

TENSIÓN: FIGURAS Y CONCEPTO EN NIETZSCHE¹

Tension: Figures and Concept in Nietzsche's Thought

Marco Brusotti

Universidad de Salerno, Lecce, Italia

RESUMEN: La importancia del tema de la tensión (*Spannung*) en Nietzsche no ha sido adecuadamente considerada por la lectura crítica. El complejo campo semántico se caracteriza por innumerables sinónimos y antónimos y muestra una polisemia notable. El estudio del campo semántico es interesante tanto desde el punto de vista de la historia de los conceptos como desde una perspectiva metaforológica. En los textos de Nietzsche se superponen metáforas heterogéneas que remiten a modelos de alguna manera diferentes (el arco, el temporal, la explosión, etc.). Por este motivo, el artículo analiza las múltiples conexiones e interferencias, al mismo tiempo que estudia los diversos valores, positivos y negativos, de la tensión y se centra en el cambio de perspectiva que Nietzsche trata de vincular a ello. Se presta particular atención al complejo vínculo entre el concepto de «tensión» y el de «grandeza».

Palabras claves: Nietzsche – tensión – grandeza – arco – Pascal

ABSTRACT: Up to now critics have been neglecting the importance the concept of «tension» (*Spannung*) has for Nietzsche. The complex semantic field with its innumerable synonyms and antonyms displays a remarkable polysemy. (In the natural sciences the word 'tension' stands for a series of concepts which although precise are very different from each other, like electric and mechanic tension.) The study of this semantic field is therefore of interest for both the history of concepts and the history of metaphors. Nietzsche's cultural references go from the classics of western philosophy (Heraclitus, Marcus Aurelius) to contemporary psychology and physiology. In his texts multifarious metaphors intertwine and overlap. They stand for very different models (the bow, the tempest, the explosion etc.), whose various connections and interferences the paper reconstructs. The different, positive and negative, connotations of tension are analyzed as well as Nietzsche's attempt to link to this concept a change of viewpoint. We follow his reflections on classical topics in ethics (the criticism of stoic morals) as well as in aesthetics (the beautiful and the sublime). Particular attention is paid to the complex connection between the concept of «tension» and the concept of «greatness».

Keywords: Nietzsche – Tension – Distension – Greatness – Pascal – Marcus Aurelius

1. Las primeras versiones del presente trabajo han sido publicadas en traducción portuguesa y en la lengua original, alemán. M. Brusotti: «Tensão: um conceito para o grande e o pequeno»: *Dissertatio. Revista de Filosofia* 33 (2011), 35-62 <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/dissertatio-33.htm>>; «Spannung. Ein Begriff für Groß und Klein», en V. Caysa y K. Schwarzwald (eds.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin: W. de Gruyter, 2012, pp. 51-73.

No se puede percibir en él «ningún signo de tensión», es como si no tuviese «nervios», «no conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el *juego*»; en todo esto el autor de *Ecce homo* ve un «signo» de su propia «grandeza»². Por otra parte, hay textos en los que «el gran hombre» es caracterizado como «el arco con gran tensión»³; la multiplicidad de los elementos y la tensión de los opuestos sería «la condición preliminar para la *grandeza del hombre*»⁴. ¿Qué se puede concluir? ¿No existe grandeza sin tensión? O al contrario, ¿es justamente la ausencia de tensión lo que hace que se manifieste la grandeza?

Los pasajes citados más que ser necesariamente irreconciliables ofrecen la ocasión para distinguir diversas figuras y diferenciar internamente el concepto nietzscheano de tensión (*Spannung*). El campo conceptual con sus numerosos compuestos (*Spannkraft*, *Spannweite*), sinónimos y antónimos (desde *Überspannung* a *Entspannung*) es verdaderamente demasiado amplio para que se lo pueda cartografiar adecuadamente en un único artículo. Los términos entre paréntesis ejemplifican además la facilidad del alemán para construir compuestos, tendencia amplia y virtuosamente explotada por Nietzsche; es solo una de las razones por las que en el alemán de nuestro autor y en español el campo conceptual y lingüístico presenta sustanciales diferencias. «Tensión» (gr. τόπος, cf. también τάξις) es un concepto filosófico desde la Antigüedad⁵, pero también aquí predomina una cierta polifonía. En las ciencias naturales «tensión» se pone, prescindiendo de las diferencias diacrónicas, en lugar de grandezas físicas distintas, por ejemplo, tensión mecánica o eléctrica; se trata de conceptos rigurosamente delimitados, pero cada vez de un concepto distinto⁶. Las variedades de tensión mecánica —en los cuerpos elásticos (cuerdas de instrumentos musicales o del arco), en los fluidos (la presión de masas de aguas acumuladas) o en el gas (la «capacidad de expansión» de los vapores)— pero también la tensión eléctrica (entre otros, el rayo como descarga repentina de una nube cargada de electricidad) se prestan, alternándose, pero también sobreponiéndose e interfiriendo recíprocamente, a formar metáforas, en particular para la dimensión psicofísica del hombre. La fisiología del siglo XIX considera la «tensión nerviosa» como una grandeza física medible. Sirve como imagen para la «tensión psíquica», con cuya expresión a su vez se pueden comprender fenómenos heterogéneos: el «estrés» naturalmente, pero la tensión puede caracterizar también la expectativa (la espera) o la atención (por ejemplo, en la estética). Ambigüedad y pluralidad así como la inabarcable metaforicidad hacen la semántica de la «tensión» no demasiado transparente, no solo hoy, no solo en el lenguaje cotidiano, y ni siquiera exclusivamente en filósofos y escritores.

2. EH «Por qué soy tan inteligente», § 10 (KSA VI 297).

3. FP III 774: 35[18].

4. FP IV 334: 10 [111].

5. Cf. S. Mainberger, «Spannung II», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, Basel/Stuttgart, 1971 ss., pp. 1284-1290.

6. Sobre el concepto de tensión en la historia de las ciencias, así como sobre el concepto de *Spannkraft* cf. T. Trappe, «Spannung I», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *op. cit.*, p. 1283. Para posteriores aclaraciones sobre el término alemán *Spannkraft* (fuerza de tensión, elasticidad, tonicidad), cf. p. 1283.

Para poner orden en el caos es necesario proceder selectivamente⁷. Se hará justicia al aspecto metafórico del concepto discutiendo tres imágenes que al mismo tiempo constituyen modelos cognoscitivos para la «estática» y la «dinámica» de la tensión: arco, temporal y explosivo.

1. EL ARCO DE LA VIDA

«Porque en el fondo, querido señor —escribe Nietzsche en 1881 a Ferdinand Laban— ¿no estamos quizás ambos de acuerdo al menos en un punto: en que *también ahora* es posible tensar de tal manera el *arco* de la vida que haga cantar y silbar la cuerda de nuestro deseo? Y que *también ahora* podamos aún vivir con todo el orgullo y la despreocupación de ese espléndido emperador romano, objeto de nuestra común *veneración* (lea como prueba de ello mi *Aurora* que se acaba de publicar)...»⁸.

Aquel «magnífico emperador romano» es el estoico Marco Aurelio, y «tensión» se convierte en los estoicos en un concepto filosófico. Pero el «arco de la vida», del que se habla, es el *bios* de Heráclito y la metáfora del arco se remonta al *locus classicus* al que se refiere constantemente la reflexión antigua sobre la tensión: el fragmento de Heráclito sobre el *παλίντονος ἀρμονίη δίκωσπερ τόξου καὶ λύρης*, o bien sobre la «armonía tensa hacia atrás como la del arco y la lira»⁹, que Nietzsche interpreta como «armonía cargada de tensión entre opuestos contrarios, para el dios que intuye el todo [...] todos los contrarios fluyen juntos en una armonía, ciertamente invisible para el ojo humano común, pero comprensible para quien como Heráclito se parece al dios contemplativo»¹⁰. La paráfrasis de *La filosofía en la época trágica de los griegos* no emplea la palabra «tensión» y ni siquiera retoma las imágenes «apolíneas» de Heráclito: el arco y la lira. Pero en Nietzsche el arco aparece continuamente y constituye una de las metáforas principales de la tensión.

Con este topos Nietzsche celebra al emperador estoico e indirectamente también a sí mismo: quien todavía hoy está en grado de vivir «con todo el orgullo y despreocupación» de Marco Aurelio tiene el arco de su vida y hace silbar la «cuerda del deseo» (de la *Begierde*, de la codicia), incluso la hace verdaderamente cantar: como la cuerda de una lira. Puede sonar extraño que precisamente un estoico sea llamado como testimonio de la posibilidad todavía subsistente de tensar hasta el espasmo la «cuerda del deseo»: no a causa de la tensión, sino a

7. Por lo tanto toda una serie de temas en el presente trabajo no será tratada exhaustivamente sino solo marginalmente, por ejemplo, la estética de la tragedia y en general la filosofía del periodo precedente a *Humano, demasiado humano*, la concepción de la voluntad de poder como «*quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos» (FP IV 534: 14[79]), o «el ser capaces del gran estilo» como aquella «fuerza de tensión [*Spannkraft*]» de la voluntad que constituye el metro con el que medir la «grandeza de un músico» (FP IV 684: 16[49]). Renunciamos, por tanto, a citar todos los pasajes que se puedan encontrar y tocaremos de manera selectiva las fuentes de Nietzsche.

8. ~~XXXXXXXXXX~~

9. CO IV 140: 19 de julio de 1881. Según S. Mainberger, «Spannung II», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *op. cit.*, p. 1284.

10. FTG § 7, OC I 590.

causa del deseo, de la codicia. Pero la palabra *Begierde* no se ha elegido sin intención; aparece ya en el pasaje de *Aurora* que la carta señala a Laban¹¹. Nietzsche recurre muy a menudo a las figuras del pensamiento estoico, pero con frecuencia las reinterpreta y a veces incluso las convierte en su contrario: así la tensión, que reivindica como suya, es reconducida a un deseo codicioso, y tal extrema pasión es su *passio nova*, la pasión del conocimiento.

La imagen del arco sugiere que el estado normal, sano, incluso ideal, implique un alto grado de tensión, tonicidad. No se debe ni aflojar (*abspannen*, distender) ni tensar excesivamente (*überspannen*) un arco; en ambos casos resultaría inutilizable, en el segundo podría incluso romperse¹². Según los estoicos el espíritu, gracias a la propia tensión, está en grado de resistir el sufrimiento y plegar las pasiones. Pero también en la antigüedad tensión no significa siempre fuerza de ánimo. En primer lugar, el estoico Epicteto distingue entre tensiones sanas, fruto del ejercicio, y tensiones insanas, locas. En segundo lugar, una vigilancia tensa caracteriza la imagen que los estoicos tienen de sí mismos, pero la distensión caracteriza aquella de los epicúreos que critican luego la actitud estoica como excesivamente tensa¹³. No sorprenderá por tanto que también en Nietzsche se encuentren diversos usos de «tensión» y con ellos diversas valoraciones —ya sea en sus juicios sobre los estoicos, ya sea sin referencia a ellos—. Con bastante frecuencia hay en sus textos una fuerza o un signo de la misma. Así se ve en la tensión del alma que resiste en el sufrimiento un signo de grandeza, no menos importante en su propio caso¹⁴. Pero no retoma solo las imágenes metafóricas con las que los estoicos reivindican para sí la tensión y la fuerza de ánimo, sino también los argumentos con los que esta conducta estoica viene rechazada como excesivamente tensa. Y en Nietzsche, como de costumbre tanto hoy como en su época, «tensión», y en particular tensión visible o incluso exhibida, a menudo no coincide de hecho con «fuerza tensa» (*Spannkraft*), sino que es más bien un signo de insuficiencia de fuerza.

11. Cf. KSA III 273 y sobre esto M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1997, p. 225.

12. Con una expresión proverbial corriente en alemán, Elisabeth Nietzsche se refiere a su hermano expresando el temor de que «una vez que el arco se tensase en exceso, se podría romper» (Elisabeth a Franziska Nietzsche, 8 octubre de 1884, KSA XV 142). De manera diferente a las fuentes clásicas, en el lenguaje cotidiano la metáfora del arco se usa la mayoría de las veces para indicar tensión excesiva (pero también la expresión usada por Elisabeth se remonta al menos a Plutarco y tiene su equivalente también en latín).

13. Sobre ambos puntos cf. S. Mainberger, art. cit., p. 1285. No sólo Marco Aurelio es un modelo de tensión en Nietzsche: en el «hombre de Epicteto» *Aurora* admira «la constante tensión de su ser», la cual forma parte de los «signos característicos de la más severa fortaleza de ánimo». M § 546, KSA III 316.

14. «La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento» «ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre»; dones del «*gran* sufrimiento» son la «grandeza» así como «aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza». JGB § 225, KSA V 161. En esta «tensión» en y después de la lucha contra el sufrimiento, Nietzsche ve su grandeza: justo después de muchas tribulaciones y privaciones «permanece allí» como «nacimos, inquebrantables, tensos, dispuestos a conquistar algo nuevo, algo más difícil, algo más lejano todavía, como un arco a quien las privaciones lo único que hacen es ponerlo más tirante (*noch straffer anzieht*)»; pero el «empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo» representa «*nuestro* máximo peligro», «dado el cansancio que nos infunde este espectáculo...». GM I § 12, KSA V 278.

2. CERCA DE LA LOCURA

Cuando *Humano, demasiado humano* celebra a «los hombres dotados de gran fuerza de tensión (*sehr spannkraftige Männer*), como por ejemplo Goethe»¹⁵, tal fuerza es un signo de grandeza. (Al término *Spannkraft*, aquí con el significado de «fuerza tensa», corresponden en español, en función de los contextos, «elasticidad» —por ejemplo de un muelle—, «tonicidad» —muscular— o simplemente «energía» —de un ser humano—; luego veremos cómo en Nietzsche la medida de tal «fuerza» es la capacidad de comprender en sí dominando los extremos opuestos muy distantes entre ellos). El esquema de un prólogo para un previsto «libro de viaje para leer en ruta», indica como efecto deseable «una cierta reorientación (*Umstimmung*) general de las opiniones» «y junto con ella esa sensación general de restablecimiento espiritual, como si el arco volviese a estar tensado con una nueva cuerda y más tirante que nunca»¹⁶. Nietzsche, a quien en esa época se le diagnostica «una elevada sobreexcitación del sistema nervioso»¹⁷, teme que el resultado del crecimiento de la «actividad cerebral» derivada de la educación pueda ser «una descendencia de nervios sobreexcitados e incluso desquiciada» que «tienden a veces a la locura»¹⁸.

Por lo tanto, en un aforismo de *Humano, demasiado humano*, «En la cercanía de la locura», la «tensión del sentimiento» constituye un síndrome peligroso. El «peligro general» es «una sobreexcitación de las fuerzas nerviosas y del pensamiento» y para conjurarlo es necesario «disminuir la tensión del sentimiento»; ya que «el peso total de la cultura» oprime «a las clases cultas de los países europeos», que «han llegado a ser completamente neuróticas» y se encuentran siempre de nuevo «cerca de la locura». «Sin embargo, es cierto que hoy se busca de todas formas la salud; pero principalmente es necesario disminuir la tensión del sentimiento y el peso abrumador de la cultura, que aunque deba ser pagada al precio de graves pérdidas, nos hace amparar la gran esperanza de un *nuevo Renacimiento*»¹⁹. La «disminución de aquella tensión del sentimiento lleva por tanto consigo graves pérdidas»; la sobreexcitación es el peligro principal, al ser tan ambivalentes las consecuencias y tan unívocas las prioridades. El «espíritu de la ciencia» debe por tanto hacernos «en general más fríos y escépticos»; debe reducir aquella «tensión del sentimiento» de la que el cristianismo es decisivamente corresponsable: ya que también a él le debemos la «sobreabundancia de sentimientos profundamente excitados», a los cuales no debemos consentir en sofocarnos, así como «el ardiente río de la fe en verdades últimas y definitivas», río que el espíritu científico ahora debe enfriar. Distender, aliviar, enfriar son por tanto las tareas. Esto corresponde a la actitud de todo el libro, el cual aspira a una forma de vida que, por así decirlo, se libre de pasiones sublimadas.

15. KSA II 224.

16. FP II 23[196].

17. Según la contemporánea pericia de Massini concerniente a las dimisiones de Nietzsche del *Pädagogium*, este sufriría «una elevada sobreexcitación (*Überreizung*) del sistema nervioso». KSA XV 80. Rudolf Massini (1845-1902) era profesor de patología y terapia en Basilea, cf. P. D. Volz, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg: 1990, p. 317.

18. FP II 359: 23[151].

19. MA § 244, KSA II 204.

3. NIETZSCHE SE COMPARA CON PASCAL

Después del ciclo *Humano, demasiado humano* las prioridades cambian rápidamente: la sobreexcitación sigue siendo un peligro auténtico, pero la disminución de la tensión no parece menos inquietante. De acuerdo con la prescripción délfica «¡Nada en demasía!» (μηδὲν ἄγαν), también *Aurora* pone insistentemente en guardia frente a un «grado de máxima tensión» (*allerhöchsten Anspannung*) de las fuerzas propias: en realidad se trata de «una tensión excesiva»²⁰. El hombre no debe perseguir ideales irrealizables, incluso si solo tales metas inalcanzables le permiten llegar a los límites de las propias fuerzas/capacidades/prestaciones. Esta advertencia para evitar un exceso de tensión coexiste sin embargo con otros deseos: *Aurora* anuncia una pasión nueva y desconocida, que es ya o debe llegar a ser pasión del conocimiento. En este sentido el objetivo ya no es más enfriar las pasiones. Ciertamente, la ciencia debe combatir formas intoxicadoras e ilusorias de sentido de potencia, y en tal medida tiene una tarea semejante a aquello que había en *Humano, demasiado humano*, pero al mismo tiempo debe contribuir al nacimiento de una nueva pasión y con ella una nueva tensión.

Este cambio de orientación está también ligado al hecho de que Nietzsche ahora mira con ojos nuevos la «tensión del sentimiento» cristiana²¹. En su taller del pensamiento, los cuadernos de la época, el filósofo trata de dar un perfil más marcado a su nueva pasión confrontándola con los modelos históricos de tensión —y en particular con las «tensiones más inauditas»²² de Pascal—. Ahora, sin dejar de considerar la tensión cristiana como un síndrome patológico, la ve también como una «de las máximas pruebas de fuerza de la humanidad» y, por tanto, como algo de lo que parece que carecen sus amados griegos. «La tensión entre un dios a quien cada vez se piensa más puro y más lejano y el hombre a quien cada vez se cree más pecador — una de las pruebas de fuerza más importantes de la humanidad. El amor de Dios a los pecadores es extraordinario. ¿Por qué los griegos no tuvieron una tensión tal entre belleza divina y fealdad humana?»²³.

Estas preguntas tienen una respuesta en otro lugar: también los griegos dan prueba de una extrema tensión, pero no de la misma. «El cristiano vive en la más grande tensión entre desprecio de sí y orgullo — el griego en la más grande tensión entre envidia y amistad (Aquiles)»²⁴. La «tensión» implica en ambos casos (también) un momento de fuerza y energía real: «La energía de la tensión (entre amor y odio) nunca ha sido mayor que entre los cristianos,

20. «Nada en demasía. ¡Cuántas veces se aconseja a alguien un fin que no puede alcanzar, para que al menos consiga lo que pueden alcanzar esas fuerzas, sometidas a la más alta tensión (*bei der allerhöchsten Anspannung*)! Pero ¿es deseable esto? Los mejores hombres que viven de acuerdo con este principio y los mejores actos, ¿no tienen algo de exagerado y de retorcido por haber en ellos demasiada tensión? ¿No se extiende sobre el mundo un sombrío velo de fracaso, cuando se ve por todas partes atletas luchando y gestos enormes, sin que se pueda contemplar en parte alguna a un vencedor laureado y contento por su victoria?». M § 559, KSA III 325 s.

21. Esta sección se basa en M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., sobre todo pp. 201 ss.

22. FP II 7[262].

23. FP II 662: 6[357].

24. KGW V 3[76], redacción primera de M § 69.

su odio, *odium generis humani* [odio al género humano], mayor que toda la compasión»²⁵.

Precisamente a causa de esta «energía» Nietzsche en la época de *Aurora* debe reformular la contraposición entre el espíritu libre y el cristianismo, poniendo en cuestión la propia superioridad. «Nuestros criterios *tras* el cristianismo: tras ese inaudito distenderse (*Sich-ausspannen*) de todos los músculos y las fuerzas bajo el orgullo supremo, estamos todos condenados a representar a los más débiles...»²⁶. Esta conclusión —la propia debilidad— es debida sobre todo al hecho de que Nietzsche lleva a cabo una «comparación con Pascal»: «Ciertamente: una idea, la de arrancar a los hombres del mundo y de sí mismos, provoca las tensiones tremendas, es un *continuo contradecirse en lo más profundo*, un descansar dichoso sobre uno mismo, despreciando todo lo que se dice ‘yo’»²⁷. Nietzsche ve la fuente de la fuerza de Pascal en la relación (imaginaria) entre un *moi haïssable* (en la lectura nietzscheana: un yo digno de odio) y un dios que es el único que merece ser amado. Nietzsche, que por ejemplo interpreta la experiencia de una unión mística con Dios como un excesivo sentido del propio valor, lee la «tensión» entre «fealdad humana» y «belleza divina»²⁸ como «tensión entre desprecio de sí y orgullo»²⁹. Así también la tensión de Pascal entre «desprecio de todo lo que se llama ‘yo’» y «el descansar dichoso sobre uno mismo»³⁰ es una tensión entre desprecio de sí y «máximo orgullo» (*dem höchsten Stolze*). Sin embargo, Nietzsche en 1880 interpreta el movimiento que conduce del «sentido del pecado y de la ambición» a «restablecer un enorme orgullo» no como tensión, sino como «salto desde lo profundo hasta lo alto»³¹, donde desde las cumbres de un sentido de poder ebrio y puramente ilusorio se recae inevitablemente en un sentido todavía más profundo de impotencia: sin rodeos el último Nietzsche ve en todo esto «¡una locura circular entre las convulsiones de la penitencia y la histeria de la redención!»³². Las cosas parecen ser de otro modo cuando Nietzsche subsume la relación entre autodesprecio y orgullo bajo el concepto de tensión; en el caso de Pascal y de su «continuo contradecirse a sí mismo en lo más profundo» una relación semejante parece implicar también un momento de auténtica fuerza, energía y, sobretodo, dominio de sí.

«Comparación con Pascal: ¿no tenemos nosotros también nuestra fortaleza en el dominio de uno mismo, al igual que él? ¿Él, en beneficio de Dios; nosotros, de la honradez?»³³. En esta comparación Nietzsche quiere medir su propia pasión por la honestidad intelectual con la pasión de Pascal y en general con el ideal cristiano. Todo se centra sobre el problema del dominio de sí, ya que tienen que ser comparadas dos *passions dominantes* en el sentido de Stendhal (pero ya de los moralistas franceses e incluso de Taine). La comparación debe decidir si la

25. FP II 612: 6[47].

26. FP II 717: 7[281].

27. FP II 715: 7[262].

28. FP II 662: 6[357].

29. M § 69, KSA III 68.

30. FP II 715: 7[281].

31. FP II 574: 4[165].

32. EH «Por qué soy un destino», § 8 (KSA VI 374); cf. AC § 51 (KSA VI 230 ss.).

33. FP II 715: 7[262].

nueva pasión de Nietzsche, la honestidad en las comparaciones consigo misma, también domina verdaderamente los otros afectos como la pasión pascaliana por Dios. Incluso adscribiéndose a sí mismo una pasión dominante —fuerza y autodomínio— Nietzsche debe admitir: «nuestra fuerza instantánea y menor»³⁴. De compensación actúa sin embargo la «fuerza de la duración»³⁵ que distingue a Nietzsche de Pascal. La pasión de este último, piensa Nietzsche, se presenta momentáneamente con la máxima intensidad y se consume rápidamente, su sentido de poder es en parte ilusorio, el reforzamiento mediante la religión cristiana también un «efecto de fantasía»³⁶. La comparación por lo tanto no se resuelve a fin de cuentas a favor de Pascal.

A Nietzsche no le parece imposible decidir la confrontación con el cristianismo a su favor, a favor de su nueva y desconocida pasión, y esto gracias a «algo que lo supere —una forma de renuncia y rigor»³⁷. Las generaciones «poscristianas», según él, están «condenadas a representar a los más débiles, a los debilitados: a no ser que logremos una especie inaudita de *virilidad* que supiera sobrellevar este estado de rebajamiento humano con mayor orgullo aún que el cristianismo. ¿No puede la ciencia ayudarnos en esto? Hay que contraponer algo que sobrepuje el efecto de fantasía del cristianismo para las naturalezas nobles — i renuncia y austeridad!»³⁸. ¿En qué debe por tanto consistir la nueva tensión auspiciada? La polaridad no es nueva, continúa tratándose de autodesprecio y orgullo. La ciencia inflige al hombre las conocidas «heridas narcisistas». La cuestión es ante todo si la ciencia está en grado de transmitir al hombre un nuevo sentido del propio valor, de modo que esté en grado de soportar este «estado de iluminación humana» de una manera «más justa». Ya en su «evangelio» de 1875, Nietzsche veía en la síntesis de autodesprecio y amor de sí no solo la forma de vida de Cristo, sino también un posible ideal secular/secularizado a la altura de los tiempos³⁹. La comparación con Pascal desde el comienzo de los años ochenta, que es más una confrontación crítica con el propio ideal precedente y una profunda modificación de este último, que no una profunda exégesis pascaliana, gira en torno a la relación entre el disminuirse a sí mismo y el orgullo —sea en el cristianismo histórico, sea en la ciencia futura—. Nietzsche sin embargo, y eso es lo que distingue estas reflexiones del «evangelio» de 1875, no entiende ya tal relación en sentido schopenhaueriano, sino como una tensión energética.

De este modo, la comparación crítica con Pascal en particular y con el cristianismo en general se centra aquí sobre la cuestión de la fuerza, de la tensión del alma. La comparación de fuerzas llega a ser por primera vez central, al parecer no se ha tomado aún una decisión y Nietzsche no puede simplemente presupo-

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. FP II 717: 7[281].

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Es el mismo Nietzsche el que habla de su *Evangelium*, FP II 131: 9[1]. Sobre este evangelio cf. M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., sobre todo pp. 3 ss.; M. Brusotti, «Kern und Schale. Wissenschaft und Untergang der Religion bei Nietzsche», en C. Gentili y C. Nielsen, *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2010, pp. 67-81.

ner su superioridad. Lo de Pascal no es solo una confrontación personal, se trata de un evento histórico general: si las generaciones «poscristianas» no quieren ser «las más débiles, debilitadas», deben reaccionar, o sea, acrecentar su propia fuerza. Algo parecido proclamará luego también *La gaya ciencia* y en particular, el «hombre loco»; aquellos trabajos preliminares para *Aurora* constituyen el núcleo originario del mensaje: «Dios ha muerto» y tienen ya la misma intención⁴⁰.

4. EL ARTE DE AFLOJAR UN ARCO TENSO

Algunos años después Nietzsche vuelve a Pascal en el que sigue viendo «el magnífico signo» de una «terrible tensión»⁴¹.

Como una *condición penosa* lo advirtió [el espíritu: JBG], por ejemplo, Pascal: a partir de su terrible tensión este hombre el más profundo de la época moderna inventó aquella forma asesina de risa, con la que se rió mortalmente de los jesuitas de entonces. Quizás solo le faltaba la salud y una década *más* de vida [...] para morir de la risa de su mismo cristianismo⁴².

Si Pascal hubiese vivido más tiempo y más al sur, ise habría convertido, por decirlo así, en Nietzsche! Con su terrible tensión también él habría aprendido a reírse de sí mismo y del cristianismo en su totalidad, no solo de los jesuitas.

En el manuscrito para la imprenta del prólogo a *Más allá del bien y del mal* concluye con esta referencia a Pascal. Esta conclusión fue luego suprimida por Nietzsche. La versión definitiva continúa mencionando a los adversarios, los jesuitas, pero no al mismo Pascal. Es el mismo Nietzsche el que toma su lugar.

Pero la lucha contra Platón o, por decirlo de una manera más inteligible y adaptada al «pueblo», la lucha contra la opresión secular cristiano-eclesiástica [...] ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, como no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas. Indudablemente, el hombre europeo siente esa tensión como una condición penosa; y ya por dos veces se ha hecho el intento, con gran estilo, de aflojar el arco (*den Bogen abzuspannen*), la primera por el jesuitismo, y la segunda por la ilustración democrática [...]. Pero nosotros, que no somos ni jesuitas, ni demócratas, y ni siquiera suficientemente alemanes; nosotros los *buenos europeos* y espíritus libres, *muy* libres — inosotros la tenemos todavía, tenemos toda la penosidad del espíritu y la entera tensión de su arco! Y acaso también la flecha, la tarea y ¿quién sabe?, incluso el *blanco*...⁴³.

En la versión precedente Nietzsche se veía a sí mismo como el heredero de Pascal, del pensador que para él encarna la tensión suprema. Aquí, por le contrario, Nietzsche reivindica para sí mismo y sus espíritus libres otra herencia distinta; no la tensión de Pascal, sino la nacida de la lucha contra el cristianismo. Pero

40. Cf. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., pp. 385 ss.

41. FP III 750: 34[163].

42. KSA XIV 346.

43. JGB Prefacio, KSA V 12.

el modelo —siempre bajo el signo de la tensión— continúa siendo la lucha de Pascal contra los jesuitas, con la que se concluía el prólogo en el manuscrito para la imprenta. Como Pascal a «los jesuitas de entonces», Nietzsche quiere atacar a los actuales o al culto «jesuitismo de la mediocridad, que instintivamente trabaja para aniquilar al hombre no usual y que intenta romper —o mejor aún— aflojar (*abzuspannen*) todo arco tenso. Aflojarlo, claro está, con consideración, con mano delicada, naturalmente; *aflojarlo* con cariñosa compasión: este es el auténtico arte del jesuitismo, que ha sabido siempre presentarse como religión de la compasión»⁴⁴. El jesuitismo, en sentido literal y metafórico, está por tanto por las «distensiones ensayadas»⁴⁵, por las tentativas de aflojar, de distender, todo arco tenso, de impedir que nazca el gran hombre o de privarlo de su grandeza.

5. LA «TENSIÓN SUPREMA DE LA MULTIPLICIDAD DE OPUESTOS». LO BELLO Y LO SUBLIME

«Lo que llamo *pathos de la distancia* es propio de toda edad *fuerte*. La tensión, la envergadura entre los extremos se hacen hoy cada vez más pequeñas — los mismos extremos se cancelan finalmente hasta hacerse semejantes...»⁴⁶. En el *pathos* de la distancia, que es el estado apasionado de una «edad *fuerte*», la «fuerza de tensión» (*Spannkraft*) está en grado de ejercer su control sobre la *Spannweite*, o sobre la lejanía que separa dos extremos también muy distantes entre sí⁴⁷. Hoy, sin embargo, tensión y fuerza de tensión disminuyen junto a la distancia entre los opuestos (*Spannweite*). ¿Cuál es entonces el verdadero peligro? ¿Esta distensión general? ¿O más bien el hecho de que la «fuerza de tensión» disponible ya no está a la altura de las tensiones? En tal caso, ¿el peligro sería la excesiva tensión de quien es demasiado débil para dominarlas? Lo esencial para Nietzsche es que la «fuerza de tensión» disminuya. La desproporción se remedia no tanto disminuyendo las tensiones sino aumentando la fuerza de tensión. Las tensiones entre los opuestos, que tal fuerza debe reconducir «a la unidad», deberían aumentar por tanto tendencialmente.

En la época de *Aurora* Nietzsche se había concentrado de vez en cuando sobre las contraposiciones individuales culturalmente dadas; sobre todo sobre la tensión entre autodesprecio y orgullo en el cristianismo, pero también sobre aquella entre envidia y amistad en la Antigüedad griega. En el *Nachlass* de *Zarathustra* el interés se concentra sobre su conjunto más que sobre tales simples polaridades, sobre la tensión entre una serie de opuestos, por así decirlo, sobre la tensión en el

44. JGB § 206, KSA V 12. Sobre la «tensión del alma», cf. JGB § 225, KSA V 160 s., y KSA XII 1[50].

45. FP III 750: 34[163].

46. GD «IncurSIONES de un intempestivo», § 37, KSA VI 136. Una nota en otro lugar había sostenido: «La *tensión crítica*: los extremos salen a la luz y adquieren preponderancia». FP IV 275: 9[128].

47. El término alemán *Spannweite*, la «amplitud/distancia de tensión», equivale por ejemplo a la envergadura de las alas (*Flügelspannweite*), por lo tanto a la distancia entre las puntas de las alas, o al ojo de un puente (*Brückenspannweite*), o sea, a la distancia entre los elementos que lo sostienen; finalmente, en estadística designa el intervalo de variaciones entre dos valores extremos.

plural. «Lo esencial es: los más grandes tienen quizá también grandes cualidades, pero precisamente entonces también sus opuestos. Yo creo que precisamente el gran hombre, *el arco con la gran tensión*, surge de la existencia de los opuestos y de sentirlos»⁴⁸. Así, «la tensión de los opuestos» es «la condición previa para la *grandeza del hombre*»⁴⁹: los grandes hombres están en grado de soportar la «multiplicidad de los elementos» y la creciente «tensión de los opuestos», fatal para los «hombres comunes»⁵⁰. No en último término, de la confesión nietzscheana de la propia quiebra se puede inferir que solo quienes dominan tales tensiones están en grado de afirmar el eterno retorno: «no quiero vivir por segunda vez ni *un día* de los últimos 3 años, ila tensión y los antagonismos han sido demasiado grandes»⁵¹. No es solo en el periodo de *Zarathustra* en el que fuerza de tensión, tensión y opuestos asumen los rasgos del extremo, superhombre. La ambiciosa «meta» de Nietzsche es «llevar a la unidad la suprema tensión de la multiplicidad de los contrarios»⁵². Desde el momento en que la distancia (*Spannweite*) entre los opuestos debe ser extrema, no es suficiente con encontrar un justo medio entre distensión e hipertensión. Una justa medida de tensión, admitido que exista, es solo para hombres dotados de gran «fuerza de tensión»: en los hombres comunes, y solo en ellos, los opuestos o no son verdaderamente distantes o resultan fatales. ¿Pero en qué sentido la tensión que soportan los grandes es extrema? ¿Solo en el sentido de que sería excesiva *para los hombres comunes*? Mientras, ¿los grandes no deben soportar una tensión extrema *para ellos*? ¿Es necesario que su fuerza sea mantenida «en tensión», pero sin que vengan verdaderamente puestos a prueba los límites? Dado que «la suprema tensión de la multiplicidad de contrastes» fuese finalmente llevada «a la unidad»⁵³, ¿cuánta tensión puede caracterizar esta última? ¿Manifiesta también tal unidad «la suprema tensión»? La estética de Nietzsche exige más bien que la tensión sea superada o domada hasta el punto de desaparecer visiblemente.

La «belleza» es para los artistas algo fuera de toda jerarquía porque en ella los opuestos están sujetos, signo de poder, poder sobre lo contrapuesto; por otra parte, sin tensión: — el hecho de que ya no haga falta violencia, de que todo *siga*,

48. FP III 774: 35[19].

49. FP IV 334: 10[111].

50. *Ibid.*

51. Nietzsche a Franz Overbeck, comienzos de diciembre de 1885, CO V 117.

52. FP III 376: 17 [27]. «La tensión de los contrarios es necesaria para el surgimiento de toda sensación más fuerte». FP II 138: 9[1]. Este texto del verano de 1875, una nota de lectura de *El valor de la vida*, entiende el tránsito de un sentimiento a otro como Dühring, ya que «*esencialmente se percibe solo el cambio*» y «el placer de vivir tiende al cambio» (*ibid.*). Dühring se pronuncia a favor de la «tensión de los opuestos» como condición preliminar «de toda excitación fuerte» y esta toma de posición tiene a fin de cuentas valor antipesimista, antischopenhaueriano: la «diferencia» es la «ley fundamental de todo incremento de la conciencia» (*ibid.*), por lo que se entienden los «cambios que incrementan la conciencia hasta aquella energía superior a la que aspira el ansia de vivir» (*ibid.*). Nietzsche al transcribir la frase se limita esencialmente a una corrección de estilo, pero en esa época se reconoce todavía en Schopenhauer y la tensión de los opuestos llega a ser solo más tarde uno de sus temas principales. Sobre los opuestos en Nietzsche cf. la clásica monografía de W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1971.

53. *Ibid.*

obedezca tan fácilmente y ponga en la obediencia la cara más amable — esto deleita a la voluntad de poder del artista⁵⁴.

Nietzsche toma el lazo tradicional entre lo sublime y la tensión, así como entre lo bello y la distensión. Una tensión visible distingue lo sublime de lo bello y la dignidad de la gracia. (En la nota citada la «belleza» tiene algunos rasgos de la «gracia»). Nietzsche no separa ética y estética: contra lo sublime como categoría estética y contra la ética de los «sublimes» formula los mismos argumentos. Como se ha mostrado, Nietzsche toma los argumentos con los que en la antigüedad la conducta estoica es rechazada como excesivamente tensa. Mientras, describiendo a los grandes hombres Nietzsche retoma en forma superlativa, radicalizándolas, figuras antiguas, por ejemplo, estoicas, su descripción de quien no es tan grande, por ejemplo, los hombres superiores, varía a menudo la crítica clásica a la excesiva tensión estoica. Su objetivo es lograr tipos diferentes, también opuestos: sabios dignos y héroes trágicos, dominio de sí estoico y exaltación romántica. Los «sublimes», las «almas tensas», que en *Zaratustra* no agradan, son luego los «penitentes del espíritu», cuyos rasgos recuerdan al Nietzsche del llamado periodo intermedio.

Ahí continúa estando como un tigre que quiere saltar; pero a mí no me agradan esas almas tensas, a mi gusto le repugnan todos esos retraídos [...] Estará en pie con los músculos relajados y con la voluntad desuncida: ¡eso es lo más difícil para todos vosotros los sublimes! [...] Este es, en efecto, el misterio del alma: sólo cuando el héroe la ha abandonado acércase a ella, en sueños — el super-héroe⁵⁵.

A estos sublimes hipertensos, superfatigados, les falta por tanto la capacidad «de estar de pie con los músculos relajados», la divina ligereza y distendida serenidad. Así entendidos, la libertad de la tensión, la ausencia de toda tensión nerviosa, el carácter lúdico, son aquí ya signos de grandeza como luego en *Ecce homo*. Como en *Aurora*, el aforismo «Nada en demasía»⁵⁶ prefiere el soberano vencedor al atleta que todavía está luchando, así *Zaratustra* antepone el «super-héroe» al héroe, lo bello a lo sublime, lo cómico (la parodia) a lo trágico.

6. TENSIONES EXPLOSIVAS

A la imagen del arco está unido un doble complejo de metáforas: las metáforas que derivan del estado del arco, que puede ser flojo, tenso, excesivamente tenso, y además aquellas metáforas ligadas al uso del arma; estirando el arco se pueden llevar a destino «las metas más lejanas»⁵⁷. Desde el momento en que el «último hombre», que es también el más pequeño, es un arco ya definitivamente distendido, sin tensión, *Zaratustra* pone en guardia «de los tiempos en que el hombre

54. FP IV 192: 7[3].

55. Za II «De los sublimes», KSA IV 150.

56. MA § 559.

57. JGB, KSA V 13.

dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar!»⁵⁸. El arquero tensa el arco descargando luego la tensión contra un destino. De por sí, por tanto, el tiro se distinguiría de eventos sin dirección como los temporales y explosiones; pero Nietzsche está bien lejos de acentuar la ausencia de dirección de estos últimos⁵⁹, sobre todo cuando se trata de individuos excepcionales y su grandeza. «Temporal» y «explosión» son también metáforas para descargas de tensión, para el «desencadenamiento» de fuerzas, para traducir así el nietzscheano *Auslösung*. Antes de la tempestad crece la tensión, la naturaleza se oscurece (o sea, nos asombra, entristece, nos llena de melancolía) hasta que finalmente llega el temporal liberador, es decir, las fuerzas acumuladas finalmente «explotan en relámpagos y acciones»⁶⁰. Es evidente que aquí el modelo del temporal constituye una variante de aquel de la explosión, con el cual Nietzsche lo combina en múltiples variaciones. Ambos modelos llevan la tensión a fuerzas acumuladas, por así decirlo, en espera de ser descargadas, de ser «desencadenadas» de manera a veces explosiva por un estímulo a menudo casual, que puede ser insignificanamente minúsculo en comparación con el efecto que termina por «desencadenar».

De ese modo son interpretados también los fenómenos culturales: al último Nietzsche le interesa que los escritos que considera propedéuticos contribuyan a crear un clima de expectativa, «una verdadera y auténtica *tensión*»⁶¹ y Nietzsche describe modernidad, nihilismo, sentimiento de la insensatez como un estado de tensión, la posibilidad de descargar lo que todavía no se entrevé⁶².

Es superflua toda doctrina para la que no estén ya completamente listas las fuerzas acumuladas, las materias explosivas. Solo se alcanzará una transvaloración de los valores cuando exista una tensión de nuevas necesidades, de nuevos necesitados que sufren con la antigua valoración sin llegar a tomar conciencia⁶³.

Sobre esta tensión, la nueva teoría actúa como un estímulo desencadenante: «De la presión de la plenitud, de la tensión de las fuerzas que constantemente crecen en nosotros y todavía no saben descargarse», de tal tensión libera una doctrina que «desencadena fuerzas, que se acumulaban y comprimían hasta el tormento», una doctrina «en virtud de la cual se muestra a las fuerzas acumuladas un camino, una dirección, de manera que explotan en rayos y en acciones»⁶⁴. Pero si esta tensión es verdaderamente necesaria para una transvaloración de todos los valores, ¿no consigue ser la misma teoría un «estímulo desencadenante» insignificante y casual? ¿Y con su teoría también el filósofo de la transvaloración, es decir, el mismo Nietzsche?

58. Za Prólogo § 5, KSA IV 19.

59. Cf. por ejemplo AC § 1, KSA VI 169.

60. FP IV 377: 11[38]. «Demasiado grande era la tensión de mi nube, entre la risa de los rayos quiero arrojar granizos en la profundidad». Za, KSA IV 107; cf. KSA X 415. «Mi sabiduría se acumula desde hace mucho tiempo como una nube, se vuelve más silenciosa y oscura. Así hace toda sabiduría que alguna vez debe parir rayos». Za, KSA IV 360.

61. CO VI 283: carta a C. G. Naumann, 6 de noviembre de 1888.

62. Cf. AC § 1, KSA VI 169.

63. FP IV 256: 9[77].

64. FP IV 377: 11[38].

El complejo teórico de la *Auslösung* parece implicar esta conclusión no auspiciada. Si bien Nietzsche reflexiona sobre el concepto ya antes de leer *Über Auslösung* en 1881⁶⁵, la comparación con Julius Robert Mayer resulta decisiva. Mayer utiliza el concepto de «desencadenamiento» en referencia a una serie de aparentes excepciones, para él sin embargo solo aparentes, al principio *causa aequat effectum*, a casos en los cuales un estímulo insignificante produce reacciones desmedidas, como la cerilla en el polvorín. En 1881 Nietzsche emplea el concepto de desencadenamiento (*Auslösung*) y la idea de una desproporción entre estímulo (imperceptible) y reacción (desmesurada), también en sentido desmitificante. La grandeza histórica del único, particularmente aquí del «fundador de una religión», resulta de hecho profundamente redimensionada: tales fundadores pueden haber sido «personas insignificantes», «¡pero la fuerza estaba acumulada y a punto de explotar!» Dada esta condición, también un estímulo casual y en sí insignificante conduce necesariamente a «grandes desencadenamientos de fuerza (*Kraft-Auslösungen*)»⁶⁶. De suyo el fundador de una religión no debe necesariamente poseer una fuerza desmesurada, su papel es más bien el de un estímulo casual, él desencadena fuerzas acumuladas que, sin embargo, antes o después de cualquier modo habrían explotado. Quien lo considera grande o le atribuye fuerzas inmensas confunde la cerilla con el explosivo. Nietzsche aplica la idea (maliciosa e injustamente) al mismo Mayer, que Dühring había celebrado como el «Galileo del siglo XIX». El «descubrimiento» de Mayer estaba como «preparado» y «para el caso, su talento ha explicado su actividad» precisamente sobre aquel punto: el hecho ha llegado a «resultados no comunes» «no demuestra todavía una fuerza no común»⁶⁷.

El único, incluso si produce grandes efectos históricos, desencadena exclusivamente fuerzas latentes en su ambiente y en su época: no es por tanto necesario que el único posea fuerzas particulares ni que se sustraiga o resista a la influencia formante del medio. (Viceversa, «el gran hombre» no puede tener efecto si, no encontrando «los elementos ya preparados para la explosión», no está en condiciones de ejercer «algún 'estímulo' sobre la época»⁶⁸). De este modo, el argumento con el que Nietzsche en 1881 trata de poner en cuestión una grandeza aparente se aproxima peligrosamente a una teoría que el filósofo en 1888 rechaza

65. Cf. M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., pp. 56 ss., y para las referencias bibliográficas cf. *ibid.*, p. 56.

66. FP II 787: 11[135].

67. FP II 787. Propio del «gran hombre del conocimiento» es «el dominio y la unificación de las grandes masas», además de saber «mirar con ojos nuevos lo antiguo». FP II 787: 11[136]. Al sostener que Mayer es «un gran especialista — ya nada más» (CO IV 174; KSB VI 183[213]), Nietzsche se distancia de Dühring, pero también de Köselitz, el cual a pesar de dar un juicio negativo sobre el libro de Dühring se pronuncia de manera muy positiva sobre los escritos de Mayer, cf. KGB III/2 138[57]; y Nietzsche aquí se aleja no por última vez de su mismo precedente parecer. En sus elogios a la obra de Mayer se habían encontrado y combinado quizás por primera vez las expresiones «gay» y «científico»: en este libro «magnífico» se puede, según Nietzsche, «escuchar una *armonía de las esferas*: una *música* creada solo para el hombre de ciencia». CO VI 122: carta a H. Köselitz, 16 de abril de 1881. En el breve ensayo *Über Auslösung* de Mayer el concepto de tensión no aparece. Dühring por el contrario lo emplea cuando, refiriéndose a la recuperación de Mayer en diversos hospitales psiquiátricos, interpreta el resentimiento como *Auslösung* patológica, cf. E. Dühring, *Robert Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen und Schicksale*, Chemnitz, 1880.

68. FP II 816: 11[263].

decididamente como una «verdadera teoría de neurópata», es decir, a la «teoría del *milieu*», muy popular en el naturalismo francés, la cual ve en el individuo o en la obra de arte el resultado de su ambiente histórico, cultural y social.

En un aforismo de *Crepúsculo de los dioses* Nietzsche usa el modelo del «desencadenamiento» (*Auslösung*) contra tal teoría: aquí se trata también de explicar cómo un solo individuo puede ejercer una enorme influencia histórica. Pero en 1881 lo importante era cómo un hombre que de por sí no era particularmente significativo, que casualmente se encontrase en el lugar justo en el momento justo, pudiese ser confundido con un gran hombre. El aforismo «Mi concepto de genio» trata por el contrario de rechazar el malentendido opuesto: el «verdadero» gran hombre debe ser algo más que un simple estímulo casual que «desencadena» una reacción desproporcionada a su entidad.

Contra la teoría del *milieu* el modelo de la *Auslösung* debe ser utilizado de manera distinta. La diferencia respecto a las consideraciones de 1881 consiste en una idea aparentemente curiosa. Lo grande no solamente es la cerilla, sino también el mismo explosivo. La fuerza enorme que le lleva a explotar no se encuentra en alguna parte de su ambiente o de su época, sino en él mismo.

Mi concepto de genio. — Los grandes hombres lo mismo que las grandes épocas, son materias explosivas en las cuales está acumulada una fuerza enorme; su presupuesto es siempre, histórica y fisiológicamente, que durante largo tiempo se haya estado juntando, amontonando, ahorrando y guardando con vistas a ellos — que durante largo tiempo no haya tenido lugar ninguna explosión. Si la tensión en la masa se ha vuelto demasiado grande, basta el estímulo más fortuito para hacer surgir el «genio», la «acción», el gran destino ¡Qué importa entonces el ambiente, la época, el «espíritu de la época», la «opinión pública»!⁶⁹.

Race, milieu y moment son los tres factores con los cuales Taine quiere explicar científicamente hechos y personalidad histórica. En Taine constituyen la presión externa contra la cual el *ressort du dedans* debe poner resistencia: los individuos históricos son, por así decirlo, el resultado de estas dos fuerzas contrapuestas, precisamente de la *pression du dehors* y del *ressort du dedans*. Por otra parte, el significado de esto último en Taine tiende a cero y los individuos a fin de cuentas parecen más bien agregados mecánicos resultantes de la acción de los tres factores citados. En el fondo, se puede decir que el aforismo «Mi concepto de genio» contrapone el «patrimonio hereditario» del gran hombre, en particular de Napoleón, al que Taine dedica sus investigaciones, a su «ambiente» social y al actual «espíritu de la época». De los tres factores determinantes de Taine, Nietzsche considera aquí los dos últimos —el ambiente y el «espíritu de la época»— factores externos, relativizando su importancia respecto a la «fuerza interna» del individuo genial: aquello que el (individuo o época) grande tiene de individual, peculiar, lo ha recibido en primer lugar «históricamente y fisiológicamente» en herencia, pero él mismo se lo ha apropiado, por así decirlo, desde el interior: se trata, para Nietzsche, de una inmensa fuerza acumulada en él⁷⁰.

69. GD «Incursiones de un intempestivo», § 44, KSA VI 145.

70. Contra esta «teoría de la decadencia» (FP IV 662: 15[105]), «hoy, teoría parisina por excelencia» (FP IV 662: 15[106]), Nietzsche formula un argumento de tono lamarckiano: le interesa

El aforismo nietzscheano se compara implícitamente con Taine, al que se remonta la teoría del *milieu*, pero no solo con él, sino también con otras posiciones expuestas en la *Psychologie des grands hommes* de Henri Joly⁷¹. En el quinto capítulo «Le grand homme et le milieu contemporain» Joly subraya la «aide puissante que le grand homme sait trouver dans son milieu»⁷², la «coopération constante qui unit les efforts du grand homme à ceux de ses contemporains», en síntesis, el *accord* entre ellos, al menos en el medio o largo plazo⁷³. Antes de las *Intempéstitas*, Nietzsche sostiene ya lo contrario.

Para dar un perfil más marcado a su teoría, Joly la contrapone a dos «teorías deterministas»⁷⁴: la teoría de la *hereditary genius* de Francis Galton, conocida por Nietzsche también por otras vías, y la inspirada por Darwin de William James, según la cual el genio es seleccionado por el ambiente. De los implícitos objetivos polémicos del aforismo nietzscheano forma parte una serie de teorías: el genio está determinísticamente condicionado por el ambiente (Taine), es seleccionado por este último (James) o se encuentra en armonía con él (Joly). James piensa la selección cultural en analogía con la selección natural de variaciones individuales y espontáneas: según él, la gran individualidad representa una variación casual cuyo destino depende del ambiente: «Le milieu l'adopte ou le rejette, le préserve ou le détruit, en un mot le *sélige*»⁷⁵. Por lo tanto, el *milieu* es el que selecciona al grande, aceptándolo (y por lo tanto modificándose a sí mismo) y rechazándolo. Ahora bien, en *Crepúsculo de los ídolos*, el grande, el genio, es desmesuradamente más fuerte que su ambiente. La posición de James no puede, por tanto, encontrar el consenso de Nietzsche. Según James los grandes hombres son variaciones *casuales*, la selección por obra del *milieu* es por el contrario una

atribuir mayor valor a la «fuerza interna» que a las «causas externas» (FP IV 130: 2[175]): «Muchas cosas que parecen un influjo externo, son solo su adaptación interna» (*ibid.*). «Contra la teoría del *milieu*. La raza es enormemente más importante. El *milieu* lleva solo a la «adaptación»; en su ámbito juega toda la fuerza acumulada». FP IV 217: 7[33]. En esta anotación el primero de los tres factores de Taine, la *race*, es puesto en juego contra el *milieu*. Taine, que sobrepone metáforas de las ciencias naturales más heterogéneas emplea las tres expresiones (*race, milieu, moment*) de una manera un tanto idiosincrásica; y la recepción entonces se atiene al significado que da a tales términos. En Nietzsche la *race* de Taine está por la «fuerza entera acumulada» (*ibid.*). Tal «inmensa fuerza» (GD, KSA VI 145) en el aforismo publicado es contrapuesta a los otros dos factores de Taine: al *milieu* y al *moment* y al *moment* leído como «época», «espíritu del tiempo». El pasado biológico-histórico-cultural (como en la *race* tainiana no subsiste ni siquiera en la concepción nietzscheana una neta línea de demarcación entre lo biológico y lo histórico) es interpretado como una fuerza interna que se contrapone a los factores externos.

71. H. Joly, *Psychologie des grands hommes*, Paris: SPES, 1883. Sobre Joly como fuente de algunos fragmentos nietzscheanos del otoño de 1887, cf. KSA XIV 741, o G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris: PUF, 2001, pp. 32 ss. Campioni señala también que Joly habla de James y Galton. Sobre Nietzsche y su lectura de Galton, Cf. M. L. Haase, «Friedrich Nietzsche liest Francis Galton»: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 633-658. Sobre el papel de la lectura de Joly para el aforismo «Mi concepto de genio», cf. también, M. Brusotti: «Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no Crepúsculo dos ídolos»: *Estudos Nietzsche* 1/2 (2010), 373-388, sobre todo pp. 384 ss. <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=5029&dd99=view>>.

72. H. Joly, *op. cit.*, p. 113.

73. *Ibid.*, p. 114.

74. *Ibid.*, p. 105.

75. *Ibid.*, p. 109.

ley, una necesidad inexorable. Nietzsche invierte diametralmente la posición de James: el *milieu* es casual, no el genio. «Los grandes hombres son necesarios, la época en que aparecen es accidental»⁷⁶.

Con esto Nietzsche se acerca a la otra posición rechazada por Joly: a la contraposición entre la *hereditary genius* y su *milieu*, donde el más fuerte es el primero. Según Galton, como lo resume Joly, «le milieu est indifférent»; «le grand homme» «fait [...] violence aux circonstances», él *violente* su época⁷⁷. La *hereditary genius* «est forcé, [...] de se manifester au dehors [...]: il éclate donc au milieu des événements contemporains avec cette impétuosité et ce mépris des conditions ordinaires du succès, que lui attribuaient généralement les croyants de la Providence ou les partisans de la fatalité»⁷⁸. Según Nietzsche, el genio también «explota» —condividiendo con la *hereditary genius* de Galton los rasgos del impetuoso, violento, irresistible—. El espectro de teorías presentado en el quinto capítulo de la *Psychologie des grands hommes* —acuerdo (Joly), selección (James) y contraposición (Galton)— constituye el fondo: la contraposición entre el genio y su época es para Nietzsche desde siempre un dato de hecho y por eso su teoría toma el lugar de la de Galton.

Aunque las consonancias son difíciles de ignorar no es necesario sobrevalorar la coincidencia del contenido: más que en la historia familiar del genio, Nietzsche insiste —esta vez con Joly y contra Galton— en la herencia de toda una civilización (*Civilisation*) y ciertamente este aforismo permanece visiblemente ambiguo entre herencia fisiológica y herencia cultural.

La historia suena, sin embargo, familiar: después de que «durante tiempo» se ha «recogido, acumulado y ahorrado», las fuerzas naturalmente, llega el genio; y trae todo lo ahorrado con mucho trabajo, listo para explotar: «es necesariamente un derrochador». «El gran hombre es un fin; la gran época [...] es un fin»⁷⁹. Por lo tanto: ahorro-tensión-explósión. El último Nietzsche habla —quién habría esperado otra cosa— de «gran economía» y la encuentra un poco incomprendida, hasta en su autoridad de referencia, el economista Emanuel Herrmann⁸⁰.

Nietzsche había comenzado su confrontación crítica con Herrmann sosteniendo que la «lucha contra los *grandes* hombres» estaba «justificada por razones económicas», porque estos son «peligrosos» como «tempestades»; el «instinto fundamental de la sociedad civilizada» es, por tanto, «no solo descargar lo explosivo de modo inofensivo sino, en lo posible, *prevenir* su surgimiento»⁸¹. Pero, en el fondo, Nietzsche quiere alcanzar el resultado que en un estadio avanzado, «cuando esté presente una fuerza suficiente», una «cultura de la excepción» tiene su justificación, ya que «incluso el derroche» «llega a ser económico»⁸².

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*, p. 110.

78. *Ibid.*, p. 106; subrayado por Nietzsche y señal al margen.

79. GD «Incursiones de un intempestivo», § 44.

80. E. Herrmann, *Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirtschaft*, Berlin, ²1887 (BN). Para la lectura de Nietzsche de Emanuel Herrmann cf. W. Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1999, pp. 173 ss.; y KSA XIII 365. Cf. *ibid.*, pp. 209 ss. Para la idea nietzscheana de la disipación del sí mismo cf. *ibid.*, pp. 210 y 218 ss.

81. FP IV 276: 9[137].

82. FP IV 672: 16[6].

Una «exagerada tensión» lleva a los fuertes a «compensar» y, por tanto, a derrochar las propias energías (físicas y nerviosas); siguen «periodos de profunda pérdida de tensión»; «después los fuertes son más débiles, sin voluntad, absurdos, que la media de los débiles. Son razas *derrochadoras*». De este modo, Nietzsche quiere explicar «por qué triunfan los débiles»⁸³. Cree que puede inferir la relación entre tensión y agotamiento del modelo «psicomecánico» de Charles Féré: cuando se forma una tensión excesiva resulta de ello una descarga que finalmente conduce a un agotamiento físico y nervioso⁸⁴. Un síndrome semejante no concierne solo a los pacientes de Féré, los «problemas de balance» son mucho más generales. Lo mismo ocurre en el último Nietzsche: en los débiles y en los fuertes la etiología es opuesta, las consecuencias análogas. La «exagerada tensión» de los fuertes tiene como resultado un «trastorno mental»: «todas las grandes épocas se *pagan...*»⁸⁵.

Un «problema de economía»⁸⁶ (semejante, el sentido económico del derroche, está también, en el fondo, en el centro del aforismo «Mi concepto de genio».

El *peligro* que hay en los grandes hombres y en las grandes épocas es extraordinario: los siguen muy de cerca el agotamiento de todo tipo, la esterilidad. El gran hombre es un final; la gran época, el Renacimiento, por ejemplo, es un final. El genio —en su obra, en su acción— es necesariamente un derrochador: en *darse del todo* está su grandeza⁸⁷.

El aforismo menciona además de una época genial, el Renacimiento, a un genio «en la acción», Napoleón. Pero cuanto se ha dicho, vale también para el genio «en la obra»; y Nietzsche se considera un genio intempestivo tal que gasta y disipa las propias fuerzas, a sí mismo. También el filósofo es un «tremendo explosivo, que pone todo en peligro»⁸⁸. «*Nuestro fatum — era la plenitud, la tensión, la acumulación de fuerzas*»⁸⁹. Esta tensión de fuerzas acumuladas esperaba poder descargarse y —según deja entender el primer capítulo del *Anticristo*— el momento ha llegado con la transvaloración de los valores.

83. FP IV 598: 14[182].

84. «[L]orsque la tension de l'énergie potentielle est devenue excessive, il se produit une décharge [...] déterminant un épuisement». C. Féré, *Sensation et mouvement*, Paris: F. Alcan, 1887, p. 130. Féré constata una curva de la tensión: «[L]e premier effet de toutes ces excitations sensorielles était une exagération généralisée de la motilité»; sin embargo, tal exceso conduce luego al agotamiento hasta el sueño hipnótico (sobre esto y sobre la *tensión* cf. *ibid.*, p. 144). Sobre las notas de lectura de Nietzsche (por ejemplo FP IV 507: 14[3]), cf. H. E. Lampl, «Ex oblivione: das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857-1907)»: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 225-264; B. Wahrig-Schmidt, «'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888»: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 434-464. La relación entre los resultados de la lectura de Féré y la de Herrmann no la señala ni Lampl y Wahrig-Schmidt ni Müller-Lauter.

85. FP IV 601: 14[182].

86. *Ibid.*

87. GD «Incursiones de un intempestivo», § 44. El aforismo trata de combatir también un ulterior malentendido: quien magnifica el «sacrificio», el «heroísmo», del gran hombre no se percató de la involuntariedad de cuanto acontece. En el *Nachlass* el concepto de tensión aparece muy a menudo en la crítica de la libertad del querer. Cf. por ejemplo FP III 193.

88. EH «Consideraciones intempestivas», § 3.

89. AC § 1, KSA VI 169.

7. CONCLUSIÓN

En las cartas del último periodo, Nietzsche continúa lamentándose de «una insoportable tensión y vulnerabilidad»⁹⁰, de la «dolorosa tensión y melancolía»⁹¹; se siente «en el estado de un arco tenso hasta romperse»⁹². Este diagnóstico contradice la autodescripción en *Ecce homo*, según la cual Nietzsche no muestra «ningún signo de tensión»⁹³. Pero incluso siendo contrarias las diagnósticas, el concepto de tensión siempre es el mismo, o sea, un concepto negativo, patológico. La condición de «un arco tenso hasta romperse» recuerda la hipertensión contra la cual ya *Humano, demasiado humano* había puesto en guardia a los contemporáneos. «En la cercanía de la locura», Nietzsche había constatado la amenaza de una hiperexcitabilidad general y había considerado necesario reducir la tensión, incluso comportando tal reducción inevitablemente pérdidas graves. La disminución de la tensión le parecía por tanto un proceso ambivalente, pero sus prioridades eran sin embargo unívocas. Después de *Humano, demasiado humano*, por el contrario, las prioridades cambian: el exceso general de tensión permanece como un auténtico peligro, pero la disminución de la tensión no parece menos alarmante. Las dos tendencias que en *Humano, demasiado humano* son contrapuestas, sobreexcitación y disminución de la tensión, en los escritos posteriores parecen actuar en sintonía: las dos caracterizan una época sobreexcitada en la que la tensión ha disminuido sensiblemente. Por lo tanto, el conocimiento continúa teniendo la tarea de disminuir la tensión en el sentido de *Humano, demasiado humano*, pero al mismo tiempo debe promover, mejor dicho, debe constituir una nueva tensión. Por esta razón es entonces necesario distinguir diversas figuras de tensión. La idea nietzscheana de una tensión muestra varias veces los rasgos de lo extremo, excesivo, y de aquellas figuras que vienen a menudo atribuidas en términos medios, o bien a los grandes/fuertes, o bien a los pequeños/débiles, vienen por tanto o celebradas, o por el contrario puestas en la picota, sostenidas o combatidas. El camino intelectual de Nietzsche después de *Humano, demasiado humano* consiste en reiterativas tentativas de sondear las correspondientes posibilidades. La presente contribución las ha seguido en sus motivaciones y en sus aporías, mostrando también cómo las dicotomías terminan por esfumarse y cruzarse, llegando a ser a menudo más inciertas y problemáticas de lo que nos pueda parecer a primera vista.

[Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós]

90. CO VI 214: carta a M. von Meysenbug, finales de julio de 1888.

91. CO VI 122: carta a F. Overbeck, 22 de febrero de 1888.

92. CO VI 107: carta a F. Overbeck, 3 de febrero de 1888.

93. EH, KSA VI 297.