

Zarathustra y la sombra del nazismo **Borges lector de Nietzsche entre 1936 y 1946**

Sería ingenuo, más aún, antihistórico pretender negar que en los hechos existe un nexo profundo no sólo entre el “mito de Nietzsche” o el “Nietzsche mítico” y el suicidio de la cultura alemana, y la barbarie del nazismo, sino también entre ciertas crueldades intelectuales auténticamente nietzscheanas y su grosera simplificación en manos de los hitlerianos.

*Mazzino Montinari*¹

Lo que Nietzsche ofrece es no sólo arte; también el leer a Nietzsche es un arte. Y aquí no es admisible ninguna simpleza. En la lectura de Nietzsche resultan necesarias todas las clases de astucia, de ironía, de reserva.

*Thomas Mann*²

Empiezo con una advertencia: no voy a ocuparme de los problemas filosóficos que interesaron a Borges y en la arena de los cuales discrepó o acordó con Nietzsche, porque creo que constituye un capítulo bastante frecuentado³ y, para mí al menos, poco revelador de la valoración que merecía Nietzsche a los ojos de Borges.

En su lugar, voy a centrarme en el carácter e influjo de las obras de Nietzsche según la ponderación de Borges. Atendiendo a este eje de análisis, tendré en cuenta un conjunto de textos escritos entre 1936 y 1946, período que incluye significativamente la segunda guerra mundial y el nazismo, dos eventos con importantes resonancias en la cultura argentina⁴. Estos son: “La doctrina de los ciclos” de 1936⁵; “Algunos pareceres de Nietzsche”⁶, de 1940; “El propósito de “Zarathustra”⁷ de 1944 y el relato “Deutsches Requiem”, de 1946.

Dadas las restricciones de espacio, reseñaré muy sumariamente la valoración que Borges hace de Nietzsche en los tres primeros textos, y me concentraré con mayor detenimiento en el relato de

¹ “Lo scolaro di Goethe” en Montinari, M., *Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1996², p. 71.

² Mann, Th., “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung” en: Mann, Th., *Neue Studien*, Bermann-Fischer, Stockholm, 1948, p. 153.

³ Cfr., entre otros, Nuño, J., “La refutación del tiempo” en *La filosofía en Borges*, Reverso Ediciones, Barcelona, 2005, pp. 153-182; Schmitz-Emans, M., “Nietzsche und Borges” en: AA.VV., *Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 2001, pp. 137-163.; Arana, J., “El laberinto del mundo” en *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Eunsa, Navarra, 1994, pp. 51-82; Robles, J. A., “Borges, Cantor y el eterno retorno” en *Thesis*, (UNAM), enero 1980.

⁴ Es útil tener presente que durante todo este período el nazismo fue una preocupación constante del escritor argentino, el cual tomó posición desde un principio pronunciándose en contra, sin ambages ni ambigüedades. En especial, debe atenderse al hecho de que Borges salió al paso de muchos germanófilos locales que tanto detestaban la Inglaterra de los aliados, asumiendo posiciones nacionalistas anticolonialistas, como idolatraban la Alemania del nacionalsocialismo, muchos de cuyos líderes encontrarían refugio en el sur patagónico durante la segunda mitad de los años cuarenta. Borges compartió la posición de la revista *Sur*, comprometida en la lucha contra el nazismo, y entre 1937 y 1946 publicó en sus páginas seis artículos plasmando su posición sobre éste y sobre sus ramificaciones y ecos en la Argentina (Cfr. Borges, J. L., *Borges en Sur (1931-1980)*, Emecé, Buenos Aires, 1999). El biógrafo inglés de Borges hace notar que “la clave de la evolución del pensamiento político de Borges en la década de 1930 era su odio del fascismo y el nazismo. Su gran temor era que los nacionalistas, en su celo por sacar a la Argentina de su dependencia económica de Inglaterra, pudieran terminar copiando a Mussolini, si no a Hitler. [...] En 1936, el punto de vista político de Borges se hizo claramente más sombrío, dado el vigor del nacionalismo de derecha y sus afinidades con el fascismo” (Williamson, E.: *Borges, una vida*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006, pp. 251-253).

⁵ Su composición, sin embargo, es anterior, ya que está fechado “Salto Oriental, 1934”.

⁶ Incluido ahora en Borges, J. L., *Textos recobrados (1931-1955)*, op. cit., pp. 180-184.

⁷ Recogido ahora en Borges, J. L., *Textos recobrados (1931-1955)*, op. cit., pp. 211-216.

1946.

¿Qué imagen se hace Borges del filósofo en estos textos? ¿Cómo evalúa sus escritos y al intelectual y la *persona* que los mismos hacen presente? La respuesta a estas preguntas requiere evitar afirmaciones unívocas, que orientan juicios sumarios y simplificadores, como aquellos de los que tantas veces ha sido (y es) víctima Nietzsche... y también Borges. En efecto, la actitud del escritor frente al filósofo consiente una fuerte tensión entre dos extremos antagónicos:

1.- la admiración: Nietzsche es dueño de una compleja y “vertiginosa riqueza mental”, capaz de una extraordinaria “lucidez en el corazón mismo de las polémicas” y una “delicadeza de la invectiva, que nuestra época parece haber olvidado”⁸.

2.- el rechazo: ha traicionado esos dones al consentir la forma simplificadora y enfática del *Zarathustra*, pasto de malos lectores, a quienes el énfasis y las simplificaciones impulsan a eludir los rigores de la crítica.

Sin embargo, Borges no reduce el pensamiento de Nietzsche al *Zarathustra*, sino que, consciente de la asociación del nombre del filósofo con el Nacionalsocialismo, muestra cómo esta imagen por entonces intencionalmente forjada se había gestado a fuerza de simplificaciones, omisiones y ocultamientos. De allí que, por un lado, apele a los póstumos que revelan un Nietzsche menos conocido pero a la vez más real en tanto menos contaminado por las máscaras y los malentendidos impuestos por la fama; un Nietzsche, podría decirse, con rostro humano, en clara disonancia y hasta en contradicción con el autor del *Zarathustra*. Y, por otro lado, para desarticular la *vulgata* difundida, Borges opta antes que por una exégesis de la filosofía nietzscheana, por la transcripción de textos del filósofo que la estorban y dificultan.

En el conjunto de la obra de Borges, “Deutches Requiem” puede ser considerado como la culminación de su reflexión sobre el nazismo y a la vez sobre el complejo nexo entre el “mito de Nietzsche” o el “Nietzsche mítico”⁹ y el suicidio de Alemania a manos de Hitler y el nacional-socialismo. En 1968, en sus conversaciones con Richard Burgin, Borges declaró que su propósito era el de retratar a un “nazi ideal” (“o la idea platónica de un nazi”), esto es, a un hombre que fuera coherente con la ideología nazi hasta las últimas consecuencias, como no estarían dispuestos a serlo muchos nazis que él había conocido (“nazis argentinos”) ni lo fueron muchos otros a quienes ganó la “autocompasión”, sentimiento incompatible con esa profesión de fe implacable y sangrienta¹⁰.

Fiel a este propósito, Borges nos propone oír de boca de un nazi, Otto Dietrich zur Linde¹¹,

⁸ Borges, J. L., *Textos recobrados*, op. cit., p. 184.

⁹ Montinari, M., *Lo scolaro di Goethe* en Montinari, M., *Nietzsche*, op. cit., p. 71.

¹⁰ Burgin, R., *Conversations with Jorge Luis Borges*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1968, p. 46. Años más tarde, en 1985, Borges vuelve sobre el tema en sus conversaciones con Osvaldo Ferrari: “...creo que hay personas acusadas ahora que piensan menos en asumir la responsabilidad que en buenos abogados defensores, ¿no? Creo que es bastante frecuente eso. Bueno en el juicio que se hizo en Nuremberg también ocurrió. Entonces yo, para redimir de algún modo a esos acusados, inventé un nazi perfecto; un hombre al que le parece que está bien que sean inexorables con él, ya que él ha sido inexorable con otros, y escribí ese cuento *Deutches Requiem* que muchos interpretaron como una adhesión mía a la causa de Hitler. No, no es eso; yo traté de imaginar un nazi que lo fuera realmente, un nazi despiadado no sólo con los otros –lo cual es fácil– sino despiadado consigo mismo, y que acepta esa suerte como justa...” (Borges, J. L. - Ferrari, O., *En diálogo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2005, Vol. II, p. 186).

¹¹ Quiero llamar la atención aquí sobre una significativa referencia oculta, hasta donde sé no advertida por la crítica. Albert Soergel, en su *Dichtung und Dichter der Zeit*, obra que, como veremos, ha sido leída por el protagonista y por el editor del relato de Borges, al tratar de los poetas “cósmicos” y “cosmogónicos”, dedica siete páginas al poeta Otto zur Linde (1873-1938), fundador con Rudolf Pannwitz (1881-1969) de la revista *Charon* (1904). Los poetas reunidos en torno a ésta comparten un vago credo poético y filosófico, de coloración y tonos zarathustrianos, anhelo místico y voluntad renovadora de la forma y el contenido de la poesía, que los hace precursores del expresionismo. Entre sus “padres espirituales” se cuentan Nietzsche y Whitman (p. 540). Sin el primero, nos dice Soergel, sus “aspiraciones y concepciones culturales [...] no son pensables” (p. 369). En el programa de zur Linde y los carónticos “la poesía debe llegar a ser «humano existir», no arte segregado de la vida”, y fundar un nuevo *Ethos*. En particular, zur Linde escribe una poesía de motivos escatológicos, influida por Nietzsche. Su más importante y destacable creación como “poeta-pensador” es *Charontischen Mythos* (1913), en la que se propone la creación de un nuevo mito nórdico (pues “él es

subdirector del campo de concentración de Tarnowitz, la más acabada justificación de la que fuera capaz. Nos pide atender a la lógica y a la ideología (“la lógica de la idea”) nacional-socialistas. No hay ninguna voz que le replique o contradiga, salvo las exiguas acotaciones a pie de página del editor; acotaciones inscriptas en ese segundo plano, que a ojos del lector precipitado (pensamos en los que han visto en este relato una adhesión de Borges al nazismo) adoptan fatalmente el aspecto de digresiones inesenciales. En un sentido decisivo que procuraremos hacer claro, Otto Dietrich zur Linde es un mal lector y su historia, narrada por la pluma de Borges, nos confronta a nosotros mismos con los dilemas de la lectura y la interpretación. Como veremos, zur Linde ha leído a Nietzsche, quien ha entrado en su vida, escribiéndola de algún modo. A nosotros toca, en tanto lectores de Borges y de Nietzsche, decidir qué tipo de lector del filósofo ha sido Borges mismo y de qué interpretación del nexo entre su obra y el nazismo ha sido capaz. La ironía de Borges plantea aquí un desafío sólo superable por el ejercicio de esos «procesos intelectuales» (los que coadyuvan al pensamiento imparcial y crítico, comprometido en comprender), cuya “extinción o abolición” eran el “efecto inmediato” de la guerra en estas latitudes¹², según había comprobado en 1939.

Consideremos la narración: zur Linde se presenta como el último eslabón de una cadena de héroes nacionales que han luchado por Prusia y Alemania en momentos decisivos de la historia, cuyo común denominador ha sido el heroísmo y la inalterable vocación bélica. Como natural punto de llegada de esa honrosa prosapia, zur Linde se incluye en la última línea nombrando los cargos por los que el tribunal lo ha condenado: “En cuanto a mí, seré fusilado por torturador y asesino”¹³. Nada indica que comparta la valoración del tribunal ni tampoco es de suponer que comprendiese la posible perplejidad del lector ante el hecho de que se incluya a sí mismo en esa immaculada cadena de antepasados, no obstante la oscura mancha de tales cargos.

La subrepticia y puntual irrupción del editor se inicia con una nota a pie, que señala la omisión en la genealogía de zur Linde de un importante antepasado, cuyos rasgos principales ha de retener el lector, ya que a diferencia de los otros, éste es un intelectual y no un hombre de armas, y es autor de obras que lo vinculan estrechamente a la tradición teológica judaica y a la cristología. Sorprende, asimismo, el contraste entre las señas singulares con que el editor presenta a este antepasado y el modo sumario, más apto para la presentación de arquetipos, con que son presentados los antepasados militares.

Este primer contrapunto está llamado a despertar en el lector el sentido crítico y la distancia como componentes inseparables de la acogida del relato del verdugo nazi.

Es claro que toda narración histórica o biográfica comporta omisiones, énfasis que caen sobre ciertos hechos en detrimento de otros, etc. Ello forma parte de las condiciones mismas de nuestras interpretaciones, las que no se ven desviadas sin más por esos elementos “perspectivistas” y sus constitutivos prejuicios, salvo cuando no tenemos ninguna conciencia crítica de ellos, de modo que actúan causal e irreflexivamente sobre nosotros. Pero es precisamente esto lo que tenemos en el caso de zur Linde: sus omisiones e inclusiones, sus valoraciones y la organización misma de los hechos que narra son *ideológicos*, no sometidos a la reflexión crítica, sino disciplinados por ese automatismo que elude el examen reflexivo y caracteriza el proceder fanático, una suerte de voluntaria y semiconsiente ceguera. En efecto, no cabe atribuir a un excusable descuido la omisión de zur Linde, por la que un intelectual hebraísta con estudios sobre cristología es borrado de la historia personal y universal.

Al narrarse, el protagonista apunta lo esencial de sus *Lehrjahren*: “Dos pasiones, ahora casi olvidadas, me permitieron afrontar con valor y aún con felicidad muchos años infaustos: la música y

«nórdico» y alemán”, p. 541), fundamento de una renovación ética general. La obra de Soergel tuvo numerosas ediciones desde la primera (1911). Nosotros utilizamos la que a partir de 1963 incorpora una continuación de Curt Hohoff: Soergel, A. - Hohoff, C., *Dichtung und Dichter der Zeit, von Naturalismus bis zur Gegenwart*, August Bagel, Düsseldorf, 1964, (2 Bde.), Band I, pp.539-545.

¹² Borges, J. L., “Ensayo de imparcialidad” en Borges, J. L., *Borges en Sur (1931-1980)*, op. cit., p. 28.

¹³ Borges, J. L., *El Aleph*, op. cit., p. 576.

la metafísica”. Como «bienhechores» en el cultivo de esa doble pasión nombra a Brahms y a Schopenhauer¹⁴. Otros dos nombres de filósofos son recordados como hitos centrales de su historia personal: «Hacia 1927 entraron en mi vida Nietzsche y Spengler». Del segundo, afirma: «rendí justicia [...] a la sinceridad del filósofo de la historia, a su espíritu radicalmente alemán (*kerndeutsch*), militar. En 1929 entré en el Partido»¹⁵. Es interesante notar que es un libro lo que precipita al protagonista a ingresar en el Partido, ámbito de la acción, y no otros hechos de acción o una clara vocación para ésta. Zur Linde es básicamente un lector. Y un lector crédulo o literal (tal vez estos calificativos son sinónimos) que, como Alonso Quijano, puede ser incitado a actuar por la lectura de libros.

El ingreso al Partido dio comienzo a una ardua y larga iniciación. Importa reparar en las características religiosas con que zur Linde presenta su conversión y formación, comparadas con los momentos fundacionales (que son también los de mayor fervor) del Islam y el Cristianismo, transidos de la certeza de que se opera una verdadera transvaloración y transfiguración. Como elemento clave de la misma ideología, los individuos son reducidos a meros medios en vistas de un «alto fin» («...en vano procuré razonar que para el alto fin que nos congregaba, no éramos individuos»¹⁶).

Antes de proseguir, anotemos entre paréntesis que quienes han supuesto alguna simpatía del escritor con el nazismo debieron encontrar aquí un obstáculo formidable: el lector atento de Borges sabe que esta línea, sintetiza las razones que lo separaron de toda ideología, ya que descreía vivamente de toda configuración humana que pretendiera alguna precedencia o supremacía sobre el individuo, fuera el estado, la sociedad, la masa, alguna etnia u otra instancia que se quisiera más elevada y lo doblegara a sus fines. Este rasgo de la idiosincrasia borgeana será fuertemente subrayado en el relato que analizamos.

En adelante, con la coherencia del delirio o de las ideologías religiosas en boca de los fanáticos, zur Linde irá incluyendo las vicisitudes capitales de su vida en el marco de una vasta teleología que une su destino con el de Alemania y con el del mundo entero. Inicialmente se quiso, como sus ilustres antepasados, soldado: en el mundo de las armas y en el ejercicio de la guerra encontraría su justificación. Pero ese anhelado destino no se cumplió, debido a un incidente interesante y pleno de significación que lo desvió para siempre del fragor de las batallas:

El azar, o el destino, tejió de otra manera mi porvenir: el primero de marzo de 1939 (...) dos balas me atravesaron la pierna, que fue necesario amputar. Días después, entraban en Bohemia nuestros ejércitos; cuando las sirenas lo proclamaron, yo estaba en el sedentario hospital, tratando de perderme y de olvidarme en los libros de Schopenhauer. Símbolo de mi vano destino, dormía en el reborde de la ventana un gato enorme y fofo¹⁷.

Dos artilugios narrativos completan con inequívoca sugerencia el retrato del protagonista: uno es la nota a pie del editor, la cual insidiosa y lacónicamente informa: «Se murmura que las consecuencias de esa herida fueron muy graves». El otro, está dado por la línea final en que entra en escena el enigmático «gato enorme y fofo». En ambos casos se alude a lo mismo: en el incidente, zur Linde habría perdido algo más que su pierna.

En Schopenhauer encontró las claves de un consuelo posible, el bálsamo de una certidumbre de inflexible destino. A su luz, pudo juzgar que su designio, si bien burlaba sus sueños de acción guerrera, no carecía de propósitos y tareas más arduos que cuantas empresas puede acometer el hombre de acción. No se puede ejemplificar mejor la situación de quien no acepta el azar de la propia

¹⁴ *Ibid.*, p. 577. «Antes –agrega en la misma página– la teología me interesó, pero de esa fantástica disciplina (y de la fe cristiana) me desvió para siempre Schopenhauer, con razones directas; Shakespeare y Brahms, con la infinita variedad de su mundo».

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 577-578.

suerte y, revistiéndolo con el ropaje de la necesidad y el sentido –tal el ardid de la voluntad o del deseo–, hace responsables (culpables) de ella a ignotas instancias superiores que de algún modo responden por él y le proveen de la significación que el simple azar no podría. Despojada de humana contingencia (y de libertad), la vida así interpretada y vivida se vuelve una suerte de impersonal automatismo, que depara el alivio de la irresponsabilidad.

En el primer volumen de *Parerga und Paralipomena* releí que todos los hechos que pueden ocurrirle a un hombre, desde el instante de su nacimiento hasta el de su muerte, han sido prefijados por él. Así, toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita, toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, toda muerte un suicidio. No hay consuelo más hábil que el pensamiento de que hemos elegido nuestras desdichas (...) ¿Qué ignorado propósito (cavilé) me hizo buscar ese atardecer, esas balas y esa mutilación? No el temor de la guerra, yo lo sabía; algo más profundo. Al fin creí entender. Morir por una religión es más simple que vivirla con plenitud (...) La batalla y la gloria son facilidades; más ardua que la empresa de Napoleón fue la de Raskolnikov. El siete de febrero de 1941 fui nombrado subdirector del campo de concentración de Tarnowitz¹⁸.

El desempeño del cargo lo confronta con sus propias reservas de dureza y lo pone a prueba. En su relato, es significativa la equiparación de la cobardía con la misericordia y la piedad: una se delata en el fragor de la batalla, las otras al hacer frente al dolor ajeno. Dado su sino, el protagonista encontrará la más ardua tentación y el mayor peligro en la compasión, como el Zarathustra nietzscheano, cuyas complejas páginas habían sido amonedadas en slogans, fórmulas y gritos de guerra ya a partir de la contienda del catorce y exacerbadas durante el régimen nazi:

El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo. En la batalla esa mutación es común, entre el clamor de los capitanes y el vocerío; no así en un torpe calabozo, donde nos tienta con antiguas ternuras la insidiosa piedad.

¹⁸*Ibid.*, p. 578. Las páginas schopenhauerianas que releyó zur Linde son sin dudas las del ensayo “Especulación trascendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo”. Allí, el filósofo distingue entre dos tipos de “fatalismo”: a.- el “fatalismo demostrable”, que expresa que la idea según la cual “todo lo que ocurre, sin excepción, se produce con estricta *necesidad*, constituye una verdad que se puede conocer *a priori* y es, por tanto, irrevocable”. b.- el que denomina “fatalismo trascendente”, al que caracteriza como la “opinión de que aquella necesidad (la expresada por el “fatalismo demostrable”) *no es ciega*, es decir la creencia en un curso de nuestra vida tan planificado como necesario” y afirma que “es un fatalismo de tipo superior que, sin embargo, no se puede demostrar como el de tipo simple pero en el que quizás todos caigamos antes o después alguna vez y sigamos aferrados a él durante largo tiempo o para siempre, según nuestra mentalidad”; no procede “de un conocimiento propiamente teórico ni de la investigación que se precisa para él [...] sino que se va asentando poco a poco a partir de las experiencias del propio curso vital”. Este es precisamente el fatalismo que orienta en zur Linde la interpretación de la suma de sus experiencias. Schopenhauer subraya un importante rasgo de esta creencia “indemostrable”: su íntima incumbencia para el individuo, ya que la constelación de sentido que éste traza procede de experiencias en las que “se hacen manifiestos a cada individuo ciertos procesos que [...], en virtud de su especial y gran conveniencia para él, llevan claramente acuñado el sello de una necesidad moral o interna”. Este tipo de fatalismo condiciona fuertemente también a zur Linde como lector. Como se advierte en su narración, en estas páginas de la obra de Schopenhauer encuentra una verdadera revelación de fulminante y no discutible certeza. Sin embargo, tales páginas son introducidas por Schopenhauer con la mayor prudencia, como se presenta una hipótesis que pudiera estar minada por el error y por el antropomorfismo: “Aunque los pensamientos que aquí se van a comunicar no conducen a un resultado firme e incluso podrían quizás calificarse de mera fantasía metafísica, no he sido capaz de decidirme a dejarlos en el olvido; porque a alguno les parecerán bienvenidos [...] Pero se debe recordar que todo en ellos es dudoso, no sólo la solución, sino incluso el problema. Por consiguiente, nada se ha de esperar menos aquí que explicaciones rotundas [...] Si, no obstante ello, debo a veces adoptar un tono positivo o dogmático, sea dicho ahora de una vez por todas que lo hago únicamente para no resultar redundante y lánguido con la continua repetición de fórmulas de duda y conjetura, y que por tanto, ello no se ha de tomar en serio” (“Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen”, en Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, en *Schopenhauer's sämtliche Werke in fünf Bänden*, Band IV, Insel, Leipzig, um 1910, pp. 241-269.)

No en vano escribo esa palabra; la piedad por el hombre superior es el último pecado de Zarathustra. Casi lo cometí (lo confieso) cuando nos remitieron de Breslau al insigne poeta David Jerusalem.¹⁹

En la descripción del poeta hebreo, zur Linde subraya casi sólo peculiaridades, aspectos singularísimos de su persona y de su obra. Hay en ello la persistente inclinación borgeana a valorar a los individuos por sobre toda instancia genérica, a la que juzga casi invariablemente de mera abstracción. A diferencia de su verdugo nazi, el poeta hebreo no está pertrechado de una maquinaria ideológica en la que su individualidad se diluye y desdibuja sacrificada a arquetípicas concatenaciones. Por el contrario, la descripción de zur Linde nos permite imaginar a David Jerusalem en la misma desguarnecida singularidad que caracteriza a Jaromir Hladík, el héroe hebreo de *El milagro secreto*²⁰. Igualmente central es el hecho, mencionado al inicio de la descripción, de que el poeta, tanto o más pobre en razones “objetivas” para celebrar la vida que zur Linde, se ha consagrado precisamente a ello, con fiel y denodado amor:

Jerusalem se alegra de cada cosa, con minucioso amor. No comete jamás enumeraciones, catálogos. Aún puedo repetir muchos hexámetros de aquel hondo poema que se titula *Tse Yang, pintor de tigres*, que está como rayado de tigres, que está como cargado y atravesado de tigres transversales y silenciosos²¹.

En el camino de conquista de su impiadosa e inhumana dureza, zur Linde impone a Jerusalem una modalidad de tortura que, desconocida por nosotros en sus detalles²², nos hace pensar, empero, en la forma general del suplicio que padecía el protagonista de *Funes el memorioso*, entregado a los tormentos de una memoria desmesurada e insomne que lo confina en «un presente casi intolerable de tan rico y tan nítido», un «abarrotado mundo» en el que «no había sino detalles, casi inmediatos»²³. De donde resulta que el suplicio que zur Linde impone al poeta hebreo comporta la forzada exacerbación y perversión del amoroso don de éste, capaz de captar y celebrar en su singularidad «cada cosa, con minucioso amor»:

Fui severo con él; no permití que me ablandaran ni la compasión ni su gloria. Yo había comprendido hace muchos años que no hay cosa en el mundo que no sea germen de un Infierno posible; un rostro, una palabra, una brújula, un aviso de cigarrillos, podrían enloquecer a una persona, si ésta no lograra olvidarlos. ¿No estaría loco un hombre que continuamente se figurara el mapa de Hungría? Determiné aplicar ese principio al régimen disciplinario de nuestra casa y... A fines de 1942, Jerusalem perdió la razón; el primero de marzo de 1943, logró darse muerte.²⁴

Una nueva nota del editor, refuerza cuanto hemos dicho sobre el inapreciable (por valioso y por inaprehensible) carácter individual del poeta hebreo. En ella se señala que “ni los archivos ni la obra de Soergel” ni “las historias de la literatura alemana” registran “el nombre de Jerusalem”. Y se agrega: “David Jerusalem” es tal vez un símbolo de varios individuos.

Que Jerusalem sea un símbolo de «varios individuos» ha de entenderse en el sentido de que lo es de “cada individuo singular” y no de la mera pluralidad aglutinada en una clase.

En la mente exaltada de zur Linde, la caída y ruina del Reich es objeto de la misma mitificadora

¹⁹ *Ibid.* La alusión a la última tentación de Zarathustra remite al capítulo de *Así habló Zarathustra* titulado “El grito de socorro”, en que el adivino llega ante Zarathustra para tentarlo a cometer su último pecado, que es precisamente la compasión por el hombre superior. Luego, en el último capítulo de la obra, titulado “El signo”, Zarathustra se ha liberado definitivamente de esa tentación. La compasión es también tema del capítulo “El más feo de los hombres”.

²⁰ En Borges, J. L., *Ficciones en Obras completas, op. cit.* pp.508-513.

²¹ Borges, J. L., *El Aleph, op. cit.*, pp. 578-579.

²² *Ibid.*, p. 579.

²³ Borges, J. L., “Funes el memorioso” en *Ficciones, op. cit.*, p. 490.

²⁴ Borges, J. L., *El Aleph, op. cit.*, p. 579.

y perversa operación interpretativa a que había sometido su personal experiencia de la desdicha después de Tilsit. En el paroxismo de su delirio fanático, según la lógica de necesaria teleología, encuentra un superior sentido del suicidio de Alemania, que es también la fuente de una oscura felicidad ligada a la conciencia de que ese ocaso alumbra una gloriosa y universal *Umwertung*: la final sustitución de «las serviles timideces cristianas» y la compasión evangélica, por el reinado de la pura violencia.

El mundo se moría de judaísmo y de esa enfermedad del judaísmo, que es la fe de Jesús; nosotros le enseñamos la violencia y la fe de la espada (...) Muchas cosas hay que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestra vida, hemos dado la suerte de nuestro querido país (...) Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos su víctima. ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque? Lo importante es que rija la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno²⁵.

Borges cierra aquí su relato completando con despiadada claridad el retrato de zur Linde e iluminando el corazón de la psicología del nazismo, en términos que ya había ensayado, con nitidez, en un texto de 1944:

El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena. Es inhabitable: los hombres pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie, en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe. Arriesgo esta conjetura: *Hitler quiere ser derrotado*²⁶.

En 1947, en su ensayo “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, Thomas Mann, teniendo presente el contexto del nazismo hacía poco derrotado, había anotado idéntico diagnóstico sobre el alma alemana apoyándose en la exactitud con que ya en su tiempo Nietzsche lo había precisado:

Nietzsche dijo que los vicios propios de los alemanes son la bebida y la inclinación al suicidio. Afirmó que el peligro de los alemanes está en todo aquello que ata las fuerzas del entendimiento y desencadena los afectos “pues el afecto alemán va dirigido contra el propio provecho y es autodestructor como el del borracho”.²⁷

Más de medio siglo después de la composición de “Deutsches Requiem”, el agudo ensayo de Hans Magnus Enzensberger sobre “el perdedor radical” confirma las intuiciones del escritor argentino sobre la psicología y la ideología del nazismo, precursoramente plasmadas en ese relato²⁸.

El “perdedor radical”, producto de contextos históricos como el del nazismo, es alguien derrotado y humillado. En la elaboración de su interpretación de sí y de su malestar, el “perdedor radical” «aprovecha el material que flota libremente en la sociedad» para localizar afuera a los enemigos causantes de su infelicidad, en una proyección que tanto puede identificar a los inmigrantes, a los comunistas, a los infieles como a los judíos, según hizo (no sólo) el nazismo. Pero tal proyección surte un efecto sólo temporal, ya que resulta «imposible disipar total y absolutamente la sospecha de que pueda haber una explicación más sencilla de su fracaso, a saber, que tenga que ver con él, que el humillado es culpable de su humillación, que no merezca en absoluto el respeto que reivindica y que

²⁵ *Ibid.*, p. 580. Nótese las peculiares resonancias “nietzscheanas” en la primera línea de este párrafo y la no casual asimilación de Inglaterra al martillo como instrumento de la mencionada *Umwertung*.

²⁶ Borges, J. L., “Anotación al 23 de agosto de 1944” en *Otras inquisiciones en Obras completas, op. cit.*, p. 728.

²⁷ Mann, Th., “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 156. El texto de Nietzsche que cita Mann corresponde a *Morgenröte* 207.

²⁸ Enzensberger, H. M., *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*, Ed. La Página, Buenos Aires, 2009.

su vida no valga nada». Como para el perdedor radical protagonista de la narración borgeana, «la única salida a su dilema es la fusión de destrucción y autodestrucción, de agresión y autoagresión»²⁹. Como Thomas Mann y Borges, también Enzensberger es de la opinión de que el nacionalsocialismo procuró un necesario «detonador ideológico» a amplios sectores de la población alemana que hacia el final de la República de Weimar «se veían a sí mismos como perdedores». A esos sectores, habló convincentemente una propaganda que apuntaba «al factor subjetivo: la ofensa narcisista infligida por la derrota de 1918 y el Tratado de Versalles»; la «conspiración mundial capitalista-bolchevique» y el eterno chivo expiatorio del judaísmo «hicieron de objetivos de proyección»³⁰. Al igual que Borges, Enzensberger califica de «irreales» los objetivos del nazismo. Y al igual que Borges y Thomas Mann, encuentra que fueron medios con que procuraron oscuramente su propia destrucción: «Cabe la hipótesis de que Hitler y su séquito no buscaran la victoria, sino que quisieran radicalizar y eternizar el status de perdedores [...] Su verdadero objetivo no fue la victoria sino el exterminio [...] El propio Hitler confirmó este diagnóstico al decir que el pueblo alemán no merecía sobrevivir. A base de sacrificios inmensos consiguió lo que quería: perder»³¹.

Nos hemos detenido en precisar la psicología del nazismo tal como es esbozada en zur Linde, porque se trata de la de un tipo de lector de Nietzsche que abundó en la primera mitad del siglo XX, atizado por esas complejas circunstancias históricas y particularmente receptor del “mito Nietzsche” en cuya nazificación había trabajado, como se sabe, el filólogo Alfred Baeumler según propósitos definidos. Zur Linde es un lector de Nietzsche que se ha sentido autorizado por una vasta y simplificadora lectura de la historia a realizar las proyecciones que Enzensberger señala, identificando a sus enemigos y actuando con la consecuencia que esa misma lectura dictaba. El “mito Nietzsche” – la imagen glorificada de Nietzsche, que hacia 1940 Borges juzgaba como una simplificación y hasta una «perversión»³²–, era parte de esa gran maquinaria ideológica, en la que Zarathustra aparecía como el profeta o el evangelista del *Übermensch*, modelo de inhumana impiedad propuesto a la imitación de quien deseara «vestir el hombre nuevo», como era el anhelo de zur Linde. Éste sería, pues, un mal lector de Nietzsche, en la medida en que lo ha leído *ideológicamente*, sin ninguna clase «de astucia, de ironía, de reserva»³³. No ha sido capaz de advertir y valorar la singularidad y complejidad de las obras del filósofo alemán que, a los ojos del atento lector Borges, exclusión hecha del *Zarathustra*, eran fruto de «una vertiginosa riqueza mental», capaces de acoger la mayor «lucidez en el corazón mismo de las polémicas» y «cierta delicadeza de la invectiva, que nuestra época parece haber olvidado»³⁴. Al leer el *Zarathustra*, zur Linde se habría comportado, ni más ni menos, como aquellos lectores deplorados por Borges porque «hablan de Nietzsche sin comprenderlo» y «confunden su ética individual con la ninguna ética del nazismo»³⁵. En efecto, cabe pensar que ése, «el más ilustre de los libros de Nietzsche (no el más complejo ni el mejor, ciertamente)»³⁶ –«el más “popular” de los libros de Nietzsche; pero ni de lejos, el mejor de ellos» (Th. Mann³⁷)–, un «libro más pobre» que su autor³⁸, pudo ofrecer a la lectura literal de zur Linde «ciertas crueldades intelectuales auténticamente nietzscheanas» (Montinari³⁹), como su combate contra la compasión, que contribuyeron a perderlo.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

³¹ *Ibid.*, p. 25-26.

³² Borges, J. L., *Textos recobrados*, *op. cit.*, p. 180.

³³ Mann, Th., “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 153.

³⁴ Borges, J. L., *Textos recobrados*, *op. cit.*, p. 184.

³⁵ *Ibid.*, p. 215. *Cfr.* la coincidente valoración de un particular lector, el fiscal en jefe francés de los juicios de Nuremberg, François de Menthon, quien en su discurso acusatorio dice: “La moral de la inmoralidad, la consecuencia de las doctrinas más puras de Nietzsche, considera la aniquilación de cualquier moral convencional el deber más elevado del hombre” (citado en Sala Rose, R., *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, El Acantilado, Barcelona, 2003, voz «Nietzsche», p. 279).

³⁶ *Ibid.*, p. 211.

³⁷ Mann, Th., “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 116.

³⁸ Borges, J. L., *Textos recobrados*, *op. cit.*, p. 215.

³⁹ Montinari, M., *Lo scolaro di Goethe* en *op. cit.*, p. 71.

Pues, en efecto, como ha escrito el autor de *Doctor Faustus*: «Quien tome a Nietzsche “en sentido propio”, quien lo tome a la letra, quien le crea, está perdido»⁴⁰.

Sergio Sánchez
Universidad Nacional de Córdoba

⁴⁰ Mann, Th., “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 153.