

La amistad ante el “Nirvana”. Un examen de la relación intelectual y afectiva entre Rohde y Nietzsche

Friendship and “Nirvana”. An examination of the intellectual and emotional relationship between Rohde and Nietzsche

Juan Horacio de Freitas*

Universidad Academia de Humanismo Cristiano
defreitas.jh@gmail.com / juan.defreitas@uacademia.cl

DOI: 10.5281/zenodo.18273649

Recibido: 05/08/2025 Aceptado: 28/10/2025

Resumen: A través de un examen pormenorizado del intercambio epistolar que sostuvieron Erwin Rohde y Friedrich Nietzsche, y su cotejo con el abordaje que estos llevaron a cabo de ciertos temas en sus obras, los cuales atañen en alguna medida al vínculo que sostuvieron —el amor, la filología, la inmortalidad, lo dionisiaco y, sobre todo, la amistad—, intentaremos develar, por una parte, la naturaleza de dicho vínculo, por lo general subestimado y ensombrecido por la insistencia en el análisis de otros encuentros en la vida de Nietzsche, como los ocurridos con Wagner y Andreas-Salomé, y, por la otra, la mutua influencia intelectual entre uno de los más destacados filólogos del XIX y una de las figuras más importantes de la historia de la filosofía.

Abstract: Through a detailed examination of the correspondence between Erwin Rohde and Friedrich Nietzsche, and its comparison with the approach they took to certain themes in their works, which to some extent concern the bond they maintained - love, philology, immortality, the Dionysian and, above all, friendship - we will attempt to reveal, on the one hand, the nature of this bond, generally underestimated and overshadowed by the insistence on the analysis of other encounters in Nietzsche's life, such as those with Wagner and Andreas-Salomé, and, on the other, the mutual intellectual influence between one of the most prominent philologists of the 19th century and one of the most important figures in the history of philosophy.

Palabras clave: Nietzsche, Rohde, amistad, dionisiaco, inmortalidad.

Keywords: Nietzsche, Rohde, Friendship, Dionysian, Immortality.

* Doctor en filosofía lusovenezolano. Ha sido profesor contratado en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Este año culminó su proyecto posdoctoral FONDECYT titulado «La gubernamentalidad desnuda en Foucault. Sobre el despliegue político del cinismo», y es coinvestigador en el proyecto Regular FONDECYT 1251791 «La política a partir de las prácticas de gobierno. Análisis de la pastoral cristiana en Foucault».

<https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>

Qué milagro incomprensiblemente grande es un amigo; y si es un idólatra, tendrá que erigir ante todo un altar al dios desconocido que creó la amistad.

Nietzsche, carta a Rohde (1869)

La cita que aquí nos sirve de epígrafe es extraída de una misiva que es toda ella un emotivo encomio del amor entre amigos, el cual, nos apresuramos a decirlo, tanto el destinatario como el remitente disfrutarán profundamente en el interior del vínculo afectuoso que cultivaron entre sí. Después de describir la amistad como un ingrediente fundamental para la articulación de “una vida familiar y feliz” y de entenderla como un obsequio extraordinario que reciben los hombres para los cuales “la vida es un camino a través del desierto”, Nietzsche culmina la misiva exclamando: “*Absit diabolus! Adsit amicissimus Erwinus!* [¡Que desaparezca el diablo! ¡Que aparezca el mayor amigo Erwin!]” (2005, pp. 560-561). Rohde, entonces, como el mayor amigo, el más grande milagro en una vida entendida como agónica y desértica errancia. Pero a esta oda, que es también una declaración de amor, le antecede y, sobre todo, le sucede una serie de acontecimientos de carácter profesional, intelectual, filosófico y sentimental que son los que componen la historia de su amistad, tan crucial para ambos, y que es lo que aquí nos ocupa. Para llevar a cabo esta historia intentaremos articular una biografía comentada de su relación, en la que nos veremos comprometidos a cuestionar ciertos posicionamientos que al respecto algunos estudiosos del tema han tomado. En el interior de esta *biografía de la amistad* nos detendremos en cinco momentos que nos parecen cardinales:

1. La celeberrima polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia* (Porter, 2011; Ugolini, 2022; Santiago Guervós, 2011) y el papel que en ella tomó Rohde, sobre todo a partir de la publicación de Wilamowitz, *¡Filología del futuro!* (2011)
2. La escritura y publicación del primer libro de Rohde, *Der Griechische Roman und seine Vorläufer* (1914) [*La novela griega y sus precursores*].
3. El enfriamiento del vínculo, ante el cual examinaremos sus motivos, tanto personales como intelectuales (en caso de que sea posible tal escisión).

4. La salida a la luz de la segunda y más importante obra de Rohde, *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (2012), preguntándonos si hay un influjo de Nietzsche en el texto.
5. Finalmente, en una vuelta a la aurora de la amistad, desarrollaremos la idea contenida en el título de nuestro ensayo: la experiencia de Nietzsche y Rohde ante lo que en su juventud llamaron “Nirvana”.

Como bien señala Jaspers (1963), Nietzsche estuvo profundamente ligado a dos amigos: Erwin Rohde y, claro está, Richard Wagner; y no se equivoca tampoco cuando afirma que solo mientras estuvo cerca de ellos no se sintió solo. Si bien es cierto que logró establecer amistades con otras figuras sobresalientes como Paul Reé, Hans von Bulow, Lou Andreas-Salomé o Heinrich von Stein, por mencionar algunos, solamente al ir quedando abandonadas las esferas afectivas que había construido con aquel par, los únicos que constituyeron para él “un destino real” (Jaspers, 1963, p. 107), es que padecerá el yermo como martirio, la vida filosófica comenzará a asemejarse a la del giróvago que predica en el vacío y la idea de la “soledad heroica del genio solitario” (Lemke, 2000, pp. 237-238) se volverá cada vez más recurrente. Pero el significado que uno y otro tuvieron en su vida no fue equivalente: mientras Wagner, treinta años mayor que Nietzsche, era entendido por él como el único genio creador capaz de materializar a través del arte el perfecto paradigma del adorado Schopenhauer, razón por la cual era tratado como un maestro venerado; Rohde, en cambio, era un amigo en posición de horizontalidad, la cual permitió una formación libre y conjunta de saberes que difícilmente sería posible en el trato vertical que se instaura entre el gran psicólogo y su joven seguidor. De hecho, si el intercambio epistolar entre Nietzsche y Rohde representa, como se ha llegado a decir (Santiago Guervós, 2015, p. 33), uno de los momentos más importantes del género epistolar del XIX, no es apenas porque esté protagonizado por dos de las mentes más avisadas de la filología decimonónica, sino ante todo porque el singular afecto que animaba las misivas era precisamente la “amistad *inter parís*” (Jaspers, 1963, p. 107) entre dos apasionados del conocimiento. Examinemos con más detenimiento este vínculo.

Para respetar un orden cronológico en nuestra biografía comentada de esta amistad tendríamos que comenzar apuntando dos cosas: primero, que ésta surge en un

momento muy sensible para Nietzsche, dado que en los primeros días de 1867 pierde a su tía Rosalie, uno de los pilares de su ambiente hogareño y a quien consideraba, según sus propias palabras, “el pariente más próximo y, con mucho, el más íntimo” después de su madre y su hermana (2005, p. 438); y, segundo, que el amistoso amor entre ambos no fue a primera vista. En agosto del 1866 Nietzsche le escribe a von Gersdorff sobre la admisión de Rohde en la asociación de filólogos en Leipzig, sosteniendo que, si bien este tenía “una mente muy avisada”, era “testarudo y obstinado”, y usará esta valoración presuntamente objetiva para ejemplificar la seriedad y el rigor de su propio criterio de selección académica, según el cual obvia rasgos propios del temperamento para atender tan solo el talante intelectual del postulante (2005, p. 411). No obstante, muy pronto congeniarán de un modo que no se repetirá a lo largo de sus vidas, alcanzarán un entendimiento mutuo que no se limitará a afinidades librescas u objetivos profesionales, sino que estará más asociada a un modo compartido de *enfrentar la vida*, lo que Nietzsche comunica a la perfección en una de sus epístolas más conmovedoras, mientras hace el servicio militar en noviembre de 1867:

Entonces vivía con la más libre independencia, en un epicúreo goce de ciencias y artes (...) y —lo que para mí es lo más sublime que puede decirse de esos días de Leipzig— en continuo contacto con un amigo que no es únicamente un compañero de estudios, ni está vinculado a mí solo por experiencias comunes, sino que afronta la vida con la misma seriedad con que la siento yo, valora las cosas y las personas casi según las mismas leyes que yo tengo, y finalmente ejerce sobre mí, con todo su ser, un efecto tonificante (2005, p. 469).¹

Sin embargo, no deja de ser cierto que algunos temas específicos generaban en ellos un entusiasmo común que los unía con aún más fervor, tal como el rechazo del espíritu de la época, el apego a la cultura helénica, una concepción singular de los estudios filológicos y, sobre todo, la adoración, rayando el patetismo, hacia Schopenhauer. Entre los muchos ejemplos que develan la identificación de los jóvenes amigos en lo que respecta a este entusiasta seguimiento de la filosofía schopenhaueriana, quizás el más dicente sea una carta de Nietzsche a von

¹ Esta forma de sentir la amistad no es algo que apenas manifieste a Rohde. A Deussen, amigo más antiguo, pero menos íntimo, le escribe: «Con nadie en el mundo estoy yo tan de acuerdo como con él (Rohde), tanto sobre cuestiones ético-filosóficas como sobre exigencias y aspiraciones filológicas» (2005, p. 507).

Gersdorff a finales 1867 (cuyo contenido se repite y se despliega en los esbozos autobiográficos que van del otoño del 67 a la primavera del 68 (2018a, pp. 154-155)):

En este punto tengo que decir algo sobre Rohde, al que conociste tiempo atrás. Los dos hemos estado casi siempre juntos durante este verano y hemos sentido entre nosotros una rara afinidad. Se comprende por sí mismo que también sobre esta vinculación de amistad flotaba el genio del hombre cuya foto me envió Rohde hace algunas semanas desde Hamburgo: Schopenhauer. Me imagino que sentirás una enorme alegría por el hecho de que precisamente personas buenas y fuertes como Rohde, en el mejor sentido de la palabra, sean cautivadas por esa filosofía (2005, p. 472).

Resulta sorprendente que, a pesar de estas muestras de cariño y admiración, se haya vuelto moneda corriente la idea de que, en realidad, el vínculo amistoso entre ambos (y no faltará quien extrapole el caso a todas las relaciones afectivas de Nietzsche, quizás con la excepción de Wagner) fue unidireccional en términos de provecho intelectual y espiritual: “Rohde —afirma Jaspers— se enfrenta como escolar al que lo aventaja (Nietzsche); como alguien improductivo se opone al creador” (1963, p. 83). Jaspers se sirve de algunas cartas de Rohde en las que éste se muestra disminuido ante el talento de su amigo —“A veces siento en mi persona algo así como una desertión. ¡Que no sea capaz de pescar perlas contigo en el profundo mar (...)! Que uno de nosotros pueda esculpir las encumbradas imágenes de los dioses; yo me contentaré con alguna pequeña obra tallada” (1903, p. 279)²— o en las que se deja ver algún pesimismo, resignación y autosubestimación que explicarían su presunta posición de inferioridad intelectual y espiritual o, en todo caso, de pasividad ante el genio y el ímpetu filosófico de Nietzsche —“¡Si yo fuera un verdadero erudito! ¡Si fuera un verdadero Wagner! Pero soy un Fausto a medias y, quizás, una vigésima parte de Fausto” (1903, p. 528)³. Por otra parte, entiende que Rohde reúne todos sus sentimientos en el

² Jaspers también refiere una carta mucho más tardía, del 83: «Tú vives, querido amigo, en otro nivel de la vida espiritual y del pensamiento: es como si te hubieras levantado sobre el círculo vaporoso de la atmósfera, en el cual todos andamos vacilantes y respirando con dificultad» (1903, p. 573).

³ También se alude a otra misiva, esta vez del 69: «Aquí, como en otra parte, me va como siempre: al comienzo me rebelo interiormente, con cólera; gradualmente me resigno y sigo vagabundeando por la arena, como los demás (...)» (1903, p. 146).

amigo —a diferencia de Nietzsche, para quien la amistad estaría sostenida sobre una misión existencial que la trasciende—, lo que explicaría la recurrencia con la que nos encontramos los ruegos de Rohde por unas palabras del amigo y con la manifiesta incertidumbre respecto a su fidelidad y su buena disposición para con él en su intercambio epistolar⁴. Empero, nos parece que esta lectura de la amistad padece algunas faltas, las cuales pueden deberse a una de las siguientes causas, o incluso a las tres: a) hacer un examen de la amistad a partir de lo sucedido con cada uno de sus partícipes más allá de la amistad en sí, en vez de atender el flujo de los acontecimientos que le son inherentes; b) concebir el vínculo amistoso desde el paradigma narrativo del héroe protagónico, en este caso Nietzsche, cuando lo adecuado sería dar cuenta de la misma esfera amistosa como protagonista; y, finalmente, c) no comprender el fenómeno de la amistad, siquiera del modo en que la entendió el propio Nietzsche mientras la cultivó. Para comprobar si Jaspers cae en estas faltas hermenéuticas, inspeccionemos por separado cada uno de los puntos cruciales que constituyen su lectura del asunto.

En primer lugar, estaría la supuesta actitud de Rohde que consistiría en mostrarse disminuido ante las aptitudes de su amigo. No se le ocurrió a Jaspers que estos gestos tan comunes de humildad amistosa podrían ser formas retóricas, tanto de uno como del otro, para manifestar afecto y admiración. Por ejemplo, unos meses después de aquella carta en la que Rohde lamenta no poder recoger perlas en las profundidades del océano junto a su amigo, Nietzsche, en el contexto de la publicación del controversial *Nacimiento de la tragedia*, específicamente en la etapa en la que comienzan a circular las reseñas y defensas escritas por Rohde, escribe comentarios como los siguientes: en octubre del 72, “No tengo palabras para lo que hoy me has demostrado; yo habría sido completamente incapaz de hacer algo así para mí mismo” (2007, p. 344); y unos días después:

⁴ De algunos pasajes aislados de la biografía de Rohde elaborada por Otto Crusius (1902) se podría extraer la misma conclusión. No obstante, el autor matiza lo suficiente la psicología de los dos amigos como para disuadirnos de sostener que el vínculo entre ambos tenía una estructura vertical.

¡La ‘crítica’ de la posteridad sostendrá que tú mismo escribiste el *Nacimiento de la tragedia*, y que te serviste de mí solo como *πρόφασις* (pretexto) para poder escribir luego estas reseñas y apologías! Parece como si yo no hubiera hecho otra cosa más que quitarte las palabras de la boca, ¿y tú eres lo bastante amigo mío como para no inquietarte por ello? (2007, p. 348).

También en esta carta aparece la expresión “monismo dualista” para describir este quehacer amistoso entre ambos que habría dado como fruto al propio *Nacimiento de la tragedia*, así como las reseñas y defensas de Rohde. Y no se tratan apenas de expresiones de cortesía aisladas en un momento de conmoción y agradecimiento ante los brillantes gestos apologéticos del amigo. Por ejemplo, en una carta a Paul Rée, ya en el 77, escribe: “Me alegro de que tengas a Rohde cerca, en él hallarás más que en mí, en todos los sentidos, créamelo de buena fe; dentro de algún tiempo lo sabrá” (2009, p. 222).

En segundo lugar, el diagnóstico jaspersiano de Rohde le achaca a éste una especie de conformismo pituitario, un escepticismo burgués, un cinismo señorial que lo inclina a conformarse con una vida profesional ordinaria y a la ocupación de un lugar más entre los filólogos, sumando a ello la confesión de que siquiera allí se sentiría capaz de sobresalir. Sin embargo, en el 68 el propio Nietzsche es quien alienta a Rohde a dedicarse junto a él a una carrera académica:

Por lo demás, querido amigo, te pido sinceramente que fijes toda tu atención en una carrera académica que emprenderás algún día: esta es una firme decisión que debes tomar alguna vez. Aquí no hay que hacer un angustioso examen de conciencia: nosotros debemos hacerlo simplemente porque no debemos hacer otra cosa, porque no tenemos ante nosotros una carrera más adecuada (...) En última instancia, no nos está permitido vivir para nosotros.

Y unas líneas después se refiere a ellos mismos como “futuros paladines de la universidad” (2005, pp. 499-500), además de detallar todas las ventajas que supone dicho estilo de vida. Por otra parte, si Nietzsche y Rohde no emprenden en el 69 el viaje con intenciones filosófico-existenciales a París que tenían planeado es precisamente porque aquel recibe el extraordinario llamado académico para ejercer una plaza de profesor en Basilea sin aún ser doctor, suceso ante el cual Rohde reacciona acompañando sus felicitaciones con unas advertencias antiacadémicas (1902, p. 132). Nietzsche llevará con cierto remordimiento esta

decisión, que entiende en cierta medida como una traición a la amistad y a los ideales filosóficos que portaba. Al respecto, el 16 de enero del 69 Nietzsche le escribe a su amigo:

Recientemente he tenido buenas razones para que temblasen todos mis miembros (...) pues es un gran golpe el que he recibido en la cabeza, y los planes comunes para París están en el aire. Y con ellos mis más bellas esperanzas (...) Me imaginaba a nosotros dos caminando en medio de la marea humana parisina, con la mirada seria y con una sonrisa en los labios, un par de filósofos *flâneur* (...) llevando por doquier la seriedad del pensamiento y la tierna comprensión de su pertenencia mutua.

Y casi finalizando la carta pide disculpas al amigo: “ (...) perdona, si puedes, la infidelidad de tu más fiel amigo” (2005, pp. 561-563). Unos meses después, en noviembre, vuelve a escribirle a Rohde para insistir en el mismo asunto: “ ¿O no era esta catedral una serpiente que me sedujo fuera del sendero que conduce a los amigos y a la azul maravilla del mundo?” (2007, p. 105). Se ve que el entusiasmo extracadémico que compartían los amigos fue enfriado en primer lugar por las exigencias académicas del propio Nietzsche, y este yugo profesional, que lo condujera a lo que él mismo entendió como infidelidad hacia el amigo, solo se debilitará al entablar amistad con otro hombre, uno mucho mayor que él, de grandísima celebridad y perteneciente a la esfera artística: Richard Wagner. En esto radica la gran diferencia entre un vínculo y otro: con su par filólogo, con quien compartía, desde una posición condiscipular, la devoción hacia el maestro Schopenhauer, podía consolarse y, sobre todo, animarse a una batalla filológico-filosófica en el interior de la academia, siempre siguiendo, a fin de cuentas, los códigos mismos del *tópos* académico. De su compañero de estudios no podía sacar las fuerzas suficientes para romper lo que parecía un destino ineludible, ser un “paladín de la universidad”. Muy por el contrario, su amistad se presentaba como un elemento que hacía que dicho destino fuera algo tolerable, incluso algunas veces gratificante. No se trata apenas de una amistad entre filólogos, sino además de una que se germina en el interior de la formación filológica, razón por la cual era al menos improbable que de esta amistad pudiera surgir la clara iniciativa de una fuga del mundo mismo que permitió el lazo entre ambos, y por ello el sueño de una errancia parisina con él languidecía cuando la institución académica, a la que también pertenecía el amigo, levantaba su voz para exigir obediencia. Wagner, en cambio, artista carismático, treinta años mayor que Nietzsche, se yergue ante este

como maestro, un psicagogo, también con afinidad schopenhaueriana, pero en una posición de horizontalidad respecto al autor de *El mundo como voluntad y representación*, y desde esta posición inspira en Nietzsche el entusiasmo suficiente para rebelarse ante la academia en pro de un proyecto cultural más amplio liderado por quien fue considerado un genio creador, ajeno a la esterilidad de la esfera filológica.

Que la amistad entre Rohde y Nietzsche no posibilitara una salida de las exigencias académicas no quiere decir que alguno ocupara un lugar de inferioridad o pasividad frente al otro. De hecho, Nietzsche destaca continuamente la importancia de Rohde para su propia labor intelectual, que no se limitó, como llega a afirmar Jaspers, a colaborar haciendo simples trabajos de corrección y carpintería textual. Sobre estas ayudas más de aspecto formal que de contenido, Jaspers seguramente se refiere a los aportes de Rohde al trabajo premiado de Nietzsche sobre las fuentes de Diógenes Laercio, “gracias a las cuales —dice Nietzsche— dicho *opusculum* salió adelante” (2005, p. 466); o a la ayuda que hizo a su análisis en torno al tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, reconocida por el propio Nietzsche en el capítulo V intitulado la “Transmisión del Certamen” (2018b, p. 275). Pero encontramos otros influjos mucho más relevantes: el trabajo que emprende Rohde sobre *El asno*, texto atribuido a Luciano de Samosata, parece haber despertado en Nietzsche una especial exaltación intelectual en un momento en el que los deberes de la milicia y una grave lesión habían castrado su inspiración: “(...) el trabajo que me enviaste, que me estimuló por primera vez de nuevo hacia pensamientos de orden científico, y cuya lectura me hizo olvidar una mañana mis dolores” (2005, p. 489). Y más allá de este comentario preciso, llama la atención el tono lucianesco que cobra el resto de la carta, con el estilo seriocómico que le caracteriza, con “cinismo”, que el propio Nietzsche capta en sus palabras y al cual con ingenio llama “proletariado de la chanza” (2005, p. 491). No debe entenderse como mera casualidad que Nietzsche, unos meses más tarde, emprendiera una investigación sobre el cínico Menipo de Gádara, que es precisamente la influencia más importante del samosatense, al punto de que este es el principal representante de la literatura así llamada menipea. Y es sugerente que, justo respecto a la presentación de este trabajo tan próximo al del amigo, Nietzsche le exclame “¡Esta carrera irá bien!” (2005, p. 545). De aquí en adelante serán comunes en el intercambio epistolar entre ambos no tan solo los chistes internos vinculados a la temática cínica, sino que la cuestión del *estilo cínico*, que es lo que aborda Rohde cuando examina la verdadera autoría de *El asno*, se vuelve para Nietzsche una

obsesión filosófica durante toda su vida (de Freitas, 2021, pp. 387-399). También en el ámbito pedagógico logramos apreciar la gran estima intelectual que le guarda éste a su amigo: el 11 de junio del 72 le pide a Rohde consejos para su curso sobre los preplatónicos en Basilea, específicamente en lo referente a Pitágoras (2007, p. 299); y nos percatamos de que todo el segmento dedicado al de Samos no es más que un parafraseo del artículo de Rohde sobre el asunto, el cual, por lo demás, no carece de importancia para Nietzsche, dado que para él, Pitágoras habría “creado la imagen de un tipo de vida filosófica: es esto lo que los griegos le deben” (2018c, p. 354). Este tema, el de la *vida filosófica*, es uno de los asuntos que inquieta a Nietzsche en este momento (y hasta el final de su vida), lo que explica que por estas fechas le escriba a Rohde para proponerle formar una nueva Academia griega, un *monasterio* de hombres pitagóricos (Cancik, 1986, p. 446) en el que puedan llevar una existencia auténticamente filosófica, y así también poder remediar el haber “dejado en la estacada” a su amigo cuando todo estaba arreglado para su errancia filosófica en París, infidelidad que confiesa que “aún le sabe mal” (2007, pp. 175-176).

Nietzsche también celebrará las investigaciones de Rohde en torno a un fenómeno que será decisivo en la vida intelectual de ambos, lo *dionisiaco*:

Todos los días me he alegrado interiormente de nuestro acuerdo y de nuestro avance común por el mismo camino, único e imperturbado, a pesar de la lejanía, para el cual tus observaciones sobre lo dionisiaco son tan significativas como antes lo fueron nuestros estudios inconscientemente simultáneos de los románticos (2027, p. 199).⁵

Este estudio simultáneo del dionisismo, así como la tesis doctoral de Rohde sobre el teatro griego (Cancik, 1986, p. 448), explica la gran habilidad de este al momento de articular su apología de *El nacimiento de la tragedia* ante los ataques de la comunidad filológica y, específicamente, del joven Wilamowitz, la cual fue

⁵ A este interés común se suma otro: el que ambos tuvieron simultáneamente por el tema del romanticismo —«Para mí ha vuelto a quedar claro, gracias a una coincidencia realmente divertida, hasta qué punto caminamos los dos por la misma vía; nos ocupábamos del romanticismo exactamente al mismo tiempo y aspirábamos a pleno pulmón los olores familiares y afines sin que el uno supiese de la actividad siempre insólita del otro» (2027, pp. 556-557).

titulada, un poco a pesar del propio Rohde, *Pseudofilología*. Después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se topa, para su desdicha, con el total silencio de la Academia, combinado con noticias en torno a susurros despreciativos. La pesadumbre que le causaba esta situación era apenas atenuada por el entusiasmo de Wagner y el círculo de Tribschen. Ante esta aflicción, Rohde no duda en hacer todo lo posible para levantar el ánimo de su amigo, por lo que responde afirmativamente a la solicitud de Nietzsche para hacer una reseña de la obra. No obstante, la motivación no se limitaba a los sentimientos propios de la amistad: a pesar de estar del todo consciente de que era un texto condenado al desprecio académico, muy distante de lo que allí se entiende por ciencia filológica, él, de todos modos, se encuentra a sí mismo en ese libro que tanto entusiasmo le produjo (Crusius, 1902, pp. 56-58; Cancik, 1986, p. 450), entre otras cosas por su cercanía a la filosofía schopenhaueriana, elemento que destaca en sus recensiones: “se puede esperar de este libro la eficacia más genuina en aquellos lectores que, conmovidos por la austera veracidad de Schopenhauer, no pueden encontrar un momento de satisfacción y aliento en ninguna teoría del placer” (2018a, p. 869). Y, de hecho, esta reseña comienza aludiendo a la ontología schopenhaueriana y “a la violencia de la voluntad que todo lo mueve” (2018a, p. 894). Nietzsche queda muy impresionado con la nota de Rohde, de la cual dice:

Esta recensión, mi querido amigo, es una verdadera obra maestra, refleja de forma abreviada y rejuvenecedora el original y me hace sentir de nuevo profundamente seguro de ti. Estoy realmente asombrado (y conmigo Overbeck, a quien se la he leído): qué bien te ha salido, y de qué modo tan original, esta tarea tan difícil (2007, p. 266).

Sin embargo, la reseña de Rohde no es de carácter filológico, por lo que fue rechazada en la *Litterarisches Centralblatt*, para finalmente ser publicada en el suplemento dominical de una revista no especializada. A los pocos días de su publicación, la filología ortodoxa rompe el silencio con el escrito de Wilamowitz, *Filología del futuro*, con un ataque feroz a *El nacimiento de la tragedia*. A Nietzsche se le hizo urgente defenderse ante el ataque; aún albergaba en él ese espíritu que compartía con Rohde de armar la batalla en el interior del escenario académico para poder lograr así legitimar sus ideas filológicas e históricamente hablando, y para lograr esto recurre de nuevo a Rohde, un filólogo puro. En este esfuerzo se observa que Nietzsche aún está entre dos mundos, el que comparte con su amigo

Rohde, el de la filología y la academia; y el que luego será su fuga, el que le abre Wagner, el de la sensibilidad estética y los proyectos de metamorfosis cultural.

En este punto encontramos el primer desencuentro importante en la correspondencia entre Rohde y Nietzsche. Sin lugar a duda, Rohde quería ayudar a su amigo, pero estaban completamente en desacuerdo con el modo: Nietzsche quería una defensa que fuera a su vez un ataque estrictamente filológico, de tal modo que obligara a los filólogos a leer y valorar el texto, pero Rohde sabía perfectamente que solo artistas y filósofos podrían tener oídos para *El nacimiento de la tragedia*, y que justificar el texto en el interior de la esfera filológica, usando su lenguaje y sus formas, solo agudizaría el malestar hacia el libro, su autor y sus defensores. De todos modos, Rohde accedió a articular esta “publicidad superior” (2007, p. 237) que le pedía su amigo, acatando además sus condiciones. El escrito se hizo esperar, lo que para el propio Nietzsche fue un claro indicativo de todas las dudas que tenía Rohde, de su sufrimiento ante la lúcida consciencia de los nefastos efectos de su tarea. Así comenzó, pues, la titubeante labor del “ángel vengador de la filología” (2007, p. 302), titubeo que se hace notar incluso en la firma del texto, en donde aparecen apenas sus iniciales, cuando Nietzsche había sugerido una rúbrica con todos los honores académicos; titubeo del que también se percata Wilamowitz, y que el propio Rohde manifiesta a su maestro en Kiel, Otto Ribbeck. Rohde temía que su futuro profesional estuviera siendo sacrificado, tanto por el amigo como por la idea. A pesar de las dudas, el texto es notable, al punto de que para Nietzsche no era apenas una muestra de solidaridad, sino una verdadera reivindicación del libro y sus argumentos⁶. Y en efecto, el texto de Rohde es como si los andamios que usó Nietzsche fueran apropiados por su amigo, o como si éstos hubieran sido siempre suyos, lo que sin duda se debe en buena parte a los estudios sobre dionisismo que casualmente estaba emprendiendo Rohde al mismo tiempo que Nietzsche, así como a su íntima comunicación y afinidad espiritual. Más allá del magistral manejo de las fuentes clásicas con el que justifica

⁶ Al respecto Nietzsche le escribe a Wagner en el 82: “ha llegado el escrito de Rohde: ¿no le parece que después de la publicación del panfleto puedo afirmar, con todo derecho, tener razón incluso en los más mínimos detalles? Siempre es agradable leer la propia demostración formulada por otra persona. Porque a veces se llega a desconfiar incluso de uno mismo cuando todos los colegas de profesión son tan unánimes en demostrar su oposición hostil. ¡Pero cuánto debe haber sufrido el pobre amigo al tener que pelearse durante tanto tiempo con semejante «mandadero» (...) ¿Está de acuerdo en que tener un amigo como Rohde me coloca en una posición envidiable?” (2007, pp. 359-360).

una importante cantidad de aseveración nietzscheanas, como el carácter ambiguo del sátiro en su relación con la figura silénica (Rohde, 2018b, pp. 942-943), ofrece a su vez una lección crucial de metodología científica y específicamente filológica al destacar la importancia de las asociaciones que establece la tradición (como la presunta amistad entre Sócrates y Eurípides) para la comprensión de fenómenos clásicos independientemente de su veracidad histórica (Rohde, 2018b, pp. 944-945).

No obstante, la calidad del texto de Rohde no evitó que sus miedos se materializaran, y hasta se podría sostener que el más perjudicado de los cuatro actores de la polémica, Nietzsche, Wilamowitz, Wagner y Rohde, fue este último. La presentación que de él hizo Wilamowitz como la de alguien que pasó de ser un “extraordinario filólogo” a ser un “traidor de la profesión” (2018b, p. 953) caló en la comunidad académica, lo que trajo como consecuencia que de 1873 a 1875 no fuera tomado en cuenta en las listas para ocupar cátedra en las universidades alemanas. Rohde insiste en manifestarle a Nietzsche el pesar que le produce la situación (a la que se le sumó un tormentoso conflicto amoroso), quien a su vez trata por todos los medios de ayudar, siempre infructuosamente, al herido compañero de la “alianza armada” durante la polémica⁷. En medio de todo esto, y a pesar de que lo que sobresale y persiste en las palabras de Rohde es el lamento, este seguía siendo para Nietzsche ese “amigo íntimo a quien confiarse” (2007, p. 62), y el afecto mutuo pervive con intensidad, lo que se comprueba en el feliz encuentro entre ambos durante el otoño de 1875. Al respecto escribe Nietzsche a von Gersdorff:

He extraído de este encuentro con Rohde más que todos los precedentes, estaba extraordinariamente confiado y afectuoso, así que me hizo mucho bien el hecho de poder significar aún algo para él en medio de esta absurda situación en la que su vida gira en torno a una pequeña muchacha — ¡el cielo nos libre a ti y a mí del mismo destino!— (2009, p.117).

⁷ Contra la opinión más común, Hubert Cancik argumenta que en realidad Rohde no sufrió consecuencias académicas por su postura tomada en la polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia* (Cancik. 1986, p. 463).

A pesar del malestar, Rohde no deja de trabajar intensamente en su primera gran obra, la muy celebrada por Bajtin⁸ *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*, y también vemos que en esta época hay cierta ansiedad de Nietzsche al no recibir tantas noticias de su amigo como le gustaría. En el 76 Rohde culmina su obra y envía un ejemplar a Nietzsche, quien se deshace en elogios hacia ella. En dichos elogios vemos invertirse todos esos rasgos que señala Jaspers de la amistad entre ambos, y por los cuales aseveraba que hay un influjo unidireccional de Nietzsche sobre Rohde. El 23 de mayo del 76 aquél le escribe a éste:

Igualmente me decepcionó (el libro), de una forma muy agradable, dado que había temido un poco que mi escasa sabiduría filológica en ese remoto terreno se revelara como absoluta necesidad. Ahora ya me doy perfecta cuenta de que sacaré mucho provecho de tus resultados (tanto de los generales como de los eventuales) y también de que he pensado lo suficiente sobre los griegos como para no prescindir de este libro (...)

Después de unas observaciones muy sugerentes sobre el amor pederástico, la preponderancia de la *φιλία* sobre lo afrodítico en lo relacionado al Eros y de animar a Rohde a que use un estilo que permita la develación de su personalidad, aunque eso signifique un sacrificio de la pulcritud del texto, termina diciendo:

¡Vaya hombre más extraordinario que eres! Elaborar en estos últimos años, tal y como desgraciadamente han sido para ti, precisamente este libro — ¡eso me resulta verdadera y completamente inconcebible! (además de estar por encima de mi talento, en todo momento: yo no sería capaz de algo así, aunque quisiera). Tienes el *daimon* filológico tan metido en el cuerpo, que en ocasiones me estremezco ante su furia (en sagacidad e indómita erudición). No conozco a ningún hombre a quien crea capaz de algo así: y que este gran filólogo, que además es un gran hombre, sea precisamente mi gran amigo, es un verdadero *αίνιγμα δυσλυτου*, pero, aparte de eso, ¡un bello regalo de Dios! (2009, pp. 153-154).

Tal como sostiene Cancik, el origen de *La novela griega y sus precursores* se encuentra muy ligada a la amistad que su autor cultivó con Nietzsche (1986, p.

⁸ «Por eso, el mejor libro acerca de la historia de la novela antigua el de —Erwin Rohde— presenta no tanto su historia, como el proceso de desagregación, en el campo de la antigüedad, de todos los géneros elevados» (Bajtin, 1989, p. 450).

456), lo que no debiera extrañarnos si consideramos que la inquietud que Rohde plantea en el libro se retrotrae a sus días escolares, entre 1867 y 1868, que es el momento más fulgurante del vínculo entre ambos. No es casual que durante este período Nietzsche y Rohde se encontraran interesados por la temática del origen de la literatura y el modo en la que esta se vincula con la vida subjetiva, asunto que unos pocos años después también sería objeto de estudio del amigo en común Franz Overbeck. Este interés de Nietzsche se tradujo en su investigación sobre el nacimiento de la tragedia, mientras que en Overbeck tomó la forma de una indagación en torno a la historia primitiva de la Iglesia y su tratamiento literario en la historiografía eclesiástica y la patristica (Cancik, 1986, p. 454). Al igual que Nietzsche y Overbeck, Rohde abordó la cuestión de *los orígenes*, de la novela griega en su caso, lo que ya se advierte en el título de su obra en la que se hace referencia no casualmente a “los precursores (*Vorläufer*)”; y como sucede con *El nacimiento de la tragedia*, también en el monográfico de Rohde la influencia de Schopenhauer, el ídolo en torno al cual se reunían los amigos en una veneración común, es notable⁹. No obstante, el espíritu, por así decirlo, de esta *Novela griega...* de Rohde no es otro más que el *amor*¹⁰, sin duda uno de los elementos fundamentales en la vida de este, si no el más (Cancik, 1986, pp. 439-443), y del que no podemos decir que es una inquietud insuflada en el interior de la amistad. Al respecto, llaman la atención un par de cosas: primero, que la única crítica de contenido, como adelantamos hace unas líneas, que hace Nietzsche del libro es que no preste suficiente atención al *amor pederástico*, al amor en el terreno de la educación masculina, en el seno de la amistad entre varones, que, según su entender, solo luego “fue *trasladado* al amor sexual”, el cual terminó por ocultar “su delicado y elevado desarrollo *anterior*” (2009, p. 153). Nietzsche insiste en este punto y a ello suma algo que advierte que puede parecer osado: mientras duró este tipo de formación amorosa viril, los griegos “pensaron en general desfavorablemente del amor sexual”, y termina por inclinarse a creer que sí es propiamente griega aquella idea según la cual al Eros le es más esencial la amistad que la sexualidad (2009, 0.

⁹ Véase la extensa nota al pie número 4 del texto, en la que se aborda el parecer de Schopenhauer sobre la relación entre expresión de la vida interior y el valor de una obra literaria: (Rohde, 1914 p. 179).

¹⁰ « (...) esta novela griega no es esencialmente más que una poesía amorosa narrativa (*erzählende Liebesdichtung*), y si no se quiere admitir que tal estilo de poesía surgió simplemente de la nada en Grecia, no cabe duda de que el primer origen de tales novelas de amor hay que buscarlo en una poesía cuyo contenido principal era igualmente una representación narrativa de los destinos del amor apasionado» (Rohde, 1914, p. 10).

154), postura que Rohde entendería como “un tanto extravagante, en todo caso ajena a la opinión de la antigüedad helénica” (1902, p. 75). Lo segundo que llama la atención es que, durante la elaboración de este libro dinamizado por el tema erótico, Rohde se encuentra envuelto en un turbio y sufriente romance con una mujer casada¹¹, razón por la cual el libro toma tintes autobiográficos (Cancik, 1986, p. 456), y unos meses después anuncia a Nietzsche su noviazgo con Valentine Framm, que suele considerarse el acontecimiento inaugural de la paulatina separación de los amigos. Nos percatamos de que la procura de una relación erótica es una prioridad en la vida de Rohde desde su juventud, y en cierto modo es lo que impulsa su investigación sobre la novela griega, que según Nietzsche carece de lo más importante: *el amor amistoso y no sensual* entre los griegos, eso que a su amigo llega a parecerle “extravagante” e impropio del espíritu helénico que ambos ensalzan. Hay desde el comienzo de la amistad una diferencia de prioridades afectivas; a diferencia de lo que sostiene Jaspers, la amistad es bastante más necesaria para Nietzsche, mientras que Rohde expresa sin tapujos un anhelo por el amor conyugal. Las observaciones de Nietzsche sobre *La novela...* de Rohde ya lo hace notar, pero se explicita en su carta de respuesta al anuncio de noviazgo de su amigo:

Así que vas a construir tu nido el año de gracia de 1876, como nuestro Overbeck, y supongo que no me perderás de vista por ser más felices. Ahora podré pensar en ti con más tranquilidad: si bien en este punto quizá no te seguiría. Pues tú tenías tal necesidad de un alma de entera confianza que encontrándola a ella te has encontrado a ti mismo en un nivel superior. No es mi caso. El cielo lo sabe, o no. A mí todo esto no me parece tan necesario —a excepción de días contados.

Quizá tenga una grave carencia en mí. Mis demandas y necesidades son otras: apenas sé formularlo y explicarlo (2009, p. 166).

¹¹ Crusius, intentando armonizar con el pudor de Rohde, expresa esta situación del siguiente modo: «En efecto, mientras Rohde escribía su libro sobre la novela, él mismo se había convertido, casi contra su voluntad, en el héroe de una de estas novelas, la cual terminó con una amarga disonancia. No estaría en el espíritu de Rohde que quisiéramos descorrer el velo de estas experiencias personales. Quizá nos baste con saber que el estado de ánimo que acompaña y anima el texto histórico como una melodía suave y oscura ha surgido de sentimientos muy personales» (1903, p. 83).

Y más o menos un año después de dicho anuncio, tiempo durante el cual hubo muy poco intercambio epistolar, Nietzsche le recuerda a su amigo sus propias palabras mientras se encontraban reunidos en Basilea:

Recuerdo lo que me dijiste una vez en Basilea, que lo que más necesitabas era una criatura que mediante pruebas de amor siempre nuevas, mediante incontables sacrificios cotidianos grandes y pequeños de la propia voluntad, volviera a colmar tu alma (2009, p. 216).

Después de esta carta el intercambio epistolar entre ambos prácticamente desaparece por un año entero, tiempo en el que Nietzsche se va haciendo más íntimo de Paul Rée, con quien logra un enriquecimiento intelectual que sin duda extrañaba de sus tiempos dorados con Rohde. Cuando se reanuda la comunicación es para que Nietzsche reciba de su amigo una extensa y desconcertante carta con motivo del libro *Humano, demasiado humano*.

Mi sorpresa ante este último *Nietzscheanum* fue mayúscula como te puedes imaginar: ¡eso es lo que sucede cuando se pasa directamente del *caldarium* a un gélido *frigidarium*! Te digo con toda sinceridad, amigo mío, que esta sorpresa no se ha producido sin un sentimiento doloroso. ¿Cómo puede uno desprenderse hasta ese punto de su alma y tomar otra a cambio? ¿Convertirse de repente en un Rée, en lugar de Nietzsche? Sigo sorprendido ante este milagro y no puedo ni alegrarme ni tener una opinión al respecto, porque no lo comprendo muy bien (1903, p. 544).

No deja de ser cierto que Rohde elogia algunos elementos de la obra¹², mientras se muestra en desacuerdo con otros puntuales, tal como la teoría de la

¹² «Por lo demás, es tan incomparablemente rico en contrapuntos y formas de ver las cosas que sólo puedo expresarle mi más sincero agradecimiento por sus bendiciones» (1903, p. 547).

“irresponsabilidad e inocencia”¹³ y su relación con el egoísmo¹⁴. Pero su descontento ante la obra tiene claramente motivos más profundos: en el prólogo, ya en las primeras líneas, Nietzsche reniega de su adhesión a Wagner, a Schopenhauer, a las esperanzas respecto a la germanidad e incluso al helenismo (2017a, p. 70), conservando Rohde, en cambio, su involucramiento con todo ello. Tales discrepancias no sorprendieron a Nietzsche: sabía a la perfección que había un cambio decisivo de concepciones que brotaron en la amistad, que combinado con la distancia y los prolongados silencios dieron lugar a incomodidades lógicas, de las que Nietzsche esperaba que no fueran motivo para que la amistad se viniera abajo. Lo que no podía tolerar, sin embargo, era que el amigo creyera ver a otra persona en su libro: “Por cierto: búscame solo a mí en mis libros, y no al amigo Réé” (2009, p. 289). Habrá que esperar un año y medio más para que vuelvan a intercambiar misivas, lo que es un claro indicativo de lo que significó aquel libro para Rohde y su respuesta para Nietzsche. Esta vez el intercambio fue por motivo de *El caminante y su sombra*. El parecer de Rohde es esta vez bastante positivo, y no debe de ser casual que aquí las alusiones explícitamente peyorativas a Schopenhauer y a Wagner prácticamente desaparezcan. De todos modos, en este punto de profundización filosófica nietzscheana, el amigo filólogo siente que ya no tiene nada que ofrecer: “Adiós, mi querido amigo; tú eres siempre el que da, yo siempre el que recibe; qué podría darte o ser yo para ti, excepto ser tu amigo, que bajo cualquier circunstancia te pertenecerá y seguirá ligado a ti” (1903, p. 555). La

¹³ «*Irresponsabilidad e inocencia*. — La total irresponsabilidad de la persona con respecto a sus acciones y a su ser es el trago más amargo que tiene que pasar el hombre del conocimiento, si en la responsabilidad y en el deber estaba acostumbrado a ver título de hidalguía de su humanidad. Todas sus estimaciones, preferencias y aversiones pierden así cualquier valor y se vuelven falsas (...) ya no puede alabar ni vituperar, pues no tiene sentido alabar o vituperar la naturaleza o la necesidad (...)» (2017a, p. 120). Ante este tipo de afirmaciones responde Rohde: « (...) debido a la supuesta "irresponsabilidad", (el hombre) debe encontrar todo bien y estar satisfecho con ello. Nadie me hará creer en esta irresponsabilidad, nadie cree en ella, ni siquiera tú; y si la ponderación encuentra una fina razón para el "disgusto" de lo imperfecto, prefiero usar la audaz hipótesis metafísica para una fina explicación, que hacer que los hechos del "disgusto" se desvanezcan en la nada, como has tomado prestado de Réé y del sensualismo francés» (1903, p. 544-555).

¹⁴ «Pienso que todas esas consideraciones, que toman al ser humano del mismo modo que a los demás animales, como una criatura que sólo se ocupa de sí misma, y que no sólo se sirve de sí misma, sino que está llamada a hacerlo, no son especialmente agudas ni en modo alguno convincentes» (1903, p. 555).

respuesta de Nietzsche a la carta muy sentimental de Rohde, sin dejar de ser afectuosa, es llamativamente breve (2009, p. 403).

Durante todo el año de 1880 los viejos amigos no se escriben, y es Nietzsche quien rompe el silencio el 24 de marzo de 1881 solicitando de Rohde los dones que eran propios de su amistad:

¡Mira cómo pasa la vida y cómo se nos escapa, y los amigos mejores ni se hablan ni se ven nunca! (...) Cuántas veces me siento en ese estado de ánimo en el que tengo tantas ganas de pedirle un préstamo a mi viejo, gallardo, floreciente y valiente amigo Rohde, en el que tendría en verdad necesidad de una *transfusión* de energías, no de sangre de cordero, sino de sangre de león —pero él se queda allí metido en Tubinga, sumergido en sus libros y en el matrimonio, y me resulta inalcanzable en todos los aspectos.

Y aprovecha la oportunidad para destacar los dotes que siempre aprecio del amigo:

Creo que si poseyese todas esas cualidades que tú tienes, muy superiores a las mías, me volvería arrogante e insoportable. (...) con una cabeza y un corazón como los que tú tienes, tras el trabajo cotidiano y acaso modesto, uno lleva consigo algo muy extenso y muy grande (...) Es la ayuda de amigos como tú la que me resulta útil para mantener viva la confianza en mí mismo (2010, p. 96)

La respuesta que envía Rohde el mes siguiente (1903, pp. 560-564) desagrada a Nietzsche, y así se lo expresa a Overbeck:

El amigo Rohde me ha escrito una extensa carta en la que habla de sí mismo, pero hay dos cosas que casi me han sentado mal: 1) ¡el hecho de que una persona como él no se preocupe por darle una dirección a su vida! 2) La enorme falta de gusto en la expresión (quizás en las universidades alemanas esto se llama *ingenio* — ¡Dios nos guarde!) (2010, p. 125).

En julio de ese año Nietzsche le envía a Rohde su *Aurora*, diciéndole que “Sería una pena verdadera si no fuera un libro escrito aposta para ti” (2010, p. 132). Rohde no responde ni a la carta ni al envío del texto, lo que puede tener entre sus razones el que Nietzsche insinuara que éste estaba escrito precisamente para él, dado que algunos de los temas allí tratados podían entenderse como ataques a su profesión y a su persona. En su dolor por la falta de respuesta del amigo, Nietzsche pudo entrever la causa principal de su silencio, y hay un enigmático fragmento póstumo del 81, una nota preparatoria para *La gaya ciencia*, que así lo prueba: “Los hombres se quedan en los medios cuando lograrlos les procura placer. Rohde” (2008, p. 769). Perderse en asuntos que solo debían ser medios para un fin superior, regocijarse en pequeños éxitos y entenderlos como finalidades; he aquí el motivo verdadero de la actitud de Rohde, y justo este tema no deja de abordarse en *Aurora* (2017b, pp. 512, 681-683). Además, las reflexiones sobre la amistad después de más de un año de silencio no podían ser más sugerentes en este libro. En el aforismo 313, titulado “la amistad que ya no deseamos”, dice: “Deseamos más bien como enemigo al amigo cuyas esperanzas no podemos satisfacer” (2017b, p. 627); y en el 287, titulado “Dos amigos”:

Eran amigos, pero han dejado de serlo. Han roto su amistad por dos motivos: primero, porque uno de ellos creía que el otro le comprendía mal; segundo, porque el otro creía que su amigo le conocía demasiado bien. Pero los dos se engañaban, porque ninguno se conocía lo suficiente a sí mismo (2017b, p. 621).

A estas alturas Nietzsche ya empieza a mostrarse consciente de que aquello que lo impulsa a cultivar vínculos de amistad, así como lo que los conserva y dinamiza, no es más que su *pasión por el conocimiento*. Ya esta idea del *desconocimiento* mutuo como causa de la pérdida de la amistad se la había insinuado Nietzsche a Rohde por motivo de la reacción que este tuvo ante *Humano, demasiado humano*: “Si aquí o allá hubiera peligro para la amistad — honraremos a la amistad y diremos: “hasta ahora amábamos en el otro a un fantasma”” (2009, p. 289). Lo más llamativo de *Aurora* respecto a su vínculo con Rohde es que allí se vuelve al tema que le sirvió a Nietzsche como crítica a *La novela griega...* de su amigo, y que, como vimos, no dejaba de tener guiños personales, nos referimos a la cuestión de la forma en la que los griegos entendían el amor y la amistad. Leemos en el aforismo 503:

Efectivamente, los antiguos vivieron profunda e intensamente la idea de amistad y casi se la llevaron con ellos a la tumba. En eso nos aventajaron. Nosotros, en cambio, contamos con el amor ideal entre sexos. Todas las grandes cosas que realizó la humanidad antigua obtuvieron su fuerza del hecho de que el hombre era amigo del hombre y que ninguna mujer podía abrigar la pretensión de ser para el hombre el objeto de amor más inmediato y elevado, ni tampoco el objeto único, como hoy predica el concepto de pasión amorosa. Puede que nuestros árboles no crezcan tan altos a causa de la hiedra y las vides que se abrazan a ellos (2017b, p. 670).

En *La gaja ciencia*, que durante su creación el despecho ante la amistad perdida (con Rohde y, por supuesto, Wagner) era aún más poderoso, volvemos a encontrar estas alusiones a la amistad y su tensa relación con el amor sexual. Tal es el caso del aforismo 14, que lleva el nombre de “A todo lo que se llama amor”, en el que al final de una disertación sobre el amor sexual, concluye: “(...) hay sobre la tierra una especie de continuación del amor en la que ese ávido anhelo mutuo de dos personas deja lugar a un deseo y una codicia nuevos, a una sed superior y *común* de un ideal que está por encima de ellos: ¿pero quién conoce este amor? ¿Quién lo ha vivido? Su verdadero nombre es amistad” (2017c, p. 749). Otro tanto sucede en el aforismo 61, “En honor de la amistad”, en el que vuelve a hablar de la amistad como el valor más importante entre los griegos (2017c, p. 770); y encontramos un par más que parecen retratos de las íntimas amistades perdidas hasta ese momento: el 279, “Amistad estelar”, que comienza, “éramos amigos y nos hemos vuelto extraños” (2017c, p. 831)¹⁵, y el 16, “Cruzar la pasarela”, en donde sugiere un motivo crucial del distanciamiento, si es que consideramos esa invitación nietzscheana evadida por Rohde de crear juntos un *monasterio* filosófico (2017c, p. 750).

¹⁵ Señala Aurenque que se trata de un aforismo dedicado a Rée, pero siguiendo a Poetnisch afirma en un paréntesis que en realidad hace referencia a Wagner: Aurenque, 2018, p. 90). Nos parece que se trata más bien del retrato de una constante de sus muy escasas relaciones de amistad, en especial los casos de Wagner y Rohde, en donde el mutuo desconocimiento, el volverse extraños («ley que está *por encima* de nosotros»), punto por lo demás recurrente en las referencias directas a Rohde, tanto previas a esta fecha como posteriores, es la clave de la ruptura de la amistad, al menos la terrenal.

Durante 1982, año en el que se recupera la comunicación en cierta medida, Nietzsche sigue lamentando este mutuo desconocerse. En marzo de este año le escribe a Overbeck: “Ha escrito Rohde —: no creo que la imagen que se hace de mí sea correcta (...). Él no está en condiciones de aprender algo de mí —no es capaz de compartir mi pasión y mis sufrimientos” (2010, p. 199). En julio le escribe al mismo Rohde para prepararlo para su nuevo libro, *La gaya ciencia*: “Mi querido amigo, no hay nada que hacer, hoy tengo que prepararte para un nuevo libro mío: ¿te quedan como máximo cuatro semanas de paz?”. Y culmina diciéndole: “(...) este último libro (...) hará que muchos, espantados, me eviten, y quizás también tú, querido y viejo amigo Rohde! Este libro es un retrato mío; y sé con certeza que no concuerda con la imagen que llevas dentro de ti” (2010, pp. 236-237).

Rohde recibe *La gaya ciencia* y, sorpresivamente, sus impresiones son bastante positivas. Aprovecha la ocasión para decirle al viejo amigo que ha tomado la decisión de dedicarse enteramente a un proyecto, para así evitar caer en la dispersión del miserable trabajo académico, diletantismo y dispersión que achacan a Romundt. No obstante, Nietzsche recibe con desagrado uno de los juicios de Rohde, el cual comparte con cierta indignación entre sus conocidos por un buen tiempo. A Malwida von Meysenbug le escribe: “No se preocupe — en el fondo soy un soldado, e incluso una especie de “prestidigitador de la autosuperación”. (Así me ha llamado recientemente el amigo Rohde, para mi asombro)” (2010, p. 301). De hecho, a pesar de la valoración positiva del libro y de la confesión de que seguirá el consejo de dedicarse a una sola tarea, Nietzsche siente recelo respecto a las palabras de Rohde, y así se lo confiesa a Overbeck (2010, p. pp. 307-309) y a Köselitz (2010, p. 349). En una carta de febrero del 84 que Nietzsche escribe a Rohde como respuesta a una misiva de éste que incluye un retrato de sus hijos, el filósofo le confiesa abiertamente que ya no tienen nada en común, como si vivieran en mundos distintos. Carta descorazonadora que tiene como único bálsamo el que Nietzsche recuerde que solo su viejo amigo ha valorado alguna vez su estilo en la escritura (2010, pp. 437-438).

En el 85 no se escriben ni una sola carta, pero en el 86 retoman la comunicación por motivo del nombramiento de Rohde en Leipzig, lo que llena de dicha a Nietzsche. Desafortunadamente, al encontrarse después de tanto tiempo la

experiencia de desilusión y extrañamiento mutuo es pavorosa. Así se lo expresa Nietzsche a su hermana en mayo del 86: “He estado en un curso de Rohde en Leipzig: también allí me he dicho finalmente ‘hoy no me cambio por nadie’” (2011, p. 174). Un mes después vuelve a escribirle a su hermana y compara su amistad con Overbeck con la que tiene con Rohde:

(Rohde) Tiene un concepto muy alto de Overbeck, — ¡yo también!, ¡muy alto! Pero no quisiera que Rohde me viera con los ojos de Overbeck. Si Overbeck, a pesar de esforzarse sinceramente (por lo que estaré siempre agradecido), no me comprende, no tengo derecho a quejarme: no puedo, no corresponde a su modo de ser. Pero cuando Rohde adopta las visiones de mí que tiene Overbeck, resulta muy duro: ¡él podría hacer otra cosa! ¡Tendré paciencia! ¡Alguna vez llegará el día! Quizás (2011, p. 409)¹⁶

El 87 es un año de desencuentros definitivos: Nietzsche le escribe a Rohde, con motivo de la visita de un alumno de éste, que su “solaz son los *hombres mayores*”, poniendo como ejemplo a Burckhardt y Taine, aclarando, además, que su amigo Rohde no es “lo suficientemente viejo” (2011, p. 304). Al parecer, Rohde contesta con una carta (que recupera y destruye) en la que emite un comentario despreciativo de Taine, lo que resultó inaceptable para Nietzsche, quien contesta con una amarga misiva en la que se entrevé algunos de los juicios de Rohde, como que Taine “carece de contenido”, opinión que Nietzsche tacha de “furbunda estupidez” (2011, p. 307). Por otra parte, Nietzsche los compara a ambos, dejando al filólogo en una posición vergonzante. A pesar de cierto intento de reconciliación mutua, lo cierto es que la amistad ya era insalvable. Incluso, en un fragmento póstumo de este año se refiere a Rohde como “bestia cornúpeta”, descalificación muy pesada en la tabla de valores de Nietzsche, y que curiosamente encontramos

¹⁶ Al mes siguiente, en una carta a Overbeck, Nietzsche compara su amistad con Wagner y la que tiene con Rohde: « (...) a fin de cuentas, Wagner fue el único, o por lo menos el primero, que sintió de qué iba la cosa conmigo. (De lo que p. ej. Rohde, a pesar mío, no tiene la más vaga idea, por no hablar de un deber frente a mí). En ese aire de universidad degeneran los mejores: siento continuamente que el trasfondo y la última instancia, incluso en Naturalezas como la de Rohde, es la maldita indiferencia general y la absoluta falta de fe» (2011, p. 185).

por primera vez en una carta del 68 justo a Rohde para esbozar al editor Mullach, quien sería un “*hornvieh*” (2005, p. 555)¹⁷.

En el invierno del 87 Nietzsche se esfuerza sin éxito en no perder la amistad; le escribe a Rohde: “¡No, no te alejes de mí con excesiva facilidad!” (2012, p. 69), pero sin dejar de insistir en que cambie su opinión sobre Taine. No tarda mucho tiempo en escribirle una vez más, pero continúa sin recibir respuesta alguna. Un Nietzsche profundamente herido se dirige a Overbeck para calificar a Rohde de “impertinente incorregible” (2012, p. 71). Ya no cabía duda de que la amistad había muerto, y con ella también la comunicación. Sin embargo, Nietzsche en el 89, estando gravemente enfermo, escribe al que fue su más amado amigo para, a pesar de todo, darle un lugar en el Olimpo de su delirio:

A mi oso gruñón Erwin: Asumiendo el riesgo de ponerte otra vez furioso por mi ceguera respecto a Monsier Taine, quien en tiempos pasados escribió una versión poética del Veda, me atrevo a ponerte entre los dioses y a la diosa más amable de todas junto a ti...
Dioniso (2012, p. 375)¹⁸

Mientras Nietzsche cae enfermo, Rohde prepara su segunda gran obra, sin duda la más importante, su *Psique: el culto del alma y la creencia de la inmortalidad entre los griegos*. Es tal su importancia que hasta 1930 se trataba de la historia autorizada de la religión griega, antes de ser desplazada por las obras de Walter Otto (2012; 1997) y, por ironías del azar, de Wilamowitz (1931-32). Si bien la obra de Rohde aborda puntos que fueron cruciales para Nietzsche al momento de crear su *Nacimiento de la tragedia*, y que el propio Rohde estudió, discutió y defendió, no

¹⁷ Miguel Morey brinda unas pistas respecto al término: «A lo largo de todos sus escritos y desde muy pronto aparece con cierta regularidad el calificativo de *Hornvieh* ('con cuernos', 'cornudo' o 'cornúpeta') (...) Se emplea por vez primera en una carta a Rohde (§ 604: A Erwin Rohde: 09/12/1868), aplicado a F. W. A. Mullach, editor de los fragmentos de Demócrito, a quien Nietzsche tilda de «bestia con cuernos negligente». Sin embargo, las más de las veces se usa en plural (y se traduce en ocasiones por «ganado vacuno») aplicado principalmente a los eruditos («doctos animales con cuernos»: *gelehrtes Hornvieh*) y sobre todo al pueblo alemán en sus variantes más nacionalistas. Cuando, a partir de *La gaya ciencia* en adelante comience a hablar de «rebaño» y «animal de rebaño», los términos que utilizará serán *Heerden* y *Heerdenthier*» (2022, p. 149).

¹⁸ Un análisis de este pasaje en: Cancik, 1986, p. 470.

obstante, éste no cita en ningún momento a su viejo amigo, silencio que, como veremos, es particularmente estruendoso. Lo primero que habría que destacar es la posición metodológica y el paradigma desde el cual se examinan los fenómenos a estudiar, en ambos casos teniendo a Nietzsche como claro precedente. Al igual que en *El nacimiento de la tragedia*, en *Psique* nos topamos con la intención de sacar a la filología de su tradicional aislamiento y así desplegarla a una perspectiva histórico-cultural y relativa (tal como escribe a Ribbeck), notablemente influenciado por el trabajo de Burckhardt (Eckstein, 2006, p. XII)¹⁹. Por otra parte, el interés por las causas y las implicaciones psicológicas de los fenómenos abordados, por aquello que denomina “psicología popular”, lo que no por azar se acentúa en los capítulos dedicados al culto dionisiaco (2012, pp. 202, 208), prescindiendo de la hermenéutica de los símbolos y los actos de culto al estilo de los estudios de Bachofen (1923; 1859), tiene como claro precedente a Nietzsche (Eckstein 2006, p. XVIII).

Con relación al fondo de la obra, sería necesario señalar algunas cuestiones sobre el capítulo nodal “Orígenes de la fe en la inmortalidad”, en donde se habla de la religión dionisiaca y los órficos (2006, pp. 142-188). Tal como se advierte en el título, el interés de Rohde en este libro es dilucidar cómo se forma en la cultura helénica la idea de la inmortalidad del alma, inquietud que vemos formulada por Rohde ya en 1874, cuando se pregunta qué le quedaría a un pueblo si pierde la fe en la inmortalidad, y al respecto afirma “Aquí hay una pregunta inminente para el futuro” (1902, p. 241). Rohde investigó entonces la cuestión del culto al alma y la creencia en la inmortalidad, percatándose de que dichos fenómenos pertenecen a dos sistemas religiosos diferentes: la religión popular y el misticismo, apareciendo este último tardíamente y como influjo exterior. El culto a las almas sobresalientes, héroes y reyes, se insertaría en la tradición del culto a los antepasados, dentro de una lógica que Rohde entiende como propia del individualismo helénico, el cual “hizo grande a Grecia” (2006, p. 81). No serían teólogos ni sacerdotes los primeros en transmitir el pensamiento religioso helénico, sino los poetas, y principalmente el racional (2006, p. 86), terrenal (2006, p. 8) y alegre (2006, p. 19) Homero, que marcaría una clara escisión entre los vivos y los muertos, así como entre los hombres y los dioses. Después de una disertación sobre los Misterios Eleusinos, en la que se afirma, entre otras cosas, que no es allí de donde brota la creencia en la

¹⁹ Ya en la época en la que Rohde escribe su *Novela griega*, en una carta le confiesa a Nietzsche como lo envidia por no poder asistir como él a los cursos de Burckhardt (1903, p. 213).

inmortalidad del alma, Rohde comienza a desarrollar el capítulo octavo, ese que hemos calificado de “nodal”, precisamente el que gira en torno al culto a Dionisos (2006, p. 142). La importancia de este capítulo radica en que dicho culto dionisiaco es, según Rohde, de donde surgió la idea de un alma inmortal²⁰ y el deseo de unión con lo divino (2006, p. 153), paradigma que brotaría de una serie de prácticas rituales y ejercicios espirituales: de la música, el baile y los narcóticos (2006, p. 153). La experiencia extática que se deriva de estas prácticas generaría una devaluación del mundo que insta la búsqueda de un más allá y difumina la frontera que separa lo divino de lo humano. Rohde sostendrá, además, que Dionisos no es un dios originariamente griego, sino extranjero, traído desde Tracia²¹, y que la importación y popularización de este culto que arrastra consigo la creencia en la inmortalidad del alma es fruto de una enfermedad espiritual colectiva. Al respecto, afirma Rohde:

El agotamiento de las fuerzas vitales que un día hicieron florecer la peculiar personalidad de Grecia se acusa en la distinta posición que el individuo ocupa ahora ante la vida (...) la sazón del individualismo ha pasado. Ya no se aspira a la liberación del individuo, a pertrechar a éste contra todo lo que no sea él mismo y no caiga dentro de los dominios de su libre decisión e iniciativa. El hombre ya no es, individualmente, lo bastante fuerte, ya no deberá volver a serlo, para confiar en su propia razón, consciente de sí misma (...)

Ya el alma no mira, animosa y confiada, a lo que pueda esconderse detrás de la nube de la muerte. La vida parece reclamar un complemento. Su marchita ancianidad no le permite confiar ya en un rejuvenecimiento sobre la tierra. Esto hace que arrecien los anhelos y las nostalgias que el hombre, cerrando los ojos, pone en otra existencia, aunque se produzca más allá del mundo de los vivos, conocido y cognoscible para él. (...)

²⁰ «Donde por primera vez, trasluciéndose ya claramente bajo la envoltura mística, nos encontramos con la fe en la vida imperecedera del alma, en su inmortalidad, es en las doctrinas de una secta mística que aparecen aglutinadas bajo el culto del dios Dionisos» (2006, p. 144).

²¹ Wilamowitz seguirá a Rohde en este punto, pero ya Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* había sostenido que se trataba de una divinidad ambivalente, bárbara y helena, ajena y propia (2018d, 343).

Estas trémulas esperanzas en la inmortalidad, difundidas en las extensas capas del pueblo y sustentadas más en la fe que en el pensamiento, acuden a buscar su satisfacción en ritos y prácticas religiosas que encomiendan a los fieles de estos ritos secretos más apremiantemente aún que el culto cotidiano de la ciudad, a los dioses encargados de salvar su alma y garantizan o prometen garantizar a sus devotos copartícipes la eterna bienaventuranza que tan afanosamente buscan (2006, pp. 292-293).

Difícilmente pueda leerse este pasaje sin pensar en Nietzsche, tanto por los claros paralelismos como por las divergencias, siendo estas incluso más sugerentes, al menos en lo que respecta a la ruidosa pero nunca explicitada presencia del viejo amigo en sus disertaciones. Lo primero que llama la atención es esa dirección de la mirada a los aspectos sociopsicológicos implicados en un sistema de creencias, pero lo que nos recuerda especialmente a Nietzsche es que esta mirada no sea otra que la del fisiólogo, aquella que examina la salud o degeneración de los pueblos y el vigor o la decadencia de los cuerpos que los componen, en tanto que es justo esto lo que explica que admitan o rechacen un determinado conjunto de ideas. Además, es bien sabido que la distinción entre alma divina y cuerpo mortal, de la que habla Rohde como algo evidentemente implicado en la concepción dionisiaca de la inmortalidad (2006, p. 182) y que se volvería creencia común como consecuencia de un debilitamiento fisiológico que desembocaría en la muerte de la cultura griega, es entendida por Nietzsche como la gran falsedad contra la que debe arremeter el filósofo²², una falsedad que, también para él, es consecuencia de una corporalidad enferma²³. La gran discrepancia, sin embargo, es que para Nietzsche esta tentación por el consuelo dualista-metafísico no solo no se encuentra nunca en lo dionisiaco —en el peor de los casos solo el “peligro de anhelar una negación budista de la voluntad”, o un anhelo que “va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses o en un más allá inmortal” (2018d, pp. 362-363)—, sino que, por el contrario, el dionisismo aparece como el antagonista de tal consuelo, haciendo descender la eternidad al *topos* terrenal, y así se observa en

²² Ya en el muy bien conocido, e incluso defendido por Rohde, *Nacimiento de la tragedia*, dice Nietzsche: « (...) con la antítesis popular y totalmente falsa de alma y cuerpo no se puede aclarar nada, desde luego, y se puede enredar todo» (2018d, p. 426).

²³ Véase lo que al respecto sostiene Nietzsche en el prólogo de *La gaya ciencia*, texto leído y comentado por Rohde en el intercambio epistolar (2017c, p. 719).

El ocaso de los ídolos, donde Nietzsche se presenta como el verdadero inaugurador del entusiasmo por este fenómeno:

(...) el *hecho fundamental* del instinto helénico solo se expresa en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco del ánimo — su “voluntad de vida”. ¿Qué se garantiza a sí mismo el heleno con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida, por encima y más allá de la muerte y del cambio; la vida verdadera como la perpetuación colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. (...) Todo esto significa la palabra Dionisos (...) En él está experimentado religiosamente el signo más hondo de la vida, el instinto de futuro de la vida, de la eternidad de la vida, — el camino mismo hacia la vida, la procreación, está experimentado como el camino *sagrado* (2018e, pp. 689-690).

Hay en la concepción nietzscheana del culto a Dionisos, pues, una cierta idea de inmortalidad, pero no como la entiende Rohde: no es la inmortalidad personal, la de un alma individual que perdura en un *más allá*, sino la eternidad de la vida impersonal en el eterno ciclo del nacimiento y la muerte. Es llamativo que en este punto crucial sobre el tipo de inmortalidad que se experimenta en el dionisismo, el entusiasta propagandista del proyecto wagneriano, que fue unánimemente despreciado en el interior de la esfera filológica, haya acertado allí donde el sobrio filólogo profesional ha errado, y también lo es que admita no poder comprobar del todo su punto, y use como defensa palabras similares a las usadas en su juvenil apología de *El nacimiento de la tragedia*. Así le escribe a Crusius: “piso el terreno de lo que no es absolutamente susceptible de ser probado y que solo parcialmente puede alcanzarse por los caminos de la poesía y la sensibilidad” (Eckstein, 2006, p. XXII). No se puede negar que la concepción que tiene Rohde del culto dionisiaco coincide con la nietzscheana en lo que respecta a la disolución del yo en su comunión con la divinidad²⁴, pero se distancian allí cuando Rohde no puede dejar de ver en esa pérdida del *principio de individuación* la trascendencia del alma individual por encima de la materialidad de la existencia, lo que incluso le hace

²⁴ «Pero los fieles de Dionisos, exaltados por el frenesí de la fiesta, no se contentaban con ver a su dios, sino que aspiraban a fundirse con él (...) Y se siente dotado, con ello, de facultades inhumanas o sobrehumanas: se lanza, al igual que lo hace el propio dios salvaje, sobre los animales destinados al sacrificio, los desgarrar vivos y devora sus carnes todavía palpitantes (Rohde. 2006, p. 148).

afirmar, polemizando con uno de los conceptos más importantes en el interior del *corpus* nietzscheano, que

En efecto, los griegos llegaron a conocer, en mayor o menor medida, el *ideal ascético*. Lo que ocurre es que este ideal, por grande que fuese su fuerza en algunos casos, fue siempre, en Grecia, algo exótico. (...) Y, como en seguida expondremos, no tardó en abrirse paso una tendencia encaminada a fundar una comunidad de culto basada precisamente en estos ideales (2006, p. 178).

De este modo, Rohde, además de atentar contra el rigor filológico, arremete aún más impetuosamente contra su viejo amigo, porque su forma de errar consiste en falsear el que quizás sea el gran ícono de la vitalidad nietzscheana, a Dionisos, haciéndolo pasar por el inaugurador religioso del *ideal ascético*, del transmundo de desprecio de la materia, y el verdadero precedente de ese gran vicio filosófico para Nietzsche que fue el platonismo. No hay que extrañarse de que una de las pocas fuentes de la que se sirve Rohde para apoyar su tesis sea Plutarco, un platónico, y así se lo confiesa a Crusius: “Plutarco, puesto a decir sobre qué descansan sus esperanzas de inmortalidad, cita explícitamente los misterios dionisiacos” (Eckstein, 2006, p. XIX). Al desplazar Rohde todo el diagnóstico nietzscheano de la fe en la inmortalidad del alma como signo de decadencia social al seno del culto dionisiaco, le reprocha a Nietzsche, insistimos que sin mención alguna, que no solo tenía al enemigo en casa, sino que, para colmo, confundía el origen de la enfermedad con su cura.

Para terminar, retornemos a los orígenes, en donde, por cierto, encontraremos el final. En la aurora de la amistad nos topamos con unas palabras compartidas por los amigos que tienen la particularidad de que serán atesoradas y honradas por Nietzsche durante toda su vida y especialmente a través de su quehacer filosófico. Se trata de una máxima pindárica que pronunciaron como un himno triunfal a las orillas de un río de Leipzig al que, con clarísima inspiración schopenhaueriana, bautizaron con el nombre de “Nirvana”. Esa máxima dicta “*genoi’ oios essi* (ser el que se es)”²⁵. Sobre este día Nietzsche le escribe a Rohde el 3 de noviembre de 1867:

²⁵ Sobre el lugar de esta máxima en la filosofía nietzscheana: de Freitas. 2020.

Si yo ahora, para terminar, me aplico estas palabras también a mí, querido amigo, tienen que encerrar lo mejor que yo llevo para ti en el corazón. Quién sabe cuándo el caprichoso destino juntará de nuevo nuestros caminos: ¡que suceda pronto! Sin embargo, pase lo que pase siempre recordaré con orgullo y alegría un tiempo en el que gané un amigo *oios essi* (tal como es) (2005, p. 469).

Parece paradójico que se piense en este imperativo pindárico de ser el que se es en un escenario que se ha denominado con la extinción de toda individualidad, con el Nirvana. Desde esta paradoja se puede interpretar parte del despliegue filosófico que tuvo Nietzsche a lo largo de su vida: por una parte, el fervor schopenhaueriano y wagneriano que se halla en *El nacimiento de la tragedia* y los textos que lo satelizan, en donde se entrevé el anhelo de la disolución de la falsa y mísera existencia individual en el espíritu de la música; y, por otra parte, la afirmación trágica de la mismidad, la procura de una salud absolutamente particular y la autoglorificación, tal como vemos en una de sus últimas obras, *Ecce Homo*, que precisamente tiene como subtítulo las palabras triunfales que lo unían al viejo amigo: *Cómo llegar a ser el que se es*²⁶, lo que evidencia que a pesar de los desencuentros y silencios, las vivencias con el amigo se conservaron vivas hasta el final de su obra, incluso de su existencia.

Y es que la amistad, que para Nietzsche es un tipo de amor superior (2017c, p. 749), concentra en sí misma esa paradoja (y no apenas ésta²⁷) en donde la disolución nirvánica de la subjetividad es a su vez la afirmación más radical de sí mismo, donde ser del amigo significa lograr ser el que se es: solo el que llega a ser quien es, es capaz de amistad. Es la amistad, que requiere esta identidad del ser consigo mismo, la que permite que la comunión con el otro no implique una absorción, un dominio y tampoco un seguimiento idolátrico. El compromiso de la amistad aquí, que puede implicar un sacrificio heroico de sí mismo, es a su vez la forma en la que esta se glorifica, procurando también la gloria del otro. Por ello, a pesar de todos los inconvenientes, las ofensas, las ausencias, los desencuentros filosóficos y las desilusiones, Nietzsche no dejó nunca de creer en su amistad con

²⁶ La máxima pindárica también aparece encabezando el trabajo premiado de Nietzsche sobre *Las fuentes de Diógenes Laercio* (2005, p. 617).

²⁷ Considérese, por ejemplo, el modo en el que en la filosofía de Nietzsche la amistad y la enemistad se intercalan, se superponen y también se implican, a tal punto que la enemistad misma aparece como gesto de amistad, y viceversa (Aurenque, 2018).

Rohde y de honrarla (¿qué otra cosa significa situar al amigo con los inmortales y concederle la más hermosa de las divinidades?), lo que armoniza con esa sentencia de Buda, el gran maestro del Nirvana, que Nietzsche rescata justo en *Ecce Homo*: «No se da fin a la enemistad con enemistad, se le pone término con amistad” (2018f, p. 792). Esta delicada sensibilidad para con la amistad, que es parte del camino para ser el que se es, no se ve nunca mejor reflejada que en ese conmovedor momento en el que Nietzsche, enfermo de gravedad, recibe la noticia, por medio de su hermana, de que Rohde ha muerto:

Miró con grandes ojos tristes, grandes lágrimas caían lentamente por sus mejillas, y dijo en voz baja: «Rohde, ¿muerto? ¡Ay de mí!» (Jaspers, 1963, p. 88).

Referencias

Aurenque, Diana (2018). «Nietzsche y su “ética de la amistad”: con y contra la tradición». En: *Universum* Vol. 33, N. 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762018000200075>.

Bachofen, Johann (1923) *Oknos der Seilflechter : ein Grabbild : Erlösungsgedanken antiker Gräbersymbolik*, Beck, München.

Bachofen, Johann (1859). *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Bahnmaier, Basel.

Bajtín, Mijail (1989). *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid.

Cancik, Hubert (1986). «Erwin Rohde — ein Philologe der Bismarckzeit». En: Doerr, W., Riedl, P.A. (eds). *Semper Apertus Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986*, Springer, Berlin / Heidelberg.

Crusius, Otto. *Erwin Rohde: Ein biographischer Versuch, Mit einem Bildnis und einer Auswahl von Aphorismen und Tagebuchblättern Rohde’s*. Leipzig: J. C. B. Mohr, 1902.

de Freitas, J. H. (2020). «Espiritualidad y tecnificación de sí en Nietzsche. Una lectura foucaultiana del *Ecce homo*». En: *Revista de Filosofía*, Vol. 37, N. 94. <https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>.

de Freitas, J. H. (2021). «El cinismo como crítica fisiológica en Nietzsche». En: *Revista de Filosofía*, Vol. 46, N. 2. DOI: <https://doi.org/10.5209/resf.78459>.

Eckstein, Hans (2006). «Introducción». En: Erwin Rohde. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica México, Buenos Aires.

Förster-Nietzsche, Elisabeth y Schöll, Fritz (Eds.) (1903). *Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit E. Rohde*, Insel-Verlag, Leipzig.

Jaspers, Karl (1963). *Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Lemke, Harald (2000): «Freundschaft». En: Henning Ottmann (Ed.). *NietzscheHandbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Verlag J.B. Metzler Stuttgart/Weimar.

Morey, Miguel (2022). «Nietzsche Dioniso: el gesto de las bacantes». En: *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 68. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1386>.

Nietzsche, Friedrich (2005). *Correspondencia, I*, Trotta, Madrid.

JUAN HORACIO DE FREITAS.

«La amistad ante el “Nirvana”. Un examen de la relación intelectual y afectiva entre Rohde y Nietzsche». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 91-124

Nietzsche, Friedrich (2007). *Correspondencia, II*, Trotta, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos II*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2009). *Correspondencia, III*, Trotta, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2010). *Correspondencia, IV*, Trotta, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2011). *Correspondencia, V*, Trotta, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2012). *Correspondencia, VI*, Trotta, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2017a). «Humano, demasiado humano». En: *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2017b). *Aurora*. En: *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2017c). «La gaya Ciencia». En: *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2018a). «Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud». En: *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2018b). «El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo». En: *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2018c). «Los filósofos preplatónicos». En: *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2018d). «El nacimiento de la tragedia». En: *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (2018e). «El ocaso de los ídolos». En: *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2018f). «Ecce Homo». En: *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos.

Otto, Walter (1997). *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid.

Otto, Walter (2012). *Los dioses de Grecia*, Ediciones Siruela, Madrid.

Overbeck, Franz (1875a). *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Schloss-Chemnitz.

Overbeck, Franz (1875b). Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie, Schweighauserische Verlagsbuchhandlung, Basel.

JUAN HORACIO DE FREITAS.

«La amistad ante el “Nirvana”. Un examen de la relación intelectual y afectiva entre Rohde y Nietzsche». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 91-124

Porter, I. James (2011). «“Don't Quote Me on That!”: Wilamowitz contra Nietzsche in 1872 and 1873». En: *Nietzsche Studies*, Vol. 42, N. 1, 2011. DOI: 10.5325/jnietstud.42.1.0073.

Rohde, Erwin (1902). «Cogitata. Aphorismen und Tageruchblaetter». En: Crusius. *Erwin Rohde: Ein biographischer Versuch, Mit einem Bildnis und einer Auswahl von Aphorismen und Tagebuchblättern Rohde's*, J. C. B. Mohr, Leipzig.

Rohde, Erwin (1914). *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*, Breitkopf & Härtel, Leipzig.

Rohde, Erwin (2012). *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de cultura económica, México D. F.

Rohde, Erwin (2018a). «Comunicación en *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*. 26 de mayo de 1872». En: *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid.

Rohde, Erwin (2018b). «Pseudofilología». En: *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos.

Santiago Guervós, de L. E. (2011). «Prefacio del Apéndice: La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*». En: Friedrich Nietzsche. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid.

Santiago Guervós, de L. E. (2015). «Introducción». En: *Correspondencia I (Junio 1850 – Abril 1869)*, Trotta, Madrid.

Ugolini, Gherardo (2022). «Nietzsche and the Controversy over the Tragic». En: Diego Lanza y Gherardo Ugolini (Eds.). *History of Classical Philology. From Bentley to the 20th century*, De Gruyter, Berlin / Boston:. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110730388-008>.

von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (1931-32). *Der glauben der Hellenen*, Weidmannsche buchhandlung, Berlin.

von Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich (2018a). « ¡Filología del futuro!». En: Friedrich Nietzsche. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid.

von Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich (2018b). « ¡Filología del futuro! Segunda parte». En: Friedrich Nietzsche. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid.