

Borges, Nietzsche y la sombra del nazismo

Sergio Sánchez
(UNC)

Resumen

El presente trabajo atiende a las coordenadas literarias, históricas y filosóficas en las que Jorge Luis Borges sitúa críticamente al autor de *Así habló Zaratustra*. Explora su ponderación del carácter, valor e influjo de las obras de Friedrich Nietzsche en la época del nacional-socialismo, tensionada entre la admiración y la condena. Con este propósito, se ocupa de los peligros de la lectura literal de la obra del filósofo (central en el proceso de su apropiación ideológica por parte del nazismo y en la consolidación de la fama de Nietzsche), en un conjunto de textos borgeanos escritos significativamente entre 1936 y 1946. Un lugar central ocupa el análisis del relato “Deutsches Requiem” que cierra el trabajo.

Palabras clave

Jorge Luis Borges – Friedrich Nietzsche – Nazismo – Estilo profético – Antisemitismo – Eterno retorno – Amoralidad – Mala lectura

Borges, Nietzsche and the Shadow of Nazism

Abstract

This work considers the literary, historical and philosophical coordinates in which Jorge Luis Borges critically places the author of *Thus spoke Zarathustra*. It explores Borges evaluation of the character, value and influence of Friedrich Nietzsche's work in the times of National Socialism, which presents a tension between admiration and condemn. With this aim it deals with the dangers of a literal reading of the philosopher's works (which was decisive in the process of ideological appropriation by the Nazis as well as for Nietzsche's fame) in a group of Borgean texts, written, significantly, between 1936 and 1946. The analysis of “Deutsches Requiem”, which gives an end to this work, has got an essential place for it.

Keywords

Jorge Luis Borges – Friedrich Nietzsche – Nazism – Prophetic style – Antisemitism – Eternal recurrence – Amoralism – Misreading

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 Montinari¹

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 Mann²

Dos son los ejes en torno a los cuales, a nuestro entender, cabe ordenar los textos de Jorge Luis Borges en los que, de una u otra manera, está presente Friedrich Nietzsche:

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

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

a. el abordaje (ensayístico o narrativo) de temáticas filosóficas, especialmente metafísicas, como la naturaleza del tiempo, la relación entre el lenguaje y la realidad, la identidad personal, etc.

b. el carácter, valor e influjo de las obras de Nietzsche ponderados desde la plena conciencia del contexto en el que son leídas y apreciadas cuando Borges se ocupa de ellas.

Ambos ejes están presentes tanto en ensayos como en narraciones. El primero ha sido explorado en considerable medida y, a nuestro entender, no ofrece mayor interés a la hora de precisar qué valoración merecía Nietzsche a los ojos de Borges.³ En cambio el segundo eje nos parece aportar las coordenadas literarias, históricas y filosóficas en las que el escritor argentino sitúa críticamente al autor de *Así habló Zaratustra*. En lo que sigue, nos ocuparemos de un conjunto de textos ordenables según esta clave, que van de 1936 a 1946, período que incluye significativamente la Segunda Guerra Mundial y el imperio del nazismo, dos eventos con importantes resonancias en la cultura argentina.⁴

³ Cfr. entre otros, Schmitz-Emans, Monika, “Nietzsche und Borges”, en AA.VV., *Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwartiges Denken*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 2001, pp. 137-163.; Arana, Juan, “El laberinto del mundo”, en *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Navarra, Eunsu, 1994, pp. 51-82; Robles, José Antonio, *Borges, “Cantor y el eterno retorno”*, Thesis, (UNAM), enero 1980.

⁴ Es útil tener presente que durante todo este período el nazismo fue una preocupación constante de Borges, que tomó posición desde un principio pronunciándose en contra, sin ambages ni ambigüedades. En especial, debe atenderse al hecho de que haya salido al paso de muchos germanófilos locales que detestaban tanto la Inglaterra de los aliados, asumiendo posiciones nacionalistas anticolonialistas, como idolatraban la Alemania del nacional-socialismo, 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 Argentina (cfr. Borges, J. L., *Borges en*

I. El primer texto que se ofrece a nuestra consideración es también el primero que Borges escribió sobre el autor del *Zarathustra*, si bien todo parece indicar que habría descubierto a Nietzsche mucho antes, en algún momento de su estadía en Ginebra (1916-1918) o en su año en Lugano (1919). Se trata de “La doctrina de los ciclos”, originalmente publicado en *Sur* (Año VI, N° 20, mayo de 1936) e incluido luego en *Historia de la eternidad* en la edición de Emecé 1936.⁵ Aquí Borges acomete la discusión de la doctrina nietzscheana del eterno retorno, una de las “perplejidades” metafísicas que más le han interesado a lo largo de los años y sobre la que vuelve reiteradamente en su obra. No nos interesa la disputa filosófica especulativa en torno al tema y de la que Borges participa competentemente, por más que ello constituya el núcleo del texto en cuestión. Nos importa tomar nota de la actitud crítica que Borges asume frente al filósofo alemán, frente a la relación que éste mantiene con la literatura y con el lector y al efecto que previsiblemente busca tener sobre él.

Popularmente, el tema del eterno retorno aparecía en la época casi con exclusividad vinculado al nombre de Nietzsche y en particular a su obra más famosa, *Así habló Zaratustra*. Por esto resalta el hecho de que Borges inicie el ensayo desmintiendo la pretendida novedad de la doctrina, presentando a Nietzsche meramente como su “más reciente inventor”⁶, sin más originalidad que la de haberle añadido dramaticidad y patetismo. Subraya el hecho desconcertante de que tal trillada novedad sea presentada por el filósofo como un descubrimiento extraordinario en el que no habría sido precedido por precursor alguno. Tras ensayar una refutación de la versión cosmológica de

Sur (1931-1980), Buenos Aires, Emecé, 1999).

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

⁶ Borges, J. L., “La doctrina de los ciclos”, en *Historia de la eternidad (Obras completas)*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 385.

la doctrina, razonando a partir de las series infinitas de Georg Cantor (“Si el Universo consta de un número infinito de términos es rigurosamente capaz de un número infinito de combinaciones – y la necesidad de un Regreso queda vencida”⁷) y recordando la versiones antiguas de la doctrina, según los pitagóricos y los estoicos, que San Agustín se vio forzado a refutar, Borges se pregunta: “Nietzsche, helenista, ¿pudo acaso ignorar a esos ‘precursores’? Nietzsche, el autor de los fragmentos sobre los presocráticos, ¿pudo no conocer una doctrina que los discípulos de Pitágoras aprendieron?” y añade: “Es difícil creerlo – *e inútil*”.⁸ A continuación, repasa brevemente las expresiones grandilocuentes con que Nietzsche ha referido el singular instante [*Unsterblich*: inmortal⁹] y el transfigurado lugar (“a seis mil pies del hombre y del tiempo”¹⁰) en que “la idea de un eterno retorno lo visitó” y, no sin ironía, se apresura a desestimar fáciles vías inmediatas de interpretación: “no debemos postular una sorprendente ignorancia, ni tampoco una confusión humana, hartó humana, entre la inspiración y el recuerdo, ni tampoco un delito de vanidad”¹¹. Su propuesta de interpretación es fuertemente demitificadora de las pre-

⁷ *Ibid.*, p. 387.

⁸ *Ibid.*, p. 388. Los fragmentos sobre los presocráticos a los que alude Borges son los textos sobre los primeros filósofos que integran una parte de la sección titulada “Griechen” en la compilación de póstumos que Alfred Baeumler había publicado en dos tomos en 1931, en la casa Kröner de Leipzig, con el título *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*. Borges recurre aquí casi exclusivamente a esta edición y raramente indica el fragmento que transcribe. Nosotros hemos identificado las citas y consignado al pie las referencias correspondientes en todos los casos. A esta edición de los póstumos nos referimos con la sigla UW, seguida del número romano (I o II) que indica el tomo y del número de fragmento de que se trate, dando entre paréntesis la colocación del mismo en la edición Colli-Montinari (*Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff.), según el modo convencional de referencias a ésta.

⁹ UW, II, 1308 (NF 5 [1], 205, Juli 1882 bis Winter 1883-1884).

¹⁰ *Ecce Homo*, “Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen”, 1.

¹¹ Borges, J. L., “La doctrina de los ciclos”, *op. cit.*, p. 388.

tensiones efectistas de Nietzsche; sugiere que éste, al optar por un estilo (el profético) acorde a ellas, se habría privado de los modestos recursos de los estudiosos que alegan fuentes, citan precursores, etc.:

Mi clave es de carácter gramatical, casi diré sintáctico. Nietzsche sabía que el Eterno Recurso es de las fábulas o miedos o diversiones que recurren eternamente, pero también sabía que la más eficaz de las personas gramaticales es la primera. Para un profeta, cabe asegurar que es la única. Derivar su revelación de un epítome, o de la *Historia philosophiae graecoromanae* de los profesores suplentes Ritter y Preller, era imposible a Zarathustra, por razones de voz y de anacronismo –cuando no tipográficas. El estilo profético no permite el empleo de las comillas ni la erudita alegación de libros y autores...¹²

Ensimismado en su experiencia de solitario, a fuerza de rumiar largamente la doctrina del eterno retorno, el hombre Nietzsche, no su alter ego superhumano, habría terminado por hacerla propia, por asimilarla y crearla: “Si mi carne humana asimila carne brutal de ovejas –razona Borges– ¿quién impedirá que la mente humana asimile estados mentales humanos? De mucho repensarlo y de padecerlo el eterno regreso de las cosas es ya de Nietzsche y no de un muerto que es apenas un nombre griego”.¹³

En otras palabras, Nietzsche, el autor “humano, demasiado humano”, se habría asimilado fatalmente a su personaje Zarathustra. Borges pretende desenmascararlo y buscar en su condición y sus taras humanas los motivos que le dictaron su invención. Antes de devenir Zarathustra y en trance de serlo, Nietzsche habría soñado con “hom-

¹² *Ibid.*, pp. 388-389.

¹³ Probablemente, Borges tiene aquí presente un fragmento del propio Nietzsche en el que éste pondera la asimilación (la palabra usada es *Einverleibung* = incorporación) de la doctrina, parangonándola por sus modos y efectos a la asimilación de alimentos: UW, II, 1336 (NF, 11 [143], Frühjahr 1881 bis Sommer 1882).

bres capaces de aguantar la inmortalidad” como un vasto insomnio y en pos de ellos habría trabajado: “Antes de Nietzsche la inmortalidad personal era una mera equivocación de las esperanzas, un proyecto confuso. Nietzsche la propone como un deber y le confiere la lucidez atroz de un insomnio.” (La mención del insomnio como elemento atizador del peculiar “estilo del deseo”¹⁴ de Nietzsche, importa aquí en tanto es una experiencia que Borges comparte con el filósofo.)¹⁵ Se trata de una solución desesperada a un estado desesperante y sin salida. En estas coordenadas de lucidez y patología encuentra Borges las fuentes de la doctrina nietzscheana:

El no dormir (leo en el antiguo tratado de Robert Burton) har-
to crucifica a los melancólicos, y nos consta que Nietzsche pa-
decía esa crucifixión y tuvo que buscar salvamento en el
amargo hidrato de cloral. Nietzsche quería ser Walt Whitman,
quería minuciosamente enamorarse de su destino. Siguió un
método heroico: desenterró la intolerable hipótesis griega de
la eterna repetición y procuró educir de esa pesadilla mental

¹⁴ “La eternidad es el estilo del deseo”, leemos en las páginas de *Historia de la eternidad* (*Obras completas, op. cit.*, p. 365), expresión en la que Borges sintetiza su personal opinión sobre el tema del libro: ninguna prueba tenemos que avale las eternidades que han imaginado y razonado teólogos y filósofos; en cambio, es indudable nuestro anhelo de eternidad.

¹⁵ En efecto, esto es lo que sabemos por el propio Borges (*cf.* Borges, J. L., *Mi prosa*, en *Proa* N° 2, Fundación Internacional Jorge Luis Borges, Buenos Aires, 2005, pp. 74-75) y por su biógrafo y amigo Emir Rodríguez Monegal. (*cf.* Borges, *una biografía literaria*, México, FCE, 1978, “La espantosa lucidez del insomnio”, pp. 244-254). El relato “Funes el memorioso” parece plasmar en la ficción aquel “ejemplo extremo”, evocado por Nietzsche, de quien, incapaz de olvidar, está “sentenciado a ver por todas partes un devenir” (inicio de la “Segunda Intempestiva”). Borges explora la pesadilla del “insomnio” que padece un hombre cuya sobrehumana memoria (nota de *Übermenschlichkeit* aludida con la caracterización del personaje como un “precursor de superhombres” y como un “Zarathustra cimarrón y vernáculo”) lo ha condenado a un universo superpoblado de seres y cosas cuyos rasgos singulares, intensificados y resaltados por la incapacidad de ceñirlos en conceptos universales, acabarán por aniquilarlo (*cf.* Borges, J. L., “Funes el memorioso”, en *Ficciones* (*Obras completas, op. cit.*), pp.485-490).

una ocasión de júbilo. Buscó la idea más horrible del universo y la propuso a la delectación de los hombres. El optimista flojo suele imaginar que es nietzscheano; Nietzsche lo confronta con los círculos del eterno regreso y lo escupe así de su boca.¹⁶

Esta es la actitud que Borges asume como lector del *Zarathustra* (y de algunos textos del *Nachlass* contemporáneos de esta obra en la compilación de Alfred Baeumler), en su escrito más temprano sobre su autor: actitud hecha de distancia crítica y de un no disimulado disgusto frente a la voz y el tono de su obra más famosa, disgusto que con altibajos irá *in crescendo* en los años sucesivos, avivado por el tono mayor y estridente del afianzamiento de los totalitarismos europeos, en especial el nacional-socialismo.

II. El 11 de febrero de 1940, Borges inicia su colaboración en *La Nación*, el más importante diario argentino de la época, con el texto “Algunos pareceres de Nietzsche”.¹⁷ Como ningún otro de los trabajos en los que explícitamente se ocupa de Nietzsche, éste trasunta su valoración positiva del filósofo, una valoración que se abre paso a través de las reservas ya comentadas que le inspiran el *Zarathustra*. Borges es plenamente consciente de la vigencia y actualidad, mientras escribe, de esa peculiar “asociación instintiva de ideas”, recordada por Mon-

¹⁶ Borges, J. L., “La doctrina de los ciclos”, *op. cit.*, p. 389. De diversa manera, la asociación de los nombres de Whitman y Nietzsche se repite en los textos de Borges. Es esta una nota que comparte con los precursores del expresionismo alemán, movimiento por el que mantuvo un vivo y entusiasta interés durante su permanencia en Suiza, ocasión en que descubre a Whitman en la traducción alemana de Johannes Schlaf (*Grashalme*, Reclam, Leipzig, 1907; *cf.* Borges, J. L., *Autobiografía*, El Ateneo, Buenos Aires, 1999, p. 47), y en que traduce a Johannes Becher, Ernst Stadler y Lothar Schreyer entre otros. El mismo grupo de los llamados poetas “carónticos”, mancomunados por el fervor que profesaban al poeta de *Hojas de hierba* y al autor del *Zarathustra*, no será desconocido para Borges, como veremos más adelante (*cf.* nota 45).

¹⁷ Incluido ahora en J. L. Borges, *Textos recobrados* (1931-1955), Buenos Aires, Emecé, 2001, Vol. II, pp. 180-184.

tinari,¹⁸ por la cual el nombre de Nietzsche es comúnmente mentado en conjunción con la ideología del nacional-socialismo. Así, la preocupación de fondo que dicta su juicio sobre el filósofo es la de mostrar cuánto la imagen que por entonces se ventilaba no ha podido gestarse más que a fuerza de simplificaciones, omisiones y ocultamientos, que Borges identifica con el precio colateral que han de pagar aquellos que alcanzan la gloria y que en ocasiones –precisa significativamente– puede llegar a la “perversión” misma de los hechos:

Siempre la gloria es una simplificación y a veces una perversión de la realidad: no hay hombre a quien no lo calumnie un poco su gloria [...] De Friedrich Nietzsche, discípulo rebelde de Schopenhauer, ya observó Bernard Shaw (*Major Barbara*, Londres, 1905) que era la víctima mundial de la frase “bestia rubia” y que todos atribuían su renombre y limitaban su gloria a un evangelio para matones.¹⁹

A continuación Borges subraya la vigencia actual de la observación de Shaw, pero la matiza aludiendo a la parte de responsabilidad que tocaría a Nietzsche por haber condescendido a un estilo pleno de énfasis y de heroicos furores que habría abonado esa fama: “A pesar de los años transcurridos la observación de Shaw no ha perdido en validez, si bien hay que admitir que Nietzsche ha consentido y tal vez ha cortejado ese equívoco. En sus años finales aspiró a la dignidad de profeta y sabía que ese ministerio es incompatible con un estilo razonable o explícito”. Nuevamente, el fruto del exceso aludido es el *Zarathustra*, “el más famoso (no el mejor) de sus libros”, al que ahora caracteriza significativamente con una expresión que para muchos debió sonar provocadora: “*pastiche* judeo-alemán”, insistiendo así en marcar el carácter y la forma “pseudo-bíblicos” de dicha obra, acorde

con su propósito megalómano y desmesurado, “un *prophetic book* más artificial y harto menos apasionado que los de Blake”.²⁰

Tras estas observaciones, Borges se centra en los textos póstumos de Nietzsche, escritos “paralelamente a la composición de su intencionada obra pública”, organizados y editados por Baeumler en 1931. Consigna la valoración que éste ofrece del legado póstumo contrapuesto en carácter y estilo a las obras publicadas, más sobrio e íntimo y menos condicionado por la polémica, como ha de serlo toda escritura que previsiblemente sólo ha de leer quien la compone:

En los libros publicados, escribe el editor: “Nietzsche habla siempre ante un adversario, siempre con reticencias; en ellos predomina el primer plano, como lo ha declarado el mismo autor. En cambio, su obra inédita (que abarca de 1870 a 1888) registra el fondo de su pensamiento, y por eso no es obra secundaria, sino obra capital”.²¹

De manera inequívoca, con los textos póstumos busca Borges sacar a luz un Nietzsche menos conocido pero a la vez más real en tanto menos contaminado por las máscaras y los malentendidos impuestos por la fama y por el personaje mismo que el filósofo habría forjado: un Nietzsche, podría decirse, con rostro humano, en clara disonancia y hasta en contradicción con el difundido autor del *Zarathustra*. En efecto, el primer fragmento que Borges pone a consideración del lector es “un testimonio patético de su soledad”, en el que el filósofo tiene en vista un propósito más modesto de su empresa de escritor. También la sombra de la ceguera que ya por entonces Borges conocía: “¿Qué hago al borrar estas páginas? Velar por mi vejez: registrar para el tiempo, cuando el alma no puede emprender nada nuevo,

¹⁸ Cfr. Montinari, M., “Interpretazioni naziste”, en Montinari, M., *Nietzsche, op. cit.*, p. 73.

¹⁹ Borges, J. L., *Textos recuperados, op. cit.*, p. 180.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pp. 180-181. La cita de Borges corresponde a UW I, “Zur Einführung”, p. XII.

la historia de sus aventuras y de sus viajes de mar. Lo mismo que reservo la música para la edad en que esté ciego”.²² El método elegido para atacar (o fuertemente relativizar) la imagen mítica de Nietzsche no es el de una exégesis de su filosofía que la contradiga y muestre su (al menos parcial) falsedad. Consiste, antes bien, en la transcripción de textos del filósofo que claramente se oponen a esa *vulgata* o bien la estorban y dificultan. Significativamente, ese criterio de selección de los textos de Nietzsche obra de modo que congrega sus opiniones antinacionalistas y antirracistas (especialmente las que expresan su rechazo del antisemitismo).

Así, el texto que sigue al que antes consideráramos es introducido con la siguiente acotación que preanuncia y precisa su palmaria disonancia o contradicción con la difundida asimilación del pensamiento de Nietzsche al racismo en boga en la Alemania de 1940 y entre los germanófilos argentinos: “Es común identificar a Nietzsche con las intolerancias y agresiones del racismo y elevarlo (o denigrarlo) a precursor de esa pedantería sangrienta; veamos lo que Nietzsche –buen europeo, al fin– pensaba hacia 1880 de tales problemas”. A continuación Borges transcribe uno de los tantos textos en que Nietzsche denuncia la calamidad nacionalista: “En Francia el nacionalismo ha pervertido el carácter, en Alemania el espíritu y el gusto: para soportar una gran derrota –en verdad, una definitiva– hay que ser más joven y más sano que el vencedor”.²³ Advirtiendo que las líneas finales de este fragmento podrían abonar en sus lectores la idea de que su autor, teniendo *in mente* la derrota francesa en la guerra franco-prusiana, se regocijaba en algún grado de la juventud y salud del vencedor alemán, Borges se apresura a acotar: “La reserva final no debe impulsarnos a creer que las victorias de 1871 lo regocijaban con exce-

so”. Y transcribe como prueba un fragmento en que la divisa nacionalista del himno alemán es fuertemente cuestionada por Nietzsche:

Para entusiasrnos por el principio *Alemania, Alemania por encima de todo*, o por el imperio alemán, no somos lo bastante estúpidos [...] *Alemania, Alemania por encima de todo* es quizá el lema más insensato que se haya propalado jamás. ¿Por qué Alemania –pregunto yo– si no quiere, si no representa, si no significa algo de más valor que lo representado por otras potencias anteriores? En sí es sólo un gran Estado más, una bobería más en la historia.²⁴

Borges, cuyas convicciones más persistentes en materia política se expresaban en el *dictum* anarquista, “that government is best which governs least”²⁵, no podía no comulgar con la valoración del Estado expresada en la línea final; máxime en tiempos en los que el “monstruo más frío”²⁶ hacía estragos a ambos lados de los Urales. Tampoco podía abstenerse de citar *in extenso* las opiniones sobre los judíos del filósofo, quien había atacado con irónica vehemencia y cáustico humor a los no pocos antisemitas locales, ya desde 1934²⁷:

²⁴ *Ibid.* UW II, 1180 (NF 25 [251], Frühjahr bis Herbst 1884); UW II, 1178 (NF 25 [248], Frühjahr bis Herbst 1884).

²⁵ *Cfr.*: “Yo me veo siempre como un viejo anarquista [...] Mi anarquismo es pacífico, a la manera de Spencer. La idea de un máximo de Individuo y de un mínimo de Estado es lo que desearía hoy” (citado en Nogueira Dobarro, Ángel, *Jorge Luis Borges: La biblioteca, símbolo y figura del universo*, Anthropos, Madrid, 2004, p. 143).

²⁶ *Also sprach Zarathustra*, “Vom neuen Götzen”.

²⁷ De este año es “Yo judío”, artículo publicado por Borges en la revista *Megáfono* (3, N° 12, Buenos Aires, Abril de 1934. Recogido ahora en J. L. Borges, *Textos recuperados*, op. cit., pp. 89-90), en respuesta a un grupo de extrema derecha que lo había “acusado” desde las páginas de la revista *Crisol* de ocultar su presunta ascendencia judía. La respuesta de Borges, de humor e ironía devastadores, sólo lamenta que esa posibilidad pareciera estarle vedada o sea improbable.

²² *Ibid.*, p. 181. UW I, 1072 (NF 7 [127], 1880 bis Frühjahr 1881).

²³ *Ibid.*, UW II, 1089 (NF 11 [200], Herbst 1887 bis März 1888).

Encontrar un judío es un beneficio sobre todo cuando se vive entre alemanes. Los judíos son un antídoto contra el nacionalismo, esa última enfermedad de la razón europea... En la insegura Europa, son quizá la raza más fuerte: superan a todo el occidente de Europa por la duración de su proceso evolutivo. Su organización presupone un devenir más rico, un número mayor de etapas que el de los otros pueblos... [...] La duración de su existencia indica la altura de su evolución: la raza más antigua debe ser también la más alta. En la Europa contemporánea los judíos han alcanzado la forma suprema de la espiritualidad: la bufonada genial [...] Con Offenbach, con Enrique Heine, la potencia de la cultura europea ha sido superada: las otras razas no tienen la posibilidad de ser ingeniosas de esa manera... En Europa son los judíos la raza más antigua y más pura. Por eso la belleza de la mujer judía es la más alta.²⁸

Pero también aquí Borges advierte cierto sesgo de exageración o sobreactuación de Nietzsche en su vindicación de los judíos que lo llevaría a incurrir en una suerte de antinacionalismo nacionalista o nacionalismo de signo inverso del que ataca, lo que para el escritor argentino hace vulnerables sus aserciones:

Su propósito es refutar (o molestar) al nacionalismo alemán; su forma es una afirmación y una hipérbole del nacionalismo judío. Este nacionalismo es el más exorbitante de todos; pues la imposibilidad de invocar un país, un orden, una bandera, le impone un cesarismo intelectual que suele rebasar la verdad. El nazi niega la participación del judío en la cultura de Alemania; el judío, con injusticia igual, finge que la cultura de Alemania es cultura judía.²⁹

La comprensiva justificación del énfasis (y de Nietzsche) que Borges alega quiere salvaguardar el pensamiento del filósofo más allá de su

circunstancial expresión: “el pensamiento de Nietzsche –conjetura– debe haber sido más imparcial que sus afirmaciones; sospecho que se dirigía, *in mente*, a alemanes incrédulos e indignables”³⁰.

En tramos sucesivos, Borges cita fragmentos a los que adjudica un valor profético (“[Nietzsche] escribe proféticamente”), porque denuncian cierto trasfondo idiosincrásico del que acaso mana entre los alemanes la barbarie actual: “Los alemanes creen que la fuerza debe manifestarse por el rigor y por la crueldad. Les cuesta creer que puede haber fuerza en la serenidad y en la quietud. Creen que Beethoven es más fuerte que Goethe; en eso se equivocan”.³¹ En similar sentido, presenta otro fragmento como no carente de “actualidad y aun de futuridad”. Tal fragmento asegura: “Todos los verdaderos germanos emigraron; la Alemania actual es un puesto avanzado de los eslavos y prepara el camino para la rusificación de la Europa”.³² Al comentarlo, Borges encuentra ocasión de manifestar su opinión fuertemente irónica y crítica sobre el presente europeo, en contra del pangermanismo en acto del régimen nazi que apenas poco más de un año antes había sometido a Polonia y sólo dos meses después del momento en que Borges escribe anexionaría a Noruega:

Inútil agregar que esa doctrina puede congrega escasos prosélitos en la Alemania de hoy. El país está regido por germanistas que preconizan la anexión de ciertos vecinos porque son de raza germánica y de ciertos otros vecinos porque son de raza inferior. Esos peligrosos etnólogos afirman un predominio germánico en Escandinavia, en Inglaterra, en los Países Bajos, en Francia, en Lombardía y en Norteamérica: hipótesis que no les prohíbe atribuir a Alemania la exclusiva representación de esa ubicua raza.³³

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.* UW II, 1130 (NF 7 [195], 1880 bis Frühjahr 1881).

³² *Ibid.*, pp. 182-183. UW II, 1168 (NF 25 [419], Frühjahr bis Herbst 1884).

³³ *Ibid.*, p. 183.

²⁸ Borges, J. L., *Textos recuperados, op. cit.*, pp. 181-182. UW II, 1113; (NF 18 [3], Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889); 1114 (NF 25 [234], Frühjahr bis Herbst 1884).

²⁹ *Ibid.*, p. 182.

En la misma línea se manifiesta Borges al comentar otro fragmento en el que Nietzsche ahonda en la provocadora observación anti-germánica de que “la mejor sangre de Alemania” es la que aportaron las sucesivas inmigraciones, en especial la eslava.³⁴ Destaca que “una de las capacidades geniales del intelectual alemán –no sé si del francés– es la de no ser accesible a las supersticiones del patriotismo”, al punto de que “en trance de ser injusto, prefiere serlo con su propio país”. Este rasgo sería propio de Nietzsche, quien, afirma Borges, no obstante “su nombre polaco, era muy alemán”. Pero a continuación recuerda nuevamente el fragmento en el que el filósofo criticaba a los alemanes por confundir la fuerza con las formas más groseras y prepotentes de su manifestación y entiende que, confrontado con esa observación propia, Nietzsche habría incurrido en la inconsecuencia manifiesta de ser el autor del *Zarathustra*: “Una de las amonestaciones que hemos leído nos exhorta a no confundir la mera violencia y la fuerza: así no hubiera hablado Zarathustra si hubiera tenido presente esa distinción”.³⁵

Dos apreciaciones finales cierran el artículo. Una parte de recordar el juicio del “ruidoso y casi perfectamente olvidado volumen” de Max Nordau, *Degeneración* – sin otro valor, en su opinión, que el de ofrecer una “antología de los escritores que el autor quería denigrar”–, que “vio en el carácter fragmentario de las obras de Nietzsche una demostración de su incapacidad para componer”.³⁶ Borges juzga que ese motivo, quizá innegable, es irrelevante y se apresura a subrayar en su lugar otro rasgo: “la vertiginosa riqueza mental de Nietzsche. Riqueza tanto más sorprendente si recordamos que en su casi totalidad

³⁴ *Ibid.* UW II, 170 (NF 25 [268], Frühjahr bis Herbst 1884).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 13-184.

versa sobre aquella materia en que los hombres se han mostrado más pobres y menos inventivos: la ética”.³⁷

La otra expresa la valoración tácita que lo ha llevado a escribir el texto que comentamos: la inusitada vigencia de los juicios de Nietzsche, capaces de conjugar el ardor de la polémica con la más refinada lucidez, en el contexto histórico actual, en que la barbarie y la penuria crítica parecen coincidir penosamente:

Excepto Samuel Butler, ningún autor del siglo XIX es tan contemporáneo nuestro como Friedrich Nietzsche. Muy poco ha envejecido en su obra –salvo, quizás, esa veneración humanista por la antigüedad clásica que Bernard Shaw fue el primero en vituperar. También cierta lucidez en el corazón mismo de las polémicas, cierta delicadeza de la invectiva, que nuestra época parece haber olvidado.³⁸

Este último juicio, que acaso trasunta el punto de personal congenialidad del escritor argentino con el filósofo (no es desatinado considerar al propio Borges como un maestro de ese arte delicado y sutil de la invectiva que destaca en el alemán) y que resume las opiniones positivas diseminadas en el texto, representa –como adelantáramos– el punto más alto de la estimación de Nietzsche en la obra del escritor. III. Nuevamente encontramos un trabajo de Borges expresamente dedicado a Nietzsche en el diario *La Nación*, en su edición del centenario del nacimiento del filósofo, el 15 de octubre de 1944. Se trata de “El propósito de *Zarathustra*”.³⁹ Ninguna o casi ninguna novedad sustancial encontramos en este texto en materia de juicio sobre Nietzsche, a no ser el tono más decidido y el mayor acopio de citas y autoridades que acompañan su rechazo del que califica como “el más

³⁷ *Ibid.*, p. 184.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Recogido ahora en Borges, J. L., *Textos recobrados*, op. cit., pp. 211-216.

ilustre de los libros de Nietzsche (no el más complejo ni el mejor, ciertamente)”.⁴⁰ Nuevamente Borges protesta, con eficaz ironía, en contra de quienes, por no comprender el estilo y el propósito de esta obra, esperan de ella lo que no puede ni le corresponde aportar: argumentos, un tono apacible, una dicción directa y clara, etc. Su sorprendente factura, su bizarra dicción y estilo desbordado cesan de desconcertar “en cuanto recordamos el extraño género literario a que pertenece”:

¿Qué diríamos de alguien que reprobara una adivinanza porque es oscura, o la tragedia de Macbeth porque mueve a terror y a piedad? Diríamos que ignora qué cosa es una adivinanza o una tragedia. Nosotros, sin embargo, solemos incurrir ante *Zarathustra* en un error análogo. A veces lo juzgamos como si fuera un libro dialéctico; otras, como si fuera un poema, un ejercicio desdichado o feliz de noble prosa bíblica. Olvidamos, propendemos siempre a olvidar el enorme propósito del autor: la composición de un libro sagrado. Un evangelio que se leyera con la piedad con que los evangelios se leen.⁴¹

Los móviles que habrían llevado a Nietzsche a semejante creación y a su propósito habría que buscarlos, una vez más, en su manía megalómana, que ha hecho que increíblemente se quisiera fundador de una nueva religión:

Friedrich Wilhelm Nietzsche, antiguo profesor de filología en las aulas helvéticas, se creyó el apóstol, o fundador, de la religión del Retorno; esperó que el secreto porvenir la enriquecería de prodigios, de venturas, de adversidades, de mártires, de teólogos, de heresiarcas, de entusiasmos, de dogmas, de bibliotecas [...]. Condescendió a un libro más pobre que él...⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁴¹ *Ibid.*, p. 215.

⁴² *Ibid.* Sandro Barbera ha destacado que la idea de que “el superhombre no tiene un correlato en la realidad”, que “la *Führung* se define en términos espirituales y Nietzsche

La afirmación de la última línea vuelve sobre la suposición de que Nietzsche, dueño de una compleja y “vertiginosa riqueza mental”, habría traicionado tales dones al consentir –tal su imperdonable falta– 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. Hiperbólica e irónicamente, Borges entrevé un futuro en que esos malos lectores –lectores literales, capaces de una adhesión acrítica inmediata, y cuyo previsible gregarismo no les permitiría apreciar la exigente y dura “ética individual” de Nietzsche, y sólo verían en su lugar la bárbara ausencia de toda ética sin más– podrían encender otra contienda que acabara con todos los libros preservando sólo el *Zarathustra*, el cual fuera entonces promovido a libro sagrado:

El futuro es interminable. Quienes hablan de Nietzsche sin comprenderlo, quienes confunden su ética individual con la ninguna ética del nazismo, pueden encender otra guerra, en la que perezcan todos los libros del orbe occidental, salvo el enigmático *Zarathustra*, que fatalmente, quién sabe en qué naciones y en qué dialectos, ascenderá a libro sagrado.⁴³

Claramente, Borges insinúa aquí la posibilidad aterradora y plausible de un triunfo final de la barbarie, prohiada por el culto de un verdadero “evangelio para matones”, como había llamado al *Zarathustra* en 1940. Un temor apenas exagerado, si se piensa en el irrazonable

es el profeta o el fundador de una nueva religión”, constituyó una doctrina fuertemente defendida por la hermana del filósofo, que el Archivo Nietzsche adoptó y profesó sin reticencias hasta mitad de los años veinte (“L’Archivio Nietzsche tra nazionalismo e cosmopolitismo”, en Barbera, Sandro, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Le Lettere, Firenze, 2010, pp. 172-173). No es de descartar que Borges viera avaladas sus intuiciones por esta imagen del filósofo, aspecto importante de la irradiación ideológica del Archivo antes de la década del treinta.

⁴³ *Ibid.*

contexto histórico de la expansión del nazismo.

IV. Llegamos ahora a la consideración de un texto cuya riqueza y complejidad ponen a prueba las artes del buen lector en un grado y una medida dignos de los textos del propio filósofo alemán. No se trata de una contribución ensayística, como ha sido el caso de los anteriores escritos examinados, sino de un texto de ficción de los más elaborados y logrados del escritor argentino, no obstante no contarse, extrañamente, entre los más estudiados. Nos referimos a “Deutsches Requiem”, publicado por primera vez en *Sur* (Año XV, N° 136, febrero de 1946) e incluido luego en *El Aleph* en 1949. En el conjunto de la obra de Borges, puede ser considerado como la culminación de su reflexión sobre el nazismo y a la vez sobre el complejo nexo, “en los hechos”, entre el “mito de Nietzsche” o el “Nietzsche mítico”⁴⁴ y el suicidio de Alemania a manos de Hitler y el nacional-socialismo.

Poco antes de ser ajusticiado por crímenes que hoy llamamos de lesa humanidad, el nazi Otto Dietrich zur Linde, subdirector del campo de concentración de Tarnowitz, escribe sus memorias con la voluntad de hacer explícitas las motivaciones y circunstancias que confirieron esa peculiar dirección y sentido a su vida.⁴⁵ Se trata, claramente, de

una justificación, tanto del individuo zur Linde, como de la vasta maquinaria de terror y muerte de la que fue parte: “No pretendo ser perdonado, porque no hay culpa en mí, pero quiero ser comprendido. Quienes sepan oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo”.⁴⁶

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 sangrienta.⁴⁷

da”, 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 “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, Albert., Hohoff, Curt., *Dichtung und Dichter der Zeit, von Naturalismus bis zur Gegenwart*, August Bagel, Düsseldorf, 1964, (2 Bde.), Band I, pp.539-545.

⁴⁶ Borges, J. L., “Deutsches Requiem”, en *El Aleph (Obras completas, op. cit.)*, p. 576. Borges escribe y publica este relato cuando estaban en pleno desarrollo los procesos de Nuremberg en que se enjuició a la cúpula de Hitler, los cuales se extendieron del 25 de octubre de 1945 al 30 de septiembre de 1946.

⁴⁷ Burgin, Richard, *Conversations with Jorge Luis Borges*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1968, p. 46. Años más tarde, 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 *Deutsches Requiem* que muchos interpretaron como una adhesión mía a la causa de Hitler. No, no es eso; yo traté de imaginar un nazi

⁴⁴ Montinari, M., “Lo scolaro di Goethe”, en Montinari, M., *Nietzsche, op. cit.*, p. 71.

⁴⁵ Queremos llamar la atención aquí sobre una significativa referencia oculta. 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 carónicos “la poesía debe llegar a ser “humano existir”, no arte segregado de la vi-

Fiel a este propósito, Borges da aquí la palabra a un nazi y nos propone oír de él la más acabada justificación de la que fuera capaz. Lo que nos pide atender es la lógica y 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, Nietzsche ha sido leído por zur Linde y 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. Como se ve, 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” había comprobado en 1939 que eran el “efecto inmediato” de la guerra en estas latitudes.⁴⁸

Consideremos con algún detalle la narración: zur Linde se presenta como el último eslabón de una larga cadena de héroes nacionales que han luchado por Prusia y Alemania en momentos decisivos de la historia, a través de generaciones cuyo común denominador ha sido el

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. Parece que en la realidad no se da eso, ¿eh?; parece que la gente tiende más bien a apiadarse de sí misma y no de los otros...” (Borges, J. L., Ferrari, Osvaldo, *En diálogo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2005, Vol. II, p. 186).

⁴⁸ Borges, J.L., “Ensayo de imparcialidad”, en *Borges en Sur (1931-1980)*, *op. cit.*, p. 28.

heroísmo y la inalterable vocación bélica:

Uno de mis antepasados, Christoph zur Linde, murió en la carga de caballería que decidió la victoria de Zorndorf. Mi bisabuelo materno, Ulrich Forkel, fue asesinado en la foresta de Marchenoir por francotiradores franceses, en los últimos días de 1870; el capitán Dietrich zur Linde, mi padre, se distinguió en el sitio de Namur, en 1914, y, dos años después, en la travesía del Danubio. En cuanto a mí, seré fusilado por torturador y asesino.⁴⁹

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. No obstante haberse declarado culpable, nada indica que comparta con el tribunal la valoración de los mismos. Tampoco es de suponer que comprendería la posible perplejidad del lector ante el hecho de que se incluya sin más a sí mismo en esa inmaculada cadena de antepasados que ha presentado, no obstante la oscura mancha de tales cargos.

La subrepticia y puntual irrupción del editor se inicia con una nota a pie (colocada al concluir las referencias sobre el padre del narrador), 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 antepasados reconocidos por el protagonista, 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 omitido y el modo sumario, más apto para la presentación de arquetipos, con que son presentados los antepasados militares:

⁴⁹ Borges, J. L., “Deutsches Requiem”, *op. cit.*, p. 576.

Es significativa la omisión del antepasado más ilustre del narrador: el teólogo y hebraísta Johannes Forkel (1799–1846), que aplicó la dialéctica de Hegel a la cristología y cuya versión literal de algunos de los Libros Apócrifos mereció la censura de Hengstenberg y la aprobación de Thilo y Gesenius.⁵⁰

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 semiconsciente 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 (dadas las premisas de su peculiar teleología de la historia, como veremos).

Al presentarse a sí mismo, el protagonista apunta lo esencial de sus *Lehrjahre*: “Dos pasiones, ahora casi olvidadas, me permitieron afrontar con valor y aun con felicidad muchos años infaustos: la música y la metafísica”. Como “bienhechores” en el cultivo de esa doble pasión

⁵⁰ *Ibid.*

nombra a Brahms y a Schopenhauer.⁵¹ 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”.⁵² (Ya veremos qué debe al autor del *Zarathustra*. Antes es preciso conocer más de su singular biografía.) 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 del “alto fin” para el que son convocados:

Fueron [años] más duros para mí que para muchos otros, ya que a pesar de no carecer de valor, me falta toda vocación de violencia. Comprendí, sin embargo, que estábamos al borde de un tiempo nuevo y que ese tiempo, comparable a las épocas iniciales del Islam o del Cristianismo, exigía hombres nuevos. Individualmente, mis camaradas me eran odiosos; en vano

⁵¹ *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”.

⁵² *Ibid.*

procuré razonar que para el alto fin que nos congregaba, no éramos individuos.⁵³

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 este solo párrafo, en particular su última línea, sintetiza las razones que siempre lo separaron de las ideologías totalitarias, no importa cuál fuera su signo, ya que descreía vivamente de toda configuración humana que pretendiera alguna precedencia o supremacía sobre el individuo, se tratara del estado, la sociedad, la masa, alguna etnia o cualquier otra instancia que se quisiera más elevada y lo doblegara a sus fines. Como veremos, 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, finalmente, con el del mundo entero. Sabemos por su narración que inicialmente se quiso soldado, como sus ilustres antepasados; en el mundo de las armas y el ejercicio de la guerra encontraría su justificación: “Para cada hombre, esa justificación es distinta; yo esperaba la guerra inexorable que probaría nuestra fe. Me bastaba saber que yo sería un soldado de sus batallas”.⁵⁴ Pero ese anhelado destino no se cumplió. Es interesante y pleno de significación el relato del incidente 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, al oscurecer, hubo disturbios en Tilsit

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

que los diarios no registraron; en la calle detrás de la sinagoga, 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 fofo.⁵⁵

Dos artilugios narrativos completan con inequívoca sugerencia el retrato del protagonista: uno es la nota a pie del editor (colocada no bien se nos informa de la amputación de su pierna), 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 zur Linde 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 y valerosa, no carecía de una alta significación y 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 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 y cabe presumir que depara el alivio de la irresponsabilidad:

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 577-578.

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 pre-fijados 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; esa teleología individual nos revela un orden secreto y prodigiosamente nos confunde con la divinidad. ¿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; batallar en Éfeso contra las fieras es menos duro (miles de mártires oscuros lo hicieron) que ser Pablo, siervo de Jesucristo; un acto es menos que todas las horas de un hombre. 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 Tarnowitz.⁵⁶

El desempeño del cargo lo confronta con sus propias reservas de dureza y lo pone a prueba. En el relato de zur Linde 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 (no es inapropiada aquí esta palabra tan inequívocamente spengleriana), 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 cantor y exacerbadas durante el régimen nazi:

El cobarde se prueba entre las espadas; el misericordioso, el piadoso, busca el examen de las cárceles y del dolor ajeno. El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse

⁵⁶ *Ibid.*, p. 578.

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 tiente con antiguas ternuras la insidiosa piedad. 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.⁵⁷

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 (nominalistamente, podríamos decir) 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”.⁵⁸ 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:

Era éste un hombre de cincuenta años. Pobre de bienes en este mundo, perseguido, negado, vituperado, había consagrado su genio a cantar la felicidad. Creo recordar que Albert Soergel, en la obra *Dichtung der Zeit*, lo equipara con Whitman. La comparación no es feliz; Whitman celebra el universo de un

⁵⁷ *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 de “El más feo de los hombres”.

⁵⁸ Borges, J. L., “El milagro secreto”, en *Ficciones*, op. cit., pp. 508-513.

modo previo, general, casi indiferente; 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 silenciosos.⁵⁹

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 detalles (una nota del editor comunica que “ha sido inevitable, aquí, omitir unas líneas”⁶⁰), 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”.⁶¹ 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.⁶²

⁵⁹ Borges, J.L., “Deutsches Requiem”, *op. cit.*, pp. 578-579.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 579.

⁶¹ Borges, J.L., “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, *op. cit.*, p. 490.

⁶² Borges, J. L., “Deutsches Requiem”, *op. cit.*, p. 579.

Una nueva nota del editor, colocada inmediatamente después de la comunicación de la muerte de Jerusalem, refuerza cuanto hemos dicho sobre el inapreciable (por valioso y por inaprehensible) carácter individual del poeta hebreo:

Ni en los archivos ni en la obra de Soergel figura el nombre de Jerusalem. Tampoco lo registran las historias de la literatura alemana. No creo, sin embargo, que se trate de un personaje falso. Por orden de Otto Dietrich zur Linde fueron torturados en Tarnowitz muchos intelectuales judíos [...] “David Jerusalem” es tal vez un símbolo de varios individuos. Nos dicen que murió el primero de marzo de 1943; el primero de marzo de 1939, el narrador fue herido en Tilsit.⁶³

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. Lo es también, entonces, de la propia singular individualidad soterrada y sepulta de zur Linde, humillada en el incidente de 1939 y aniquilada por él mismo en idéntica fecha cuatro años más tarde en la figura del poeta hebreo, como se sugiere en la última línea de la nota del editor recién citada, que el siguiente párrafo completa:

Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agonicé con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fui implacable.⁶⁴

En la mente exaltada de zur Linde, la caída y ruina del Reich es objeto de la misma mitificadora y perversa operación interpretativa a que había sometido su personal experiencia de la desdicha después de Til-

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

sit. En el paroxismo de su delirio fanático, según la misma lógica de necesaria teleología, encuentra un superior sentido del suicidio de Alemania, que es también la fuente de una oscura felicidad (“el misterioso y casi terrible sabor de la 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 e ilimitada 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. Esa espada nos mata y somos comparables al hechicero que teje un laberinto y que se ve forzado a errar en él hasta el fin de sus días o a David que juzga a un desconocido y lo condena a muerte y oye después la revelación: “Tú eres aquel hombre”. 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. Que otros maldigan y otros lloren; a mí me regocija que nuestro don sea orbicular y perfecto.

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 infierno.⁶⁵

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

⁶⁵ *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*.

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*. Hitler, de un modo ciego, colabora con los inevitables ejércitos que lo aniquilarán, como los buitres de metal y el dragón (que no debieron de ignorar que eran monstruos) colaboraban, misteriosamente, con Hércules.⁶⁶

En 1947, en su ensayo “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, Thomas Mann, (cuya coincidencia con Borges en este punto, por lo demás, resulta asombrosa), teniendo presente el contexto del nazismo hacía poco derrotado, anotó un 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”.⁶⁷

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 relato.⁶⁸

⁶⁶ “Anotación al 23 de agosto de 1944”, en *Otras inquisiciones* (Obras completas, op. cit.), p. 728.

⁶⁷ “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, op. cit. p. 156. El texto de Nietzsche que cita Mann corresponde a *Morgenröte* 207.

⁶⁸ Enzensberger, Hans Magnus, *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*, Ed. La Página, Buenos Aires, 2009.

El “perdedor radical”, producto de contextos históricos como el del nazismo, es alguien derrotado y humillado, cuya bajísima autoestima y necesidad de reconocimiento, lo ciegan ante la posibilidad de asumir alguna responsabilidad en relación a sí, ya que es “incapaz de imaginarse” que la causa de su condición “quizá tenga que ver con él. Por eso tiene que encontrar a los culpables de su mala suerte”.⁶⁹ 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 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”⁷⁰.

Al igual que Mann y Borges, también Enzensberger es de la opinión de que el nacional-socialismo 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 ob-

jetivos de proyección”.⁷¹ Como Borges, Enzensberger califica de “irreales” los objetivos del nazismo. Y lo mismo que Borges y Thomas Mann, encuentra que éstos 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 [...] estaba muy lejos de ellos dejar a los alemanes a salvo [...] Su verdadero objetivo no fue la victoria sino el exterminio, el hundimiento, el suicidio colectivo, el final terrible [...] 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”.⁷²

Nos hemos detenido en precisar la psicología del nazismo tal como es esbozada en la figura del protagonista del cuento de Borges, porque se trata de la psicología 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”⁷³– 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

⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁷² *Ibid.*, p. 25-26.

⁷³ Borges, J. L., *Textos recuperados*, op. cit., p. 180.

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”⁷⁴, sin apartarse, en consecuencia, de la versión *ideológica* al alcance de cualquier lector pasivo contemporáneo suyo. Su lectura 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”⁷⁵.

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”.⁷⁶ En efecto, cabe pensar que ese, “el más ilustre de los libros de Nietzsche (no el más complejo ni el mejor, ciertamente)”⁷⁷ – el más “popular” de los libros de Nietzsche; pero ni de lejos, el mejor de ellos” (Th. Mann⁷⁸) –, un “libro más pobre” que su autor⁷⁹, pudo ofrecer a la lectura literal de zur Linde “ciertas crueldades intelectuales auténticamente nietzscheanas” (Montinari⁸⁰), como su combate contra la compasión, que contribu-

yeron a perderlo. Pues, en efecto, como escribió el autor de *Doctor Faustus*: “Quien tome a Nietzsche ‘en sentido propio’, quien tome a Nietzsche a la letra, quien le crea, está perdido”.⁸¹

Bibliografía

- Arana**, Juan, *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Navarra, Eunsá, 1994.
- Baeumler**, Alfred, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, Kröner, Leipzig, 1931.
- Barbera**, Sandro, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Le Lettere, 2010.
- Borges**, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- , *Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999.
- , *Borges en Sur (1931-1980)*, Buenos Aires, Emecé, 1999).
- , *Textos recuperados (1931-1955)*, Buenos Aires, Emecé, 2001, Vol. II.
- Borges**, Jorge Luis, **Ferrari**, Osvaldo, *En diálogo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005, Vol. II.
- Burgin**, Richard, *Coversations with Jorge Luis Borges*, Holt, New York, Rinehart & Winston, 1968.
- Enzensberger**, Hans Magnus, *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*, Ed. La Página, Buenos Aires, 2009.
- Mann**, Thomas, *Neue Studien*, Stockholm, Bermann-Fischer, 1948.
- Montinari**, Mazzino, *Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1996².
- Nietzsche**, Friedrich, *Kritischen Gesantausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, , Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967.
- Nogueira Dobarro**, Ángel, *Jorge Luis Borges: La biblioteca, símbolo y figura del universo*, Madrid, Anthropos, 2004.
- Robles**, José Antonio, “Borges, Cantor y el eterno retorno”, *Thesis*

⁷⁴ “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁵ Borges, J. L., *Textos recuperados*, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁶ *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, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, El Acanalado, Barcelona, 2003, voz “Nietzsche”, p. 279).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁸ “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 116.

⁷⁹ Borges, J. L., *Textos recuperados*, *op. cit.*, p. 215.

⁸⁰ Montinari, M., “Lo scolaro di Goethe” en: *op. cit.*, p. 71.

⁸¹ “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 153.

(UNAM), enero 1980.

Rodríguez Monegal, Emir, *Borges, una biografía literaria*, México, FCE, 1978.

Sala Rose, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, El Acantilado, 2003.

Schmitz-Emans, Monika, “Nietzsche und Borges”, en AA.VV., *Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwartiges Denken*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 2001, pp.137-163.

Soergel, Albert, **Hohoff**, Curt, *Dichtung und Dichter der Zeit, von Naturalismus bis zur Gegenwart*, Düsseldorf, August Bagel, 1964, (2 Bde.), Band I.

Whitman, Walt, *Grashalme. Im Auswahl übertragen von Johannes Schlaf*, Leipzig, Reclam, 1907.