Cristo crucificado* es el símbolo más sublime aún hoy." Y también "El cristianismo es aún posible en todo momento. . . . No está ligado a ninguno de los dogmas impúdicos que se han engalanado con su nombre. . . El que hoy dijera: "yo no quiero ser soldado", "yo no me ocupo de los tribunales", "yo no reclamo el auxilio de la policía", "yo no quiero hacer nada que turbe mi paz interior; y si debo sufrir por esto, nada conservará mi paz mejor que el sufrimiento". . . ése sería cristiano". Por cierto también el príncipe Muischkin de *El idiota* inspira estos pensamientos. Si Nietzsche no hubiese leído este libro no habría escrito en un fragmento de 1888, que sólo fue publicado en 1970: "*Cristo es lo contrario de un genio: es un idiota*", agregando luego "un idiota santo". Por cierto, Dostoyevski y Nietzsche — juegan con la etimología de la palabra "idiota", del griego *ιδιώτης*, que dio en latín *idiota*, ignorante, de donde derivó el sentido de hombre desprovisto de inteligencia o afectado de una deficiencia mental; pero *ιδιώτης* en griego significaba especial, particular, y su raíz *ιδιος* mentaba lo propio, lo peculiar, de donde "idioma", conjunto de los modos de expresión propios de un pueblo o de una comunidad; "idiotismo", forma o locución propia a una lengua; "idiosincracia", temperamento personal, conjunto de reacciones propias a un individuo. "Idiota" puede significar, por ende, tanto el hombre diferente, fuera de lo común, separado de la comunidad, como el que no entiende, y acaso a ambos reunidos. Aún Voltaire usaba la palabra francesa "idiot" para decir "solitario". Lo dicho no impide que también Nietzsche a menudo recurra a la palabra "idiota" en sentido solamente peyorativo.

Pero ¿podía Nietzsche volver sin más a adorar lo que había quedado? ¿podía volver a afirmar la supervivencia del alma en un mundo ultraterreno y aceptar de este modo la inevitable desvalorización

de este mundo terreno y de la vida en él? ¿podía volver a instaurar en su trono a ese Dios cuyo certificado de defunción había firmado? No, no podía. Le quedaba la posibilidad de ignorar, de desechar sin más a Dostoyevski. Pero Dostoyevski es demasiado grande y no se deja ignorar o desechar. El 20 de noviembre de 1888 Nietzsche le escribe a Georg Brandes: "Las palabras de usted acerca de Dostoyevski las acepto incondicionalmente: yo tengo a éste por el más valioso material que conozco — le estoy agradecido de una manera extraña, si bien repugna a mis instintos más hondos". ¿Acaso no le quedaba a Nietzsche más remedio que forcejear en vano? No. En *Los endemoniados*, Dostoyevski le había tendido un personaje-puente, en cierto sentido contrapuesto a Schatov, en otro complementario de éste: me refiero a Alexei Nilitch Kirilov. En su obra *Tolstoi o Dostoyevski*: George Steiner observa que en sus novelas este último autor ofrece dos manifestaciones diferentes de su experiencia y su pensamiento religiosos: explícita y ortodoxa la una, velada y herética la otra. Yo preferiría hablar de dos estratos en la religiosidad de Dostoyevski. Schatov está en el más visible. Quiero decir con esto que es evidente que cuenta con la plena aprobación del autor, quien ve en Dios la personalidad sintética de un pueblo y una tierra, y a Cristo encarnado en el pueblo mismo, particularmente en el pueblo ruso, que, con su arraigado sentido de fraternidad, con su generosidad ilimitada, logrará convertir a los otros pueblos. Kirilov es más ambiguo, y aun su trayectoria anterior y su nombre mismo así lo indican. De una parte, es un ingeniero, formado en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica, y habla el ruso con deficiencias; de otra, ha regresado a Rusia a cumplir una misión. Ya por esto aparece como una tentativa de síntesis del occidente europeo y Rusia. Por su nombre, Kirilov, está vinculado a San Cirilo el Filósofo, que vivió en el siglo IX y fue el apóstol de los eslavos; Kirilov es también el nombre que tuvo en el mundo el santo Tikhon Zadonski, arquetipo del obispo Tikhon de *Los endemoniados*, del Staretz Zosima de *Los hermanos Karamazov*. Pero Kirilov fue también el pseudónimo con que escribía, en vida de Dostoyevski, Petrachevski, ruso ilustrado, europeizante, a cuya biblioteca acudían los intelectuales a leer las obras que la censura zarista prohibía: las de Louis Blanc, Babeuf, Fourier, Proudhon y muchos otros; este último sentido puede verse reforzado por la asociación que C.A. Miller sugiere del patronímico Nilitch con *nihil* y por ende con el nihilismo europeo.

Hay más de un elemento en las palabras de Kirilov susceptible de atraer a Nietzsche, y es la razón por la que C.A. Miller llama a este personaje "el tentador-redentor" de Nietzsche. Desde luego, se declara el primero en repudiar la ficción que es Dios con miras a que el hombre mismo pueda deificarse: ". . . su nombre será el dios-Hombre. — ¿El hombre-Dios? — No, el dios-Hombre. Allí está la diferencia".

En otra parte: "Si Dios no existe, yo soy Dios". Y luego: "Para mí, nada hay más elevado que la idea de la inexistencia de Dios. . . El hombre sólo inventó a Dios para poder vivir sin matarse. . . En toda la historia del mundo, yo sólo, por primera vez, no he querido inventar a Dios". Por fin: "el atributo de mi divinidad es mi propia voluntad. . . mi nueva y terrible libertad". Hay también en Kirilov una sacralización de lo terrestre: "Pero usted no reza, verdad Kirilov?, le preguntan. —Rezo constantemente, responde. ¿Ve usted esa araña que trepa por el muro? La contemplo y le estoy agradecido de que trepe". Recuérdese también el fervor con que habla de la hoja de un árbol, amarilla, con un poco de verde aún, levemente podrida ya en los bordes "¿Es ésa una alegoría? le pregunta su interlocutor. —No, ¿por qué? No es una alegoría. Una hoja, una simple hoja. La hoja es bella. Todo es bello — ¿Todo? — Sí, todo. El hombre es infeliz porque no sabe que es feliz. Sólo por esto. . . El que sepa que es feliz lo será de inmediato, en ese mismo instante". Hasta aquí las afinidades de Kirilov con Nietzsche. Pero hay algo más en aquél: la eternidad instantánea, la posesión del tiempo todo en el instante. Nietzsche no se equivocó al calificar a Kirilov de epicúreo en sus notas escritas entre comienzos de febrero y fines de mayo de 1888. "La vida existe y la muerte no existe, declara Kirilov — ¿Usted cree, pues, en una vida futura y eterna? — No, no en una vida futura y eterna. Hay instantes, se logran instantes en que el tiempo se detiene y se convierte en eternidad. . . Por esto en el Apocalipsis jura el Angel que no habrá más tiempo". Kirilov ha vivido instantes en que se le ha revelado la eterna armonía. Schatov sospecha que sean los instantes del aura epiléptica, pero Kirilov niega ser epiléptico. Sea como fuere, hay un instante privilegiado para esta posesión global del tiempo y es cuando la propia duración llega a su término, es el de la vivencia del morir. Kirilov no lo dice de un modo explícito. Quien lo dice es, en *El idiota*, Muischkin, luego de invocar experiencias semejantes, al relatar lo que imagina que vive alguien a quien se va a guillotinar. Hay múltiples parentescos entre Muischkin y Kirilov que no puedo explorar aquí.

Es posible recusar a Kirilov sin embargo. Creo que es Berdyaev, con su conocida superficialidad, quien se refiere a él despectivamente como "el pobre loco". Se podría atribuir a la escasa estima en que Dostoyevski tiene a este personaje el hecho de que lo conduzca al suicidio, acaso testimonio de la bancarrota de su ateísmo. Pero, cuidado: no hay suicidio por sólo quitarse la propia vida, sino por hacerlo con el sentimiento de que la propia vida es algo que sobra y que debe, en efecto, "quitarse". No lo hay en el que aporta su muerte, como Kirilov, a un fin que ennoblece la vida, en el que le confiere la condición de un anuncio que liberará a los hombres. Lo que hay entonces es sacrificio. "Para salvar a los hombres, dice Kirilov, tengo que probar este pensamiento. . . Yo abriré la puerta. Y salvaré". Lo

que se presenta en apariencia como un suicidio viene a ser un evangelio y la victoria sobre el dolor del miedo a la muerte.

A través de Kirilov, Dostoyevski le transmite a Nietzsche lo que tiene en común con él: el anhelo de una religiosidad terrestre, de una sacralización de este mundo, de esta vida; el anhelo de un reino de este mundo. Pero le comunica, además, algo que Nietzsche no poseía, o no poseía del todo. La doctrina del eterno retorno de lo mismo justificaba el instante por su inserción en el tiempo cósmico. Kirilov (y Muischkin con él) invierte esta relación: justifica el tiempo por la aprehensión simultánea de su totalidad en el instante vivido. Ciertamente, también Nietzsche había avanzado en esta dirección, al hacer de la doctrina del eterno retorno la prueba a que la voluntad de poder ha de someterse a fin de que sea posible la mutación del hombre en superhombre; también al hacer del presente el pórtico en que la calleja del pasado converge con la calleja del porvenir. Pero de los dos sentidos que la palabra "eternidad" tiene — el de sempiternidad o perpetuidad, duración indefinida, de una parte; el de tiempo quietado y reunido, duración toda junta, como decían los escolásticos siguiendo a Boecio —, el primero prevalecía en Nietzsche. Dostoyevski, a través de Kirilov y de Muischkin, cumplió la misión de acentuar el segundo, al par que, a través de Schatov y de Muischkin, contribuía a reconciliar a Nietzsche con Cristo, y, por su mediación, tal vez, con el devoto pastor Karl Ludwig Nietzsche, su padre. Por lo primero, rescata lo apolíneo, el principio de individuación, sumergido, ahogado ya por la hipertrofia de Dionysos: pues es el hombre individual quien accede a la eternidad en el instante vivido. Por lo segundo, altera la fórmula *Dionysos contra el Crucificado* de modo tal que rece *Dionysos y el Crucificado*. En noviembre de 1888, Nietzsche escribió algunas cartas que son llamados. Allí aparece una frasecita inquietante: "Esto que le digo, tómelo a lo trágico" A principios de enero de 1889, varios amigos de Nietzsche recibieron esquelas que él firmaba ora Dionysos, ora El Crucificado. El fiel amigo Overbeck, que lo supo en Basilea, acudió sobresaltado a Turín. Encontró a Nietzsche delirante, en esa locura que luego se tornaría en mutismo.

En *Más allá del principio de placer* explica Freud la repetición compulsiva, ya como un modo de re-encontrar una situación traumática para asimilarla; ya como el requerir un desenlace esperado. El niño que tira el juguete y grita *fort* —fuera, lejos — expresa esto: tal como recupero el juguete que arrojé, mi madre, que no está aquí, me será devuelta. Thomas Mann ha visto en la repetición un modo de situar la propia vida bajo el paradigma de un mito que le confiere su más pleno sentido.

El bueno de Overbeck se enteró por las gentes con que conversó en Turín de un incidente dramático. En una de los primeros días de enero de 1889, Nietzsche, al salir de su pensión a dar un paseo por las

calles, vio a un hombre que golpeaba ferozmente con el mango de su látigo a un caballo — en la cabeza, en los ojos. El duro, el cruel, el implacable Nietzsche se abalanzó a defender al caballo abrazándolo, cubriendo su cabeza con su cuerpo para protegerlo. El hombre — no era Mikolka, no, era un cochero de Turín — quedó atónito, y dejó de golpear. Nietzsche cayó al suelo fulminado, inconsciente. Veo en este acto de Nietzsche un *lapsus vitae* en relación a su filosofía más explícita. Pero he de dejar entregado a ustedes el problema de cuál pueda ser su significación precisa. Aventuraré tan sólo una conjetura: acaso el silencio ulterior de Nietzsche pueda atribuirse a que, con tal acto, dejó dicho todo lo que aún le quedaba por decir.

Permítanme terminar nietzscheanamente evocando otra vez la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Si esta doctrina es verdad, ocurrirá infinito número de veces en el infinito tiempo cósmico que un hombre idéntico a mí, yo mismo en suma, habrá de ofrecer una conferencia del todo idéntica a ésta, a otros seres humanos idénticos a ustedes, a ustedes mismos. Al preparar, al decir mi conferencia, yo he anhelado con júbilo esta eterna repetición. Quiera Dionysos que, una vez terminada, también ustedes deseen volver a escucharla, si no con júbilo, al menos con paciencia, por toda la eternidad.

Está dedicada a mis colegas nietzscheanos Ludwig Schajowicz y Manfred Kerkhoff y muy en especial a mi distinguida amiga la Señora Sylvie Bajoux, quien me proporcionó lo más esencial de ella.

Universidad de Puerto Rico

Apéndice

De la enfermedad como obra de teatro

1. Acaso se objete al texto de la conferencia que precede que se ha eludido en ella el hecho de que, encontrándose Nietzsche en plena aptitud creadora, le fueron bruscamente cercenadas sus posibilidades de desarrollos ulteriores y de expresión por la enfermedad, por una enfermedad "orgánica" bien identificada — la lúes — que en ese momento alcanzó su fase final: la parálisis general progresiva.

Está bien. ¿Por qué no? ¿Con qué autoridad podría discutirse el categórico diagnóstico de la Clínica de Jena?

Mas vámonos con cuidado.

Ante todo, no parece corresponder a la realidad el carácter súbito que se atribuye al enloquecimiento de Nietzsche, "como un martillazo sobre un reloj" para decirlo con una expresión de Jaspers. Cabe recordar aquí que unos tres meses antes de la crisis de Turín, al decidirse a lanzar su declaración de guerra contra el cristianismo, Nietzsche proclama ese día, 30 de septiembre de 1888 según la falsa cronología como el día primero del año uno de la era que comienza. Poco después, en diciembre, convoca a un congreso, que habría de celebrarse en Roma, a las casas reinantes europeas y en la convocatoria expresa estar dispuesto a asumir el gobierno del mundo en vista de la situación creada por la eliminación del viejo Dios. Se replicará a esto que una crisis no deja de ser "súbita" por no darse en un día, sino en un período de varios meses. Mas se observan en Nietzsche, desde mucho antes de 1888, unas actitudes que no dan la impresión de un pensamiento armónicamente integrado, sino la de varias opiniones contradictorias, todas las cuales defiende con singular vehemencia. Es su deliberado juego de máscaras, se nos puede responder. Efectivamente: ¿por qué exigir coherencia a un pensador que se complace en la contradicción? ¿En virtud de qué criterios sobre lo que es salud negaríamos la libertad de contradecirnos, el derecho de optar contra lo sistemático, aun a riesgo de caer en lo incoherente? No olvidemos, sin embargo, los términos antes citados de la carta de 1885 a la hermana: "Son cosas sumamente peligrosas éstas a las que me dedico", dice allí. Y luego menciona sus obras y pensamientos como papeles dramáticos que adquieren para él el valor y la función de un "escondite donde puedo quedar aún otro rato más". Ve, pues, un peligro

que le acecha en el modo contradictorio de pensar que ha adoptado, pero no puede evitar este modo de pensar, pues lo necesita para mantenerse oculto y no ser, sin más, expulsado o aniquilado. En un pasaje de *La voluntad de poder*, Nietzsche cita esta opinión de Claude Bernard: “la desproporción, la exageración, la no armonía de los fenómenos normales constituye el estado de enfermo”.

2. ¿Por qué excluir la posibilidad de que se cruzaran dos cuadros clínicos diferentes, de que confluyeran dos cursos morbosos? ¿En virtud de qué principio científico podría el acierto de un diagnóstico excluir la posibilidad de otro, complementario, previsto, temido, pero también deseado, por el propio enfermo?

Sale aquí a nuestro encuentro la concepción Georg Groddeck, para quien toda enfermedad corresponde a una voluntad inconsciente de quien la sufre. Mas ¿no es esto una exageración? Aun admitiendo que esta concepción pueda tener validez para las enfermedades “psíquicas”, parece aventurado extenderla a las enfermedades “orgánicas”. Y si esta extensión fuese legítima, lo que se dice de la enfermedad habría que afirmarlo también del accidente (inclusive de la infección accidental) y, en último término, de todo lo que nos ocurre. Desembocaríamos en un panvoluntarismo, sin que nada aparezca limitando, configurando el impulso, oponiendo su inercia o resistencia a la voluntad postulada, no por inconsciente y secreta menos omnipotente. Cabe recordar aquí el reproche que, en un contexto diferente, aunque similar, hacía Jean Wahl a Sartre hacia 1954: “poner la libertad en todas partes equivale a no ponerla en ninguna”.

3. ¿Qué es, pues, lo que vengo diciendo? Creía encaminarme hacia la expresión, si no de una evidencia, al menos de una opinión razonable, y ella parece ahora haberse escurrido. Retomemos el curso de nuestra reflexiones.

Ningún enfermo cabe exactamente en la definición de la enfermedad que le asignan. Casi siempre es necesario agregar otra u otras, o dejar un aura de perplejidades en torno al diagnóstico clasificatorio. Esto es así porque cada cual enferma de un modo peculiar, *es él mismo su propia enfermedad*. Nuestro tema no es, pues, la sífilis o la esquizofrenia paranoica de Nietzsche. Es la enfermedad que llegó a ser Federico Nietzsche.

Ahora bien, el cuerpo viviente es, como tal, significante. No ha de escapar a la validez de este aserto ese cuerpo acentuado, agudizado por el dolor o la impotencia, que es el cuerpo del enfermo. En otras palabras: el enfermo vive su enfermedad, no se limita a padecerla. En la medida de su mayor gravedad, la vive como una pasión funesta pero significativa, como un concubinato placentero y pugnaz, exquisito y horrible, que, si bien resta posibilidades de que la existencia antes dispuso, genera otras que urge cumplir, sentidos que es necesario expresar, dar a conocer. ¿No es la enfermedad también un llama-

do de atención, *un espectáculo*, antes bien, que el enfermo monta, pertinaz, contra lo que los médicos, los familiares y los amigos quisieran que ella fuera, contra la clasificaciones clínicas, los diagnósticos y pronósticos, espectáculo para los otros desde luego, pero también para sí, para complacerse y persuadirse a sí mismo?

Si esto es así, el pálido e inoportuno huésped, llegado por accidente, ya acogido, incorporado, circulando por la sangre, infiltrando tejidos y células, habría venido a agregar un registro expresivo a esa anterior simbiosis de bienestares y malestares, de salud y enfermedad, que por convención se designa como “un estado saludable”.

—Pero si Nietzsche, tras la crisis de Turín, guardó silencio. . .

El silencio es también un modo de lenguaje. ¿No decimos acaso “silencio expectante”, “silencio hostil”, “silencio desconfiado” y hasta “silencio elocuente”?

Pienso que la enfermedad, el modo como Nietzsche escogió vivir su enfermedad y manifestarla, forma parte de la elocución de su pensamiento y debe ser considerada como elemento interpretativo para comprender su desarrollo filosófico.

Tal vez Nietzsche guardara silencio tras la crisis de Turín, pese a que conservaba su capacidad de expresar sus sentimientos y recuerdos, como un modo de reiterar y confirmar la gran síntesis de que en esa crisis dio testimonio suficiente: *Dionysos y el Crucificado*.

“La verdad es un error sin el cual no resulta posible sobrevivir”, había escrito. ¿Vio acaso en un cristianismo de signo terrestre uno de esos “errores aceptables” sin los cuales la supervivencia no es posible? También leemos, en la tercera de sus *Intempestivas*, que “no hay más refutación válida de una filosofía que la imposibilidad de vivir con arreglo a ella”. ¿Comprendió Nietzsche que no se podía vivir tan sólo bajo las pautas de Dionysos erigido en Anticristo?

De un modo más general, ¿fue su divisa *pereat veritas, fiat vita*, como expresan algunos textos? ¿o debe ella conjugarse con una divisa contraria, según se desprende de otros textos — el imperativo de vivir en una peligrosa búsqueda de la verdad: *pereat vita, fiat veritas*? ¿No habrá sido su peripecia una prolongada tensión de estos dos principios?

Por el momento, sólo puedo dar fin con interrogaciones a este breve *impromptu* sobre la enfermedad de Nietzsche.

12 de diciembre de 1980.

Nota Bibliográfica

El lector familiarizado con la obra y el epistolario de Nietzsche no ha de tener dificultad, con sólo las referencias dadas en el texto, para encontrar los pasajes que reproduzco. Me ha sido de muy grande utilidad el libro de Daniel Halévy, *Nietzsche*, París, Bernard Grasset, 1944. He tenido también a la vista el libro de Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, tr. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1966 (la opinión que cito del autor está en pp. 250-51) y el de Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Editions du Seuil, 1966. Las referencias a los inéditos, las obtuve a menudo de las notas eruditas de Andrés Sánchez Pascual que acompañan sus traducciones al castellano de las obras de Nietzsche editadas por Alianza Editorial, Madrid. También me resultó iluminador, en varios aspectos un estudio de Fritz Dehn, titulado "Rilke y Nietzsche", publicado primitivamente en la revista *Dichtung und Volkstum*, t. 37, Stuttgart, 1936 y reproducido en el *Boletín del Instituto de Estudios Germánicos*, años III-IV, 1941-42, No. 8 (dedicado a Rainer María Rilke), Facultad de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. El juicio de Valéry que reproduzco se encuentra en *Quatre Lettres de Paul Valéry au sujet de Nietzsche*, Cahiers de la Quinzaine, deuxième Cahier de la dix-huitième série, París, L'Artisan du Livre, 1927, p. 18. Para la confrontación de Nietzsche con Dostoyevski, me resultaron de extremo interés los dos ensayos que cito de C.A. Miller, titulados el uno "Nietzsche's 'Discovery' of Dostoevsky" y el otro "The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man-God' in Nietzsche's Notebook", publicados ambos en *Nietzsche Studien-Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, el primero en Band 2, 1973, y el segundo en Band 4, 1974. Cf. en especial, del primer ensayo, pp. 246 a 256, y del segundo pp. 175, 177, 181 a 199 y 205 hasta el fin. Tampoco ha de tener dificultad del lector familiarizado con las novelas de Dostoyevski para encontrar en ellas los pasajes que menciono o reproduzco. La cita que hago de André Gide se encuentra en su libro *Dostoevsky (Articles et causeries)*, París, Plon, 1923; ver, en especial, pp. 81-82, 133 a 140 y 145; la de George Steiner, en su *Tolstoi ou Dostoevski*, París, Editions du Seuil, (trad. de R. Celli), 1959, p. 301; por fin, la de Dominique Arban es de su *Dostoevski par lui-même*, París, Editions du Seuil, 1962, pp. 130 a 132; ver también pp. 74 y 157. La referencia a Freud puede comprobarse en sus *Obras Completas* (trad. de Luis López Ballesteros y de Torres), Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, t. I, pp. 1111ss., en especial 1113 a 1116. El tema de la repetición mítica se encuentra a lo largo de toda la obra de Thomas Mann. Es de especial interés el tratamiento que le da en su conferencia pronunciada el 8 de mayo de 1936, con motivo del octagésimo cumpleaños de Sigmund Freud (publicada bajo el título *Freud y el porvenir*, Santiago, Chile, 1937, en especial pp. 39 y ss.). Las palabras de Karl Jaspers, citadas en el Apéndice, son de su libro *Genio y locura* (trad. de Agustín Caballero Robredo, Madrid, Aguilar,

1955, p. 125) y se refieren a la acción de las enfermedades orgánicas sobre la vida psíquica. Georg Groddeck defiende la tesis de que la enfermedad corresponde a un deseo del enfermo en *El libro del Ello*, Buenos Aires, 1968, citado por L. Schajowicz en *Los nuevos sofistas*, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1979, pp. 209 y 237. La crítica de Jean Wahl a Sartre está en el artículo del primero publicado en *Deucalión 3, Verité et liberté*, octubre de 1950, p. 154. En relación al tema de este Apéndice, puede resultar de interés la lectura del libro de Kenneth L. Artiss, *The Symptom as Communication in Schizophrenia*, Nueva York, Grune and Stratton, 1959.

LOS ACONTECIMIENTOS Y LAS LEYES

CARLOS H. SOTO

En un artículo que ha sido objeto de relativamente poca atención, Davidon, plantea una tesis que expresa de la siguiente manera:

Desde entonces, los casos de parálisis, los ataques, los delirios, etc., que se observan, parecen obedecer a la ley de la causa y efecto.

El título general de los acontecimientos que exhiben esta característica es "acontecimientos psicológicos". La literatura médica ha buscado, a sabi-do, de una parte, propiedades inmutables en los acontecimientos, y, de otra parte, eventos inmutables como causas. Los hechos simplificados, las pruebas. Una mirada somera muestra "simplificados" parece confirmar que hay propiedades tales y acontecimientos tales no budistas, por ejemplo, leyes acerca del mundo de una causa ni leyes acerca de poder un libro. A propósito de esto, queda abierta la cuestión de leyes acerca de las causas mismas y de los acontecimientos que no puede haber leyes acerca de los mismos. En el caso de Davidon, a propósito que no puede haber leyes acerca de los acontecimientos que sirven para empoderarlos en estos casos.

Desde el punto de vista de esta autoría el de Davidon. No propongo un análisis ni estudio de los acontecimientos que pueden ser considerados como "acontecimientos psicológicos" dentro de la tradición filosófica que se refiere a las leyes de la causa y efecto. Sin embargo, el título de este artículo, "Los acontecimientos y las leyes", parece el más adecuado para el tema que se trata.

El título de este artículo es "Los acontecimientos y las leyes". El tema que se trata es el de las leyes de la causa y efecto. El título de este artículo es "Los acontecimientos y las leyes". El tema que se trata es el de las leyes de la causa y efecto.