



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

**Risa y jovialidad: Sobre un tono distintivo en
la filosofía de Nietzsche**

KATHIA HANZA

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Risa y jovialidad: Sobre un tono distintivo en la filosofía de Nietzsche

KATHIA HANZA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Perú

Doctora en Filosofía por la Universidad Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt am Main, Alemania. Profesora asociada del Departamento de Humanidades y Directora de Estudios de la Facultad de Arte de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro fundador de la Sociedad Iberoamericana Nietzsche y del Consejo de redacción de revistas de filosofía. Autora de diversos trabajos sobre Nietzsche y sobre filosofía del arte en revistas especializadas.

En el *Crepúsculo de los ídolos* confiesa Nietzsche que la jovialidad es lo más incomprensible. No lo dice –como es de esperar– en términos generales, abstractos. Lo sostiene en la sección dedicada a “Lo que los alemanes están perdiendo”. Están perdiendo –sostiene– espíritu; están ganando, en cambio, poder; pero, afirma rotunda y directamente, “el poder *vuelve estúpidos* a los hombres”¹. No sorprende, por eso, que Alemania sea el “país plano”² (*Flachland*) de Europa. Ya no es más el pueblo de los pensadores, sino de los idiotas (*Flachköpfe*). Por espíritu entiende Nietzsche, en esa misma sección, capacidad de *ver*, de *pensar*, de *hablar y escribir*.³ Por eso, cuando se le pregunta si hay filósofos, poetas, buenos libros alemanes, responde con la “valentía” que le es propia “incluso en casos desesperados”: “Sí, Bismarck”⁴. Nietzsche califica la pérdida de espíritu con características que consideraríamos, a primera vista, antitéticas: el espíritu alemán se está volviendo “más tosco”, “más superficial”. Tosquedad y superficialidad pueden ir de la mano porque falta un *pathos*; lo que sobra, en cambio, es una “espiritualidad contentadiza y entibiada”⁵, una “atrofia de los instintos del espíritu”⁶, nada menos que en la universidad, allí, donde fuera de las esferas del poder, cabría esperar un poco de “espíritu”. En medio de la desazón que le producen las “humanidades fragmentarias”⁷ que encuentra a su alrededor, busca, dice, un alemán con quien pueda ser serio a *su* manera, uno con quien se pueda permitir ser jovial. No poca dificultad es la que suscita al lector la manera con la que cierra el acápite que hace mención a esa búsqueda y desazón: “*Crepúsculo de los ídolos*: ¡ay, quién comprenderá hoy *de qué seriedad* se resarce aquí un eremita! — La jovialidad es en nosotros lo más incomprensible...”⁸

He querido empezar con esta apretada síntesis de dos de los siete apartados que conforman la sección “Lo que los alemanes están perdiendo”, porque en ellas encontramos prácticamente todo el espectro de recursos con los que Nietzsche suscita la risa y nos inmiscuye en la jovialidad de su pensamiento. En efecto, en esos dos apartados, no sólo encontramos juegos de palabras (la mención a Alemania como “*Flachland*”, “llanura”, que se entiende como “*Flachkopf*”, “idiotas”, y que tiene como trasfondo la fama de Alemania como país de pensadores profundos), bromas (Bismarck como excelente ejemplo del “espíritu” alemán que cundía por entonces), una burla del propio Nietzsche respecto de sí mismo (“valiente ante los casos más desesperados”), sorna con respecto al autoengaño (en la universidad reina el espíritu ¿dónde si no habría que encontrarlo?), mofa del presente más próximo (que suele estar signado por el más banal y crudo apetito de poder), audacia y sorpresa con respecto a dos mal comprendidos supuestos de su pensamiento (lo superficial como compatible con lo tosco), malicia al calificar a los

orgullosos hombres modernos (ellos son simples “humanidades fragmentarias”); encontramos, además, los diversos matices de ironía que se desprenden del hecho de que un escritor tenaz, pero perfectamente desconocido por entonces, el señor Nietzsche, explique a sus lectores qué habría que considerar como “espíritu”, fuera del poder, fuera de la universidad, fuera del éxito.

Creo que no tiene mucho caso seguir enumerando la gama de recursos de los que Nietzsche hace gala en ese par de apartados. Como podrán adivinar, en los otros cinco apartados de los que se compone la sección hay muchísimo más material suculento para sonreír. Lo que quisiera poner de relieve, por el momento, es la manera como se cierra el apartado tres: primero, una mención al título del libro (*Crepúsculo de los ídolos*), luego, precedida por dos puntos, una exclamación que lanza una pregunta (“¡quién comprenderá hoy de qué seriedad se resarce aquí un eremita!”⁹), finalmente una constatación pero con puntos suspensivos: “La jovialidad es en nosotros lo más incomprensible...”¹⁰

Advirtamos algunas cuestiones formales. En cuatro líneas, el lector debe seguir una serie de saltos que son poco menos que incomprensibles, a menos de que esté al tanto de una serie de cosas. El título del libro es importante. Establece un contraste con uno de los títulos de uno de sus libros anteriores (*Aurora*) y juega también con el título de la última de las óperas de Wagner (*Crepúsculo de los dioses*) de la tetralogía del *Anillo del Nibelungo*. Como sabemos, esa opera fue estrenada en 1874, con gran pompa, pero motivó que Nietzsche saliese huyendo a refugiarse en un bosque, como corresponde a un eremita. En la trama de esos títulos habría que reconocer el camino de un pensamiento solitario que celebró, con reparos y ambivalencias, a *Richard Wagner en Bayreuth* (la última de las *Intempestivas*), rompió y congeló tantos ideales metafísicos, morales, artísticos para exhibir su origen *Humano, demasiado humano*, empezó como un topo a “socavar la confianza en la moral”¹¹ para vislumbrar una nueva *Aurora*, nuevos colores y tonalidades de los valores, y se permitió anunciar una *Ciencia jovial*, desembarazada del lastre del pensamiento metafísico. Podría uno seguir hilando otros títulos de sus obras, en especial, la última publicada antes del *Crepúsculo de los ídolos: Nietzsche contra Wagner*, pero si me detengo aquí es porque creo que se atisba ya lo que quisiera poner de relieve: un complejo artificio de signos y significados para el que quizá se requeriría que el lector esté de alguna forma familiarizado con ese periplo.

Pero observemos con más atención el pasaje final: una pregunta está planteada entre signos de exclamación, hay profusión de énfasis y de signos tipográficos. La materialidad de la escritura¹² sale, pues, a la luz, y tan pronto una pregunta por el contenido, cuanto uno más se detiene en esas líneas, tanto más preguntas surgen. Por ejemplo: ¿a qué alude ese “hoy”? ¿Cómo así pasa Nietzsche de la primera persona, enfatizada tanto respecto del contenido como puesta de relieve con la tipografía, a un “nosotros”? ¿Debemos entender que el “nosotros” sean quienes posean “espíritu”? Pero, ¿quiénes son? ¿dónde están? En realidad, esas respuestas las encontraremos en el siguiente apartado: a París se ha trasladado, sostiene nuestro autor, “mucha nueva seriedad, mucha nueva *pasión* del espíritu”¹³. Ahora entendemos qué hay de incomprensible en la jovialidad del eremita obligado a escribir en alemán¹⁴: echa de menos a quienes le entiendan.¹⁵ No puede, por decirlo así, comunicarse con quienes tienen capacidad de *ver*, de *pensar*, de *hablar y escribir*¹⁶, que son los rasgos, lo sabremos al continuar la lectura, de quienes poseen “espíritu”. Todo el complejo artificio de signos y significados que trazan el camino recorrido por alguien que se ha declarado, tiempo

atrás, un filósofo alemán, miembro de una tradición que parece ya no contar con representantes vivos en la segunda mitad del S. XIX, conciernen entonces a un nivel distinto de comprensión. La sobredeterminación de ese nivel de comprensión para el que destaqué el complejo entramado de signos y significados, no sería en absoluto un impedimento para que un lector, no precavido de ese recorrido, supiese finalmente a qué se refiere nuestro autor: la “*pasión del espíritu*” es algo que “los alemanes están perdiendo”.¹⁷

En este artículo no me concentraré en temas que ya han sido puestos de relieve por otros intérpretes, por ejemplo, la jovialidad como una afirmación de la vida o la proporcionalidad que existe, según, Nietzsche entre sufrimiento y jovialidad (ambos asociados al tema de la tragedia). Buscaré, en cambio, desentrañar por qué risa¹⁸ y jovialidad son un tono distintivo de la filosofía de Nietzsche, llamando la atención sobre aspectos formales de su escritura, sobre la complejidad de su artificio. No son cuestiones a desdeñar: estamos ante un escritor, ejercitado en el arte de la filología. Un filólogo, esto es, un “orfebre de la *palabra*, que ha de realizar trabajos sutiles y cuidadosos”¹⁹, como leemos en el Prólogo de *Aurora*. Un filólogo que, además, aprecia “la dificultad de comprender realmente lo que otro ha dicho”²⁰, dificultad que no tienen los filósofos, y que, por consiguiente, empleará toda su destreza para leerlos sacando en claro qué sostuvieron, pero también cómo lo hicieron, incluso, quizá, pese a ellos mismos. Tomo en cuenta, así, al filólogo para concentrarme en la escritura de Nietzsche, y detectar allí su jovialidad. Aunque esté claro que para reírnos o sonreírnos de las ocurrencias de un escritor, tenemos que entenderlo, quisiera proponer que la peculiaridad de la risa y la jovialidad de la filosofía de Nietzsche demandan la pertenencia a una tradición escrita para la que se requiere una especial forma de complicidad, no siempre asumida de forma conciente: una complicidad sostenida en la precariedad de los signos²¹, sus significados, del propio presente y de la razón. Por precariedad quiero decir que ellos son resultados históricos, aspecto que Nietzsche toma en cuenta al menos desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y que saca a la luz con *Humano, demasiado humano*.

Esta forma de complicidad se hace patente cuando Nietzsche dialoga con la tradición filosófica. Él se toma a sí mismo como un filósofo, ¡qué duda cabe! Se siente *inter pares* entre los grandes. Y, se encarga, sin asomo de modestia, de preguntarse, por ejemplo, lo siguiente:

“- (...) ¿Por qué soy (...) tan inteligente? No he reflexionado jamás sobre problemas que no lo sean –no me he malgastado. (...) Soy demasiado curioso, demasiado *problemático*, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda”.²²

Nietzsche se coloca como un interlocutor ante quienes le precedieron en pensar y escribir. Pero no se podría decir, por eso, que dialoga con ellos en el círculo de la interpretación, cuando examina qué podrían decirle a él. Cuando pregunta qué pueden significar las tesis de otros para su presente, su juicio es tajante y seguro. Por lo menos, esa es la impresión que suscita buena parte de su obra publicada. Claro está que quienes lo estudiamos y nos sumergimos en la lectura de los póstumos, sabemos cuánto esfuerzo puso de su parte en la lenta maduración de sus ideas y razones.

Quisiera insistir en que justamente porque para Nietzsche la filosofía se despliega en una forma de complicidad sostenida en la precariedad de los signos, sus significados, del propio presente y de la razón, él escribe para que puedan

entenderlo. Que tal comprensión se suscite, en el marco de una tradición, ofrece motivos para ser jovial. Escribe para que todos los que tengan “espíritu” puedan entenderlo. Pero escoge y pone a prueba a ciertos filósofos, como también busca que hallen placer en la lectura aquellos a quienes estima. Por ejemplo, si se trata de la prosa, le importan los moralistas franceses, su ambición es escribir para ellos, mofándose de las “frías ranas” que son, a su juicio, los psicólogos ingleses.

Si se trata de la filosofía, siempre deja muy en claro qué argumentos tiene contra determinados pensadores o cómo habría que encarar los problemas. Va al grano en procesos sumarios, incontestables y punzantes. Ello no le impide, sin embargo, estar siempre atento a la otra cara de las cosas. Es un agudo pensador – sagaz en lo conceptual, no se le escapan las trampas lógicas– pero al mismo tiempo es el filósofo de la fina percepción sensible. Demuestra cómo los sentidos son también instrumentos del análisis filosófico y psicológico, y sirven como medios de la expresión lograda.²³

Pongamos algunos ejemplos, pero en tono de “broma, astucia y venganza”, como reza El Preludio a *La ciencia jovial*. Kant es “el gran chino de Königsberg”²⁴, una suerte de mandarín que habita en el portentoso palacio de la arquitectónica de la razón; Schopenhauer un “caballero de Durero”²⁵, adusto y serio, digamos, que destila un “perfume cadavérico”²⁶ y que trató a la “sexualidad como a un enemigo personal”²⁷; Sócrates, un “déspota lógico”²⁸, “un bufón con los instintos de Voltaire en el cuerpo”²⁹, o también, una “semiótica para Platón”³⁰. Este último es el típico joven ateniense ‘borracho de dialéctica’³¹; Epicuro, el “consolador de las almas de la antigüedad tardía”³², los estoicos, “jeques árabes envueltos en pañales y conceptos griegos”³³; Pascal, “la mejor lección del sacrificio del cristianismo”³⁴; Rousseau, una “tarántula moral”³⁵, Schiller, “el trompetista moral de Säckingen”³⁶; Hegel, simple y llanamente, una ‘enfermedad que no tiene cura’³⁷. Nada ni nadie se salva, tampoco Dios, a quien llama “nuestra más larga mentira”³⁸, una “respuesta grotesca”³⁹, algo donde “la nada está divinizada”⁴⁰, una “hipótesis demasiado extrema”⁴¹.

Esas expresiones exhiben signos y significados que históricamente pueden ser comprendidos. Con ellos resume Nietzsche argumentos, que ha planteado de forma muy concisa en aforismos, pues las buenas razones son lo que importan. Nietzsche, duda, pregunta, desprecia, se divierte en la burla, ironía o sarcasmo, pero siempre con la seguridad de tener de su lado los mejores argumentos. De ninguna manera sacrifica, como algunos pueden pensar, la razón y la lógica. Sólo que no considera legítimo, ni veraz, extraer consecuencias que se alejen de la precariedad que nuestra razón o nuestro presente tienen. El nexo con la propia razón, que está también teñida de los colores, sabores, imágenes, sonidos y olores que el cuerpo nos hace conocer, no puede pasarse por alto. De allí su polémica con toda filosofía sistemática, no porque se abandone a la inmediatez del sentimiento, como algunos creen, sino porque ve en el pensamiento sistemático una incongruencia: el sistemático olvida el punto de partida de su pensamiento –el núcleo irreductible de que siempre hay alguien, en su particularidad y especificidad, quien se plantea los problemas. Esto es algo que justamente el sistemático quisiera obviar, al precio de renegar de sí mismo.⁴²

Advierto que he hecho un largo rodeo para asir el modo en el que Nietzsche se inscribe en la tradición. Decía que escribe y piensa para que todos los que tengan “espíritu” puedan entenderlo, y que presenta también lo pensado siempre como vivido, directa, inmediatamente, en la expresión de la risa, pues en vez de sumirse en la corrosiva angustia, ya que la vida humana parece desplegarse entre dos nada, acepta la vida como un enigma de signos y significados creados por el

hombre, como un “experimento de quien conoce”⁴³, o también de una victoria plasmada en un forma.

Hay en la destreza del filólogo, del escritor, del pensador que en la concisión de los signos elegidos lanza significados que nos hacen sonreír, buenos motivos para ser jovial. Se trata de una soberanía que diversos intérpretes han puesto de relieve (Georges Bataille⁴⁴, Sander L. Gilman⁴⁵, Tarmo Kunnas⁴⁶, Gary Shapiro⁴⁷, Michael V. Ure⁴⁸, entre otros), aunque focalizándose en distintos aspectos: en el desprecio de la razón instrumental, en la contraposición con escritores y pensadores, en el uso de la parodia, en la sátira al héroe.

Traigamos otro ejemplo a colación de esa jovialidad y risa del escritor y filósofo, uno que soberanamente establece una jerarquía entre los pensadores. Es un ejemplo que crea problemas a los traductores, justamente porque juega con la sonoridad y el sentido que tienen en alemán las palabras “tief” (profundo) y “Grund” (fondo o fundamento). En el aforismo 446 de *Aurora* leemos:

”*Jerarquía*. — Hay, en primer lugar, pensadores superficiales [oberflächliche Denker], en segundo lugar, pensadores profundos [tiefe Denker] — de los que van a la profundidad [Tiefe] de una cosa —, en tercer lugar, pensadores concienzudos [gründliche Denker], que van al fondo [Grund] de una cosa, — ¡que tiene más mérito que sólo descender a su profundidad [Tiefe]! — y, por fin, pensadores que meten la cabeza en el cieno: ¡lo que no debía ser ni una señal de profundidad [Tiefe] ni una señal de conciencia [Gründlichkeit]! Son los queridos quisquillosos [Untergründlichen].”⁴⁹

Tenemos cuatro rangos de pensadores, los simplemente superficiales, los profundos, que se sumergen en el fondo de una cosa, los concienzudos, esto es cabales, que piensan a fondo una cosa, y, por último, los que se empantan en algo y sólo consiguen ser unos pesados. El círculo se cierra con los superficiales y los empantanados; para los primeros pareciera no haber fondo, los últimos están sumidos en el fondo, pero rastaramente, ya no hay para ellos superficie alguna; son quisquillosos, melindrosos, pero al mismo tiempo incapaces de despegarse de los bajos fondos. En lo escrito, no se trata de ir poco a poco zambulléndonos en la profundidad, alejándonos de la superficie, sino de reconocer, con base en el juego entre la superficie y la profundidad, cómo es tratado de distintas maneras el “fondo” de alguna cuestión. Pero además, entre los pensadores profundos y los cabales hay una distinción fundamental: no tiene caso sólo descender a las profundidades de un asunto, más valdría retornar a la superficie, una vez conocido efectivamente su fondo. Con humor se despacha pues Nietzsche modos de pensar, no solo para constatar precisas diferencias, sino para, al modo de un juego, con buenas razones, establecer una jerarquía entre esos diferentes modos de pensar.

Los contrastes y pliegues que se esconden entre la superficie y lo profundo constituyen recursos preeminentes gracias a los cuales Nietzsche elucida una multitud de cuestiones. Pero, constata oportunamente Jason M. Wirth, “los que lo toman seriamente como un pensador jovial, como quienes lo rechazan, se ven obligados a resaltar el discurso de Nietzsche sobre la superficie, sobre la superficialidad del pensamiento.”⁵⁰ Todo lo que consiguen es producir una “orgía de la doxa”.⁵¹ En efecto, esa diferencia —la que media entre la superficie o máscara y lo profundo— es, en ocasiones, malinterpretada en términos de la oposición entre “ser” y “aparecer” para aproximar a Nietzsche a diversas variantes de la ironía⁵² o para sugerir supuestas afinidades con sofistas y retóricos.⁵³ Nuestro autor es claro al referirse a la relación que media entre la máscara y la profundidad: “Todo lo que es

profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil.”⁵⁴ Hemos visto que para Nietzsche, lo superficial puede ser simplemente una manera de lo tosco, y por lo visto, de un pensamiento incapaz de establecer a cabalidad el fondo de las cosas. Para hacerlo, Nietzsche busca como aliados los sentidos. Ellos, volcados sobre la superficie de las cosas, deben afinarse para cerrarle el paso a una brusca tosquedad. Y se trataría entonces de servirse de ellos para circunscribir en la precariedad de los signos y las razones los problemas que, en cada caso, haya que pensar.

Quisiera ampliar por un momento estas observaciones y considerar el horizonte en el que Nietzsche se inscribe. Para ello vale la pena servirse de las reflexiones que hiciera Foucault, tiempo atrás. A su juicio, Nietzsche realiza una “crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que él denuncia como una invención de los filósofos: esa profundidad sería investigación pura e interior de la verdad.”⁵⁵ Nietzsche, junto con Marx y Freud, “cambiaron la naturaleza del signo y modificaron la manera como el signo en general podía ser interpretado.”⁵⁶ Para explicar ese cambio, Foucault toma como punto de referencia el siglo XVI, en el cual “los signos se disponían de una manera homogénea en un espacio que era él mismo homogéneo.”⁵⁷ Pieza clave de esa disposición era la semejanza: “los signos se remitían unos a otros porque su semejanza no podía ser sino limitada.”⁵⁸ Bacon y Descartes sometieron ese pensamiento de las analogías, símiles y semejanzas a una crítica tal que contribuyeron enormemente a dejarlo de lado. Pero el punto que me interesa destacar es la modificación sustancial de la condición de los signos. A partir del S. XIX, constata Foucault, los signos no indican más semejanzas entre las cosas, sino que se distribuyen en una dimensión muy diferente, “podría llamársela profunda, pero a condición de que no se la entienda como interioridad, sino, por el contrario: exterioridad.”⁵⁹ Un rasgo fundamental de esa exterioridad es que “(...) cada signo no es la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.”⁶⁰ Pero, además, “el signo es ya una interpretación que no se ofrece como tal. Los signos son interpretaciones que buscan justificarse, y no al revés.”⁶¹ Bajo esa pista habría que leer libros malévolos como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El anticristo*, y maliciosos como *Ecce Homo* o *El caso Wagner*. Bajo esa pista, también, se entiende por qué el filósofo, según Nietzsche un aspirante a la verdad⁶² y, por consiguiente, alguien que no tiene la certeza de poseerla, y que debe, en cada circunstancia y con los recursos que le ofrezcan su razón, su perspicacia y sensibilidad, sopesar y analizar cuál es el fondo de una cuestión.

Para terminar traigamos a colación un punto polémico, enraizado en la tradición, pero que Nietzsche manifiestamente expresa contra Platón, al sostener que los dioses sí filosofan⁶³. ¿Por qué sería importante que los dioses filosofen? Porque los dioses no podrían librarse del destino de los signos, esto es, que los signos ya no ostentan el sentido de una verdad profunda y última, sino que estarían sometidos a la condición precaria y temporal de ser interpretaciones de otros signos. Planteada esta condición general se entiende por qué Nietzsche califica a la confianza de poseer la sabiduría como “la más loca e inmodesta de todas las pretensiones”⁶⁴, por qué considera a las convicciones como prisiones⁶⁵, por qué libra una lucha contra los dogmáticos, es decir, contra todo pensador que se arroge la pretensión de haber alcanzado la verdad. Y, finalmente, por qué mira con sospecha y suspicacia a todos los que establezcan de una vez y para siempre una finalidad de la existencia. En efecto, en el primero de los aforismos de la *Ciencia jovial* leemos:

“Y de tiempo en tiempo decretará una y otra vez la estirpe humana: “¡hay algo sobre lo cual en absoluto nunca más se permitirá reír!”⁶⁶

Tales maestros de la finalidad de la existencia no se han percatado de que:

“A los dioses les gustan las burlas: parece que no pueden dejar de reír ni siquiera en las acciones sagradas.”⁶⁷

Notas

¹ Las citas de Nietzsche provienen de: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (München/Berlin/New York: Walter de Gruyter/dtv 1980, 15 tomos). Como es costumbre, utilizo las siglas *KSA*, indicando el tomo y el número de página. Además empleo las siglas convencionales en alemán de los libros de Nietzsche y, dado el caso, el título y el número del aforismo. Ocasionalmente emplearé citas de los póstumos de los años ochenta, de acuerdo a las *Werke*, ed. por Karl Schlechta (Frankfurt/M: Ullstein 1977, 5 tomos). Como es costumbre en tales casos, utilizo las siglas Schlechta, indicando el tomo y el número de página. Para las traducciones al castellano, emplearé el nombre de la editorial y el número de la página. Esta primera cita proviene de: *KSA 6, 105-106 = Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez (Pascual, Madrid: Alianza, 1975), 78. En adelante: *GD*.

² *Ibid.*

³ Cf. *KSA 6, 108 = GD (Alianza)*, 82-83.

⁴ *KSA 6, 104 = GD (Alianza)*, 78.

⁵ *KSA 6, 105 = GD (Alianza)*, 79.

⁶ *Ibid. = GD (Alianza)*, 80.

⁷ *Ibid. = GD (Alianza)*, 79.

⁸ *KSA 6, 105-106 = GD (Alianza)*, 80.

⁹ *Ibid.*, el subrayado es mío.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *KSA 3, 12 = Aurora*, traducción de Genoveva Dieterich (Barcelona: Alba, 1999), 12. En adelante: *M*.

¹² Cf. Windgätter, Christof. "Rauschen. Nietzsche und die Materialitäten der Schrift." *Nietzsche-Studien* 33 (2004):1-36.

¹³ *KSA 6, 106 = GD (Alianza)*, 80.

¹⁴ Cf. *KSA 6, 153 = GD (Alianza)*, 128 (sección "Incursiones de un intempestivo") en donde Nietzsche se precia de ser en la escritura aforística el primer maestro entre alemanes. Es una respuesta a la pregunta de por qué escribe en alemán, y a la pregunta que él mismo se hace de si acaso desea ser leído en su época.

¹⁵ En el afo. 381 de la *Ciencia jovial* ("Acerca de la pregunta sobre la inteligibilidad") sostiene: "Cuando se escribe, uno no quiere ser sólo entendido, sino también *no* ser entendido (...) Todo espíritu y gusto más distinguido se elige también a sus oyentes cuando quiere comunicarse; en tanto los elige, levanta a la vez sus barreras contra los "otros"." *KSA 3, 633-634 = La ciencia jovial*, traducción de José Jara (Caracas: Monte Ávila, 1985), 251. En adelante: *FW*. También hay allí una importante mención a la "profundidad".

¹⁶ Cf. *KSA 6, 108 = GD (Alianza)*, 82-83.

¹⁷ Sobre la génesis del *Crepúsculo de los ídolos*, véase Montinari, Mazzino. "Nietzsche lesen: *Die Götzen-Dämmerung*." *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 69-79. "Lo que los alemanes están perdiendo" sería, según Montinari, una versión muy cambiada del Prefacio pensado (del 3 de setiembre de 1888) para "La voluntad de poder" y una demostración de que Nietzsche habría abandonado el plan de escribir esa obra, en la que trabajaba desde setiembre de 1885.

¹⁸ Entre los estudios a los que no hago directa referencia en el presente trabajo habría que destacar: Hart-Nibbrich, C.L. "Nietzsches Lachen." *Merkur* vol. 37, No. 415 (1983): 82-89. También: Lippitt, John. "Nietzsche, Zarathustra and the status of laughter." *British Journal of Aesthetics* 32 (1992): 39-49; "Existential laughter." *Cogito* 10 (1996): 63-72; "Laughter: a tool in moral perfectionism?" John Lippitt, ed., *Nietzsche's Futures* (Basingstoke 1999): 99-125. Weeks, Mark. "Beyond a Joke, Nietzsche and the Birth of 'Super-Laughter'." *The Journal of Nietzsche Studies* 27 (2004): 1-17.

¹⁹ *KSA 3, 17 = M (Alba)*, 17.

²⁰ *KSA 8, 411, 23 [22]*.

²¹ Sobre el hombre como "inventor de signos" véase *KSA 3, 592 = FW*, afo. 354, "Acerca del 'genio de la especie'" (Monte Ávila), 218. Sobre el tema de los signos en la filosofía de Nietzsche véase Stegmaier, Werner. "Nietzsches Zeichen." *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 41-69; también Bornedal,

Peter. "A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language." *Nietzsche-Studien* 34 (2005): 1-47.

²² KSA 6, 278 = *Ecce Homo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1971), 35. En adelante: *EH*.

²³ Volker Gerhardt, *Nietzsche* (München: Beck, 1995), 14.

²⁴ KSA 5, 144 (*JGB*).

²⁵ KSA 1, 131 (*GT*).

²⁶ KSA 6, 310 (*EH*).

²⁷ KSA 5, 349. (*GM*).

²⁸ KSA 1, 96 (*GT*).

²⁹ Schlechta III, 771 (Aus dem Nachlass der achtziger Jahre).

³⁰ KSA 6, 320 (*EH*).

³¹ Schlechta III, 496 (Aus dem Nachlass der achtziger Jahre).

³² KSA 2, 543.

³³ Schlechta III, 652 (Aus dem Nachlass der achtziger Jahre).

³⁴ KSA 6, 285 (*EH*).

³⁵ KSA 3, 14 (*M*).

³⁶ KSA 6, 111 (*GD*).

³⁷ KSA 1, 191 (*UB I*).

³⁸ KSA 5, 401 (*GM*).

³⁹ KSA 6, 279 (*EH*).

⁴⁰ KSA 6, 185 (*AC*).

⁴¹ Schlechta III, 856 (Aus dem Nachlass der achtziger Jahre).

⁴² Cf. KSA 3, 63 = *GD* (Alianza), 33. Véase al respecto Gerhardt, *op. cit.*, 16-17.

⁴³ KSA 3, 553 = *FW*, afo. 324 (Monte Ávila), 186.

⁴⁴ Cf. Georges Bataille, *Sur Nietzsche. Oeuvres Complètes* (París: Gallimard, 1970), tomo VI. Del mismo autor: "Zarathustra y el encanto del juego." En *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004).

⁴⁵ Cf. Gilman, Sander L. "INCIPIIT PARODIA: The function of parody in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche." *Nietzsche-Studien* 4 (1971): 52-74.

⁴⁶ Cf. Tarmo Kunnas, *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische in Nietzsches Werken* (München: Wissenschaft & Literatur, 1982).

⁴⁷ Cf. Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives* (Indiana University Press, 1989), 97-123.

⁴⁸ Cf. Ure, Michael V. "Stoic Comedians. Nietzsche and Freud on the Art of Arranging One's Humour." *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 186-216.

⁴⁹ KSA 3, 270 = *M* (Alba), 297.

⁵⁰ Wirth, Jason M. "Nietzsches Fröhlichkeit, gibt es etwas, über das absolut nicht gelacht werden darf?" *Nietzsche-Forschung* 11 (2004), 145.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Por ejemplo, Kunnas, *op. cit.*, 88 ss.

⁵³ Thomas Brobjer ofrece cuatro buenos argumentos para negar las afinidades entre Nietzsche y los oponentes de Platón. "Wrestling with Plato and Platonism." Paul Bishop, ed., *Nietzsche and Antiquity* (New York: Camden House, 2004), 252 ss.

⁵⁴ KSA 5, 57. = *Más allá del bien y del mal* (§ 40), traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1972), 69. En adelante: *JGB*.

⁵⁵ Foucault, Michel. "Nietzsche, Freud et Marx". *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* 6 (1967), 186.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, 187.

⁵⁹ Ibid., 186.

⁶⁰ Ibid., 189. La cita completa dice: “No hay nada absolutamente primero a interpretar, pues en el fondo, todo es ya interpretación, cada signo no es la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.” El largo debate que Nietzsche mantuvo sobre la “profundidad” condujo al “descubrimiento de que la profundidad no es más que un juego y un pliegue de la superficie.” Ibid., 187.

⁶¹ Ibid., 191.

⁶² KSA 1, 834 = *La filosofía en la época trágica de los griegos*, traducción de Luis Fernando Moreno Claros (Madrid: Valdemar, 2003), 73. Cf. también KSA 5, 11 = *JGB* (Alianza), 19.

⁶³ KSA 5, 238 = *JGB*, § 295 (Alianza), 253.

⁶⁴ KSA 3, 606 = *FW*, afo. 359 (Monte Ávila), 230.

⁶⁵ KSA 6, 236 = *El anticristo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1975), 103.

⁶⁶ KSA 3, 372 = *FW*, afo. 1 (Monte Ávila), 27.

⁶⁷ KSA 5, 236 = *JGB*, § 294 (Alianza), 251.

BIBLIOGRAFIA

- Bataille, Georges. *Sur Nietzsche*. En *Oeuvres Complètes*. París: Gallimard, 1970, tomo VI.
- "Zaratustra y el encanto del juego." En *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Bornedal, Peter. "A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language." *Nietzsche-Studien* 34 (2005): 1-47.
- Brobjer, Thomas. "Wrestling with Plato and Platonism." En Paul Bishop, ed., *Nietzsche and Antiquity*. New York: Camden House, 2004.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Freud et Marx". *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* 6 (1967).
- Gerhardt, Volker. *Nietzsche*. München: Beck, 1995.
- Gilman, Sander L. "INCIPIT PARODIA: The function of parody in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche." *Nietzsche-Studien* 4 (1971): 52-74.
- Hart-Nibbrich, C.L. "Nietzsches Lachen." *Merkur* vol. 37, No. 415 (1983): 82-89.
- Kunnas, Tarmo. *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische in Nietzsches Werken*. München: Wissenschaft & Literatur, 1982.
- Lippit, John. "Nietzsche, Zaratustra and the status of laughter." *British Journal of Aesthetics* 32 (1992): 39-49.
- "Existential laughter." *Cogito* 10 (1996): 63-72.
- "Laughter: a tool in moral perfectionism?" En John Lippitt, ed. *Nietzsche's Futures*. Basingstoke, 1999, 99-125.
- Montinari, Mazzino. "Nietzsche lesen: *Die Götzen-Dämmerung*." *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 69-79.
- Shapiro, Gary. *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, 1989.
- Stegmaier, Werner. "Nietzsches Zeichen." *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 41-69.
- Ure, Michael V. "Stoic Comedians. Nietzsche and Freud on the Art of Arranging One's Humour." *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 186-216.
- Weeks, Mark. "Beyond a Joke, Nietzsche and the Birth of 'Super-Laughter'." *The Journal of Nietzsche Studies* 27 (2004): 1-17.
- Windgätter, Christof. "Rauschen. Nietzsche und die Materialitäten der Schrift." *Nietzsche-Studien* 33 (2004):1-36.
- Wirth, Jason M. "Nietzsches Fröhlichkeit, gibt es etwas, über das absolut nicht gelacht werden darf?" *Nietzsche-Forschung* 11 (2004).