



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# ***Skepsis* y la relación consigo mismo en el filosofar de Nietzsche**

**Harol David Villamil Lozano**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá D. C., Colombia

2020



# *Skepsis* y la relación consigo mismo en el filosofar de Nietzsche

**Harol David Villamil Lozano**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Doctor en Filosofía**

Director (a):

Dr. Germán Arturo Meléndez Acuña

Grupo de Investigación:

PEIRAS

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá D. C., Colombia

2020



*A Nataly y Andrés*

*Suponiendo que también esto no sea más que interpretación —¿y seréis lo bastante impetuosos para objetar esto?— pues bien, tanto mejor.*

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*

# Agradecimientos

Al ser beneficiario de la convocatoria 727 de 2015 de Colciencias, el trabajo durante los cuatros años de mi doctorado fue significativamente más “fácil”, en tanto que pude dedicarme exclusivamente a mis estudios y tuve la oportunidad de estar un año completo en Alemania por su apoyo económico. Como es debido, doy aquí mis agradecimientos a ellos por promover mi investigación y a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, quienes con la beca Orlando Fals Borda (2018) financiaron esta tesis doctoral, resultado final de mi investigación.

Agradezco aquí, con especial énfasis, a mi hermano Andrés Villamil (MPh, BPh), por la lectura atenta y paciente de la totalidad de este documento. Fue la única persona con la que sentí, y suelo sentir, la confianza para encargarle esa extenuante labor: sus siempre pertinentes correcciones, comentarios y sugerencias las recibo en toda ocasión con mucho aprecio, el cual nunca logro demostrarle debidamente, como en esta ocasión.

Al profesor Germán Meléndez le agradezco por su dirección de esta tesis de doctorado, por sus intensivas lecturas y comentarios a la penúltima versión de la misma. Desearía que el tiempo hubiera alcanzado para una lectura más del profesor Meléndez, la cual hubiera garantizado que el presente trabajo no tuviera los errores, huecos, imprecisiones, ambigüedades que todavía conserva a pesar de sus comentarios críticos y consejos. Naturalmente, el único responsable de todo ello es el autor del texto y en ningún caso ni el Dr. Meléndez ni el mágister Villamil.

Les presento aquí mis más profundos agradecimientos a los miembros del grupo PEIRAS, la Dra. Andrea Lozano y el Dr. Alfonso Correa, y del grupo Darsana, el Dr. Raúl Meléndez, el Dr. Carlos Barbosa y el mágister Rosenberg Alape, al igual que a Herr Bertram Schmidt, al Dr. Marco Brusotti y al Dr. Andreas Urs Sommer. A todos les agradezco por nuestras las conversaciones, la mayoría de las veces acompañadas de un café, en las que siempre encontré la ayuda que se requiere para encaminar, reencaminar la investigación (ayuda que muchas veces encontré en sus consejos y sugerencias, pero en una que otra ocasión en un regaño que siempre viene bien cuando se está a punto de renunciar a todo). Pero especialmente les agradezco al Dr. Marco Brusotti y al Dr. Andreas Urs

Sommer les por sus comentarios siempre diáfanos y constructivos, que me dieron claridad sobre la importancia de leer a Nietzsche siempre prestando atención al contexto de los pasajes, a la perspectiva desde la que él habla y los actos de habla que usa.

Finalmente, en lo personal, agradezco especialmente aquí a Jazmín Novoa y a Nataly Sánchez. Haber conocido a Jazmín en este último año, cuando ambos estábamos pasando por una situación similar, pues ambas estábamos corriendo para entregar nuestras respectivas tesis al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sin pasar por alto los vaivenes personales por los que cada quien estábamos pasando, significó encontrar a esa compañera de viaje que siempre se necesita para compartir, comprender, interpretar y verbarizar todas las emociones que se tienen en ese camino nada fácil de transitar. Para Nataly no tengo sino buenos pensamientos y sentimientos, por siempre tener extendida su mano hacia mí cuando necesitaba levantarme. Sus oídos siempre atentos cuando no podía más con el silencio que siempre guardo ante los demás, sus brazos y corazón abiertos cada vez que necesito compartir el dolor y el sufrimiento de mis penas: solo por su apoyo ha sido posible que esta investigación se haya materializado finalmente. Tan solo desearía que estos agradecimientos fueran suficientes para recompensarle por siempre estar ahí, pero sé que es insuficiente, que nada es suficiente.



## Resumen

Se presentan aquí seis ensayos en los se quiso mostrar la conexión entre la preocupación de Nietzsche por la relación consigo mismo y el tipo de *Skepsis* que él defiende en *Más allá del bien y el mal* (sección “Nosotros, los doctos”) y en el §54 de *El Anticristo*. En el primer ensayo se muestra el interés de Nietzsche por la personalidad de los filósofos y cómo, por medio de una buena lectura de los sistemas filosóficos, se puede acceder a dicha personalidad. En el segundo ensayo se aborda la noción de sí-mismo y de yo para mostrar cómo las filosofías dogmáticas llevan a que el ser humano se relacione consigo mismo de forma patológica. En el tercer ensayo se muestra que, en el camino a la liberación, el espíritu pasa por varios tipos de enfermedad y salud, para al final terminar curado del dogmatismo. En el cuarto ensayo se interpreta la sección “Nosotros, los doctos” y se muestra la diferencia entre la *Skepsis* débil (expresión de una voluntad débil) y la *Skepsis* fuerte, propia de los filósofos del futuro, quienes viven en constante experimentación. El quinto ensayo se dedica a interpretar el §54 de *El anticristo* y concluye que el ser humano débil es un ser humano dependiente de las creencias, que son formas de auto-extrañamiento, mientras que el gran espíritu, cuya gran pasión usa las convicciones como medios para sus metas propias, es por necesidad escéptico. En el último ensayo se compara los pasajes analizados en los dos ensayos anteriores para identificar los rasgos comunes a la noción de *Skepsis* en ambas obras e intentar proponer una interpretación del filosofar de Nietzsche, donde se lo caracteriza como un constante experimentar para evitar caer enfermo de dogmatismo y así ser dueño de sí mismo y de sus virtudes.

**Palabras clave:** *Skepsis*, filología, relación consigo mismo, filosofar como experimentar, voluntad de poder, lo perspectivo, libertad del espíritu.

# Abstract

## ***Skepsis* and the relationship with oneself in Nietzsche's philosophy**

This thesis presents six essays that reveal the connection between Nietzsche's concern for the relationship with oneself and the type of *Skepsis* defended in *Beyond Good and Evil* (section "We scholars") and in *The Anti-Christ* (§54). The first essay exposes Nietzsche's interest in the philosophers' personality and the way to access to that personality through a proper reading of their philosophical systems. The second essay introduces the notions of "I" and the "oneself" to show how dogmatic philosophies implies an unhealthy relationship in the human being. The third essay shows that on the pathway to get liberation and to be cured of dogmatism, the spirit goes through various types of illness and health states. The fourth essay interprets the section "We scholars" of *Beyond Good and Evil*. It shows the difference between the weak *Skepsis* (that is an expression of a weak will) and the stronger type of *Skepsis* (typical of the future philosopher who lives in constant experimentation). The fifth essay interprets §54 of *The Anti-Christ*. It concludes that the weak human being is dependent on beliefs, which are forms of self-alienation. At the same time, the great spirit, whose great passion uses convictions as a medium to her own goals, is necessarily sceptical. The last essay compares "We scholars" of *Beyond Good and Evil* and §54 of *The Anti-Christ*. It identifies the shared features of the *Skepsis* that appears in both works. Finally, it proposes an interpretation of Nietzsche's philosophy. This interpretation characterizes Nietzsche as a constant experiment to do no falling ill with dogmatism and to be master of himself and his virtues.

**Palabras clave:** *Skepsis*; philology; relationship with oneself; philosophizing as experimenting; will to power; the perspective; freedom of spirit.

# Contenido

<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>VII</b>
<b>RESUMEN .....</b>	<b>IX</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>X</b>
<b>PREFACIO.....</b>	<b>XIII</b>
<b>LISTA DE ABREVIATURAS .....</b>	<b>XVI</b>
<b>NOTA SOBRE REFERENCIAS Y TRADUCCIONES.....</b>	<b>XX</b>
<b>INTRODUCCIÓN. UN INTENTO DE HONESTIDAD .....</b>	<b>1</b>
LO QUE IBA A SER, PERO NO FUE .....	1
LO QUE SÍ FUE.....	5
ACERCA DE LA TRADUCCIÓN DE CIERTOS TÉRMINOS.....	11
ACLARACIONES ADICIONALES .....	14
<b>SOBRE EL ARTE DE LEER BIEN EN NIETZSCHE: AUTOCONFESIÓN, LENGUAJE DE SIGNOS Y MORFOLOGÍA DE LAS PULSIONES .....</b>	<b>19</b>
§1. “SOLAMENTE QUIERO RESALTAR EL PUNTO DE CADA SISTEMA QUE ES UN PEDAZO DE <i>PERSONALIDAD</i> ” .....	21
§2. “TODA GRAN FILOSOFÍA ES LA AUTOCONFESIÓN DE SU AUTOR” .....	30
§3. DESDE “LENGUAJE DE SIGNOS DE LOS AFECTOS” HASTA “MORFOLOGÍA DE LA VOLUNTAD DE PODER” .....	39
§4. “FILOLOGÍA COMO <i>EPHEXIS</i> EN LA INTERPRETACIÓN” COMO MARTILLO.....	51
<b>CONSIDERACIONES DE NIETZSCHE SOBRE EL YO Y EL SÍ-MISMO: UNA LECTURA PROSPECTIVA Y RETROSPECTIVA DE “DE LOS DESPRECIADORES DEL CUERPO” .....</b>	<b>65</b>
I.....	68
II.....	74
III.....	83
IV.....	87
V.....	91
VI.....	93
VII.....	97
VIII.....	100
<b>¿DE QUÉ SE LIBERA EL ESPÍRITU LIBRE?: SALUD Y ENFERMEDAD EN LOS PRÓLOGOS DE LA TRILOGÍA DE LA ESPIRITUALIDAD LIBRE.....</b>	<b>102</b>
MA I PR. §3: EL GRAN DESASIMIENTO.....	106
MA I PR. §4: PANORAMA DEL CAMINO DEL ESPÍRITU QUE LLEGA A SER LIBRE .....	116
MA I PR. §§4-6: LOS AÑOS DE CURACIÓN.....	120
MA I PR. §7: LA TAREA DE LA JERARQUÍA .....	131
CONCLUSIONES: EL ESPÍRITU LIBRE CURADO DEL DOGMATISMO .....	136

<b>SKEPSIS COMO RASGO DEL FILÓSOFO DEL FUTURO: UNA INTERPRETACIÓN DE LA TAREA DEL VERDADERO FILÓSOFO EN “NOSOTROS, LOS DOCTOS” .....</b>	<b>143</b>
I. TIPO DÉBIL DE <i>SKEPSIS</i> .....	148
1. §§204-206: <i>el ser humano dominante de la época</i> .....	148
2. §§207-208: <i>el docto ideal es un escéptico débil</i> .....	156
II. EL FILÓSOFO DEL FUTURO COMO “ESCÉPTICO”, “CRÍTICO”, EXPERIMENTADOR .....	167
3. §§209-210: <i>Skepsis fuerte y crítica</i> .....	167
4. §§211-213: <i>La formación y la tarea del verdadero filósofo</i> .....	177
III. CONSIDERACIONES FINALES.....	191
<b>“LOS GRANDES ESPÍRITUS SON ESCÉPTICOS. ZARATUSTRA ES UN ESCÉPTICO” (AC §54): ACERCA DE LA SKEPSIS SEGÚN AC .....</b>	<b>197</b>
INTRODUCCIÓN.....	197
1. LOS CREYENTES Y SUS ENFERMEDADES .....	202
1.1. <i>La necesidad de fe como expresión de la debilidad de la voluntad</i> .....	202
1.2. <i>Nivel práctico de la debilidad de la voluntad: desimismación</i> .....	207
1.3. <i>Nivel teórico: lo perspectivo de la mirada</i> .....	214
2. LOS GRANDES ESPÍRITUS .....	227
2.1. <i>Los grandes espíritus son escépticos</i> .....	229
2.2. <i>Skepsis como herramienta de medida de la fortaleza y libertad del espíritu</i> .....	234
2.3. <i>La gran pasión</i> .....	238
3. CONCLUSIONES .....	248
<b>SKEPSIS Y EXPERIMENTAR: ENSAYO COMPARATIVO ENTRE “NOSOTROS, LOS DOCTOS” Y AC §54.....</b>	<b>251</b>
LOS TEXTOS: SUS SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS CONTEXTUALES Y TEMÁTICAS.....	255
EL SER HUMANO DE HOY .....	262
LA GRANDEZA DEL GRAN SER HUMANO .....	273
FILOSOFAR COMO UN VIVIR DE ENSAYOS .....	291
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>303</b>
<b>1. OBRAS DE NIETZSCHE.....</b>	<b>303</b>
1.1. <i>Obras en alemán</i> .....	303
1.2. <i>Correspondencia en español</i> .....	303
1.3. <i>Fragmentos póstumos en español</i> .....	304
1.4. <i>Obras completas en español</i> .....	304
1.5. <i>Otras traducciones</i> .....	305
<b>2. OBRAS SECUNDARIAS .....</b>	<b>305</b>

## Prefacio

Se encuentran aquí recogidos los resultados de una investigación que empezó hace más de cuatro años, cuando las sesiones con el grupo PEIRAS en la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad de los Andes despertaron en mí un fuerte y creciente interés por el escepticismo antiguo. Sin lugar a dudas, la causa de esto fueron las lecturas encontradas que la Dra. Andrea Lozano y el Dr. Alfonso Correa hacían del pirronismo y de la Nueva Academia en las sesiones del seminarios: mientras que la primera lectura era caracterizada como “dogmática”, en cuanto resaltaba que el escepticismo antiguo era relativamente coherente al conservar ciertas nociones o estructuras dogmáticas sobre las que se edificarían el método y los propósitos escépticos, la segunda era llamada “escéptica”, ya que se esforzaba por liberar al escepticismo pirrónico de todo rasgo dogmático. Este interés, sumado a mi ya existente fascinación por la filosofía de Friedrich Nietzsche (que empezó con mis estudios en el pregrado sobre Arthur Schopenhauer, autor que, por lo demás, fue el motivo por el cual me pasé de la carrera de Psicología a la de Filosofía), motivaron parte del tema del que se ocupa esta monografía: la relación de Nietzsche con el escepticismo.

Inicialmente quería explorar en esta investigación lo que Nietzsche aprendió del escepticismo antiguo. Pero, en la medida en que avanzaba en mis lecturas sobre esta temática, la investigación cambió a una exploración de cuál es el rol que tiene, en su filosofar, la especie de *Skepsis* que Nietzsche llama “distinta y más fuerte”. Si bien este tema no es independiente del primero que formulé, la cuestión de la relación entre escepticismo antiguo y Nietzsche terminó reducido a unas cuantas notas y comentarios sobre la influencia que tuvo el escepticismo antiguo y el escepticismo francés (muy dominante en su época) sobre lo que entiende Nietzsche por *Skepsis*.

A los seminarios de PEIRAS sobre el cuidado de sí del año 2017 en la Universidad Nacional les debo igualmente el haberme señalado el derrotero por el cual encaminar esta investigación. Debido a esos seminarios, pude formular la pregunta por la conexión entre la *Skepsis* de Nietzsche con su filosofar, en tanto terapia de la relación consigo mismo y de la cultura, bajo la intuición de que ni la filosofía, ni la tarea, ni la persona misma de

Nietzsche pueden comprenderse si no se reconoce su preocupación e interés por el tema de la relación consigo mismo y el lugar que la *Skepsis* tiene en su terapia contra la moral y las filosofías del extrañamiento de sí. Al Dr. Germán Meléndez le agradezco el que, junto a Schopenhauer, me haya impulsado a la lectura directa y crítica de las obras de Nietzsche (la cual había evitado largo tiempo, pero que finalmente encontró su impulso gracias a la lectura del Prólogo de *Más allá del bien y del mal* que realicé casualmente antes de los seminarios de 2017), al igual que las claves de lectura con las que aquí presento el pensamiento de Nietzsche.

Asimismo, debo señalar aquí la influencia de mi hermano, el mágister en filosofía Andrés Villamil, quien de manera indirecta le dio otra vuelta de timón a mi investigación. Gracias a muchas de sus observaciones sobre el hecho de que la filosofía hoy en día esté desprestigiada (no es gratuito que, por ejemplo, aquellos que no estudian esta disciplina no comprendan para qué sirve la filosofía mientras que sí puedan decir *grosso modo* para qué sirve la medicina, el trabajo social, la ingeniería de alimentos, etc.) y sobre la necesidad de efectuar un cambio de perspectiva de la misma, para así rescatar su valor dentro de la sociedad y el mundo contemporáneos, me empecé a dar cuenta de que Nietzsche enfatizó a lo largo de sus escritos su preocupación por las enfermedades del ser humano y de la cultura, y de la concepción que él tenía de sí mismo como médico y de su filosofía como medicina. Así pues, gracias a mi hermano la presente investigación se atrevió a retocar la formulación de su tema. Ahora buscaba mostrar a la *Skepsis* de Nietzsche como rasgo de su filosofar que busca prevenir y, en algunos casos, curar las enfermedades causadas por el dogmatismo y el fanatismo, que expresan el extrañamiento u olvido de sí del filósofo. Con el énfasis en el rasgo terapéutico tanto de la *Skepsis* de Nietzsche como de su filosofar mismo he querido entonces mostrar la utilidad que podríamos aprovechar para diagnosticar nuestro tiempo y articular estrategias para afrontar, tratar, curar los problemas y enfermedades diagnosticados. ¿No es este el camino para que le restituyamos el prestigio que ha perdido la filosofía en nuestra sociedad, incluso el prestigio que ha perdido entre los filósofos tal como se refleja en su inhibición para hablar de los problemas de nuestro tiempo y de qué es lo que necesitamos, como sociedad, para avanzar, mejorar, curar?

Finalmente, el último viraje de mi investigación se remonta a las conversaciones que sostuve con el doctor Andreas Urs Sommer en la Universidad de Friburgo, quien me advirtió sobre los equívocos que conllevan ciertas expresiones comunes a la hora de hablar de Nietzsche, concretamente, los equívocos de hablar de “la filosofía de Nietzsche” o de “la filosofía nietzscheana”. Con esas expresiones se corre el riesgo de enmarcar el pensamiento de Nietzsche dentro de tradiciones, doctrinas, “ismos”, es decir, de evaluarlo por lo que puede ser considerado como un “contenido doctrinal”, cuando es más rica en resultados la lectura que se interesa por lo que él *hace* y por *cómo* lo hace. Siguiendo esta indicación, en los últimos meses de revisión opté por dos cambios, incluidos en el título del presente documento: primero, opté por no hablar de “la filosofía de Nietzsche” sino de “el filosofar de Nietzsche”, para enfatizar así el que la obra de Nietzsche es la expresión de un pensamiento siempre en movimiento, siempre en experimentación; y segundo, opté por cambiar la expresión “escepticismo” por “*Skepsis*”, porque si bien la expresión alemana se suele traducir por “escepticismo”, el término en español tiene el riesgo de indicar una escuela filosófica o un contenido doctrinal; mientras que el término usado por Nietzsche, tal como él lo usa, caracteriza o matiza más bien su hacer como filósofo, su filosofar, su pensar como experimentación.

Con este Prefacio he querido que la lectora y el lector del texto que tiene ante sí sepa que este es el resultado de un proceso que ha pasado por varias etapas gracias al contacto que su autor ha tenido con varias investigadoras e investigadores, que lo han influenciado a lo largo de los años que ha durado su investigación. La cual, tengo que decirlo, no obtuvo (al menos formalmente) el resultado que buscaba desde un principio, insuficiencia que nada tiene que ver con las influencias aquí reportadas, sino exclusivamente por mis capacidades.

# Lista de abreviaturas

## Nietzsche

### Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en alemán

- KSA Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlín, etc.: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- KSB Nietzsche, F., Colli G. & Montinari, M. (1986). *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Walter de Gruyter, Berlín.
- KGW Nietzsche, F., Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín, etc.: Walter de Gruyter.
- BAW Nietzsche, F., Mette, H. J., Koch, K., & Schlechta, K. (1994). *Frühe Schriften*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- eKGWB *Elektronische Kritische Gesamtausgabe*. [www.nietzschesource.org/#eKGWB](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB)

### Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español

- OC *Obras Completas*, edición de D. Sánchez Meca & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche, en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2011-2016.
- FP *Fragmentos Póstumos*, edición de D. Sánchez Meca & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche, en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2006-2010.
- CO *Correspondencia*, edición de L. E. de Santiago Guervós, en seis volúmenes, Editorial Trotta, Madrid, 2005-2012.

### Obras de Nietzsche



---

AC	El Anticristo
EH	Ecce homo
FW	Ciencia jovial
GD	Crepúsculo de los ídolos
GM	De la genealogía de la moral
GT	El nacimiento de la tragedia
HL	Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva
JGB	Más allá del bien y del mal
LDF	Sobre las fuentes de Diógenes Laercio
M	Aurora
MA	Humano, demasiado humano
NW	Nietzsche contra Wagner
PHG	La filosofía en la época trágica de los griegos
SE	Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva
UB	Consideraciones intempestivas
VM	Miscelánea de opiniones y sentencias
VP	Los filósofos preplatónicos
WA	El caso Wagner
WL	Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
WS	El caminante y su sombra
Za	Así habló Zaratustra

### **Obras de referencias sobre Nietzsche**

KSA 14	Colli, Giorgio y Montinari, Mazzino. Comentario a los volúmenes 1–13 de la KSA
--------	--

**Aristóteles**

EN      Ética nicomáquea

**Cicerón**

*Acad.*      Contra los académicos

**Diógenes Laercio**

DL      Vidas de los filósofos ilustres

**Eusebio**

*Praep. Ev.*      Praeparatio evangelica

**Homero**

Od.      Odisea

**Kant**

KrV      Crítica a la razón pura

*Respuesta*      Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?

*Prolegomena*      Prolegómenos a toda metafísica futura

**Montaigne**

*Enss.*      Ensayos

**Platón**

Chrm.	Cármides
Grg.	Gorgias
R.	República
Tht.	Teeteto

**Schopenhauer**

E	Los dos problemas fundamentales de la ética
P I	Parerga y paralipómena I
P II	Parerga y paralipómena II
W I	El mundo como voluntad y representación I
W II	El mundo como voluntad y representación II

**Sexto Empírico**

PH	Esbozos pirrónicos
----	--------------------

## Nota sobre referencias y traducciones

El sistema de citación de los escritos de Nietzsche es doble: remite primero a la edición española y seguidamente, después de una barra diagonal (“/”), a la correspondiente edición alemana, para lo cual hago uso de las abreviaturas consignadas en la sección “Lista de abreviaturas”.

Las referencias a los escritos de Nietzsche en castellano remiten a la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca y publicada por la Editorial Tecnos con el auspicio de la *Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche* (SEDEN) y con los estándares impuestos por la edición crítica de Colli-Montinari (KGW). En esta edición se encuentra también publicados los *Fragments Póstumos* (2006-2010) en cuatro volúmenes.

Las referencias a las *Obras completas* editadas por el SEDEN, vienen encabezadas por la abreviatura OC. A esta abreviatura le sigue, en romanos, el número del volumen, seguido a su vez, después de una coma, por la abreviatura correspondiente al escrito específico que se cita. En los casos en los que la obra está dividida en tratados o partes en las que la enumeración de párrafos, capítulos o aforismos no es continua, luego de la abreviatura de la obra se indican en números romanos la sección de la obra en cuestión (ej. Za II, GM III). Después de la abreviatura de la obra (y enumeración de tratado o parte) se indica en arábigos el número del apartado o aforismo antecedido por una doble “s” (§). Así, por ejemplo, “SE §2” remite al apartado segundo de *Schopenhauer como educador*. Hay obras, sin embargo, que poseen múltiples secciones no numeradas sino apenas tituladas. Las referencias a estas secciones hacen uso, entre comillas dobles (“”) de una de las palabras que componen el título, siempre teniendo en cuenta que sea una palabra que no se repita en los títulos de las otras secciones de la misma obra: “EH “Libros” §2” remite a la sección segunda del apartado “Por qué escribo tan buenos libros” en *Ecce homo*. Ahora bien, en el caso especial de las secciones de este apartado de EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, las cuales portan como rótulo los diferentes títulos de los libros de Nietzsche, se utilizan en comillas las abreviaturas correspondientes a los libros omitiéndose la abreviatura para el apartado (“Libros”). “EH “JGB” §1” remite, según lo anterior, al numeral primero de la sección titulada “Más allá del bien y del mal” incluido en el apartado “Por qué escribo tan

buenos libros” en *Ecce homo. Así habló Zaratustra* también posee múltiples secciones no numeradas mas sí tituladas, para las cuales se sigue el mismo sistema de usar entre comillas dobles una palabra centrar del título.

A los prólogos de los escritos de Nietzsche se los cita con la abreviatura “Pr.” seguida, si es el caso, del número del apartado ( “M Pr. §2” remite al segundo apartado del prólogo de *Aurora*). Para el caso particular de *Humano, demasiado humano*, obra que tiene dos volúmenes, donde el segundo está compuesto por dos obras publicadas inicialmente por separado, pero que fueron reunidas en 1886 en una misma obra junto a un prólogo nuevo, se sigue la siguiente indicación: los dos textos que componen el segundo volumen serán referenciados por la abreviatura asignada en la sección “Lista de abreviaturas”; pero cuando se haga referencia al prólogo de alguno de los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano*, se indicará el número del volumen con número romano luego de la abreviatura MA, se agregará la expresión “Pr.”, luego del número del volumen, y, luego, el número del aforismo con la doble “s” (§): “MA II Pr. §3” hace referencia al tercer aforismo del Prólogo al segundo volumen de *Humano, demasiado humano*. El número de página de la *Obras completas* se indicará luego de todas estas indicaciones con el doble punto (OC IV, GM Pr. §3: 455).

Las referencias a la edición española de los *Fragmentos Póstumos* vienen encabezadas por la abreviatura FP, seguida del número en romanos del volumen de la mencionada edición de la Editorial Tecnos. A esta información le sigue la numeración asignada al fragmento en la edición Colli-Montinari (la misma reasignada a los fragmentos en la edición de Tecnos) junto con el número de la página en la edición española luego del doble punto (ej. FP IV, 7[54]: 312). En el caso (poco frecuente) en que el fragmento se encuentre dividido en partes numeradas, se incluye la respectiva indicación después del número del fragmento y nuevamente con la doble “s” (§). “FP IV, 5[71] §6: 165” remite al numeral 6 del fragmento 5[71] presente en la página 165 del volumen cuarto de los *Fragmentos póstumos*. Si se citan simultáneamente varios fragmentos póstumos pertenecientes a un mismo cuaderno numerado por Colli-Montinari, los números que los identifican aparecen separados por una coma. “FP I, 19[8, 15, 24]” remite a los fragmentos 19[8], 19[15] y 19[24] en el primer volumen de los *Fragmentos Póstumos*. Si se hace referencia a un cuaderno en su totalidad, se usa tres puntos consecutivos dentro de los paréntesis cuadrados (“20[...]”).

A la referencia a la edición española le sigue, después de una barra diagonal (“/”), la referencia al volumen y a la página de la KSA que contiene el fragmento póstumo citado (ej. FP I, 19[33]: 331 / KSA 7: 426). Al respecto, se aclara que las referencias a los escritos (obras y fragmentos póstumos) de Nietzsche en alemán remiten, por regla, a la “edición de estudio” (*Studienausgabe*) establecida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Se la cita con la abreviatura KSA, seguida del número del volumen en arábigos y, después del doble punto, del número de página (ej. “KSA 6: 54” remite a la página 54 del volumen 6). En los casos en que se ha juzgado necesario, se ha agregado al número de la página el número de la línea o líneas precedido por la palabra “línea(s)”. Por ejemplo, “KSA 6: 257 línea 3” remite a la línea 3 de la página 257 del volumen 6 de la KSA. Cuando se quiere indicar con especial énfasis la línea en la edición alemana y es evidente el número de volumen (pues se acaba de citar o de referenciar en el cuerpo del texto), se indica brevemente el número de página luego de la abreviatura “p.” y luego el número de línea, tal como se ejemplifica aquí: “p. 257 línea 3” hace referencia a la línea 3 de la página 257 del volumen recién citado en el texto.

La KSA es una edición completa de la obra filosófica de Nietzsche a partir de 1869. No contiene ni los trabajos juveniles de Nietzsche ni las lecciones que él dictó en su período como profesor de la Universidad de Basilea. Estos escritos tempranos de Nietzsche –varios de los cuales sí están incluidos en el segundo volumen de las *Obras Completas*– se citan según la edición alemana de Joachim Mette y Karl Schlechta, *Frühe Schriften* (Beck’sche Buchhandlung, Munich, 1933-1940), la cual compila los escritos juveniles anteriores al nombramiento de Nietzsche como profesor en 1869. Las referencias a ella se hacen con la abreviatura BAW, seguida del número del volumen (en arábigos) y del número de página luego del doble punto (BAW 3: 352). En caso de citarse un texto ausente en las dos ediciones anteriores, por ejemplo las lecciones de Nietzsche en Basilea, se acude a la más completa (pero menos accesible) versión de la edición crítica de Colli-Montinari, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, con la abreviatura KGW, seguida del número de la división (*Abteilung*) en romanos, con un punto se indica el número del volumen (*Band*) en arábigos, mientras que al doble punto le sigue el número de página (ej. KGW IV.2: 5).

Las cartas de Nietzsche se citan también mediante doble referencia a la edición en castellano y a la edición en alemán referenciadas en la sección “Lista de abreviaturas”.

Ellas son respectivamente: la edición española de la *Correspondencia* en seis volúmenes, Editorial Trotta, y la edición alemana *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* de Colli-Montinari, publicada en ocho volúmenes por las editoriales Walter de Gruyter y Deutscher Taschenbuch Verlag. Las referencias a la edición española de la *Correspondencia* de Nietzsche vienen encabezadas por la abreviatura CO, seguida por el número del volumen en romanos, por el número de la carta (precedido por “Nr.”) y por el número de la página luego del doble punto (ej. CO VI, Nr. 1137: 281). Ellas vienen acompañadas, después de una barra diagonal (“/”), de las referencias a la edición alemana, encabezadas con la abreviatura KSB, seguida del número del volumen (en arábigos) y del número de página (ej. CO VI, Nr. 1137: 281 / KSB 8: 462). Igualmente, cuando lo he considerado necesario, se ha indicado el número de la línea o líneas de la edición alemana precedido por la palabra “línea(s)”.

Se dispone hoy de una valiosa edición “electrónica”, en línea, de la obra completa de Nietzsche: la *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe* (eKGWB), fácilmente accesible en el portal “Nietzsche Source”: <http://www.nietzschesource.org/>. El autor del presente trabajo ha utilizado frecuentemente esta página para realizar exploraciones con la ayuda de su efectiva herramienta de búsqueda.

Las traducciones al español de los textos de Nietzsche citados en este trabajo son propias del autor de este texto, si bien se ha apoyado frecuentemente en las traducciones de la edición de Trotta, para el caso de las cartas, de Tecnos, para el caso de las obras y fragmentos póstumos, y de Alianza, cuyas traducciones fueron realizadas por Andrés Sánchez Pascual.

Por último, dos aclaraciones: en primer lugar, hago uso de las comillas españolas («») para las citas textuales y de las comillas dobles (“”) para paráfrasis casi literales, es decir, en las ocasiones que cito un pasaje con modificaciones (sea en el tiempo verbal, en el número, en el orden de los elementos, etc.). Y segundo, en las citas textuales agregaré el alemán entre paréntesis cuadrados ([]) por cuatro motivos diferentes: para resaltar un término (por ejemplo, el término *Versuch*) y su conexión con otros (este es el caso con los términos *zerlegend* y *Zergliedern*); para mostrar los juegos lingüísticos entre dos términos; para señalar las otras posibles traducciones que tiene el término en alemán; y finalmente, cuando quiero

que la lectora y el lector evalúen mi propuesta de traducción (este es el criterio que sigo en la mayoría de las ocasiones, dado que mi dominio del alemán no es el mejor).



# Introducción. Un intento de honestidad

¿Es extraño que un estudiante de filosofía se pregunte a sí mismo por qué estudió esa profesión? ¿Es extraño que se pregunte por qué hacer, además de un pregrado, un posgrado en filosofía? ¿Es acaso raro que el estudiante dirija a sí mismo las preguntas que los demás (familiares, amigos, pareja) suelen dirigirle mientras él es estudiante? Es muy probable que uno mismo se haya relacionado con estas preguntas de manera diferente con el pasar del tiempo. En el momento, por ejemplo, suelo afrontar esos mismos interrogantes bajo la siguiente formulación: ¿qué me ha enseñado la filosofía durante todos estos años? Más exactamente: ¿qué me ha enseñado Nietzsche en todo este tiempo que llevo leyéndolo? Para ser honesto con mi lectora y mi lector, varias cosas se han modificado en mi relación con la filosofía y con Nietzsche. Una de ellas es la que aquí quiero resaltar, a saber: ahora estoy convencido que la honestidad debería ser la virtud del filósofo, del ser humano que “ama la sabiduría”, que se considera como ser cognoscente, que vive una vida encaminada hacia la verdad o el conocimiento. Pero la honestidad es, ciertamente, la virtud más difícil de ejercitar al tener tantos obstáculos, como el orgullo, que tantas veces juega en contra de uno. Por eso intentaré en esta introducción ser honesto con mi lectora y lector respecto al texto que tiene al frente, aún cuando esto signifique que esta Introducción no tenga la forma que suele ser la de una introducción de una tesis doctoral. Pero la honestidad que aquí quiero poner en práctica me lleva a advertirle a mis lectores qué *no* debe esperar en las siguientes páginas, qué *no* se encontrará en ellas. Considero importante, en suma, ser honesto respecto a *mis* frustraciones con mi investigación, para lo cual empezaré hablando de qué iba a ser este trabajo, pero finalmente no fue.

## Lo que iba a ser, pero no fue

Según la primera versión de esta investigación, depositada en el proyecto, quería demostrar que “la *Skepsis* tiene un lugar fundamental en la ‘filosofía’ terapéutica y médica de Nietzsche, pues es la condición que permite que tal filosofía enseñe cómo cumplir la tarea de los espíritus libres y llegar a ser lo que uno es”. En su momento, mi interés por demostrar esta tesis surgió en parte al constatar en ese entonces un vacío (que hoy en día

estoy convencido que no existe) de comentarios que se preocuparan por la conexión entre tres ejes que, por separado, sí han recibido mucha atención en todas estas décadas: el escepticismo en el pensamiento de Nietzsche, su compromiso con la idea de la filosofía como medicina y la cuestión de la relación consigo mismo.

Inicié, entonces, la exploración de las obras de Nietzsche (especialmente las últimas, desde JGB hasta EH) bajo la intuición de que las consideraciones de Nietzsche sobre el escepticismo o la *Skepsis*<sup>1</sup> no se reducían a meras cuestiones epistémicas, sino que tenían conexión con sus preocupaciones prácticas. De hecho, pude constatar que en los contextos donde aparece la *Skepsis* aceptada por Nietzsche también aparece la cuestión de la salud y el tema del sí-mismo. Este es el caso de JGB, obra en cuyo Prólogo Nietzsche se presenta como un médico: «como médico es lícito preguntar: “¿de dónde proviene semejante enfermedad que afecta a la más bella planta de la Antigüedad, a Platón?”» [OC IV: 296 / KSA 5: 12 líneas 26-28]). En la sección “Nosotros, los doctos” Nietzsche expone una nueva especie de *Skepsis* que caracteriza como *más fuerte, más peligrosa, más dura*, la cual «desprecia y sin embargo atrae hacia sí; derriba y toma en posesión; no cree, *pero no se pierde a sí mismo por ello*; le da al espíritu una peligrosa libertad, pero sujeta el corazón fuertemente» (ibid., §209: 375 / 141 líneas 14-18; énfasis añadido). Pues bien, esta *Skepsis* es un rasgo del filósofo del futuro (personaje al que se hace alusión con el subtítulo de JGB: “Preludio a una filosofía del futuro”), ya que «todo cuanto es y fue se convierte para ellos [esos filósofos que también llama auténticos] en medio, en instrumento, en martillo» (ibid., §211: 378 / 145 líneas 13-6). El filósofo no vive por algo externo a él mismo, sino que usa eso como instrumento para sus propios fines. En esta sección de JGB, Nietzsche contrasta al filósofo con el docto, quien es un espejo de figuras y acontecimientos ajenos, un instrumento de medición, un ser humano “desinteresado” que cuando medita sobre “sí mismo” se equivoca sobre sus propias necesidades, dado el ideal de objetividad en el que cree, el cual rige su vida y le exige la despersonalización y desimismación (*Entselbstung*)<sup>2</sup> para poder conocer el mundo desinteresadamente. Pero esa “objetividad” es, a juicio de

---

<sup>1</sup> Véase unas páginas más adelante, la sección “Acerca de la traducción de ciertos términos”.

<sup>2</sup> Véase la sección “Acerca de la traducción de ciertos términos”.

Nietzsche, un nombre bonito para una enfermedad que él denomina “debilidad y parálisis de la voluntad”, la cual se expresa en esa forma de vida del docto: este solo quiere reflejar el mundo, huye de sí-mismo, huye de todo juicio sobre la vida, así como también sobre el valor de la vida.

Por su parte, en AC §54 dice Nietzsche que es con la *Skepsis* como el gran espíritu prueba su fuerza y libertad. El gran espíritu tiene una gran pasión que es más despótica e ilustrada que él, la cual consume convicciones como medios para los fines que este tipo de espíritu propone a partir de sí mismo. A esta fuerza y libertad ante las convicciones, Nietzsche las contrasta con el creyente, a quien en los aforismos anteriores describió como un decadente cuyo “mundo interno” es como el del enfermo de los nervios y que, en consecuencia, psicológicamente no tiene ninguna limpieza, es incapaz para leer bien y es esclavo de las mentiras por necesidad (AC §§51-52 y §54). El creyente es una especie de ser humano que «no puede ponerse a sí mismo como fin, que no puede en absoluto poner fines a partir de sí mismo. El “creyente” no se pertenece a sí mismo, solo puede ser un medio, ha de ser utilizado, necesita a alguien que lo utilice. Su instinto otorga a una moral de la desimismación el más alto honor (...)» (ibid., §54: 757 / KSA 6: 236 líneas 25-30). Esta *desimismación* será definida dos líneas más adelante como *extrañamiento de sí mismo*, es decir, el abandono de sí-mismo, el apartar la vista de sí-mismo o, como lo dirá en Za I “Despreciadores”, el desprecio del cuerpo. De donde se seguiría, por contraste, que la libertad del gran espíritu respecto a las convicciones es expresión de un mundo interno sano y de que él se pertenece a sí mismo.

A juicio de Nietzsche, las filosofías herederas del platonismo (como el cristianismo o las doctrinas metafísicas, racionales, intelectuales, científicas, ascéticas o moralistas que izan la bandera del “impulso irrestricto analítico” [HL §6], del “impulso desinteresado hacia la verdad” [SE §6] o del “instinto de conocimiento como padre de la filosofía” [JGB §6]) se inventan, por su cansancio, mundos ficticios inmutables de los que no quieren salir (véase Za “De los transmudanos”); mundos en los que la imagen del ser humano conlleva un auto-desprecio y prácticas que buscan “corregir” la existencia maltratándola (como las prácticas ascéticas exploradas en GM). Esto sólo significa que detrás de estas filosofías que se basan en convicciones (lo que en el Prólogo a JGB es llamado dogmatismo) no hay salud, no hay fuerza, no hay plenitud, no hay vigor, no hay un buen cuidado de sí mismo.

Si la forma de vida que se rige por estos ideales o fantasías conceptuales es expresión de una voluntad enferma y débil, entonces tomar conciencia de ello y, además, intentar pensar sin ellas es expresión de una voluntad saludable y fuerte. Esta voluntad saludable y fuerte tiene el coraje de vivir en el camino del conocimiento que no tiene como resultado lo que los filósofos suelen llamar “la verdad”; tienen el coraje de vivir una forma de vida en la que no se es esclavo de las convicciones, sino que toda convicción ahora es un medio para algo más grande: una forma de vida sin *desimismación*, es decir, una forma de vida en la que se potencializan las condiciones necesarias para proponer fines a partir de sí mismo, e incluso ponerse a sí mismo como fin (KSA 6: p. 236 líneas 24-33).

Así pues, bajo la intuición, primero, de que para Nietzsche los “ismos” (toda doctrina con principios incuestionables) son expresión de una voluntad débil y llevan al auto-engaño, al desprecio del sí-mismo y a prácticas que maltratan al cuerpo; y segundo, de que la *Skepsis* es un “medio” que ayuda a proponer nuevas interpretaciones que sean más honestas con el ser humano, que rediman al mundo, a las pulsiones, al sí-mismo, y que busquen la salud de los ser humanos y de la cultura; bajo estas dos intuiciones, me propuse demostrar en mi investigación el lugar, la tarea y el objetivo de la *Skepsis* en el filosofar de Nietzsche, en tanto un hacer con fines terapéuticos contra la enfermedad del dogmatismo.

Pero mucho de esto no ocurrió. ¿Pero qué exactamente no ocurrió? No quiero centrarme en las cosas que en el camino se perdieron ni en los énfasis que cambiaron en el resultado final, pues esto siempre ocurre en toda investigación<sup>3</sup>. En lo que quiero enfocarme es en mi *gran* frustración con mi investigación: no logré articular el documento

---

<sup>3</sup> En el caso particular de esta investigación, por ejemplo, se perdió de mi panorama el lema “cómo se llega a ser lo que se es”, el cual aparecía en la formulación inicial de la tesis a sustentar. Igualmente se perdió el tema del nihilismo, que inicialmente lo intuí en términos de una enfermedad de la cultura que la *Skepsis* podría curar. Asimismo, lo que pensé en su momento bajo el término “ismo” lo terminé presentando bajo la idea de las “verdades incuestionables de la filosofía”. Incluso, se me perdió la intuición de que la *Skepsis* hacía parte del camino del espíritu que llega a ser libre, intuición que se transformó en la tesis según la cual la *Skepsis* es un rasgo del espíritu libre y del filósofo cuya tarea es la de la inversión de todos los valores. Y muy a mi pesar, no realicé el estudio de las fuentes de Nietzsche, especialmente las que respectan a su noción de *Skepsis*, que prometí en el proyecto y que quedó finalmente reducido a un par de notas aclaratorias a lo largo del texto.

final (el que la lectora y el lector tiene en frente) como se suele presentar el resultado de una investigación doctoral. No logré estructurar un documento dividido en capítulos que estuvieran ordenados secuencialmente, donde cada uno empezara en conexión con el final del anterior y fueran mostrando, progresivamente, los elementos que permitirían, en el último capítulo o en las conclusiones, demostrar la tesis principal. No, pues este documento que está frente a mi lectora y lector no es de ese tipo de documento. ¿Pero entonces qué sí se encontrará en las siguientes páginas?

### **Lo que sí fue**

Si hay algo que mi lectora y lector no pueden poner en duda es el hecho de que lo que aquí presento como tesis doctoral es el resultado de una investigación que no tuvo descanso y que siguió los pasos que la misma investigación le fue indicando. Pero el resultado son seis ensayos (o mejor todavía, prospectos de artículos<sup>4</sup>) que se diferencian por su estructura, procedimiento y extensión, en los que me esforcé por que cada uno fuera autocontenido, en la medida en que un ensayo lo puede ser. Como todo texto, los seis ensayos que configuran esta tesis doctoral se apoyan en otros textos o trabajos, incluyendo los seis que aquí presento. En cada uno de los ensayos me he esforzado, por tanto, en agregar referencias que remitan a los otros ensayos de esta colección, mas no con la intención de persuadir a la lectora y al lector de que los ensayos están ordenados como capítulos de un libro. Aquello lo he hecho, más bien, para mostrar que durante estos cuatro años de investigación he estado trabajando en el tema que me propuse en mi proyecto: el rol de la *Skepsis* en el filosofar de Nietzsche, especialmente en conexión con la relación consigo mismo.

Mi lectora y lector ahora deben estarse preguntando por qué decidí escribir seis ensayos o artículos en lugar de un libro. Podría responder que procedí así porque me lo permite el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, pues el reglamento no me exige escribir un “libro” sino plasmar en un texto final el resultado de mi investigación, evidenciando mis habilidades argumentativas, interpretativas y filosóficas

---

<sup>4</sup> Dos de los cuales ya fueron enviados para evaluación a dos revistas diferentes.

(sea lo que sea que esto último signifique). Pero dar una respuesta así sería deshonesto de mi parte, no solo con mi lectora y lector, sino conmigo mismo. La razón principal fue más bien una mala estrategia que adopté al inicio de esta investigación. Dadas las exigencias actuales del mundo académico, donde son mejor evaluados y más leídos los artículos que cualquier otra producción escrita, decidí escribir los acápites de mi tesis como si fueran artículos, para así publicarlos eventualmente, pero no sin antes modificarlos de tal forma que tomaran la forma de capítulos. Como ya confesé, esta fue una mala estrategia, pues el tiempo se me agotó, por lo que no pude modificar los textos de tal modo que adoptaran la estructura en la que suelen ir en una tesis doctoral<sup>5</sup>.

Los seis ensayos, entonces, son el resultado de un acercamiento a las obras de Nietzsche (especialmente después de *Za*) con el interés de mostrar cómo la *Skepsis* presentada en *JGB* y *AC* está conectada con la preocupación de Nietzsche por la relación consigo mismo. Es por esto que recojo los seis ensayos bajo el título de “*Skepsis* y relación consigo mismo en el filosofar de Nietzsche”. Presentaré aquí los seis textos para advertir qué se encuentra en cada uno de ellos, y así insinuar las conexiones que habría entre ellos. Conexiones que, empero, no se encuentran explícitamente anunciadas dentro de cada ensayo, pues como ya anuncié, mi pretensión fue escribir textos “autónomos”, unidades que se pueden (y deben) leer como independientes, cerradas, así como se suele leer los artículos (aunque la extensión de mis ensayos no suele corresponder a la de los artículos publicados en la mayoría de las revistas en filosofía).

En el primer ensayo me propongo interpretar la noción de “filología”, entendida como el arte de leer bien, en conexión con el interés de Nietzsche por determinar qué tipo de ser humano se debe querer y, por ello, criar. En las primeras tres secciones analizo cuatro formulaciones que hace Nietzsche de su preocupación por acceder a la personalidad de los filósofos a partir de los sistemas filosóficos que elaboran y presentan en los libros que ellos escriben: examino los dos prólogos de *PHG*, para luego examinar la afirmación “las

---

<sup>5</sup> Ciertamente, con más tiempo seré capaz de modificar los seis ensayos, no solo para que sean publicados como artículos, sino también para organizarlos en forma de libro con capítulos. Soy consciente que con esto estoy adquiriendo el compromiso con mi lectora y mi lector, al igual que ya lo tomé con el director de la investigación, de realizar esta tarea en los siguientes meses que le siguen a la entrega de este documento.

filosofías son la autoconfesión de su autor”, la tesis según la cual “la moral es un lenguaje de signos de los afectos o de las pulsiones” y la tesis de que “los afectos o las pulsiones son una morfología y evolución de la voluntad de poder”, todas presentes en JGB. Aquí me permito hacer una lectura de la noción de “voluntad de poder” que hace parte de la tradición “psicológica”, en tanto que lo que me interesa es interpretar la definición de la personalidad del ser humano como una jerarquía de los impulsos (JGB §6), la cual está articulada por una voluntad dominante<sup>6</sup>.

Con el análisis de estas primeras tres secciones busco mostrar que todos estos pasajes de Nietzsche evidencian que, para él, es necesario leer textos para acceder a sus autores. Entendido así, en la última sección analizo la definición de la “filología como arte de leer bien, como *ephexis* en la interpretación” que aparece en el §52 de AC, para sostener que en el filosofar de Nietzsche se lee al ser humano, a los filósofos, a las culturas con tres intereses: primero, para develar los prejuicios, las convicciones, las valoraciones, las pulsiones que se satisfacen con sus teorías; segundo, criticar o diseccionar las valoraciones, las virtudes, los ideales (es decir, invertir los valores) de la época; y tercero, proponer un nuevo ideal de ser humano que es más digno de ser amado y criado, más digno para tener como meta de la cultura<sup>7</sup>. (El lector advertirá en su momento que en los últimos tres ensayos de esta colección se responde la pregunta por cuál es ese tipo de ser humano que debe ser amado).

En el segundo ensayo, siguiendo las indicaciones que el mismo Nietzsche ofrece sobre

---

<sup>6</sup> Al precisar que mi lectura es “psicológica” estoy reconociendo que soy consciente de la existencia de la lectura ontológica de la voluntad de poder. Sin embargo, no se debe asumir que yo privilegio la lectura psicológica sobre la ontológica. Simplemente que para mis intereses en mi investigación no fue necesario centrarme y explorar en todos sus detalles la lectura ontológica, aunque sí presentarla en conexión a la lectura psicológica. En los últimos párrafos de la tercera sección de este ensayo hablo de la lectura que Nietzsche hace del mecanicismo a partir de la voluntad de poder para ilustrar la comprensión semiótica y no causal que tiene Nietzsche de esa noción (además de mostrar que es en esta interpretación donde terminan los experimentos que Nietzsche realiza con esa noción en sus fragmentos póstumos).

<sup>7</sup> Que sea aquí el lugar para advertir que en todos los ensayos uso el término “cultura” de la forma menos técnica posible. Con ella solo me refiero a las diferentes formas como se organiza un grupo social en una determinada época, lo que incluye lo político, lo social, lo profesional, lo económico, lo familiar, etc.

cómo debe leerse su obra<sup>8</sup>, realizo una lectura de “De los despreciadores del cuerpo” de Za. Este intento se caracteriza por conectar sus consideraciones en este discurso con los discursos anteriores y posteriores, pero también con las obras anteriores y posteriores a Za. Todo esto con el interés de mostrar que, en las críticas de Nietzsche contra la noción tradicional de “yo”, se encuentra no solo una observación sobre el origen de ese concepto en la confianza en la gramática y en la creencia (falsa e ingenua) de que se tiene un acceso privilegiado sobre el así llamado “mundo interno”, sino también una preocupación de Nietzsche por el tema de la relación consigo mismo, de cómo se debería uno cuidar a sí mismo, cuáles deberían ser las pretensiones de conocimiento sobre sí mismo y cómo se debería sentir cada quien consigo mismo. Este texto puede entenderse, en el marco de la presente monografía, como un intento de ejemplificar la inversión de los valores con las nuevas valoraciones de las nociones de “yo” y “sí-mismo”, nociones que conecto con las consideraciones de la lucha de las pulsiones por gobernar sobre las otras (lo cual está supuesto en la interpretación psicológica de la noción de “voluntad de poder” que presento en el primer ensayo).

Cronológicamente, este fue el primer ensayo que escribí, pues en su momento consideré importante tener una idea clara de qué entiende Nietzsche por la noción de “sí-mismo” y una idea clara de su preocupación por la relación consigo mismo, pues esto ayudaría a comprender la alusión a la *Entselbstung* en “Nosotros, los doctos” y en el §54 de AC. Aun así, en la presente colección de ensayos lo ubico en segundo lugar porque es en el anterior donde presento la interpretación psicológica de la noción de “voluntad de poder”.

En el tercer ensayo, siguiendo mi intuición inicial de que la forma de vida que se permite la *Skepsis* es expresión de una voluntad fuerte, mientras que el dogmatismo es expresión de una voluntad enferma, interpreto en términos de salud y enfermedad el camino que sigue el espíritu que llega a ser libre que Nietzsche presenta en el Prólogo a MA I (camino que ilustro a lo largo del ensayo con el caso personal de Nietzsche). Al final del ensayo, distingo varias enfermedades y tipos de salud presentes a lo largo de ese

---

<sup>8</sup> Visto retrospectivamente, fueron estas indicaciones las que, en el proceso de mi investigación, me llevaron a rastrear la noción de filología en las obras de Nietzsche, encontrando la conexión que presento en el primer ensayo.



camino, el cual concluye con la identificación del dogmatismo como expresión de una enfermedad de la voluntad y del espíritu, mientras que la libertad a la que llega el espíritu libre es descrita como expresión de una salud y de una riqueza de la voluntad y del espíritu que le permite ser dueño de sí mismo y de sus virtudes, de usar los pros y contras de las perspectivas en beneficio de sus propias metas<sup>9</sup>.

Vistos en conjunto, estos tres ensayos son el resultado de mi intento de acercarme al tema del sí-mismo y de la relación consigo mismo, y de mostrar su conexión con la dupla enfermedad-salud. Análogamente, los siguientes tres ensayos son el resultado de mi acercamiento al tema de la *Skepsis* en el filosofar de Nietzsche.

En el cuarto ensayo recorro uno a uno los diez aforismos que conforman la sección “Nosotros, los doctos” de JGB. Esto con el propósito de resaltar tres temas relacionados que al distinguirlos ayuda a interpretar el lugar de la *Skepsis* en la formación del filósofo del futuro, en lo que hace y en cómo lo hace. En primer lugar, resalto los rasgos del docto y los rasgos del verdadero filósofo. En esta caracterización hago especial énfasis, segundo, en distinguir las dos especies de *Skepsis* que presenta Nietzsche en esta sección: la *Skepsis* débil, propia de los doctos, y la *Skepsis* fuerte, rasgo del filósofo del futuro. Y en tercer lugar, muestro que la *Skepsis* fuerte es un rasgo siempre presente en el verdadero filósofo; un rasgo que lo acompaña por su largo camino de formación, pero también en el momento de realizar la tarea del verdadero filósofo: legislar la cultura, ser la mala conciencia de su época. A diferencia de otros intérpretes, definiendo que en la creación de valores que realiza el verdadero filósofo (creación exigida por su tarea), también está presente la *Skepsis* fuerte como rasgo. La clave de mi interpretación es la noción de “experimentador”, que es como Nietzsche define al filósofo del futuro. Adicionalmente, en este ensayo intento mostrar que la sección “Nosotros, los doctos” en su totalidad es un *performance* de lo que es para

---

<sup>9</sup> En lo personal, considero que este ensayo tiene un punto flaco respecto a la noción de “gran salud”, de la cual solo pude decir un par de cosas que, si bien son suficientes para el ensayo, pudieron haber sido exploradas con más profundidad para mostrar mejor la importante que tan difícil concepto tiene en el filosofar de Nietzsche.

Nietzsche el verdadero filósofo y de cuál es su tarea<sup>10</sup>.

En el quinto ensayo (el más extenso de todos los seis) abordo el §54 de AC, aforismo donde Nietzsche afirma (1) que las convicciones son prisiones y todo tipo de fe o creencia es una forma de desimismación; y (2) que los grandes espíritus son necesariamente escépticos gracias a una gran pasión que se sabe soberana sobre las convicciones. La lectura que hago de este aforismo es filológica (*à la* Nietzsche; como lo intenté también en el segundo ensayo), en tanto que voy analizando lentamente cada una de sus afirmaciones. Primero interpreto la segunda parte del §54, donde Nietzsche continúa su psicología del creyente señalando los síntomas en el nivel de lo práctico de la enfermedad de los seres humanos de convicciones, y cómo estos síntomas están conectados con los síntomas en el ámbito teórico, relacionados con el compromiso a la verdad. Y luego interpreto la primera parte del §54, donde Nietzsche define al gran espíritu, quien prueba su fortaleza y libertad con la *Skepsis*. En su estructura, este ensayo es similar al anterior, en tanto que el pasaje (y, consecuentemente, mi análisis) también contrasta dos tipos diferentes de ser humano, que promueven ideales diferentes para la cultura: el animal de rebaño y el tipo superior de ser humano.

En el último ensayo resalto las semejanzas y diferencias contextuales y temáticas entre “Nosotros, los doctos” y los §§50-55 de AC. Aquí muestro que en ambos pasajes Nietzsche, al criticar al docto y al creyente, lo que está haciendo es criticar a un mismo tipo de ser humano (el animal de rebaño), a pesar de que mantengan sus diferencias. Luego de ello, comparo la grandeza del verdadero filósofo y la grandeza del gran espíritu, lo que me permitirá concluir que la noción de “grandeza” que en ambas obras presenta Nietzsche está definida en términos de la amplitud y multiplicidad de perspectivas y estimaciones de valores que se pueda lograr e instrumentalizar en virtud de la meta de formar un “concepto” más integral de las cosas, lo cual exige que el ser humano sea un escéptico. Me

---

<sup>10</sup> Entre las frustraciones de mi investigación, está la extensión de este ensayo. Para el propósito inicial que tenía a la hora de analizar “Nosotros, los doctos” (distinguir los dos tipos de *Skepsis* y mostrar cómo una es expresión de una voluntad enferma y la otra es expresión de la voluntad fuerte del filósofo), el texto final resultó demasiado largo. Si bien a mi juicio logré ese propósito, el ensayo tiene que, con un poco más de tiempo, ser debidamente acortado.

esfuerzo en conectar el tipo de vida heterónoma del docto y del creyente con la enfermedad de la voluntad, la cual se expresa en ese tipo de vida en la que la persona no se pertenece a sí misma. Correlativamente, me esfuerzo por mostrar que la vida del ser humano de conocimiento es expresión de una voluntad fuerte y un espíritu grande, el cual siempre recurre, en sus constantes ensayos, a la *Skepsis*, aunque no siempre se presente con la misma apariencia o modalidad. En la última sección de este ensayo, propongo de manera muy tentativa considerar la vida y filosofar de Nietzsche como un hacer que siempre estuvo experimentando, como un filosofar escéptico en tanto que él es un verdadero filósofo.

Los últimos párrafos de este ensayo se pueden tomar como epílogo de mi investigación que, en vez de pretender sostener una conclusión definitiva sobre los temas tratados, busca mostrar una posibilidad de interpretación que invita a ver la obra y vida de Nietzsche como un constante experimentar (como él mismo lo presenta en los prólogos de 1886), que invita a determinar las semejanzas y diferencias entre sus diferentes experimentos, que invita a considerar su filosofar como uno en el que siempre está blandiendo la “herramienta” *Skepsis* como expresión de su amplitud espiritual y de la fuerza de su voluntad. Al menos, es esta una invitación que, en lo personal, yo ya acepté.

### **Acerca de la traducción de ciertos términos**

Permítaseme presentar aquí las razones detrás de ciertas elecciones que tomé referente a las traducciones de las obras de Nietzsche. Concretamente, las razones por las que decidí no traducir el término *Skepsis* y traducir *Entselbstung* por “desimismación”.

Respecto a este segundo término, hay que precisar que es un sustantivo formado del verbo “*entselbsten*”, que tiene, según el diccionario Duden, dos significados: “a. privarse de su sí-mismo a través de la muerte; b. privarse de su sentimiento de sí-mismo, de su independencia” (*a. durch Töten seines Selbst berauben; b. seines Selbstgefühls, seiner Eigenständigkeit berauben*). Estas definiciones han llevado a que los traductores de la obra de Nietzsche al español no se pongan de acuerdo a la hora de traducir *Entselbstung*. Adopto aquí la sugerencia de Sánchez Pascual, “des-simismación” (aunque con dos pequeños cambios tipográficos: desimismación), porque no cae en las dificultades de las otras propuestas. “Desprendimiento” (véase FP II 2da.) conlleva perder el matiz del *Selbst*, noción con la cual

Nietzsche define al cuerpo («Detrás de tus pensamientos y sentimientos, mi hermano, está un soberano poderoso, un sabio desconocido — se llama sí-mismo. En tu cuerpo vive él, tu cuerpo es él»; OC IV, Za “Despreciadores”: 89 / KSA 4: 40); así que esta opción no permite observar la conexión que existe o debe existir entre la *Entselbstung* y la exigencia de Nietzsche de una cultura fundada en el cuerpo («Es decisivo para el destino [*Loos*] del pueblo y humanidad que se inicie la cultura en el lugar *adecuado* [*rechten Stellen*] — *no* en el “alma” (como lo fue para la superstición funesta de los sacerdotes y medio-sacerdotes): el lugar adecuado es el cuerpo, el gesto, la dieta, la fisiología, el *resto* se sigue [*folgt*] de ello ...»); OC IV, GD “Intempestivo” §47: 683 / KSA 6: 149). Y aunque esto no ocurre con las opciones “renuncia de sí mismo” o “desprendimiento de sí mismo” (véase FP IV, por ejemplo), ellas vierten en varios términos lo que podría hacerse en uno. Esto último no pasa con la opción de Llinares, “desensimismación” (véase su traducción de AC en OC IV), la cual empero lleva a equivocaciones. La expresión “desensimismación” está compuesta por “des”, prefijo que le da el tono negativo (de eliminación o negación) que también tiene la preposición alemana “ent”, y “ensimismación”, que es algo diferente a lo que Nietzsche parece estar pensando con su término *Entselbstung*. La expresión española “ensimismación” tiene el sentido de encerrarse en sí mismo extrayéndose del mundo exterior: alguien ensimismado es alguien que, al estar “enfrascado” en sí mismo, deja de prestarle atención y de interactuar con el mundo exterior. De la propuesta de Llinares se sigue, entonces, que la expresión *Entselbstung* significaría “no encerrarse en sí mismo”. Pero esto es diferente a eliminar el propio sí-mismo, que es lo que parece querer expresar Nietzsche con *Entselbstung*. Es por todo esto que prefiero la traducción de Sánchez Pascual, pero sin el guión y con una sola “s”, pues con ella sí se logra indicar el apartar la mirada del sí-mismo para ponerla en algo exterior, que es lo que a juicio de Nietzsche le exige la moral cristiana al ser humano, al igual que el ideal científico de “objetividad”.

Respecto al término *Skepsis*, quiero advertir que en alemán existen dos términos que en español suelen ser traducidos por “escepticismo” (en inglés “*skepticism*”<sup>11</sup>, en francés

---

<sup>11</sup> Véase Nietzsche (2005: 51).

“*scepticisme*”<sup>12</sup> y en portugués “*ceticismo*”<sup>13</sup>): *Skepsis* y *Skeptizismus*. Por esta ambigüedad podríamos estar malinterpretando a Nietzsche al creer que él está hablando de la “escuela” escéptica (aunque, como lo advirtió Sexto Empírico, en sentido estricto no se puede decir que haya una escuela escéptica, al no tener doctrinas para enseñar; véase PH I, §16); es decir, de un “ismo” o una forma condicional de pensar y de ver las cosas (OC IV, JGB §225: 386-7 / KSA 5: 160-1), como el “epicureismo”, el “estoicismo”, e incluso el “cristianismo”. Sin embargo, aquí Nietzsche no habla de una “escuela”, sino de aquello que hace que una persona se la pueda denominar “escéptica”. Este matiz se pierde en las versiones españolas, inglesas, francesas y portuguesas, lo que no pasa, según mi revisión, con las italianas en las que se distinguen estos dos términos con las locuciones *scepsi* y *scetticismo*<sup>14</sup>, respectivamente.

El diccionario DUDEN define *Skepsis* así: «[del griego sképsis = contemplación; reflexión, de: sképtestahi = mirar, divisar]: [*a través de*] dudas críticas, reflexión, desconfianza [*comportamiento determinado*]; *reserva*: afrontar un asunto lleno de Skepsis; él mira el desarrollo con cierta Skepsis». *Skepsis* se podría traducir, según esto, por “duda”, que es el sentido con el que se usa coloquialmente. Sin embargo, tal como usa Nietzsche el primer término alemán, este es diferente a la duda en español, en tanto que, como se mostrará en los últimos tres ensayos, implica crítica, inversión del sentido o revaloración de lo examinado (véase especialmente las últimas páginas del último ensayo). Es por esto que he decidido no traducir el concepto alemán, al igual que Llinares en su traducción en Tecnos. Sin embargo, considero que Llinares también procede equívocamente, pues pone la primera letra en minúscula y no aclara las dificultades de esta noción ni advierte las diferencias con la noción de *Skeptizismus* (sin pasar por alto que su proceder no es constante, pues en su traducción de GD en OC IV traduce este mismo término por “escepticismo”). En cuanto a lo primero, dejar la primera letra en mayúscula permitirá recordar que, si bien esta expresión alemana es homógrafa a su raíz griega (σκεψις; *skepsis*), no es del todo evidente

---

<sup>12</sup> Véase Nietzsche (1994: 1183).

<sup>13</sup> Véase Nietzsche (2016d: 106).

<sup>14</sup> Véase Nietzsche (2015: 136).

que tengan el mismo sentido: en su sentido original, el término griego significa “investigación”, como lo evidencian los pasajes de DL y de PH que cito en la nota 17 de mi ensayo “‘Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico’ (AC §52)”. Lo que en el primero se traduce por “indagando” es el término σκέπτεσθαι (*skeptesthai*), y lo que en el segundo se traduce por *inquiring* e *inquirer* son los términos σκεπτόμενον (*skeptomenon*) y σκέπτεσθαι (*skeptesthai*), respectivamente. Quedaría por demostrar, entonces, si el término *Skepsis* tal como lo usa Nietzsche implica esta connotación griega o, incluso, si se reduce a ella. Para ello remito particularmente a mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”.

### **Aclaraciones adicionales**

Como cierre a esta introducción poco ortodoxa, he decidido agregar unas aclaraciones adicionales sobre mis intenciones con mi investigación y el camino que ella tomó.

En ningún momento he tenido la pretensión de presentarme en la presente investigación como un “filósofo original”, es decir, como un filósofo que tiene una teoría filosófica propia sobre el mundo, el ser humano, el arte, o sobre cualquiera de los posibles objetos de la filosofía. Así mismo, tampoco he tenido la pretensión de presentarme como un escritor con notables talentos. Si hay una intensión con mi investigación, es la de ejercitarme como lector de Nietzsche, como se percibe no solo en las varias referencias al “arte de leer bien” en el primer, segundo y quinto ensayo, sino también en el esfuerzo de seleccionar los pasajes adecuados y de interpretarlos “sin perder el cuidado, la paciencia, la finura” (aunque sí se haya perdido, en algunos casos, cierto grado de lucidez y precisión).

Esta investigación significó para mí un reto muy grande: era casi un “neonato” en la filosofía de Nietzsche cuando empecé mi investigación, pues era muy poco lo que yo había leído de y sobre este filósofo en ese entonces; y a decir verdad, todavía sigo sin ser un lector “completo” de su obra. Pues bien, bajo la condición de lector neonato e incompleto fue que la investigación que me propuse me significó el reto de tratar de ponerme a la altura de las exigencias que el mismo Nietzsche le demanda constantemente a sus lectores para que se lo entienda. Y no me refiero solo a esos rasgos que Nietzsche asocia con la noción de “filología como arte del buen leer” (de las cuales yo hablo en el segundo ensayo y aplico con especial énfasis en el primero, en el segundo, en el tercero y en el quinto). Me refiero también a esa exigencia, más complicada aun de cumplir, de conectar la obra con el autor.

Esta exigencia la intenté satisfacer en el segundo ensayo, el cual he calificado como “prematureo”, pero también en el cuarto, e igualmente en el sexto ensayo, aunque en este último caso con un tono más tentativo que asertórico. Pero antes de precisar esto, permítaseme mostrar por qué mis seis ensayos están reunidos en un mismo documento bajo el título “*Skepsis* y relación consigo mismo en el filosofar de Nietzsche”.

Las primeras lecturas del parágrafo 54 del AC y de “Nosotros, los doctos” en JGB, donde Nietzsche habla expresamente de la *Skepsis* (pasajes que analizo de manera comparada en el último ensayo y de manera separada en el cuarto y quinto), me mostraron la conexión que había entre esta noción de *Skepsis* con el interés de Nietzsche por precisar las diferencias (psicológicas, espirituales y fisiológicas) entre los distintos tipos de ser humano (por ejemplo, entre el docto y el verdadero filósofo; o entre el creyente y el gran espíritu). Tema este que abordé en el primer ensayo bajo una pregunta muy concreta: ¿cómo determina Nietzsche los tipos de seres humanos? Fue ahí donde la noción de “filología” se me presentó como una buena clave para responder mi pregunta: se requiere de un buen arte de leer bien para acceder desde lo que se nos presenta (las doctrinas, las creencias, las preferencias, las acciones) a aquello de lo cual esto que vemos es expresión; es decir, para acceder a la configuración o jerarquía de las pulsiones, la cual está organizada por la voluntad de poder.

Sumada a esto, la noción *Entselbstung* (desimismación) en ambos pasajes, entendida como una forma práctica en la que el ser humano se relaciona consigo mismo, me llevó a explorar este tema en el segundo ensayo, descubriendo que las diferentes formas como cada uno se relaciona consigo mismo son también expresión de la fuerza de la voluntad, de qué tanto puede un ser humano conocer sus propias necesidades, apreciarse tal como es, cuidar de sí mismo, pertenecerse y ser fiel a sí mismo (que en el caso del filósofo, del ser humano de conocimiento significa ser fiel con su pasión del conocimiento, de tener el coraje para la verdad, de ser honesto por más que las verdades no sean ni bellas ni reconfortantes).

Todo esto hace eco en la noción de “espíritu libre” (que se opone al de ser humano “encadenado”) que exploro en el tercer ensayo bajo la pista (sugerida por el Prólogo a JGB y por el final del §54 del AC) de que el encadenamiento a los dogmas es expresión de una voluntad débil, enferma que encuentra algo fijo en las creencias que no se cuestionan,

mientras que, por el contrario, la libertad ante las creencias es una expresión de una voluntad fuerte que no solo es capaz de soportar la enfermedad, sino que la toma como adversidad que lo estimula en su camino de liberación, en su camino en la maestría de la instrumentalización de toda perspectiva al servicio de sus metas, las cuales son establecidas por su misma voluntad de poder.

Así pues, mi tesis tiene como propósito mostrar por qué la *Skepsis* (que hace acto de presencia de varias formas o variantes) es un rasgo de un espíritu fuerte, el cual en tanto fuerte se pertenece a sí mismo. Aun cuando mi investigación se hubiera podido acotar al análisis de los pasajes donde Nietzsche habla de *Skepsis* (análisis que ya exige el reto de leerlo lentamente), a decir verdad el camino que tomé me mostró un nuevo reto: llevar esas consideraciones al caso personal de Nietzsche en tanto gran ser humano (como él mismo se presenta en varias ocasiones, por ejemplo en EH). Esa es la intención detrás de mi intento, en el tercer ensayo, de ubicar la producción de Nietzsche en ese itinerario que sigue el espíritu que devendrá libre; y en el cuarto al tratar de mostrar en qué sentido el autor de JGB es a su vez un filósofo del futuro. Pero esta intención también está detrás de esa propuesta (¡no, perdón!, detrás de esa invitación que me hago en el último ensayo de) leer la producción de Nietzsche como experimentos donde se expresaría la *Skepsis* en alguna de sus formas, en tanto que él también es un espíritu fuerte.

Así pues, en el esfuerzo de alcanzar la altura y grandeza que Nietzsche le exige a sus lectores para así comprender el lugar de la *Skepsis* en su filosofar, especialmente en conexión con el tema de la relación consigo mismo, he arribado a un punto donde ya no me pregunto por lo que Nietzsche dijo sobre la *Skepsis*. Más bien, donde me pregunto qué conclusiones se pueden sacar si se lee su obra como expresión de un gran espíritu y, por tanto, expresión de un escéptico fuerte. Sé que este atrevimiento (al ser inconstante y tal vez inconsistente en la tesis) prejuzga y habla en contra de mi investigación, y más cuando en el último ensayo solo fue sugerido, no afirmado con la fuerza que ameritaba.

Sin embargo, es por esto mismo que la frustración de la que hablo al inicio de esta introducción es un estímulo filosófico para mí: suele pasar que, luego de varios años de estar trabajando constante e ininterrumpidamente en una investigación, uno termina con la necesidad de suspenderla por un tiempo. Pero este no ha sido mi caso. Sigo, en cambio, motivado en seguir con la investigación, con ganas de regresar a lo ya “concluído” para re-



examinarlo, para seguir “rumiando” los textos y los temas (regreso que supone un avance epistémico) y llevar los resultados hacia otras conexiones, pues estoy convencido de que todavía hay mucho por decir.

Se puede considerar mi tesis, entonces, como “prematura”, pero me gustaría que se tomase más bien como el primer intento de un ejercicio filosófico-interpretativo que no se agota aún, dada la complejidad misma del ejercicio como también de la obra de Nietzsche; un ejercicio donde asumo el peligroso experimento de leer a Nietzsche tal vez sin estar preparado, pero siempre con las ganas de estar un poco más preparado; un ejercicio donde “juego”, pruebo con diferentes estructuras para encontrar la mejor forma de que no se me mal-interprete; un ejercicio que ahora, luego de terminar el presente documento, se quiere proponer el ensayo de leer a Nietzsche como espíritu fuerte y, por ello, a su obra como expresión de alguien que tiene a la *Skepsis* fuerte como rasgo; ejercicio que, de hecho, ya está en curso y a la espera de que aparezca en el camino otra perspectiva bajo la cual releer la obra de Nietzsche. Tal vez esto no suene prometedor ni atractivo, pero en lo personal estoy convencido de que es más valioso estar en ese estado de seducción por los problemas y por autores, tener al frente un horizonte abierto de posibilidades interpretativas, que presentar cualquier afirmación como la correcta o como la definitiva.

¿Pero no significa esto volverse en creyente devoto a su filosofía o un docto especializado en Nietzsche? Pero, ¿acaso ser un docto no hace parte del camino a la maestría en el cambio de perspectivas?, ¿no es hoy en día Nietzsche todavía un camino corto en esa preparación, en tanto que en él se encuentra reunido esa lucha entre la tradición y lo nuevo, esa tensión entre fuerzas opuestas?, ¿no es él el mejor ejemplo de qué significa ver las cosas de maneras diferentes?, y finalmente, ¿no es este cambio la mejor forma de probarse la propia fuerza y amplitud del espíritu?



# Sobre el arte de leer bien en Nietzsche: autoconfesión, lenguaje de signos y morfología de las pulsiones

*Arthur Schopenhauer.  
Lo que enseñó ha pasado,  
Lo que vivió permanecerá:  
¡Solo miradlo!  
¡A nadie estaba sometido!*

Nietzsche. *Fragmento póstumo del otoño de 1884*, 28[11].

No es difícil detectar a lo largo de toda la obra de Nietzsche una constante preocupación por «identificar, por un lado, y por aprovechar y crear, por otro, las condiciones que hagan posible el surgimiento (o resurgimiento) de una gran voluntad creadora de valores» (Meléndez 2002: 20) o el surgimiento de un tipo superior de ser humano que legisle la cultura, como prefiero plantearlo yo<sup>1</sup>. En ocasiones Nietzsche llama a este tipo de ser humano *gran ser humano* o *genio*, *espíritu libre*, *super-ser-humano* o *filósofo del futuro*, incluso *tipo superior de ser humano*. Con esto no quiero decir que todos estos nombres refieran al mismo tipo de ser humano, o que todos estos tipos sean cualitativa o cuantitativamente idénticos. Afirmando que, si bien cada uno de estos tipos tiene sus propios rasgos psico-fisiológicos y son introducidos y trabajados en contextos diferentes (los cuales son importantes determinar para comprender los propósitos de Nietzsche al hablar de cada uno de aquellos), todos esos nombres reflejan una misma preocupación por determinar qué tipo de ser humano debe querer la cultura y, por ello, formar o criar (*züchten*)<sup>2</sup>.

En el presente ensayo me propongo mostrar que esta pregunta está conectada con la forma que Nietzsche lee libros, culturas, religiones, morales, doctrinas, filosofías. Es decir,

---

<sup>1</sup> Véase la sección II.4 de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro” para una explicación de por qué prefiero hablar de “una voluntad que legisle la cultura” en lugar de “una voluntad que crea valores”.

<sup>2</sup> Para una discusión sobre la crianza del gran ser humano en el contexto de las observaciones críticas de Nietzsche contra el darwinismo, véase Sommer (2012a y 2010). Confróntese asimismo Sommer (2011) sobre la búsqueda del genio y Reuter (2012) la del super-ser-humano.

con la noción de filología presentada en el §52 de AC: «Por filología se debe entender aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien, — poder leer hechos *sin* falsificarlos a través de la interpretación, *sin* perder en el afán de comprensión el cuidado, la paciencia, la finura» (OC IV: 753 / KSA 6: 233). Según mi propuesta, es gracias a este arte que Nietzsche pudo acceder a los impulsos que hablaban en los sistemas filosóficos, morales y científicos modernos (todos herederos del platonismo) y, asimismo, determinar cuál tipo de ser humano promovían. La filología fue el método con el cual él identificó, en contraste, el tipo de ser humano que se debe criar, los tipos de valores que se deben crear y los impulsos que se deben alimentar en una cultura superior.

Para demostrar esto, interpretaré, primero, los dos prólogos de PHG (escrito de 1873) en donde Nietzsche asegura que todo sistema filosófico contiene la personalidad de los filósofos, y que es tarea del historiador de la filosofía acceder a la segunda a partir del primero. En esta obra se sugiere una conexión entre personalidad y voluntad que Nietzsche luego, en JGB (1886), presentará en términos de identidad y jerarquía de las pulsiones. Un análisis del §6 de JGB, donde Nietzsche afirma que toda gran filosofía solo es la autoconfesión involuntaria de su autor, conectará la noción de “moral” con la de “sistema filosófico”, lo que me permitirá saltar al §187 de la misma obra, donde Nietzsche afirma que la “moral es un lenguaje de signos de los afectos”. Analizaré este lema en la tercera sección, en donde introduciré la tesis de Nietzsche según la cual los afectos, las pulsiones y las funciones orgánicas son una “morfología (esto es, una configuración y evolución) de la voluntad de poder”. Un análisis de esta propuesta me permitirá precisar que para Nietzsche hay niveles y dinámicas-de-poder muy complejas en la vida pulsional o psíquica del ser humano que exigen establecer cómo interactúan las pulsiones y cómo las jerarquías entre ellas se expresan en las acciones, decisiones, gustos, creencias y valoraciones del ser humano, en tanto que su *identidad* consiste en dicha jerarquía.

En estas tres secciones quiero, por lo tanto, mostrar las semejanzas estructurales de los pasajes abordados, en tanto que en todos ellos se reconoce que lo que un historiador/lector/observador tiene al frente es un texto que requiere interpretación para acceder a quien habla en él. Pero este trabajo de acceder al autor es llevado a cabo por el lector, el cual requiere de un método o herramienta. En la última sección mostraré que la filología, en tanto arte de leer bien, es esa herramienta que usó Nietzsche, no solo con

propósitos de acceder a la identidad de los autores de las doctrinas filosóficas, religiosas, científicas, artísticas, sino también con propósitos educativos, formativos o, para decirlo en sus términos, con propósitos de invertir los valores de la época, pues con esa herramienta él logra mostrar la psicología profunda de los filósofos y moralistas. Al mostrar esto, Nietzsche generaría una especie de limpieza psicológica en sus lectores (un cuestionamiento de los prejuicios que la tradición no reconoce como tales), lo que a su vez prepara el terreno (en tanto que genera la tensión espiritual necesaria) para que se establezca una situación política y cultural en la que se reconozca el tipo de ser humano que sí se debería amar, querer, criar y formar en vista de una mejor cultura.

### **§1. “Solamente quiero resaltar el punto de cada sistema que es un pedazo de *personalidad*”**

En su carta a Lou von Salomé del 16 de septiembre de 1882, Nietzsche elogia una idea que ella le habría comentado anteriormente<sup>3</sup>:

Mi querida Lou, su idea de una reducción de los sistemas filosóficos a las actas personales de sus autores es verdaderamente una idea salida del “cerebro hermano” [*Geschwistergehirn*]: yo mismo en Basilea expuse la historia de la filosofía antigua en este sentido y le decía con gusto a mis oyentes [*Zuhörern*]: “Este sistema está refutado y muerto — pero la *persona* [*Person*] detrás de él es irrefutable, a la persona no se la puede hacer morir en absoluto” (CO IV, Nr. 305: 263-4 / KSB 6: 259).

Esos “oyentes” de los que aquí habla Nietzsche son sus estudiantes de los semestres de verano de 1872, 1873 y 1876, cuando él impartió sus seminarios sobre los filósofos preplatónicos en la universidad de Basilea<sup>4</sup>.

El testimonio más claro acerca del carácter de estas enseñanzas son los prólogos a

<sup>3</sup> Desafortunadamente no se conserva ningún documento, carta o registro que establezca la fecha y la fórmula usada por Lou von Salomé para expresarle a Nietzsche la idea que él parafrasea en la carta que le escribe a ella.

<sup>4</sup> Sobre estos seminarios y sobre la conexión de PHG con VP y GT véase Bollinger & Trenkle (2000: 73 y 78) y OC I (41-2 y 481).

PHG<sup>5</sup>. En ellos Nietzsche sostiene que se debe leer los textos filosóficos no tanto para mirar las doctrinas filosóficas ahí contenidas, sino para acceder a partir de los textos a la personalidad (*Persönlichkeit*) de los filósofos expresada en sus sistemas, es decir, con el objeto de leer o acceder al filósofo a partir de sus sistemas filosóficos presentados en sus obras.

En el segundo Prólogo Nietzsche expresa que PHG es un intento (*Versuch*) de contar la historia de los filósofos griegos más antiguos (de los preplatónicos, como especifica en el §2 de esa obra) de una manera diferente a como suelen hacerlo los manuales de filosofía. Nietzsche no quiere enumerar las tesis que se conservan de los filósofos antiguos, como sí lo hacen Zeller, Ueberweg, Prantl, e incluso Hegel quien reconoce la importancia de estudiar en detalle las doctrinas de los filósofos antiguos para hacer una historia de la ciencia (Whitlock 2001: 157-162, Meléndez 2016: 303). Para Nietzsche, esta forma de contar la historia de la filosofía lleva a *silenciar* lo personal (*Persönliche*) de los filósofos, pero sobre todo lleva al aburrimiento<sup>6</sup> (OC I, PHG Pr. 2: 572 / KSA 1: 803).

La historia que Nietzsche intenta escribir, por el contrario, se caracteriza por su brevedad (*Kürze*; Pr. 2, p. 803 línea 3) o por ser simplificada (*vereinfacht*; Pr. 1, p. 801 línea 21), pues él no pretende exhaustividad (*Unvollständigkeit*) con la enumeración de las enseñanzas de cada filósofo antiguo (OC I, PHG Pr. 2: 572 / KSA 1: 803)<sup>7</sup>. Su interés es

<sup>5</sup> Este texto inédito tiene un prólogo de puño y letra de Nietzsche escrito presumiblemente entre 1873 y 1874, y un segundo prólogo que él le dictó a su madre en el invierno de 1875 y 1876 (KSA 14: 108).

<sup>6</sup> Para Nietzsche la segunda consecuencia es tan grave como la primera. El aburrimiento lleva a que los estudiantes de filosofía deserten de sus estudios. Las dimensiones del abandono de la filosofía son presentadas en la sexta sección de JGB, donde Nietzsche diagnostica que en su época hay una ausencia total de auténticos filósofos, de lo cual gran parte de la culpa recae en las ciencias y sus exigencias a los estudiantes (para un análisis de esto véase la sección I.1. de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”). Súmase a esto la importancia que tenía el aburrimiento para Schopenhauer (autor que el joven Nietzsche estudió muy bien, como ya es bien sabido), para quien la vida se caracteriza por oscilar entre el sufrimiento y el aburrimiento (WI §57 y P II Cap. 11).

<sup>7</sup> En el segundo Prólogo Nietzsche aclara que la brevedad de su historia de los filósofos pre-platónicos consiste en extraer tres anécdotas de cada sistema filosófico (sobre el intento de conectar a cada filósofo con anécdotas, puede consultarse Rapp 2011 y 2012). Cuando uno se introduce a PHG resulta muy complicado determinar qué entiende Nietzsche por “anécdota” porque en algunos casos los datos personales y

seleccionar «las enseñanzas en las que resuena (*nachklingen*) todavía con gran fuerza lo personal (*Persönliche*) de un filósofo» (ibid.). O como lo dice en el primer Prólogo: «solamente quiero resaltar (*herausheben*) el punto de cada sistema que es un pedazo de *personalidad* (*Persönlichkeit*)» (ibid.: 571 / 801)<sup>8</sup>. No creo que sea una interpretación forzada asumir que lo que se llama en el primer Prólogo “punto” es lo mismo que en el segundo es nombrado “enseñanza”. Ambos términos se refieren a eso *en* los sistemas que está relacionado con la personalidad de los filósofos, en la cual Nietzsche tiene su interés en tanto que es lo único irrefutable en los sistemas filosóficos, como lo expresa en su carta a Salomé y lo deja en claro también en ambos prólogos: «resaltar el punto (...) que es un pedazo de *personalidad* y que pertenece a toda irrefutabilidad e indiscutibilidad [*zu dejem Unwiederleglichen Indiskutirbaren*]» (ibid.); «lo personal [*das Persönliche*] (...) es lo eternamente

doctrinales de cada filósofo son más de tres, además de que uno encuentra no sólo narraciones sobre qué hicieron o qué les pasó a los pre-platónicos, sino también algunas de sus tesis y argumentos. Desde mi opinión, en estas líneas hay que aplicar el principio de caridad. Este Prólogo es borrador de una obra que, a su vez, también es un borrador redactado a partir de unas notas de unos seminarios que impartió en Basilea (el texto que se conserva bajo el nombre de VP). Así pues, no se trata de un texto ni completo ni terminado. Pero aún así, como sostiene Meléndez (2016: 303), en lo que Nietzsche alcanzó a redactar se percibe que para él la noción de anécdota hace parte de su analogía para interpretar algunas doctrinas (*Lehren*) que serían expresivas de la personalidad del filósofo. Es decir, Nietzsche usa esas doctrinas de la misma forma como se toman unas cuantas anécdotas para hacerse un cuadro integral de una persona. Esto, según Meléndez, no prejuzga el lugar que tal vez las anécdotas pudiesen ocupar como complemento de la exposición de las doctrinas filosóficas, como sí lo hacen en DL, obra que Nietzsche estudió muy bien en su juventud como la atestiguan sus textos *De Laertii Diogenis fontibus*, *Analecta Laertiana* y LDF, siendo este último con el que Nietzsche obtuvo su título en el colegio de Basilea y ganó su plaza como profesor, aun cuando no era doctor (véase OC II, Prefacio del traductor: 86).

<sup>8</sup> En SE, obra que sale publicada un año después de escribir PHG, Nietzsche ilustra la diferencia entre estas dos formas de escribir la historia de la filosofía en los siguientes términos: «¿Quién libera, por ejemplo, la historia de los filósofos griegos del humo somnífero que han extendido sobre ellos los trabajos eruditos, ciertamente no demasiado científicos y sí, por desgracia, demasiado aburridos, de Ritter, Brandis y Zeller? Por lo menos yo leo con más gusto a Diógenes Laercio que a Zeller, porque en aquél por lo menos vive el espíritu de los filósofos antiguos, pero en éste, ni aquél ni algún otro espíritu» (OC I, SE §8: 800 / KSA 1: 417). Lo que aquí llama “espíritu” correspondería a lo “personal” del filósofo que es silenciado en los manuales eruditos de la historia de la filosofía.

irrefutable [*Unwiderlegbare*]]» (ibid., Pr. 2: 572 / 803).

Pero ¿cuál es la forma adecuada de acceder a la personalidad de los filósofos a partir del conjunto de sus juicios doctrinales? En el primer Prólogo Nietzsche muestra su preocupación por establecer el acceso que permita determinar y presentar el valor que tienen para la posteridad los primeros seres humanos, en general, y los fundadores de sistemas filosóficos, en particular. Me permitiré citar en su totalidad el primer párrafo del primer Prólogo para facilitar el análisis de esa idea:

[1a]<sup>9</sup> Respecto a los seres humanos que están lejos nos basta saber sus metas para aprobarlos o desaprobarlos en su totalidad. [1b] Respecto a los seres humanos que están más cerca juzgamos por los medios con los que ellos promueven sus fines: frecuentemente desaprobamos sus fines, los amamos empero a causa de los medios y de la forma de su querer [*Art ihres Wollens*]. [2] Ahora, los sistemas filosóficos son sólo para sus fundadores enteramente verdaderos: para todos los filósofos posteriores usualmente un único [*Ein*] gran error, para las cabezas más débiles una suma de errores y verdades. Pero como meta suprema, en todo caso, un error, en ese sentido reprochable. [3] Por eso, muchos seres humanos desaprueban a cada filósofo, porque su meta no es la de ellos; son los que están más lejos. [4] Quien, por el contrario, tiene su alegría en los grandes seres humanos sin más, tiene también su alegría en tales sistemas, sean ellos también totalmente erróneos: [A] ellos tienen en sí, ciertamente, un punto que es irrefutable por completo, un temple personal, un color [*eine persönliche Stimmung, Farbe*], uno puede usarlos para obtener el cuadro [*Bild*] del filósofo: [B] así como de la flora de un lugar puede uno inferir el suelo. La forma de vivir y de ver [*Art zu leben und... anzusehen*] los asuntos humanos existió en todo caso una vez y es, por tanto, posible: el “sistema” es la flora de este suelo, o por lo menos, una parte de este sistema, ——. (OC I: 571 / KSA 1: 801).

De acuerdo con las primeras líneas, son dos las formas de aprobar o desaprobar a los *seres humanos*: o bien [1a] por sus fines, cuando se trata de los seres humanos lejanos, o bien [1b] por los medios con los que promueven sus fines, cuando se trata de los seres humanos más cercanos. El sentimiento de amor que es mencionado en [1b] advierte cómo hay que

---

<sup>9</sup> La división del pasaje (a excepción de los literales [A] y [B] que agregué al final) son propuesta de Meléndez (2016: 297-8), la cual replicó por su utilidad para el análisis que me propongo hacer aquí, el cual la lectora y el lector sabrán entender (o al menos disculpar) si es muy críptico.



entender las expresiones de lejanía y cercanía en el pasaje. No se trata de una cuestión temporal, como lo sugiere Santiago Guervós al traducir “*fern stehende Menschen*” por “los hombres que vivieron hace tiempo” (OC I: 571), sino del *sentimiento* de cercanía o lejanía que tiene el historiador/lector con este o aquel pensador; es decir, el sentimiento de que se comparte mucho o poco con él. Se puede entender a PHG como una obra en la que Nietzsche pone en evidencia las razones por las que él se siente más cercano a los filósofos preplatónicos que a los modernos, a pesar de la distancia temporal que él guarda con unos y otros.

Una vez establecida la dualidad en la aprobación y desaprobación de los seres humanos, en [2] Nietzsche introduce una observación acerca de la valoración de *los sistemas filosóficos* en conformidad con su verdad. En esas líneas se exploran las consecuencias de que los filósofos posteriores valoren los sistemas filosóficos anteriores de acuerdo con la primera forma de aprobar o desaprobar a los seres humanos, es decir, por su condición de lejanía y, por ende, por sus fines. Nietzsche no aclara, empero, qué es lo que hace de un fin supremo un error repudiable. Meléndez (2016: 300) propone la hipótesis de entender por “fin supremo” aquel que tiene todo filósofo de construir *el* sistema filosófico verdadero y realizable, aún cuando todos los filósofos posteriores no considerarán como verdadero a ninguno de los anteriores sistemas filosóficos sino como un gran error, tal como la historia lo atestigua.

En [1] Nietzsche habla de la valoración de los *seres humanos*, en [2] de la valoración de los *sistemas filosóficos*; en [3] y [4] presentará dos formas contrarias de valorar a los *filósofos* en su condición de seres humanos, las cuales resultarían de aplicar al caso del filósofo las dos formas como se valoran a los seres humanos expuestas en [1]. El adverbio “por eso” (*deshalb*) con el que inicia [3] está conectado con el “porque” (*weil*) que introduce una oración subordinada que establece una conexión clara con las líneas anteriores: muchos seres humanos aplicarán a todo filósofo la forma de valorar a los seres humanos de [1a] (es decir, según sus fines dada su situación de lejanía) y la forma de valorar a los sistemas filosóficos como fin supremo de [2]. Este es el motivo de que muchos seres humanos rechacen a todos los filósofos. Manteniendo la simetría, en [4] Nietzsche aplica la forma de valorar a los seres humanos de [1b], es decir, no se desaprueba a los filósofos por sus fines, a pesar de que sus fines supremos sean un único gran error, pues se los valora porque se

disfruta de los grandes seres humanos.

Nótese que además de la aplicación de los criterios de [1] y [2], en [3] y [4] se distingue, entre líneas, dos tipos de historiadores/lectores de filósofos: en primer lugar, quien desaprueba (“muchos hombres”) a los filósofos en tanto que los sistemas filosóficos de ellos no es la meta del lector (entre este tipo de lector/historiador harían parte los filósofos posteriores para quienes los sistemas filosóficos son erróneos y asimismo desechables, en tanto que sus metas supremas no son las mismas); y en segundo lugar, quien, a pesar de que los sistemas filosóficos son erróneos, disfruta de los grandes seres humanos y, por ello, disfruta de sus sistemas filosóficos “así sean enteramente erróneos”. Así pues, la valoración de los filósofos no sólo habla de los filósofos valorados, sino también de quien está haciendo el juicio valorativo. Este segundo tipo de historiador/lector sería similar a quien valora a los seres humanos y a los filósofos según los criterios de [1b], es decir, no por las metas de filósofos sino de acuerdo con los medios con los que promueven sus metas y con la forma de su querer. En [1b] y en [4] se hablaría, según esto, del mismo tipo de lector; quien, por lo demás, es el mismo Nietzsche, pues él es alguien que disfruta de los grandes seres humanos, como lo demuestra su determinación a narrar en PHG la historia de los primeros filósofos griegos con el propósito de «traer a la luz lo que debemos *siempre amar y venerar* y que no podrá sernos sustraído por ningún conocimiento posterior: el gran ser humano» (OC I, PHG Pr. 1: 571 / KSA 1: 802). Pero sobre esto volveré en la cuarta sección.

En la aplicación de los criterios de aprobación y desaprobación de los seres humanos de [1a] y [1b] al caso de los filósofos en [3] y [4], respectivamente, se puede percibir que Nietzsche asume que los fines de los filósofos es la fundación de sus propios sistemas filosóficos, como lo sugiere también el que en [2] el criterio de valoración de los sistemas filosóficos consiste en tomarlos como *fin supremo*. La diferencia radicaría en que, mientras a los seres humanos lejanos en general se los valora por sus fines, a los filósofos en particular se los valora porque se toma los sistemas que ellos fundan como fin supremo. Pero si bien hay una concordancia entre las dos formas de valorar a los seres humanos con las dos formas de valorar a los filósofos, el texto plantea una dificultad: en el Prólogo no se ejemplifican los medios con los que los filósofos promueven sus metas erróneas y gracias a los cuales los juzgaría el lector que se alegra con los grandes seres humanos, de acuerdo

con el criterio de valoración de [1b]. El desplazamiento de [1b] a [4] sugiere que Nietzsche asume que el amor o la alegría por los grandes seres humanos lleva a este segundo tipo de lector a que ame o se alegre por sus fines aun cuando sean erróneos; pero no es claro cuáles serían los medios por los que el filósofo fomentan sus sistemas filosóficos. Seguiré la pista de Meléndez (2016) de interpretar las analogías con las que Nietzsche presenta la segunda forma de valorar a los filósofos y que yo distingo con los literales [A] y [B].

Las dos analogías establecen cómo el historiador/lector puede usar el temple o color personal (lo personal, la persona) para obtener la personalidad integral del filósofo. [A] es una analogía estética, artística, pictórica: el temple personal del filósofo en su sistema es como el color de un cuadro, así que a partir de este cuadro sería posible obtener la imagen (*Bild*: cuadro) del filósofo, esto es, su personalidad integral o completa. La relación entre el color personal en el sistema y la imagen del filósofo (es decir, su personalidad integral) que se está proponiendo aquí es una relación entre la parte y el todo (Meléndez 2016: 302). Es consistente con esta interpretación el que Nietzsche hable del temple personal como un “punto” en el sistema (p. 802 línea 13) que sería “una parte [*Theil*] del sistema” (p. 802 línea 20), así como también el que hable del “punto extraído de cada sistema (*der Punkt aus jedem System*)” como “un pedazo [*Stück*] de personalidad” (p. 802 líneas 22-23). Esta analogía sugiere que Nietzsche asume que un pintor de una u otra manera siempre se plasma a sí mismo en sus cuadros (por ejemplo, en la elección de la paleta de colores); e igualmente, el filósofo de una u otra manera plasma su persona en una parte de su sistema, parte que Nietzsche llama “pedazo” y a partir del cual el historiador/lector puede reconstruir toda la personalidad del filósofo. Es por eso que se puede usar ese punto para acceder a la imagen del filósofo, a su personalidad completa. ¿Cómo? Esto es lo que precisa [B], analogía que es inferencial, además de agrícola: así como un agrónomo o biólogo infiere las características del suelo a partir de la flora presente, el historiador de la filosofía puede partir del sistema o, como dirá en la última oración de [B], “al menos una parte de este sistema” (parte que en el segundo párrafo del primer Prólogo identifica como aquello que «pertenece a toda irrefutabilidad e indiscutibilidad que la historia tiene que conservar» [OC I, PHG Pr. 1: 571 / KSA 1: 801]), para obtener la personalidad integral del filósofo. [B] ilustra, en suma, tanto el punto de partida como el punto de llegada del historiador.

Vistas en conjunto, las dos analogías se complementan: [A] resalta el carácter generador

del proceder del historiador de la filosofía, en tanto que este compone toda la personalidad del filósofo (el cuadro completo) a partir de una parte de ella (el color que el filósofo plasma en el cuadro); y [B] muestra que el historiador parte del sistema filosófico para inferir al filósofo que lo generó, cuya personalidad se retrata en aquel trozo de sistema en forma de juicios doctrinales. Entre líneas Nietzsche está proponiendo una relación *expresiva* entre el cuadro y el pintor que en él se retrata, entre la representación y lo que en ella se auto-representa: el filósofo es tanto lo pintado en el “cuadro (*Bild*) del filósofo” como el pintor que al exponer su filosofía se auto-retrata a sí mismo (Meléndez 2016: 304). Y la tarea del historiador de la filosofía no solamente es la de retratar los sistemas filosóficos, sino también entrever el auto-retrato del filósofo en el sistema y la relación entre el filósofo y su sistema (donde el primero es lo condicionante y lo segundo lo condicionado).

De acuerdo con esto, ¿qué se puede decir sobre los medios con los que los filósofos promueven sus fines o sistemas filosóficos?, ¿cuáles serían esos medios? En [4] se distingue entre sistemas y la personalidad del filósofo; anteriormente se identificó los sistemas con los fines, lo cual llevaría a identificar a la personalidad integral con los medios con lo que el filósofo promueve sus fines. ¿Cómo entender esto? Nietzsche da dos pistas para proponer una hipótesis: la expresión “la forma del querer” a final de [1b] y la expresión “la forma de vivir y de ver” en medio de [B]. Estas dos fórmulas sintácticamente isomorfas parecen ser una glosa de lo que significan las nociones “personalidad”, “lo personal”, “la persona” o, como los llamará más adelante en PHG, “el carácter” o “el tipo”, en tanto que eso es el “cómo” (el medio) con el cual se promueve el “qué” (los fines). Como señala Meléndez (2016), esta propuesta permite entender la relación entre “sistema” y “forma de vida” en los mismos términos que Hadot (1987 y 2000) presenta su tesis de “la filosofía como forma de vida”. Para los filósofos antiguos, el medio para lograr el acceso a la verdad que expresan en sus doctrinas es la previa transformación de su forma de vida: “doctrina” y “forma de vida” para los filósofos antiguos no son algo distinto<sup>10</sup>, como lo sugiere el mismo

---

<sup>10</sup> ¿Cuál es la fuente de esta tesis en Nietzsche? Barnes (1986: 21) y Gigante (1994: 15-6) sugieren que sería DL. En un artículo inédito, Meléndez propone que otra posible fuente (complementaria a la anterior) sería Plutarco (1827-1861), quien en las observaciones a su “Vida de Alejandro” afirma: «no las referimos todas [las hazañas de Alejandro y César] (...) porque no escribimos historias, sino vidas (...); muchas veces

Nietzsche en el §1 de PHG: «Todos estos hombres [*Männer*; Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates] están enteros y esculpidos de una piedra. Entre su pensamiento y su carácter gobierna la estricta necesidad (*Nothwendigkeit*)» (OC I: 575 / KSA 1: 807). Lo que aquí se llama “carácter” correspondería a la personalidad de los filósofos, la cual se *expresa* por medio de su pensamiento, es decir, de sus sistemas y doctrinas.

«Una reducción de los sistemas filosóficos a las actas personales de sus autores» (CO IV, Nr. 305: 263 / KSB 6: 260) significa para Nietzsche, entonces, que todo filósofo expresa su personalidad en su sistema filosófico, en sus tesis y doctrinas. Correlativamente, en el sistema filosófico habla la forma en la que el filósofo quiere, vive, ve el mundo. Es por eso que para el historiador/lector de los filósofos, esa parte del sistema filosófico que es un pedazo de personalidad es el punto de partida de su trabajo para obtener o recomponer la imagen de la personalidad integral del filósofo. “¿Qué es personalidad?” es una pregunta que he venido evitando, pues no es una pregunta fácil de responder a partir de PHG. Las expresiones isomorfas mencionadas en el párrafo anterior y que interpreté como glosas de la personalidad sugieren que esta tiene que ver con la voluntad, como también lo sugiere el que en HL (obra de 1874) Nietzsche detecta en los seres humanos modernos una “personalidad débil” (OC I, HL §4: 713 / KSA 1: 274), la cual interpreta como una falta de dominio sobre sí mismo, o sea como un problema de la voluntad (*ibid.* §5: 719 / 285). Seguir esta pista me permitiría profundizar más en la noción de “personalidad” y de

---

un hecho de un momento (...) sirve más para *pintar un carácter* (...). Por tanto, así como los pintores, para retratar, toman las semejanzas del rostro y aquellas facciones en que más se manifiesta la índole y el carácter, cuidándose poco de todo lo demás, de la misma manera debe a nosotros concedérsenos el que atendamos más a los indicios del ánimo, y que por ellos *dibujemos la vida* de cada uno». La semejanza no solo en el propósito de hacer una biografía de los seres humanos a partir de *anécdotas* paradigmáticas, sino también en la metáfora del pintor, hace de este texto una fuente muy posible de los propósitos y tesis presentados en los prólogos de PHG. Advértase que, como documenta Compiani et al. (2003: 468-81), Nietzsche tenía en su posesión toda la obra de Plutarco, muchos de cuyos volúmenes tienen rastros de lectura de Nietzsche. Y aunque hace falta el volumen dedicado a Alejandro (Compiani et al. 2003: 458), de ahí no se puede concluir que Nietzsche nunca tuvo este volumen en su posesión ni que no lo haya leído, pues existe la posibilidad de que se le haya extraviado en alguno de sus viajes o de que el ejemplar que él leyó fuera prestado.

“carácter”, y eventualmente esto me permitiría hablar del caso particular del carácter de Schopenhauer y evaluar por qué es tan loable para Nietzsche. Pero este camino me alejaría de mis propósitos en este artículo, entre los cuales no está determinar qué es lo que hace grande al gran ser humano ni de quién es un gran ser humano, sino en mostrar que para este autor existe una relación entre pensamiento y doctrina que le permite al lector identificar al primero a partir de la segunda. Revisar JGB, por el contrario, sí me permitirá mostrar las otras nociones con las que Nietzsche continuó pensando esta relación (a saber, moral, impulsos, lenguaje de signos, afectos y voluntad de poder) y los cuales permiten comprender la necesidad del arte de leer bien para identificar al filósofo/autor a partir de su filosofía/obra.

## §2. “**Toda gran filosofía es la autoconfesión de su autor**”

El contexto de JGB no es el de escribir una historia de la filosofía preplatónica de acuerdo con ciertos criterios y presupuestos, sino el de ofrecer una imagen crítica del filósofo dominante a la vez que se ofrece una imagen de sí mismo que contrasta con aquella, es decir, el contexto es el de alguien que examina la historia y a sí-mismo en la historia. Pues bien, en medio de su examen de los prejuicios de los filósofos (que es como se titula la sección primera de JGB), Nietzsche afirma: «Paulatinamente se me ha hecho evidente qué ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión [*Selbstbekenntnis*] de su autor y una especie de *mémoires* [memorias] involuntarias e inadvertidas» (OC IV, JGB §6: 300 / KSA 5: 19). Aquí argumentaré que esta afirmación es semejante a la tesis presentada en los prólogos de PHG, pues en JGB también se está estableciendo una relación entre autor y sistema que exige leer al segundo para acceder al primero, en tanto que los sistemas filosóficos (que hablan explícitamente del mundo, de las virtudes, del conocer, etc.) dan testimonio de algo que es diferente a las doctrinas pero que se expresa en ellas, algo que pertenece a su autor. Esto es, su personalidad, según PHG, o sus pulsiones, según JGB.

¿Qué es objeto de auto-confesión en las (grandes) filosofías? Al final del §6 de JGB Nietzsche conecta la moral con el orden jerárquico de las pulsiones que permite responder esta pregunta. Pero para mostrar esto, resulta conveniente ir al inicio del aforismo, donde Nietzsche habla de las intenciones morales, las cuales articularían los sistemas filosóficos a partir de qué moral se quiere defender. Además de que la filosofía es la autoconfesión del

filósofo, a Nietzsche se le ha hecho evidente

que las intenciones morales (o inmorales) constituyeron en cada filosofía la auténtica semilla de vida de la que cada vez ha crecido la planta completa. De hecho, es bueno (e inteligente), para la explicación de cómo han surgido en realidad las afirmaciones metafísicas más lejanas de un filósofo, siempre preguntarse primero: ¿a qué moral quiere esto (quiere *él* —) llegar? (ibid.: 300 / 19-20).

La respuesta a esta pregunta es el resumen de la metafilosofía o, mejor dicho, del desvelamiento de la identidad del filósofo llevada a cabo en los aforismos anteriores de JGB.

En el §3 propone Nietzsche que «la mayoría del pensamiento consciente de un filósofo está guiado secretamente por sus instintos y forzado a ir por determinadas vías» (ibid.: 298 / 17). Esto lo ejemplifica él, en este aforismo, con la lógica y con el darle más valor a la “verdad” que a la apariencia y, en el siguiente aforismo, lo ejemplifica con los juicios sintéticos *a priori*, con la medición del mundo a través del número y nuevamente con las ficciones lógicas. Todas estas falsedades satisfacen determinadas exigencias fisiológicas necesarias para conservar la especie humana. Reconocer que tomar la no-verdad como verdad es una condición para la conservación de la vida es una estrategia de Nietzsche para resistir a los sentimientos de valor habituales en la filosofía, ubicándolo “más allá del bien y el mal” (ibid., §4: 299/ 18), más allá de las valoraciones morales habituales. Al usar el lema que le da título a la obra, en el §4 Nietzsche conecta veladamente a la filosofía con la moral o, como profundizará en el §5, con las preconcepciones de los filósofos. Estos han presentado y defendido, como si fueran abogados, sus prejuicios como si fueren “verdades”, a las cuales les asocia los valores de “bueno” y “malo”. Esto es lo que hace a estos filósofos *deshonestos*, además de “viejos moralistas” o “predicadores de la moral”, que estén lejos de la valentía de la conciencia, en tanto que no se atreven a confesar que sus “verdades” son mentiras necesarias para la supervivencia de la especie, “que lo que ellos *defienden* con razones, buscadas posteriormente, son una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una ‘inspiración’, un deseo íntimo vuelto abstracto” (ibid.: 299-300 / KSA 5:

19)<sup>11</sup>.

El §6 precisará que, de hecho, cada filosofía que ha habido hasta la fecha es articulada por las intenciones morales del filósofo, de qué es lo que él *quiere* valorar como “bueno” o “malo” en conformidad con su tipo de vida<sup>12</sup>. «Correspondientemente», agrega Nietzsche inmediatamente después de ofrecer lo que nombré su metafilosofía, «yo no creo que un “impulso [*Trieb*] de conocimiento” sea el padre de la filosofía, sino que alguna otra pulsión [*Trieb*]<sup>13</sup>, aquí como allí, se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento [*Verkenntniss*]!) solo como una herramienta» (ibid.: 300 / 20). ¿Cómo se relacionan “intenciones morales” con “pulsiones”? Las pulsiones que dominan en el filósofo son las que hablan en sus intenciones, propósitos, aspiraciones morales<sup>14</sup>, o más precisamente, sus

---

<sup>11</sup> Véase Meléndez (2016: 289-93) para un examen más detallado de los §§1-5 de JGB bajo la clave de que ahí Nietzsche, mientras examina los prejuicios de la filosofía, responde a la pregunta “¿quién es él en tanto filósofo?”.

<sup>12</sup> Aquí no estoy afirmando que para Nietzsche todas las valoraciones son morales, aunque toda moral es una forma de valorar, pero con unos rasgos estructurales particulares que lo diferencian de otras formas de valorar (véase Leiter 2002: 78-9). Pero en el presente ensayo me concentro exclusivamente en la moral como ejemplo paradigmático de los sistemas valorativos, pues en estos aforismos Nietzsche está presentando su lectura histórica según la cual la forma de valorar moral es la que ha dominado la filosofía en los últimos siglos y en su época. Pero detrás de esta constatación histórica está su tesis según la cual toda forma de valorar (que no se reduce a la forma moral de valorar) es de lo vivo, es decir, que detrás de todo sistema de creencias y valores hay valoraciones o exigencias fisiológicas que se orientan a conservar y potenciar una especie determinada de vida.

<sup>13</sup> Antes traduje el mismo término de *Trieb* por “impulso” para que correspondiera con el género de “padre” y así no tener que traducir *Vater* por “madre”, como lo hace Kilian Lavernia Biescas en su traducción para la editorial Tecnos. Opto por conservar el término “padre” porque en el §206 de esa misma obra hablará Nietzsche de *engendrar* y *dar a luz* como las dos operaciones del ser humano, que luego Nietzsche (en el §248) expresamente identifica como las operaciones masculina y femenina de la procreación. Teniendo en cuenta esto, parece posible que Nietzsche use aquí la expresión *Vater* no por una cuestión de correspondencia de género con el masculino del término *Trieb* sino pensando en estas dos operaciones.

<sup>14</sup> Otra forma de expresar esta relación es diciendo, de acuerdo con el §32 de JGB, que las intenciones morales esconden (*verbirgt*) las pulsiones fundamentales que dominan en el filósofo. En ese aforismo Nietzsche sostiene que una de las inversiones de los valores en el periodo en el que él se considera inmerso, el cual caracteriza como extramoral en contraste con el periodo moral precedente, consiste en tomar las intenciones



pulsiones fundamentales (entiéndase, las pulsiones necesarias para la conservación de la o de un determinado tipo de vida, como lo sugiere en el fragmento 9[173] del otoño de 1887). A juicio de Nietzsche,

quien examine las pulsiones fundamentales del ser humano según cómo han realizado su juego, precisamente aquí, como genios (o demonios o duendes —) *inspiradores*, encontrará que todas ellas ya han hecho alguna vez filosofía, — y que cada una de ellas quisiera con demasiado gusto presentarse a *sí* como el fin último de la existencia y como *señor* legítimo de todas las pulsiones restantes. Pues cada pulsión es dominante: y como *tal* ella intenta filosofar. (OC IV, JGB §6: 300 / KSA 5: 20).

Para entender lo de la pulsión dominante, permítaseme citar el grupo de fragmentos póstumos 7[...] de 1883, ya que son muy cercanos temáticamente (aunque no cronológicamente) a JGB: mucho de lo presentado en esta obra es articulado a *partir* de las ideas exploradas en este grupo de fragmentos, como el tema de la soberanía de los impulsos<sup>15</sup>.

En el fragmento 7[62] Nietzsche habla de la pulsión soberana (*souveräner Trieb*) como aquella que habla en las opiniones (*Ansichten*: puntos de vista) morales y religiosas «en las que el ser humano siente (*empfindet*): “solo esto es verdadero y correcto y realmente humano; quien piense diferente, se equivoca”» (FP III: 190 / KSA 10: 262-3). De acuerdo con esto, la pulsión soberana logra, al ser la más fuerte en el ser humano, imponer su verdad y escala de valores para interpretar y juzgar al mundo y al ser humano, siendo esto lo que pasa con los sistemas filosóficos: «cada sistema cerrado de un filósofo demuestra que en él una única [*Ein*] pulsión es regente, que *existe una jerarquía fija*» (FP III: 190 / KSA 10: 263)<sup>16</sup>.

---

como signos y síntomas, los cuales, en tanto que significan muchas cosas, precisan de interpretación para desvelar de qué son signos.

<sup>15</sup> Además del fragmento que citaré a continuación, compárese el fragmento 7[58] con el §187 de JGB que cito más adelante: el segundo es claramente un calco casi idéntico del primero.

<sup>16</sup> Aprovecho para resaltar que en este fragmento Nietzsche sugiere que las convicciones (lo que es considerado como “verdad” por parte) del filósofo, religioso, moralista están determinadas por la pulsión dominante en él. Véase la sección II de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo” para la definición que en estos párrafos estoy asumiendo de la pulsión como fuerza que interpreta o valora y

Si bien en JGB §6 Nietzsche habla de las pulsiones fundamentales como aquellas que logran filosofar, este fragmento permite comprender que la sensación (*Empfindung*) que tienen los filósofos de poseer la “verdad” y de saber cuál es la cima del ser humano se debe a una pulsión que logra imponerse sobre las demás y moralizar. Desde el §1 de JGB Nietzsche enmarca el análisis de la filosofía en la problemática de la voluntad de verdad y su valor, pues se considera que ella es el origen o “semilla de vida” de la filosofía en tanto que es la garantía de que la búsqueda del filósofo por *la* verdad es desinteresada y sincera, es decir, que evita *toda* seducción y engaño de las pulsiones. En el §6 Nietzsche argumenta que el “impulso de conocimiento” (que es como aquí nombra a esa voluntad) no es el dominante del filósofo, sino que detrás de él hay otra pulsión fundamental que es la verdadera progenitora de las doctrinas filosóficas. Es por eso que en él no hay nada impersonal o desinteresado: todas sus ideas sobre el mundo, el fin y esencia del ser humano, la naturaleza, el universo, sobre qué tiene valor o más valor, son articuladas en torno a esa pulsión dominante<sup>17</sup>. Esto permite entender por qué para Nietzsche *«la moral es una cosa del gusto [Geschmacks-Sache]»* (FP III, 7[62]: 190 / KSA 10: 263), pues ella depende de cuál es la pulsión dominante, la que determinará que el ser humano tenga tal o cual afecto, que le atraiga esto y le repugne esto otro, que le interese esto y sea indiferente a esto otro, de que juzgue esta acción como correcta y esta otra como incorrecta.

Nietzsche constata que detrás de la lógica y de las estimaciones de valor (sobre qué tiene valor, qué es bueno, etc.) se encuentran “valoraciones o exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (OC IV, JGB §3: 298 / KSA 5: 17). Consecuentemente, las filosofías serían configuraciones según los intereses morales de los filósofos, es decir, todos los elementos o aspectos que ella tiene en consideración se articulan en torno a la moral que quiere defender. Es por eso que, para el filósofo alemán, «particularmente su moral [la de cada filósofo] ofrece un testimonio decidido y decisivo [*entschiedene und entscheidende*] de *quién es él* — es decir, en qué jerarquía han sido puestas

---

véase mi ensayo “Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico.” (AC §54)” donde hablo del encadenamiento a las convicciones como expresión de debilidad de la voluntad.

<sup>17</sup> En el §9 Nietzsche ejemplificará esta idea con los estoicos, en quienes el impulso de auto-tiranización es el que instrumentaliza a la pulsión de conocimiento (OC IV: 301-2 / KSA 5: 21-22).

entre sí las pulsiones más íntimas de su naturaleza» (ibid., §6: 300-1 / 20)<sup>18</sup>.

En el ya citado fragmento 7[62] Nietzsche presentará esta misma lectura en los siguientes términos: los grandes filósofos

no son conscientes de que *hablan de sí mismos* — ellos piensan que se trata de “la verdad” — pero se trata en el fondo de ellos. O mucho mejor: la pulsión más poderosa en ellos se trae a sí misma a la luz con la desvergüenza (*Schamlosigkeit*) más grande e inocencia de una pulsión fundamental — ¡ella quiere ser señor y, si es posible, el fin de todas las cosas, de todo suceso! El filósofo sólo es una especie de ocasión y posibilidad de que *la pulsión tome la palabra una vez* [*dass der Trieb einmal zum Reden kommt*]. (FP III, 7[62]: 189-90 / KSA 10: 262).

Estas líneas muestran la semejanza de este fragmento con el §6 de JGB que ya anuncié: en ambos pasajes se habla de las grandes filosofías y de la autoconfesión involuntaria e inocente del filósofo. La advertencia de que, si bien el filósofo piensa que en su sistema habla de lo que llama “la verdad”, en el fondo habla es de sí mismo recuerda la advertencia en JGB de que el “impulso de conocimiento no es el padre de la filosofía”. Por no mencionar que en ambos pasajes aparece la noción “pulsión fundamental”, aunque de forma diferente: este fragmento parece asumirse que cualquier instinto puede llegar a ser tan poderoso (*gewaltig*) como para adquirir “la desvergüenza y la inocencia de las pulsiones fundamentales”; en cambio, en JGB §6 son las pulsiones fundamentales las que han logrado presentarse a sí mismas como “la finalidad última de la existencia y el legítimo señor de todas las demás pulsiones”. Este cambio puede ser entendido como un

---

<sup>18</sup> Este es un diagnóstico del cual Nietzsche no se escapa ni quiere escapar. En su autobiografía, en la que hace una presentación abierta e incisiva de sí mismo, invita a que se aplique a la lectura de todas sus obras el proceder que él aplica a los grandes filósofos. Pues en sus obras él se puso en evidencia, “dio testimonio *de sí mismo*”: una lectura atenta (lenta) de todas sus obras permitiría, entonces, saber quién es él. Sin embargo, él advierte que lo que se descubrirá en sus obras no es lo mismo que lo que él descubrió en las obras de los grandes filósofos, pues en estos se encuentran «las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado», mientras que en sus obras no encontrarán alguien moralizando ni idealizando, aunque sí alguien con valoraciones correspondientes a la conservación y crecimiento del tipo de vida del ser humano superior (OC IV, EH Pr. §§1-3: 781-2 / KSA 6: 257-9). Véase Meléndez (2016: 279-287), quien analiza estos primeros aforismos del Prólogo de EH para mostrar cómo Nietzsche ofrece y ejemplifica la clave con la que se lo debe leer y con la que se le puede entender.

“refinamiento” de la idea explorada en 1883, cambio que no afectaría la comparación entre estos dos pasajes, pues en ambos resalta Nietzsche el rasgo dominante de las pulsiones. En el fragmento póstumo la pulsión quiere “ser señor y fin de todas las cosas y de todo lo que sucede”, en JGB quiere ser “el fin de la existencia y el señor de las demás pulsiones”.

¿Qué es, entonces, lo que es objeto de autoconfesión involuntaria en los sistemas filosóficos? A saber, esa jerarquía de las pulsiones de los filósofos, es decir, la pulsión dominante y la manera como ordena a las demás, pues es esto lo que determinará las intenciones morales del filósofo, qué es lo que valora como “bueno” y “malo”, qué es lo que configurará la moral que defenderá. Los sistemas filosóficos, por lo tanto, no solo hablan del mundo y del ser humano, sino también de la identidad del filósofo, pues en tales sistemas el que habla no es la conciencia del filósofo sino sus pulsiones. Es por eso que Nietzsche dirá que la tarea de la nueva psicología, de aquella que está libre de los prejuicios morales, consiste en descender a la profundidad de la vida pulsional o de las exigencias fisiológicas del ser humano, y para ello debe “reconocer en lo que se ha escrito un síntoma de lo que se ha callado” (OC IV, JGB §23: 312 / 38). Es decir, debe leer las filosofías como una articulación a partir de los intereses morales de los filósofos, es decir, la moral del filósofo como expresión de su identidad. Se entiende con esto por qué afirmé que hay unas semejanzas estructurales entre los prólogos de PHG y el §6 de JGB: hay una relación tal entre los sistemas filosóficos y la personalidad del filósofo que permite acceder a la segunda a partir del primero, pues la segunda se expresa en una parte del sistema que funda; e igualmente, examinando los sistemas filosóficos y las morales se puede saber quién es el filósofo, pues tales sistemas se configuran a partir de las intenciones morales determinadas por la pulsión fundamental dominante del filósofo, siendo esta la que configura su jerarquía de pulsiones, es decir, la que establece su identidad. Pero estas semejanzas estructurales también se pueden detectar en otro grupo de aforismos de JGB.

Dado que existen muchas pulsiones fundamentales que quieren filosofar y, consecuentemente, muchas filosofías, así mismo existe muchas morales que son el mejor testigo de quién es el filósofo. Esto plantea la pregunta: *¿qué dice* una afirmación como

“existe en nosotros un imperativo categórico” *de quien* la afirma? (OC IV, JGB §187: 355 / KSA 5: 107)<sup>19</sup>. Además de preguntarse qué dice un filósofo y qué valor tiene lo que dice, la ciencia de la moral debe preguntarse qué es lo que sus afirmaciones (morales, amorales y sobre la moral) dicen *de él*. Tal ciencia, entonces, debe ir desde lo que se reporta, afirma, sostiene, cree hasta lo que está detrás de ello, entendiendo por “detrás de” lo que se puede llamar “la psicología oculta o profunda” del hablante o, como lo muestra la lista de respuestas a tal pregunta que ofrece Nietzsche en este aforismo, sus *afectos*<sup>20</sup>:

hay morales que deben justificar a sus autores frente a los demás; otras morales deben tranquilizarlo y ponerlo en paz consigo mismo; con otras él quiere colgarse en la cruz y humillarse a sí mismo; con otras quiere tomar venganza, con otras esconderse, con otras transfigurarse y sentarse más allá, en la altura y lejanía; esta moral le sirve a su autor para olvidar, aquella para hacerse olvidar a sí mismo o alguna cosa sobre sí mismo; algún moralista quisiera ejercer el poder y el capricho creativo sobre la humanidad; algunos otros, quizá el propio Kant, dan a entender con su moral: “lo que es respetable en mí es el que yo pueda obedecer, — ¡y para vosotros no *debe* ser distinto que para mí!” — brevemente, las morales también sólo son un *lenguaje de signos de los afectos*. (OC IV, JGB §187: 355 / KSA 5:

---

<sup>19</sup> En el aforismo anterior a este, sostiene Nietzsche que la “ciencia de la moral”, esa «joven, incipiente, burda y desmañada torpemente» tiene la tarea de preparar una *tipología de la moral* (OC IV, JGB §186: 353-4 / KSA 5: 105). Pero para poder hacer una *descripción* (*Beschreibung*) y *comparación* (*Vergleichung*) de las muchas morales y, con ello, elaborar tal doctrina de los tipos de moral, esta ciencia debe primero realizar una recolección del material, la clasificación y categorización pertinente y suficiente del «inmenso reino de los sentimientos de valor y diferenciaciones de valor que viven, engendran y mueren — y, quizás, ensayos de hacer claro las configuraciones más recurrentes y más frecuentes de esta cristalización viviente» (ibid.). Este ejercicio de comparación de las muchas morales, a juicio de Nietzsche, es lo que permite tomar conciencia de los auténticos problemas de la moral, que han pasado desapercibidos por falta de esa tipología de las diferentes morales.

<sup>20</sup> Véase arriba n. 15. En GM II §13 se enlistan los diferentes sentidos que han tenido la noción de “castigo” (*Strafe*), que terminan resonando con esta lista de afectos. Sin pasar por alto que en este aforismo de GM II se hace uso de un término poco frecuente en la obra de Nietzsche que está presente también en la última cita del §186 de JGB: cristalización (*Krystallisation*). Afirma Nietzsche: «la historia anterior del castigo en general, la historia de su aprovechamiento para los distintos fines, finalmente se cristaliza [*krystallisirt*] en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar, y que, lo que debe subrayarse, es completamente *indefinible*» (OC IV, GM II §13: 500-1 / KSA 5: 317).

107).

Si bien Nietzsche no explica a qué afirmación moral corresponde cada una de estas posibles respuestas, estas ilustran la crítica que Nietzsche articula en el aforismo anterior contra la fundamentación de la moral, la cual a su juicio era una tarea que partía de asumir a la moral como algo “dado”. La moral, por el contrario, tiene a juicio de Nietzsche un carácter instrumental para los moralistas, y en tanto instrumento, cada persona sostiene la que satisfaga las necesidades de su tipo de vida o, como lo dirá en la última oración de este aforismo, sus *afectos*. Se entiende con lo anterior por qué para Nietzsche la moral no es algo en singular sino en plural, que si bien tiene la apariencia de ser algo en singular es porque la misma moral es la que se ha cristalizado más recurrente y frecuentemente, en tanto que la sociedad europea ha tenido por largo tiempo los mismos tipos de afectos (los propios de los animales de rebaño). La *doctrina*, por llamarla de algún modo, que introduce Nietzsche en la última oración (sin un punto seguido o aparte, sino con uno de sus característicos guiones largos y con minúscula inicial), según la cual “las morales son un lenguaje de signos de los afectos” tiene, por tanto, un lugar central dentro de la doctrina de la tipología de la moral en la que la *ciencia* de la moral debería convertirse (véase arriba n. 19), pues con ella se intenta explicar la pluralidad de morales en relación a la pluralidad de afectos del ser humano<sup>21</sup>. Un análisis de ese lema me permitirá mostrar, en la siguiente sección, que con la pluralidad de afectos Nietzsche hace referencia a la identidad del filósofo, pues esa expresión está conectada con la pluralidad de pulsiones y del rasgo común a todas ellas: la voluntad de poder. Intentaré en lo que sigue mostrar, entonces, las conexiones entre pulsiones, afecto y voluntad de poder.

---

<sup>21</sup> Se puede interpretar GM como un paso grande dentro de la preparación de una tipología de las morales, en tanto que Nietzsche distingue la moral de rebaño de la moral de los señores a partir de las intenciones, afectos, impulsos de quien fundó y promovió cada una de esas dos morales.

### §3. Desde “lenguaje de signos de los afectos” hasta “morfología de la voluntad de poder”

¿Qué significa que la moral es un “lenguaje de signos”<sup>22</sup> de los afectos? En esta fórmula hay dos genitivos que toca explicar para entender mejor qué tipo de relación se está estableciendo<sup>23</sup>. En primer lugar, el que el primer genitivo sea en alemán (*Zeichensprache*) una palabra compuesta (*Kompositum*) y el segundo genitivo una fórmula con la preposición del genitivo en el plural (*der*), advierte que el segundo genitivo *no* debe entenderse como una reiteración del primer genitivo *ni* que “los afectos” son un sustituto especificativo de “los signos” (si la intención fuera esta, Nietzsche hubiera podido usar la expresión, gramaticalmente posible, “*Moral als Zeichensprache, bzw. als Affektensprache*”, esto es, “la moral como lenguaje de signos, es decir, como lenguaje de los afectos”, en la cual se repite el mismo tipo de genitivo y se indica que los “afectos” son un caso específico de “signos”). Consecuentemente, es necesario analizar por separado los dos genitivos.

El primer genitivo es una palabra compuesta por los sustantivos “*Zeichen*” (signos) y “*Sprache*” (idioma). Las palabras compuestas en alemán no son unívocas, pues el tipo de genitivo en una palabra compuesta no siempre es el mismo. Los ejemplos de Meléndez ilustran muy bien esto: *Kennersprache* (“lenguaje de expertos”) habla de un lenguaje cuyos usuarios son los doctos; en cambio *Gebärdensprache* (“lenguaje de señas”) refiere a un lenguaje cuyos elementos que lo componen son señas. No hace mucho sentido que en la locución “*Moral als Zeichensprache*” los signos sean los usuarios de ese lenguaje que es la moral. Visto contextualmente, la expresión “*Zeichen*” dentro de esta fórmula alude más bien

---

<sup>22</sup> Esta fórmula, *Zeichensprache*, la usa Nietzsche por primera vez entre septiembre de 1870 y enero de 1871 (FP I, 5[89]: 139 / KSA 7: 116), pero es en el grupo de fragmentos póstumos de la primavera y verano de 1883 donde Nietzsche la usará con más frecuencia (nueve veces). Entre el año 1884 y 1885 Nietzsche usa esa expresión esporádicamente (un total de cuatro veces y nunca dos veces en un mismo grupo de fragmentos). En el año 1886 usará la expresión dos veces en JGB (§187 y §192), tres veces en los fragmentos de la primavera de 1888, una vez en el Epílogo a WA y una última vez en AC (§15).

<sup>23</sup> Las siguientes consideraciones se basan en la ponencia que el profesor Germán Meléndez presentó en el simposio “Lenguaje, pensamiento y realidad en el pensamiento antiguo y medieval”, coordinado por la profesora Andrea Lozano-Vásquez, realizado en el marco del VI Congreso de la Asociación Colombiana de Filosofía, que tuvo lugar en la ciudad de Bucaramanga en el año 2018.

a que ese lenguaje está compuesto de signos, que serían los elementos o partes que lo componen. En consecuencia, este primer genitivo sería partitivo, donde los signos son las partes que componen el lenguaje que es la moral.

Dado que el segundo genitivo tiene un sentido diferente al primero, en la expresión “(Zeichen-) Sprache der Affekte” los afectos no son los signos (elementos) que componen el lenguaje en cuestión. Pero tampoco parece que este genitivo sea objetivo, no parece ser que los afectos sean lo emitido, lo hablado, lo usado. Lo que es comunicado no son afectos, sino tesis asertóricas sobre lo bueno y lo malo. Parece más bien que los afectos son aquello que hace uso de la moral en tanto lenguaje constituido de un conjunto de signos que, por principio, son distintos de los afectos que se expresan a través del lenguaje en cuestión. Así pues, el segundo genitivo es subjetivo, pues los afectos son los que hablan (*sprechen*) el lenguaje (*Sprache*) de la moral. Los afectos serían los emisores, los hablantes, los usuarios, los sujetos y agentes de dicho lenguaje. En este sentido, el segundo genitivo sería también posesivo: los afectos poseen ese lenguaje, en tanto que ellos son aquello que busca y encuentra expresión en el lenguaje de signos que es la moral, es decir, ellos *usan* tal lenguaje.

Los afectos hablan a través de la moral. ¿Pero sobre qué o quién hablan? Sería una respuesta incompleta decir que los afectos hablan sobre el mundo, el ser humano y las acciones a partir de valoraciones morales, pues esto no responde por qué la moral es un lenguaje de *signos*. ¿Cuál es el referente con el que los signos guardan una relación inferencial significativa (Leiter 2015: 575), es decir, de qué o de quién hablan esos signos?, ¿hablan de los afectos, como lo sugiere la lista del §187 citado unas páginas arriba? Según el análisis que aquí propongo, la variedad de afectos guardaría correspondencia con la variedad de “sentidos” que una moral, en tanto lenguaje de signos que parece ser unívoco, “quiere decir”, “significar”, “comunicar”. De suerte que el significado de la moral como lenguaje se retrotrae al respectivo afecto que a través de ella se expresa o se comunica: los afectos hablarían de sí mismos a través de la moral.

Pero de acuerdo con el §6 de JGB, la moral era el mejor testigo de la identidad del filósofo, es decir, de la jerarquía de sus pulsiones. Según esto, ¿qué relación guardan,



entonces, los afectos y las pulsiones<sup>24</sup>? Una forma económica de responder esta pregunta es recurrir al grupo de fragmentos de 1883 en los que Nietzsche desarrolla por primera vez y con el mayor detalle la temática de la moral como lenguaje de signos. Ahí en ocasiones sustituye el segundo genitivo (los “afectos”) por “pulsiones” y por “cuerpo vivo”<sup>25</sup>. Esto parece legitimar una identificación entre los afectos y las pulsiones en tanto referentes de los signos que constituyen el lenguaje que es la moral. Sin embargo, esta identificación sería apresurada, pues un análisis de otros pasajes muestra que Nietzsche piensa una relación diferente a la de la identidad entre los efectos y las pulsiones. Las pulsiones pertenecen a un “nivel” más profundo de la psicología, a un “estadio” al que se puede acceder por la relación que él guarda con los afectos.

Esto está sugerido al inicio del fragmento 7[62] de 1883:

solo ahora se le hace claro [*dämmert es... auf*] a los seres humanos que la música es un lenguaje de signos de los afectos: y más tarde se aprenderá a reconocer claramente el sistema de pulsiones [*Trieb-system*] de un músico a partir de [*aus: desde*] su música. Él sinceramente no creía que *con ella se habría delatado a sí mismo*. Esa es la *inocencia* de estas autoconfesiones [...]. (FP III: 189 / KSA 10: 262).

Este pasaje sugiere que en ese momento se reconoce que la música es un lenguaje de signos de los afectos (del músico, cabría precisar), pero es *más tarde* que se podrá acceder, desde la música, a la identidad o sistema de pulsiones del músico (lo que en el §6 de JGB Nietzsche presenta en términos de “la jerarquía de las pulsiones del filósofo”), en tanto que en su

---

<sup>24</sup> Leiter (2015) sostiene que las pulsiones son «disposiciones a tener una respuesta afectiva particular bajo ciertas circunstancias» (579). Dada la pulsión, el ser humano siente tal o cual afecto que, para este comentarista, sería como un estado mental que motiva al ser humano a realizar o evitar ciertas acciones (576). Para un desarrollo de esta interpretación, véase Leiter (2019: 67-83) y Katsafanas (2013).

<sup>25</sup> A veces solo usa la expresión sin el segundo genitivo: “*Moral als Zeichensprache*” (FP III, 7[47]: 187 / KSA 10: 257) o “*Moralität als Zeichensprache*” (FP III 8[26]: 240 / KSA 10: 343). Pero a veces cambia el segundo genitivo: “*die Moralen als Zeichensprache der Affekte*” (FP III 7[60]: 189 / KSA 10: 261-2); “*die Moral ist nur eine Zeichensprache unsrer Triebe*” (FP III 7[76]: 193 / KSA 10: 268) y de “*Moral als Zeichen-Sprache des Leibes*” (FP III 7[268]: 226-7 / KSA 10: 323). Incluso Nietzsche habla en ese año de: “*die Musik als Zeichensprache der Affekte*” (FP III 7[62]: 189-90 / KSA 10: 262-4), “*das Geistige als Zeichensprache des Leibes*” (FP III 7[126]: 203 / KSA 10: 284-5) y de “*die Zwecke und die Mitteln als Zeichensprache*” (FP III 7[149]: 207 / KSA 10: 291).

música él se delata a sí mismo de forma involuntaria (por eso sus autoconfesiones se pueden caracterizar como inocentes). Consecuentemente, la relación entre afectos y pulsiones no es de identidad, pues el acceso que se tiene a los afectos y a las pulsiones es en momentos diferentes.

Para proponer una interpretación de esa relación, permítase citar otro fragmento de 1883: «*Las morales como lenguaje de signos de los afectos: los afectos mismos, empero, como un lenguaje de signos de las funciones de todo lo orgánico*» (FP III, 7[60]: 189 / KSA 10: 261-2). El adverbio adversativo “empero” (*aber*) y el uso de la misma estructura sintáctica antes y después de los dos puntos indican que los afectos deben pensarse simultáneamente de dos maneras distintas. Los afectos están en la misma relación respecto de las funciones de lo orgánico en la que la moral se halla respecto de los afectos, es decir, se presenta una analogía del tipo “la moral es a los afectos como los afectos son a las funciones orgánicas”. ¿Pero qué significa esto? Mi interpretación anterior concluyó que los afectos son el agente/hablante que se expresa por medio de un lenguaje, pero ahora esos mismos afectos se pueden tomar como un lenguaje (en tanto objeto) por medio del cual se expresan las funciones de lo orgánico. Si bien los afectos son los usuarios de la moral en tanto lenguaje (lo que hace de la moral una realidad no independiente), a la vez ellos son un lenguaje por medio del cual se expresan las funciones fisiológicas, un lenguaje que habla en términos de qué le gusta, atrae, repele al ser humano. En este otro lenguaje hablan las funciones orgánicas del ser humano o, dicho en los términos del §3 de JGB presentados en la sección anterior, las exigencias fisiológicas o pulsiones que están orientadas para conservar su *especie* (*Art*) de vida. Según intento proponer aquí, en las morales hablan los afectos, en los afectos hablan las funciones orgánicas, exigencias fisiológicas o pulsiones. Esto haría del sistema de pulsiones la que “determina” qué afectos tendrá la persona, los cuales usan la moral o música para hablar de las pulsiones mismas, de la identidad del filósofo o músico. Ese “determinar” no se debe entender como causal, sino como expresivo: las pulsiones no causan los afectos, sino que se expresan a través de ellos. Es por eso que el filósofo puede acceder a las pulsiones interpretando a los afectos.

Ahora bien, concédaseme introducir en el presente contexto la muy complicada noción de *voluntad de poder*, pues esta me permitirá, por una parte, interpretar mejor la relación entre (sistema o jerarquía de) pulsiones y afectos; y por otro lado, mostrar (en la siguiente

sección) la importancia de la filología en el filosofar de Nietzsche. Para introducir la noción de voluntad de poder, permítaseme ir al §19 de JGB, donde Nietzsche afirma que en todo querer (*Wollen*) hay una pluralidad de sentimientos o una diversidad del sentir (como “el sentimiento del estado *desde* el que...”, “el sentimiento del estado *hacia* el que...”, “el sentimiento mismo de ese ‘desde y hacia’”, “el sentimiento concomitante de los músculos”, etc.) que es un ingrediente de la voluntad, como también lo es el pensar, pues en la voluntad siempre hay un pensamiento que manda, que lleva a discernir los cursos de acción para alcanzar ese “hacia...” al que ella aspira. Pero la voluntad también *es* el afecto de mando (*Affekt des Commando's*), esto es, el buscar dominar sobre los demás impulsos y sentirse superior a ellos, el fijarse un objetivo o una meta y tener la certeza de que los demás le obedecerán para alcanzarla (OC IV: 308-9 / KSA 5: 32-3).

Este afecto de mando es lo que en otros lugares llamará Nietzsche *voluntad de poder*. Aquí me interesa ante todo (pero no exclusivamente) la interpretación psicológica de esta noción, es decir, la presentación que él hace de la voluntad de poder para interpretar la psicología interna y profunda del ser humano. En esta interpretación, la voluntad de poder es presentada como el rasgo de exigencia que comparten *todas* las pulsiones o “voluntades” (como Nietzsche también suele llamarlas) de imponerse sobre las demás<sup>26</sup>. Por “voluntad de poder” no se entiende aquí una voluntad metafísica que subyace al mundo y a todas las pulsiones (al estilo de Schopenhauer, para quien la voluntad es la realidad en sí inaccesible al intelecto humano), sino más bien a un rasgo que comparte todas ellas. A saber, el rasgo

---

<sup>26</sup> Que esta interpretación psicológica termina siendo ontológica lo ilustro más adelante en este ensayo. Pero para establecer más la conexión entre la interpretación psicológica y ontológica puede verse el §259 de JGB, donde dice Nietzsche categóricamente que «la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, reducción de lo extraño [*Fremden*: extranjero] y de lo más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, asimilación y, al menos, clementemente [*mildestens*], explotación» (OC IV: 415 / KSA 5: 207; en FP IV, 14[121]: 560 / KSA 12: 300 Nietzsche dirá que «cada ser vivo aspira al poder, a un más en el poder»). Todo “cuerpo vivo y no moribundo” (*lebendiger und nicht absterbender Körper*) es, a juicio de Nietzsche, la “voluntad de poder encarnada”, así que “querrá creer, extenderse, atraer hacia sí, predominar”; “la vida *es* entonces voluntad de poder”, lo cual significa que la explotación «pertenece al ser [*Wesen*] de lo vivo como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder» (OC IV: 415 / KSA 5: 207-8).

de querer tener más poder. Pero el poder no entendido como el fin común y “objetivo” que busca alcanzar cada pulsión al descargarse con su objeto particular (Kaufmann 1974: 221-2), sino como el querer crecer e intensificar su actividad, como el querer volverse más poderoso (Richardson 1996: 21-35 y Müller-Lauter 1999: 32-52), hasta el punto de que sea tan intenso que le diga a las demás pulsiones a dónde ir, cómo interpretar los estímulos, cómo actuar. Lograr este dominio es lograr que todas las demás pulsiones trabajen para satisfacer a esa pulsión más poderosa. La presentación que Constâncio (2013) hace de (esta interpretación de) la “doctrina” de la voluntad de poder es bien acertada<sup>27</sup>:

La voluntad de poder es la “lógica” interna de la actividad de las pulsiones, la forma como ellas se comportan, y el punto de decir que la “vida” es “voluntad de poder” es decir que las pulsiones (todo lo orgánico, todas las “funciones orgánicas”) tienen una dinámica interna que la mueve no a la “adaptación” ni a la “preservación”, sino a “más poder” y por lo tanto a la “auto-superación” (*Selbstüberwindung*). Toda pulsión tiene (o es) una tendencia a expandirse o crecer más allá de sí misma. (261-2; traducción mía).

Esta interpretación resuena en el §36 de JGB, donde Nietzsche dice que su tesis reza que «toda nuestra vida pulsional [es] la configuración y ramificación de una única [*Einer*] forma fundamental de la voluntad — a saber, de la voluntad de poder» (OC IV, JGB §36: 322 / KSA 5: 55). La voluntad de poder entendida como el rasgo de que toda pulsión quiera dominar se traduce, de acuerdo con este pasaje, en que toda la vida pulsional es una configuración de esa única voluntad que es la voluntad de poder. En este mismo aforismo Nietzsche habla del mundo como

una forma más primitiva del mundo de los afectos, en la que todavía todo está comprendido en una poderosa unidad que luego se ramifica y configura en el proceso orgánico (...), como una forma de vida pulsional en la que aun todas las funciones orgánicas, con la autorregulación, la asimilación, la nutrición, la excreción, el metabolismo, están unidas sintéticamente entre sí, — ¿como una *forma previa* [*Vorform*] de la vida? —. (OC IV: 322 / KSA 5: 54-5).

De acuerdo con esto, el mundo de los apetitos y pasiones, el mundo de los afectos, el

---

<sup>27</sup> Véase así mismo Mitcheson (2015), quien recurre a la noción de “voluntad de poder” para explicar la relación entre las pulsiones.

mundo de los instintos o pulsiones, el mundo de los procesos orgánicos, el mundo de la vida: todos ellos son configuraciones y ramificaciones de la voluntad de poder, la cual es la única forma fundamental de la voluntad (véase FP IV, 6[26]: 186 / KSA 12: 244).

Esto permite responder la relación entre la voluntad de poder con los instintos y las pulsiones: la vida pulsional es configuración de la voluntad de poder, así como esta «es la forma primitiva del afecto [*primitive Affekt-Form*], [o sea que] todos los otros afectos solo son sus configuraciones» (FP IV, 14[121]: 559 / KSA 12: 301). Sin embargo, parece haber diferentes “niveles” dada la relación anteriormente señalada entre afectos y pulsiones: los afectos, que son configuraciones de la voluntad de poder, son un lenguaje de signos de la vida pulsional, que también es una configuración de la voluntad de poder.

Todo esto plantea la tarea de «¡Exponer las transformaciones de la voluntad de poder, sus configuraciones, sus especificaciones – paralelamente al desarrollo morfológico!» (FP IV, 1[57]: 52 / KSA 12: 24). Dicho más breve, la tarea de hacer una «morfología de la voluntad de poder» (FP IV, 12[1], 13[2], 14[72 y 136]), que es la tarea de la psicología o de la filosofía en tanto psicología (OC IV, JGB §23: 312 / KSA 5: 38; Constâncio 2013). Una morfología de la voluntad de poder es hacer una morfología de los afectos, las funciones orgánicas y las pulsiones, en tanto que unas y otras son configuraciones de la voluntad, es decir, formas de ella que se desarrollan, que interactúan, que se asocian, que combaten, que se contradicen, que tienen una historia, que se organizan (jerárquicamente por la pulsión dominante). Se habla aquí es de la complejidad, pluralidad, contradicción, composición de las relaciones-de-poder que guardan entre sí las pulsiones dentro del organismo humano y, consecuentemente, de la identidad de la persona, de su jerarquía o sistema de pulsiones. Es por esto que Nietzsche habla, en otros lugares, de voluntades de poder y diferentes “*quanta* dinámicos” que guardan una relación de tensión entre sí, en tanto que cada uno quiere “producir efectos” sobre los otros o dominarlos para aumentar su propio poder y fuerza (FP IV, 14[80, 81]: 534-5 / KSA 13: 260-1).

La jerarquía que resulta del dominio de una pulsión sobre las otras determinará, por una parte, los afectos del ser humano, en tanto que determinará sobre qué sentir atracción o aversión. Y determinará, por otra parte, las intenciones (morales o inmorales) del ser humano, pues el dominio significa establecer qué se valorará como “bueno” y como “malo”, como “placentero” y como “doloroso” en virtud de las funciones orgánicas que se

necesitan satisfacer para conservar el tipo de vida determinado por la jerarquía de las pulsiones. Las pulsiones corresponden a las estimaciones de valor, de las cuales dependen los sentimientos de placer y displacer, las sensaciones, los gustos, las intenciones, el intelecto, la conciencia. Es por eso que, para Nietzsche, «nuestros instintos son reducibles a la voluntad de poder. / La voluntad de poder es el último *factum* al que descendemos» (FP III, 40[61]: 863 / KSA 11: 661), o de forma más expresa: «Nuestro intelecto y nuestra voluntad, así como nuestras sensaciones dependen de nuestras *estimaciones de valor*: éstas corresponden a nuestros instintos y sus condiciones de existencia. Nuestros instintos son reducibles a la *voluntad de poder*» (FP III, 40[61]: / KSA 11: 661). Y la morfología de la voluntad de poder tendría como tarea llegar a ese último *factum* desde las morales, en las que hablan los afectos que son, junto a las funciones orgánicas, una configuración de la voluntad de poder, de la pulsión soberana, la cual determinará el tipo de vida del ser humano y su identidad.

De acuerdo con esto, hay que tomar las doctrinas filosóficas, las morales, los diferentes tipos de vida, las diferentes interpretaciones del mundo y del ser humano, incluso la música como monumentos (*Denkmäler*) de que tal o cual pulsión se erigió a sí misma sobre las otras pulsiones (FP III 7[57]: 189 / KSA 10: 261). En esa medida, esas morales y estos tipos de vida, en tanto lenguaje de signos, deben interpretarse para conocer a su autor, esto es, para determinar cuál es su jerarquía de las pulsiones y la pulsión que logró ser soberana sobre las demás. Los lenguajes de signos son, entonces, testimonios de la grandeza con que la pulsión vencedora logra imponerse sobre las demás. Y en tanto testimonios se pueden usar como guía para llegar a esa pulsión vencedora.

En la constatación histórica que Nietzsche comunica al inicio del §6 de JGB (“toda gran filosofía, en la que hablan las intenciones morales del filósofo, es la autoconfesión de su autor”) se esconde la tesis antropológica (“toda forma o tipo de vida es un valorar particular y es la voluntad de poder la que valora”) y psicológica de la voluntad de poder (“el mundo de los afectos y de los instintos es una configuración de la voluntad de poder”). Esta interpretación psicológica y antropológica tiene un componente ontológico claro, el cual no solo se muestra en su tesis de que “la vida es voluntad de poder” (véase arriba n. 26), sino también en su intento (*Versuch*) de interpretar el mundo mecánico (*mechanistische Welt*) como una forma “más primitiva del mundo de los afectos”, como “la forma previa

(*Vorform*) de la vida” (OC IV, JGB §6: 322 / KSA 5: 54-5).

Este intento parte de la suposición de que el propio mundo de apetitos y pasiones, en tanto que es lo único real que es “dado” o en tanto que sólo se puede acceder a la realidad de las propias pulsiones<sup>28</sup>, es suficiente para comprender el mundo mecánico como esa forma primitiva de la voluntad de poder. Se trata este de un intento (*Versuch*) que lo ordena “la conciencia del *método*” (322 / 55), el cual, según el §13 de la misma obra, exige una *economía de los principios*, es decir, usar el menor número de supuestos en la interpretación del mundo que se está ensayando. Un intento por parte de Nietzsche de poner a prueba su hipótesis de la voluntad de poder para interpretar el mundo lo lleva a cabo en los fragmentos póstumos de la primavera de 1888, cuaderno 14[...], donde habla de la voluntad de poder y de la obra homónima (la cual nunca escribió ni mucho menos publicó). Seguir esa pista me permitirá ilustrar que con la noción de voluntad de poder Nietzsche intenta interpretar no solo el mundo afectivo e instintivo del ser humano, sino también el mundo mecánico, no en términos causales sino semióticos.

En este cuaderno hay una serie de fragmentos donde aparecen las nociones de “lenguaje de signos” (*Zeichensprache*) y de la ciencia de los signos, la “semiótica” (*Semiotik*<sup>29</sup>; en dos de los tres aforismos que aparece esta expresión es usada también la expresión *Zeichensprache*), en conexión con la teoría científico-filosófica que Nietzsche llama ahí *mecanicismo* (*Mechanismus*). Es decir, la teoría del determinismo físico, en la cual se interpretan las relaciones de las cosas en el mundo a través de las nociones de “necesidad” y “ley”. El comportamiento del mundo se da con regularidad pues sigue reglas y, por ello, está bajo la constricción de la necesidad (FP IV, 14[79]: 533-4 / KSA 13: 257-9). El que, por una parte, en el aforismo de JGB se asuma al mundo mecánico como una forma anterior del mundo de los afectos, en tanto unidad no ramificada ni configurada en los procesos orgánicos; y que, por otra parte, en el cuaderno 14[...] de 1888 se tome la teoría del mecanicismo, que habla de las regularidades del mundo, como un lenguaje de signos,

---

<sup>28</sup> Para este particular, véase OC IV, GD “Errores” §3: 641-2 / KSA 6: 90-1.

<sup>29</sup> Este término aparece por primera vez en GM como adverbio (*semiotisch*) y con mayor frecuencia en 1888: tres veces en los fragmentos que aquí estoy introduciendo y una vez en WA, en GD, en AC y en EH.

es lo que me llevó a proponer que, si bien los afectos y los procesos orgánicos son configuraciones de la voluntad de poder, se pueden considerar como un lenguaje de signos a través del cual habla la voluntad de poder o impulso soberano.

Para Nietzsche, la noción de “necesidad” pone en el mundo una falsa constricción y la noción de “ley” pone una falsa libertad. De hecho, para él la noción de “cosa” es una ficción (FP IV, 14[79]: 533-4 / KSA 13: 257-9). Para sostener la teoría del mecanicismo es necesario asumir dos ficciones: el concepto de movimiento (el cual es tomado del lenguaje de los sentidos) y el concepto de átomo, unidad, número, sujeto (procedente de la propia “experiencia” psíquica<sup>30</sup>). Esta segunda ficción es una *semiótica* que no designa nada que sea real y que nace de la tendencia a substancializar, la cual es motivada por los sentidos y el lenguaje (piénsese en las nociones de sujeto, objeto, unidad de medida, materia, átomo, presión, colisión, gravedad, movimiento, cosa, ley, necesidad, en la separación entre el hacer, lo que el hacer hace y el agente del hacer, o en la distinción entre fuerza motora y sede de la fuerza motora). Los presupuestos del mecanicismo no son “hechos en sí” y la teoría misma no es una descripción del mundo, sino que todo es una interpretación propuesta por una mala técnica de interpretación, de una mala “filología” que complace los *instintos democráticos*, según el §22 de JGB.

En la segunda mitad de este aforismo, Nietzsche se aventura a ofrecer, a nombre de alguien con “la intención (*Absicht*) y arte de interpretación (*Interpretationskunst*) antitéticos al de los físicos”, una interpretación distinta (OC IV: 312 / KSA 5: 37). La misma naturaleza y los mismos fenómenos que los físicos conciben como manifestaciones de sus presuntas “leyes de la naturaleza” son *leídos* ahora como resultado de «la imposición tiránico-desconsiderada e inexorable de pretensiones de poder» (ibid.). Lo que imagina Nietzsche es a un *intérprete* que propone la *voluntad de poder* en lugar de la legalidad de la naturaleza, un intérprete que «afirmase de este mundo, a fin de cuentas, lo mismo que vosotros [físicos] afirmáis, a saber, que tiene un curso “necesario” y “calculable”, pero *no* porque leyes dominen en él, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y cada poder extrae en cada

---

<sup>30</sup> En la sección IV de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo” analizo en detalle esta ficción del “yo”.



instante su última consecuencia» (OC IV: 312 / KSA 5: 37). Un intérprete que reconozca, empero, que esto es una interpretación, lo cual para él no constituye una objeción, sino un acto de *honestidad*<sup>31</sup>.

En 1888 Nietzsche experimentará con esta idea e irá más allá en su interpretación. En el cuaderno 14[...] propone que el mundo (tanto el psíquico, el de los afectos y pulsiones, como el físico, el de la naturaleza física) es voluntad de poder. Todo es la *configuración* de una única voluntad que se ha determinado en muchas formas (incluso la vida es un caso particular de esta voluntad), dadas por la multiplicidad de metas, de “¿hacia dónde?” que constituye el carácter de la voluntad<sup>32</sup> (FP IV, 14[121]: 559-60 / KSA 13: 300-1). En el marco de esta propuesta, el mecanicismo y sus presupuestos, dirá Nietzsche, son un lenguaje de signos de los sentidos y, en otros casos, un lenguaje de signos del mundo lógico-psíquico del ser humano; pero en últimas, todos son «sólo un lenguaje de signos para el mundo fáctico *interno* de *quanta* de voluntad luchadora y vencedora» (ibid., 14[82]: 535 / 262), o dicho más brevemente, son un lenguaje de signos de un *quantum* de voluntad de poder (ibid., 14[122]: 560-1 / 301-3).

¿Cómo entender la noción de *quanta*? El carácter general de la existencia es la *aspiración* a un sentimiento maximal de poder; la aspiración a acumular más poder (ibid., 14[82]: 535-6 / 261-2)<sup>33</sup>. Este es el caso tanto de la vida junto a sus procesos orgánicos (no la

---

<sup>31</sup> Es muy probable que aquí Nietzsche piensa en Schopenhauer, quien es deshonesto consigo mismo, pues se le olvida que la filosofía, en tanto metafísica, sólo puede postular hipótesis sobre la inasequible esencia del mundo, pero él presenta su interpretación como verdadera porque, a su juicio, es la interpretación más coherente con los fenómenos y sus dinámicas (W II Cap. 17).

<sup>32</sup> Es por esta razón que me he sentido tentado a traducir la expresión “*Wille zur Macht*” por “voluntad *hacia* el poder”, pues, como lo sugiere este y otros fragmentos, lo que caracteriza a esta voluntad es la *búsqueda* del aumento de poder. Es posible, entonces, que Nietzsche haya usado la proposición “*zu*” en un sentido direccional (¿hacia dónde?), sentido que en efecto tiene tal proposición en oraciones del tipo “*Ich gehe zum Arzt*” (“yo voy al médico”). Sin embargo, he optado por la traducción ya canónica “voluntad de poder”, aún cuando en el español no se diferenciaría de la traducción de la expresión alemana, también usada por Nietzsche, “*Machtwillen*”.

<sup>33</sup> Esta propuesta va en contra de las tradicionales en filosofía, donde la felicidad o el placer son presentados como el fin al que debe aspirar la vida en general, y el ser humano en particular (véase, por

voluntad de autoconservación, sino la voluntad de *acumulación de fuerza o poder* es la que lleva a los organismos a vivir) como de cualquier alteración del mundo (pues no se sabe deducir una alteración si no tiene lugar una expansión de un poder sobre otro poder; *ibid.*, 14[81]: 535 / 260-1). Por eso Nietzsche habla de «un *quantum* de “voluntad de poder” [*Quantum “Wille zur Macht”*]: con lo cual se expresa el carácter que no puede *ser* suprimido del orden mecánico sin suprimir a este mismo [orden mecánico]» (*ibid.*, 14[79]: 533 / 258). Habla Nietzsche aquí de la radiación de querer-poder (*Strahlung von Machtwillen*), del querer-llegar-a-dominar, del querer-llegar-a-ser-más, del querer-llegar-a-ser-más-fuerte como ese carácter propio de toda voluntad.

Pero, como advierte Müller-Lauter (1999: 39-52), Nietzsche no habla de una única voluntad de poder, sino también de *voluntades* de poder y diferentes *quanta* dinámicos de una relación de tensión entre sí, donde cada uno quiere “producir efectos” sobre los otros o dominarlos para aumentar su propio poder y fuerza (FP IV, 14[80, 81]: 534-5 / KSA 13: 260-1). Pero el uso del plural solo expresa el que toda fuerza tiene el mismo rasgo de “querer producir efectos”, el cual lleva a proponer a la voluntad de poder como «un *pathos* (...), sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...» (*ibid.*, 14[79]: 534 / 259), y el que son varias las pulsiones o voluntades que han logrado imponerse sobre las demás. Toda dinámica del mundo, todo cambio, todo movimiento, todo deseo, toda acción, todo suceder, todo afecto es un lenguaje de signos o expresión de la voluntad de poder, en tanto rasgo de “querer aumentar el *quantum* de poder” que comparte todas las pulsiones y fuerzas.

Considero que todo esto es suficiente evidencia del intento de Nietzsche por, primero, interpretar el mecanicismo, en tanto teoría, como un lenguaje de signos de la voluntad de poder y, segundo, interpretar el mundo (psíquico y físico) como una configuración de la voluntad de poder. Pero esta configuración se puede tomar como un lenguaje de signos de la voluntad de poder o como un texto en el que habla y se habla del *quantum* de la voluntad

---

ejemplo, EN 1007b, para el caso de la felicidad, y Grg., donde se discute ampliamente sobre el placer en conexión con el bien). Para Nietzsche, por el contrario, felicidad y placer solo son un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, una toma de conciencia de la diferencia de poder que hay cuando se satisface una pulsión.

de poder, de su carácter y querer aumentar su poder. Así pues, se puede tomar al mundo de tal forma que se llegue a descifrar el significante de ellos, es decir, saber qué fuerza habla a través de ellos, que en el caso de las doctrinas científico-filosóficas son los afectos y la jerarquía de pulsiones del autor, las cuales son configuración de la voluntad de poder, y en el caso de las alteraciones del mundo, se trata directamente de la voluntad de poder. Así pues, el autor de toda obra, el usuario de todo lenguaje es siempre la voluntad de poder. Con esto se puede observar las semejanzas estructurales entre la relación en los prólogos de PHG y las relaciones que se establecen en los lemas “la moral como lenguaje de signos de los afectos” y “morfología de la voluntad de poder”.

#### **§4. “Filología como *ephexis* en la interpretación” como martillo**

Las secciones anteriores ilustran el interés siempre presente que tenía Nietzsche por los seres humanos. Aunque en sus primeras obras no tiene una idea clara de la psicología o de la vida pulsional del ser humano, hay evidencia de que él ve una conexión entre la personalidad y la voluntad del ser humano (quizás en el sentido schopenhaueriano de “voluntad”), que le permite hablar de “carácter” (véase, por ejemplo, PHG §§1-2). El Nietzsche posterior desarrolla una concepción de la psicología y la fisiología, o brevemente, fisio-psicología (KSA 5: p. 38 línea 13) del ser humano que le permite hablar también de “tipos” de seres humanos y prever una “doctrina de los tipos” como la caracteriza Leiter (2002): «cada persona tiene una constitución psico-fisiológica fija la cual lo define como un tipo particular de persona» (6; mi traducción). Esa constitución es lo que Nietzsche, en sus últimos años, llama una “morfología de la voluntad de poder”, en tanto que la configuración y evolución particular de esta voluntad le permite al nuevo filósofo (tal como lo concibe Nietzsche, es decir, un filósofo que es tanto filólogo, como psicólogo y fisiólogo<sup>34</sup>) establecer una tipología de seres humanos, tarea que sería complementaria a la

---

<sup>34</sup> En los §§22-23 de JGB, con los que se cierra la primera sección de la obra, Nietzsche habla de la importancia que tiene la filología (el *buen* arte de leer bien), la psicología (el estudio de los afectos) y de la fisiología (el estudio de las exigencias o necesidades fisiológicas) para “leer en lo escrito lo que se ha cayado”, en tanto que lo primero es síntoma de lo segundo: lo que se quiere es acceder a las profundidades del ser

de la nueva ciencia de la moral, que busca establecer una tipología de las morales (véase arriba n. 19).

La preocupación que está presente a lo largo de la obra de Nietzsche de contribuir a la formación de un tipo de ser humano superior al que su tiempo ha criado y valorado se puede interpretar en relación con esa tipología de seres humanos. En el primer Prólogo de PHG afirma Nietzsche que ofrecer la imagen (*Bild*) de los preplatónicos es el primer paso para volver a “recuperar y recrear” (*gewinnen und nachschaffen*) la naturaleza de esos seres humanos y, por último, para hacer “resonar” (*wieder erklingen*) la polifonía de la naturaleza griega: «la tarea es traer a la luz aquello que debemos *siempre amar y venerar* y lo que no podrá sernos sustraído a través de ningún conocimiento posterior: el gran ser humano [*der große Mensch*]» (OC I: 571 / KSA 1: 802). A juicio del joven Nietzsche, la presentación de la personalidad de los filósofos preplatónicos es un *medio* para desvelar al gran ser humano que se expresa en esas naturalezas que se deben “recrear”.

Compárese ahora lo anterior con el siguiente pasaje de AC, texto que Nietzsche consideró como el primer libro de su proyecto titulado *La inversión de todos los valores*, que buscada presentar de manera sistemática toda la filosofía de Nietzsche<sup>35</sup>: «No qué debe relevar a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con eso (— el ser humano es un *final* —): sino qué tipo de ser humano se debe *criar* [*züchten*], se debe *querer* [*wollen*] como el más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro» (OC IV, AC §3: 706 / KSA 6: 170). Nótese la advertencia entre paréntesis, la cual sugiere que el ser humano es en todo caso el foco de interés de las consideraciones filosófica, o al menos las suyas.

En el §2 del Prólogo de MA I Nietzsche afirma que narrar el camino en el que el espíritu se hace libre puede acelerar la llegada de tal espíritu. Es por eso que en ese Prólogo él describe el itinerario que debe seguir el espíritu que puede llegar a ser libre. En JGB, asimismo, Nietzsche cree contribuir a la preparación del terreno para el surgimiento de los verdaderos filósofos, los filósofos del futuro, pues él inaugura una generación que está

---

humano y del mundo para develar los prejuicios morales enervados en el espíritu y que han tenido “efectos nocivos, inhibidores, cegadores, distorsivos” (p. 38 línea 12).

<sup>35</sup> Para esto véase Winteler (2009) y, para una lectura contrastada, Brobjer (2006 y 2012).

preparada (su espíritu está tensionado) para iniciar una batalla contra su presente (JGB §213).

Visto panorámicamente el grupo de fragmentos póstumos de 1883 también permite concluir que Nietzsche con la expresión “lenguaje de signos” quería abonar el camino hacia la superación de la moral dominante fundada en conceptos como el de culpa, responsabilidad, causa, etc., es decir, ese lema se enmarca en su crítica a la moral y su propuesta de superarla para demostrar la inocencia del devenir (para este particular, véase las últimas secciones de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo”). En FP III 8[26]: 240 / KSA 10: 343, por ejemplo, Nietzsche usa esta expresión como subtítulo de la segunda de tres partes de un plan de una obra titulada *La inocencia del devenir* y subtitulada *Una guía hacia la redención de la moral*. En la crítica de Nietzsche a las filosofías o morales y en su (re)interpretación de los signos de su obra está latente una semiótica o una concepción de los signos que le permite diagnosticar el tipo de afectos y pulsiones que las motivan. En el caso de las filosofías tradicionales, unos impulsos patológicos y decadentes, y en el caso de su obra, unos impulsos de vida y de salud.

Por supuesto, hay que tener en cuenta que todas estas afirmaciones se ubican en contextos diferentes. Algunas veces Nietzsche habla como un profesor de filología clásica que se preocupa por cómo puede contribuir a la educación de los estudiantes universitarios, como también a la cultura. Otras veces habla como filósofo o médico de la cultura, tratando de hacer un diagnóstico de ella y sugerir una terapia para la enfermedad que padece. Incluso habla como la mala conciencia de su tiempo, criticando las verdades establecidas, los prejuicios considerados como indiscutibles, los ideales establecidos. Pero independientemente de la perspectiva particular en la que habla Nietzsche, todos esos pasajes muestran una visión crítica ante el tipo particular de ser humano que promueve la ciencia, el arte, la religión y la filosofía de su época, y apuntan a otro tipo de ser humano que Nietzsche promueve. Él suele presentar en sus obras dos tipos de seres humanos de forma contrastada: el genio en oposición al ser humano “objetivo”; el espíritu libre en oposición al filósofo fanático de las “verdades” de la metafísica; el super-ser-humano en oposición al ser humano de rebaño; el gran espíritu en oposición al creyente; el verdadero filósofo en oposición al docto o científico.

Independientemente de los contextos, todas estas consideraciones parecen ser prueba

suficiente para tener la convicción de que al menos una parte importante del filosofar de Nietzsche es la de promover la crianza de un tipo de ser humano que sea superior al promovido por su época. Pero en relación con el interés por los tipos de seres humanos se encuentra la cuestión de cuál es la mejor manera de llegar al “tipo” o la persona que está detrás de los sistemas y las enseñanzas de la época de Nietzsche. Pues bien, según mi hipótesis, la filología, entendida en términos generales como el arte de leer bien, es la herramienta de la cual se sirve Nietzsche para acceder a la jerarquía de las pulsiones de los filósofos, moralistas, religiosos, científicos (pero no solo a la psicología oculta, sino también para acceder a lo “oculto” en el mundo). Pero permítaseme ir lento con esta noción de filología.

Como lo muestran Benne & Santini (2014), la filología de Nietzsche es un tema que tiene muchos aspectos que hay que diferenciar: la historia de cómo la filología devino en ciencia, la cual estudió Nietzsche bajo la tutoría de Ritschl (1806-1876); la posesión crítica que Nietzsche ya desde su rol de profesor de filología va adoptando y que cada vez se va siendo más marcada y enfática; el ideal que Nietzsche tenía de la filología como ciencia con un rol central en el estudio de la historia y, sobre todo, en la formación de la cultura; y la filología como arte de leer bien, la cual yo quiero llamar aquí *filología como método de lectura* porque se trata de cómo se debe leer<sup>36</sup>.

En AC se encuentra evidencia de las dos últimas consideraciones de la filología, las cuales pueden ser confundidas fácilmente entre sí, lo que puede llevar a malentendidos sobre las consideraciones de Nietzsche respecto a la filología. En el §47 se afirma que el cristianismo, en tanto religión que no tiene ningún punto de contacto con la realidad, es enemiga mortal (*todtfeind*) de la *ciencia*, la cual Nietzsche define aquí como “sabiduría del

---

<sup>36</sup> Véase las interpretaciones clásicas que muestran la importancia de la filología para la formación filosófica de Nietzsche: Howald (1920), Svoboda (1920), Andler (1920–1931), Reinhardt (1928), Schlechta (1948). Y para las reevaluaciones de la relación, influencia, compromiso, ruptura de Nietzsche con la filología, véase Bornmann (1984) y (1989), Figl (1984), (1989) y (2007), Gigante (1989) y (1999), Reibnitz (1992), Most (1994), Cancik (1995), Gerratana (1994), Orsucci (1996), Schaffer (1997), Riedel (1999), Cancik y Cancik-Lindemaier (1999) y (2002), Ugolini (2003), Thouard (2000), Porter (2000a) y (2000b), Gentili (2001), Emden (2002), Benne (2005), Babich (2005), Günther (2008), Laks (2010).

mundo” (las comillas son de Nietzsche). Es por eso que el cristianismo considera como «buenos todos los medios con que pueden quedar envenenadas, calumniadas, *desacreditadas* las disciplinas del espíritu, la pureza y la severidad en las cuestiones de conciencia del espíritu, la aristocrática frialdad y libertad de espíritu» (OC IV: 749 / KSA 6: 225). Consecuentemente, la “fe” (*Glaube*) aquí es definida como «el *veto* a la ciencia, — *in praxis*, la mentira a cualquier precio...» (ibid.). Luego de este diagnóstico, acota Nietzsche que Pablo (el verdadero padre del cristianismo, en tanto que este adoptó la interpretación de aquél sobre Jesús) se inventó un dios que desacredita a la *filología* y a la *medicina*, en tanto adversarias de toda superstición (*Aberglaube*):

sus enemigos [los de Pablo] son los *buenos* filólogos y médicos de formación alejandrina —, a ellos él le hace la guerra. De hecho, no se es filólogo y médico sin ser también al mismo tiempo *el anticristo* [*Antichrist*]. Ya que como filólogo se mira *detrás* de los “libros santos”, como médico, *detrás* de la degeneración fisiológica del cristiano típico. El médico dice “incurable”, el filólogo, “embuste”... (ibid.: 749 / 226).

Obsérvese, primero, que aquí Nietzsche habla de la filología como ciencia, así como la medicina también lo es; y segundo, que a ambas las describe como ciencias que *miran detrás*. Pero más adelante, Nietzsche usará el término “filología” para referirse a esa forma de mirar las cosas, que aquí se le atribuye a esas dos ciencias.

En AC §52 Nietzsche adelanta la psicología del creyente, a quien describe a partir de dos rasgos psicológicos: en primer lugar, la no-libertad para la mentira, es decir, en no poder ser independiente de las “verdades” del cristianismo y, en ese sentido, no querer saber lo que es verdadero; y en segundo lugar, «su *incapacidad para la filología*» (ibid.: 755 / 233)<sup>37</sup>. ¿Se entiende aquí *filología* como la ciencia que tiene como objeto de estudio los textos o libros? No, sino una manera determinada de leer, como se dice en el pasaje de este aforismo citado al inicio del presente ensayo: «Por filología se debe entender aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien, — poder leer hechos *sin* falsificarlos a través de la interpretación, *sin* perder el cuidado, la paciencia, la finura por el deseo a la comprensión» (OC IV, AC §52: 755 / KSA 6: 233).

---

<sup>37</sup> En mi ensayo “‘Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico’ (AC §54)” ofrezco un análisis más detallado de estos dos rasgos del teólogo.

¿Qué significa leer bien?, ¿cuáles son las condiciones que se deben cumplir para leer bien? Las mismas que Nietzsche les exige a sus *lectores* para leer sus obras. En los prólogos de sus obras él expresa constantemente la preocupación de que no se le entienda, por ello les dice a sus lectores cómo se le debe leer para que no se lo confunda. Con este espíritu, en el último aforismo del Prólogo a M habla Nietzsche de la lentitud: hay problemas que exigen no tener prisa ni afanes, que exigen ser amigos del tiempo musical lento. Esto es lo que significa para Nietzsche ser un filólogo: un «maestro de la lectura lenta» (OC III, M Pr. §5: 489 / KSA 3: 17)<sup>38</sup>. En este Prólogo Nietzsche también define a la filología como un *arte*, el cual exige «ir al lado, tomarse tiempo, volverse callado, volverse lento», y que «enseña a leer *bien*, es decir, lento, profundo, retrospectiva y prospectivamente (*rück- und vorsichtig*), con segundas intenciones, con las puertas imperturbablemente abiertas, con dedos y ojos delicados...» (ibid.).

La filología, como método de lectura, consistiría en leer lento, esto es, mirar con cuidado y atención suficiente los “hechos”, las cosas, los fenómenos, los sucesos, las obras, las personas, las doctrinas, las interpretaciones. Esta forma de leer, donde el lector/historiador/filósofo mira las cosas desde diferentes ángulos, mira hacia atrás y hacia adelante, las mira comparativamente, además de retrospectiva y prospectivamente, es la forma como se descubren los problemas, se los comprende y se los puede resolver, se entiende el texto que se interpreta. Este ejercicio realizado de manera consciente y rigurosa lleva a que el lector/historiador/filósofo rompa las cadenas de las convicciones y reconocer los prejuicios que han viciado las interpretaciones por parte de la tradición, incluso las auto-interpretaciones por parte de los autores. Por filología se entiende, entonces, el mirar las cosas con cuidado (con conciencia y honestidad de la injusticia de toda perspectiva<sup>39</sup>) para distinguirlas, (re)conocerlas por sus matices, conocer sus naturalezas, conocer cuáles son las pulsiones que hablan en la interpretación. Este es el arte que, a juicio de Nietzsche, él posee y por el cual él tiene una

---

<sup>38</sup> Véase Blondel (1986: 133-189), quien muestra cómo la filología como método está muy conectada con la imagen que tiene Nietzsche del filósofo como lector de la cultura.

<sup>39</sup> Esta tesis la articula Nietzsche muy temprano (véase por ejemplo los §§31-33 de MA), tesis que yo analizo en la sección “Los años de curación” en mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”.



mirada más aguda [que la de los psicólogos de su época] para esa clase más difícil y capciosa de *retroinferencia* (*Rückschluss*), en la que se comete más errores — la deducción de la obra a su autor, de la acción al agente, del ideal a aquel a quien le es *necesario*, de todo modo de pensar y valorar retrocede a la *necesidad* que comanda detrás. (OC IV, NW “Antípodas”: 913 / KSA 5: 426).

Las consecuencias de leer mal, de leer con una mala (o sin) filología, Nietzsche las presenta a modo de hipótesis en el §2 del Prólogo de FW, donde resume su interpretación de qué ha sido la filosofía hasta su época. Brevemente, ella ha sido mal conducida por interpretaciones o prejuicios de valor y por la mal-comprendida constitución corporal que se esconde detrás de ellos. La mala lectura que la filosofía ha hecho de los problemas la ha llevado a ignorar su propia naturaleza y que ella sea una interpretación (*Auslegung*), o mejor, una mal-comprensión (*Miss-verständnis*) del cuerpo. Al final del pasaje, Nietzsche regresa<sup>40</sup> al lugar que supuestamente tiene, según los filósofos tradicionales, la “verdad” dentro de la filosofía: se ha creído que la filosofía se trata de la “verdad”, pero en realidad se trata de la vida, del crecimiento, del futuro, de la salud, del poder o, más puntualmente, de la voluntad de poder.

En este Prólogo Nietzsche habla de los mal-entendidos de la constitución corporal como aquello que ha conducido a la filosofía, pero en el §6 de JGB los intereses morales eran la semilla de la filosofía. ¿Se habla de lo mismo, hay aquí una respuesta unívoca? Obsérvese que el papel que se le concede al cuerpo en el Prólogo de FW, al concebir como corporal a la enfermedad en tanto inspiradora de la filosofía, se puede interpretar como una versión de las necesidades fisiológicas de las que habla en el §3 de JGB, las cuales están dadas por el tipo de vida, por las pulsiones dominantes, por el “¿hacia dónde?” y los afectos del individuo. Con esto quiero advertir que, en el fondo, Nietzsche sí considera que lo que inspira a la filosofía es algo tan complejo y difícil de conceptualizar de una única forma, que siempre usa nociones diferentes, pero que pertenecen al mismo campo semántico creado por él alrededor de la noción de voluntad de poder, como lo pone en evidencia una lectura filológica de su obra.

---

<sup>40</sup> Recuérdese que el Prólogo de FW fue redactado luego de la publicación de JGB.

A diferencia de lo que interpreta Leiter (2015: 575), no creo que para Nietzsche el término “signo” en la expresión *Zeichensprache* tenga una connotación diferente al de síntoma. Según este intérprete, todo síntoma es signo pues refiere a algo más, pero no todo signo es un síntoma, pues hay signos de otra clase, como los que tienen solamente una relación inferencial significativa con un referente por el cual tiene un contenido semántico. Sin embargo, para Nietzsche la moral se puede considerar como *semiótica* que revela «las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para “entenderse” a sí mismas. La moral es simplemente un hablar por signos, simplemente una *sintomatología*» (OC IV, GD “Mejoradores” §1: 646 / KSA 6: 98; último énfasis añadido). Tal como lo deja entrever el Prólogo de FW, se trata de una sintomatología porque las teorías morales se articulan a partir de intereses morales, los cuales son expresión (signo o síntomas) de pulsiones que se pueden caracterizar como patológicas, enfermizas o decadentes, pues llevan al deterioro del ser humano y de la cultura (véase OC IV, AC §§3-6: 706-8 / KSA 6: 170-2).

Nótese, por otra parte, que el “reverso” de este diagnóstico meta-filosófico de la filosofía tradicional es un juicio meta-filosófico de la propia filosofía de Nietzsche. Leídos en conjunto los prólogos de 1886 (junto a EH), se puede percibir en Nietzsche un deseo de mostrar cómo su meta-filosofía es a su vez una filosofía de sí mismo (para esto, véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”). Con esto en mente, no es ilógico que entre líneas Nietzsche quiere que se lo considere como una encarnación primaria o prematura del “médico filosófico” del que habla en el Prólogo a FW como alguien que se debe esperar. Este médico es capaz de interpretar los “síntomas del cuerpo” y de ofrecer una interpretación del cuerpo y de la inveterada mal-comprensión del cuerpo. ¿No es esto, precisamente, lo que hace Nietzsche en su obra?

Pero regreso a la noción de filología como método de leer bien. ¿Cuáles son los objetos de investigación de este arte? En las líneas ya citadas del §52 de AC Nietzsche habla de hechos (*Thatsachen*). Pero para él «no hay hechos sino interpretaciones» (FP III, 7[60]: 222 / KSA 12: 315), así que se trataría de leer lo que se pueda considerar como un texto, un lenguaje de signos: libros, acontecimientos, destinos, fenómenos meteorológicos, el “alma”, el cuerpo, el mundo, el universo, el movimiento, o «todo el dominio de las cosas que interesan al ser humano y que ése aspira a hacer inteligible» (Nájera 2018: 288) como lo

muestra las líneas siguientes: «Filología como *ephexis* en la interpretación: trátense de libros, de novedades periodísticas, de destinos o de hechos meteorológicos, — para no hablar de la “salvación del alma”...» (OC IV, AC §52: 755 / KSA 6: 233). Sommer (2013b) aclara que el adjetivo ἐφεκτικός (*ephektikós*), del cual se forma el término “*ephexis*”, traduce «con su juicio restringido, indeciso, dudoso» (254; traducción mía). Así pues, el término “*ephexis*” es un sinónimo de *epoché* y, en el presente pasaje, indicaría esa forma como define Nietzsche al arte de leer bien, es decir, el leer sin que los prejuicios falsifiquen los hechos<sup>41</sup>. Pero mi interés en AC §52 era indicar que incluso el clima se puede considerar un texto que debe ser de interés, como demuestra el ejemplo del propio Nietzsche, que en su “autobiografía intelectual” hace varias reflexiones sobre el clima para aclarar por qué él es tan inteligente (EH “Inteligente” §3), a saber: porque sabe lo que le debe interesar, lo que es importante para mantener *su* forma de vida.

Pues bien, para Nietzsche todas las ciencias deberían hacer uso de este método de lectura, pues el leer bien debe ser una preocupación de toda disciplina que está comprometida con comprender su texto, con descifrar signos, resolver enigmas; pero especialmente la medicina, la fisiología, la psicología, la historia, la sociología, la política, la lingüística, la filología, la ciencia natural (mecanicismo), la ciencia moral, la ciencia de la religión, o en una palabra, la filosofía (al menos la de Nietzsche, que conjuga todas esas ciencias y se preocupa expresamente de leer bien los “objetos” de estudio de cada una de ellas). El objeto de este arte, en suma, es todo problema, interpretación o doctrina: el mundo, las cosas humanas, los productos de los seres humanos son un lenguaje de signos donde se expresa la personalidad del ser humano, esto es, la jerarquía de pulsiones, su voluntad de poder.

En el estudio del ser humano, Nietzsche utiliza su arte de la lectura lenta cuando interpreta las enseñanzas filosóficas, morales, científicas, políticas, artísticas e incluso económicas como monumentos a una pulsión que consigue dominar las otras pulsiones (FP

---

<sup>41</sup> Véase la sección 2.1 de mi ensayo ““Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico” (AC §54)”, donde hablo más documentadamente sobre esta noción y el lugar que ella ocupa en la crítica que en AC Nietzsche realiza contra el teólogo y en la caracterización que ahí hace del “gran espíritu” como escéptico.

III, 7 [57]: 189 / KSA 10: 261). El establecimiento de un conjunto de creencias no solo es una victoria de una pulsión sobre las otras pulsiones, sino sobre las pulsiones de otras personas. Estos monumentos significan una imposición de valores, de necesidades orgánicas y psicofisiológicas, de estilos de vida sobre grupos de personas a través de una educación guiada por esta voluntad del poder dominante. Las enseñanzas son testimonios de la grandeza con que la pulsión victoriosa logra imponerse a los demás, y en este sentido pueden entenderse como un lenguaje de signos en el que habla la vida pulsional, el orden de las pulsiones, las relaciones de poder de las pulsiones, o en definitiva, la morfología de la voluntad de poder subyacente, que se “replica” en la cultura a través de la educación o el adoctrinamiento. Es por eso que la tipología de seres humanos realizada por Nietzsche es complementada con la tipología de las morales que él también realiza con la ciencia moral: él examina los diferentes contextos socio-culturales como el ambiente bajo los cuales determinados grupos de personas reciben la misma educación, lo que establecería configuraciones y evoluciones similares en la voluntad de poder de cada persona educada en esos contextos.

Las últimas obras de Nietzsche pueden entenderse, entonces, como un intento de mostrar las configuraciones de la voluntad de poder en la historia del pensamiento humano: las teorías mecánicas del movimiento como satisfacción de las pulsiones democráticas (JGB §22); las pulsiones “buenas” como derivación de las pulsiones “malas”, aquellas de las que surgen los afectos de odio, envidia, codicia y rabia (JGB §22); la moral cristiana como victoria de las pulsiones plebeyas (GM I); la filosofía y la ciencia como herederas del platonismo, es decir, una victoria de la pulsión socrática (JGB Pr. ), y por lo tanto la filosofía como una mala comprensión o mala filología del cuerpo (FW Pr. 2); el religioso como alguien que es decadente por la voluntad de mentir que domina en él (AC §52); etc.

Todo esto son intentos llevados a cabo por Nietzsche para *acceder* a la persona detrás de los sistemas doctrinales con ayuda de la filología. Con esto no se quiere reducir el filosofar de Nietzsche a ese arte y a esas pretensiones, sino más bien verlo como un aspecto central y fundamental del mismo, pues es el que tiene que ver con *cómo* se debe leer a los autores, culturas, doctrinas, interpretaciones, morales, incluso a *sí mismo*. Todos los cuales son considerados como lenguajes de signos en los que hablan determinados afectos, pulsiones,

exigencias fisiológicas o, para decirlo en breve, la voluntad de poder sobre la *persona* detrás de ellas. Considerar el mundo anímico y físico como una morfología de la voluntad de poder se puede entender, entonces, como un intento tardío de considerar los “hechos” en términos semióticos (como expresión de algo oculto o más profundo) y no causales (como causado por algo diferente) para así justificar una noción de filosofía que él parece conservar desde la juventud (como se evidencia en su tesis juvenil que presenta en los prólogos a PHG, según la cual el filósofo plasma su personalidad en sus sistemas y obras), una noción según la cual ella es en el fondo filología (arte de leer bien o de interpretación).

Visto de esta forma, se puede entender la filosofía de Nietzsche como una filosofía que busca leer bien a la cultura, a los seres humanos y a los asuntos humanos. En esta labor, pone él en evidencia las malas lecturas de las doctrinas filosóficas tradicionales y las mal-comprensiones de la moral y las religiones, las cuales por lo mismo promueven prácticas, rutinas, formas de vivir que enferman al ser humano y a la cultura. Correlativamente, Nietzsche muestra la buena comprensión que él sí tiene de lo que esas doctrinas han mal-interpretado. Pero con esto, finalmente, Nietzsche abona su terreno para que se valore el tipo de ser humano superior al promovido por su época.

Con lo anterior quiero afirmar que detrás de la *filología* como arte de leer bien, Nietzsche presupone y adelanta su tarea de realizar una *inversión de todos los valores*. En primer lugar, porque las críticas del joven Nietzsche a la ciencia y a la cultura, y del Nietzsche maduro al arte y a la moral, presuponen que él está parado en otra perspectiva, que usa otra escala de valores con la cual examina o lee al objeto de su escrutinio y muestra la enfermedad de la que está infectada la tradición (la óptica de la vida y del arte, en el primer caso, la óptica de la ciencia y, posteriormente, la óptica de la historia, en el segundo caso). Y en segundo lugar, porque el resultado de su crítica es poner de manifiesto los valores con los que él mide al ser humano y al mundo y, asimismo, la meta a la que, a su juicio, debería aspirar la cultura, la sociedad, los seres humanos en tanto comunidad. Al igual que con un martillo se destruye y se construye (o mientras destruye, construye, como ocurre con la escultura con piedras), igualmente el filosofar de Nietzsche, al momento de criticar y destruir la tradición y sus valores, devela los valores con los que él mide y

construye el tipo de ser humano y de cultura que se debe promover y buscar<sup>42</sup>.

La filología entonces es la herramienta con la que Nietzsche interpreta filosóficamente a la historia de la filosofía y de la humanidad, es decir, entiende qué es lo que ha motivado la moral dominante desde antaño, cómo se ha configurado y desarrollado la voluntad de poder. Complementariamente se puede entender la morfología de la voluntad de poder que diagnostica Nietzsche como una denuncia de las consecuencias de que la filosofía haya sido mal conducida por interpretaciones o prejuicios de valor, expresión de impulsos plebeyos, democráticos. Consecuentemente, esa herramienta es la que le permite articular la crítica a la moral, poner en evidencia los afectos y pulsiones que la motivan y que han dado lugar a la sociedad, cultura o pueblos contemporáneos, una sociedad de seres humanos de rebaño, dependientes de la moral, de la religión, de los sacerdotes, un pueblo de seres humanos enfermos, decadentes, con una voluntad de vivir rota, de seres humanos desimismados y despreciadores del cuerpo.

Pero, de acuerdo con la interpretación que aquí propongo, la crítica de Nietzsche a la filosofía significa, a la vez, un reconocimiento de la contracara, de la antítesis de lo que se diagnostica. Con esto quiero señalar que el arte de leer bien no sólo lleva a descubrir las malas comprensiones, sino también lleva a tener en claro cuáles son las buenas interpretaciones. En este sentido, para mí la filología como método de lectura tiene un aspecto terapéutico y educativo. Nietzsche, al examinar la historia de la filosofía, de la moral, de la ciencia, del arte, pone en evidencia al tipo de ser humano que la tradición ha promovido como meta o ideal al que aspiran. Pero a la vez, establece, por comparación, el tipo de ser humano que sí debería tenerse como meta de la cultura, en tanto superior en sus capacidades, libertad, independencia, fuerza de voluntad.

---

<sup>42</sup> Invito a mis lectoras y lectores a que revisen mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”, donde interpreto (apoyándome en una lectura de los §§211-212 de JGB) la tarea de la inversión de todos los valores como el intento de revalorar los valores de la época con una escala de valores nueva y diferente que se estableció o fue creada antes de dicha revaloración. Entender esa inversión como un segundo momento o movimiento de lo que Nietzsche considera como *su* tarea, es mi esfuerzo por interpretar la anotación que él mismo hace en EH “JGB” §1, según la cual su tarea tiene una parte positiva (que dice sí y hace sí, la cual llevó a caso en su Za) y una parte negativa (que hace no y dice no, la cual empieza a ejecutar con JGB).

Así pues, al tratar las morales como un lenguaje de signos de los afectos y a la vida pulsional como una morfología de la voluntad de poder, mina Nietzsche la moral dominante y abona el camino para la superación de ella. Con el lema “filología como *ephexis* en la interpretación”, entonces, habla Nietzsche del filosofar con el martillo, es decir, de un filosofar que duda, sospecha, desconfía, interroga, disecciona a los valores, las verdades y los principios metodológicos en la investigación que en la época son aceptados y se toman como incuestionables; un filosofar que anda con cautela, indaga, cava, excava, rumea eso establecido para mostrar, visto desde otra perspectiva o medido con otras valoraciones, qué es, cómo es y, al mismo tiempo, romper las convicciones en tanto cadenas que vuelven al ser humano un esclavo al mostrar alternativas a eso establecido, la nueva meta de la cultura, los rasgos psico-fisiológicos del tipo de ser humano que es superior al logrado y al promovido por la tradición. El lema “filología como *ephexis* en la interpretación”, consecuentemente, habla del filosofar de Nietzsche, en tanto un filosofar que interpreta su tiempo, que critica los ideales de su época, que establece el tipo de ser humano que debe ser querido y criado, es decir, habla de Nietzsche como médico de la cultura.





# Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo: Una lectura prospectiva y retrospectiva de “De los despreciadores del cuerpo”

*Pienso que los que se ocultan a sí mismos algo de sí y aquellos que se ocultan a sí mismos como un todo son iguales, en tanto que cometen un robo en la cámara del tesoro del conocimiento; y de ello se puede deducir ante qué delito pone en guardia la sentencia “conócete a ti mismo”.*

Nietzsche, *Opiniones y sentencias diversas*

En Nietzsche nació un afán creciente de que se supiera inequívocamente quién era él, dada la falta de acogida y comprensión que tuvo Za. Pero sucede que este texto tiene una exigencia que no puede ignorarse: para entender cada uno de sus discursos (*Reden*) es necesario tener una visión panorámica de toda la obra de Nietzsche. Como él mismo advierte, Za recoge sus preocupaciones e ideas expuestas tanto en las obras anteriores como en las obras posteriores<sup>1</sup>. En el presente ensayo me propongo ejemplificar esta

---

<sup>1</sup> En cuanto a la mirada retrospectiva, el 7 de abril de 1884 Nietzsche le escribe a Overbeck: «en la relectura de *Aurora* y *La gaya ciencia* me di cuenta de que casi no hay en otras obras una línea que no pueda servir de introducción, preparación y comentario al citado Zaratustra. Es un hecho que he hecho el comentario antes del texto» (CO IV, Nr. 504: 452 / KSB 6: 495). Y respecto a la visión prospectiva, téngase en cuenta la relación que Za guarda con JGB, insinuada por Nietzsche el 22 de septiembre de 1886 a Burckhardt cuando le pide a este: «por favor, lea este libro [mi *Más allá*], (si bien dice las mismas cosas que mi Zaratustra, pero diferente, muy diferente)» (CO V, Nr. 754: 221 / KSB 7: 254). Unos meses antes a esta carta, en un fragmento póstumo redactado como prólogo para un segundo tomo de JGB, escribirá Nietzsche: «tan ciertamente como este “Preludio a una filosofía del futuro” tampoco proporciona ni debe proporcionar ningún comentario a los discursos de Zaratustra, quizás sí una especie de glosario provisional en el que las novedades de los conceptos y valores [*Begriffs- und Werth-Neureungen*] más importantes de ese libro (...) una vez aparecen y son nombradas con nombre en alguna parte» (FP IV, 6[4]: 179 / KSA 12: 234). El juicio de este fragmento contrasta con la carta que Nietzsche le escribe a Reinhart von Sydltitz el 26 de octubre de 1886: «¿has buscado en mi “Más allá”? (Es una especie de comentario de mi Zaratustra. ¡Pero qué bien se me debe entender para entender en qué medida es un comentario de él!)» (CO V, Nr. 768: 233 / KSB: 270-1; sobre este contraste, véase Sommer 2013a). Igualmente, se puede señalar la relación que Nietzsche ve entre EH y

exigencia. Para ello haré una lectura exegética del cuarto discurso, “De los despreciadores del cuerpo”, del primer libro de *Za*, donde se aborda cierta distinción entre sí-mismo y yo. En mi lectura atiendo al consejo de Nietzsche de leer su obra siguiendo la filología o “el arte de leer bien” (OC IV, AC §52: 755 / KSA 6: 233), es decir, «leer lenta, profunda, retrospectiva y prospectivamente (*rück- und vorsichtig*), con segundas intenciones, con puertas dejadas abiertas, con dedos y ojos delicados...» (OC III, M Pr. §5: 488-9 / KSA 3: 17; OC IV, GM Pr. §8: 459 / KSA 5: 255-6).

Con esta “lectura lenta” evidenciaré que los elementos que orbitan la comprensión que tiene Nietzsche de las nociones de “yo” y “sí-mismo” están presentes en “De los despreciadores del cuerpo” pero de forma abreviada, así que es necesario revisar no solo los discursos anteriores y posteriores de Zaratustra, sino también la obra anterior y posterior de Nietzsche para entender la definición de “sí-mismo” como “cuerpo” (*Leib*) y su rechazo a la noción de “yo”, al igual que las críticas y propuestas que él elabora a partir de esas apreciaciones. Me refiero con esto último a que las consideraciones que Zaratustra presenta en ese discurso sobre el sí-mismo y el yo esconden, entre líneas, el interés que tiene Nietzsche por el tema de *la relación consigo mismo*. Este tema exige distinguir, como espero mostrar, tres formas distintas, aunque conectadas, de cómo se relaciona cada uno consigo mismo, las cuales se encuentran en el cuarto discurso: (1) la dimensión cognitiva, esto es, el autoconocimiento y autoengaño; (2) la dimensión valorativa, es decir, qué siente uno por sí mismo: respeto, amor, odio; (3) la dimensión práctica, implicada en el lema que usa Nietzsche como subtítulo de su autobiografía intelectual, “cómo se llega a ser lo que se es”.

Se puede identificar *grosso modo* cuatro partes en “De los despreciadores del cuerpo”: en la primera Zaratustra les ofrece un consejo a los despreciadores del cuerpo (KSA 4: p. 39

---

Za. Cuando está concluyendo su autobiografía, por ejemplo, él preguntará: «¿Se me ha comprendido? No he dicho ni una palabra que no hubiere pronunciado ya hace cinco años por boca de Zaratustra» (OC IV, EH “Destino” §8: 858 / KSA 6: 373). Esta apreciación se la presentará Nietzsche a Paul Daussen el 26 de noviembre de 1888 así: «*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Este libro trata solamente de mí, — al final me presento allí con una misión histórico-universal. Ya está imprimiéndose. — En él por primera vez se da luz sobre mi *Zaratustra*» (CO VI, Nr. 1159: 305 / KSB 8: 492).

líneas 2-4); en la segunda aborda el alma, la pequeña razón o espíritu y el yo (ibid., p. 39 líneas 5-20); en la tercera enfatiza la prioridad del cuerpo y el sí mismo (ibid., p. 39 línea 21 - p. 40 línea 18); la última parte muestra que el consejo inicial esconde una crítica a los despreciadores (ibid., p. 40 línea 19 - p. 41 línea 6). Estas partes, empero, se entrelazan entre sí, pues por ejemplo el análisis de la noción del sí-mismo exige tener presente algunas afirmaciones presentes en la que he identificado como la segunda parte del cuarto discurso; y simétricamente, un análisis de las consideraciones sobre la noción tradicional de “yo” requiere citar oraciones de la tercera parte de este discurso.

Teniendo en cuenta esto, en el presente texto intentaré analizar este discurso no siguiendo su orden, sino otro que considero más pertinente para resaltar ciertos elementos que suelen pasar por alto los comentaristas cuando analizan este pasaje (Gerhardt 2000, 2002 y 2006, Fogel 2001, Frezzatti & Wilson 2014 y, aunque en menor medida, Loukidelis 2012). En la sección I de mi ensayo analizaré la definición de sí-mismo (es decir, la tercera parte de los “Despreciadores”), pues ella resulta necesaria para comprender mejor las críticas contra la noción de “yo” que Nietzsche presenta en la segunda y cuarta parte. Un análisis de la definición de sí-mismo me permitirá mirar, en la sección II, la obra anterior a *Za*, más precisamente los §§115 y 119 de *M*. Luego de esto, pasaré a presentar la segunda parte del cuarto discurso de *Za* (sección III). Para entender los alcances de la posición crítica de Nietzsche respecto a la noción de “yo”, será necesario mirar su obra posterior: en la sección IV revisaré el §16 de *JGB* para mostrar cuál es el problema con la noción de “yo”, y en las secciones V y VI miraré respectivamente el §354 de *FW* y el §13 del libro primero de *GM*, pasajes que evidencian las dimensiones cognitiva, valorativa y práctica de la relación consigo mismo. Los pasajes analizados en las secciones IV, V y VI tienen en común que Nietzsche denuncia la confianza que se tiene en la gramática y la creencia de que cada uno puede acceder a todo su mundo interno. Esta es la razón por la cual analizo esos pasajes uno luego del otro para mostrar las dimensiones de la relación consigo mismo que Nietzsche tiene en cuenta al criticar la noción clásica de “yo”. Estas dimensiones hacen presencia (de manera entrelazada y casi imperceptible para el lector) en la cuarta parte de los “Despreciadores”, la cual abordaré en la sección VII en conjunto con la primera parte del discurso de Zarathustra, en tanto que están estrechamente conectadas.

Con este análisis mostraré, finalmente, qué tipo de relación quiere Nietzsche que cada uno tenga consigo mismo en las tres dimensiones mencionadas arriba.

## I

Para comprender mejor quién habla en la tercera parte de los “Despreciadores”, permítaseme citar el contraste que Zaratustra presenta al inicio de la segunda parte de este discurso entre el niño y el despierto (*Erwachte*). Según él, el primero afirma: «cuerpo [*Leib*] soy yo y alma» (OC IV: 88 / KSA 4: 39 línea 5); en cambio el segundo dice: «cuerpo soy yo completa y enteramente, y nada más; y alma sólo es una palabra para algo en el cuerpo» (*ibid.* líneas 7-9). De estas líneas citadas surge al menos dos interrogantes: ¿quién es el niño?, y ¿quién es el despierto? Más adelante (inicio de la sección III) responderé la primera pregunta y la relación que guarda el niño con el despierto. Me limitaré, por tanto, a responder la segunda pregunta aquí.

El texto da a entender que la intervención del despierto se agota en estas líneas citadas, dado el punto aparte con el que finalizan. Luego de eso, Zaratustra vuelve a tomar la palabra en lo que resta del discurso (a excepción de la línea 15 de la página 39 donde consigna las palabras de un “tú” a quien Zaratustra le habla a lo largo de este discurso, y de las líneas 10-13 y 16 de la página 40, donde el sí-mismo toma la palabra). Con esto se podría afirmar que él toma distancia tanto del niño como del despierto. Pero esta conclusión sería precipitada, pues no tiene en cuenta los pasajes que a continuación citaré.

En su segundo discurso, “De las cátedras de la virtud”, Zaratustra narra que asistió a la cátedra de un supuesto sabio, el cual predicaba las virtudes del sueño, las que garantizan el buen dormir, y habla del sueño como “el amo y señor de las virtudes” (*ibid.*: 85 / 33). Al final de ese discurso, Zaratustra juzga a este “sabio” como un loco en cuya cátedra habita un hechizo y cuyas virtudes son opiáceas, narcóticas, somníferas. El buen sueño que tal “sabio” predica, el cual Zaratustra parece considerar como una enfermedad en tanto que es contagioso (*ibid.*, 86 / 34 líneas 14-16), es la respuesta que se dio a la pregunta por el sentido a la vida. Si se toma en conjunto el segundo y cuarto discurso, el despierto sería el que enseña el camino que saca del sueño y del cansancio, que en el tercer discurso Zaratustra identificará como el “no querer ni siquiera querer” y como el que se inventó los

trasmundos (sobre esto volveré con más cuidado en la sección VII). Dado que Zaratustra se burla de las cátedras sobre el sueño y la virtud, parece ser que él es el despierto.

Esta sospecha se confirma al inicio del tercer discurso, donde él confiesa que «sueño me parecía [*schien*] el mundo y fábula de un Dios» (ibid., Za “Trasmundanos”: 86 / 34). El uso del pretérito en el verbo “parecer” (*scheinen*) sugiere que él tuvo un cambio de estado, más exactamente, que ha salido de un estado previo de sueño y que ha despertado, como lo sugiere que no use el término *wach* (despierto) sino el pretérito del verbo *erwachen* (despertar) para hablar del despierto (*Erwachte*) en el cuarto discurso (p. 38 línea 7): se trataría no del despierto sin más, sino del que está despierto luego de pasar por el acto de despertar. De este nuevo estado de Zaratustra se percata el anciano con el que él se encontró cuando descendió de la montaña, el cual reconoce que ese caminante que ahora ve es el mismo que pasó por ahí hace muchos años, pero que ahora está transformado: «se ha transformado Zaratustra (...), un despierto [*Erwachter*] es Zaratustra: ¿qué quieres ahora con los durmientes [*Schlafenden*]?» (ibid., Za Pr. §2: 72 / 12 líneas 25-27). Zaratustra entonces es el despierto que habla en las líneas 7-9 de la página 37, de suerte que lo que sigue a la línea 9 serían afirmaciones con las que Zaratustra busca explicar la sentencia del despierto y que, consecuentemente, se deben enmarcar dentro de la respuesta por el sentido de la vida que Zaratustra contrapone a la predicada por el “sabio” del segundo discurso.

Luego de presentar la sentencia del despierto, Zaratustra afirma que «el cuerpo es una gran razón» (ibid., Za I “Despreciadores”: 89 / 39 línea 10), idea que parece repetir cuando le dice al interlocutor: «tu cuerpo y su gran razón» (ibid. líneas 16-7), al que le habla desde la línea 12 de la misma página con cierta confianza al referirse a él con el pronombre de la segunda persona del singular, interlocutor que no sería otro sino los despreciadores del cuerpo, los “durmientes”, como lo sugiere el tono de sermón con el que le habla Zaratustra a ese “tú”. Gerhardt (2002: 43 y 2006: 275) interpreta que la gran razón es diferente del cuerpo, lo cual se confirmaría, primero, por el uso de la conjunción “y” en la última cita y, segundo, por el hecho de que en la penúltima cita Zaratustra hable de “una” y no de “la” gran razón, lo que sugiere que el “es” (*ist*) de esa cita es predicativo y no de identidad. Explicar por qué el cuerpo es una gran razón me permitirá mostrar que

esa gran razón no es, empero, cualquier predicado sino *el* predicado de lo que entiende Zaratustra por “cuerpo”.

Antes que nada, nótese que en este discurso Zaratustra habla es del «cuerpo que crece y se conserva, del organismo vivo de los naturalistas (*Leib*) y no del cuerpo calculable e inerte de los físicos (*Körper*)» (Stiegler 2003: 129). El término que usa Zaratustra en su discurso es, en efecto, *Leib*, cuya traducción más literal sería “cuerpo vivo”. Este detalle lingüístico previene de asumir que Zaratustra está hablando del cuerpo inerte que por sí mismo no explica esas “capacidades” o “propiedades” -el desear, la intencionalidad, el darle sentido a las acciones, el proponerse metas y demás- en las que, según Gerhardt (2002), se suele pensar con la noción tradicional de “razón”.

[La razón es una] ley sin la cual un cuerpo viviente sería incapaz de seguir el sentido de su dirección; sin el que se desmoronaría ya al primer impulso al movimiento o sólo se tambalearía, se desequilibraría o agitaría (...): entonces el cuerpo ya no sería posible [sin la razón], pues no tendría nada hacia lo que dirigirse; no podría buscar alimentos o protección, no podría atacar ni huir. Su existencia carecería del “sentido” que está presente en sus actos naturales y con ello ya habría también fracasado. (39).

Esta noción “tradicional” de razón también resuena en la propuesta de Fogel (2001):

Entenderemos por razón el poder, mejor aún, *la fuerza de juntar, componer, integrar o reunir en el propio acto de ver*, i. e. de visualización, entendida ésta como lo que habitualmente se denomina también la hora o el acto de aprehensión, de captación, de percepción. “Razón” es este acto de *ver* y *ver justamente porque ya es reunión, integración – compactación*. (80).

Esta manera de entender la noción de “razón” es útil porque permite interpretar las analogías con las que Zaratustra ilustra la *gran razón*: «el cuerpo es una gran razón, una pluralidad con *un único* [*Einem*] sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor» (OC IV, Za I “Despreciadores”: 89 / KSA 4: 29 líneas 10-11). Siguiendo a Stiegler (2003), con estas analogías Zaratustra piensa en la unidad y en la diversidad que supone la unidad: el rebaño son muchas individualidades agrupadas por el pastor; y la guerra supone una variedad de intereses a las que la paz pone de acuerdo sin aniquilar los bandos en

conflicto<sup>2</sup>. La gran razón logra, según esta lectura, unificar o darle un único sentido a una pluralidad, es decir, logra que el cuerpo experimente significativamente la pluralidad de las experiencias de acuerdo con *el* sentido que establezca, que generalmente está determinado por *la* meta que se le dé a la vida<sup>3</sup>. En resonancia con esto, al final de la primera parte de *Za*, él les insistirá a sus discípulos que redireccionen su espíritu y la virtud bajo la cual viven hacia al cuerpo y a la vida para darle un sentido humano a la tierra, es decir, un sentido no-trasmundano: «Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros!» (ibid. “Virtud” §2: 117 / 100).

Después de decir que el cuerpo es una gran razón, habla Nietzsche de la pequeña razón, del sentido y del espíritu (líneas 12-20 de la página 39), nociones que analizaré en la sección III. Luego de esas consideraciones, inicia la que identifiqué como la tercera parte del cuarto discurso con las siguientes líneas:

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: detrás de ellos se encuentra el sí-mismo.  
El sí-mismo también busca con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

---

2 Esta interpretación de la metáfora de la guerra permite proponer a Heráclito como fuente de esta noción de Nietzsche, como lo ilustra OC I, PHG §5: 584-7 / KSA 1: 822-6 y OC II, VP §10: 359-74 / KGW II.4: 261-260, lugares donde Nietzsche enseña que para Heráclito la guerra es el eterno proceso del devenir del mundo. Véase Loukidelis (2012: 217ss) para la noción de combate o lucha (*Kampf*) de los preplatónicos como influencia directa del modelo psicológico propuesto por Roux (1881) y, en tanto que este es una fuente indiscutible de Nietzsche (cf. Müller-Lauter 1999: 97-138), como influencia indirecta de la interpretación psicológica de la noción de voluntad de poder. — Además de estas referencias, véase la sección “La grandeza del gran ser humano” de mi ensayo “*Skepsis* y experimentar” en la cual analizo la noción de “grandeza” presentada en el §212 de JGB, donde se la define como “el poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno”, es decir, como el poder conservar una unidad sin sacrificar la riqueza de lo múltiple.

3 Esta meta la establece la pulsión soberana, la que por su fuerza y poder puede mandar (unir) sobre las demás. Para este respecto, véase la sección “Desde ‘lenguaje de signos de los afectos’ hasta ‘morfología de la voluntad de poder’” de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche: autoconfesión, lenguaje de signos y morfología de las pulsiones”.

Siempre escucha el sí-mismo y busca: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y también es el dominador del yo. (ibid., “Despreciadores”: 89 / 38 línea 21 – 39 línea 2).

Según este pasaje, el sí-mismo tiene un rol soberano sobre los instrumentos del cuerpo: los sentidos, el espíritu y el yo. ¿Cómo entender esto? Lo que dirá unas líneas más adelante pueden ayudar a comprender esta cita:

Tu sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. “¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos”.

El sí-mismo dice al yo: “¡Siente dolor aquí!”. Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir — y justo para ello *debe* pensar.

El sí-mismo dice al yo: “¡Siente placer aquí!”. Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo — y justo para ello *debe* pensar (ibid. / 40 líneas 9-18).

De acuerdo con esto, tanto las sensaciones, por ejemplo las de dolor y placer, como las reflexiones racionales están guiadas por el sí-mismo: este establece la meta de la vida, y a partir de ella determina qué es lo que le producirá dolor y placer a la persona, y a partir de esas dos sensaciones, determinará qué es lo que se tomará como sufrimiento y alegría, incluso qué será bueno y malo para ella (véase, por ejemplo, MA §18 y FP IV, 14[173]).

Mas ese sí-mismo soberano no es diferente del cuerpo: «[el sí-mismo] en tu cuerpo habita, es tu cuerpo» (ibid. / 40 línea 5). Lo que en un primer momento es definido como algo en el cuerpo, inmediatamente después es identificado con este. El “es” (*ist*) de la segunda oración, a diferencia del de la oración “el cuerpo es una gran razón”, sí es de identidad, en tanto que la expresión “tu cuerpo”, al referir a algo individual, como hay que asumir que lo es el sí-mismo, no juega el papel de un predicado, pues no se lo puede atribuir a otras cosas. Así pues, Zarathustra identifica al sí-mismo con el cuerpo, cuya característica definitoria es la gran razón. Estas relaciones, tomadas en conjunto, hablan de eso que significa estar vivo, lo cual se caracteriza por ser pulsional, volitivo, actuante, interpretante, que experimenta el mundo, crea sentido y unidad.

Lo que se encuentra en esta propuesta es una inversión de la valoración (*Umwertung*) de una idea clásica en filosofía: se suele pensar al alma como la que tiene el rol soberano sobre el cuerpo. Zarathustra propone, en cambio, que el cuerpo domina sobre sus instrumentos, el (los) sentido(s) y el espíritu, incluso el yo (lo que, según argumentaré en las secciones IV-VI,



entra en el umbral de conciencia y se reconoce como propio y a partir de lo cual se construye la noción de alma como substancia inmutable que define al ser humano). Todo lo que estos hagan, incluso los fantaseos de la razón y del yo, contribuye a la meta del cuerpo, la meta de crear un sentido por encima de sí mismo (ibid. / 40 líneas 28-30 y FP III 5[31]: 166 / KSA 10: 225).

Esta inversión se puede explicar a partir de la diferencia en la relación que tiene el dormido y el despierto con el cuerpo: mientras que para el primero el cuerpo pertenece al mundo de lo aparente del cual se puede abstraer (OC IV, Za I “Trasmundanos”: 87-8 / KSA 4: 37 líneas 12-15), para el segundo el cuerpo es de donde “nace” todo sentido del mundo, por lo que no puede abstraerse de él. Ahora bien, al haber dicho que el cuerpo es *una* gran razón, Zaratustra está afirmando de manera tácita que hay varias razones y que cada cuerpo tiene la suya propia, que necesariamente no tiene que ser la misma que la de los otros cuerpos. Con la pluralidad de razones se habla de las diferentes formas de vida, en cada una de las cuales el sí-mismo se muestra como un «sabio desconocido» (ibid., 89 / 40 línea 4): el cuerpo “sabe” cómo usar sus juguetes en beneficio de *su* tipo de vida, de *su* interpretación, de qué valora como bueno o malo, de qué es para él sufrimiento y alegría. Para no dejar lugar a ambigüedades, aquí entiendo la noción de “tipo de vida” en virtud de la meta que sigue el cuerpo, la cual es establecida por la pulsión más fuerte.

El despierto, a diferencia de los dormidos, reconoce esa multiplicidad de cuerpos y sentidos. Esto hace parte de la honestidad a la que llega el despierto, en quien su yo le habla con una honestidad que no se puede permitir el dormido:

Sí, este yo y la contradicción y confusión del yo continúan hablando de su ser del modo más honesto, este yo que crea, que quiere, que valora, y que es la medida y el valor de las cosas.

Y este ser honestísimo, el yo — habla del cuerpo, y continúa queriendo el cuerpo, aun cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para otro con rotas alas.

El yo aprende a hablar con mayor honestidad cada vez: y cuando más aprende, tantas más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra.

Mí yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñó a los seres humanos: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza

terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! (Ibid., “Trasmundanos”: 87 / 36 línea 26 – 37 línea 3).

Pero la comprensión que tiene el despierto del cuerpo no se reduce a reconocer esa multiplicidad de razones, sino también que hay sentidos o interpretaciones mejores que otras, pues unas desarrollan las potencialidades del cuerpo mientras que otras lo adormecen. Teniendo en cuenta esto, no se hace extraño por qué Zaratustra les dice a sus discípulos:

¡Permanecedme fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Eso os ruego y a ello os conjuro.

¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!

Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando — sí, conducida de nuevo al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano! (Ibid., “Virtudes” §2: 116 / 99 línea 27 – 100 línea 5).

¿Por qué el cuerpo interpreta?, ¿qué multiplicidad es de la que se hace un único sentido? Estas preguntas no las puedo responder con Za, por lo que tendré que salir de esta obra. Según mi propuesta, M §§115 y 119 ofrecen una metáfora que ilustra la noción de cuerpo vivo como interpretante, como también las dualidades multiplicidad-unidad, rebaño-pastor, guerra-paz y la idea de la soberanía del sí-mismo sobre sus instrumentos, todo esto presente en “De los despreciadores del cuerpo”.

## II

Los §§115 y 119 pertenecen al libro segundo de M, donde las pulsiones son un tema central y recurrente. En estos dos aforismos, por ejemplo, Nietzsche está escudriñando las pulsiones y lo que él llama “procesos internos” (*innere Vorgänge*), los cuales están a la base de la vida cotidiana del ser humano. En este escudriñamiento descubrirá él que las pulsiones son las “fuerzas” que interpretan los estímulos sensoriales internos y externos según su fuerza y necesidad en el momento de recibir los estímulos. Mostraré en lo que sigue el razonamiento con el que Nietzsche llega a esta conclusión.

El §115 comienza afirmando que los prejuicios que se han levantado sobre el lenguaje son frecuentemente un estorbo para la investigación de los procesos internos, ya que (1) sólo existen palabras para los grados superlativos de tales procesos (por ejemplo, ira, odio, amor, compasión, deseo, conocimiento, alegría, dolor); y (2) el ser humano está acostumbrado a no observar (*beobachten*) donde faltan las palabras, pues sin ellas es difícil pensar con precisión.

Hay un límite, entonces, a nivel cognitivo en la relación consigo mismo (en MA §491 Nietzsche dirá que el ser humano tiene defensas inaccesibles e invisibles contra sí mismo): «los grados más sutiles, los medios y, por supuesto, lo más ínfimos, que *están siempre en acción*, se nos escapan, *siendo ellos*, sin embargo, *los que tejen la tela de araña de nuestro carácter y destinos*» (OC III, M §115: 551 / KSA 3: 107; énfasis añadido). Según esto, el carácter (lo que hace idéntico a cada quien) está definido por procesos íntimos desconocidos, que escapan al lenguaje y, por tanto, a la conciencia<sup>4</sup>, aunque siempre están actuando<sup>5</sup>. Por lo tanto, no se tiene un acceso privilegiado a todos los procesos internos y a sus dinámicas. Y si se presta atención sólo a los estados anímicos violentos que sí tienen nombre, entonces todo lo que se crea saber sobre sí mismo será una malcomprensión de la propia vida interna, una comprensión que se cree completa de algo que realmente se conoce (se tiene conciencia) parcialmente:

*Ninguno de nosotros es tal como nos presentamos en las circunstancias de las que tenemos conciencia y para las que poseemos palabras — y, por lo tanto, elogio y censura —; nos conocemos mal* atendiendo a esos arrebatos más bruscos, que son los únicos que conocemos, sacamos conclusiones de un material en que las excepciones tienen más peso que la regla, leemos mal esa escritura, en apariencia de lo más clara, de nuestro sí-mismo (ibid. / 107-8).

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, FW §354 (aforismo que analizo en la sección V), donde afirma Nietzsche que la conciencia va hasta donde llega el lenguaje. Lo que no es gregario ni se necesita comunicar para la supervivencia del individuo ni de la especie, no llega a la conciencia, no se le tiene palabras.

<sup>5</sup> En 1888 Nietzsche, estando influenciado por sus lecturas y estudios de la fisiología de la época, reformulará esta idea en los siguientes términos: «El sistema nervioso tiene un reino más extenso: el mundo de la conciencia es añadido» (FP IV, 14[144]: 579 / KSA 13: 329).

Concluido esto, en los siguientes párrafos Nietzsche explorará el desconocimiento de las causas de la acción (§116), el encadenamiento del conocimiento a los sentidos (§117), el desconocimiento del prójimo (§118) y en el §119 termina desmontando los prejuicios realistas sobre el conocimiento de sí. Este aforismo empieza afirmando:

Por muy lejos que alguien pueda llegar en el conocimiento de sí mismo, nada será, sin embargo, más incompleto que la imagen que se haga del conjunto de las pulsiones que constituyen su ser. Apenas será capaz de poner nombre a las más rudas de ellas: su número y su fuerza, su flujo y reflujó, el juego y el contrajuego entre ellas y, sobre todo, las leyes de su *alimentación* seguirán siendo para él del todo desconocidas. (Ibid.: 554 / 111).

De los procesos internos mencionados en el §115 que pasan desapercibidos, estaría el proceso de la alimentación de las pulsiones, de las que solo las más rudas tienen nombre. A juicio de Nietzsche, tal alimentación es una cosa del azar, pues las vivencias diarias las alimenta sin ningún tipo de relación racional entre las necesidades de alimentación del conjunto de las pulsiones y las experiencias, las cuales son el alimento de las pulsiones:

suponiendo que una pulsión se encuentra en el punto donde ella desea satisfacción — o el ejercicio de su fuerza, o la descarga de ella misma o la saciedad de un vacío — todo esto es lenguaje figurado —: entonces verá todo lo que es traído del día según lo que puede servir o no a sus fines; si el ser humano ahora camina o descansa o se encoleriza o lee o habla o pelea o da gritos de júbilo, la pulsión con su sed palpa [*betastet*], como quien dice, toda situación en que el ser humano se encuentra, y en promedio no encuentra nada para ella, ella debe esperar y continuar sedienta: un rato más y se debilitará, y unos días o unos meses más de no-satisfacción, entonces se secará, como una planta sin lluvia. (ibid.: 554 / 112).

Gracias a esta alimentación azarosa, unas pulsiones pasan hambre y se atrofian, mientras otras son sobrealimentadas: «cada uno de los momentos de nuestra vida deja crecer algunos de los tentáculos [*Polyperarme*] de nuestro ser y secar algunos otros, según el alimento que ese momento traiga o no en sí» (ibid.: 554 / 111).

El resultado de esta alimentación ciega de las pulsiones es un pólipo (p. 112 línea 6: *Polyp*) que es tan azaroso como su devenir. Según mi interpretación, esta imagen del pólipo, cuyos tentáculos son las pulsiones que, dado la alimentación ciega, unos son más grandes y gruesos que otros, ilustra bien la caracterización del cuerpo tal y como se hace en “De los despreciadores del cuerpo”, sobre todo las metáforas del rebaño y de la guerra.

El cuerpo/pólipo es la unidad que supone la pluralidad de las pulsiones, una unidad que le dice a la razón, a los sentidos y al yo qué sentir, con qué sufrir y con qué gozar. Sin omitir que para Nietzsche el que una pulsión se alimente de una experiencia, luego de palparla, significará que tal pulsión fabulará la vivencia, es decir, le dará sentido (ibid.: 556 / 114). Pero iré más lento.

De acuerdo con Nietzsche, no todas las pulsiones encuentran en el día algo para alimentarse, por lo que algunas tendrán que buscar su alimento de otra forma a la de palpar experiencias, por ejemplo, satisfacerse con “platos” soñados, es decir, buscar su alimentación en el sueño o “experiencias” oníricas<sup>6</sup>. El valor (*Werth*) y el sentido (*Sinn*) de los sueños es compensar la falta de alimentación de algunas pulsiones durante el día, es decir, los sueños (las escenas oníricas con todos sus detalles y emociones que traen consigo) son «fabulaciones [*Erdichtungen*] que le dan el espacio de juego y descarga a nuestras pulsiones», son el resultado de un proceso de interpretación de «nuestros estímulos nerviosos durante el dormir, interpretaciones *muy libres*, *muy caprichosas*» (OC III, M §119: 555 / KSA 3: 112-3). Así pues, los estímulos nerviosos que el cuerpo recibe mientras duerme (desde la sensación de la pijama hasta el ruido de la calle) son un texto que es interpretado y comentado por la razón creativa (*dichtende Vernunft*) de manera diversa, en tanto que ella unas veces es guiada por una u otra pulsión:

Que ese texto, que en general empero permanece muy similar en una noche como en la otra, sea comentado tan distinto, que la razón creativa *se imagine* hoy y ayer *causas* tan diferentes para los mismos estímulos nerviosos: eso tiene su motivo [*Grund*] en que el *souffleur* [apuntador] de esa razón era hoy distinto al de ayer — era otra *pulsión* la que quería satisfacerse, actuar, ejercitarse, reanimarse, descargarse, — ahora mismo ella estaba en su alto flujo, y ayer era otra. (ibid.: 555 / 113).

De acuerdo con esta explicación, mientras se duerme se recibe estímulos nerviosos, los cuales son comentados por la razón creativa, es decir, ella busca las causas de esos estímulos y los imagina para enmarcarlos en una narrativa que tenga *algún* sentido o lógica

---

<sup>6</sup> Para tener una visión más completa de la explicación de la formación de los sueños que propone Nietzsche, véase MA §13 y GD “Errores” §§4-5.

para que la pulsión que dirige a esa razón se satisfaga. Ahora, la pulsión que guía a la razón es la que en el momento está más pendiente de satisfacerse. El resultado de este proceso es el sueño, las escenas oníricas y su narración, las cuales son acompañadas por emociones o sentimientos (alegría, de aventura, ternura, etc.), signo de que la pulsión correspondiente se descarga.

¿Es esa razón creativa la misma gran razón de la que se habla en “De los despreciadores del cuerpo”? El que se mencione a la razón creativa en medio de la explicación de cómo y para qué se generan los sueños parece prevenir en contra de esta identificación. Sin embargo, para Nietzsche no solo en los sueños ocurre este proceso en el que las pulsiones se satisfacen con “platos” soñados o fabulaciones, sino también en la vida de vigilia (*waches Leben*) con ciertas pulsiones, como las morales, aunque con menos libertad y menos creatividad<sup>7</sup>:

La vida de vigilia no tiene esa *libertad* de interpretación como la [vida] del sueño, es menos creativa y desenfrenada, — pero ¿debo explicar que nuestras pulsiones en la vigilia no actúan asimismo de ninguna forma distinta a interpretar los estímulos nerviosos y ponerle sus “causas” de acuerdo a sus necesidades?, ¿que entre vigilia y sueño no hay ninguna diferencia *esencial*? (...), ¿que también nuestros juicios y valoraciones morales son solo imágenes y fantasías sobre [*über*] un suceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje habitual para nombrar ciertos estímulos nerviosos? (ibid.).

Esta es la explicación que ofrece Nietzsche de por qué un mismo incidente es vivenciado distintamente por diferentes personas: el sentido de tal suceso depende de la pulsión que, por su necesidad de alimentación, esté al asecho y logre apoderarse del suceso, es decir, logre comentarlo, interpretarlo (ibid. 556 / 113-4). Así pues, los juicios y valoraciones que se hagan de esa vivencia, al igual que los afectos y sentimientos que esta despierte, son el resultado de la pulsión que logre adueñarse de esa experiencia. Es por eso que Nietzsche termina este aforismo preguntando «¿Qué son, pues, nuestras vivencias [*Erlebnisse*]? ¡Mucho *más* lo que introducimos en ellas que lo que en ellas hay! ¿No habrá que decir incluso que

---

<sup>7</sup> En el §5 del capítulo “Los cuatro grandes errores” de GD, Nietzsche aplica al caso de las valoraciones morales la explicación de la generación de los sueños que presenta en los dos aforismos anteriores (véase nota anterior).

en ellas no hay nada? ¿Vivir es un fabular?» (ibid. 556 / 114). Se entiende con esto por qué para Nietzsche «no hay hechos, sólo interpretaciones» (FP III, 7[60]: 222 / KSA 12: 315), pues la vida con sus valoraciones *es un fabular*, un interpretar o comentar de manera más o menos fantástica un texto que está formado por sucesos externos e internos y que es en gran parte desconocido, pues no se tiene acceso a todos los procesos en el ser humano.

Si se trae de vuelta la imagen del pólipo y, como lo sugiere la última pregunta del §119, se desplaza el punto de visión desde el vivir un suceso particular al vivir en general, creo que se puede entender que la razón creativa es la misma gran razón: ambas dan un sentido a la pluralidad de vivencias, dan unidad a la pluralidad de pulsiones<sup>8</sup>. Piénsese en el pólipo como una unidad formada por muchas pulsiones unidas por un cuerpo, es decir, por la pulsión más fuerte. Por eso Nietzsche habla, como ya documenté, del pólipo completo

---

<sup>8</sup> Ya es conocida la siguiente imagen que usa Nietzsche para ilustrar la pluralidad de pulsiones del ser humano: «Por la guía del cuerpo reconocemos al ser humano como una pluralidad de seres vivos, los cuales, en parte luchando unos con otros, en parte ordenados y subordinados entre sí, en la afirmación de su ser individual, también afirman involuntariamente el conjunto [*Ganze*]» (FP III, 27[27]: 623 / KSA 11: 282). En el fragmento anterior (27[26]), advierte Nietzsche: «La pluralidad de las pulsiones — tenemos que aceptar [*annehmen*] un *señor*, pero éste *no* está en la conciencia, sino que la conciencia es un órgano, como el estómago» (ibid.). Para Nietzsche el que un cuerpo esté vivo significa que hay una *lucha* de sus pulsiones entre sí, donde cada una quiere dominar sobre las demás, pues «donde se lucha, se lucha por el *poder*» (OC IV, GD “Intempestivo” §14: 662 / KSA 6: 120; véase la tercera sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”). Es por esto que para él, el tomar como principio fundamental de la sociedad el abstenerse mutuamente de la injuria, de la violencia, de la explotación, así como también el equiparar la propia voluntad a la de los otros, tal como lo exige la democracia, resulta siendo una voluntad de negación de la vida, un principio de disolución y decadencia, pues significa ir en contra de la esencia de la vida. El rasgo agonal es lo que define, entonces, a la vida, o dicho más precisamente, «la vida es una consecuencia de la guerra, la sociedad misma es un medio para la guerra» (FP IV, 14[40]: 520 / KSA 13: 238). Véase Llinares (2006), donde se abordan los varios aspectos que tienen las consideraciones de Nietzsche sobre la guerra: hay consideraciones respecto al origen del Estado, la instauración del derecho, las condiciones de la cultura; al igual que otras conectadas a lo saludable que son las guerras para los pueblos y la cultura; otras muestran la conexión entre la guerra y la política; y otras donde recurre a la imagen de la guerra para mostrar su definición de la vida. Estas últimas consideraciones se conectan con la percepción de sí mismo como un “guerrero” y, a la vez, como un “campo de batalla” (cf. por ejemplo EH “Sabio” §7).

como el resultado azaroso de la alimentación azarosa de las pulsiones: esta conlleva a que una sea más fuerte, otras sean más débiles y otras estén completamente desnutridas. En otro lugar (véase la sección tercera de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”) hablo de la voluntad de poder como el rasgo común a todas las pulsiones, rasgo que se caracteriza por buscar más poder para dominar sobre las otras pulsiones, para que estas se satisfagan, pero a favor de la satisfacción de esa otra pulsión más poderosa. Ciertamente la noción “voluntad de poder” no está presente en M<sup>9</sup>, pero creo que se puede pensar en el pólipo como una configuración particular de la multiplicidad de las pulsiones de cada quien que son “ordenadas” por la pulsión más fuerte, es decir, como una metáfora con la que Nietzsche ilustra lo que posteriormente entenderá por *identidad personal*, a saber, como «la jerarquía en la que están dispuestas entre sí las pulsiones más íntimas de su naturaleza» (OC IV, JGB §6: 301 / KSA 5: 20; para este particular, véase la segunda sección de mi ensayo que acabo de mencionar). Interpretado así, el pólipo es el sí-mismo, una unidad de pulsiones configuradas de forma particular dada la alimentación particular que estas han tenido a lo largo de la vida de cada ser humano, una unidad por lo que las diferentes vivencias son valoradas y sentidas similarmente; una unidad que “compara, subyuga, conquista, destruye, domina el yo”, una unidad que hace de “andaderas del yo y de apuntador de sus conceptos” (KSA 4: 40 líneas 1-2 y 11-12).

La razón creativa busca causas de los estímulos nerviosos y las proyecta en imágenes oníricas para darle sentido a los estímulos. Similarmente, la gran razón le da sentido a la multiplicidad de vivencias, es decir, valora con la misma escala de valores las múltiples vivencias, entendidas como los diferentes sucesos que se experimentan en la vida cotidiana y que son interpretados por las diferentes pulsiones. Según Zaratustra, «valorar es crear» (OC IV, Za I “Metas”: 105 / KSA 4: 75 línea 22), es decir, el valorar crea sentido para el ser humano, crea qué tiene valor o qué no tiene valor, qué tiene importancia y qué es indiferente de acuerdo con la conservación del tipo de vida particular del ser humano. De

---

<sup>9</sup> Sin embargo, sí aparece la que los comentaristas reconocen como una versión embrionaria, en tanto que a partir de esta otra noción Nietzsche desarrolla su noción de “voluntad de poder”: la noción de “sensación de poder” en los §§23, 60, 112, 113, 140, 146, 176, 184, 205, 215, 348, 356, 356, 360 (para la conexión entre estas dos nociones, véase Müller-Leuter 1999: 53-7, 119-26, 142-54 y Patton 2008: 472-6).



acuerdo con esto, las diferentes vivencias son unificadas por un mismo sentido, una misma valoración. Tómese como ejemplo la vida de un cristiano: sus diferentes pulsiones interpretan las diferentes experiencias, crean sentido, dan valor o desvalor a lo que interpretan. Pero todas estas experiencias de su vida cotidiana son valoradas por la escala de valores de la pulsión más fuerte, es decir, son juzgadas como buenas y malas según las valoraciones morales con las que rige su vida.

Es así como yo interpreto las metáforas con las que Zaratustra ilustra la idea de que el cuerpo es una gran razón (p. 39 líneas 8-9), es decir, en dos maneras diferentes. En primer lugar, el cuerpo o gran razón sería un sentido que unifica las diferentes vivencias, y en segundo lugar, sería una unidad formada por diferentes pulsiones, unidad que es “administrada” y “direccionada” por la pulsión más fuerte. No se trata de dos maneras excluyentes de entender esas metáforas, sino más bien complementarias, pues las diferentes vivencias son interpretaciones de las diferentes pulsiones, y el sentido que unifica las diferentes vivencias es dada por la pulsión más fuerte, que es la que da unidad a las diferentes pulsiones. El resultado de esta unificación es el pólipo completo o el sí-mismo, es decir, una unidad no fija ni atómica, sino dinámica y más o menos estable de esa pluralidad de pulsiones, unidad que, al depender de la alimentación de las pulsiones, de qué pulsión adquiere más o menos alimento en el diario vivir, puede ser más pequeña o más grande, como un rebaño, y que tiene deseos que apuntan por momentos a cosas distintas, así como los diferentes intereses de los bandos que firmaron el proceso de paz.

Así que la interacción con el mundo y consigo mismo, el tipo de vida que cada quien tiene, depende de la configuración de todas las pulsiones en esa unidad, la cual puede cambiar en tanto que un cambio en la rutina, un acontecimiento abrupto e inesperado conlleve a un cambio en la alimentación de las pulsiones, es decir, que la(s) pulsión(es) que más alimento recibía(n) se quede(en) sin alimento desde ese momento. Esto es lo que ocurre, creo yo, en los casos de las transformaciones de las personas que se vuelven santas. Tanto antes como después del suceso “iluminador”, lo que se trata es de una unidad por la que el mundo es experimentado siempre desde una perspectiva, la cual está configurada de muchas fuerzas y cuyo orden no conoce la conciencia, por ello mismo no se sabe cuántos ni cuáles son las pulsiones que están interpretando los estímulos en vivencias.

Se ve que en los aforismos de M predomina la dimensión epistemológica de la relación consigo mismo, pero también aparece la dimensión valorativa, como lo pone en evidencia (1) el que con sus consideraciones Nietzsche mine la “responsabilidad” y la “culpa”, pues al no haber ni acceso ni deliberación sobre todos los procesos internos, el ser humano no es responsable de todas sus acciones, desiciones, sentimientos, a pesar de lo que argumenta por ejemplo Sócrates y el cristianismo; y (2) que en el aforismo inmediatamente siguiente le advierta al escéptico que, si bien tiene razón al no saber lo que hace o lo que debe hacer, no puede dudar de que «¡tú eres hecho!, ¡y en todo momento!» (OC III, M §120: 556 / KSA 3: 115). Por más desconocimiento que se tenga de los propios procesos íntimos, el ser humano no puede dudar de que él es una fatalidad (como lo enfatiza la voz pasiva de la primera afirmación: *du wirst gethan*), o como lo dirá posteriormente: «nadie le *da* al ser humano sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo*» (OC IV, GD “Errores” §8: 645 / KSA 6: 96).

Este fatalismo se entiende si se reconoce que por más que se pueda manipular ciertas pulsiones con prácticas (como la pulsión sexual con la abstinencia<sup>10</sup>), el pólipo total está fuera de alcance del ser humano, pues él depende del azar de la alimentación de las pulsiones. Consecuentemente, incluso la tendencia de los moralistas de atentar contra las pulsiones y el cuerpo está movida por el *tipo* particular de unidad de las pulsiones del moralista. *Esa* forma de vida está guiada por pulsiones que encuentran su satisfacción en la subyugación de las pulsiones “pecaminosas”. Así que la forma de vida moralista es igualmente expresión de un cuerpo vivo. Pero antes de ahondar en esta crítica, retrocederé a la segunda parte de “De los despreciadores del cuerpo” para apreciar el contraste entre yo y sí-mismo y para comprender que en la actividad interpretativa de la vida cotidiana entra a jugar todo el cuerpo, en tanto que sus instrumentos (i. e. sentidos y razón) reciben e interpretan información sensorial, o sea, conocen el mundo guiados por el sí-mismo, el cual determina las valoraciones de las vivencias. La interacción con el mundo está, entonces, determinada por la satisfacción de las caprichosas y contradictorias pulsiones.

---

<sup>10</sup> De hecho, en el §109 de M reconoce Nietzsche seis métodos diferentes por medio de los cuales se combate a las pulsiones. El que menciono podría corresponder al primer método (dejar de satisfacer a la pulsión) y al cuarto (asociarle a la satisfacción de la pulsión una idea desagradable, como la de pecado).

### III

Como ya dije, el niño afirma «cuerpo soy yo y alma» (OC IV, Za I “Despreciadores”: 88 / KSA 4: 39 línea 5), afirmación que contrasta con la de Zaratustra en tanto despierto. Pero esta no es la primera vez que se menciona al niño en Za pues antes, precisamente en la constatación que hace el viejo cuando ve de nuevo a Zaratustra luego de que este subiera a la montaña años atrás, hay otra mención: «se ha transformado Zaratustra, en niño se volvió Zaratustra, un despierto es Zaratustra: ¿qué quieres ahora con los durmientes?» (ibid., Pr. §2: 72 / 12 líneas 25-27). Según este, el despierto es un niño, con lo cual se hace referencia al primer discurso de Zaratustra, “De las tres transformaciones”, donde él aconseja transformar el espíritu en camello, de camello a león y, finalmente, de león a niño, en tanto que este es libre de pre-valoraciones y, sobre todo, creativo (ibid., “Trasformaciones”: 84 / 31). Que el viejo reconozca que Zaratustra se transformó en niño y que este recomienda transformar el espíritu en el del niño, sugiere que ese primer discurso tiene un rasgo autobiográfico: en él Zaratustra muestra las transformaciones que él ha sufrido<sup>11</sup>.

¿Es el niño que se menciona en “De los despreciadores del cuerpo” este mismo niño del primer discurso?, ¿comparte Zaratustra la afirmación “cuerpo soy yo y alma”? El pasaje completo del cuarto discurso (p. 39 líneas 5-9) conlleva a responder negativamente a ambas preguntas. Primero, porque en esas líneas Zaratustra establece sin ambigüedad un contraste entre el niño y el despierto; y segundo, porque en este discurso no se habla del niño en tanto transformación del espíritu, sino del niño en tanto joven, inmaduro, ingenuo, como lo sugiere la pregunta que le sigue a la afirmación del niño: «“Cuerpo soy yo y alma” — así habla el niño. ¿Y por qué no debemos hablar como *los niños*?» (ibid., “Despreciadores”: 88 / KSA 4: 39 líneas 5-6; énfasis añadido). El plural “los niños” es señal de que aquí Zaratustra habla es de los niños, quienes, como precisa Gerhardt (2006:

---

<sup>11</sup> El pasaje también es autobiográfico para el caso personal de Nietzsche: el itinerario del espíritu que deviene libre que él narra en el Prólogo a MA I es evidencia de la transformación personal de Nietzsche de camello a león. Para esta interpretación de este Prólogo véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”.

282-3, 2002: 35 y 2000: 105-6), tienen una conciencia ingenua, que lleva a cabo interpretaciones infantiles, por ejemplo, tomar un atributo del cuerpo como una sustancia independiente. Esto es lo que señala Zaratustra al final de la ya citada afirmación del despierto: «alma sólo es una palabra para *algo en* el cuerpo» (OC IV, Za I “Despreciadores”: 88/ KSA 4: 39 líneas 8-9; énfasis añadido). Según esto, lo que se suele llamar “alma” solo es un “accidente”, por lo que en la filosofía de Nietzsche ella ya no tendría el rol protagónico que sí tenía para la tradición filosófica, que es representada en estas líneas por los niños, quienes toman eso *en* el cuerpo como una sustancia independiente y con fuerza para “manipular” el cuerpo, “decidir” sobre las pulsiones y emociones. Así pues, el niño de este discurso es el representante de los despreciadores del cuerpo, de los trasmundanos, de los filósofos tradicionales, del estadio anterior al del despierto, es decir, el estadio anterior a la superación de los razonamientos infantiles, de subversión de lo establecido, de la libertad de los deberes establecidos y del cuestionamiento de la autoridad, de volverse señor de sí mismo, de la creación de los nuevos valores, de decirle sí a la vida y a la voluntad de vida (véase “De las tres transformaciones”, especialmente p. 30 línea 6 – p. 31 línea 15, donde habla de las transformaciones en león y en niño).

Zaratustra insistirá en que el alma no tiene el rol que le atribuyó la tradición cuando afirma: «También tu pequeña razón, a la que llamas “espíritu”, es obra del cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón» (*ibid.*, 89 / 39 líneas 12-14). En estas líneas hace presencia la clásica discusión sobre la jerarquía entre alma y cuerpo y entre las partes del alma. Es sabida la propuesta platónica: el alma tiene tanto dominio sobre el cuerpo que incluso su salud y enfermedad depende de ella (Chrm. 156d3-157c8). Y además es necesario, para tener una vida virtuosa, que dentro del alma la parte racional domine las partes irascible y apetitiva (R. 441c3-445e3).

Zaratustra, en contraste, afirma que el cuerpo es soberano de la pequeña razón. Este, al igual que los sentidos, sólo es un instrumento del cuerpo: «Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: detrás de ellos se encuentra el sí-mismo» (OC IV, Za I “Despreciadores”: 89 / KSA 4: 39 líneas 21-22). ¿Cuál es esa “pequeña razón”? Por los rasgos que Zaratustra le atribuye, se trataría de la razón de la que hablan los filósofos: el espíritu, la facultad de conocer y pensar, la facultad que trabaja con conceptos, que razona

sobre cursos de acción, que discierne sobre motivos y acciones, que sopesa alternativas, el sentido por el cual se comprende, que busca el conocimiento y la verdad (Gerhardt 2006: 275). Con esto Zaratustra afirma que la parte inteligente o cuya función es la intelección ya no es la soberana de toda el alma, pues sólo es un mero instrumento del cuerpo para el conocimiento, al igual que los sentidos (véase JGB §3).

Pero hay algo más que está subordinado al cuerpo y a la gran razón: «tu cuerpo y su gran razón: ella no dice yo, pero hace yo [*thut Ich*]» (OC IV, Za I “Despreciadores”: 89 / KSA 4: 39 líneas 16-17). ¿Cómo se hace yo? Según Gerhardt (2006), gracias a la acción<sup>12</sup>, entendida como toda actividad que hace uso de los instrumentos del cuerpo: los sentidos y la pequeña razón. Aun cuando el sentido y el espíritu, al ser tan engreídos (*eitel*), se convezan de que ellos son un final en sí mismos (p. 39 líneas 18-20), como lo evidencia la discusión entre racionalistas y sensualistas, donde los unos postulan la razón y los otros a los sentidos como la fuente y fin del conocimiento; aun cuando así sean de engreídos, en realidad tanto sentido como espíritu tienen el fin de hacer que se vivencie, que se tenga conciencia de la propia identidad, de hacer yo.

El yo, entendido como lo que piensa y siente, como el que se atribuye pensamientos y conceptos al igual que sentimientos, el que dice “yo pienso esto”, “yo siento aquello”, “yo quiero esto”, en una palabra, entendido como el que tiene estados de consciencia y se los atribuye; ese yo está sometido al sí-mismo, como lo muestra las líneas 9-18 de la página 40 de “De los despreciadores del cuerpo” (que pertenece a la que identifiqué como la tercera parte de este discurso y que cité más arriba, en página 66).

¿Pero es este mismo yo del que habla Zaratustra en “De los trasmundanos” (véase p. 36 línea 26 – p. 37 línea 3)? es decir, ¿ese yo “creador, deseante y valorizador, que es la medida y el valor de todas las cosas”? Que Zaratustra hable de “mi yo” (p. 36 línea 34) advierte que este yo es diferente al de los trasmundanos. Mientras el yo de Zaratustra sería

---

12 Véase Ure (2008) para una presentación de cómo la acción juega para Nietzsche un papel central dentro del lema “darle estilo al propio carácter”, esto dentro del contexto de la filosofía como forma de vida (ver también Katsafanas 2012 y 2015). Para una lectura diferente del lema, véase Nehamas (1985) y Dove (2008: 29-56).

el yo de alguien que tiene un cuerpo sano, el yo de los trasmundanos es el yo de un cuerpo enfermo y moribundo que desprecia al cuerpo (p. 37 líneas 8-10). Es por esto que Zaratustra exhorta al final de este discurso a sus oyentes a dejar de escuchar al cuerpo cansado que busca un lugar de descanso en los trasmundos y en Dios: «escuchad más bien, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: una vos más honesta y pura es esta. / Más honestamente habla y más puro el cuerpo sano, el perfecto y cuadrado: y él habla del sentido de la tierra» (ibid., “Trasmundanos”: 88 / 38 líneas 7-10), es decir, del super-ser-humano, pues «el super-ser-humano es el sentido de la tierra» (ibid. Pr. §3: 73 / 14 línea 29). Tenerlo a él como meta es tener como meta algo que no es ultraterreno, trasmundano, sino que es tener como meta a la tierra, a la naturaleza, alguien que es posible llegar a ser, una meta que se puede alcanzar a partir de los mismos recursos y capacidades que le da la naturaleza al ser humano (Winteler 2011). Pues bien, el yo de Zaratustra, el yo del despierto dice lo que le dice porque es el yo de un cuerpo sano, es el yo de alguien que se sabe que es una contradicción y un caos (unas veces quiere esto y otras veces aquello, incluso al mismo tiempo quiere esto y aquello), que se sabe como creador, deseante y valorizador (sabe que los juicios que hace y que lo que siente es expresión de que está creando sentido, de que gracias a sus pulsiones las cosas toman, pierden o no tienen interés para él), que se sabe cuerpo (que el querer, incluso el querer la nada y el desprendimiento del cuerpo, es un discurso donde habla el cuerpo, que hablan determinadas pulsiones; sobre este punto volveré en la sección VII), que se sabe honesto porque todo esto se lo dice su cuerpo sano. Es decir, el yo del despierto es un yo que es consciente de que está subordinado al sí-mismo, a diferencia del yo del despreciador del cuerpo que se cree soberano sobre el cuerpo y que se puede desprender de todas las pulsiones.

¿Significa todo esto que Zaratustra suscribe la existencia del “alma”, del “espíritu” y del “yo”? En la forma como Zaratustra le muestra a los trasmundanos/despreciadores del cuerpo lo erróneo de su creencia del yo como soberano (a saber, escuchando hablar al yo más honesto, al yo del cuerpo sano), se puede ver que el “yo” del que habla Zaratustra se diferencia del yo de los filósofos tradicionales, por lo que su uso en estos pasajes es irónico y transvalorador: Zaratustra usa un concepto clásico pero no con el sentido ni el tono clásicos, pues no se refiere con este concepto a una substancia atómica, invariable, estática, inmortal. En lo que sigue mostraré, precisamente, las observaciones críticas de Nietzsche

sobre la noción clásica de “yo”, para mostrar cuáles son las razones o prejuicios que llevó, a su juicio, a los filósofos a creer en esa noción, razones que no están expuestas en Za I, por lo que hasta ahora está abierta la pregunta por qué no se debería sentir el orgullo que el despreciador del cuerpo siente cuando dice “yo” (ibid., “Despreciadores”: 89 / 39 línea 15).

#### IV

Si bien Nietzsche reconoce que “alma”, “espíritu” y “yo” tienen significados diferentes para la tradición<sup>13</sup>, a su juicio todas estas nociones se basan en dos errores: la confianza en el lenguaje y creer que se tiene un acceso privilegiado al “mundo interno”. Para mostrar por qué para Nietzsche no hay que confiar ni en el lenguaje ni en la gramática, analizaré aquí el §16 de JGB, obra que constituye el primer intento de Nietzsche de ponerse en claro después de los malentendidos de Za (Janz 1985: 349-83, y 1978b: 435-78)<sup>14</sup>, y en la siguiente sección hablaré del segundo error.

En medio de su análisis de los prejuicios de los filósofos, Nietzsche examina, en el §16, las supuestas “certezas inmediatas”. Ejemplos de estas son el “yo pienso” de Descartes (1982: 33: «pienso luego existo») y el “yo quiero” de Schopenhauer (E: 20: «lo que quiero lo puedo hacer, y quiero lo que quiero»). Ambos autores supusieron que «el conocer lograba captar pura y desnudamente su objeto, como “cosa en sí”, y sin que por ello tuviese lugar una falsificación ni por parte del sujeto ni por parte del objeto» (OC IV, JGB §16: 307 / KSA 5: 29). Para esos pensadores supuestamente existe un mundo interior, conformado por “hechos internos”, al que se puede acceder de forma clara e inequívoca (cf. GD “Errores” §3).

Para Nietzsche, estas “certezas inmediatas”, al igual que el “conocimiento absoluto” o la “cosa en sí”, son una *contradictio in adjecto*, pues

---

<sup>13</sup> Véase el §3 de “Los cuatro grandes errores” en GD, donde Nietzsche muestra una relación genealógica entre las nociones de voluntad, conciencia o espíritu y yo.

<sup>14</sup> Sobre el contexto de esta obra véase también la introducción de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”.

en una comprensión perspectivista del conocimiento, cada caso del mismo es relacional, entonces sólo se da en una relación dinámica entre el conocedor y lo conocido, donde los dos están limitados por el lugar concreto de la visión del conocedor, así que no es posible que haya “conocimiento absoluto”, ni menos una certeza “inmediata” ni mediata o una mirada en la “cosa en sí”. (Sommer 2016a: 171-2; traducción propia).

Todas esas “certezas” son una *contradictio in adjecto* porque no tienen en cuenta que todo conocimiento y juicio implica una perspectiva (un lugar físico, teórico y anímico) de donde el observador mira, valora y juzga, es decir, *falsifica* lo que observa (Schmitz-Dumont 1881 y Sommer 2016a: 171-2). Hablar de que se sabe qué es el “yo” o que la voluntad es la esencia del ser humano es pasar por alto que esas afirmaciones, que toman los filósofos como certezas inmediatas y apodícticas, están hechas desde una perspectiva, por lo que no son certezas inmediatas, ni apodícticas, ni absolutas.

Para Nietzsche estas “certezas inmediatas” se obtienen al creer ciegamente en la gramática o metafísica del pueblo (OC III, FW §354: 869 / KSA 3: 593)<sup>15</sup>. De la proposición “yo pienso” se cree obtener muchas “verdades evidentes”, «por ejemplo, que *yo* soy quien piensa, que tiene que existir en general algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que exista un “yo”, finalmente, que ya esté establecido lo que hay que designar como pensar, — que yo *sé* qué es pensar» (OC IV, JGB §16: 307 / KSA 5: 30; véase FP III, 40[24]: 851-2 / KSA 11: 640-1). Cuando se analiza gramaticalmente la oración “yo pienso”, se “concluye” que hay un sujeto (el “yo”), que es la condición o causa, y una acción (el “pienso”), que es lo condicionado o el efecto (*ibid.*, 851 / 640-1; *cf.* OC IV, JGB §54: 333 / KSA 5: 73 y FP III,

---

<sup>15</sup> En GD “Razón” §5 dirá Nietzsche: «El lenguaje pertenece por su origen a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en una grosera forma de fetiche cuando traemos a la conciencia los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, en alemán: de la *razón*. *Esa* ve en todas partes autores [*Thäter*] y hacer [*Thun*]: cree en la voluntad como causa en general; cree en el “yo”, cree en el yo como ser, en el yo como substancia, y *proyecta* la creencia en la substancia-yo sobre todas las cosas —*crea* con eso ante todo el concepto de “cosa”... El ser es puesto [*hineingedacht*] en todas partes, es *introducido subrepticamente* [*untergeschoben*] como causa; de la concepción del “yo” se sigue ante todo, como derivado, el concepto “ser”... Al comienzo está la gran fatalidad del error, de que la voluntad es algo que *produce efectos*, — de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que ella es meramente una palabra...» (OC IV: 633 / KSA 6: 77).



40[20]: 849-50 / KSA 11: 637-8)<sup>16</sup>. Visto analíticamente, en oraciones de este tipo se asume (1) que a cada actividad le corresponde alguien que actúe y (2) que el pensar es una actividad. Es por esto que se asume sin cuestionamientos, como arrastrados por la seducción de las palabras, (3) que hay una substancia, un sujeto o agente en el pensar (cf. Corngold 1981, Janaway 2002 y Marshall 2001). Pero aquí realmente se razona según el hábito gramatical, que de hecho pone en evidencia el prejuicio o creencia más fuerte, la más vieja del pensamiento humano, a saber: «que tenemos derecho a *distinguir* entre sujeto y predicado, entre causa y efecto» (FP IV, 4[8]: 147-8 / KSA 12: 182).

Tenerle confianza a la gramática significa, según esto, creer que el lenguaje refleja la realidad, asumir que los conceptos garantizan la existencia de su referente en el mundo, que se sabe de qué hablan los conceptos. Pero todos estos son prejuicios que esconden problemas, preguntas, cuestiones, posibilidades que han pasado desapercibidas por esa confianza en la gramática. Para presentar el ejemplo que expone Nietzsche: cuando se dice “yo pienso, por tanto yo existo” se asume que se sabe qué es pensar, que se tiene una intuición inmediata del “hecho interno” pensar. ¿Pero sí se tiene una intuición inmediata de este estado mental?, ¿cómo estar seguro que lo que se llama “pensar” no es un “querer” o un “sentir”? (OC IV, JGB §16: 307 / KSA 5: 30). Para saber esto se debió haber comparado de antemano estados momentáneos de conciencia alternativos, de suerte que se pudiera identificar fenomenológicamente, por experiencia propia, la diferencia entre esos diferentes estados. Así pues, el pensar no es ni puede ser una certeza inmediata, sino mediata. Ni hablar de la voluntad, la cual fue asumida por Schopenhauer como lo más evidente para quien haga introspección de su vida psíquica y analice sus desiciones y acciones. Pero en realidad lo que se llama “voluntad” es algo muy complejo, pues implica una pluralidad de sentimientos, el pensar y el afecto del mando, de superioridad o de que se obedece a lo que se quiere (ibid., §19: 308-9 / 32-3; véase la tercera sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”).

---

16 Este mismo razonamiento lleva a concluir que todo suceso en el mundo es un hacer consecuencia de un querer. En otros términos, conlleva a atribuirle agentes deseantes a cada suceso en el mundo (cf. FP IV, 2[83]: 101 / KSA 12: 101-2).

La creencia en la voluntariedad sobre la vida anímica, asumir que se puede traer a voluntad cualquier pensamiento, es un prejuicio reforzado por la confianza en la gramática, por los prejuicios en torno a los llamados “hechos internos”, por la convicción de que se conoce, percibe o accede a todos los procesos de la vida interna. Pero ninguna de esas tesis, como la del “yo pienso” o la del “yo quiero”, son una descripción de los procesos, sino más bien una interpretación o falseamiento de esos procesos (ibid., §17: 41 / 30). Así pues, la noción de “yo” (al igual que la de “alma” y de “espíritu”) es una ficción, una falsificación, una noción sintética en tanto que refiere a procesos muy complejos, contradictorios, caóticos de los que no se tiene total conocimiento, en parte porque se asume que el concepto refiere a algo simple, pero en parte porque mucho de ello no llega ni a la conciencia, como un gran número de las dinámicas o de la guerra entre las pulsiones: «Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos y estados, la lucha por la fuerza [*Gewalt*]» (FP IV, 1[20]: 46 / KSA 12: 15; véase arriba n. 8).

Para Nietzsche, en suma, la tradición ha cargado las palabras de los prejuicios del realismo de la vida anímica, los cuales llevaron a concluir la existencia de un “yo” como “agente” de la acción. Esas oraciones no son, entonces, ningunas “certezas inmediatas”, sino meras cuestiones metafísicas. Con esto, Nietzsche le da una estocada a toda la tradición filosófica que supone que se puede determinar inequívocamente todo lo que está en la vida anímica y manipularlo a voluntad (imposibilidad del autoengaño). Para Nietzsche, los contenidos y dinámicas del “mundo interior” son desconocidos y, de hecho, incognoscibles, como queda claro en el §354 de FW, pasaje agregado en su segunda edición del libro, en el que se anuncia los límites de la *dimensión cognitiva* de la relación consigo mismo, los cuales muestra al metafísico que el orgullo que siente cuando habla del “yo” es falso, pues esa noción no es un triunfo por acceder a verdades inmediatas o al conocimiento y comprensión de los “hechos” de la vida anímica, sino un recurso fácil para hablar con un término simple o sintético de algo que es complejo y que está fuera de la (auto)cognición humana.

## V

Para Nietzsche, cada quien desconoce gran parte de su mundo interno o de su vida anímica: «la vida entera sería posible sin que en cierto modo se viera en el espejo [es decir, sin que “nos entrara a la conciencia”, como se dice apelando a una imagen]: tal como también ahora efectivamente en su mayoría esa vida ocurre en nosotros sin ese reflejo —, incluso nuestra vida pensante, sintiente, volitiva» (OC III, FW §354: 868 / KSA 3: 590)<sup>17</sup>. Pero entonces, ¿por qué se tiene conciencia? Como respuesta a esta pregunta, Nietzsche propone en FW que la finura y fuerza de la conciencia está en relación con la capacidad (*Fähigkeit*) de comunicación, la cual está relacionada, a su vez, con la necesidad (*Bedürftigkeit*) de comunicación. El ser humano tiene un exceso del arte de comunicar porque es el animal más propenso al peligro, al ser el más indefenso físicamente<sup>18</sup>. Es por mera necesidad que el ser humano necesita “saber” qué le falta, cómo se siente y qué piensa, para así comunicarlo a sus semejantes: «*la conciencia en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de comunicación* — que de antemano sólo era necesaria, era útil, entre ser humano y ser humano (...) y que además se ha desarrollado sólo en relación con el grado de esa utilidad» (ibid.: 868 / 591).

Esta tesis, además de sustentar las críticas nietzscheanas al “yo” tradicional, colige que hay muchos “fenómenos” internos desconocidos por el ser humano: el pensar *consciente* es sólo la pequeña y superficial parte del pensar que *sucede en signos de comunicación*. En FW se presenta a la conciencia como una red de enlace entre los seres humanos, la cual no pertenece a la existencia individual de cada uno, sino a la parte gregaria que se desarrolla en relación con su utilidad comunitaria (ibid., 868-9 / 591-2). Así que, por más voluntad de “conocerse a sí mismo” que se tenga y por más que se mire reflexivamente dentro de la propia vida anímica, por más que sea un “inofensivo observador de sí mismo” (OC IV,

17 Esta tesis, sumada a la de M §119, justifica los intentos (como los de Ure 2008 o, más recientemente, Guerreschi 2019) de conectar con el psicoanálisis las consideraciones de Nietzsche sobre los procesos internos del ser humano. Sin duda, los conocedores de Freud encontrarán parecidos de familia entre sus ideas y lo que aquí expondré.

18 Un juicio similar, pero sobre la presencia del intelecto en el ser humano dada su carencia de armas naturales, puede verse en OC I, WL §1: 609-10 / KSA 1: 875-6.

JGB §16: 307 / KSA 5: 29 línea18), el ser humano no puede conocerse a sí mismo en su propia individualidad.

Con esta propuesta, Nietzsche se dirige contra las tesis idealistas-vitalistas, según las cuales el camino correcto del conocimiento es partir de lo conocido —el mundo interno— para explicar lo desconocido —el mundo externo— (cf. Sommer 2012b: 338-9 y Gustav Bunge 1886). Para Nietzsche, en cambio, el mundo interno ya no es lo más conocido, ni claro, ni inequívoco ni organizado, ya que también escapa a la cognición. Por esto, esos supuestos “hechos internos” sólo son una interpretación (léase falsificación) de algo superficial que oculta las verdaderas causas de la acción (cf. OC IV, GD “Errores” §3: 641 / KSA 6: 91 y Parush 1979). El mundo interno trabaja para ocultarse a sí mismo: presenta a la conciencia motivos de las acciones que velan las dinámicas, las batallas, los conflictos, las interacciones entre las diferentes pulsiones.

En suma, nociones como “alma”, “espíritu” y “yo” son acuñadas a causa de dos prejuicios: primero, por confiar en la gramática; y segundo, por asumir que se tiene un acceso privilegiado al mundo interno. Se trata de los mismos prejuicios que Nietzsche identifica, en el pasaje de M examinado más arriba, para sustentar que el lenguaje es un estorbo para la investigación de los procesos íntimos. Según esto, lo que los filósofos tradicionales llaman “yo” no es más que una ficción, y la conciencia del yo, esto es, la conciencia de la *unidad*, de verse a sí mismo como unidad, es lo último que aparece en un organismo (FP II, 2da. 11[316]: 838 / KSA 9: 563-4). Realmente se tiene conciencia tan solo de una capa superficial de la propia vida anímica, pues no se puede acceder a las dinámicas del “mundo interno”, es decir, hay un desconocimiento de sí mismo.

Las consecuencias de los errores de los filósofos no se acotan, empero, a una malcomprensión de sí mismo, sino que estos errores tiene consecuencias nefastas a nivel valorativo y a nivel práctico de la relación consigo mismo, muchos de los cuales han sido buscados y promovidos de manera consciente por parte de, por ejemplo, los representantes de la moral de la desimismación. Un pasaje de GM I es pertinente para mostrar la dimensión (auto-)valorativa que trae esta ficción del autoconocimiento.

## VI

A juicio de Nietzsche, GM es un “complemento y aclaración” de JGB (*cf.* FP IV, 6[2]: 177 / KSA 12: 231 y CO IV, Nr. 946: 62-4 / KSB 8: 186), en cuanto es un intento más para que se sepa quién es él, pero esta vez mostrando su antítesis: la moral (Janz 1985: 423-45 y 1978b: 526-54). Me atrevo a caracterizar GM como un examen de las condiciones y consecuencias de creer en la moral cristiana y sus nociones, examen que se enmarca en un intento de llevar a cabo la ciencia de la moral que anuncia en JGB §186 (para esto véase la segunda sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”). Aquí abordaré el §13 del primer tratado de GM, lugar en el que Nietzsche también advierte de los engaños y seducciones del lenguaje y muestra las consecuencias de creer en sus prejuicios.

En el primer tratado, Nietzsche argumenta que los débiles sometieron a los fuertes y nobles gracias a una inversión en la forma de valorar a las personas y sus acciones. Lo que era bueno para los nobles se volvió “malvado” (*böse*) para la plebe; y lo que era malo (*schlecht*), ahora es bueno. En esa inversión de valores, los débiles hallaron en la gramática a un aliado, por decirlo de algún modo.

En §13 Nietzsche toma como analogía una creencia de los pueblos “primitivos”, las comunidades infantiles en la historia de la humanidad (infantiles en el mismo sentido en que es infantil la afirmación del niño en el cuarto discurso de Za): ellos asumieron que el trueno era el hacer del sujeto rayo, es decir, asignaron dos nombres diferentes a un mismo fenómeno y, con ello, lo duplicaron y asumieron que uno era la causa del otro. Así mismo, la moral del pueblo, de los débiles, de los esclavos «separa también la fuerza de la expresión de la fuerza, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera libre* tanto de expresar la fuerza como de no» (OC IV, GM I §13: 475 / KSA 5: 279). Pero esto sólo son “seducciones mentirosas (*Verführung*) del lenguaje y errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje” que llevan a creer que detrás del *quantum* de la voluntad de los fuertes hay un “sujeto” que puede “decidir” no manifestarla (*ibid.*).

Los débiles, llevados por la vengativa astucia de su impotencia, se aprovechan de la creencia de que detrás de toda acción hay un sujeto y así convencer a los demás de que el fuerte es *libre*, que él puede deliberar sobre sus acciones. Esto significa que él es responsable e incluso culpable de sus acciones. Gracias a la inversión en las valoraciones realizada por

los débiles, se le acusa de pecador al fuerte que somete a los débiles (ibid., 460-83 / 280). Así lo resume Nietzsche en la obra que publica en el siguiente año y que él consideró como introducción a su *Inversión de todos los valores* (véase carta a Carl Fuchs del 9.09.1888, CO VI, No. 1104: 244 / KSA 8: 414): «Los seres humanos fueron pensados “libres” para que pudieran ser juzgados, castigados — para que pudieran ser *culpables*: consecuentemente se *tuvo que* pensar toda acción como querida, el origen de toda acción como estando en la consciencia ( — con ello la *más fundamental* falsificación de moneda *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas] quedó convertida en principio de la psicología misma...)» (OC IV, GD “Errores” §7: 644 / KSA 6: 95). A juicio de Nietzsche, los débiles se apoyaron en la noción de alma (*falsificación* en el nivel del autoconocimiento) para apropiarse del traje de la *voluntariedad* y presentar como un mérito el obrar propio del débil y como un pecado el obrar opresivo del fuerte (OC IV, GM I §13: 476 / KSA 5: 280).

Este *mentirse a sí mismo* implica entonces cierta valoración de sí mismo en dos niveles. El primer nivel es la autovaloración del ser humano: la idea de que ser libre implica “auto-orgullo”. Esto se puede ver de dos maneras distintas. Primero, porque esta creencia pone al ser humano por encima de todo lo natural: mientras la naturaleza está sometida a la causalidad, el ser humano es libre y, por lo tanto, está más cerca de lo divino que de lo natural. Y segundo, en el caso de los “buenos y justos”, la creencia en la libertad de la voluntad explica y justifica psicológicamente que ellos se sientan bien cuando hacen una “buena” obra, cuando actúan de acuerdo a la moral de los esclavos, pues se asumen a sí mismos y a su “querer hacer el bien” como la causa, como los responsables de sus acciones (cf. FP IV, 14[126]: 564 / KSA 13: 307-9). Pero este orgullo es infundado al no existir tal voluntariedad: las “deliberaciones” del ser humano están condicionadas por sus pulsiones y las interacciones entre ellas, mucho de lo cual está más allá de la conciencia. El otro nivel es la contracara a la segunda forma de ver el auto-orgullo que siente el ser humano, me refiero al beneficio obtenido por los débiles debido a esta atribución de libertad, pues se hizo culpable al fuerte de sus pensamientos y acciones. Así, el orgullo de ser libre viene acompañado de los sentimientos corrosivos de responsabilidad y culpa, lo que da lugar al auto-desprecio.

Para eliminar estos sentimientos negativos contra sí mismo, la moral de esclavos ha propuesto prácticas que consisten, esencialmente, en ignorar la propia naturaleza

pulsional. Piénsese en las prácticas ascéticas o los ejercicios de autoflagelación con los que se reprime los deseos “pecaminosos”. La religión es “una metafísica de verdugo”, dice Nietzsche en GD (OC IV, “Errores” §7: 75 / KSA 6: 96), pues, como venía explicado desde años atrás, la religión invita «a despreciar, descuidar o maltratar el cuerpo [*Körper*], y a maltratar y despreciar al propio ser humano por causa de todas sus pulsiones; ella produjo almas (...) que ¡además creían conocer la causa de su sentimiento-de-miserable y poder tal vez suprimirla!» (OC III, M §39: 510 / KSA 3: 46). Efectivamente, las prácticas que los sacerdotes llama “curativas” no proporcionan una curación real, sino un mero alivio del sufrimiento, pues subyugan —mas no eliminan— esto que es propio de estar vivo: todo deseo y pensamiento relacionados con el deseo, el cuerpo, el placer (véase GM III §§16-19). De hecho, ni siquiera proporcionan un mejoramiento. Como argumenta Nietzsche en GD, la moral dice “mejorar” al ser humano, pero realmente la moral de los débiles es una domesticación (*Zähmung*) de la bestia ser humano. Como le pasa a una bestia en una jaula, «es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre, en una bestia *enfermiza*. — No otra cosa ocurre [*steht*] con el ser humano domado que el sacerdote ha “mejorado”» (OC IV, GD “Mejoradores” §2: 646 / KSA 6: 99). El ser humano fue, de igual manera, “mejorado” porque fue «convertido en “pecador”, estaba metido en la jaula, había sido encerrado entre muchos conceptos terribles... Allí yacía ahora, enfermo, miserable, aborreciéndose a sí mismo; lleno de odio contra los impulsos de vida, lleno de sospechas contra todo lo que era todavía fuerte y feliz» (ibid.)<sup>19</sup>. Se trata de un ser humano

---

<sup>19</sup> Sobre los propósitos y efectos de la invención de los conceptos en la moral de esclavos, resumirá Nietzsche en su “autobiografía intelectual”: «¡El concepto “Dios” inventado como concepto antitético de la vida, — en él, ¡todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida traído en una unidad espantosa! El concepto “más allá”, “mundo verdadero”, inventado ¡para desvalorizar el *único* mundo que hay, — para no dejar a nuestra realidad de tierra ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea restante! El concepto “alma”, “espíritu”, finalmente incluso “alma inmortal”, inventados ¡para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar — hacerlo “santo” —, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de la salud, la “salvación del alma” — es decir, una *folie circulaire* [locura circular] entre convulsiones de penitencia e histerias de redención! El concepto “pecado”

enfermo y, por tanto, echado a perder, debilitado, es decir, “mejorado”. Los fuertes, entonces, son domesticados con el desarrollo de la conciencia, la culpa y el principio del altruismo. Esto significa que su acción inconsciente corporal, el ejercicio de su cantidad de fuerza de la voluntad, es suprimido.

Teniendo en cuenta este examen se entiende por qué Nietzsche denuncia que las filosofías tradicionales, en tanto herederas de esta moral de esclavos, son «malas comprensiones de la constitución corporal» (OC III, FW Pr. §2: 719 / KSA 3: 348), pues en últimas ellas le quitan toda prioridad al cuerpo para dársela al alma y al “alimento del alma”, del “alma buena”. Estas malcomprensiones han dado lugar a la idea de que «lo característico de la acción moral reside en la abnegación, la negación de sí mismo, el sacrificio de sí o en la compasión» (ibid., §345: 861 / 578). Han dado lugar, en suma, a una relación patológica consigo mismo tanto en el nivel valorativo como práctico. Como lo pone en evidencia los pasajes del párrafo anterior, el nivel práctico, el “mejoramiento” del ser humano, conlleva a que él tenga una valoración sobre sí mismo que lo obliga a seguir las prácticas que la moral le ofrece para “mejorar” eso que “está mal” en él, lo que a su vez refuerza el juicio negativo sobre sí mismo, sobre su cuerpo, sobre sus deseos, sobre sus pulsiones. Pero he ido muy lejos para introducir ideas que, si bien no están presentes de manera explícita en Za I, resuenan en la crítica que Zaratustra presenta al final de su cuarto discurso contra los despreciadores del cuerpo.

---

inventado junto al correspondiente instrumento de tortura, el concepto “voluntad libre”, ¡para extraviar los instintos, para convertir en segunda naturaleza la desconfianza frente a los instintos! En el concepto de “desinteresado”, de “negador de sí mismo”, ¡el auténtico distintivo de *décadence*, el quedar *seducido* por lo nocivo, el no-ser-más-capaz-de-encontrar-su-utilidad, la destrucción de sí mismo, convertidos en el signo de valor en general, en el “deber”, en la “santidad”, en lo “divino” en el ser humano! Finalmente — es lo más horrible — en el concepto de ser humano *bueno* tomar el partido de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente-a-causa-de-sí mismo, de todo aquello que *debe perecer* —, atravesada [*gekreuzt*] la ley de la *selección*, hecha un ideal la contradicción contra el ser humano orgulloso y bien constituido, que dice sí, que está seguro de futuro, que garantiza el futuro — ese se llama ahora *el malvado*... ¡Y todo esto fue creído *como moral!* — ¡*Ecrasez l'infâme* [aplastad a la infame]!» (OC IV, EH “Destino” §8: 858-9 / 373-4)



## VII

En el primer discurso Zaratustra enseña que hay transformaciones del espíritu, la última de las cuales es la de volverse un niño; en el segundo discurso se habla en contra de las virtudes que garantizan el buen dormir; en el tercer discurso, “De los trasmundanos”, inicia dejando en claro que Zaratustra fue un dormido, pero que ahora ha transformado su alma a la del niño, que ya ha despertado, como ya lo había notado el viejo cuando lo reconoció en el bosque luego de bajar de la montaña (OC IV, Za I “Trasmundanos”: 86 / KSA 5: 33 línea 2 – 34 línea 2). Pues bien, desde su estado de despierto, le parece a Zaratustra que: «sufrimiento fue e impotencia — lo que creó todos los trasmundos (...) / Cansancio (...), que ya ni siquiera quiere querer: él creó todos los dioses y trasmundos. / ¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó del cuerpo (...). Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra» (ibid.: 87 / 36 líneas 6-16). Los trasmundos (como el mundo de las ideas platónicas o el cielo de los cristianos) fueron creados, entonces, por el sufrimiento, la impotencia y el cansancio, en tanto que todos esos mundos se crearon como una promesa de descanso y de libertad del dolor, un lugar donde ese “no querer más” se satisface, ese lugar donde el cansancio del cuerpo encuentra descanso, un lugar que es la nada en la que se descansa del esfuerzo y sufrimiento que implica vivir.

Unas líneas más adelante, en este mismo discurso, se interpreta a ese cuerpo que desespera del cuerpo mismo, que ya no quiere más, como un cuerpo enfermo: «Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra» (ibid.: 87 / 37 líneas 8-9), y en tanto enfermos y moribundos, «cosa enfermiza es él [el cuerpo, su propio cuerpo] para ellos: y con gusto quisieran ellos salirse [*fahren*] de la piel. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte y predicando ellos mismo trasmundos» (ibid.: 88 / 38 líneas 4-6). Esos predicadores de la muerte, como señala Zaratustra seis discursos más adelante, predicando alejarse, huir de o acabar con la vida, en tanto que, de acuerdo con ellos y con los que los escuchan, la vida es mero sufrimiento, por lo que enseñan a los demás a olvidarse de ellos mismos, de sus propios cuerpos (ibid., “Predicadores”: 95-6 / 55-7).

Tómese estas citas como contexto del consejo que Zaratustra le da a los que creen que lo “eterno” es lo verdadero —a los trasmundanos y a los despreciadores del cuerpo— al inicio del cuarto discurso: «Para mí no es que deban cambiar lo que aprenden y lo que enseñan, sino que tan solo decirle a su propio cuerpo adiós [*Lebewohl*] — y así enmudecer»

(ibid., “Despreciadores”: 88 / 39 líneas 2-4). En las últimas líneas juega Nietzsche con el doble sentido de la expresión *Lebewohl*, que se usa para despedirse de alguien, pero que literalmente significa “vivir bien”, que resuena en el consejo de escuchar el cuerpo sano con el que termina el discurso anterior: «Escuchad mejor, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: una voz más honesta y más pura es esta. / Habla más honestamente y más puro el cuerpo sano, perfecto y cuadrado: y él habla del sentido de la tierra» (ibid., “Trasmundanos”: 88 / 38 líneas 7-10).

Según lo anterior, al inicio de su cuarto discurso Zaratustra les aconseja a los metafísicos: primero, que deberían procurar vivir bien, “crearse un cuerpo superior” (p. 37 líneas 20-21), un cuerpo sano que hable más honestamente para que su mismo cuerpo les enseñe lo erróneos que son sus discursos de trasmundos, de desprecio del cuerpo y de huida de la vida. Pero igualmente les aconseja, segundo, que por mor a la coherencia de lo que predicán, deberían buscar la inacción total o incluso la muerte voluntaria: cualquier otro curso de acción significa contradecirse con su desprecio por el cuerpo. A esto último es lo que Zaratustra apunta con su crítica al final del cuarto discurso: ellos se contradicen performativamente al estar viviendo. Como ya lo había señalado en el discurso anterior, el éxtasis que los trasmundanos sienten cuando piensan en sus trasmundos sólo es posible gracias a su cuerpo: «¡pero incluso esos dulces y funestos venenos [contra el cuerpo y la tierra] los tomaron también del cuerpo y de la tierra! (...). / A su cuerpo y a esta tierra supusieron estar sustraídos [*entriickt*] ellos, estos ingratos. ¿Pero a quién le debían los espasmos y delicia de su éxtasis [*Entrückung*: substracción]?» (ibid.: 87-8 / 37 líneas 10-18). Es decir, el éxtasis que sienten cuando “se abstraen al cuerpo, a los deseos, al sufrimiento” no es signo de la superación del cuerpo, sino una reafirmación de él (en tanto cuerpo enfermo, moribundo), ya que es la satisfacción de alguna pulsión que se descarga con esas fantasías. Como dirá Zaratustra, «su despreciar [el del despreciador del cuerpo] constituye su apreciar» (ibid., “Despreciadores”: 89 / 40 líneas 19-20), pues al despreciar al cuerpo y a la tierra, se aprecia a sí mismo como despreciador, se aprecia por personificar el rol que recomienda la moral de los esclavos, la moral de los que creen en el Dios redentor.

El despreciador, entonces, se contradice performativamente pues todas sus acciones son una evidencia de que él *es* un cuerpo vivo, aunque moribundo, mal alimentado. El discurso en el que cree el despreciador y que él predica es un discurso del que él está convencido

por su “yo”: todo lo que él experimenta, es interpretado por su yo como evidencia de que la vida solo es sufrimiento, de que lo que es deseable es el descanso, etc. Se trata de un yo mortalmente fatigado que pertenece, que está al servicio de un cuerpo igualmente fatigado que guía sus interpretaciones, un cuerpo que «se creó el apreciar y el despreciar, se creó el placer y el dolor» (ibid., “Despreciadores”: 89 / 40 líneas 22-23). El despreciador, empero, no se da cuenta ni comprende (¿cómo podría?) que su desprecio del cuerpo es signo de que está enfermo, de que «vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida» (ibid. líneas 26-27) y que, al querer morir, su sí-mismo se inventó todo ese discurso del desprecio, de los trasmundos para acercarse a la muerte y apartarse de la vida: «incluso en vuestra tontería y desprecio, vosotros, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo» (ibid. líneas 25-26).

Todas las valoraciones sobre sí mismo, todas las prácticas para suprimir las pulsiones, los deseos, las “tentaciones de la carne” son, entonces, una estratagema que el sí-mismo que ya no quiere más se inventa para encontrar descanso, para alejarse de la vida. Es decir, esas valoraciones y prácticas consigo mismo son evidencia de un cuerpo enfermo y enfermizo, de un cuerpo que «ya no consigue lo que más quiere: — crear por encima de sí (...). / [Pero como] ya era demasiado tarde para él (...) vuestro sí-mismo quiere hundirse [*untergehen*: extinguirse, ponerse] (...) / ¡(...) y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros. / Y por ello os enojáis ahora con la vida y la tierra» (ibid, 89 / p. 40 línea 27 – p. 41 línea 3). Si bien sus valoraciones y las prácticas que erigen a partir de ellas son expresión de un cuerpo vivo, su actividad termina debilitando al cuerpo vivo, a las pulsiones que dicen sí a la vida, las condiciones para la vida sana. Es por esto que, para Nietzsche, la moral y la forma de vida moralista llevan a la enfermedad tanto de los seres humanos como de la cultura (cf. Ure 2008 y 2009).

Pero darse cuenta de todo esto solo le es posible al despierto, al que ya tiene un nuevo cuerpo, uno que no está cansado, un cuerpo que enseña una nueva “voluntad”

caracterizada por la *honestidad* (*Redlichkeit*)<sup>20</sup>, que promueve la vida, que quiere y se esfuerza por crear por encima de sí. Por ello, no es errónea la caracterización que Nietzsche hace de su propia obra como un intento y exhortación a realizar una inversión en la forma moral de valorar al ser humano y al mundo. Esa inversión significa la posibilidad de prácticas que lleven a la plenitud del ser humano, a la superabundancia del poder físico y espiritual, a la vitalidad del cuerpo que permiten crear por encima de sí mismo.

Un cambio en la valoración tradicional significaría, entre otras cosas, que el ser humano ya no sería responsable ni de existir, ni de estar constituido como está constituido, ni de encontrarse en el ambiente en el que existe: ya no estaría subordinado a ningún tipo de finalidad o ideal. Este es el mismo sentido que Zaratustra quiere que se le restituya al mundo y al ser humano, como lo resalta desde el tercer discurso: «un nuevo orgullo me enseñó mi yo, el cual yo enseñé a los seres humanos: ¡no meter más la cabeza en la arena de las cosas celestiales, sino llevarla libremente, una cabeza de tierra, que le cree sentido a la tierra! / Una nueva voluntad enseñó yo a los seres humanos: ¡querer este camino que el ser humano recorrió a ciegas, y llamarlo bueno y no escurrirse más de él, al igual que los enfermos y moribundos» (OC IV, Za “Trasmundanos”: 87 / KSA 4: 36-7). Dicho en una fórmula nietzscheana: él quiere restablecer la inocencia del devenir (FP III, 7[7]: 174. / KSA 10: 237). Esto implica poner la atención en el cuerpo y dejar de definir al ser humano como un yo atómico inmutable que puede decidir qué querer y qué hacer.

### VIII

En este artículo he realizado el intento de leer el cuarto discurso de Za atendiendo a la indicación de Nietzsche de leer lento, es decir, leer retrospectiva y prospectivamente su obra. Me he esforzado, según esto, en mostrar que las afirmaciones del cuarto discurso están conectadas con otros pasajes de Za y con otras obras. Con esto, sostuve que en “De los despreciadores del cuerpo” está presente, de manera velada, las consideraciones de

---

<sup>20</sup> Esta honestidad parece estar relacionada con el que se aprenda cada vez más: «El yo aprende a hablar con mayor honestidad cada vez: y cuando más aprende, tantas más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra» (OC IV, Za I “Trasmundanos”: 87 / KSA 4: 33 líneas 32-33).

Nietzsche sobre la relación consigo mismo, la cual se da en tres dimensiones distinguibles analíticamente: la dimensión cognitiva (autoengaño u honestidad), la valorativa (autodesprecio o amor por sí) y la práctica (cuidado o descuido de sí).

Bajo las consideraciones de Zarathustra en contra del sentimiento de orgullo por la noción de yo, y en contra de las valoraciones de los despreciadores del cuerpo, está la denuncia de Nietzsche en contra del discurso de la moral de los esclavos sobre el que erigen sus prácticas. En el fondo, Nietzsche sostiene que: el que yo me considere un alma (dimensión cognitiva) sólo tiene como consecuencia que desprecie mi cuerpo o mi sí-mismo (dimensión valorativa) y que realice prácticas que me perjudican (dimensión práctica). Igualmente, el que sienta éxtasis al realizar estas prácticas y al pronunciar esos juicios valorativos sobre mí mismo me lleva a reafirmar mi creencia de que soy un alma y que me sienta “satisfecho” en mi enfermedad, lo cual lleva a reforzar, a su vez, las prácticas que me hacen sentir así y a estar convencido de que soy alma, y así *ad nauseam*.

Nietzsche busca, entonces, invertir estas formas de relacionarse consigo mismo que se pueden describir como patológicas, pues el resultado de ellas es tener un cuerpo enfermo y moribundo que busca alejarse de la vida. Para lo cual, Nietzsche muestra los errores vinculados a las nociones de “alma”, “espíritu” y “yo”: ellas se fundan (1) en la confianza ingenua en la gramática y (2) en creer que se tiene un acceso privilegiado al “mundo interno”. Para Nietzsche, sólo se tiene conciencia de la superficie de dicho mundo. Esto advierte que el sentido del “yo” de Zarathustra es irónico e invertido, pues no designa una substancia eterna e inmutable que puede deliberar y decidir sobre sus contenidos, sino a esa capa superficial de los procesos íntimos de la que se es consciente. El sí-mismo, por el contrario, es el cuerpo vivo, que desea, quiere, siente, razona, interpreta; un pólipo cuyos tentáculos son pulsiones que traduce estímulos nerviosos en vivencias. Este sí-mismo es el que constituye el carácter y el destino de cada quien, el que domina sobre los instrumentos del cuerpo, el que hace que la razón razone como razona y los sentidos sientan como sienten, el que domina las interpretaciones, el que da unidad a esa pluralidad de tentáculos o pulsiones, el que hace que se experimente, que se viva con un único sentido, una única meta. ¿Es esto una substancia? No, es voluntad de poder, es la victoria de una pulsión en su lucha contra las demás pulsiones para dominarlas (OC IV, JGB §259: 414-5 / KSA 5: 207-9).

# ¿De qué se libera el espíritu libre?: Salud y enfermedad en los prólogos de la trilogía de la espiritualidad libre

*Estamos vivos porque estamos en movimiento  
Nunca estamos quietos, somos trashumantes (...)  
Lo mismo con las canciones, los pájaros, los alfabetos  
Si quieres que algo se muera, déjalo quieto.  
Jorge Drexler, *Movimiento*.*

En el caso de los filósofos, el número de veces que usan los conceptos sirve como barómetro para medir la importancia que algún tema tiene para ellos. Esto ocurre incluso en Nietzsche, quien habla de un mismo tema a través de diferentes términos relacionados entre sí semánticamente o que él relaciona por medio de metáforas. Por ejemplo, de acuerdo con la herramienta de búsqueda de la eKGWB, en sus cartas, fragmentos póstumos y obras (tanto publicadas como inéditas) Nietzsche usa la expresión “Krankheit” en 403 pasajes y “Gesundheit” en 642 (incluyendo las palabras compuestas con estos sustantivos); usa la locución “krank” en 543 y “gesund” en 261 pasajes (contando tanto sus usos declinados y preposicionales como los adjetivos o adverbios que se forman con ellas); asimismo, usa 185 veces la expresión “Sympton” (contando la forma plural y otros sustantivos con esa raíz); no se puede pasar por alto los 242 pasajes donde usa el sustantivo “Schwäche(n)”, los 45 textos donde usa “Schwächung”, los 443 con la locución “schwach”, ni los 161 con las locuciones “schwäch” y “schwächlich” (contando las declinaciones de estas tres últimas palabras), expresión que Nietzsche asocia con estar enfermo.

La importancia del tema de la enfermedad para el filósofo alemán es entonces notable, como también lo ha sido para los comentaristas, quienes en efecto han abordado esta temática de forma abrumadora. Bajo el término “Krankheit [Thema]” la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* en su versión online registra 106 entradas (entre libros y artículos), 278 entradas bajo el rótulo “Krankheit Nietzsches” y 114 bajo el término “Gesundheit”. Si bien en estas tres listas se cruzan varias obras, la cifra total aumenta si se suman, por una parte, las obras que la misma página web recoge en las rúbricas “Medicine”, “Physiologie” y “décadence”; y por otra, los libros biográficos e introductorios de Nietzsche que, si bien

no están incluidas en ninguna de esas listas, dedican secciones a la temática de la enfermedad. Por mencionar unos pocos ejemplos, resalto el caso de Jaspers (1950: 91-117); Schipperges (1981: 339-470); Gerhard (1999); sin olvidar la biografía de Janz (1978a, 1978b, 1979), quien cuenta los recurrentes síntomas de Nietzsche a lo largo de su vida.

Un primer acercamiento a tan abundante bibliografía permite concluir que es imperativa la tarea de distinguir los varios aspectos en los que hace presencia esta temática, tanto en la vida como en la obra de Nietzsche. Además del ya bien conocido aspecto biográfico<sup>1</sup>, se debe reconocer el intento que él hace por definir la noción de enfermedad y por “teorizar” sobre la relación entre enfermedad y salud<sup>2</sup>, al igual que el rol que juega la enfermedad en su filosofar<sup>3</sup>, sin omitir el interés que él tenía en la enfermedad como objeto de estudio<sup>4</sup>. (Otro aspecto que hoy en día se puede distinguir es la influencia que podría o debería tener las ideas nietzscheanas en la medicina moderna y en las definiciones contemporáneas de salud y enfermedad<sup>5</sup>).

El presente artículo es mi primer (y diríase prematuro) intento de adentrarme a este tema, con la conciencia de que es de una complejidad tal que no puede ser agotado en unas pocas páginas. Este intento, empero, se caracteriza por su particularidad tanto en el

---

<sup>1</sup> A este respecto, resalto la obra de Volz (1990), quien de forma bien documentada (pues la autora recurre a las cartas de Nietzsche e, incluso, a las recetas y prescripciones que sus médicos le dieron) informa sobre la evolución de los síntomas que aquejaron a Nietzsche antes y luego de su colapso, sobre las terapias y remedios que le prescribieron, e incluso los nombres de los médicos que Nietzsche visitó y los textos médicos que leyó.

<sup>2</sup> Véase Brusotti (2001), Cherlonneix (2002), Long (1990), Orsolya et al. (2016), Dahlkvist (2014), Schipperges (1985 y 2001).

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Schipperges (1975), Faustino (2017).

<sup>4</sup> Véase Wahrig-Schmidt (1988), Lampl (1986), Campioni (2011), Borchmeyer (2011), Haase (1989), Stingelin (2000), Neumann (1999), Pasley (1978), quienes documentan las fuentes que Nietzsche leyó sobre las nociones de enfermedad, salud, decadencia. Entre esas fuentes, los especialistas cuentan a Herzen (1887), Löwenfelds (1904), Bourgets (1883 y 1885), Jolys (1883), Strickers (1884), Galton (1883), Rée (1877), Maudsley (1875), Bain (1880), Ribot (1883) y Krauss (1884).

<sup>5</sup> Véase Aurent & Orsalya (2013) y Aurenque (2013a, 2013b, 2016 y 2018a: 151-191).

objetivo como en su camino. Mi interés es la presencia del tema de la enfermedad en los prólogos que Nietzsche escribe en 1886 para las obras que componen la época conocida como la del “espíritu libre”, es decir, los prólogos para MA I, MA II, M y FW. Como sostiene Tongeren (2012: 9-15), desde su experiencia con Za, y motivado por su plan de realizar una segunda edición de sus obras anteriores para «ponerlas de nuevo en viaje para un experimento» (OC III, MA II Pr. §6: 279 / KSA 2: 376), Nietzsche se vuelve un lector de sus propios libros. Este ejercicio lo lleva, primero, a “encontrarse a sí mismo” en sus libros, y segundo, a tomarse a sí mismo como objeto de su filosofar. Mi interés en los prólogos, entonces, debe a que ellos (al igual que EH) son el testimonio más claro de que el filosofar de Nietzsche consiste en una experimentación donde él es el protagonista, pero también objeto del experimento (Béland 2014): el filosofar de Nietzsche es un proceso que lleva, en su parte avanzada, mirarse y reinterpretarse a sí mismo a partir de la perspectiva alcanzada con la experimentación previa.

En el presente texto, tomaré como hilo conductor el itinerario o camino que debe seguir un espíritu para devenir libre que Nietzsche narra en los §§3-7 del Prólogo a MA I, para interpretar ese camino en términos de salud y enfermedad. Si bien el itinerario está en tercera persona, este fue recorrido por el autor mismo (Meléndez 2017: 120), como lo demuestra, primero, el que muchos de los elementos que aparecen en el itinerario también están presentes en los demás prólogos y en las secciones que Nietzsche dedica a MA, M y FW en su autobiografía intelectual, pero narrados en primera persona (en estos textos, en efecto, él no se ahorró palabras para hablar de sus enfermedades, dolencias y momentos de alivio y de salud); y segundo, el que en el último aforismo dedicado al itinerario Nietzsche habla de “nosotros, los espíritus libres” (OC III, MA I Pr. §7: 74 / KSA 2: 21)<sup>6</sup>.

Así pues, quiero argumentar en este ensayo que en esos prólogos hay varias nociones de “enfermedad” que se deben distinguir para entender la tesis que ahí él presenta, la tesis

---

<sup>6</sup> Teniendo en cuenta este segundo punto, Dellinger (2015: 370-2, n. 45) y Hilgers (2018: 301) hablan de una metalepsis narrativa para interpretar este Prólogo. De acuerdo con ellos, la narración marco (la que hace Nietzsche en tercera persona) y la narración interna (los reportes en primera persona que hace el espíritu que recorre el camino) se contienen mutuamente y, por ello, no se pueden separar: al final los dos narradores se identifican, son el mismo.



según la cual llegar a ser un espíritu libre es una curación (que experimentó el mismo Nietzsche) contra una enfermedad más peligrosa que los momentos de enfermedad que trae consigo el camino para llegar a ser libre: se pasa de ser un enfermo (de estar encadenado, lo que en otros lugares llama ser dogmático o, en el caso más extremo, fanático) a un estado de salud caracterizado por la adquisición de un fortalecimiento y enriquecimiento espiritual que va de la mano con un cambio en el gusto por las cosas (OC III, MA I Pr. §5: 72-3 / KSA 2: 39 y *ibid.*, FW Pr. §4: 720-1 / KSA 3: 351-2), una amplitud de la perspectiva (*ibid.* MA I Pr. §6: 73 / KSA 2: 20-1) y un derecho a tener una gran tarea (*ibid.* §7: 74 / 21-2).

Así pues, en mi exposición seguiré y distinguiré las diferentes etapas del itinerario del espíritu que deviene libre, empezando por el §3 del Prólogo de MA I y terminando con el §7: en primer lugar, distinguiré el momento cero, en el cual el espíritu está encadenado, y el suceso decisivo, en el cual el espíritu rompe con lo que lo más lo ata (sección dedicada al §3); luego hablaré de los años de experimentación que le siguen al gran desasimiento, entre los cuales se distingue un experimentar errático (sección dedicada a parte del §4) y un experimentar donde el experimentador va tomando cada vez más conciencia de sí mismo y de lo que gana con sus experimentos (secciones dedicadas a los §§4-6); y finalmente, hablaré del momento en el que el espíritu está en condiciones de reconocer *su* problema, su tarea, su destino (sección dedicada al §7). A lo largo de mi análisis de este proceso, iré introduciendo de forma complementaria las consideraciones de los prólogos a MA II, M y FW, y, cuando lo considere pertinente, algunos pasajes de EH.

Tomados en conjunto todos estos pasajes, (1) se comprenderá que todos ellos expresan una auto-conciencia de Nietzsche que, «basada en su propia auto-crítica, funciona básicamente como una forma de auto-terapia» (Allison 2008: 13<sup>7</sup>) contra su fe en el romanticismo de Wagner y la voluntad de moral de Schopenhauer; lo que a su vez permitirá (2) interpretar el filosofar de Nietzsche como terapéutico o, mejor dicho, auto-terapéutico que fortalece la voluntad y el espíritu para no tener la necesidad de adoptar

---

<sup>7</sup> Aunque este juicio de Allison (2008) sólo hace referencia a los prólogos, mostraré que también aplica para EH, obra que ayuda a dimensionar los alcances de la auto-terapia y la auto-crítica de Nietzsche.

ninguna creencia como verdad incondicional ni tributar una moral que exige, por mor al “altruismo” o a la “objetividad” del conocimiento, el abandono de sí mismo, lo que en otros pasajes llamará “desimismación” (*Entselbstung*). La filosofía de Nietzsche buscaría, o al menos en su caso habría tenido como resultado, fortalecer la voluntad para gozar de una salud y libertad en lo espiritual, es decir, para poder tener una actitud instrumental y de no-sometimiento ante las creencias. Sin embargo, como mostraré, esta salud espiritual tiene como condición de posibilidad a la enfermedad (Bacarlett 2016: 24), o mejor dicho, a un tipo de enfermedad diferente a la enfermedad del espíritu encadenado. Así pues, mi exposición contribuirá en distinguir diferentes tipos de enfermedades y, correlativamente, diferentes tipos de salud.

### **MA I Pr. §3: el gran desasimio**

El itinerario que narra Nietzsche inicia con el «evento decisivo» que debe experimentar el «espíritu en el que el tipo de “espíritu libre” debe madurar y dulcificarse hasta llegar a la perfección» (OC III, MA I Pr. §3: 70 / KSA 2: 15). Tal evento Nietzsche lo identifica como un *gran desasimio* (*große Loslösung*: desprendimiento, desencadenamiento), noción que presupone que previamente este espíritu estaba «tan atado que parecía estar encadenado para siempre a su rincón y a su columna» (OC III, MA I Pr. §3: 71 / KSA 2: 16). Se puede presuponer, de acuerdo con esto, que el camino del espíritu libre inicia de hecho con el encadenamiento a aquello que ata con mayor fuerza, que en el caso del «ser humano de una clase [*Art*] elevada y selecta» (OC III, MA I Pr. §3: 71 / KSA 2: 16) son los deberes (*Pflichten*). Nietzsche parece sugerir que este tipo de ser humano es el que puede emprender este camino a la liberación madura, tal vez porque ellos cuentan con las *condiciones necesarias* para soportar las consecuencias anímicas que trae consigo el camino (Meléndez 2016: 120). Pues bien, este tipo de ser humano incorpora como “propio” el patrimonio de leyes, reglas, valores, prácticas y costumbres de su entorno (Faustino 2017: 23-4); patrimonio ante el cual él siente veneración (*Ehrfurcht*), patrimonio que él dignifica en tanto que desde

antaño a sido adorado (*verehrt*) y respetado (*würdig*), ante el cual él siente piedad, gratitud, amor, pues le significó “instantes supremos” que lo atan con más fuerza aun<sup>8</sup>.

Nietzsche no fue ajeno a ese encadenamiento: el «prolongado ceder, acompañar o confundirme-a-mí-mismo [(*Nachgeben, Mitgehn, Mich-selbst-verwechseln*)]» (OC IV, EH “MA” §4: 827 / KSA 6: 326) le significó caer en un “desinterés” «primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que más tarde me había mantenido adherido por inercia [*Trägheit*: pereza], por el así llamado “sentimiento del deber” [*Pflichtgefühl*]]» (ibid.). Estas líneas, sin embargo, van más allá que el pasaje anterior del Prólogo de MA I. En primer lugar, porque en este pasaje de EH se conecta expresamente la juventud con la ignorancia, lo cual recuerda a Aristóteles<sup>9</sup>, para quien la juventud va de la mano con la falta de experiencia (EN 1094b29-1095a13), con la falta de experimentación. Esto es lo que explica la *estrechez en el horizonte de la perspectiva* de los jóvenes, estrechez que explica a su vez la fijación a una forma de ver el mundo: a falta de ver las cosas desde diferentes perspectivas, se siente admiración y respeto por las propuestas que tienen *afinidad* con la forma como uno ve, valora y mide el mundo. Este fue el caso de Nietzsche con Schopenhauer y Wagner: el primero encontró allegados en las teorías del segundo y en las metas culturales del tercero.

---

<sup>8</sup> Debido al énfasis en los deberes y en la veneración por lo antiguamente respetado, se puede pensar la metáfora del encadenamiento en el Prólogo a MA I como sinónima a la metáfora de la carga o peso que, de acuerdo con el primer discurso de Za I, soporta el camello o espíritu de carga. En “De las tres transformaciones”, Zaratustra caracteriza a este espíritu como aquel «que renuncia y es respetuoso» (OC IV: 84 / 30) y como aquél «en el que habita la veneración [*Ehrfurcht*]]» (ibid., 83 / KSA 4: 29). En cambio, el espíritu del león, la transformación del espíritu que le sigue a la del camello, es un espíritu que «quiere conquistarse [*sich erbeuten*] la libertad» (ibid., 83 / 30), para lo cual pelea con el “gran dragón” que «se llama “tú debes” [*Du-sollt*]]» (ibid.), es decir que pelea con los valores milenarios (*tausendjährige Werthe*) que se habían obedecido y que se habían tomado como los únicos existentes. A juicio de Zaratustra, se requiere al espíritu del león para «crearse libertad y un santo “no” incluso frente al deber [*Pflicht*]]» (ibid., 84 / 30), para desobedecer, negar, desprenderse de lo establecido. Según esto, el gran desasimiento es ese punto en el que el espíritu de carga se transforma en el espíritu del león, cuando el alma es arrancada, desprendida, desencadenada, liberada de los deberes.

<sup>9</sup> De cierta forma también recuerda al texto de Kant de 1784, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*, y su propuesta de *minoría de edad* (*Respuesta*: 19). Véase más adelante la n. 16.

Una vez se está acostumbrado a una perspectiva, resulta difícil separarse de ella por culpa de la comodidad que proporciona. Esta es la segunda razón que tuvo Nietzsche de su militancia en las filas del wagnerianismo: la adhesión a una perspectiva por pereza o inercia, por sentir que se tiene un deber con ella. En esta adhesión se encuentra, a su vez, la segunda razón de por qué el pasaje de EH va más allá al del Prólogo a MA I, pues a diferencia del Prólogo, en el aforismo de EH Nietzsche establece una conexión entre la adhesión a una perspectiva y el perderse a sí mismo. Él, de acuerdo con el inicio de este pasaje, comprendió “de un solo golpe” el extravío en el que se encontraba su instinto, del cual su desacierto con Wagner y su época de filólogo son un signo. Desacierto porque esos años significaron una mala alimentación para su espíritu, pues fue una alimentación con meros ideales y ninguna realidad (ibid., §3: 827 / 324-5). Esos diez años son los que Nietzsche, al inicio del siguiente aforismo, caracteriza como un «prolongado ceder, acompañar o confundirme-a-mí-mismo» (ibid., §4: 827 / 326), ante lo cual ahora su instinto se decidió ir en contra y regresar a su camino<sup>10</sup>.

Ahora bien, el gran desasimiento acaece súbitamente (“de un solo golpe”, según EH “MA” §3), como un terremoto, es decir, de manera repentina y con tal fuerza que es difícil de afrontar las consecuencias anímicas que trae ese evento consigo. Entre estas consecuencias anímicas, quiero resaltar las siguientes: el espíritu que vive el gran desasimiento siente horror, recelo y desprecio ante lo que antes le era amado y venerado,

---

<sup>10</sup> Siguiendo la propuesta de D'Iorio (1994a: 37-43 y 1994b: 408-413), el “regreso a reflexionar sobre sí mismo” (KSA 6: p. 324 líneas 32-33: *mich auf mich zurückzubedenken*) que le siguió a la decepción que sintió Nietzsche en 1876 ante la inauguración del festival de Bayreuth, donde él tomó conciencia de cómo sus contemporáneos interpretaron las metas culturales de Wagner (tal vez motivados por el mismo Wagner); ese “regreso a sí” -como venía diciendo- se puede entender como un regreso a la ciencia y a la fe en el rigor científico, el cual él alaba no solo en MA, sino incluso en sus escritos póstumos de la época en Basilea. Véase por ejemplo las notas para clase que componen VP y que fueron usadas para redactar PHG: se pueden detectar diferencias notables en uno y otro texto respecto a la admiración de Nietzsche por la ciencia en los antiguos, incluso respecto al lugar que él le da al desarrollo del pensamiento científico en el desarrollo de la filosofía en la Antigua Grecia. Las diferencias tal vez se deben a que el segundo texto fue redactado para ser publicado, lo cual no ocurrió por consejo de Wagner, a quien no le gustó el borrador que leyó por petición de Nietzsche.

incluyendo los deberes mismos. Pero, además de ello, es dominado y apoderado por «una impulsión y congestión como un mandado», se despierta en él «una voluntad y ansia de ir adelante a toda costa, a donde sea», “flamea y llamea” por todos sus sentidos «una ardiente y peligrosa curiosidad por un mundo» (OC III: 71 / KSA 2: 16). Al aparecerse ahora los deberes, lo que anteriormente le era lo más respetado, como algo que no lo atan ni lo obligan, nace en él «un ansia [*Verlangen*: deseo] rebelde, arbitraria, volcánicamente impetuosa [*vulkanisch stossendes*] de peregrinación, extranjero, alienación [*Entfremdung*: extrañarse], enfriamiento, desencanto, congelación» (ibid.), al igual que un sentimiento de júbilo que delata que se ha conseguido una primera victoria, aunque por el momento no sabe sobre qué o sobre quién.

Nietzsche interpreta todas estas consecuencias anímicas como

males y dolores que hacen parte de la historia del gran desasimiento. Es simultáneamente una enfermedad que puede destruir al ser humano esta primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación [*Selbstbestimmung*], de poner valores por sí mismo [*Selbst-  
Werthsetzung*], esta voluntad de voluntad *libre*: ¡y cuánta enfermedad se expresa en los ensayos salvajes y rarezas con los que el liberado, el desprendido, busca demostrarse en lo sucesivo su poder [*Herrschaft*] sobre las cosas. (ibid.: 71 / 16-7).

El desprendimiento de los deberes que hasta ahora determinaban sus acciones y decisiones, trae consigo un deseo de vivir según sus propios valores y leyes, pero un deseo que es a la vez una enfermedad. Es en estas líneas donde aparece por segunda vez en el Prólogo la palabra “enfermedad”, haciendo referencia a esa nueva voluntad que se expresa en la *forma* como se empieza a vivir, a relacionarse con las cosas luego del gran desasimiento:

[El espíritu que sufre el gran desasimiento] vaga cruelmente por todas partes con una avidez [*Lüsternheit*: lascivia] insatisfecha; lo que él conquista, debe expiar la peligrosa tensión de su orgullo; él destroza lo que lo atrae. Con una risa malvada él voltea lo que encuentra velado, protegido por un pudor cualquiera: él prueba [*versucht*] cómo se muestran las cosas *cuando* se las invierte. Hay arbitrariedad [*Willkür*: capricho] y gusto por la arbitrariedad en si tal vez ahora vuelve su simpatía a lo que hasta ahora tiene mala reputación, — si él curiosa y tentadoramente [*versucherisch*] merodea al rededor de lo más prohibido. (ibid.: 71 / 17).

Es decir, «él está inquieto y sin meta [*ziellos*] en camino como en un desierto» (ibid.). Esta enfermedad podría ser caracterizada como *existencial*, para usar la expresión de Aurenque (2018b), dado que se trata de una enfermedad que se refiere a la forma como vive la persona que padece el gran desasimiento. Con este término la intérprete se refiere a «la enfermedad considerada como una carencia de sentido» (2018b: 242) de la que habla Nietzsche en el último aforismo de GM III, pero en términos de un vivir sufriendo “en vano”, “sin ninguna meta”, “sin ningún sentido”, que es la razón por la cual ahí Nietzsche presenta al ser humano como “un ser enfermizo” (OC IV: 560 / KSA 5: 411-2). Sin embargo, es necesario tener en cuenta el siguiente matíz. La enfermedad que se presenta en este estadio del itinerario no solo se caracteriza por vagar sin meta alguna (algo que parece compartir con la enfermedad de la siguiente fase). Se caracteriza, sobre todo, por la forma violenta o cruel como él destruye aquello que, por una necesidad de compensación por lo recién perdido, prueba para demostrar su dominio sobre las cosas. Así pues, esa primera erupción de fuerza y voluntad que trae consigo el gran desasimiento es una enfermedad porque el ser humano destruye sin tener en claro a dónde quiere llegar (en este sentido es una enfermedad *existencial*), pero también porque destruye *cruelmente* (este rasgo no está presente en la enfermedad de la siguiente fase): aunque en ese momento el espíritu no sea consciente, en realidad su voluntad de autodeterminación lo ha llevado a una vida de probar para destruir con crueldad.

Ahora, esta voluntad o enfermedad “puede destruir al ser humano”, pues lo puede llevar al nihilismo, o al menos a preguntas o tareas para las que en ese momento no está preparado. Es por esa falta de meta y ese vivir intranquilo, dirá Nietzsche, que «en el trasfondo de su agitación y vagabundeo [*Treiben und Schweifen*] (...) se encuentra el signo de pregunta de una curiosidad siempre más peligrosa. “¿No se pueden voltear *todos* los valores? (...)”» (C III, MA I Pr. §3: 71 / KSA 2: 17). ¿Por qué esta pregunta? Dada la falta de una meta y la curiosidad por lo prohibido, esa erupción de poder y voluntad lo lleva a sentirse con el poder y con el derecho de invertir todas las valoraciones. Sin embargo, en este punto de su camino, esta pregunta «lo seduce y conduce cada vez más lejos, cada vez más desencaminado» (ibid.). ¿Desencaminado de qué? De acuerdo con el siguiente aforismo, de alcanzar la *gran salud* (ibid., 71-2 / 17-8).

Pero antes de dar el siguiente paso en el camino para devenir en espíritu libre, quiero llamar la atención en las últimas líneas de este aforismo, que me permitirán proponer una interpretación sobre cuándo tuvo lugar ese gran desasimiento en el proceso del filosofar de Nietzsche. La vida “de ensayos salvajes y rarezas” tiene como compañera a la soledad, la cual, en la medida que él más esté desencaminado, «lo rodea y lo anilla [*umringt und umringelt*], siempre más amenazadora, más estranguladora, más agobiante [*herzzuschnürender*], aquella temible diosa y *mater saeva cupidinum* [madre salvaje de las pasiones] — pero ¿quién sabe hoy qué es *soledad*?» (OC IV, MA I Pr. §3: 71 / KSA 2: 17). Si se tiene en cuenta los dos primeros aforismos de este mismo Prólogo, esta última pregunta se torna retórica, pues en ellos Nietzsche habla del (o más exactamente, de su) aislamiento (*Vereinsamung*)<sup>11</sup>, que fue consecuencia de la sospecha tan profunda con la que él *siempre* escrutó el mundo y contra el cual él encontró dos estrategias para afrontarlo. Antes de adentrarme en esos dos primeros aforismos, permítaseme advertir de una vez que ese aislamiento, al igual que cada una de las estrategias, no refieren exclusivamente al momento del gran desasimiento y en el que el espíritu que lo padece es rodeado por la soledad, aunque sí lo incluye.

De acuerdo con el primer aforismo de este Prólogo, la sospecha, que tiene como consecuencia el aislamiento, se entiende ampliamente como una «alteridad incondicional de la mirada» (ibid., 69-70 / 13-14), es decir, como un mirar las cosas de forma diferente a como se suelen ver. De esta sospecha Nietzsche a padecido, según da entender aquí, desde siempre (incluso antes de su ruptura con la empresa wagneriana). En las primeras líneas cuenta él que se le ha dicho que en todas sus obras, desde GT hasta JGB, habla la sospecha y se encuentra una «invitación a subvertir las valoraciones habituales y los hábitos apreciados» (ibid., 69 / 13). Es por esto su aislamiento, su sensación de estar siempre solo, de no pertenecer a su tiempo; contra lo cual él tuvo dos estrategias que le sirvieron como medios “para su cura y auto-restablecimiento (*Kur und Selbst-Wiederherstellung*)”: «Lo que siempre de nuevo [*immer wieder*] necesité más necesariamente para mi cura y auto-

---

<sup>11</sup> En SE §3 Nietzsche habla de los tres peligros del filósofo, a saber: el aislamiento, la desesperación por la verdad y el endurecimiento (*Verhärtung*).

restablecimiento fue la creencia en *no* estar solo de tal manera, [*no*] ver solo, — una mágica sospecha [*Argwohn*: suposición, presentimiento] de afinidad e igualdad en el ojo y deseo [*Begierde*], un descansar en la confianza de la amistad, una ceguera a dos [*zu Zweien*] sin sospecha [*Verdacht*] ni signos de preguntas (...)» (ibid., 70 / 14). Tres cosas hay que advertir de este pasaje: en primer lugar, entre líneas Nietzsche, al usar la expresión “cura” (es decir, un procedimiento o tratamiento curativo), habla de enfermedad. Esta enfermedad, en segundo lugar, es diferente de la soledad que es consecuencia de la sospecha, aunque está relacionada con ella, en tanto que él atacó a la soledad como (re)medio para su cura y auto-restablecimiento. Es decir, con sus dos estrategias Nietzsche atacó a la soledad en tanto síntoma de esa enfermedad que está insinuada en el término “cura”. Sin embargo, el pasaje no permite determinar cuál es esa enfermedad que, en tercer lugar, parece ser recurrente en la vida de Nietzsche, pues él necesitó “siempre de nuevo” (p. 14 línea 9) de ese tratamiento. De acuerdo con esto, habría que distinguir momentos diferentes de aislamiento y, consecuentemente, determinar la cronología de las estrategias que él usó como remedio contra la soledad; pero antes de esto precisaré cuáles fueron esas dos estrategias.

La primera estrategia fue encontrar refugio en veneraciones a otros y la segunda fue inventarse lo que necesitaba para tener esa “sospecha de afinidad e igualdad en la forma de ver el mundo y de desear”. Ejemplo de la primera estrategia fue «haber cerrado los ojos deliberada y voluntariamente ante la ciega voluntad de moral de Schopenhauer [y] el haberme engañado a mí sobre el incurable romanticismo de Richard Wagner» (ibid.: 70 / 14). Ejemplo de la segunda estrategia fue la invención de los “espíritus libres”, quienes no existen ni han existido (ibid., §2: 70 / 15). A juicio de Nietzsche, ambas estrategias son manifestación de su “astucia de auto-conservación”, son caminos o falsificaciones para permitirse “el lujo de su veracidad” (ibid., §1: 70 / KSA 2: 14), para «permanecer de buen humor [*guter Dinge*] en medio de cosas malas [*schlimmer Dinge*] (enfermedad, soledad, exilio, acedia, inactividad)» (ibid., §2: 70 / KSA 2: 15). Es aquí, en el segundo aforismo del Prólogo, donde tiene lugar la primera aparición en este Prólogo la palabra “enfermedad”. ¿Pero es esta la misma enfermedad de la que Nietzsche habla implícitamente, por medio de la noción “cura”, en el §1 o la enfermedad existencial a la que conlleva la primera erupción de fuerza y voluntad de voluntad libre que se menciona en el §3? Para responder



esto, permítaseme proponer una cronología de los eventos que presenta Nietzsche en estos primeros tres aforismos.

El orden de las obras de Nietzsche es evidencia de que primero él se acerca a Wagner y luego se inventa los espíritus libres: en GT él propone que con Wagner tuvo ocasión el “renacimiento de la tragedia”, por lo cual Nietzsche ahí, en esa época, tributa las metas de Wagner (véase sobre todo los capítulos 16 al 25 de GT). En cambio MA (I y II), M y FW, conocidas como la “trilogía de la espiritualidad libre”, registran su regreso a sí mismo<sup>12</sup> y el resultado de intentos de curación, de tratamiento, según el mismo Nietzsche. Así presenta él estas obras: MA es el «monumento de un riguroso autocultivo, con el que puse fin de modo abrupto a todo cuanto de “patraña superior”, de “idealismo”, de “bello sentimiento” y de otros afeminamientos se había infiltrado en mí» (ibid., §5: 828 / 327). VM y WS son «continuación y redoblamiento de una curación espiritual [iniciada con la redacción de MA I], esto es, del autotramiento antirromántico como el que *mi instinto, permanecido sano*, había inventado, me había prescrito a mí mismo contra una enfermedad temporal de la forma más peligrosa de romanticismo» (OC III, MA II Pr. §2: 276 / KSA 2: 371; énfasis añadido); «se tiene solo que ver “Aurora” o algo de “El caminante y su sombra” para comprender lo que fue este “regreso a mí”: ¡una forma suprema [*höchste*] de *curación* misma

---

<sup>12</sup> O al menos, regreso a esa “parte” científica de sí, por la cual seguramente se decidió en su momento a estudiar filología. Me permito aquí interpretar el vivir y filosofar de Nietzsche a partir de la naturaleza dual de artista y científico que él reconoce en sí y de la cual sus obras son expresión: el haber estudiado filología obedece a esa naturaleza científica, la cual vuelve a coger fuerza en la trilogía del espíritu libre; en cambio, al conocer a Wagner se decidió Nietzsche por su naturaleza artística, aquella que reconoce la importancia del arte para la vida y la cultura. El dejar hablar una de esas naturalezas no significa empero abandonar por completo la otra (algo que Nietzsche mismo advierte en los primeros capítulos de GT respecto a las dinámicas entre las pulsiones apolínea y dionisiaca). Mientras militaba en las filas de wagnerianismo, efectivamente él siguió siendo profesor de filología y reconociendo la importancia de la ciencia para la cultura (al menos de forma velada, como lo evidencia VP; véase arriba n. 10); y simétricamente, esos años donde más defendió el rigor científico, Nietzsche no dejó de escribir poesía ni música. Tal vez el equilibrio entre estas dos naturalezas la encontró Nietzsche en la imagen del filósofo del futuro que presenta en JGB, el cual es tanto el legislador de la cultura como un creador de valores (para eso véase mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”).

[*Genesung selbst*]! La otra se siguió simplemente de esta» (OC IV, EH “MA” §4: 828 / KSA 6: 326). Y finalmente, la “gaya ciencia” es «las saturnalias de un espíritu que ha resistido pacientemente una terrible, prolongada presión — paciente, estricto, frío, sin someterse, pero sin esperanza —, y que ahora de una vez es invadido por la esperanza, por la esperanza de la salud, por la *ebriedad* de la convalecencia» (OC III, FW Pr. §1: 717 / KSA 3: 345).

¿Dónde ubicar el “momento decisivo”, el gran desasimiento de Nietzsche? De acuerdo con lo que él dice en otros lugares, el “acontecimiento inesperado” (ibid., MA II Pr. §2: 277 / KSA 2: 372), que vino “de un solo golpe” (OC IV, EH “MA” §3: 827 / KSA 6: 324) fue el momento en el que se dio cuenta, primero, de en qué se había convertido la empresa wagneriana a causa de los wagnerianos y, segundo, de quién era Wagner, de qué tan antitético era este al instinto de Nietzsche<sup>13</sup>. Luego de este momento pasaron «largos años intermedios de la soledad más interna y de privación» (OC III, MA II §1: 276 / KSA 2: 371) que dieron lugar a MA, es decir, dieron la oportunidad de inventarse a los espíritus libres como compañeros de su viaje, compañeros que compartían su instinto, pues nadie más lo hacía. Así pues, Nietzsche siempre ha estado solo, ha estado aislado, pues tiene una “alteridad incondicional de la mirada”. Es por eso que, en un primer momento, se acercó a Wagner (primera estrategia o tratamiento), pero esto le significó apartarse de sí mismo, que su instinto se perdiera. Luego de esto, le llegó su gran desasimiento de Wagner y del wagnerianismo, lo que lo devolvió al aislamiento, en el cual se inventó a los espíritus libres como compañeros. En la siguiente sección mostraré, empero, que la invención de los espíritus libres no fue algo que siguió inmediatamente al gran desasimiento, sino que fue el resultado de varios años de ensayo y experimentación, que son los que lo llevaron a la gran salud.

Pero antes de pasar a esto, ¿qué se puede decir entonces de la noción “enfermedad” en el §2 del Prólogo a MA I (“estar de buen humor en medio de la enfermedad, soledad...”)?

---

<sup>13</sup> Así lo dirá en el Prólogo a WA: «Romper con Wagner fue para mí una fatalidad; volver a estimar luego cualquier cosa, una victoria. Nadie estuvo quizá tan peligrosamente comprometido con el wagnerismo, nadie se le ha resistido con tanta fuerza, nadie se ha alegrado tanto de haberse librado de él» (OC IV, WA Pr.: 573 / KSA 6: 11).

Según mi interpretación, Nietzsche se refiere tanto a la enfermedad existencial que es la primera erupción de voluntad de voluntad libre como a la enfermedad física que hizo de condición de posibilidad de su gran desasimiento:

En este punto [en el que mi instinto debía tomar una decisión] vino en mi ayuda, de una forma que nunca sabría admirar lo bastante, y justo en el momento preciso, aquella *mala* herencia por parte de mi padre, — en el fondo no es sino una predisposición a una muerte temprana. La enfermedad *me fue sacando de allí lentamente*: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y aparatoso (...). La enfermedad me confirió asimismo el derecho a dar un vuelco completo a todos mis hábitos. (OC IV, EH “MA” §4: 827-8 / KSA 6: 326).

Ese “allí” del cual habla Nietzsche es Wagner y el estado de “mala alimentación espiritual” en el que terminó al extraviarse su instinto (ibid., §3: 827 / 325). ¿Cómo se le expresó esa mala herencia? En los ya bien conocidos dolores de cabeza y de ojos, dolores que lo obligaron, por un lado, a estar quieto, inactivo, a ser ocioso y paciente, es decir, le permitieron pensar; y por el otro, le impidieron leer<sup>14</sup> y escribir, e incluso lo obligaron a abandonar sus clases en la Universidad de Basilea y a buscar un lugar tranquilo y solitario<sup>15</sup>. Es en estas condiciones en las que él pudo ver las cosas y a sí mismo de otra manera, o dicho positivamente, «ese sí-mismo más profundo, casi soterrado, casi enmudecido bajo un constante *tener-que-oír* a otros sí-mismos (— ¡y eso se llama justamente leer!) se despertó lentamente, tímido, dubitativo, — pero al final *volvió a hablar*» (OC IV, EH “MA” §4: 828 / KSA 6: 326). Así pues, la enfermedad física fue condición necesaria para que Nietzsche se aislara, lo cual fue a su vez lo que le facilitó su desasimiento de Wagner. Acontecimiento este que lo llevó a una “soledad más interna”, pues la erupción

<sup>14</sup> Como demuestra Brobjer (2008: 7), no es totalmente cierto que Nietzsche leyera poco, como él sugiere en EH “Inteligente” §3. Él era un lector constante. Incluso en sus momentos de enfermedad, pues siempre procuraba tener al lado a alguien que le leyera (en su biografía, Janz documenta muy bien sobre quiénes le leían a Nietzsche). Según Brobjer, esta afirmación en EH debe tomarse como parte de la estrategia retórica que usa Nietzsche para presentarse a sí mismo como una encarnación más completa del espíritu libre. Sin embargo, desde mi interpretación ahí Nietzsche no quiere afirmar que él dejó de leer en absoluto, sino que dejó de leer de la forma como leen los filólogos, es decir, de leer para callar la propia voz, como lo precisa en ese mismo aforismo.

<sup>15</sup> Sobre este periodo, véase Janz (1978: 699-790) y D’Iorio (2012).

de voluntad de voluntad libre lo llevó, primero, a negar a Wagner, ir en contra de él, pero en últimas, luego de un largo camino de ensayos (primero sin meta alguna, pero luego con una meta clara), a encontrarse a sí mismo. Fue en este punto, donde su instinto se reencaminó y en el cual se encontró nuevamente solo, él se inventó a los espíritus libres para “mantenerse de buen humor ante la enfermedad y el exilio”, es decir, como remedio contra la soledad y, a su vez, para hacer más soportable sus dolores físicos, que lo llevaron a tomar distancia de sus hábitos cotidianos (ibid.). Pues bien, la siguiente etapa del camino del espíritu libre corresponde a ese largo camino de ensayos, de experimentos.

#### **MA I Pr. §4: panorama del camino del espíritu que llega a ser libre**

El gran desasimiento lleva al espíritu a querer autodeterminarse, a decidir por sí mismo, a vivir a partir de los propios pesos y medidas, a partir de sus propias razones en lugar de vivir por influencias externas, ser independiente (*Unabhängigkeit*) de la tradición, esto es, de su origen, ambiente, clase, profesión, de la visión dominante de la edad, de sus conocidos o familiares, sociedad, comunidad (Reginster 2003: 52-5<sup>16</sup>); a querer “demostrarse en lo sucesivo su poder sobre las cosas a partir de ensayos salvajes y rarezas”, lo que le significa “verse rodeado por una soledad cada vez más amenazante” (OC III, MA I Pr. §3: 71 / 16-7). El gran desasimiento implica, en suma, una erupción de voluntad que lo lleva, por una parte, a vivir por ensayos y experimentos para demostrarse su fuerza y, por otra, a una soledad enfermiza. Pero

Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo está el camino aún lejos hasta esa inmensa [y] desbordante seguridad y salud, la cual no puede escapar de

---

<sup>16</sup> En estas mismas páginas, este interprete aclara con suficiente claridad que la autonomía del espíritu libre no es la misma autonomía de la que habla Kant. Primero, porque para Nietzsche, a diferencia de Kant, “ser autónomo” se excluye con “ser moral”, como se sugiere en el Prólogo a MA I al especificar que el espíritu libre se libera de los deberes (véase también OC IV, GM II §2: 485-6 / KSA 5: 293-4: «“autónomo” y “ético” se excluyen»), y segundo, porque para Nietzsche las razones propias que determinan o auto-determinan al espíritu libre no son razones independientes de su perspectiva particular, no son razones universales ni necesarias como lo exige Kant. Véase el §225 de MA, el §117 de FW y el §104 de M, donde Nietzsche habla de cómo se encadena el espíritu y de qué significa la libertad del espíritu.

la enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, hasta esa *madura* libertad del espíritu, la cual es tanto gobierno de sí como disciplina del corazón y abre el camino a muchos y opuestos modos de pensar —, hasta esa interior amplitud y exquisitez [*Verwöhnung*] de la sobreabundancia, la cual excluye el peligro a que el espíritu a veces incluso [*etwa selbst*] se pierda y enamore de sus propios caminos y se quede sentado embriagado en un rincón cualquiera, hasta ese exceso en fuerzas plásticas, curativas, reproductivas [*nachbildend*] y restaurativas, las cuales son justamente el signo de la gran salud, ese exceso que le da al espíritu libre el peligroso privilegio [*Vorrecht*: prerrogativa] de que pueda [*dürfen*: le sea lícito] vivir en adelante [*hin*] *por ensayo* [*Versuch*] y ofrecerse a la aventura: ¡el privilegio de la maestría del espíritu libre! (ibid., §4: 71-2 / 17-8).

Se distingue aquí varios estadios en el camino del espíritu libre: además de estar presente entre líneas el evento decisivo (el gran desasimiento, que llamaré fase 1<sup>17</sup>), el cual presupone el estadio previo de encadenamiento (fase 0), se distingue aquí explícitamente los años erráticos de ensayo (fase 2), en los que el espíritu destruye todo lo que prueba para demostrarse su dominio sobre las cosas, y un estadio final (fase 4) en el que se vive por ensayo no porque se quiera mostrar el dominio sobre las cosas, sino porque se tiene el derecho de vivir por ensayo. De acuerdo con Nietzsche, hay “en medio” (*dazwischen*, p. 18 líneas 11-12) de la fase 2 y 4 un estado que él llamará, en este mismo aforismo, “intermedio” (*mittlerer Zustand*; p. 18 línea 16) caracterizado por una consciencia nueva respecto a los años de ensayo (fase 3).

La cita anterior continúa así: «En medio puede haber largos años de curación [*Genesung*: recuperación], años llenos de transformaciones multicolores y dolorosamente hechizantes, dominados y llevados por la rienda por una tenaz *voluntad de salud* que ya frecuentemente se arriesga a vestirse y disfrazarse [*kleiden und verkleiden*] como salud» (ibid.). La expresión “en medio” puede referirse a “en medio del evento decisivo (fase 1) y la gran salud (fase 4)”, lo que significaría a que esos “largos años de curación” (fase 3) corresponde a los “años de ensayo y soledad” (fase 2). Esta es una muy buena posibilidad de interpretación, pero prefiero esta otra: el “en medio” se refiere a “en medio de los ensayos sin meta (fase 2) y la

---

<sup>17</sup> En la enumeración sigo a Hilgers (2018: 302-4), a excepción de la que identifiqué como fase 4, la cual él no enumera.

gran salud (fase 4)". Esta otra posibilidad permite interpretar que la expresión "una voluntad de salud que se viste y reviste como salud" hace referencia a los ensayos cualitativamente diferentes a los ensayos erráticos de la fase 2.

La diferencia entre la fase 2 y la fase 3 se puede entender como un cambio en la voluntad del espíritu que sufrió el gran desasimiento: su voluntad de voluntad libre (que lleva a unos ensayos para destruir cruelmente lo que se ensaya) se vuelve en una voluntad de salud que, durante esos largos años de curación, experimenta con diferentes metas, sentidos, valoraciones como terapia a la enfermedad existencial de vivir sin un "¿hacia dónde?", sin un "¿para qué?", sin una tarea propia. Es en estas pruebas donde esa voluntad se disfraza de salud, de momentos donde ya no está presente la enfermedad existencial, pues durante esos momentos se experimenta el mundo con un sentido, dado por la(s) perspectiva(s) que se está(n) ensayando. Estos ensayos, entonces, no se hacen para destruir las perspectivas que se ensayan, sino como medio para curarse de la enfermedad existencial (el vivir sin un "¿para qué?") de la que padece desde el gran desasimiento. Desde la perspectiva de primera persona, en el momento de esos experimentos él se siente curado, pero cuando descubre que esa respuesta tiene sus límites y le presentan una tarea que no es la suya, de nuevo se siente enfermo de la misma enfermedad existencial. Hasta que al final, como mostraré en la siguiente sección, alcanza una conciencia de todos esos años que se le mostrará como un camino que le llevó a una cura radical contra el pesimismo.

Teniendo en cuenta este panorama, ¿qué se puede decir sobre el lugar que ocupa la trilogía de la espiritualidad libre en esas fases? Como ya dije, la trilogía se ubicaría luego del gran desasimiento de Wagner (1876, año que se inaugura el Teatro del Festival de Bayreuth). Más exactamente, desde que la voluntad de salud empieza a vestirse de salud hasta que se alcanza la etapa avanzada (1882, año que sale publicado FW). Así pues, hay que pensar que luego del gran desasimiento, Nietzsche quiso invertirlo todo, más exactamente, poner en duda todo lo que tenía por aprendido. Esto último le significó

enfermar existencialmente<sup>18</sup>, pero posteriormente, luego de años rigurosos de ensayos, llegó a ese momento en el que probaba voluntariamente cosas diferentes, en el que tenía momentos de salud, pero también de enfermedad, hasta que finalmente se supo como espíritu libre. Las tres obras que conforman ese periodo, según mi interpretación, son la evidencia material de los años solitarios en los que Nietzsche ensayó, probó cosas nuevas y prohibidas (que incluyen a las fases 2 y 3), años en los que se inventó a los espíritus libres como compañeros de viaje y tras los cuales alcanzó una recuperación o curación espiritual que había perdido por estar encadenado a Wagner, que le era totalmente ajeno:

De un solo golpe se me hizo claro de una forma terrible cuánto tiempo ya había sido desperdiciado, — qué inútil, qué arbitrario se distinguía [*sich ausnehme*] toda mi existencia de filólogo de mi tarea (...). Diez años detrás de mí, donde realmente la *alimentación* del espíritu para mí había quedado detenida, donde yo no había aprendido nada aprovechable, donde yo había olvidado una absurda cantidad por unos cachivaches de polvorienta erudición (...). — Me vi con compasión totalmente flaco, totalmente famélico: justamente las *realidades* faltaban dentro de mi saber y las “idealidades” ¿para qué diablos servían! (OC IV, EH “MA” §3: 827 / KSA 6: 324-5).

Nietzsche continúa narrando que luego de eso estudió “fisiología, medicina y ciencias naturales” (ibid.) para alimentar su espíritu, para adquirir realidades como (re)medio para curarse espiritualmente de esas idealidades, del romanticismo que enseñó Wagner y que caló en la cultura de su época. Así pues, las obras de la trilogía son resultado de esa

---

<sup>18</sup> «Cuando volví a andar de nuevo solo [luego de despedirse de Wagner], temblaba; no mucho después, y yo estaba enfermo, más que enfermo, es decir cansado, de la implacable *decepción* por todo lo que a los seres humanos modernos nos quedaba para el entusiasmo, por la fuerza, trabajo, esperanza, juventud, amor *desperdiciado* en todas partes; cansado del asco a lo femenino y a lo exaltado e indisciplinado [*Schwärmerisch-Zuchtlosen*] de este romanticismo, a toda la mentira idealista y debilitación de la conciencia que había conseguido una vez más la victoria sobre el único de los más valientes; cansado finalmente, y no el menos importante, del pesar de un recelo [*Argwohn*: sospecha] implacable, — que yo, después de esa decepción, estuviera condenado a desconfiar más profundamente, a despreciar más profundamente, a estar solo más profundamente, como antes. Mi *tarea* — ¿dónde estaba? ¿Cómo? ¿no parecía ahora como si mi tarea se retiraba de mí, como si ahora por un largo tiempo no tuviera ningún derecho más sobre ella?» (OC III, MA II §3: 277 / KSA 2: 372).

alimentación, de esa cura. Es por eso que, hablando de VM y WS, dirá Nietzsche que esas obras son

una continuación y redoblamiento de una cura espiritual, a saber, del autotratamiento *antiromántico* que mi instinto permanecido sano se había inventado, se había prescrito contra una enfermedad momentánea de la forma más peligrosa de romanticismo (...). Que en adelante, después de seis años de curación [*Genesung*], se acojan *juntos* los mismos escritos (...): tal vez enseñan, tomadas juntas, su enseñanza de manera más fuertemente y más claramente, — una *enseñanza de salud*, la cual puede ser recomendada como *disciplina voluntatis* [disciplina de la voluntad] a las naturalezas más espirituales de la generación que va naciendo. En ellos habla un pesimista que ha salido de su piel bastante a menudo, pero que siempre ha vuelto a entrar en ella, un pesimista por tanto con la buena voluntad *hacia* [*zum*] el pesimismo, — por ello en todo caso ningún romántico más: ¿cómo? ¿no debería un espíritu que se entiende con la inteligencia de serpiente [*Schlangenklugheit*] de *cambiar de piel* estarle permitido darle una lección a los pesimistas de hoy, los cuales están sin excepción aún en el peligro del romanticismo? (OC III, MA II Pr. §2: 276 / KSA 2: 371-2).

En estas líneas, Nietzsche deja en claro que MA II es expresión de una voluntad que buscó la salud a través de ensayos o, dicho con la metáfora que aparece en las últimas líneas, cambiando de piel como las serpientes, es decir, adoptando y poniendo a prueba tesis, perspectivas, valoraciones diferentes, nuevas, prohibidas sin encadenarse a ellas (piénsese en la voluntad de salud vistiéndose y disfrazándose de salud; cf. Faustino 2017: 35-6).

La trilogía de la espiritualidad libre, entonces, se ubicaría en la fase 3. Sin embargo, como lo demuestra los §§4-7, a lo largo de la fase 3 el espíritu irá siendo cada vez más consciente de su nueva situación, de sus nuevas posibilidades y condiciones, hasta que él «más tarde recuerda [todo el estado intermedio] no sin emoción» (ibid.: 72 / 18). Se distinguen, entonces, lo que Hilgers (2018: 303) llama “sub-fases” de la fase 3 que describen los diferentes momentos del proceso de curación de esos años.

### **MA I Pr. §§4-6: los años de curación**

En primer lugar (fase 3.1), «una pálida fina luz y dicha solar le es propia a él, un sentimiento de libertad de pájaro, mirada al rededor de pájaro [*Vogel-Umblick*], alegría desbordante de pájaro [*Vogel-Uebermuth*], algo tercero en el que curiosidad y delicado



desprecio se han unido» (OC III, MA I Pr. §4: 72 / KSA 2: 18). El espíritu es consciente que ahora ve las cosas desde una perspectiva superior, panorámica y, a diferencia de la fase 2 en donde destruye con crueldad todo lo que prueba, ahora su curiosidad se ha unido al delicado desprecio, de suerte que *contempla* y se relaciona con las cosas, las ideas, las valoraciones, los deberes de manera diferente: «se vive, no más con las cadenas del amor y el odio, sin sí, sin no, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, preferiblemente escapando, evadiendo, tomando vuelo, volando unas veces fuera, otras veces arriba; se es mimado [*verwöhnt*], como todo el que una vez ha visto *debajo* de sí una enorme variedad, — y se ha convertido en el opuesto de aquellos que se preocupan [*bekümmern*] por cosas que no les concierne en nada» (ibid.). Los años de ensayos de diferentes estimaciones de valor le han mostrado que hay una forma diferente de vivir, que es posible vivir voluntariamente sobre la variedad de perspectivas, que se puede acercarse y alejarse a las estimaciones de valor sin dejarse atar por ellos, pues esos años le han venido enseñando qué es lo que le concierne a él. Sin embargo, esto no es suficiente, pues luego de lo aprendido en la perspectiva de pájaro, él regresa, se aproxima a las cosas, al mundo, a sí mismo, tal vez porque en su conciencia sobre qué es lo que le concierne, siente en ese momento el deseo de ver de nuevo las cosas de cerca.

Luego de la nueva conciencia de su estado de “pájaro”, el espíritu libre da entonces «un paso más hacia la curación (*Genesung*)» (ibid., MA I Pr. §5: 72 / 19 línea 2). En esta nueva fase (3.2), el espíritu libre se aproxima, pero esta vez lentamente, a la vida y casi siente como si por primera vez abriera los ojos a lo *próximo*: «¿pero adónde *estaba*? Estas cosas próximas e inmediatas: ¡qué cambiadas le parecen! ¡qué suavidad y encanto han adquirido entre tanto!» (ibid.). Luego de que el espíritu reconozca que está en una posición más alta —elevada como la de los pájaros cuando vuelan— respecto a las obligaciones que no le conciernen, el mundo se le aparece diferente: ahora ve el mundo y a sí mismo no con la óptica de quien siente obligaciones por un sistema determinado de valores. Al ya estar liberado y curado de las idealidades, el mundo que tiene al frente, el mundo de la cotidianidad, en el que se mueve, ya no se le aparece como un engaño detrás del cual se esconde la verdad, un mundo verdadero, inmutable en que no hay dolor ni sufrimiento y al que no se puede acceder (al menos no de forma fácil). Es decir, no ve el mundo ni a sí mismo con los ojos del pesimista (como Schopenhauer), sino como alguien que se es y se

sabe libre de las cadenas de los deberes de la tradición dominante de su época y con las que creció. Es por esto que, para Nietzsche, «es una *cura* radical contra todo pesimismo (el cáncer de los viejos idealistas y héroes de la mentira, como es sabido —) enfermar a la manera de estos espíritus libres, permanecer enfermo un buen rato y después, aún más larga, más largamente [*noch länger, noch länger*], sano, quiero decir, volverse “más sanos”. Es sabiduría, sabiduría-de-vida, recetarse la salud misma sólo en pequeñas dosis por largo tiempo» (ibid.: 72-3 /19).

En la fase 3.2 el espíritu libre siente, dada esa nueva perspectiva, agradecimiento por sus peregrinaciones, sus durezas y por el extrañamiento de sí mismo (*Selbstentfremdung*), esto es, sus sospechas y ensayos. La experimentación con otras reglas de valoraciones, el poner a prueba hasta dónde van los deberes inherentes a estas diferentes perspectivas, significa entregarse a vivir, aunque sea tentativamente, de acuerdo con esos deberes, o dicho negativamente, “a extrañarse a sí mismo” (p. 19 línea 11), dado el compromiso que tiene este espíritu con el experimentar. La experimentación trae consigo momentos de alivio reales, momentos de salud, los cuales sólo son momentos porque en estos años de ensayo se ponen a prueba diferentes escalas de valores, es decir, se adopta diferentes opiniones, dogmas, perspectivas, las cuales llevan consigo deberes diferentes, que se abandonarán cuando ya se hayan probado sus alcances. Pero esto significa que el espíritu entre experimento y experimento se volverá a enfermar, volverá a sentir desconfianza, de cierta forma el sentido del mundo se desvanecerá. Pero luego de tan largos años de ensayo, el espíritu entiende en la fase 3.2 que antes del gran desasimiento él estaba *fuera de sí* (*ausser sich*) y que ahora realmente se ve a sí mismo, cuando ya tiene dominio sobre su perspectiva y las diferentes reglas de valoraciones, esto es, cuando usa las valoraciones y valores como instrumentos sin someterse a ellas. En esto no se diferencia Nietzsche, quien se reconoce a sí mismo como diferente de los demás filósofos o “rechonchos (*Vierschrötigen*) de espíritu” en tanto que él tiene una “salud muy cambiante” que le ha permitido probar diferentes filosofías. Así lo dirá en el Prólogo de FW: «Un filósofo que ha hecho y siempre vuelve a hacer el camino a través de muchas saludes ha pasado también a través de tantas filosofías: él no *puede* otra cosa más que convertir en vez su estado en la forma y la lejanía más espirituales, — ese arte de transfiguración *es* justamente la filosofía» (OC III, §3: 719 / KSA 3: 349).

A los ojos del espíritu que está en la fase 3.2, el camino que él ha experimentado en propia carne es un “enfermar a la forma del espíritu libre” y a la vez “un darse la salud a dosis pequeñas” porque es un camino que él reconoce que inició con una ruptura que le significó enfermar y que, luego, continuó por unos años experimentando con diferentes escalas de valores, perspectivas. Y esto es “una cura radical contra el pesimismo” porque esa experimentación lleva a negar el sentido que el pesimismo le da al ser humano y al mundo, pues esos años de experimentación le permitieron mirar el mundo que se tiene al frente de manera diferente a como aparece bajo la visión del pesimismo, del idealismo, del romanticismo (que en la época de Nietzsche, son las valoraciones que están en boga y con las que él creció; EH “MA” §2-2-4). Así pues, esos experimentos son, en últimas, «largos, peligrosos ejercicios de dominio de sí», de los cuales él «sale como un ser humano diferente, con algunos signos de interrogación más, sobre todo con la voluntad para preguntar de ahí en adelante más, más profundamente, más rigurosamente, más duramente, más malvadamente, más silenciosamente a como había preguntado hasta entonces. La confianza en la vida está perdida: la vida misma se ha convertido en *problema*» (ibid.: 720 / 350). Pues, como agregará un poco más adelante de estas líneas hablando de la desconfianza a la que lleva el *gran dolor* (alusión a la experiencia del gran desasimio y a los años que le siguen) en tanto maestro de la *gran sospecha*,

de esos abismos, de ese severo padecimiento [*Siechthum*: larga enfermedad], también del padecimiento de la severa sospecha, se vuelve *renacido*, mudado de piel, más quisquilloso, más maligno, con un gusto más fino para la alegría, con una lengua más fina para todas las cosas buenas, con sentidos más alegres, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantil al mismo tiempo y cien veces más refinado a como nunca se había sido anteriormente. (ibid., §4: 720 / 351).

Luego de tantos años de experimentación, el espíritu aprenderá que la sospecha de la vida enseña también a amar a la vida, pero de manera diferente, pues él ya no tiene las mismas escalas de valoraciones. En este nuevo estadio, el amor por lo problemático, por lo que no es seguro ni cierto, resulta ser la alegría que siente el ser humano más espiritual, más espiritualizado. Se trata de una felicidad nueva que es tan grande que rompe la penuria de lo problemático, el peligro de la inseguridad. La experimentación, así pues, termina

cambiando el gusto, no solo sobre las cosas nobles y plebeyas, sino también respecto a lo que es o no una necesidad para este espíritu ahora libre.

En su visión retrospectiva sobre sí mismo, encuentra Nietzsche que «nunca he tenido en sí tanta felicidad como en los tiempos más enfermizos y más dolorosos de mi vida» (OC IV, EH „MA“ §4: 828 / KSA 6: 327), pues precisamente esas épocas en las que ensayó y experimentó terminaron en un regreso a sí mismo, en un reconocimiento y una defensa contra lo que le era ajeno e, incluso, antitético, al igual que un retorno al mundo sin pretensiones de negarlo. Terminaron en una libertad espiritual tal que pudo ver las cosas (incluyendo su misma historia) desde diferentes perspectivas sin el peligro de dejarse arrastrar ni encadenar por alguna de esas valoraciones, por más que en el momento le agradaran. Terminaron, en otros términos, en un espíritu que puede experimentar y salir ileso, un espíritu que, como ya mostraré, dada su nueva relación con las estimaciones de valor y perspectivas, tiene una relación diferente con lo que la tradición llama “verdad”, un espíritu que no corre el peligro de ser un dogmático, o dicho de otra forma, de caer enfermo de dogmatismo, como se sugiere en el §6 del Prólogo de MA I.

A juicio de Nietzsche, «en esta época», cuando el espíritu libre se acerca de nuevo a la vida y al mundo, «puede ocurrir finalmente, entre las luces repentinas de una salud aún vehemente, aún cambiante, que al espíritu libre, siempre más libre, empiece a revelarse el enigma de aquél gran desasimiento» (OC III, MA I §6: 73 / 20). Recuérdese que el gran desasimiento despierta en el espíritu un júbilo por una victoria enigmática, pues en ese momento no sabe sobre qué es esa victoria. Igualmente, hasta ahora, en la fase 3.2, en la que aun no alcanza la gran salud, pero que ya está cerca, todavía no tiene en claro *por qué* vivió o padeció ese evento o dolor con tales consecuencias, por qué el camino que ha transitado, por qué la situación en la que ha estado: «¿por qué tan apartado?, ¿tan solo?, ¿renunciando a todo lo que adoraba?, ¿renunciando a la adoración misma?, ¿por qué esa dureza, esa sospecha [*Argwohn*], ese odio a las virtudes propias?» (ibid.). Pero ahora, en la fase 3.3., el espíritu encuentra una respuesta a estas preguntas, respuesta que demuestra que la libertad del espíritu libre significa abandonar todo lo que antes se veneraba e, incluso, la veneración misma, pero no una libertad tal como se entiende tradicionalmente, es decir, sin ningún tipo de atadura, una libertad de *todos* los deberes. La nueva situación de libertad de este espíritu no implica una liberación de toda perspectiva, sino solamente

estar en una perspectiva diferente, la cual implica, como toda perspectiva, ver las cosas desde cierto lugar, medir con ciertos valores y tener deberes que, empero, le vienen como resultado de sus años de experimentación y del logro de la salud que ahora tiene. Ante la pregunta de por qué él debía experimentar el dolor del gran desasimiento, una voz muy cercana a él le responde en la segunda persona del singular con una larga lista de “debías” (*solltest*), los cuales le son propios a su nueva situación, a su nueva perspectiva o meta-perspectiva, pues es una perspectiva sobre las demás perspectivas que las reconoce (y se auto-reconoce) como lo que son, una injusticia con el mundo<sup>19</sup>. Permítase citar por extenso la lista de “debías” y hacer especial énfasis en los que, a mi juicio, hablan del dogmatismo, de las perspectivas que se quieren presentar como las únicas verdaderas:

Tú debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. Debías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor — el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la parte de estupidez respecto a los valores opuestos y toda la pérdida intelectual con la que se paga cada pro, cada contra. Debías aprender a comprender la *necesaria* injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia. **Debías sobre todo ver con tus propios ojos dónde la injusticia es siempre mayor: es decir, allí donde la vida se ha desarrollado de la manera más pequeña, estrecha, mezquina y primitiva y sin embargo no puede evitar tomarse a sí misma como el fin y la medida de las cosas y, por amor a su conservación, tampoco puede evitar desmenuzar y poner en cuestión a lo superior, lo más grande, lo más rico de manera secreta, mezquina e incesante** — debías ver con los ojos el problema de la *jerarquía* y cómo poder y derecho y amplitud de la perspectiva crecen unos con otros en altura. Tú debías... (OC IV, MA I Pr. §6: 73 / KSA 2: 20-1; el énfasis en negrilla es mío).

---

<sup>19</sup> Sobre la justicia, véase especialmente Meléndez (2016: 169-222). Igualmente, compárese MA I Pr. §6 con MA §§31-33, donde Nietzsche habla de la injusticia como rasgo necesario de todo lo vivo.

En primer lugar, el que el verbo modal esté en pretérito indica que cada uno de esos estados y comprensiones son los resultados que alcanzó el espíritu libre con todo su camino. Esa voz familiar usa el pretérito para responderle las preguntas al espíritu libre sobre su experiencia para decirle algo así como: “ahora eres señor de ti mismo porque debías serlo; ahora tus virtudes son instrumentos para tu fin superior porque debían serlo; ahora entiendes que toda estimación se da a partir de una perspectiva porque debías entenderlo; etc.”. Su nueva forma de vida y sus nuevas comprensiones son, por lo tanto, la mejor explicación y justificación de por qué recorrió ese camino, pues es una vida donde él *puede* (*können*) hacer cosas que antes no podía, una vida donde le está permitido (*dürfen*) relacionarse con las perspectivas como antes no podía relacionarse. Esto es lo que se resume en la última oración de la cita anterior: el aumento de poder sobre las perspectivas y las virtudes, o sea el poder usarlas como herramientas sin someterse a ellas, va de la mano con el derecho de usarlas de esa forma. ¿Cómo se aumenta la altura de ese poder y de ese derecho? Con la amplitud de la perspectiva, es decir, dada la constante experimentación con las diferentes perspectivas o estimaciones de valor. En una palabra, no cayendo en el dogmatismo.

Los ensayos que realizó el espíritu para llegar a ser libre y que sigue realizando en su condición de ser libre (por lo que es “cada vez más libre”) lo llevan a comprender que toda estimación de valor, que toda escala de valoraciones, que toda forma de medir y valorar el mundo, en una palabra, que toda perspectiva (tanto física como intelectual y emocional) significa ver las cosas desde cierto ángulo y con cierta regla, y sobre todo, que ninguna perspectiva ve las cosas en sí mismas o completamente ya que toda perspectiva es limitada. Es por esto que él reconoce que toda perspectiva comete una injusticia con las cosas, al valorarlas, juzgarlas, medirlas, conocerlas parcialmente. Pero esta injusticia no es un problema para el espíritu libre, pues él reconoce que esto es una condición de la vida misma: toda forma de vida (la del pájaro, pero también la del sacerdote e, incluso, la del inmoralista) es una perspectiva a partir de la cual se mide el mundo. Así que es imposible separarse de todas las perspectivas, pues siempre se estará parado en un punto desde el cual se percibe. Lo que intentará este espíritu es, en adelante, experimentar con las perspectivas a la hora de acercarse a las cosas: él es cada vez más libre porque cada vez tiene más riqueza espiritual, pues se acercará a lo nuevo desde las diferentes perspectivas

que ya conoce y domina; y cuando aprende una nueva escala de valoraciones, regresará a lo ya aprendido, analizado, examinado para mirarlo de nuevo pero desde esa nueva perspectiva. Sin embargo, dado su camino, ahora él entiende que hay una jerarquía entre las perspectivas, pues hay unas que son muy estrechas (las que paradójicamente se toman a sí mismas como la verdad incondicional y juzgan como falsas e incluso como inmoralistas a las demás perspectivas, sobre todo a las que la cuestionan y a las que enseñan que hay perspectivas más amplias) y otras que son más ricas, *amplias*, panorámicas.

Esto es lo que tiene permitido comprender el espíritu libre, porque su camino consistió en experimentar con diferentes formas de vida e instrumentalizar las escalas de valoraciones. Esto lo llevó a incrementar cada vez más el poder o fuerza que se requiere para cambiar e instrumentalizar las perspectivas, lo que le da las experiencias para saber cómo jerarquizarlas, saber cuáles son los valores con los que se debe medir las cosas para que sean más útiles para su fin, el cual no será la mera pretensión científico-idealista de querer conocer las cosas en sí mismas, libre de toda subjetividad. Para el espíritu libre lo que se conoce como “la verdad” ya es otra cosa: el espíritu libre, guiado por un “genuino espíritu de verdad” que reconoce la parcialidad de toda perspectiva, rechaza la voluntad de verdad tal como la entiende tradicionalmente la filosofía, es decir, la voluntad de “verdad a toda costa”. Ya le es claro al espíritu libre que esta noción e impulso de verdad no es más que un delirio adolescente: «somos demasiado experimentados, demasiado serios, demasiado divertidos, demasiado profundos, estamos demasiado quemados para ello ... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad si se le quita el velo; hemos vivido demasiado para creerlo. Hoy es para nosotros una cuestión de decencia no querer ver todo en su desnudez, no querer estar presente en todo, no querer comprender y “saber” todo (...). Se debería honrar más el pudor con el que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas y multicolores incertezas. ¿Quizás la verdad sea una mujer que tiene razones de no dejar ver sus razones?» (OC III, FW Pr. §4: 721 / KSA 3: 352).

La liberación, en suma, significa cambiar los valores, las valoraciones<sup>20</sup>, pues las cosas, incluyéndose a sí mismo, ya no son valoradas de la misma manera. Pero, sobre todo, significa hacerle guerra al dogmatismo, pues llega al resultado de que asumir una verdad, una perspectiva o una estimación de valor como incondicional es absurdo, es un atentado contra la salud y la vida, como lo deja en claro en un pasaje publicado en 1886 en el que, además de ser un Prólogo que fue escrito muy cerca en el tiempo a los prólogos aquí interpretados (Sommer 2016: 47 y Béland 2014: 502), también aparece, de hecho inicia con la suposición de que la “verdad es una mujer” (como en el recién citado aforismo del Prólogo a FW) y la tesis según la cual “lo perspectivo es la condición fundamental de toda vida” (como también se afirma en el §6 del Prólogo a MA I). Se trata del Prólogo a JGB, el cual está escrito contra los dogmáticos.

En este Prólogo se presenta la sospecha de que todo dogmatizar en la filosofía «solo habría sido una noble niñería y cosa de principiantes [*Anfängerei*]» (OC IV: 295 / KSA 5: 11), pues no han sabido acercarse a la verdad, creen en supersticiones (como la del alma, del sujeto puro y del yo) y se dejan seducir por las palabras y la gramática<sup>21</sup>. Así pues, dice Nietzsche, «la filosofía de los dogmáticos con suerte solo ha sido una promesa extendida a lo largo de milenios» (ibid.: 295 / 12) y que se «ha grabado en el corazón de la humanidad con exigencias eternas» (ibid.). Es por eso que se sigue buscando la verdad que sea inmutable, eterna, pura, en sí, como al espíritu puro y al bien en sí, los dos más grandes errores de la humanidad, introducidos por Platón y que han heredado, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, todas las filosofías después de él,

---

<sup>20</sup> Como lo expresa Meléndez (2016): «El cambio de las valoraciones libera a los espíritus libres. Los libera, en una palabra, de la moral. Positivamente hablando, los libera de ella para posibilitarles la experimentación, el ensayo, la invención de “otras especies de vida” (FP II, 1[38], 495 / KSA 9, 14; véase también 1[39], 495 / KSA 9, 14s. y 3[6], 516 / KSA 9, 48). Pues la moralidad es un “impedimento de las invenciones” (1[43], 495/ KSA 9, 15). Dentro de este nuevo horizonte de horizontes, en el cual se abre la inmensa perspectiva de una inventiva experimentación de nuevas formas de vida, las valoraciones llegan a jugar un papel primordial» (187).

<sup>21</sup> Sobre estas supersticiones y seducciones del lenguaje véase las secciones IV-VI de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo”.



especialmente el cristianismo, el “platonismo para el pueblo” (ibid.: 296 / 12; para este punto, véase el diagnóstico que Nietzsche hace de las filosofías y de las ciencias en el tercer tratado de GM). Se tratan de errores porque, a juicio de Nietzsche, con ellos se “pone a la verdad cabeza abajo” y se “niega lo perspectivo que es la condición fundamental de toda vida”<sup>22</sup>, con lo cual se corrompe a la humanidad, se la enferma (ibid.).

¿Por qué el dogmatismo es una enfermedad? Porque todo dogmatismo lleva a la inacción o falta de experimentación, en tanto que exige que se le crea a ella de forma incondicional, que no se le cuestione lo que propone como verdadero. Tómese al cristianismo en tanto teoría ontológica y moral: ella presenta a Dios como la única realidad a la que, para acceder a ella, se necesita actuar de cierta forma, valorar el mundo de cierta manera y, sobre todo, fe en él, esto es, que no se ponga en duda lo que dice y lo que exige, pues el mero hecho de dudar es pecaminoso (para esto, véase mi ensayo “ ‘Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico’ (AC §53)” , especialmente la sección 1.3, donde desarrollo con más cuidado esta exigencia de la fe). Estas exigencias, que hacen parte de toda dogmática, conllevan inevitablemente a una mala alimentación del espíritu, como le ocurrió a Nietzsche mismo cuando puso su fe en Wagner y Schopenhauer: una mala alimentación porque lo que se come hace daño, como las idealidades del romanticismo, y porque hace falta más variedad en la alimentación, hace falta una alimentación balanceada, para seguir con la metáfora alimenticia.

El camino de constantes ensayos del espíritu que llega a ser libre consiste, precisamente, en una alimentación variada y balanceada, en un fortalecimiento y enriquecimiento espiritual: tras los largos años de ensayos se adquiere la fuerza en el espíritu que permite no contentarse con propuestas que hablan de “la verdad” o que prometen que se puede tener un conocimiento de las cosas tal como son, de que se puede llegar a ser un “puro sujeto del conocimiento”, que existe algo así como valores en sí mismos o valores y virtudes que garantizan una acción correcta y buena, independientemente de las circunstancias; es decir, una fuerza en el espíritu que permite vivir en lo perspectivo, una vida que es exigente

---

<sup>22</sup> Véase mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”, donde hablo con un poco más de detalle de ese rasgo esencial de la vida.

y para la que se debe estar preparado, para la que se tiene que tener el derecho de vivir, pues requiere que en cada momento se mire las cosas desde diferentes perspectivas, se reconozca la particularidad de las situaciones y de las variables de cada momento, etc. Para esto se requiere mucha fuerza espiritual, intelectual, emocional, física.

La característica más destacada del dogmatismo es la convicción de que hay un punto de vista verdadero, al que todos deben suscribirse incondicionalmente, y por el cual todos los demás puntos de vista deben ser rechazados. Este tipo de creyente, que Reginster (2003)<sup>23</sup> llama “deseoso” (*wishful believer*), mantendrá su creencia en la verdad incondicional sobre la base de esta necesidad, aun cuando no hayan verdades incondicionales para ser reconocidas. De hecho, psicológicamente él es intolerante a la incertidumbre y a las posibilidades alternativas, es decir, en el fondo no soporta el cuestionamiento de las creencias que tiene como su verdad incondicional. Esta intolerancia implica el rechazo de las creencias que no sean racionalmente coherentes con aquella verdad. Aquí se entiende dogmatismo no tanto como una postura epistemológica o metafísica sinceramente comprometida con la verdad, sino más bien como un defecto del carácter, de la voluntad. Pues un verdadero compromiso con la verdad exige dudar en algún punto de las creencias que se toman como verdaderas, incluso ponerse a sí mismo entre signos de interrogación.

---

<sup>23</sup> De manera bien documentada, Reginster (2003) muestra la conexión que para Nietzsche hay entre “fanatismo”, “debilidad (de la voluntad)” y “yo”: el dogmático y el fanático, a juicio de este intérprete, lo es porque falta en él una voluntad (pulsión) fuerte que domine las demás, así que toma una creencia como verdad incondicional, como medio para someter o tiranizar su pluralidad de pulsiones para que no se desintegre, lo que tiene como exigencia no poner en duda esa verdad incondicional, lo que a su vez conlleva a una pobreza en la personalidad, en el yo (sobre la voluntad dominante, véase la tercera sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”; y sobre la propuesta de Reginster, véase arriba n. 16 y la n. 9 de mi ensayo “‘Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico’ (AC §54)”). La grandeza del espíritu, en cambio, se caracteriza por la fuerza de la voluntad, la cual no hace de tirano sino de soberano (no somete hasta matar las demás pulsiones, sino que las controla para que reciban la alimentación necesaria para que actúen pero no se revelen contra la pulsión dominante), de suerte que el espíritu grande es un espíritu con una personalidad rica (puede ver las cosas desde diferentes perspectivas para cuestionar las cosas o las perspectivas mismas), pero a la vez es un espíritu libre, pues las perspectivas y estimaciones de valor son herramientas para sus fines (sobre la grandeza en el marco del rol de la *Skepsis* en el filosofar de Nietzsche, véase mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”).

Pero a esto no está dispuesto, no puede aventurarse el dogmático, pues significaría perder eso firme de lo cual tiene necesidad.

A juicio de Nietzsche, dentro de los dogmáticos (incluso, entre los fanáticos) también hay que contar al espíritu científico, pues cree injustificadamente en el valor primordial de la verdad y no se atreve a pensar la posibilidad de que no existe tal valor, pues su alimentación espiritual es muy mala. En contraste, la crítica del valor de la verdad que realiza el espíritu de espiritualidad fuerte es testimonio de su libertad (esa nueva posición ante la verdad que tiene el espíritu libre, de acuerdo al §4 del Prólogo a FW), la cual está motivada no por un compromiso con el valor incondicional de la verdad sino con el tipo de flexibilidad y espíritu aventurero que Nietzsche asocia con la “experimentación”, la cual es la que conlleva a la apertura de las perspectivas, esto es, la superación de la incondicionalidad en los dogmas, “ismos”, valoraciones. Así pues, no es la falta de veracidad lo que Nietzsche encuentra inquietante en el fanático, sino la debilidad que se manifiesta en esa falta de veracidad; y correlativamente, lo que Nietzsche admira del espíritu libre no es tanto su veracidad como la fuerza que atestigua esta veracidad.

El camino que ha experimentado el espíritu libre, que empieza con el gran desasimiento, ha conllevado a fortalecer su voluntad y darse cuenta que creer dogmáticamente en una verdad dada por fuera es absurdo y que es más valioso, más provechoso para su sí-mismo fuerte, proponer una escala de valores nueva de acuerdo con la cual vivir. Es por eso que Nietzsche, cuando habla de “espíritu libre”, habla es de «un espíritu que se ha *hecho libre*, que ha vuelto a tomar posesión de sí mismo» (OC IV, EH “MA” §1: 825 / KSA 6: 321).

### **MA I Pr. §7: la tarea de la jerarquía**

Una vez este espíritu alcanzó su libertad, la cual puede ser más grande en la medida que no deje de experimentar con nuevas valoraciones, y se responda sobre el enigma de su desasimiento, extrapolará las condiciones y consecuencias de su experiencia personal a todos los que tienen una gran tarea (fase 3.4). Este es el final de sus años de curación, donde entenderá finalmente que su tarea es el problema de la jerarquía, el cual requiere de esos preparativos, pruebas, ensayos, juegos con máscaras para tener el derecho de que se le

aparezca como *su* tarea. El espíritu libre sabe ahora, entonces, que él debió «experimentar en cuerpo y alma los estados de miseria y felicidad más variados y contradictorios, como aventureros y circunavegantes de ese mundo interior que se llama “ser humano”, como medidores de todo lo “superior” y “estar por encima”, que también se llama “ser humano”» (OC III, MA I Pr. §7: 73-4 / KSA 2: 21) para tener el derecho a que esa tarea se le apareciera como la tarea que él *debe* asumir como propia. Sin el camino que recorrió no tendría claro que hay varias perspectivas y estimaciones de valor, donde unas son más amplias que otras, por lo que tampoco sería consciente que existe el problema sobre el orden entre las perspectivas dada su amplitud, problema que él, dado sus muchos ensayos, puede decir algo, puede asumir como *su* problema.

La experiencia particular del espíritu libre, todas sus vivencias de “miseria y felicidad”, de “administrarse la salud en pequeñas dosis” termina por presentarle una escalera en cuyos peldaños él estuvo sentado y por la cual él ha subido, la cual pone en evidencia el problema de la jerarquía<sup>24</sup>. Pero no solo eso, sino que, como lo dirá en el Prólogo a FW (última obra de la trilogía del espíritu libre), su experiencia le terminará por mostrar, así como le terminó por mostrar a Nietzsche, qué es y qué ha sido la filosofía. A saber: expresión de una enfermedad<sup>25</sup>. Permítaseme, antes de finalizar este artículo, detenerme

---

<sup>24</sup> Esta misma idea la presenta Nietzsche en JGB VI, aunque no de manera personal. En este texto, es el filósofo del futuro el que en su educación debe pasar por los diferentes escalones de estimaciones de valor que lo prepararán para su verdadera tarea: legislar, tarea que exige que él cree valores (OC IV, JGB §§211: 376-7 / KSA 5: 144-5). ¿Cuál es la relación entre espíritu libre y filósofo del futuro? De acuerdo con el mismo Nietzsche, el cual se identifica como espíritu libre (véase por ejemplo §203), el espíritu libre es el anunciador del filósofo del futuro, el cual empero debió haber sido espíritu libre. Así pues, el espíritu libre es el que tiene como tarea el problema de la jerarquía, determinar el orden jerárquico entre las perspectivas ya existentes; en cambio, el filósofo del futuro crear valores nuevos para legislar, para decir el “¿hacia dónde?” y el “¿para qué?” de la humanidad y de la cultura, y correlativamente, para ser la mala conciencia de su época (para esta interpretación, véase mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”).

<sup>25</sup> Para un juicio más temprano de Nietzsche sobre la relación entre enfermedad y filosofar, véase PHG §1, donde presenta su juicio sobre el momento adecuado en el que un pueblo debe filosofar, a saber: cuando está sano.

en la metafilosofía que Nietzsche presenta en este Prólogo para completar el tema de la enfermedad en los prólogos de la trilogía de la espiritualidad libre.

A juicio de Nietzsche, lo más común en la historia de la filosofía es que «son los estados de penuria los que filosofan, como en todos los pensadores enfermos» (ibid., FW Pr. §2: 718 / KSA 3: 347). Ciertamente, Nietzsche mismo no se separa de este tipo de filósofos, pero tampoco se identifica con ellos plenamente. No se separa de los demás filósofos porque reconoce que su filosofía es el resultado de los varios momentos de enfermedad, pero también de su curación: la obra prologada es, según él, evidencia de que él se ha curado, es decir, de que él antes estaba enfermo pero que finalmente ya se curó de la enfermedad del romanticismo (ibid., §1: 717-8 / 345-6). Pero por esto mismo, él no se identifica con los demás filósofos, pues estos no han salido de su enfermedad, por lo que sus filosofías terminan tributando valores, valoraciones y tesis que enferman.

La experiencia personal de Nietzsche le permitió, en tanto filósofo y psicólogo, entregarse “en cuerpo y alma” a la enfermedad cuando estaba enfermo, pero sabiendo que «algo saltará afuera y sorprenderá al espíritu *infraganti*, quiero decir, en flagrante debilidad, marcha atrás, entrega, endurecimiento, ofuscación (...)» (ibid., §2: 718 / 347-8). Eso algo sería su voluntad de salud, que es lo que le falta a los demás filósofos, como lo sugiere en su interpretación, producto de sus experimentación en momentos de enfermedad, de qué ha sido hasta la fecha la filosofía:

se descubren mejor que antes los involuntarios desvíos, los callejones secundarios, los sitios de descanso, los sitios *soleados* del pensamiento a los que son llevados, seducidos, los pensadores sufrientes precisamente en cuanto sufrientes, se sabe entonces hacia dónde el *cuerpo* enfermo y su necesidad apremian, empujan, atraen inconscientemente al espíritu — hacia el sol, la tranquilidad, la suavidad, la paciencia, el remedio, el alivio en algún sentido. Toda filosofía que pone la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un *finale*, un estadio último de algún tipo, todo anhelo preponderantemente estético o religioso hacia un aparte, un más allá, un fuera de, un por encima de, permite preguntar si no ha sido la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo. El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual va terriblemente lejos, — y con mucha frecuencia me he preguntado si, tomada en general la filosofía no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, un *mal-entendido del cuerpo*. Detrás de los juicios de

valor supremos por los que ha sido guiada hasta ahora la historia del pensamiento están escondidas malas comprensiones de la constitución corporal, ya sea de individuos, de clases o de razas enteras. Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos; y si esas afirmaciones o negaciones del mundo en su conjunto no tienen, medidas científicamente, ni un grano de significación, al historiador y al psicólogo le dan sin embargo señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito y fracaso, de su plenitud, su poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin. [E]n todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la “verdad” sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida... (ibid.: 718-9 / 348-9).

En este extenso pasaje, Nietzsche plantea la pregunta de si tal vez todas las filosofías metafísicas y moralistas (que buscan algo fijo en un nivel “superior”) son síntoma de un cuerpo fisiológicamente enfermo (el cual, desde 1886, identificará como *decadente*, deteriorado). Esta pregunta surge por la constatación de su caso personal, como él mismo lo indica una oración antes de las líneas citadas: «después de un semejante *auto-interrogatorio*, *auto-tentación* [*Selbst-Befragung*, *Selbst-Versuchung*] se aprende a observar con ojos más finos todo lo que en general hasta ahora ha filosofado» (ibid.: 718 / 348; énfasis añadido). Además de esta oración, nótese también que a mitad del pasaje extenso citado Nietzsche cambia el sujeto gramatical a la primera persona del singular, cuando expresa que él se planteó a sí mismo la pregunta de si tal vez la filosofía solo ha sido un mal-entendido del cuerpo (p. 348 línea 23); mal-entendido que ha conllevado a que el ser humano considere al cuerpo como un lastre para llegar al conocimiento y a la virtud, por lo cual proponen algún tipo de desprendimiento de la voluntad, de la vida (como la desimismación). Además del cambio del sujeto gramatical, súmase que este diagnóstico que él presenta aquí como pregunta (“me he preguntado si...”), de hecho es algo que trabaja con intensidad desde M hasta su última obra bajo la pista de la moral y de la filosofía, siendo esta última en realidad una moral disfrazada (como también la ciencia).

La metafilosofía que propone Nietzsche, entonces, caracteriza la filosofía como un síntoma del cuerpo. Así lo dirá en el §3 de este Prólogo: «Nosotros, filósofos, no tenemos la libertad de separar entre alma y cuerpo como lo hace el pueblo, y somos aún menos libres

de separar entre alma y espíritu (...) vivir — quiere decir para nosotros convertir en luz y en llama todo lo que somos, también todo lo que nos toca, no *podemos* hacer otra cosa» (ibid.: 719-20 / 349-50). En cada filosofía, en efecto, hablan las entrañas, la vida, los dolores del filósofo; es decir, cada filosofía es testimonio de su autor<sup>26</sup>. Por eso el filósofo debe cuidar de su pensamiento, de la alimentación de su espíritu, pues este toma vida en su doctrina. Es en este sentido que interpreto la primera oración de la cita: qué piensa el filósofo es testimonio de cómo percibe el mundo y de qué siente, de cómo vive, de qué piensa, de qué valora como verdadero o superior, de qué necesita para sí (véase JGB §3). Pues bien, la filosofía hasta el momento ha tributado la desimismación, o bien en lo ético o bien en lo epistémico, pues al filósofo hasta ahora le faltan las condiciones de posibilidad (fuerza o poder de voluntad) para cambiar las valoraciones, de *adoptar la propia perspectiva*, de autodeterminarse (Meléndez 2016: 188).

¿Es la enfermedad que Nietzsche detecta en su meta-filosofía en el Prólogo de FW la misma enfermedad existencial de la fase 2, o la enfermedad física/corporal que le facilitó a Nietzsche su experiencia de desasimiento de Wagner y el wagnerianismo, o la enfermedad recurrente que él detecta, llegado a la fase 3.3, en sus largos años de experimentación (enfermedad ante la cual él se dio la salud a pequeñas dosis)? Cuando Nietzsche habla en el §3 del Prólogo a FW del “padecimiento o larga enfermedad severa” y de “hacer el camino a través de muchas saludes” habla de su camino a la libertad del espíritu, habla de su historia, que es “la historia de una enfermedad y de una salud, pues terminó en una salud” (OC III, MA II Pr. §6: 279 / KSA 2: 376). Pero la enfermedad de la que habla en su metafilosofía del §2 del Prólogo a FW, Nietzsche presenta su lectura de la cultura, a la cual llegó luego de su propia experiencia, que lo llevó a cuestionar a la incuestionada moral. La filosofía, al igual que la ciencia, es expresión de personas con cuerpos enfermos, esto es, no de pensadores que sufren de una enfermedad existencial, sino de pensadores que tienen el cuerpo enfermo por la “cura” que tomaron contra la enfermedad existencial. Esa nueva enfermedad es esa enfermedad de la que se cura el espíritu cuando padece el gran

---

<sup>26</sup> Véase las dos primeras secciones de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”, donde examino la idea según la cual el autor se expresa en sus sistemas.

desasimiento, es decir, la enfermedad de la fase 0: el encadenamiento es expresión de una voluntad enferma, débil, paralizada que no puede vivir con sus propias metas y de un espíritu flaco, empobrecido, que solo puede valorar y medir las cosas de una única determinada manera.

### **Conclusiones: el espíritu libre curado del dogmatismo**

En este artículo he querido mostrar que el camino del espíritu libre narrado en el Prólogo de MA I (que Nietzsche ejemplifica con su propio caso en los prólogos a MA II, M y FW), camino que termina en la gran salud (fase 4), es un camino donde se distingue varios tipos de enfermedades y de salud.

En la fase 3.3 el espíritu ya libre es consciente que toda forma de vida, estimación de valor y teoría supone una perspectiva a partir de la cual se conoce, mide y valora el mundo y al ser humano (esta conciencia le significa al espíritu libre estar libre de todo peligro del dogmatismo y del fanatismo, siempre y cuando él siga experimentando con las perspectivas, poniéndolas en duda). Pero toda perspectiva es injusta con la verdad y el mundo, pero hay unas que son más injustas que otras. Las perspectivas que se presentan a sí mismas como una verdad incondicional y exige que no se la cuestione son más injustas que las perspectivas que reconocen lo perspectivo como esencial de toda forma de vida y procura probar, conocer, ver las cosas desde otros ángulos (teóricos, valorativos, físicos). De acuerdo con esto, asumir que una de tales perspectivas es la verdad incondicional es síntoma de una debilidad del espíritu resultado de una mala alimentación, de una falta de amplitud en su horizonte de perspectiva: de una enfermedad. Esta es la enfermedad de la fase 0, que se expresa en la incondicionalidad de la mirada, el no ver porque no se puede ver de otra manera. En el caso personal de Nietzsche, su adhesión a las filas del wagnerinismo, el haberse equivocado al considerar a Wagner como un igual es signo de esa enfermedad (la primera estrategia que usa Nietzsche para tratar la soledad, en tanto síntoma de mirar diferente las cosas).

El gran desasimiento (fase 1) que llega como un terremoto, que ocurre “de un solo golpe” y que trae consecuencias anímicas fuertes para el espíritu, las cuales él en ese momento percibe como signo de salud, de fuerza para vivir con las propias reglas: este gran desasimiento viene acompañado de “una primera erupción de fuerza y voluntad de



autodeterminarse, de poner valores por sí mismo, de voluntad libre” (fase 2), la cual empero es una nueva enfermedad, que se caracteriza como una necesidad de compensación por la cual todo lo que se prueba se destruye con malicia, pero sin un propósito fijo: vagabundea sin meta como en el desierto. En la medida que el espíritu está en esta fase sin darse cuenta que su forma de vida no es expresión de salud, esta enfermedad puede destruirlo, pues este vagabundeo lo “desencamina”, “lo conduce más lejos”, lo conduce al nihilismo, donde su forma de vida se le aparecerá sin un sentido claro, o plantearse por la tarea de la “inversión de *todos* los valores”, tarea para la cual no está preparado, para la cual no ha experimentado lo suficiente.

A lo largo de la fase 3 el espíritu empieza a tomar conciencia, primero, de que lo que él experimentó en su momento como signo de salud, realmente es signo de una nueva enfermedad que le significó, empero, curarse de la enfermedad de la fase 0; y segundo, que los varios años de ensayos su voluntad de salud se disfrazó varias veces de salud. Por esta voluntad, el espíritu empieza a ensayar ya no para destruir, sino ensayos que buscan salud, que buscan darle sentido al mundo y al ser humano: probar para salir de la enfermedad existencial en la que está inmerso desde su gran desasimiento (pues hasta la fecha no ha encontrado su tarea). Así pues, lo que se llama enfermedad existencial incluiría no solo a la enfermedad que se expresa en el vagabundeo del espíritu recién desencadenado, sino también a la enfermedad de los años de experimentación de la fase 3, pues en ambas fases no hay una meta clara. Sin embargo, la enfermedad existencial de la fase 2 se caracteriza, como lo dije en su momento, sobre todo por su anhelo patológico de destruirlo todo cruelmente, el cual es superado por el espíritu en la fase 3, pues ya en esta fase no quiere destruir las cosas que prueba, pues vive por encima de ellas, se acerca y se aleja de ellas voluntariamente y sin odio y sin amor. Ya no es el experimentar para destruir, sino el experimentar para curarse de la enfermedad existencial al menos por un momento. Ahora bien, desde la fase 1 hasta la 3 se trataría de un largo tiempo de dolor, como lo dirá en el Prólogo de FW:

sólo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha* (...). Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre,

encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad. Tengo dudas de que un dolor así “mejore” —; pero sé que nos *profundiza*. (OC III, FW Pr. §3: 720 / KSA 3: 350).

Ese gran dolor, según lo entiendo, corresponde al sufrimiento que empieza desde el gran desasimiento y perdura durante los años de ensayos donde el espíritu se administra la salud “por pequeñas dosis”, “pasa por varias saludes y, por tanto, por varias filosofías”, es decir, pruebas o ensayos que conllevan a que el espíritu sea “cada vez más libre”. La “leña verde” que se quema es el espíritu (Nietzsche mismo) a través de sus varios ensayos, de las varias filosofías que ha probado, por las varias saludes que ha pasado. Esas varias saludes son saludes de la enfermedad existencial: las varias filosofías son varias respuestas a la pregunta por el sentido del ser humano, el sentido de su sufrimiento, el sentido por el mundo, etc. Pero ensayo tras ensayo él va siendo cada vez más “espíritu libre”, pues ensayo tras ensayo se va liberando de cada una de esas respuestas.

Ese proceso significa dar pequeños pasos que lo acercan a la salud: primero, porque ya ve las valoraciones desde las alturas y se acerca a ellas voluntariamente (fase 3.1); segundo, porque ve de manera diferente las cosas que tiene próximas, en tanto que hasta su gusto ha cambiado (fase 3.2); tercero, porque reconoce que lo perspectivo es esencial a todo vivo y que toda perspectiva es una injusticia con el mundo. En esta etapa él desconfía de todo tipo de dogmatismo, de todo tipo de doctrina que pretenda erigirse como “verdad incondicional e incuestionable”; el espíritu tiene una “voluntad de preguntar más” (FW Pr. §3), hasta el punto de que ya cuestiona la noción tradicional de verdad, de mundo, de ser humano, incluso cuestiona a la moral y a sus virtudes. Y finalmente, el último pequeño paso que da en esta fase 3 es “descubrir” su tarea (el sentido de su vida que es la cura a su enfermedad existencial).

Llegada a esta etapa, lo que sigue es la “gran salud” (fase 4), la cual no se caracteriza como una salud que sea inmutable, siempre presente, que no flaquea, sino como la capacidad de aumentar la propia fuerza para superar la enfermedad (Hilgers 2018: 308): se cuenta con una sobreabundancia de perspectivas, de modos contrapuestos de pensar, de mirar las cosas desde perspectivas diferentes, de fuerzas plásticas y curativas que le permiten salir ileso de sus experimentos con nuevas perspectivas y nuevas escalas de valores; y sobre todo, se cuenta con la fuerza suficiente para no quedarse sentado, inactivo,

satisfecho con una perspectiva, es decir, *la fuerza suficiente para que el dogmatismo no sea un peligro para él*, incluso cuando se trata de sus propios pensamientos y escala de valores (OC III, MA I Pr. §4: 72 / KSA 2: 17-8). Es decir, se trata de la maestría en la instrumentalización de las escalas de valores a favor de las propias metas, de la propia tarea. Nótese además que, de acuerdo con Nietzsche, esta gran salud le da al espíritu “el privilegio de poder vivir en adelante *por ensayo* y entregarse a la aventura” (p. 18 líneas10-11). Esto sugiere que incluso su tarea es una aventura, un ensayo, en el cual él despliega la maestría con la que instrumentaliza las escalas de valores.

Si el estado al que llega el espíritu cuando es libre es la “salud”, por oposición se puede caracterizar entonces como enfermedad al estado de encadenamiento, de dogmatismo: la salud se describe como una “riqueza y fortalecimiento espiritual” que permite instrumentalizar las valoraciones, así que la enfermedad correspondería como una pobreza y debilidad espiritual por la cual se está encadenado a un tipo de estimación de valores. Como documenta Reginster (2003), el dogmático es dogmático porque necesita ser dogmático dada esa debilidad: el dogmático no puede cuestionar en lo que cree, él tiene la necesidad de tomar en lo que cree como una verdad incondicional. Es por esto que el ser humano dogmático (encadenado) no puede (no le está permitido) seguir el camino a la verdad, pues este camino exige el aislamiento, el cuestionamiento, la experimentación, la cual conlleva a momentos de enfermedad que no se puede superar sin una salud cambiante, es decir, una voluntad de salud que permita probar con diferentes perspectivas sin ser encadenado por ellas.

Así pues, el espíritu libre es el que alcanza «el conocimiento y/o la experiencia en primera persona de la elevación del hombre, la ampliación de poder, la apertura de perspectivas como resultado de la voluntad de horizontes abiertos, de mares infinitos» (Meléndez 2018: 172). Es decir, este espíritu es el que concluye, por su experiencia propia, que el dogmatismo es la incondicionalidad de las virtudes, son las creencias dogmáticas fuertes que emergen, en la mayoría de los casos, del afán de encontrar certezas, algo fijo, estable, inmutable. El dogmatismo ahora se le aparece al espíritu libre como un desprendimiento de sí, un alejarse de sí, un poner toda la energía espiritual en una meta que se le establece a quien no puede proponer sus propios fines dada su debilidad de la voluntad y del espíritu. La diferencia está, según esto, en vivir autónoma o

heterónomamente: se trata de dos formas de vida que expresan, respectivamente, una salud o una enfermedad, una fuerza o una debilidad de la voluntad, un espíritu rico o uno pobre. En este sentido, el camino del espíritu libre es una terapia contra el dogmatismo.

En el caso del filósofo, quien se caracteriza por vivir según la voluntad de verdad, los varios experimentos fortalecen, enriquecen el espíritu y la voluntad de la persona que recorre este camino, lo cual va acompañado de la apertura de las perspectivas, es decir, de una comprensión más cabal de qué exige la verdad para que se la entienda, y el derecho de que se le presente tareas grandes como propias, y sobre todo, las capacidades para seguir el camino a la verdad. Así lo presenta Nietzsche en su autobiografía intelectual:

Por una larga experiencia, dada por tal excursión en lo *prohibido*, aprendí a ver de una manera muy diferente a como quizás se desea las causas desde [aus] las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora: la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres se me iluminó. — ¿Cuánta verdad *soporta*, a cuánta verdad se *atreve* un espíritu?, esto cada vez más fue convirtiéndose para mí en la auténtica unidad de medida [*Werthmesser*]. El error (— la creencia en el ideal —) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento *se sigue* del coraje, de la dureza con uno mismo, de la limpieza con uno mismo...» (OC IV, EH Pr. §3: 782 / KSA 6: 259).

Es por eso que el “tomar distancia de lo conocido y querido, limpiarse de ello” supone experimentar una *curación*, un mejoramiento, una auto-superación, un volverse grande.

Dado este resultado al que conduce el camino del espíritu que llega a ser libre, él solo puede estar agradecido por la enfermedad, por sus momentos de enfermedad, pues estos fueron condición necesaria para que alcanzara la salud más estable, incluso son la condición para que alcance la gran salud, un estado donde él es maestro de la gran sospecha, donde puede cuestionar y cambiar las perspectivas y las virtudes a favor de su fin.

Para finalizar, nótese la importancia que tiene la sospecha, la duda a lo largo de todo el camino (desde el evento decisivo hasta cuando posee la gran salud) del espíritu libre, importancia resaltada cada vez que Nietzsche habla, en los pasajes aquí usados, de “sospecha”, “signos de pregunta”, “curiosidad”, “poner en cuestión”, “desconfianza”, “experimento”, “excavar, horadar, socavar”, “indagar”, “volver algo un problema”,

“voluntad de preguntar más”. ¿Es la duda una herramienta u otra condición de posibilidad para que el espíritu llegue a ser libre?



# ***Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro: Una interpretación de la tarea del verdadero filósofo en “Nosotros, los doctos”**

*Yo no soy ningún ser humano, yo soy dinamita*  
Nietzsche, *Ecce homo*

Luego de terminar y publicar la tercera parte de su *Za*, Nietzsche revisa su obra anterior y empieza a considerar como buena estrategia republicarlas para que se les prestara una renovada atención a esas obras (carta a Elisabeth Förster del 15.08.1885 y carta a Overbeck del 12.10.1886, CO V, Nr. 621 y 761: 91 y 228 / KSB 7: 80-1 y 264), las cuales significaron para Nietzsche un *reencuentro* consigo mismo<sup>1</sup> y en las que ahora, cuando las vuleve a leer, encuentra aquello que permite entender adecuadamente su *Za*<sup>2</sup>, obra que se vio envuelta en muchos malentendidos (por ejemplo, con ella se empesó a considerar a su autor como un profeta o un constructor de ideales). En el verano y a inicio del otoño de 1885 Nietzsche empieza a adelantar una serie de anotaciones para esa segunda edición (ampliada y corregida) de MA I (véase carta a Ernst Wilhelm Fritsch del 01.08.1886 y a Köselitz del 24-01.1886, *ibid.*, Nr. 730 y 556: 199 y 136-7 / 224-5 y 141-2), segunda edición que él denomina el 15 de julio de 1885 muy tentativamente como su *quinta Consideración intempestiva* (véase carta a Franz Overbeck, *ibid.*, Nr. 612: 80 / 67). Sin embargo, por problemas con el editor de MA, Ernst Schmeitzner, los planes de sacar esa segunda edición se vinieron abajo (véase Janz 1978: 438-440 y 1978: 352-4; Sommer 2016: 12; KSA 14: 345-6; OC IV, Prefacio del traductor a JGB: 283-7; carta a Overbeck a principios de 12.1885, CO V, Nr. 649: 118 / KSB 7: 117-8).

---

<sup>1</sup> En EH dirá Nietzsche que MA es el resultado, gracias a la profunda enfermedad en el que él se encontraba en esas fechas, de una toma de conciencia de su propia identidad y de un redireccionamiento de su instinto hacia su tarea, que ahí presenta en términos de una inversión de los valores. Para esto, véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”.

<sup>2</sup> Véase más adelante n. 5 y de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo” la n. 1.

Dada esta dificultad, desde diciembre de 1885 Nietzsche empezó a pensar y presentar el material escrito ya no como segunda edición de MA, sino como un segundo tomo de M (carta a Hermann Credner a mediados de 01.1886, CO V, Nr. 663: 135-6 / KSB 7: 140-1). Sin embargo, a finales de marzo de 1886 toma consciencia de que, por su “tono”, “color” y sentido propio, ese nuevo escrito no podía editarse como un segundo tomo o una continuación de M, ni de ninguna de sus primeras obras restantes (cartas a Credner a finales de 03.1886, *ibid.*, Nr. 679 y 682: 152 y 156 / 163-4 y 168). Es por eso que esa nueva obra, la cual consideró terminada en marzo-abril de 1886 y que se publicó en agosto de ese mismo año luego de sus correcciones (Janz 1978: 438-440 y 1978: 352-4; Schaberg 1995: 120-6 y 2002: 163-70), adquiere vida propia, bajo el nombre con la que la conocemos, *Más allá del bien y del mal*, título que proviene del discurso “La otra canción del baile” de ZA III (carta a Köselitz del 27.03.1886, OC V, Nr. 680: 154-5 / KSB 7: 166-7).

JGB es, entonces, producto de un retorno que Nietzsche hace a sus obras anteriores, producto de una revisión de los temas y problemas en los que se había interesado y en los que siempre estuvo ocupado<sup>3</sup>. Este retorno se enmarca, a su vez, en su intento, que luego de publicarse *Za* se hizo intensivo y constante, de mostrarle a sus lectores quién es él<sup>4</sup> y, además, cómo se presenta y se ha presentado *en* su filosofar. JGB resulta, por lo tanto, de una revisión de la obra anterior (es decir, una auto-interpretación que conllevó a una auto-

---

<sup>3</sup> En la primera sección de JGB se examina los términos filosóficos fundamentales, como el del valor de la verdad y de la voluntad de verdad; en la segunda y sexta se cuestiona al libre-pensador y al docto, los personajes que se tienen más estima en la actualidad política e intelectual; en la tercera se repasa los términos religiosos; en la quinta y séptica los términos morales son objeto de examen; y los términos políticos son abordados en las secciones octava y novena. La amplitud de temas abordados en JGB hace de esta obra muy similar a MA I, sin olvidar que ambas comparten una misma estructura en tanto al número de secciones y la división temática. Para las semejanzas estructurales y temáticas de las nueve secciones que componen JGB y MA I, véase Tongeren (2008: 11-13) y Sommer (2016a: 21).

<sup>4</sup> Desde mi forma de leer la obra de Nietzsche, JGB de hecho fue el primer intento de una serie de intentos de ponerse en claro. Los otros intentos en esa empresa fueron las demás obras que él publicó (GM, GD, WA y los Prólogos de 1886) y preparó (AC, EH, DD y NW) después de JGB.



invención) de Nietzsche a partir de lo logrado en *Za*<sup>5</sup>, con el propósito de auto-presentarse a sus lectores e invitarlos a retornar su obra anterior, con la convicción de que los análisis en *JGB* son útiles, e incluso indispensables, para una *exploración futura* del pasado de la historia del pensamiento, de las ciencias, de la filosofía (Sommer 2016a: 12).

La obra, entonces, tiene un rasgo retrospectivo, pero también protréptico (como lo llama Sommer 2013a: 71-79 y 2016a: 19-27) que está anunciado ya en el subtítulo “Preludio de una filosofía del futuro”, el cual indica que esa obra es una introducción, iniciación y preparación para un nuevo filosofar. Mientras el rasgo retrospectivo se deja adivinar por la semejanzas estructurales y temáticas que esta obra guarda con *MA I* (véase n. 3), el rasgo protréptico se percibe en que Nietzsche, con las constantes oposiciones y contrastes que va presentando a lo largo del texto, va produciendo (¿intencionalmente?) esa tensión del espíritu anunciada en el Prólogo de *JGB* (OC IV: 296 / KSA 5: 12-3;

---

<sup>5</sup> Nietzsche en ocasiones caracteriza a *JGB* como un comentario (carta a Reinhart von Seydlitz del 26.10.1886, CO V, Nr. 768: 233 / KSB 7: 270-1) o como un glosario de las innovaciones conceptuales y valorativas de *Za* (FP IV, 6[4]: 179 / KSA 12: 234). Pero, como señala Sommer (2013a: 70-74 y 2016a: 10-11), ambas caracterizaciones son problemáticas. En primer lugar, los nuevos conceptos que introduce *Za* o bien no aparecen explícitamente (ni el super-ser-humano ni el eterno retorno de lo mismo) o bien aparecen con varias restricciones (la voluntad de poder) en *JGB*. De igual modo, es problemático entender a *JGB* como un comentario de *Za*; en primer lugar, porque Nietzsche ya había presentado *M* y *FW* como el comentario anticipado de *Za* (carta a Overbeck del 7.04.1884, CO IV, Nr. 504: 452 / KSB 6: 496). En segundo lugar, porque siempre que la presenta como “comentario” advierte que él entiende de una forma particular la noción de “comentario” (por ejemplo, en la ya mencionada carta Nr. 768 dirá: «hay que entenderme para entender en qué sentido es un comentario», CO V: 233 / KSB 7: 270-1). Presumiblemente el sentido con el que entiende la noción de “comentario” tiene que ver con la presentación que hace en *EH* de *JGB*, donde la muestra como diciendo y haciendo lo mismo que *Za* pero de manera contraria (OC IV, *EH* “*JGB*” §1: 843 / KSA 6: 350), es decir, como si fuera el “reflejo negativo” de *Za* (Strauss 1983: 174). Lo que se puede ver en estos intentos de Nietzsche por mostrar la conexión de *JGB* con *Za* es la preocupación, que no desaparecerá como lo pone en evidencia su proyecto nunca terminado de escribir una obra capital (de la cual ya se encuentran planes desde el verano de 1885; Schaberg 2002: 163) donde sistematice su pensamiento y muestre la continuidad (coherencia y consistencia) en sus obras, las cuales nunca sintió como terminadas, tal como se puede deducir de sus constantes proyectos de agregar nuevas partes, volúmenes, adiciones, prólogos a esas obras ya publicadas.

Sommer 2017: 67), la cual es la condición para abrir nuevos espacios de pensamiento y de acción, incluso para alcanzar los ideales u objetivos que se tengan como individuo o cultura. En esta forma de proceder Nietzsche encarna al filósofo del futuro, definido por él como un experimentador (*Versucher*: ensayador; OC IV, JGB §42: 325 / KSA 5: 59) cuya tarea es la de ser la mala conciencia de su época (ibid., §212: 378-9 / 145-7), pues precisamente a lo largo de su obra Nietzsche va experimentando con los estilos de escritura (desde los aforismos cortos hasta la poesía, pasando por los párrafos largos y la estructura de ensayo en la que está escrita la sexta sección) como con la nueva perspectiva (la de los impulsos) desde la cual él examina, reinterpreta críticamente los “grandes” temas de la filosofía (véase n. 3) y disecciona los valores, las virtudes y los ideales de su época<sup>6</sup>.

Con esta obra Nietzsche, entonces, prepara a sus lectores para la llegada del filósofo del futuro y los entrena para que tengan oídos, olfato para sus verdades; los prepara, en suma, para que se adueñen filosóficamente del filósofo del futuro, para que lo tengan como ideal o meta de la cultura. ¿Cómo hace esto? A saber, de forma performativa, pues toda la obra es un ejemplo vivo, encarnado de la idea de que el pensar es pelear y de que la provocación y la polémica son medios de la dinámica del intelecto. Pues en todas las secciones, mientras presenta su interpretación crítica de la tradición y de su época, va presentando la nueva forma de pensar (la cual, de hecho, se pone en evidencia en la misma crítica, pues esta es hecha desde esa nueva forma de ver las cosas).

Esto ocurre también, con especial interés para mí, en la sexta sección (titulada “Nosotros, los doctos”<sup>7</sup>), donde Nietzsche contrasta al docto, en tanto ser humano más

---

<sup>6</sup> Véase mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”, donde ofrezco pistas de que en JGB Nietzsche encarna al experimentador y doy indicios de cuál es el rol que podría tener la *Skepsis* fuerte (de la que hablaré más adelante en el presente ensayo) en su filosofar, especialmente luego de Za.

<sup>7</sup> Todos los comentaristas que hablan de esta sección resaltan la ironía de este título (Sommer 2017: 70 y 2016: 556-9; Lampert 2001: 180; Llinares 1994: 91-2). Es irónico porque el “nosotros” que habla en esta sección ya no se considera a sí mismo un docto, aunque no niega que alguna vez lo fue (véase, por ejemplo, OC IV, EH “MA” §3: 82 / KSA 6: 325, donde Nietzsche critica su decisión de haber sido filólogo: «Por las consecuencias de este “idealismo” me explico yo todas las equivocaciones, todas las grandes aberraciones del instinto y las “modestias” que me han apartado de la tarea de mi vida, como, por ejemplo, el haberme hecho filólogo — ¿por qué no, al menos médico o cualquier otra cosa que abra los ojos?»). Pero la ironía del título

valorado en la época (al menos en los ámbitos intelectuales), y al filósofo del futuro, del cual Nietzsche, en tanto espíritu libre, es su heraldo y precursor (OC IV, JGB §44: 326 / KSA 5: 60). En términos generales, en los primeros cinco aforismos de la sección Nietzsche caracteriza negativamente al filósofo del futuro, en tanto que presenta a su antítesis, el representante de una época distensionada: el docto, quien es un enfermo de la voluntad que no puede realizar grandes tareas. Y en los últimos cinco aforismos de la sección Nietzsche caracteriza de manera positiva al filósofo del futuro, pues habla de su proceso de formación, de los peligros en los que él deviene y su tarea, la cual es más grande que la del docto. Este contraste le pone en evidencia al lector (1) que hay tareas que por su grandeza y exigencia superan las capacidades del ser humano de ciencia moderna y (2) que el auténtico filósofo es superior a ese tipo de ser humano valorado como superior en su época, en tanto que el auténtico filósofo sí conoce su naturaleza, sus fundamentos, sus logros, sus responsabilidades (Lampert 2001: 181).

Ahora bien, en ese contraste, Nietzsche presenta dos especies diferentes de *Skepsis*, una de las cuales es rasgo del filósofo en tanto experimentador y en tanto mala conciencia de su época. Es mi interés en el presente ensayo seguir el hilo de exposición de la sección “Nosotros, los doctos” para interpretar los elementos que están relacionados con los dos

---

“Nosotros, los doctos” se vuelve “genialidad creativa” cuando Nietzsche enfatiza, en el primer y último aforismo de esa sección, la necesidad de *la propia experiencia* para poder hablar del tema que ahí es abordado: el título es una confesión y un testimonio consciente e intencional por parte de Nietzsche que le otorgan a la sección desde el inicio un carácter personal. El contenido de cada uno de los aforismos, consecuentemente, configuran una presentación eminentemente propia y personal de Nietzsche (Llinares 1994: 92), como también lo resalta la primera línea de la sección: «A riesgo de que moralizar manifieste ser aquí también lo que siembre fue — a saber como un intrépido *montrer ses plaies* [mostrar las propias llagas], según Balzac (...)» (OC IV, JGB 204: 368 / KSA 5: 129; sobre la referencia a Balzac, véase FP II, 2a, 15[72]: 889 / KSA 9: 658; Sommer 2014: 134 n. 2 aclara que la fuente de esta cita no es ninguna obra de Balzac, sino la introducción de Stahl a una edición de la obra de Chamfort 1856, la cual Nietzsche tenía en su biblioteca, como ilustran Campioni et al. 2003: 169). La imagen que en esta cita usa Nietzsche recuerda a Juan 20, 25-29, donde Jesús le muestra al incrédulo Tomás sus estigmas, por lo que Nietzsche estaría advirtiéndole a su lector con esta imagen que lo que ahí dirá es el resultado de haber experimentado en primera persona el problema de la jerarquía entre ciencia y filosofía.

tipos de *Skepsis* para distinguirlas y, asimismo, mostrar cómo la *Skepsis* que Nietzsche denomina “viril” es un rasgo del verdadero filósofo no solo durante sus años de formación, sino incluso durante la realización de su tarea, la cual exige que él cree valores. Demostrar esto, permitirá plantear la hipótesis de que hay un sentido de *Skepsis* que también sería un rasgo de Nietzsche, en tanto que su tarea, al menos tal como la concibió él desde un punto de su historia intelectual, es la de realizar una inversión de todos los valores. Es decir, este ensayo pretende dejar planteada una interpretación de “Nosotros, los doctos” que permita, en un ensayo posterior, proponer una lectura del mismo filosofar de Nietzsche que lo mostraría como un filósofo que vive de ensayos y que, por tanto, comparte esa *Skepsis* como uno de sus rasgos.

## **I. Tipo débil de *Skepsis***

### **1. §§204-206: *el ser humano dominante de la época***

Gracias a su propia experiencia, Nietzsche, quien fue docto y filósofo, tiene el derecho de denunciar el desplazamiento jerárquico entre filosofía y ciencia (KSA 5: p. 129 líneas 6-10), en tanto que la primera ya no se siente con el derecho de desarrollar su tarea señorial y la segunda ha empezado a dictarle sus leyes a la primera, de forma que esta se rige con los valores y virtudes que aquella le impone. Nietzsche diagnostica que la declaración de independencia del científico respecto a la filosofía es uno de los «efectos tardíos más sutiles del orden y desorden democráticos» (ibid.: 368 / 129 líneas 18-19). Por “democrático” se refiere él a los instintos plebeyos que gritan: «¡abajo todos los señores!» (ibid.). Este grito implica, en primer lugar, que los subordinados no reconozcan el derecho que tienen los señores de gobernar y, en segundo lugar, que los primeros se auto-enaltezcan y los segundos se auto-degraden, de forma que ambos consideren que *cualquiera* tiene el derecho de gobernar sobre los demás. La ciencia le usurpó, entonces, a la filosofía su papel de “señora” y legisladora.

Que la filosofía no goce de respeto y que domine el instinto de la plebe se debe sobre todo a que falta en la época (los años 80 del siglo XIX) “la especie entera de los majestuosos y espléndidos ermitaños del espíritu” (p. 131 línea 9) del tipo de Heráclito,

Platón, Empédocles, y solo existan filósofos decadentes, filósofos de batiburrillo o del revoltijo (*Mischmasch*<sup>8</sup>; p. 131 línea16), (pseudo-)filósofos, meros doctos o seres humanos de ciencia, como E. Dühring y E. von Hartmann, quienes empero son *confudidos*, pues son tomados como verdaderos filósofos, aún cuando no tienen el derecho de mandar<sup>9</sup>.

Los filósofos contemporáneos a Nietzsche, todos ellos doctos y especialistas, se hacen llamar a sí mismos “filósofos de la realidad” o “positivistas”. Ellos no creen que la filosofía tenga una tarea o responsabilidad más grande que la de conocer y describir la realidad tal y como ella es. Estos pseudo-filósofos han reducido la filosofía a mera “teoría de conocimiento” o epistemología, lo que se expresa en el auge que tuvo el neokantismo dentro de las universidades en esa época (Acampora & Ansell 2011: 133 n. 2. Véase a Schmitz-Dumont 1878 como ejemplo del dominio que el neokantismo logró en el pensamiento europeo de la época). Pero «la filosofía reducida a una “teoría del conocimiento”», dirá Nietzsche, «no es más que una tímida epojística [*Epochistik*] y doctrina de la abstinencia» (OC IV, JGB §204, 369 / KSA 5, 131).

El término de epojística es un neologismo que Nietzsche construye a partir del término griego *epojé*, acuñado inicialmente por la tradición médica, retomado por los estoicos y reapropiado por los escépticos antiguos (Couissin 1929). La *epojé* es el estado al que apuntaban los escépticos con todo su ejercicio dialéctico de contraponer argumentos, demostrando que no hay razones para dar algún juicio sobre el tema en cuestión (véase DL

---

<sup>8</sup> Con este término Nietzsche adelanta una hipótesis que presentará en el §208: los filósofos o doctos contemporáneos son el resultado de una mezcla de diferentes tipos de sangre y estamentos. En un fragmento póstumo posterior se hace eco a esta idea: «El estado de corrupción y mezcolanza [*gemischt*] de los valores corresponde al estado fisiológico de los seres humanos presentes: teoría de la *modernidad*» (FP IV, 14[139]: 573 / KSA 13: 323).

<sup>9</sup> Permítaseme aquí una pequeña disertación: Schopenhauer plantea la diferencia entre filosofía y ciencia en que la primera responde la pregunta por el qué y la segunda por el por qué de las cosas. Es por eso que Schopenhauer no tiene dudas en definir a la filosofía como metafísica (para un resumen de esto véase Villamil 2016). Se puede entender este tipo de definición de qué es la filosofía como el factor determinante que (tal vez a juicio de Nietzsche) contribuyó al desprestigio de la filosofía por parte de la ciencia, pues esta terminó considerando que era necesario la superación de lo metafísico y, por tanto, de la filosofía.

IX §70). Es por eso que el término *epojé* se suele traducir por *suspensión del juicio*. El neologismo de Nietzsche estaría, entonces, señalando la manera como los filósofos decadentes modernos logran resolver su ansiedad por evitar toda definición y juicio (Sommer 2016a: 564), que es una exigencia que hace parte del cuestionable ideal del espíritu objetivo, del que hablará Nietzsche en el §207.

Esta exigencia de evitar toda definición y juicio tiene, entonces, un carácter epistemológico que se evidencia aún más si se observa que en la filosofía contemporánea a Nietzsche falta una búsqueda de un estado vital, como la *ataraxia* (PH I §25) o la imperturbabilidad (DL IX §107) o el placer (*Praep. Ev.* 14.18.3), búsqueda que no faltaba en el escepticismo antiguo (Sommer 2016a: 564). De este modo, con su neologismo Nietzsche estaría criticando indirectamente el tipo de filosofía de la Europa moderna, que se caracteriza por querer secularizar radicalmente al conocimiento de toda metafísica y religión, limitando su tarea a una enunciación de afirmaciones significativas (verificables en la experiencia sensorial) sobre el mundo y a una descripción de hechos donde estos se subsumen bajo leyes descriptivas generales (Southwell 2009: 64 y Acampora & Ansell 2011: 133-4).

Pero para Nietzsche esto último significa que los filósofos contemporáneos son escépticos (acusación que Nietzsche hará expresa en el §208). Pero unos escépticos “degradados”, en tanto que sólo practican la suspensión del juicio sin introducirse, por miedo y cobardía, ni en los problemas ni en la búsqueda de las razones contrapuestas que configuran y producen dicha suspensión<sup>10</sup>. Esto resuena en la descripción de la filosofía contemporánea como “doctrina de la abstinencia”, pues ella ya no es atrevida ni arriesgada, sino que busca precisamente que el así llamado filósofo, el docto y el científico crean que su tarea es la de ver el mundo como es y que no hay una tarea más noble, que el filósofo en tanto filósofo no debe *proponer* alguna interpretación nueva del mundo, *crear* nuevos valores. La filosofía tiene la tarea de señora, de decir cómo son las cosas y el filósofo

---

<sup>10</sup> Dicho así, se puede pensar que, con su neologismo, Nietzsche contrasta al escéptico antiguo con el escéptico moderno, donde el primero tiene pretensiones de decir cómo hay que vivir (aunque no pueda decirlo positivamente, sino con meras metáforas, como la de la medicina, véase PH III §280), mientras que al segundo solo le interesa la teoría del conocimiento (Llinares 1994: 94).

debe reconocer las responsabilidades que implica esa tarea. Pero la filosofía como mera epistemología no puede lograr dominar, a ella le falta fuerza, energía, tensión, ir más allá del mero conocimiento del mundo. La filosofía contemporánea está castrada, es servicial, superficial, raquítica, envejecida, pues «ni siquiera es capaz de cruzar el umbral y se *niega* patéticamente el derecho a entrar — he aquí una filosofía moribunda, un final, una agonía, algo que suscita compasión. ¡Cómo podría una filosofía así — *dominar!*» (OC IV, JGB §204: 369-70 / KSA 5: 131-2).

Sin embargo, en la época esa es la filosofía en boga, solo hay doctos, el desarrollo del filósofo (*Entwicklung des Philosophen*; *ibid.*, §205: 370 / 132) está amenazado por el estado actual de “la torre de las ciencias”. Dada la extensión de las ciencias, ellas han o bien impedido que el aprendiz alcance la cima, la mirada panorámica, periférica, descendente (*Überblick, Umblick, Niederblick*)<sup>11</sup>, la perspectiva filosófica genuina (Acampora & Ansell 2011: 134 y Southwell 2009: 64); o bien ha llevado a que él llegue ahí pero con su fuerza agotada, desgastada, estando él mismo dañado, embrutecido, degenerado, de suerte que su juicio de valor termina significando muy poco (OC IV, JGB §205: 370 / KSA 5: 132).

Súmase a lo anterior, el gusto o conciencia intelectual del filósofo en tanto agravante de su condición actual, un peligro natural (siguiendo la terminología de Lampert 2002: 183) que lo lleva a ser tentado a especializarse en un escalón de la torre de las ciencias y no llegar a la cima. Gracias a su conciencia intelectual, el filósofo duda y se demora en el camino de su desarrollo, teme practicar una ciencia sin tener la capacidad para ello, no se siente con el derecho de guiar pues no se respeta a sí mismo<sup>12</sup>, ni con el derecho de cumplir su auto-exigencia en tanto filósofo, pues por muy decadente que sea, él «se exige a sí mismo un juicio, un sí y un no, no sobre las ciencias, sino sobre la vida y el valor de la

---

<sup>11</sup> Cabe anotar que los prefijos de las tres palabras indican la dirección y orientación de la mirada: mientras el primero sugiere una visión que lo abarca todo, el segundo resalta una visión que puede rotar los 360 grados, y el último una mirada desde arriba hacia abajo.

<sup>12</sup> Sommer (2016a: 565) aclara que la conexión entre “el ser humano que guía” y el “sentir respeto por sí mismo” tal vez es sugerida por Goethe, para quien el ser humano fuerte es quien siente respeto por sí mismo (véase GD “Intempestivo” §§49-50, donde se presenta a Goethe en relación con esta conexión entre grandeza y auto-respeto).

vida» (OC IV, JGB §205: 370 / KSA 5: 132). El filósofo es consciente que él debe hacer ese juicio, no porque él sea o se considere un juez “objetivo” o imparcial, «sino porque en este juicio su voluntad de acceder al mundo [*Weltzugriffswille*], su talento dominante, su talento de establecer valores se manifestaría: que como un filósofo juzga sobre el valor de la vida, muestra para un filósofo qué, cuán valiente, cuán dispuesto a la seducción y a la tentación [*verführungs- und versuchungsbereit*] está él» (Sommer 2016a: 566; traducción mía).

Pero aun cuando esta exigencia esté dada por su voluntad, su valentía, su disposición a la seducción y a la tentación, o (en términos de Llinares 1994: 94) por las energías de su personalidad intelectual, el pseudo-filósofo termina midiéndose a sí mismo con la regla de valores que han impuesto las ciencias de su época, esa regla donde la especialidad es lo que tiene prestigio y donde solo se busca no el conocimiento normativo sino descriptivo del mundo. De esta forma el filósofo se niega la posibilidad de cumplir con su exigencia: no solo se *abstiene* de enjuiciar a la vida, suspende su juicio sobre lo que tiene valor y no, sino que también se niega el derecho de ofrecer ese juicio, se niega la posibilidad de aprender a creer que él tiene ese derecho, ese deber, al igual que el de “buscar su *propio* camino hacia ese derecho y a esa creencia partiendo solo de las vivencias más abarcadoras, más perturbadoras y destructivas, aun cuando vacile, dude, enmudezca en esa búsqueda” (OC IV, JGB §205: 370 / KSA 5: 132-3).

Para Nietzsche por más que en la época se elogie el conocimiento especializado, el camino que debe seguir el filósofo para que se sienta con el derecho de dar ese juicio no es ese; incluso el camino que ha tomado, el de las ciencias de la época, ha llevado a que él suspenda su juicio. De que Nietzsche hable de “un derecho” y no de una capacidad cognitiva que necesita el filósofo para responder la pregunta por el valor de la vida, se debe a que el filósofo, como se enfatizará en el §211, no tiene como tarea la de describir “correctamente” la vida y el valor de la vida sino, por el contrario, su tarea exige que él cree ese valor de la vida, cree los valores con los que se medirá la vida y con los que él legislará la cultura. Pero para esto, el filósofo primero debe recorrer en primera persona un camino propio (muy diferente al de la especialización del conocimiento) que le muestre, le devele, lo convenza de que él tiene ese derecho, ese deber.

Vivir “sabiamente” o “como un filósofo” no significa vivir “prudente y apartadamente”, como si la sabiduría fuera «una especie de escapatoria, un medio y artificio para retirarse



de una partida peligrosa» (ibid.: 370 / 133). Por el contrario, el verdadero filósofo «vive de manera “no filosófica”<sup>13</sup> y “no sabia”, sobre todo de manera *imprudente*, y siente el peso y el deber de cien ensayos [*Versuchen*: tentativas] y tentaciones [*Versuchungen*] de la vida: — él *se* arriesga constantemente, él juega *la* partida mala...» (ibid.). *La forma de vida* del verdadero filósofo no consiste en vivir según fórmulas que dicen “esto es bueno”, “esto es lo correcto”, como el apartarse de las pasiones, de lo sensual de lo humano. La vida para él es, en cambio, experimentos, ensayos, tentaciones que lo seducen a probar cosas diferentes, nuevas, prohibidas. Por eso él es imprudente, se deja tentar por la vida, se arriesga e involucra en la vida, la valora, toma decisiones difíciles aunque no esté seguro de tomarlas. El filósofo se pierde y se gana a sí mismo de nuevo, tiene amplias vivencias y las comprime en conclusiones generales (FP III, 35[24] §2: 777 / KSA 11: 519), vive el juego malo, feo, sucio (todas posibles traducciones del término alemán *schlimm*) para seguir desarrollándose, madurando como filósofo, como señor. Es con esta forma de vida como él (se) muestra su valentía, de lo que está dispuesto, de lo que es capaz. Así pues, confundir al filósofo con el

---

<sup>13</sup> Este rasgo de “no filosófico” o “a-filosófico” (*unphilosophisch*) es uno con el que Nietzsche ha caracterizado frecuentemente su quehacer como pensador. Aquí un caso temprano: «Quiero describir una serie de grandes filósofos y espero con ello hacer más clara la esencia del filósofo: aunque lo haré en una forma un tanto no-filosófica, puesto que me atengo a los efectos del filósofo. No estoy en capacidad de hablar más directamente de su esencia, pues el impulso puro hacia la verdad [*der reine Trieb zur Wahrheit*] es tan ajeno y tan inexplicable en este mundo como para abrigar la esperanza de haber mostrado al menos algo, si muestro para qué sirve dicho impulso» (FP I, 26[9]: 455 / KSA 7: 573-4). Nótese aquí cómo él propone que para entender la esencia del filósofo antiguo es necesario verlo de manera no filosófica, es decir, en este caso verlo sin la creencia muy fuerte en la filosofía moderna de que el impulso hacia la verdad es desinteresado, que no busca ningún efecto (para un análisis más detallado de este fragmento, véase Meléndez 2015: 169-72). En JGB, asimismo, Nietzsche usa esta expresión dos veces más: «Seamos, pues, un poco más cautos, seamos “afilosóficos”» (OC IV, JGB §19: 308 / KSA 5: 32) y «Algo que caracteriza a una raza afilosófica así es que se escucha rigurosamente en el cristianismo» (ibid., §252: 408 / 195). En el primer caso, como en el §205, es claro que Nietzsche usa la expresión para proponer una inversión de la comprensión clásica del filósofo. En la última cita, la expresión habla, en cambio, de aquello que realmente no pertenece a lo que Nietzsche entiende por “afilosófico”. Es por eso que en este pasaje Nietzsche usa la expresión sin comillas. Esto permite advertir sobre las dificultades de leer a Nietzsche, pues él usa un mismo término en varios sentidos (incluso opuestos), pero que distingue o bien por el uso de comillas o bien por el contexto en el que aparecen.

docto es omitir, negar, o incluso desprestigiar, la forma de vida del verdadero filósofo, lo que significa tener como meta a un tipo de persona estrecha, que no se anima a afrontar las preguntas más importantes, que no se atreve a correr riesgos, sino que solo hace lo que es útil o respetable según la escala de valores de la época (Southwell 2009: 64).

A diferencia del genio, el docto o ser humano científico es estéril, pues ni engendra (*zeugen*) ni da a luz (*gebären*), como sí lo hace el genio (OC IV: 370-1 / KSA 5: 133). El engendrar y dar a luz los llama Nietzsche operaciones (*Verrichtungen*: funciones), con lo que parece querer resaltar que se trata de *procesos* que se llevan a cabo para obtener un producto nuevo o un logro deseado. “Engendrar” y el “dar a luz” son precisamente dos actividades donde se da lugar a algo nuevo<sup>14</sup>. En el §248 Nietzsche caracterizará estas dos funciones del genio: dirá que el “engendrar” corresponde a “plasmear, madurar, consumir”, mientras que el “dar a luz” es “la causa de nuevos órdenes de vida” (ibid.: 405 / 191). Ahora, como ya he indicado, para Nietzsche la tarea del filósofo del futuro exige que él  *Cree valores* (ibid.: 377 / KSA 5: 144), exigencia que parece indicar que el filósofo del futuro sería más del segundo tipo de genio, aquel que da a luz. Sin embargo, “Nosotros, los doctos” no permite resolver si realmente el acto creativo del genio es el mismo que el del filósofo del futuro, pues el §206 enfatizará que el docto no entiende qué significa, qué se requiere y qué se sacrifica cuando se crea cosas nuevas, que él es estéril como las comadronas; con lo cual el docto no tiene problema, pues recibe respeto por ello, así como también fue respetado Sócrates por ser una “comadrona del alma” (*Tht*, 149b-151d).

El ser humano científico es una especie (*Art*) de ser humano innoble (*unvornehm*: no-aristocrática), no dominante, no autoritario (*nicht autoritativ*: sin autoridad), no satisfecho consigo mismo con las virtudes y enfermedades de una especie tal: es laborioso y reconoce su derecho al honor y al reconocimiento, pero igualmente, aunque lo oculte bien a los

---

<sup>14</sup> En “De los despreciadores del cuerpo” Nietzsche presenta esta idea de la creación de algo nuevo pero generalizada a todo ser humano. Ahí Zarathustra afirma que el eterno afán del sí-mismo o cuerpo es “crear por encima de sí mismo” (ibid., Za I: 89 / KSA 4: 40), pues al ser humano, en tanto cuerpo vivo (*Leib*), le es inherente interpretar o darle un sentido al mundo. Pero hay cuerpos enfermos y cansados cuyas valoraciones les permite refugiarse en mundos metafísicos en tanto que no les exige la energía vital que ellos no tienen. Véase para esto la sección VII de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el y el sí-mismo”.

demás, es envidioso, desprecia y desprestigia a los de naturaleza superior, para así garantizarse ser el que reciba todos los respetos y honores por su laboriosidad (FP IV, 1[170]: 67 / KSA 12: 48). Es por esto que lo peor de lo que el docto es capaz, le viene del instinto de mediocridad de su especie innoble de ser humano, «el jesuitismo<sup>15</sup> de la mediocridad que instintivamente trabaja en pos de la destrucción del ser humano excepcional y romper o — ¡mejor aún! — destensar cualquier arco en tensión» (OC IV, JGB §206: 371 / KSA 5: 133).

El docto, en suma, menosprecia la filosofía, no cree en la tarea señorial ni en la soberanía de la filosofía, practica una filosofía epijística y una doctrina de la abstinencia, alguien especializado, pseudo-filósofo, suspende su juicio sobre la vida y el valor de la vida, vive prudentemente, huye de la vida y de sus seducciones, es estéril, y además, es resentido, mediocre y enemigo de las naturalezas superiores, del gran ser humano: un animal de rebaño que no puede ser señor de la cultura. En los dos aforismos siguientes hablará Nietzsche del ideal de su época: el espíritu objetivo, el cual, de acuerdo con la advertencia que hace Nietzsche al inicio del §208, es escéptico (KSA 5: p. 137 líneas 4-6); ideal que no debería ser tomado como un fin sino como herramienta de conocimiento que facilita la formación del filósofo del futuro, quien sí es más importante para la cultura que el docto.

---

<sup>15</sup> Este aforismo no explica, sin embargo, qué entender por jesuitismo ni «hasta qué punto los doctos son jesuitas en sí mismos, aparte de la afirmación de que ellos tienen un interés en hacer que el “genio” sea pequeño y, por lo tanto, igual» (Sommer 2016a: 567; traducción mía). Una clave para interpretar estas líneas está dada en el Prólogo de JGB, donde se mencionan a los jesuitas como aquellos que intentaron distensionar la tensión del espíritu en Europa. El docto sería del tipo de ser humano del jesuita (conexión que se reforzaría con la mención de la tensión en el presente aforismo de JGB y con la identificación que en el aforismo anterior se hizo entre el científico y el religioso, en tanto que ambos llevan el mismo tipo de vida prudente), pues ambos comparten el arte de la compasión (*Mitleiden*): con ella el docto distensiona el arco, pues rebaja al genio a su mismo nivel y lo vuelve mediocre (entiéndase, no engendra ni da a luz), de suerte que este no vería en aquél a un enemigo, sino a un “amigo”, a un igual en “esencia”.

## 2. §§207-208: *el docto ideal es un escéptico débil*

Con el ideal de la espiritualidad objetiva Nietzsche conecta el huir «de todo lo subjetivo y de su maldita ipssimosidad [*Ipsissimosität*]<sup>16</sup>» (ibid., §207: 371 / 134). La subjetividad significa, según se suele asumir, el encerrarse en el “yo”, en lo “particular”, en lo “individual”, en lo “personal”, en lo “no-universal”, en lo “no-objetivo”; de suerte que el conocimiento que surge de ahí sería un conocimiento interesado, parcial, filtrado por lo propio de la persona que conoce, es decir, un conocimiento no objetivo, no universal, no válido para todos y en todo momento. Es por esto que el espíritu objetivo, el buscar con ahínco y voluntariamente la despersonalización, la auto-alienación, auto-abnegación se vuelve en el ideal de la época, para evitar así los peligros para el conocimiento que trae consigo lo subjetivo<sup>17</sup>.

La crítica de Nietzsche en el §207 es doble: por un lado, critica que se tome a la desimismación y despersonalización como un fin en sí mismo; y por otro, haciendo eco del imperativo categórico kantiano según el cual el ser humano no debe ser un medio sino un fin en sí mismo (*Selbstzweckhaftigkeit*; cf. Sommer 2016a: 567), critica que se tome al espíritu objetivo como fin en sí mismo, pues en realidad él es un instrumento, un medio para el desarrollo del verdadero filósofo, quien sí maldice, reniega, afirma, juzga la vida y el valor de la vida. El espíritu objetivo, en efecto, es un mero *espejo* que refleja al mundo<sup>18</sup>, es decir,

---

<sup>16</sup> Esta expresión es derivada del término latino *ipse* (el mismo) y del superlativo *ipsissimus* (mismísimo), por lo que se podría traducir también por “mismimosidad”, en el sentido de un “egocentrismo extremo” o de una “auto-referencia-obsesiva” (OC IV: 371, n. 85; Nietzsche 2016c: n. 101; Sommer 2016a: 568).

<sup>17</sup> Compárese esta propuesta con el inicio de MA II Pr. §1: «Mis escritos hablan *solo* de mis superaciones: “yo” estoy en ellos con todo lo que fue mi enemigo, *ego ipsissimus* [yo mismísimo; mi yo más propio], incluso, si se permite una expresión más orgullosa, *ego ipsissimum* [el yo mismísimo; mi yo más íntimo]» (OC III: 275 / KSA 2: 369).

<sup>18</sup> Esta metáfora que ilustra qué tipo de herramienta es el ser humano objetivo no es una innovación de Nietzsche, sino un lugar común en la modernidad. Para dar un ejemplo, que resulta crucial en la formación de Nietzsche como filósofo: Schopenhauer habla, además de la razón como instrumento del conocimiento del mundo fenoménico, del puro sujeto del conocimiento, es decir, el sujeto desinteresado quien, por no buscar nada diferente que el conocer por el conocer mismo, *refleja* el mundo de las ideas, esto es, la objetivación inmediata del mundo como voluntad (véase W I §§30-34 y W II Cap. 29-30).

una herramienta pasiva que “refleja” o conoce la realidad, un mero repetidor de las figuras y acontecimientos externos que tiene adelante e internos que pasan a través de él, un recipiente que adopta la forma del material que lo llena (OC IV, JGB 207: 372 / KSA 5, 135). Nietzsche critica, entonces, la tendencia que enaltece al espíritu objetivo por su huida de lo subjetivo, ante lo cual él advierte que «se debe aprender también a tener cuidado con su agradecimiento y ponerle un freno a la exageración con la que es celebrada últimamente la desimismación [*Entselbstung*] y la despersonalización [*Entpersönlichung*] del espíritu, como si fueran la meta en sí, la redención y la transfiguración» (OC IV, JGB 207: 371 / KSA 5, 134-5).

En estas líneas Nietzsche no critica el ideal de “objetividad”, sino el hecho de tomar la desimismación y despersonalización del espíritu como el fin al que debe apuntar toda la humanidad, como si fuera el logro de la existencia, como si fuera lo más real e importante, como si fuera la muestra de que se es independiente de toda cadena (Acampora & Ansell 2011: 136). La exageración de la desimismación y despersonalización significa no solo remover lo que es accidental y arbitrario para el conocimiento, sino también perderse a sí mismo, separarse de las exigencias de la vida que le es propia, de las necesidades de su sí-mismo, perder el propio sí-mismo.

Ciertamente, con esto Nietzsche tampoco está diciendo que ese estado de total “libertad” del propio sí mismo sea posible. A lo largo de todo JGB Nietzsche ha venido mostrando que esa noción de libertad es una mal-comprensión, una pretensión fallida, una esperanza que nunca podrá satisfacerse, pues el ser humano no puede liberarse de toda cadena, ya que en tanto ser vivo con un cuerpo vivo siempre estará atado a su perspectiva, a su especie de vida, la cual tiene necesidades vitales propias, sin olvidar que en tanto ser vivo se tiene siempre intereses personales<sup>19</sup>. Incluso en el docto, en quien tal vez hay un instinto de conocimiento y quien sabe qué es lo que necesita para lograr su labor de

---

<sup>19</sup> Para este particular, véase toda la segunda sección de JGB, titulada “El espíritu libre” y el §6, donde Nietzsche concluye que en el caso de los filósofos no hay nada impersonal. En la segunda sección de mi artículo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche” ofrezco una interpretación de este aforismo.

conocimiento sin que los demás instintos intervengan de forma esencial en su trabajo (§§6 y 206), hay algo de persona que él no puede suprimir totalmente.

No es cierto que al espíritu objetivo no le interese nada. Se puede constatar, por ejemplo, que este espíritu tiene la pretensión de conocer el mundo como es, que *quiere* ser reconocido, que siente placer (aunque sea solamente) cuando conoce o refleja, hasta el punto de que siempre está a la espera de que algo llegue para reflejarlo (ibid.). Nietzsche contradice, con esto, la imagen que los modernos tienen del docto ideal: es imposible lograr el ideal de objetividad o completo desinterés, pues siempre queda algún deseo, algún impulso, alguna pasión, como la de querer suprimir todos los deseos, pasiones, placeres (fantasía que identifica a los ascetas; Lampert 2001: 188-9). La idea del conocimiento completamente desinteresado, consecuentemente, es un autoengaño o un despropósito por parte de la ciencia, por tanto es imposible reproducir la realidad de manera totalmente desinteresada, como ya lo había mencionado Nietzsche en FW §345.

Lo que queda de “persona” en el ser humano objetivo es una molestia para él, hasta el punto que lo único que él desprecia es precisamente eso que le queda de “persona”. Las virtudes del espíritu objetivo (“la condescendencia hacia toda vivencia, acoger con hospitalidad todo lo que lo ataca, la despreocupación peligrosa por el sí y por el no”, p. 135 línea 31 – p. 136. línea 2) lo convierten en un *caput mortuum* (“residuo inútil”, según Sanchez Pascual, o *Totenkopf*, calavera, según Sommer) en tanto *ser humano*: él pierde las pasiones habituales, la familiaridad consigo mismo en tanto persona, su personalidad, la aptitud para lo humano, lo emotivo y lo emocional, pues solo es un lugar de paso de los fenómenos a los cuales se somete gentilmente; pierde el interés por lo importante, como el enjuiciar la vida o el relacionarse con los demás (Lampert 2001: 189, Llinares 1994: 95-6 y Burnham 2007: 140-1). Es por eso que en esto mismo él se muestra «inauténtico, frágil, problemático [*fragwürdig*: equívoco] y caduco [*morsch*: podrido]» (OC IV, JGB §207, 372 / KSA 5: 136), pues la voluntad de tratar todo objetivamente lo convierte en un extraño para las cosas cotidianas. Su comportamiento, en otras palabras, es muy similar a como se solía entender el comportamiento del autista, quien a los ojos de un espectador externo no puede conectar con el mundo, sus manifestaciones de emociones parecen ser artificiales, forzadas, no-armónicas (véase DSM-IV-TR; Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985).

Pues bien, si el docto es un escéptico es sobre todo porque «su alma reflectante y eternamente alisada [*glättend*] ya no sabe afirmar, ya no sabe negar; él no manda; él tampoco destruye (...). Él tampoco es un ser humano modelo; él no va delante de nadie, ni detrás; se sitúa generalmente demasiado lejos como para tener motivo [*Grund*] de tomar partido entre el bien y el mal» (OC IV, JGB §207: 372 / KSA 5: 136). El espíritu objetivo se niega a emitir juicios de valor, pues considera que el juzgar sería ir más allá de la mera pasividad del reflejar, además de una muestra de lo que le queda de persona, de que algo es de su interés. Él evita preguntarse por sus necesidades, por lo que debe buscar y evitar para conservar y potenciar su tipo de vida. Pues muy a pesar suyo, la alegría que siente como conocedor no es consecuencia de la falta de necesidades (*Noth*: tribulaciones o penas, p. 135 línea 32), sino de su imposibilidad de reconocerlas, de su negligencia para determinar sus propias necesidades (*Nothdürfte*, p. 135 líneas 23). Él no reflexina bien sobre sí mismo, de modo que el conocimiento de sí es un “punto ciego” en su campo visual: su virtud de hacer abstracción de sí mismo es, a la vez, un insalvable impedimento de conocerse a sí mismo. No es extraño entonces que él *se confunde a sí mismo con los demás* y sea *deshonesto* sobre quién es él y cuál es su rasgo más esencial:

él es un instrumento, un pedazo de esclavo, aunque ciertamente la especie [*Art*] más sublime de esclavo, pero en sí mismo nada, — *¡presque rien!* [casi nada]. El ser humano objetivo es un instrumento, un instrumento de medida y obra maestra de espejo fácil de romper y de empañar, al que se debe proteger y honrar; pero él no es ningún fin, ningún punto de partida y de llegada [*Ausgang und Aufgang*], ningún ser humano complementario en el cual se justifica el *resto* de la existencia, ninguna conclusión — y menos aún un inicio, una procreación y causa primera, nada rudo, poderoso, plantado-en-sí, que quiere ser señor: más bien solo un frágil, hinchado, fino, cambiante recipiente de formas, el cual debe esperar primero a un contenido y sustancia [*Gehalt*] cualesquiera para “configurarse” de acuerdo con ello, — regularmente un ser humano sin sustancia y contenido, un ser humano “sin sí-mismo” [*selbstlos*: desinteresado]. (ibid.: 372-3 / 136-7).

El ser humano objetivo no tiene, entonces, el valor que le da la tradición, pero aun así tiene un valor alto para el verdadero filósofo. Como lo aclarará Nietzsche en el §211, el conocimiento del docto y su escala de valores son usados por el filósofo del futuro en su formación, en su camino para cumplir la exigencia de su tarea, para crear valores con los cuales juzgar la vida e, incluso, darle órdenes y encargos al espíritu objetivo, de marcarle

los objetivos que debe realizar. El valor del espíritu objetivo, entonces, está dado por ser un instrumento que provee al filósofo auténtico con material y herramientas útiles para su desarrollo y para evitar los instintos de incondicionalidad al rebaño (Burnham 2007: 141).

Pero en tanto espíritu objetivo, él no es ningún inicio ni fin, sino un escéptico: en su despreocupación por el sí y por el no, en su falta de afirmar y negar, en su ausencia de mandar y destruir, en su privación del derecho de juzgar la vida y el valor de la vida resuena la *epojé* propia del escéptico. Sin embargo, el espíritu objetivo es un escéptico trivial, degradado, abstencionista, descomprometido, es un epojísta dada su pérdida de personalidad, como explica Llinares (1994: 95-6). En el §208 se esforzará Nietzsche en diagnosticar la enfermedad de la que sufre el espíritu objetivo y por la cual sería escéptico.

Nietzsche empieza el aforismo adviriendo que en su época se tenía como un peligro al filósofo que afirmaba no ser un escéptico: los oyentes temeroso de su hoy escuchan en el repudio a la *Skepsis* «un ruido maligno y amenazador, como si en algún lugar se estuviese ensayando un nuevo explosivo, una dinamita del espíritu, tal vez una nihilina rusa recién descubierta»<sup>20</sup> (OC IV, JGB §208: 373 / KSA 5: 137). Esta forma de reaccionar ante tal tipo de filósofo es signo de qué tan generalizado estaba el ideal del espíritu objetivo: no ser escéptico significaba, por una parte, que tal ideal de objetividad no era compartido, valorado o buscado por todos, y por otra parte, que tal filósofo había encontrado algún conocimiento o valor positivo o negativo sobre el mundo. Así pues, el filósofo que se autoproclamaba no-escéptico era percibido como un explosivo, pero en el sentido meramente negativo, es decir, como negación del ideal establecido, tal como lo resalta Nietzsche en la siguiente línea: en el rechazo de la *Skepsis* se escucha «un pesimismo *bonae voluntatis* [de buena voluntad] que no se limita a decir no, a querer no, sino a hacer no»

---

<sup>20</sup> La expresión “nihilina” es un neologismo que Nietzsche forma a partir del latín “nihil” (nada), la cual está apareada a su vez con los términos “judaina” (*Judain*) y “moralina” (*Moralin*) que él también acuña. Con aquel neologismo Nietzsche hace referencia al explosivo a base de nitroglicerina o trinitrotolueno, como lo sugiere la resonancia entre esas palabras. La alusión a Rusia en la cita anterior (alusión que se repetirá al final de este aforismo) hace referencia a los nihilistas políticos rusos (etiqueta comúnmente dirigida también a escritores rusos como Dostoievski; cf. Burnham 2007: 142), famosos por ser rápidos con las palabras, con las acciones y, más exactamente, con los atentados terroristas propio de los anarquistas de esa época.



(*ibid.*). El miedo principal ante este filósofo es, entonces, por el pesimismo o su subsecuente nihilismo, es decir, la negación de los valores que en la época se tenían como más altos, la negación de lo que tenía “sentido”<sup>21</sup> (Southwell 2009: 65).

Contra esa voluntad de negación real y activa de la vida, aparece la *Skepsis* como el mejor somnífero y tranquilizante, como una amapola recetada por los médicos de la época. La metáfora de la medicina en este contexto, donde se está hablando de la *Skepsis* y de una voluntad que perturba la paz de lo establecido, que produce zozobra al negar la vida, recuerda al escepticismo pirrónico. En PH III §280 Sexto Empírico describe al escéptico como un médico que trata las enfermedades del alma, las cuales en PH I §25 están definidas en términos de perturbaciones o de intranquilidades producidas por los fenómenos y juicios. El tratamiento escéptico que Sexto Empírico propone busca generar el efecto psicológico o anímico conocido como *ataraxia* o tranquilidad del alma. Ciertamente, la medicina de Sexto Empírico es contra del dogmatismo, mientras que en el presente aforismo de JGB, la *Skepsis* es presentada como un somnífero que pone a dormir esa voluntad negadora de la vida, los rumores del subsuelo que minan lo establecido; es, en suma, una medicina contra el nihilismo. La analogía entre PH y JGB solo llega, por lo tanto, al punto de comparar al dogmatismo y al nihilismo como factores que causan zozobra y a la *Skepsis* como la medicina contra esas perturbaciones en tanto que tranquiliza. La diferencia más notable entre el escéptico pirrónico y el docto es que, como lo advertí arriba, el primero tiene como fin ese estado anímico producido por la *epojé*, en cambio para el docto la *Skepsis* es el medio para dormir la voluntad que pone en duda que su forma de vida (de abstenerse de enjuiciar el mundo y la vida) deba ser tomada como fin, como medicamento contra el “espíritu” y sus rumores subterráneos, contra el nihilismo ruso ante el cual él siente miedo.

Pero el docto no siente miedo solamente ante ese nihilismo, sino que él es más bien «una criatura afectuosa, [que] se asusta demasiado fácil; su conciencia está amaestrada

---

<sup>21</sup> Hay que advertir que “pesimismo” no es igual a “nihilismo”, si bien el primero se desarrolló en el seno del segundo. A grandes rasgos, el pesimismo es un compromiso con el sentido o algún sentido negativo del mundo y de la vida; el nihilismo, en cambio, propone que ni el mundo ni la vida tienen sentido alguno.

para estremecerse y sentir algo como un mordisco en cada no, incluso en un sí decidido, duro; ¡sí! y ¡no! — eso va en contra de su moral; inversamente, él ama hacerle una fiesta a su virtud con la noble [*edle*] abstención» (OC IV, JGB §208: 373 / KSA 5: 137). La *Skepsis* es útil en tanto dispositivo calmante con el cual el docto se inhibe de tener que hablar de lo clandestino, con el cual guarda un silencio general respecto a todo juicio de valor. Pero esto, en el fondo, significa ir en contra de la voluntad de verdad de la que Nietzsche habla al inicio de JGB, ya que el docto se reconforta con razones para mitigar las amenazas sobre el origen y el valor de la verdad, sin olvidar ese punto ciego de su conocimiento del mundo, el punto que tiene que ver con el autoconocimiento. El docto es, en últimas, amigo de la tranquilidad de no preguntarse por el valor de la vida, alguien que se consola afirmando

con Montaigne: “¿Qué sé yo?”. O con Sócrates: “Sólo sé que no sé nada”. O: “Aquí no me atrevo, aquí no hay ninguna puerta abierta para mí”. O: “suponiendo que estuviera abierta, ¿para qué entrar inmediatamente!”. O: “¿De qué sirven todas las hipótesis precipitadas? No plantear absolutamente ninguna hipótesis fácilmente podría pertenecer al buen gusto. ¿Es que debéis de todas formas doblar inmediatamente lo torcido? ¿Rellenar cada agujero con una estopa cualquiera? ¿No hay tiempo? ¿El tiempo no tiene tiempo? Oh vosotros, seres humanos del demonio, ¿acaso no podéis *esperar* de ninguna manera? También lo incierto tiene sus atractivos, también la Esfinge es una Circe, también Circe fue una filósofa”. (OC IV, JGB §208: 373 / KSA 5: 137-8).

Este es el consuelo del que necesita y se ofrece a sí mismo el docto escéptico. ¿Pero por qué tiene necesidad de ese consuelo? Hasta este punto del aforismo, la *Skepsis* es presentada como un (re)medio para combatir el nihilismo ruso, incluso todo no y todo sí decidido. Pero esta *Skepsis* es expresión de una enfermedad producida por una causa diferente al mal que combate, una enfermedad contra la cual esa *Skepsis* no es un medicamento, sino solo un consuelo que podría caracterizarse como sintomático, como un síntoma de esa enfermedad. El consuelo es expresión de la “temerosidad” generalizada que caracteriza al escéptico, temerosidad que tiene una explicación fisiológica, o que al menos Nietzsche enmarca en el lenguaje biologista que en su época ya era un “lenguaje común o vulgar [*gemein*]”; p. 138 línea 13). Al final del diagnóstico que presenta Nietzsche en este aforismo, él acota: «ése es un diagnóstico de la enfermedad europea del que yo quiero responsabilizarme [*einstehn*]» (OC IV, JGB §208: 374 / KSA 5: 137). Aquí Nietzsche muy conscientemente advierte que él se compromete con ese diagnóstico que presenta, un

diagnóstico que no solo refiere a los doctos, sino a toda Europa. Visto desde lo que hasta aquí he presentado, esta declaración se puede interpretar como una demostración performativa de lo que Nietzsche ve en el verdadero filósofo: un compromiso con ser un legislador, en cuanto está proponiendo una nueva forma de valorar la situación de la Europa de su época. ¿Pero cuál es exactamente el diagnóstico?

De acuerdo con Nietzsche, la *Skepsis* es «la expresión [*Ausdruck*] más espiritual de una cierta constitución [*Beschaffenheit*: estado, naturaleza, composición] fisiológica compleja que en el lenguaje común se llama neurastenia [*Nervenschwäche*: debilidad de los nervios] y disposición enfermiza [*Kränklichkeit*]» (ibid.: 373 / 138). El docto, en otras palabras, es un enfermo de los nervios, o como dirá más adelante, un enfermo de la voluntad que expresa su condición enfermiza en la adopción de la *Skepsis*, de la suspensión del juicio, de la abstención como principio vital. La *Skepsis* es la “configuración espiritual” (Sommer 2007: 72) de la neurastenia, es por eso que Nietzsche caracteriza esta enfermedad no en términos fisiológicos sino en términos anímicos, espirituales, vitales: se trata de una constitución en la que “todo es intranquilidad, perturbación, duda, ensayo, en la que las mejores fuerzas tienen un efecto inhibitor (*wirken hemmend*), en la que las virtudes se obstaculizan mutuamente su crecimiento y fortalecimiento, en la que falta en cuerpo y alma el equilibrio, el centro de gravedad, la seguridad perpendicular, en la que hay una voluntad profundamente enferma y degenerada” (OC IV, JGB §208: 373 / KSA 5: 138). La *Skepsis* es entonces expresión de una voluntad enferma, degradada, paralizada que no soporta las tensiones espirituales, el tener que tomar una decisión: el individuo está mortalmente cansado de su voluntad (véase JGB Pr.). Esta situación se manifiesta en la indecisión, en la imposibilidad de decir sí o no, en la dependencia para tomar resoluciones, en el no querer, en el no anhelar o desear, en la renuncia de sí o despersonalización, en la duda a todo momento de la “libertad de la voluntad”, esa voluntad de tomar decisiones independientes. En suma, todos aquellos rasgos que en la historia de la filosofía han caracterizado al escepticismo (Burnham 2007: 142) y que en la época contemporánea de Nietzsche son valorados como signo de una “superioridad espiritual”, pero que él valora como expresión de una enfermedad de los nervios por la que el docto no puede juzgar la vida, se abstiene de cualquier valoración propia y de cualquier acción, falla en conocerse a sí mismo.

A juicio de Nietzsche, este estado enfermizo «surge [*entsteht*] cada vez que se cruzan [*kreuzen*], de manera decisiva y repentina, razas y estamentos largo tiempo separados» (OC IV, JGB §208: 373 / KSA 5: 138)<sup>22</sup>. Hay que aclarar que el interés de Nietzsche aquí es más en la noción de “estamento” (*Stand*) que en el de raza, como lo evidencia unas líneas más adelante, donde afirma que la Europa de su época (tal vez por las ideas democráticas en auge) es «escenario de un experimento absurdo y repentino de mezcla radical de estamentos y, *por consiguiente*, de razas» (ibid.: 374 / 138). El “por consiguiente” subordina la noción de “raza” al de “estamento”, en tanto que mezclar lo segundo implica mezclar lo primero. Con esto se sugiere que aquí no se debe asumir la noción de “raza” en términos de sangre, sino más bien en términos de ideas, perspectivas, dogmas, doctrinas, o mejor aún, medidas, valores, escalas de valoraciones, que es lo que, en últimas, define a las razas, por ejemplo, a los griegos, a los romanos, a los judíos, a los alemanes, etc. A parte de esto, nótese que la mezcla como tal no es el problema, sino que esta sea “decisiva, repentina, absurda” (p. 138 líneas 14 y 26). Nietzsche es claro en el §200 de JGB, donde introduce por primera vez el tema del cruce de razas en esta obra, que tal proceso no *siempre* tiene como resultado individuos enfermos de la voluntad. Por el contrario, el cruce de razas *puede* dar lugar a individuos con una voluntad fuerte, una voluntad de decisión con mucho ímpetu, aunque también a personas que no están en la capacidad de tomar decisiones (ibid.: 373 / 137). El problema, por lo tanto, no es el cruce de razas y estamentos, sino las condiciones en la que se da dicho cruce. Un cruce no planificado de medidas y valores que han estado por mucho tiempo separados da como resultado una nueva generación que hereda en su sangre esas medidas, valores, impulsos distintos, incluso en conflicto.

Pues bien, la Europa en la época de Nietzsche está infectada de la enfermedad de la parálisis de la voluntad<sup>23</sup>, pero su época no reconoce esta enfermedad como enfermedad,

---

<sup>22</sup> Sobre el uso del término “raza” en el presente contexto y en relación con las interpretaciones antisemitas de la obra de Nietzsche, véase Sommer (2016a: 576-8).

<sup>23</sup> Este diagnóstico que hace Nietzsche no es del todo novedoso, como indica Sommer (2016: 578-80 y 599-600). En primer lugar, no hay que pasar por alto que esa debilidad ha sido tema que ha preocupado a la filosofía desde Platón y Aristóteles, quienes abordan esta cuestión bajo el término ἀκρασία (*apraxia*; ¿por qué se hace algo teniendo plena conciencia que es malo?, ¿por una debilidad de la voluntad o por un problema

como lo muestra el que se le dieran nombres bellos, como el de “objetividad”, “cientificidad”, “el arte por el arte”, “conocer puro y libre de voluntad”, etc. Nietzsche, por su parte, sí reconoce que esta es una enfermedad de la cual está infectada la Europa de la segunda mitad del siglo XIX, aunque desigualmente expandida al depender del desarrollo de la cultura: el asentamiento de la cultura conlleva, con el tiempo, al agotamiento, al cansancio, al debilitamiento, a la ausencia de nuevas metas, incluso a la inacción (por ejemplo, en Francia<sup>24</sup>); en cambio, esa p<sup>á</sup>ralisis desaparece cuando la cultura es sacudida, cuando se genera un incremento de la tensi<sup>ó</sup>n espiritual y cultural (por ejemplo en Alemania, Inglaterra, Espa<sup>ñ</sup>a, C<sup>ó</sup>rcega, pero sobre todo en Rusia, donde la fuerza de querer se ha reservado y almacenado por mucho tiempo, de suerte que espera ser liberada), pues esto genera nuevos estados psicol<sup>ó</sup>gicos o an<sup>í</sup>micos, lo cual ocurre con el aumento de una amenaza externa.

Es por eso que Nietzsche desea un incremento de la amenaza por parte de Rusia hacia Europa (ibid.: 374 / 140), pues así esta se verá obligada a volverse igualmente amenazante, a adquirir, por medio de una nueva casta (la de los filósofos del futuro), *una única voluntad* (p. 140 líneas 6) propia, duradera, temible, que se fije metas a mediano y largo plazo. Para Nietzsche, una amenaza tal garantizaría que llegue el tiempo de la coacción de la gran política, superándose el tiempo de la pequeña política, la de los Estados divididos,

---

de la razón?; cf. EN VII 1-11, especialmente las líneas 1145b). Además de esto, en la segunda mitad del siglo XIX, la “debilidad de la voluntad” era un lugar común en los diagn<sup>ó</sup>sticos médicos y culturales. Por ejemplo, Bourget (1883: 167) habla de la enfermedad de la voluntad; Bock (1870: 446) prescribe “curas del movimiento” contra la “debilidad de la voluntad”; Krauss (1884, 69) diagnostica la “debilidad de la voluntad” como consecuencia del alcoholismo; Caspari (1877 Vol. 1: 98) habla de las ventajas y desventajas evolutivas de la “fuerza y de la debilidad de la voluntad”; Lecky (1873 Vol. 2: 125) abordó el tema de los asesinatos de reyes y tiranos en la historia bajo la clave de la “debilidad natural de la voluntad”; Ribot (1883: 35-92, 123-146) habla de las “debilidades de la voluntad”, que según él pueden aumentar hasta la “destrucción de la voluntad”; Guyau (1885: 95 y 173) trabaja la “debilidad de la voluntad” como un lugar común en la observación individual y colectiva. Y como documenta Sommer (2016a), todos estos autores los conoció Nietzsche. Sobre este tema, véase Cowan (2005).

<sup>24</sup> Véase JGB §48, donde se menciona el escepticismo religioso de Francia, cuyos representantes son Comte, Sainte-Beuve y Renan, a quienes Nietzsche le dedica los §§2-4 de GD “Intempestivo”.

fragmentados, de voluntades divergentes, de valores democráticos. ¿Tendrá el filosofar de Nietzsche algo que ver con este advenimiento de la gran política? Seguramente Nietzsche pensaría que lo que hacía falta era él para asegurar este momento, como se puede leer entre líneas en sus últimas obras.

Para ejemplificar cómo JGB es efectivamente el material explosivo con el que Nietzsche busca aumentar la tensión del espíritu en sus lectores, en tanto análogo individual de aquella tensión de la cultura de la que él ha venido hablado esporádicamente desde el Prólogo y que retoma en el §207, téngase en cuenta los elementos que desde el primer aforismo de “Nosotros, los doctos” Nietzsche ha introducido para preparar el contraste entre la gran y pequeña política y definir más adelante al auténtico filósofo como legislador (el tema de la jerarquía, la mención a la democracia y a los instintos plebeyos, la honestidad en la reflexión sobre sí mismo), con los que Nietzsche quiere generar con plena intención esa tensión en sus lectores, de “desparalizar” su voluntad, de despertarla del sueño de opio de la *Skepsis* (análogamente como Kant se despertó de su sueño dogmático con Hume; *Prolegomena* 260). En esta sección Nietzsche obliga a sus lectores a valorar de otra manera lo que tiene valor para ellos, a sus ideales y a la situación cultural de Europa, en tanto resultado de todo en lo que creen. Ahí Nietzsche pone en evidencia una nueva forma de valorar las cosas, un valor diferente, unas nuevas virtudes, unas nuevas metas, y unos nuevos problemas que no puede asumir la ciencia al ser abstencionista o en tanto síntoma de la enfermedad de la parálisis de la voluntad de la que padece Europa. Esta forma de proceder de Nietzsche se puede pensar como el experimento con el cual él combate los efectos nocivos que conllevó el triunfo de los instintos plebeyos esparcidos y defendidos por la Ilustración democrática (Sommer 2007: 71).

Al final del §208, al lector se le ha mostrado el contraste, primero, entre el docto y el espíritu objetivo con el filósofo (del tipo de Heráclito), y segundo, entre la debilidad europea de la voluntad con el potencial de la voluntad rusa. Esto ha despertado en él tanto la admiración e interés tanto por esas otras formas de vida como la tensión necesaria para dirigirse a ellas. Es decir, al final de este aforismo el lector se encuentra en la tensión de la expectativa sobre cuál podría ser la alternativa a esta *Skepsis*. En otros términos, queda sin saber aún qué hacer, cómo debe comportarse en cuestiones morales después de la superación de las viejas convicciones europeas; cómo pensar y actuar con respecto a los

valores y las valoraciones cuando ya se reconoce que la actitud de espera escéptica y de suspensión del juicio pirrónica sólo ha cosechado desprecio y burlas para la filosofía (Sommer 2007: 74). La respuesta la encontrará el lector en los siguientes aforismos de la sección.

## II. El filósofo del futuro como “escéptico”, “crítico”, experimentador

### 3. §§209-210: Skepsis fuerte y crítica

Nietzsche advierte que «la nueva era bélica en la que nosotros, los europeos, obviamente hemos entrado»<sup>25</sup> puede favorecer «también la formación [*Entwicklung*: desarrollo] de otra especie [*Art*] diferente y más fuerte de *Skepsis*» (OC IV, JGB §209: 375 / KSA 6: 140). Es posible, entonces, otra clase de *Skepsis* distinta a la anterior, si bien la nueva clase guarda una estrecha relación genética con la presentada en el aforismo anterior: la *Skepsis* fuerte se desarrolla o forma (*entwickeln*) por la tensión del espíritu generada por la resistencia contra la debilidad de la época, la cual se expresa en la *Skepsis* débil<sup>26</sup>.

Para mostrar cómo el conflicto puede llevar al surgimiento de una nueva clase de *Skepsis*, Nietzsche usa como símil (*Gleichnis*) un evento histórico alemán: el enfrentamiento entre Federico I y su hijo Federico II (también conocido como Federico el Grande) ocurrido en 1730 y que terminó en el encarcelamiento de este último (Llinares 1994: 98). De acuerdo con este símil, así como en Federico II surgió un nuevo tipo de *Skepsis*, como cristalización de una cierta disposición natural ingeniosa, de su resistencia (odio) contra su

---

<sup>25</sup> Para un anuncio sobre esta nueva era, véase especialmente FW §283, aforismo titulado “Seres humanos preparatorios”.

<sup>26</sup> Llinares (1994: 104) resume de la siguiente manera las varias variantes (distinguidas con los literales) de las dos modalidades de *Skepsis* (diferenciadas con los numerales) en “Nosotros, los doctos”: (1) primera especie de *Skepsis*: (a) epojística o *Skepsis* de la abstención; (b) *Skepsis* del filósofo del momento, del tipo ideal del docto, del científico medio y del ser humano objetivo, *Skepsis* del adormecimiento; (c) *Skepsis* positivista o predominantemente francesa, *Skepsis* científicista y optimista. (2) segunda especie de *Skepsis*: (a) *Skepsis* pesimista o *Skepsis* de la negación; (b) *Skepsis* de la virilidad temeraria, forma alemana de *Skepsis*, *Skepsis* de la destrucción y el descubrimiento; (c) crítica o *Skepsis* antidogmática, *Skepsis* desadormecedora; (d) *Skepsis* del filósofo del futuro o *Skepsis* liberadora, condición necesaria de la afirmación y la creación.

padre despótico y de una voluntad forjada en la soledad, asimismo piensa Nietzsche que la nueva edad de guerra puede favorecer la aparición de un nuevo tipo de *Skepsis* diferente a esa de la cual Europa ya está infectada.

Federico I, rey de Prusia, aborrecía a su hijo por miedo instintivo. Él estaba convencido que faltaban varones en su época y sospechaba que su hijo no cumplía con esa exigencia. Pero en esto se engañó, como se engañaría todo aquél que hubiera estado “en su lugar” (OC IV, JGB §209: 375 / KSA 5: 141). Pues es imposible no percibir desde la posición social en la que estaba Federico I y, sobre todo, dadas sus creencias y convicciones, que Federico II estaba «corrompido por el ateísmo, por el *esprit* [espíritu], por la voluptuosa frivolidad de ingeniosos franceses: — en el trasfondo veía a la gran succionadora de sangre, la araña de la *Skepsis*, sospechaba la incurable miseria de un corazón que ya no es lo bastante duro ni para el bien ni para el mal, de una quebrada voluntad que ya no manda, que ya no *puede* mandar» (ibid.). Es decir, el padre veía que el hijo era un escéptico débil, el cual Nietzsche ha venido presentando a lo largo de “Nosotros, los doctos”.

Pero a pesar de la opinión de Federico I, él no engendró a un escéptico de esta clase, sino a un genio militar, al tipo nuevo de alemán que Nietzsche cree que en su época emerge victorioso, a un escéptico de una nueva clase. En Federico el Grande se desarrolló una *Skepsis* que Nietzsche caracteriza como «más peligrosa y más severa (...), la *Skepsis* de la virilidad temeraria [*verwegen*], que está íntimamente emparentada con el genio de la guerra y la conquista (...). Esta *Skepsis* desprecia y empero atrae hacia sí; derriba y toma en posesión; no cree, mas no por ello se pierde a sí misma; le otorga al espíritu una peligrosa libertad, pero sujeta con fuerza el corazón» (ibid.). Esta nueva clase de *Skepsis* no se caracteriza, entonces, ni por escapar de la vida, ni por el miedo a tomar decisiones, ni por la parálisis de la voluntad, ni por la falta de dureza para el bien y el mal, ni por la suspensión del juicio sobre la vida y el valor de la vida. Si bien sigue siendo *Skepsis*, es decir, desprecio, destrucción de las convicciones y duda, aún así es una que implica apropiarse de las cosas, tener en claro para dónde se va y qué se quiere, y sobre todo, implica una libertad o independencia respecto a las creencias y escalas de valores heredadas. Se trata de esa libertad emparentada con la fuerza de la voluntad y la disposición para juzgar, con la conciencia de que no hay justificación final para ningún juicio que esté fuera de la voluntad individual en ninguna supuesta verdad metafísica. Se trata, en últimas, de una



*Skepsis* que no pierde la capacidad de la voluntad de tomar decisiones, ni trae consigo el peligro de la despersonalización, sino que da firmeza en la elección, acción y destrucción.

Nietzsche llama esa otra especie diferente de *Skepsis*, que hizo su entrada en Europa con Federico II, “forma alemana de Skepsis” (p. 141 línea 18), para oponerla a la otra, que está esparcida sobre todo en Francia y que, por ello, puede ser llamada “francesa”. Esa forma alemana, «como prolongado federicanismo y elevado hasta la más alta espiritualidad, ha tenido a Europa durante un buen tiempo bajo el dominio [*Botmässigkeit*] del espíritu alemán y de su desconfianza crítica e histórica» (ibid.). Esta *Skepsis* ya se manifiesta entonces en Alemania, especialmente en sus filólogos y críticos de la historia<sup>27</sup>, quienes serían “unos artistas de la destrucción y de la disección que tienen carácter viril, indomablemente fuerte y recio” (ibid.). Los logros histórico-críticos de los historiadores y filólogos alemanes desde finales del siglo XVIII y del siglo XIX los interpreta Nietzsche como continuación de las hazañas destructivas de Federico II en el campo de batalla, pero ahora en el campo del espíritu con la pluma y la imprenta (Sommer 2007: 75), en sus intentos de comprender la historia y el lenguaje del pensamiento (Benne 2005: 90-92). La tendencia hacia (*Zug zu*) la *Skepsis* alemana, para decirlo en palabras de Nietzsche, se destacaba en ellos «como intrepidez de la mirada, como valentía [*Tapferkeit*] y dureza [*Härte*] de la mano que descompone [*zerlegend*], como una voluntad tenaz de peligrosos viajes de exploración, de espiritualizadas expediciones hacia el Polo Norte bajo un cielo desolado y peligroso»<sup>28</sup> (OC IV, JGB 209: 375 / KSA 5: 141). Esos filólogos e historiadores tenían la implacable dureza que es necesaria para ir en contra de los prejuicios tradicionales, no tenían miedo ni de

---

<sup>27</sup> En una versión preliminar de JGB §209 Nietzsche nombra a “Lessing, Herder, Kant, Friedrich August Wolf, Niebuhr” como representantes de la “*Skepsis* valerosa” o alemana (KSA 14: 363). Sin embargo, en el fragmento 34[221] de abril-julio de 1885, estos autores (a excepción de Herder) son nombrados como “lo mejor que Alemania en cuanto a crianza crítica” ha tenido, pero parecen bajo la categoría “Defensa [*Abwehr*: rechazo] del escepticismo” (FP III: 763 / KSA 11: 496). De acuerdo con esto, Nietzsche habría ordenado ese material de manera diferente según las necesidades estratégicas de JGB, obra en la que le interesa resaltar que esos historiadores y filólogos manifestaron la misma clase de *Skepsis* de Federico II (Sommer 2007: 76-7).

<sup>28</sup> Sobre la concepción que tenía Nietzsche de su filosofar como un “vivir en las montañas o en medio del hielo”, véase por ejemplo EH Pr. §3, AC Pr. y AC §1.

sospechar de lo establecido, ni de criticarlo ni de probar nuevas direcciones, hipótesis, interpretaciones, por más que estas se presentaran como peligrosas, por más que estas llevaran a situaciones inhospitalarias, solitarias y frías. Con los filólogos e historiadores alemanes, por lo tanto, la *Skepsis* fuerte parece haberse sublimado espiritualmente en una desconfianza bélica a lo establecido y haberle dado al espíritu el valor para enfriar los “bellos” sentimientos (como el de la compasión), para analizar y descomponer, para emprender peligrosos viajes de exploración, para ensayar con lo desconocido.

Ellos consolidaron, entonces, el nuevo concepto de espíritu alemán en el que el rasgo de la *Skepsis* viril se acentuó decisivamente y con la que se superó una concepción del carácter alemán como gentil y débil; y todo esto a pesar del romanticismo en la música y la filosofía que imperaba en Europa. Ciertamente, la actitud arriesgada de estos historiadores y filólogos no fue bien percibida por lo ortodoxos o “personas humanitarias de sangre caliente y superficiales” de la época (así como Federico I no percibió con buenos ojos la nueva actitud de su hijo), sino como “fatalista, irónica, mefistofélica”, juicio que es expresión del miedo a lo diferente, a lo nuevo, a lo desconocido, a lo que trasgrede, a lo diferente, a lo que tiene fuerza, potencia, energía para emprender viajes largos (ibid.: 376 / 142). Con estos nuevos escépticos no solo se superó el “sueño dogmático”<sup>29</sup>, sino también la concepción del “alemán” como un ser “dulce, ordinario, bueno de corazón, débil de voluntad y poético”<sup>30</sup>, como lo pone en evidencia la sorpresa de Napoleón al ver a Goethe, sorpresa que expresó afirmando: «“*Voilà un homme!*” — [con lo cual] quería decir: “¡Esto sí es que es un *hombre!* ¡Y yo que solo esperaba a un alemán!”» (ibid.). Esta exclamación pone en evidencia, por una parte, que se pensaba que el “espíritu alemán” no tenía la altura que sí mostró tener Goethe; y por otra parte, que en Goethe, al menos para Nietzsche, culmina o se cristaliza el desarrollo de la *Skepsis* fuerte después de una larga lucha contra la imagen

---

<sup>29</sup> Téngase en cuenta que el Prólogo a JGB Nietzsche define “nuestra tarea” como la “vigilia en sí misma”.

<sup>30</sup> Esta concepción es defendida, por ejemplo, por Madame de Staël en su obra *De l'Allemagne*, donde ella describe y glorifica la vida intelectual alemana que culmina en el romanticismo. Este libro fue prohibido y sellado a instancias de Napoleón en 1810, aunque finalmente fue publicado en 1813. Véase Sommer (2016a: 588) y (2007: 76-7).

romántica de lo alemán. De acuerdo con Nietzsche, Alemania no le legó la profundidad del romanticismo a la cultura europea, sino la *Skepsis* fuerte, en la cual la cultura alemana encontró el camino de vuelta a una grandeza atemporal (Sommer 2007: 76-7).

La *Skepsis* débil consiste en el miedo, en la duda que lleva a la inacción, a la indecisión, a la tranquilidad, a huir de los juicios de valor; en cambio la *Skepsis* fuerte se caracteriza por el coraje, la valentía para el sí y el no, el cuestionamiento de lo establecido que tiene en claro qué se debe hacer, que permite realizar grandes actos históricos (como la gran política), que tiene en claro las metas que hay que buscar y los medios para alcanzarlas (como restablecer el orden jerárquico entre filosofía y ciencia, entre filósofo y docto). Pero si bien ambas clases de *Skepsis* son notablemente diferentes entre sí, existe el riesgo de que se las confunda, como lo hizo Federico I, quien creyó que su hijo era débil y despreocupado. Esto en parte se debe a la relación genética que hay entre ellas (Sommer 2007: 76): la *Skepsis* de Federico II surgió por su lucha contra la voluntad de su padre, pero sobre la base de su conocimiento del escepticismo francés, del cual él no se dejó seducir ni infectar de la debilidad de la voluntad que se expresa en esa clase débil de *Skepsis*, tal vez porque “el odio que él sentía por su padre y la melancolía de su voluntad solitaria” (p. 141 líneas 10-11) mantuvieron su espíritu tensado. Similarmente, Nietzsche espera que la amenaza de Rusia sobre Europa y su crítica a los ideales imperantes despierte, fortalezca, tensione la paralizada voluntad de su época, lleve a que se desarrolle la nueva clase de *Skepsis* en la nueva casta de filósofos, en el filósofo del futuro.

Pero de lo anterior no se sigue que el filósofo del futuro se pueda *definir* como escéptico fuerte, como lo advierte Nietzsche al inicio del §210: «Suponiendo<sup>31</sup>, pues, que en la

---

<sup>31</sup> Todas las expresiones de suposición que en estos aforismos usa Nietzsche (como en la presente cita o cuando habla en el §211 de la formación del filósofo futuro) se deben a que él habla de un personaje que, supuestamente, no ha llegado pero que él “ve venir” (p. 17 líneas 11-12). Sin embargo, esas expresiones se pueden interpretar como parte de su estrategia retórica para hablar de sí mismo (como lo sugiere la seguridad con la que él describe al filósofo del futuro en lo más importante, como el que “con seguridad tal filósofo será un ser humano de experimentos”, p. 142 líneas 21-22), al igual que hace en el Prólogo de MA I, donde Nietzsche empieza advirtiendo que no ha habido espíritus libres, pero él describe a lo largo del Prólogo el camino por el cual los “ve venir” (KSA 2: p. 15 líneas 24-25) hasta que al final (§7) se identifica

imagen de los filósofos del futuro hay algún rasgo [*Zug zu*] que permita adivinar si ellos tengan que ser escépticos en el sentido anteriormente indicado [como escépticos fuertes], con eso tan solo habríamos descrito un algo en ellos — y *no* a ellos mismos» (OC IV, JGB §210: 376 / KSA 5: 142). El *filósofo del futuro* participa de esa *Skepsis* fuerte de la que han participado los filólogos e historiadores alemanes, pero meramente como un rasgo y no como *la* característica definitoria suya. El epíteto “escéptico”, entonces, no define lo que es el filósofo del futuro, como tampoco ese otro epíteto con el que también se le podría llamar: «con igual derecho [a como se les llama “escépticos”] podrían hacerse llamar críticos» (ibid.). Estas líneas plantean la pregunta si es por el mismo rasgo que se puede llamar al filósofo del futuro “con el mismo derecho” tanto escéptico como crítico, o si se lo puede llamar crítico “con el mismo derecho” a como se lo llama escéptico porque él participa del rasgo de la “crítica” de la misma manera como participa del rasgo de la *Skepsis*. Antes de responder esta cuestión, quiero advertir que si bien se los puede llamar “críticos”, sin embargo «no por eso ellos quieren llamarse todavía críticos» (ibid.: 377 / 143).

En la época, el epíteto “crítico” estaba relacionado con la reducción de la filosofía a crítica y a ciencia crítica, en el sentido kantiano (o, mejor, neokantiano); y por más que los positivistas franceses y alemanes, e incluso Kant, se alegraran por esta definición, para los filósofos del futuro «¡los críticos son instrumentos del filósofo, y justo por eso, en tanto instrumentos, todavía no son, ni de lejos, filósofos!» (ibid.: 377 / KSA 5: 144). La definición de “crítico” es una reducción indebida de lo que los nuevos filósofos tienen en mente, pues es tomar un instrumento de la filosofía como aquello que la define (observación que, hasta este punto del texto, también valdría para el caso de la *Skepsis*, en tanto que esta es algo *en* el filósofo del futuro). Con esta observación Nietzsche parece querer exaltar los ánimos de sus contemporáneos, pues lo que está haciendo es definir al pensador alemán que definió la forma de hacer filosofía en el siglo XIX como un mero instrumento de la filosofía.

---

expresamente como espíritu libre (“nosotros, los espíritus libre”, p. 22 línea 18). Véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”, donde analizo el itinerario del espíritu libre presentado en el Prólogo a MA I siguiendo en parte esa clave de lectura.

Según todo esto, a los filósofos del futuro se los podría *llamar* (*nennen*) con cierto derecho “escépticos” o “críticos”, en tanto que hay en ellos el rasgo o los rasgos que autorizan que se los llame así; pero ellos no *son* escépticos ni críticos, aunque «seguramente serán [*werden sein*] seres humanos de experimentos. Mediante el nombre, con el cual me atreví a bautizarlos, ya he subrayado expresamente el ensayar [*Versuchen*: experimentar, tentar] y el placer en el ensayar [*Versuchen*]» (ibid.: 376 / 142). El nombre al que se refiere aquí Nietzsche es al que les da en el §42: «estos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, quizá también sin razón, *experimentadores* [*Versucher*: ensayadores, tentadores]. Este nombre mismo es, después de todo, solo un experimento [*Versuch*] y, si se quiere, una seducción [*Versuchung*]» (ibid.: 325 / 59)<sup>32</sup>. El término alemán *Versucher* se forma a partir del término *Versuch*, el cual significa “experimento”, “ensayo”, “prueba”, “intento”. ¿Por qué ese nombre es en últimas un “ensayo”? Porque, como dice Nietzsche en ese mismo aforismo, «hace parte de su especie [*Art*; la del filósofo del futuro] *querer* seguir siendo enigmas en algún punto [*irgend worin*]» (ibid.). Cualquier intento de llamarlos, de darles un nombre, sería entonces un ensayo. Pero en el §210 se esfuerza Nietzsche en aclarar por qué su nombre es una seducción, por qué es la forma más acertada de definirlos.

Luego de resaltar que con el nombre “ensayadores” Nietzsche queda resaltado el “ensayar” y el “placer en el ensayar” del filósofo del futuro, pregunta Nietzsche si los llamó así «¿porque ellos, como críticos en cuerpo y alma, aman servirse del experimento

---

<sup>32</sup> Como aclara Sommer (2016a: 590-1), la definición del filósofo como experimentador se puede rastrear hasta Bacon, quien inventó una “filosofía experimental” que, a su juicio, combinaba a la razón con el experimento. Desde este autor, el término “filosofía experimental” se refiere a la filosofía que quiere enfatizar su proximidad a las ciencias naturales vigentes de la época. Si bien entre los filósofos se volvió común, incluyendo a los contemporáneos de Nietzsche, hablar de “experimento” como metáfora de las prácticas filosóficas, el uso de ese término no tenía mucho que ver con el experimento científico, como se evidencia en Teichmüller (1874), a quien Nietzsche leyó: «la historia de la filosofía no sólo proporciona una orientación sobre el curso del desarrollo de nuestros conceptos, sino que, puesto que la filosofía consiste sólo en conceptos, puede considerarse a sí misma como un campo de observación, una especie de experimento y un control importante de la investigación» (citado en Sommer 2016: 591; traducción mía). Aquí la noción de “experimento” se refiere a jugar con los conceptos, lo cual no se puede equiparar a la experimentación científica, donde se realiza una prueba práctica de algo físico con el fin de examinar sus propiedades.

[*Experiment*] en un sentido nuevo, tal vez más amplio, tal vez más peligroso? ¿No tienen que llegar, en su pasión por el conocimiento, mediante temerarios y dolorosos ensayos [*Versuchen*], más lejos de lo que puede aprobar el gusto reblandecido [*wiechmüthig*] y debilitado [*verzärtelt*] de un siglo democrático?» (ibid.: 376 / 142). El filósofo del futuro se caracteriza sobre todo por sentir placer en llevar a cabo experimentos que ensayan (*versuchen*) temerariamente cosas que los lleva a lugares donde la tradición no quiere ir, aunque esos ensayos (*Versuchen*: tentativas) sean peligrosos y dolorosos, ensayos que lo involucran como persona y filósofo, ensayos duros que, así mismo, lo endurecen, lo vuelven no-compasivo.

El filósofo del futuro asume ese rasgo por el cual él puede ser llamado “crítico”, pues experimentar con algo nuevo supone criticar aquello que el experimento abandona como terreno firme. Pero en su caso no se trata de la crítica trascendental o en el sentido kantiano (la cual busca descubrir las condiciones de posibilidad y, correlativamente, los límites del conocimiento), sino de atreverse, por la *pasión del conocimiento*, a ir más allá que el docto o pensador demócrata. El filósofo del futuro no satisface su pasión de conocimiento con las verdades establecidas y aceptadas, ni mucho menos con el reflejar el mundo o con establecer los límites del conocimiento, sino que él prueba con experimentos para poner a prueba las doctrinas y a sus verdades, hipótesis, convicciones, escala de valores, incluso la de la democracia cobarde, la del cristianismo, sin importar los sacrificios que ello exija (véase M §429, donde habla Nietzsche de la pasión del conocimiento).

El que sean “críticos en cuerpo y alma” significa que aquí no está en juego solamente un método que se adopta y aplica ni un programa intelectual de estudios, sino un modo de vida guiado por la pasión del conocimiento, el cual los lleva a oponerse a la verdad establecida y a servirse incluso de la mentira para su tipo de vida (como ya lo advertía Nietzsche en el §4). Aquí se encuentra la diferencia entre el filósofo del futuro y el docto ideal: este busca abandonar lo que le queda de persona, pierde su personalidad, ya no tiene ni “manos para sus necesidades”; en cambio, el filósofo del futuro vive auténticamente al experimentar, él no busca la desimismación ni la auto-alienación, sino expresar o reafirmar su persona, su perspectiva, sus valores cada vez que pone en duda y critica, cada vez que experimenta para ir más allá de lo permitido. Es por esto que el filósofo del futuro tiene un rango superior al ser humano científico, pues el primero no quiere reflejar al mundo sino

ponerlo a prueba con sus experimentos, quiere poner al límite las valoraciones y cambiarlas, con lo cual se cambia el mundo, el sentido con el que aparece. Es por eso que “en tanto crítico en cuerpo y alma” el filósofo del futuro experimenta *como* experimenta.

En el §209 Nietzsche llamó a la nueva especie de *Skepsis* “la de la virilidad temeraria (*verwegen*)” (p. 141 línea 12) y ahora, en el §210, caracteriza a los tipos de experimentos del filósofo del futuro como “temerarios y dolorosos” (p. 142 línea 28). Señalo esto para responder a la cuestión planteada anteriormente: es por el mismo rasgo que el filósofo del futuro puede ser llamado “con el mismo derecho” tanto escéptico como crítico. Adviértase que los rasgos con los que Nietzsche caracteriza el “sentido nuevo, más amplio y peligroso” en el que el filósofo del futuro se sirve de los experimentos, son los mismos rasgos con los que distinguió en el aforismo anterior a la *Skepsis* fuerte:

a esos venideros son a los que menos les será permitido abstenerse [*werden entzathen dürfen*] de aquellas propiedades serias y no libres de objeciones [*unbedenklich*] que distinguen al crítico del escéptico,<sup>33</sup> me refiero a la seguridad de los criterios de valoración, al manejo consciente de una unidad de método, al coraje astuto [*gewitzten Muth*], al permanecer solos y poder-responder-de-sí-mismos; incluso ellos admiten la existencia en ellos de un *placer* en el decir-no y en el diseccionar [*Zergliedern*], y una cierta crueldad sensata [*besonnen*] que sabe guiar el cuchillo con seguridad y delicadeza, incluso cuando sangra el corazón. Ellos serán más duros [*härter*]. (ibid., §210: 376 / 142-3).

Si bien el tener un método, el ser prevenido, la soledad e independencia respecto a lo establecido en pro de su sí-mismo no han aparecido en el aforismo anterior cuando se hablaba del nuevo tipo de *Skepsis*, el coraje, la determinación en el juicio, el placer y seguridad en el diseccionar sí eran rasgos que caracterizaban al escéptico fuerte, a Federico el Grande y a los historiadores y filólogos alemanes: se trataba de una *Skepsis* más fuerte

---

<sup>33</sup> Aquí Kenia Lavernia comete un error en su traducción para la editorial Tecnos, el cual resalto porque lleva a equívocos peligrosos para los lectores de Nietzsche: la oración “Eigenschaften (...), welche den Kritiker vom Skeptiker abheben” es traducida por “cualidades que distinguen al escéptico del crítico”, cuando en realidad sería “cualidades que distinguen al crítico del escéptico”. La traducción de Lavernia da a entender que las cualidades que a continuación enumera Nietzsche pertenecen al escéptico, pero en realidad pertenecen al crítico. Urge, por tanto, una revisión de esa traducción, la cual comete no pocos equívocos.

(*härter*; p. 141 línea 9) que se destaca en el filólogo y crítico alemán como “valentía (*Tapferkeit*: sinónimo de *Muth*) y dureza (*Härte*) de la mano que descompone (*zerlegend*: sinónimo de *Zergliedern*)” (p. 141 líneas 29-30). Si se tiene en cuenta que *Tapferkeit* es sinónimo de *Muth* y *zerlegend* de *Zergliedern*, entonces aquello en el filósofo del futuro por lo cual podría ser un escéptico resulta ser lo mismo por lo que podría llamarse crítico, esto es, el tipo diferente de *Skepsis*, la cual no se caracteriza por la inseguridad, la abstención, sino por la seguridad, la determinación con la que ella duda, disecciona, destrona, guía el cuchillo sobre lo establecido.

Así pues, en el §210 Nietzsche no está interesado tanto por cómo se puede llamar al filósofo del futuro, sino más bien por cómo hace lo que hace, cómo lleva a cabo sus experimentos, la forma como se acerca a la “verdad”: «Ellos serán *más duros* (y tal vez no solo siempre consigo mismos) de lo que los seres humanos humanitarios desearían, ellos no establecerán relaciones con la “verdad” para que ésta les “agrade” o los “eleve” o los “entusiasme”» (ibid.: 376-7 / 143). El filósofo del futuro, en efecto, sabrá que la verdad no encierra esas diversiones del sentimiento, así que no creerá que la verdad lo es porque trae consigo placer, ni considerará que un pensamiento es verdadero porque eleva, ni que una obra es bella porque cautiva, ni que un artista es grande porque lo engrandece. El filósofo del futuro, por el contrario, sentirá náusea por lo así “exaltado, idealizado, feminizado, hermafroditizado”<sup>34</sup> (p. 143 líneas 18-19). La pasión del conocimiento del filósofo del futuro no se contenta con esas “verdades” placenteras, sino que las pondrá a prueba para ver qué tanto resisten a la realidad y a las *exigencias de la cultura*, por más que esos ensayos traigan consigo dolor, sufrimiento. Los filósofos del futuro, entonces, tienen una dureza

---

<sup>34</sup> No puedo dejar pasar aquí la oportunidad para expresar mi desacuerdo con la carga valorativa que Nietzsche asocia a lo femenino, a la mujer. Si bien hay que ser conscientes que él es hijo de su época, realmente esta asociación es una incoherencia con la que él llama “su tarea”: bajo la tarea de realizar una inversión de *todos* los valores (nótese mi énfasis), Nietzsche pasó por alto el cuestionar *esa* valoración tan común en la época. Le faltó más coraje para cuestionar la dualidad de los géneros y la asociación de “lo viril” con la fortaleza y de “lo femenino” con la debilidad.



intransigente con la verdad y la búsqueda de la verdad. Al querer ser vistos por lo que son, seres humanos de conocimiento, ellos no tolerarán las máscaras exóticas.

Es por su pasión del conocimiento que ellos son valientes y por lo que ellos «se exigirán a sí mismos disciplina crítica y cualquier hábito que conduzca a la limpieza y al rigor en cosas del espíritu» (ibid.: 377 / 143). Con esta frase Nietzsche resume lo que he resaltado en esta sección: el filósofo del futuro, en pro de su tarea, se exige a sí mismo cierta forma de vida que le permite estar limpio de prejuicios y creencias enfermizas o patológicas, que le permite estar apartado del dogmatismo, que le permite ser fuerte ante lo débil y ante lo conformista tanto en lo interno como en lo externo, que le permite estar despierto y en el camino hacia la verdad, la cual no se mide por el placer, sino por las dificultades para acceder a ella: la verdad viene acompañada de crueldad (véase EH Pr. §3).

Nietzsche entonces no le interesa mostrar por qué el filósofo del futuro puede y no puede ser llamado “escéptico” o “crítico”, sino más bien mostrar qué hace el filósofo del futuro y, sobre todo, *cómo* lo hace. El experimentar con coraje, determinación, seguridad, rigor para mantener la limpieza y dureza espiritual. Pero con esto, empero, no se ha explicitado su tarea, la cual va de la mano con lo que exige la cultura, tal y como determinará Nietzsche en los siguientes aforismos. En lo que sigue me enfocaré en caracterizar la formación y la tarea del filósofo del futuro de tal forma que permita responder por qué Nietzsche caracterizó tan enfáticamente a lo largo de los últimos tres aforismos el nuevo tipo de *Skepsis*. Según mi interpretación, porque ese rasgo está presente a lo largo del desarrollo del filósofo del futuro e, incluso, en la realización de su tarea y en el cumplimiento de las exigencias que esta trae consigo: la *Skepsis* es un rasgo *siempre* presente en dicho filósofo, tiene un rol central en su labor y en su psicología.

#### **4. §§211-213: La formación y la tarea del verdadero filósofo**

Con el propósito de que se deje de confundir al filósofo del futuro con sus herramientas (con el docto, el ser humano científico, el espíritu objetivo, el crítico, o como los llamará luego, con los “trabajadores filosóficos”) y se “le dé a cada uno lo que le pertenece” (ibid.: 377 / 144), en el §211 hablará Nietzsche de cómo el trabajo de los trabajadores filosóficos

está (debe estar) al servicio de la formación (*Erziehung*) del filósofo del futuro para que este pueda realizar su tarea. De acuerdo con Nietzsche,

acaso para la formación del verdadero filósofo sea necesario [1] que él mismo también haya estado alguna vez sobre todos esos peldaños [*Stufe*] sobre los que sus sirvientes, los trabajadores científicos de la filosofía, se han quedado parados, — se *han tenido que* quedar parados; [2] incluso que él mismo haya sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y además poeta y coleccionista y viajero y descifrador de enigmas y moralista y vidente y “espíritu libre” y cuanto todo, [3] para recorrer el espectro [*Umkreis*: círculo] de valores y de sentimientos de valor humanos y *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda extensión. [4] Pero todos estos son solo condiciones previas de su tarea: esta tarea quiere algo diferente, — ella exige [*verlangt*: requiere] que él  *Cree valores*. (OC IV, JGB §211: 377 / KSA 5: 144).

He agregado entre paréntesis cuadrados una enumeración ajena al pasaje original para facilitar su análisis. En [1] Nietzsche recuerda lo ya sugerido en los §§204-205: primero, los trabajadores filosóficos quedaron parados, se especializaron en algunos de los peldaños; y segundo, la importancia de la propia experiencia en la formación del verdadero filósofo, quien debe *personalmente* explorar los peldaños en los que sus sirvientes se especializaron, para así conocerlos de primera mano. El pasaje aclara además que los trabajadores filosóficos *tuvieron* que quedarse parados en algún peldaño. ¿Por qué? Seguramente porque en ellos falta eso que sí está en el verdadero filósofo: la pasión del conocimiento que los vuelva críticos en cuerpo y alma para realizar experimentos peligrosos y temerarios, es decir, una pasión del conocimiento que se sirva de la especie nueva de *Skepsis*. Al faltarles esa pasión, el trabajar filosófico no es un ser humano sintético ni complementario, sino un especialista al que, por la misma razón, le falta la limpieza y el rigor en el espíritu.

En [2] Nietzsche ejemplifica o ilustra cuáles son los peldaños por los que el filósofo tal vez deba pasar en su formación. La lista de “profesiones” ahí enumeradas (crítico, escéptico, dogmático, etc.), además de recordar la metáfora de la “torre de las ciencias” en el §205 (p. 132 línea 9), explicita la ambigüedad presente en la metáfora misma: esta habla de una edificación que tiene varios niveles, plantas, pisos, peldaños que corresponderían a aquellos en los que el trabajador filosófico se ha tenido que quedar parado. ¿Pero se refiere esos peldaños a las ciencias particulares (matemática, física, psicología, etc.), a

conocimientos particulares (las emociones, los hechos históricos del siglo XIX, la ley de gravedad), a doctrinas (la doctrina platónica de las ideas, el materialismo), o a las formas de mirar y valorar las cosas (críticamente, analíticamente, escépticamente, históricamente)?

Esta ambigüedad en [2] se resuelve en [3], donde a esas “profesiones” se las identifica como pertenecientes al “espectro de valores y de sentimientos de valor humano” y como “mirar con ciertos ojos y conciencia, desde cierta óptica y hacia cierta dirección”. No se trata entonces de doctrinas, sino de aprender a mirar las cosas desde diferentes perspectivas, a medirlas y valorarlas con diferentes escalas de valores o reglas de medida. El compromiso que el filósofo asume con cada una de estas formas de ver y medir el mundo es diferente al de los trabajadores filosóficos. Mientras estos últimos escrutan el mayor número de (o todas) las cosas con su perspectiva, el primero solo comprueba personalmente los alcances y límites de cada una de esas perspectivas y reglas. Esto porque su compromiso no es con una “escuela”, con un mirar las cosas de cierta manera determinada, sino con la verdad, pero la verdad no puesta cabeza abajo de los dogmáticos (cf. JGB Pr.), sino con la verdad que se conquista con la experimentación con diferentes perspectivas y reglas de medida: toda perspectiva es injusta, pues significa medir y valorar el mundo desde cierta posición física, teórica, emocional. La experimentación con varias perspectivas llevaría a una “reducción” de la injusticia por parte del verdadero filósofo, pues lleva a un enriquecimiento espiritual, a aprender a reconocer los aspectos con los que aparece el mundo bajo cada perspectiva y aprender a usar esas perspectivas a su favor<sup>35</sup>.

Dicho esto, las profesiones de “escéptico” y “crítico” al inicio de [2], que han llevado a los comentaristas a convencerse de que para Nietzsche la *Skepsis* fuerte o el rasgo crítico (que son el mismo, según mi análisis) se agota en esos escalones en el camino de la formación del filósofo, se pueden interpretar no como refiriéndose a eso en el filósofo del futuro por lo cual se tiene el derecho de llamárselo “escéptico” o “crítico”, sino a la forma escéptica y forma crítica de ver al mundo y al ser humano. Nietzsche se estaría refiriendo,

---

<sup>35</sup> Para este particular, véase las dos últimas secciones de mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”, donde hablo de la injusticia de toda perspectiva y de cómo la vida de experimentos lleva a la liberación del espíritu.

mejor dicho, al escepticismo antiguo y moderno (tema del §208) y a la filosofía crítica (tema del §210), y no al dudar y criticar que caracterizan la forma como el filósofo del futuro lleva a cabo sus experimentos, por los cuales él *es* un experimentador. Ser por un momento escéptico, crítico, dogmático, y demás, hace parte entonces del vivir experimentando, de esa forma de vida caracterizada por la experimentación peligrosa y temeraria que supone la nueva clase de *Skepsis*, forma de vida que garantiza la limpieza y el rigor en los asuntos del espíritu: la experimentación con *Skepsis* garantiza no caer en el dogmatismo o en el fanatismo, incluso respecto a la situación elevada del filósofo del futuro.

Recorrer el espectro total de los valores y de los sentimientos de valores implica una libertad respecto a ver las cosas de una única forma, una maestría en el cambiar de perspectivas y escala de valores, una conciencia que ninguna de ellas es un fin en sí, sino herramientas o máscaras que pueden ser usadas a voluntad como «modos particulares, calculados de compromiso [*engagement*]» (Burnham 2007: 145) para objetivos mayores. Esto, en el caso del filósofo educado a partir de la obra Nietzsche, vale incluso para la perspectiva alcanzada luego de su experiencia particular por las diferentes perspectivas, pues este filósofo será consciente que su forma de ver las cosas luego de ese recorrido es igualmente injusta como las demás y que, por tanto, podría ser menos injustas. De esta forma, este filósofo será consciente, no solo de que su estado no es una meta alcanzada, sino también de que es en el *seguir* experimentando como alguien (se) demuestra su altura, fuerza, fortaleza, libertad.

El recorrido por el círculo completo de valores, sentimientos de valores y perspectivas son, de acuerdo con [4], una condición previa para la tarea del verdadero filósofo, tarea que exige crear valores. El tránsito por los escalones de la torre de las ciencias solo son una parte de la vida experimental del verdadero filósofo, esa parte que corresponde a su preparación, en la cual se sirve de la labor realizada por los trabajadores filosóficos de la talla de un Hegel o un Kant, los dos más grandes “filósofos” de la época de Nietzsche.

La labor de estos trabajadores filosóficos es la de «establecer y reducir [*drängen*] a fórmulas cualquier [*irgend einen*] gran hecho efectivo [*Thatbestand*] de valoraciones — es decir, de anteriores *fijaciones* de valor, creaciones de valor que se volvieron dominantes y que en un tiempo largo fueron llamadas “verdades” —, sea en el reino de lo *lógico* o de lo *político* (lo moral) o de lo *artístico*» (OC IV, JGB 211, 377 / KSA 5: 144-5). Esta especie de

filósofo (como los llama en el fragmento 38[13] de junio-julio de 1885, el cual tiene muchas similitudes con el §211 de JGB), tiene como tarea codificar y registrar las visiones dominantes sobre el mundo y del ser humano, los modos de valoración que pertenecen y caracterizan cada época en la historia intelectual y que, en su momento, fueron considerados como “verdades”. El uso que Nietzsche hace de las comillas remite a la deshonestidad de los filósofos que Nietzsche denuncia en los primeros aforismos de JGB.

De acuerdo con los §§3-6, el pensar del filósofo está guiado por los instintos, determinado por las valoraciones o necesidades fisiológicas propias del tipo de vida de cada filósofo y que deben ser satisfechas para conservar y potenciar ese tipo de vida. Los instintos, entonces, expresan el tipo de valoraciones que son aptas para la conservación y potenciación del tipo de vida, por lo que las estimaciones y creaciones de valores (las valoraciones transformadas en hechos efectivos, en sistema de valores, en doctrina) estarían dadas por los instintos que expresan las necesidades fisiológicas propias de determinado tipo de vida. Al precisar esto, Nietzsche advierte críticamente que los filósofos hasta la fecha (incluidos tanto pseudo-filósofos como auténticos filósofos habidos hasta la fecha) desconocen el vínculo entre pensamiento y valoración, pues todos consideran sus pensamientos y creaciones de valores como “la verdad”, cuando en realidad están determinadas por las necesidades fisiológicas propias del tipo de persona que se es<sup>36</sup>.

Pues bien, los trabajadores filosóficos tienen la tarea de reunir y comprender las diferentes estimaciones de valor (sistematizadas de acuerdo con las valoraciones o necesidades fisiológicas propias de cada filósofo) del pasado, que han sido heredadas y erróneamente asumidas y presentadas por sus creadores como “la verdad”. Los trabajadores filosóficos tienen la tarea, en otros términos, de “dominar” (*überwältigen*: subyugar) y hacer manejable, significativo, patente, ponderable, palpable el pasado en su dispersión o caos, en su largo y múltiple desarrollo, en su complejidad e inconsistencia, en su penetración invisible en los juicios e incluso en el modo de vida.

---

<sup>36</sup> Sobre la conexión entre pulsión y valoración, véase la tercera sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche” y la sección II de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo”.

Esta labor es útil para el verdadero filósofo, ya que sintetizar el pasado le facilita el trabajo que el filósofo debe realizar en su formación<sup>37</sup>. En esta formación seguramente está como elemento el haber sido algunas de las versiones de ese trabajador filosófico, es decir, haber aprendido a hacer aprehensible, manejable, dominable con la mirada y el pensamiento las creaciones de valores que se han tenido como “verdades”. Pero la tarea del verdadero filósofo “quiere algo más, exige (*vergant*: requiere) que él cree valores”, pues «los auténticos filósofos son los que mandan y legislan<sup>38</sup>: ellos dicen “¡así debe ser!”; ellos determinan primero el ¿hacia dónde? y el ¿para qué? del ser humano y para ello [*dabei*] disponen del trabajo preparatorio de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, — se agarran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y fue se vuelve para ellos en medio, en instrumento, en martillo» (OC IV, JGB §211: 378 / KSA 5: 145). A diferencia del docto, el filósofo sí es “el punto de salida y de llegada, en el que se justifica el

---

<sup>37</sup> A juicio de Nietzsche, el trabajador filosófico puede satisfacer su propio orgullo, su propia voluntad en la realización de su tarea de dominar el pasado; pues se trata, si bien no de la tarea más alta de todas las tareas humanas posibles, ya que esta es la tarea de los filósofos genuinos, sí es la tarea más alta y prestigiosa posible entre aquellas a las que el trabajador filosófico tiene derecho dada sus capacidades. Estas aclaraciones matizan las observaciones de Nietzsche contra los doctos y científicos en los primeros aforismos de “Nosotros, los doctos”, pues muestran que sus críticas no tienen como objeto lo que ellos hacen, sino el que se consideren un fin en sí mismo y que, por ello, tienen el derecho de gobernar sobre la filosofía.

<sup>38</sup> El filósofo como legislador es un lugar común en la historia de la filosofía. Esta propuesta se encuentra, por ejemplo, en la *República* de Platón, sin olvidar su *Crátilo*, donde se identifica al filósofo con el νομοθέτης o legislador que también nombra las cosas (ὀνόματα τίθεσθαι; 388d), propuesta que seguramente Nietzsche conocía por la obra de Benfey (1886) que tenía en su biblioteca. Pero se encuentra también en la noción de Kant del “legislador de la razón humana” (KrV B867). Y como lo ilustra Sommer (2016a: 593-7), se trata de una imagen muy vigente en la época de Nietzsche, incluso en las discusiones político-económico-filosóficas, donde se debatía si el proletariado podía crear valores (ya se sabe la respuesta de Nietzsche, para quien los trabajadores filosóficos no crean valores); sin pasar por alto la cuestión del artista, quien tradicionalmente se consideraba como creador pero que en la época se quería erigir también como legislador (véase Bleibtreu 1886a: 92 y Bleibtreu 1886b: 92), con lo cual Nietzsche parece no estar de acuerdo, pues él subordina el papel de creador al de legislador, como ya mostraré. Para Nietzsche es el filósofo, no el científico ni el artista, el que debe decir cómo son las cosas, pues es el que tiene la preparación para ello. Para otras presentaciones de esta idea en la obra de Nietzsche, véase SE §3, MA I §261, los fragmentos 35[45, 47] de mayo-julio de 1885; y para comentarios sobre este tema, véase Simon (1992), Drochon (2010: 673), Witzler (2001: 198).

resto de la existencia, un comienzo, una primera causa, el que quiere ser señor” (p. 136 líneas 27-31); en otros términos, es el César que escoge las metas de la cultura y crea los valores con los cuales se juzga qué conocimiento es valioso; de hecho, es el César que se escoge a sí mismo como el punto de partida y de llegada de la cultura y el que usa al docto como herramienta para cumplir con su tarea.

El verdadero filósofo, entonces, es el que determina cómo deben ser las cosas (por ejemplo, cuál es la jerarquía entre las ciencias, cuál es la tarea de los trabajadores filosóficos), hacia dónde debe ir el ser humano, cuál es el propósito de cada profesión según la meta que él establezca para la cultura: el trabajo de los subyugadores del pasado, incluso el pasado mismo, es para el auténtico filósofo un medio para martillar el futuro humano, de acuerdo con los valores que él crea, de (re)dirigir el flujo de la humanidad en vista del futuro. Seguramente Nietzsche juega aquí con la doble utilidad que tiene el martillo en tanto herramienta. El martillo, en efecto, tiene una función destructiva, pero también constructiva. Naturalmente, estas funciones se pueden dar al mismo tiempo: mientras se crea algo nuevo, se destruye lo que existe, como ocurre en la escultura, arte en el que se crean nuevas formas destruyendo el mármol.

Esto me permite señalar aquí la ambigüedad del genitivo en la expresión “filosofía/filósofo del futuro” (“*Philosophie/Philosoph der Zukunft*”): este filósofo es “del futuro” porque no existe en el presente y está llegando; pero también es “del futuro” pues tiene la vista puesta en el futuro, en el “¿hacia dónde?” de la humanidad, en el ideal apropiado de acuerdo con sus valores creados. Este segundo sentido está presente al inicio del §212, donde se define al filósofo «como un ser humano *necesario* del mañana y del pasado mañana» (ibid.: 378 / 145 línea 21). Es decir, el filósofo conoce el pasado para crear valores con los cuales legislar su presente en vista del futuro. Ciertamente, el imperativo “¡así debe ser!” que pronuncia el verdadero filósofo supone cierta interpretación (conocimiento) de las valoraciones del pasado, pero también el tener unos valores con los cuales medir esas valoraciones anteriores, así como también las presentes. Es así como él le dice a su época cuál es el camino por el cual debe ir, que es diferente al que su época ya ha tomado, como queda claro cuando Nietzsche habla de la tarea del verdadero filósofo como “ser la mala conciencia de su tiempo” (p. 145 líneas 29-30).

Con todo esto quiero advertir que, a diferencia de algunos comentaristas (por ejemplo, Burnham 2007: 146), yo no considero que la tarea genuina del verdadero filósofo sea la de *crear valores*, pues esta está “subordinada” o es un requisito para la tarea de legislar el futuro, o dicho negativamente, de ser la mala conciencia de su época. Consecuentemente, en mi interpretación el rol de la *Skepsis* no se agota en la formación del filósofo, sino que está presente en la creación de los valores y en la legislación por parte del verdadero filósofo. Mi propuesta se apoya en dos pasajes que paso a discutir.

Luego de afirmar que el verdadero filósofo usa al “subyugador del pasado” como herramienta para martillar (léase, darle una nueva forma) al futuro, Nietzsche afirma del filósofo que «[1] su “conocer” es *crear*, [2] su crear es legislar, [3] su voluntad de verdad es — *voluntad de poder*» (OC IV, JGB 211: 378 / KSA 5: 145). Antes que nada, las comillas en [1] indicarían que Nietzsche usa el término en un sentido diferente a como lo usa la tradición, esto es, conocer entendido como reflejar la realidad (§207). Desde la primera sección de JGB, como ya lo advertí arriba, Nietzsche viene cuestionando esta noción de conocimiento, pues para él el conocimiento obedece a impulsos muy personales en el filósofo, los cuales instrumentalizan al impulso del conocimiento: se cree que se está conociendo cómo son las cosas, pero en realidad se las está interpretando, dándole un sentido para satisfacer las necesidades fisiológicas propias del tipo de vida de cada filósofo (véase JGB §6). Y el filósofo del futuro sabe esto, por ello reconoce que su “conocer” es un “crear”, pues además de ser conciente que todo conocimiento es una interpretación a partir de determina perspectiva, él supedita su “conocer” a su interés de crear valores: él conoce los sistemas de valores del pasado y del presente para crear sus propios valores.

Nótese asimismo que los tres eslóganes en conjunto son un ejemplo performativo del primero, en tanto que con ellos tres se redefine al filósofo, al juntar en una misma persona al legislador y al artista, quienes tradicionalmente son separados. Esto evidencia, a su vez, que los valores que crea el filósofo no son “neutrales”, sino que generan nuevas apariencias, nuevas realidades, en tanto que las cosas aparecen con otro sentido o valor, tal como pasa con la noción de “conocer”. De esto se sigue, además, que el estado ideal del filósofo no está fuera ni más adelante de él, sino que él mismo es la realización de su propio ideal: él mira, valora el mundo, al ser humano, a los valores mismos de manera diferente. Si el trabajador filosófico domina el pasado, el filósofo domina el futuro al encarnar su



ideal, el sentido y responsabilidad de su tarea. Así pues, el filósofo del futuro es un ser humano del mañana, pero que hace acto de presencia en su hoy.

Esto es lo que se indica en [2], donde se aclara que el acto creativo del filósofo del futuro es legislador, pues los valores que crea serán usados para determinar el camino de la humanidad, las tareas, objetivos, caminos que los otros (doctos, artistas, seres humanos de ciencia) deben seguir. Los objetivos finales que organizarán la nueva historia de la humanidad están sobre los hombros del filósofo del futuro, pues la concretización de su tarea significará realizar actos revolucionarios que inauguran una nueva historia. Crear valores significa a la vez crear el criterio de evaluación de los valores, como los valores para legislar lo bueno y lo malo en virtud del futuro que prevé el filósofo. De acuerdo con esto, la crítica a su época está condicionada, pues exige la previa creación de valores: determinar el camino de la humanidad significa criticar la época, en tanto antítesis de ese futuro que él prevé, a partir de una nueva escala de valores.

Por último, con [3] Nietzsche parece resumir [1] y [2], en tanto que ahí afirma que la voluntad de verdad, aquella por la cual el filósofo se pregunta incluso por el valor de la voluntad de verdad (§1), aquella por la cual Nietzsche en tanto espíritu libre descubre la deshonestidad de los filósofos (§§1-6), y a la cual él hace referencia en el §210 con la noción de “pasión de conocimiento”; esa voluntad busca preservar el modo de vida propio del verdadero filósofo, el cual no le interesa ser un espejo de la realidad, sino determinar qué tiene valor y qué no, juzgar la vida y el valor de la vida, adueñarse del futuro. “Su voluntad de verdad es voluntad de poder” porque él en su pasión del conocimiento vive de experimentos y crea los valores con los cuales genera nuevo conocimiento, con los cuales juzga la vida, con los cuales revalora los valores, con los cuales realiza su *tarea* de ser la mala conciencia de su tiempo.

Nietzsche constata que «hasta ahora el filósofo, en tanto ser humano *necesario* del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y se *ha tenido que* encontrar en contradicción con su hoy: su enemigo fue cada vez el ideal de hoy» (ibid., §212: 378 / 145). Su legislación del futuro exige tener otros ideales diferentes, contrarios, en contradicción con los de su época. Esto lo convierte a él en una amenaza contra los ideales que tiene su época, por lo que se le termina viendo como un peligro (p. 137 línea 10), ya que efectivamente lo es. Por esto, ellos «se han sentido a sí mismos como necios desagradables

y como peligrosos signos de interrogación» (ibid.: 378 / 145) al poner en duda lo establecido, lo aceptado y han incomodados a los doctos, intelectuales, políticos, religiosos que difunden y defienden eso creído en la época. Los verdaderos filósofos «han encontrado su tarea, su dura, no deseada [*ungezollt*], inevitable tarea, pero finalmente la grandeza de su tarea, *en ser* la conciencia malvada de su tiempo» (ibid.; énfasis añadido).

A diferencia del §211, donde se dice que “la tarea del filósofo exige/requiere (*verlangt*) que él cree valores” (p. 144 líneas 25-26), en el §212 afirma Nietzsche que estos filósofos “encontraron su tarea en ser la conciencia malvada de su tiempo”, aun cuando no lo querían o no lo planearon. ¿Por qué? Es en esta tarea donde ellos revelan sus nuevos valores: «Mientras precisamente ellos pusieron viviseccionalmente [*vivisektorisches*] el cuchillo sobre el pecho a las *virtudes del tiempo*, delataron cuál era su propio secreto: conocer una *nueva* grandeza del ser humano, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento» (ibid.: 378 / 145-6)<sup>39</sup>. Permítaseme resaltar ante todo que la imagen

---

<sup>39</sup> Transcribo aquí la misma acotación que hago en la n. 20 de mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”: estoy interpretando, sin mayor argumentación, que esta metáfora es sinónimo de “inversión de los valores”. Lo cual, a último minuto (en la última revisión de ambos ensayos), se me presentó como una lectura apresurada. Desafortunadamente no encontré otra mejor forma de mostrar mi desconformidad con mi interpretación que en esta nota. Es más probable que la inversión de los valores sea simultánea, no a la vivisección de las virtudes, sino a la creación de valores: crear un valor se puede entender como invertir el valor que ya estaba dado en la época. Y ciertamente, en el momento de agregar esta nota, los ejemplos que ofrece Nietzsche en el §212 me parecen un ejemplo claro de que la creación de valores es una inversión de los valores dados. Sin embargo, a favor de la interpretación que presento en estos dos ensayos, hago notar dos cosas: en primer lugar, “viviseccionar las virtudes de la época” se puede entender como parte de la inversión de los valores, en tanto consecuencia de la (re)valoración de las virtudes a partir de los valores creados (es decir, ya invertidos). Y en segundo lugar, para los propósitos del presente ensayo, el posible error de mi interpretación de esta metáfora no afecta en nada la tesis que aquí defiendo respecto a la *Skepsis*, pues mi tesis no versa sobre el invertir valores sino sobre el viviseccionar las virtudes: el poner el cuchillo para abrir las cosas y verlas por dentro (para ver su corrupción interna) es como se muestra ese rasgo que da el derecho que se lo llame “escéptico” o “escéptico viviseccionador”. Además de esto, si es cierto que la creación de valores es la misma inversión de los valores, se podría incluso hacer el intento de entender a esta última en términos escépticos, en tanto la inversión supone hasta cierto punto poner en duda la pertinencia de los valores de la época para el engrandecimiento de la humanidad. Por eso se lo invierte, se le da una valoración nueva. Así pues, la

del cuchillo que vivisecciona remite a la descripción del filósofo del futuro quien en sus experimentos peligrosos y temerarios “desmiembra las cosas, maneja el cuchillo con seguridad y finura” (p. 143 líneas 6-7), al igual que los filólogos e historiadores alemanes que “con valentía y dureza en la mano descomponían las cosas” (p. 141 líneas 29-30). Es decir, la tarea que el verdadero filósofo encontró es una tarea que exige de él tener como rasgo propio de su hacer a la *Skepsis* fuerte, a la seguridad para destruir, para decir no y hacer no ante lo establecido, para negarse a vivir y ver las cosas como en su época. Es por eso que, bajo mi interpretación, la *Skepsis* no es un rasgo exclusivo de los años de formación del filósofo, sino también cuando legisla e invierte los valores de su época: tanto su formación, como la realización de su tarea es un experimento, solo que en sus años de formación él experimenta para conocer las diferentes perspectivas, en cambio en su tarea él experimenta para poner a prueba sus valores creados<sup>40</sup>.

La creación de los valores está subordinada, o al menos el filósofo la subordina, a su tarea de viviseccionar las virtudes, los ideales, lo importante, lo valioso, lo grande para su tiempo. En este sentido, el presente del filósofo juega un rol importante en su vida, pues la

---

*Skepsis* como “invertora” no estaría en la vivisección de las virtudes (como he venido interpretando a lo largo del ensayo), sino en la creación de valores.

<sup>40</sup> Esta interpretación podría ser contraargumentada a partir del primer discurso de Za I. Ahí Zaratustra considera que la última transformación del espíritu es la que va desde el león a la de niño, pues el espíritu de león solo puede conquistar la libertad ante los deberes, lo cual es condición necesaria, mas no suficiente, para crear valores. La creación de valores solo le es posible al espíritu que se ha transformado en niño (léase inocencia, olvido, nuevo comienzo, juego); y en este pasaje de Za I esa creación de valores no está subordinada a ninguna tarea, ni siquiera a la de legislar. Ante esta objeción advierto dos cosas: en primer lugar, “De las tres transformaciones” solo tiene en consideración el camino de transformaciones del espíritu y no considera, o al menos no explícitamente, la tarea (cultural, social, política) que ese espíritu encuentra como *su* tarea luego de sus transformaciones. En segundo lugar, nótese que al final de este discurso Zaratustra conecta el juego de crear con algo que podría interpretarse como indicio de la legislación que le sigue a la creación: «ahora el espíritu *quiere* su voluntad, el perdido del mundo [*Weltverlorene*] gana [*gewinnt*: conquista] *su* mundo» (OC IV: 84 / KSA 4: 31). Podría interpretarse ese “ganar su mundo” no solo en términos del sentido que ahora tiene el mundo para él a partir de sus valores creados, sino también como una alusión a que el espíritu querrá hacer del mundo *su* mundo, es decir, imponerle sus valores. Pero ciertamente esta interpretación es débil al no contar con un apoyo textual adicional a su favor.

firmeza con la que los valores, virtudes e ideales están presentes en su época hace de contrafuerza para que el verdadero filósofo revele su grandeza al invertir esos valores ya establecidos y fuertemente arraigados. La legislación del filósofo significa imponer sus nuevos valores para (re)valorar los valores de su época, para mostrar que lo que se tiene en la época como bueno, malo, valioso o carente de valor no lo es. Esto hace parte o es en lo que consiste su estrategia para abandonar esos valores y seguir el nuevo camino que él propone para la humanidad y la cultura. La existencia del filósofo se caracteriza por oponerse a los ideales dominantes de la época, pues el filósofo buscará invertirlos en vista de un futuro que él anticipa, promueve, busca y hacia el cual direcciona a la humanidad con su legislación: «Nosotros tenemos que ir allá, allá fuera, donde hoy *vosotros* menos os sentís como en vuestra casa» (ibid.: 378 / 146), le dice el filósofo a sus contemporáneos, a los que promueven “las virtudes anticuadas, los tipos más venerados de la moralidad de su época, los cuales ocultan hipocresía, espíritu de comodidad, dejarse ir y dejarse caer, mentira” (ibid.). Todo esto va en contra del aumento o engrandecimiento de la vida, es una amenaza para la vida.

Aquí está en juego, entonces, la tarea de la inversión de los valores, la cual es presentada en el §203 como lo que es posible para los filósofos del futuro. El “crear valores” lo lleva, de este modo, a cuestionar, criticar, abrir, diseccionar los valores establecidos y tenidos como “eternos”, para lo cual primero pasa por un camino preparatorio, de formación. Es en esa tarea de invertir los valores establecido que él le muestra a la humanidad esos nuevos valores, al igual que la nueva grandeza del ser humano, un nuevo camino para que el ser humano se engrandezca, el cual no es el camino democrático, pues este ha llevado a “la degeneración general del ser humano” (p. 127 líneas 29-30), “al empequeñecimiento del ser humano a completo animal de rebaño” (p. 127 líneas 32-33)<sup>41</sup>.

Pero ¿qué se entiende aquí por “inversión”? Los ejemplos que ofrece Nietzsche en el §212 ilustran que esta tarea se entiende como proponer los valores opuestos a los de la

---

<sup>41</sup> Véase mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”, donde doy un par de razones a favor de interpretar “Nosotros, los doctos” como una sección donde Nietzsche ofrece la clave para leer JGB, en tanto que con esta obra él está invirtiendo los valores de su época.

época (con lo cual no quiero afirmar que para Nietzsche la noción *Umwertung* o “inversión de la valoración” solo tenga este sentido). Los ejemplos son los de Sócrates, el siglo XVI que llevó al estado de cosas de la época de Nietzsche y propiamente el caso de su época<sup>42</sup>. Estos tres ejemplos evidencian que dado que los tiempos y las culturas son diferentes, en cada ocasión la grandeza del ser humano será definida de manera diferente por el verdadero filósofo. Pero igualmente, los tres ejemplos muestran que la grandeza del filósofo y de su tarea es la de ser la mala conciencia de su época: legislar implica usar los valores que él crea para mostrar cómo son las virtudes de su época por dentro y simultáneamente las nuevas virtudes con las cuales se debe guiar la humanidad hacia un nuevo futuro.

Como lo mencioné arriba, es la experiencia particular del verdadero filósofo (sus años de experimentación) la que le da su amplitud espiritual, su altura y poder espirituales, es la que le da la grandeza para realizar la tarea de ser la mala conciencia de su época. De acuerdo con Nietzsche, así como hay una jerarquía entre ciencia y filosofía, igualmente «hay una jerarquía de estados anímicos que es conforme a la jerarquía de los problemas» (ibid.: 379 / 148). La pregunta “¿qué es un filósofo?”, al igual que la pregunta por la jerarquía entre ciencia y filosofía, sin pasar por algo el problema del “¿para qué?” de la labor de los doctos, son todos objetos de pensamiento imposibles para cualquiera que no esté “predestinado”, cultivado, criado para esos pensamientos, esa nueva forma de ver las cosas, de valorarlas.

Entre ello se encuentra comprender lo que los pensadores y doctos «desconocen por su experiencia propia[, a saber:] aquella coexistencia genuinamente filosófica de una espiritualidad audaz y desenvuelta, que corre *presto*, y un rigor y necesidad dialécticas, que no cometen ningún paso en falso » (ibid.: 379 / 147-8). En cambio, el filósofo, quien ha llevado a cabo muchos experimentos gracias a su pasión del conocimiento y gusto por la experimentación, conoce de primera mano la conjugación del rigor y necesidad dialécticas

---

<sup>42</sup> Un análisis de este último caso lo presento en mi ensayo “*Skepsis* y experimentar”, donde examino con más detalle la noción de “grandeza” que Nietzsche propone como antítesis de la noción de “grandeza” de su época, en la cual el gusto a llevado a la debilidad de la voluntad, se llena de honores al animal de rebaño y la grandeza del ser humano está definida en términos de “especialidad”.

con la espiritualidad que corre veloz, pues precisamente su vida de experimentación es evidencia de “la libertad peligrosa que le concede la *Skepsis* fuerte a su espíritu” (p. 141 línea 17). A diferencia de los doctos de la época, para quienes la necesidad (*Nothwendigkeit*) es una carencia (*Noth*: escasez, falta, miseria, urgencia), gracias a su experiencia el filósofo sabe que la necesidad de su tarea es signo de su sobre-abundancia de fuerza, plenitud, grandeza: cuando se es lo suficientemente grande, adviene la necesidad de asumir tareas grandes<sup>43</sup>. Es por eso que es importante que él recorra personalmente este camino:

cada una de sus virtudes tiene que haber sido adquirida, cultivada, transmitida, asimilada individualmente, y no solo la marcha y el curso temerario, ligero y delicado de sus pensamientos, sino sobre todo la buena voluntad para grandes responsabilidades, la altura de las miradas dominantes y de las miradas hacia abajo, el sentirse separado de la masa y de sus deberes y virtudes, el afable proteger y defender de lo que es malentendido y calumniado, sea Dios, sea el diablo, el placer y el ejercicio en la gran justicia, el arte de mandar, la amplitud de la voluntad, el ojo lento que raramente admira, raramente mira hacia arriba, raramente ama... (ibid.: 379 / 148-9).

En el filósofo, entonces, coexiste la necesidad del pensamiento con la espiritualidad audaz y presta, con la “libertad de la voluntad”. Con esto no se quiere decir que su voluntad sea incondicional, independiente y que pueda hacer lo que quiera, sino que ella es lo suficientemente fuerte como para realizar sus necesidades sin sentir que son cargas, incluso como para sentir que aumenta su fortaleza, su ligereza. Piénsese aquí en un deportista de alto rendimiento: él puede hacer con facilidad lo que para una persona normal significa mucho esfuerzo y algo que seguramente le producirá dolor y displacer; el

---

<sup>43</sup> Así lo dirá en el Prólogo a MA I: «debías ver con los ojos (...) cómo poder y derecho y amplitud de la perspectiva crecen unos con otros en altura» (OC IV, MA I Pr. §6: 73 / KSA 2: 21; véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”). Es de esta forma como parece explicarse Nietzsche a sí mismo por qué su filosofía ha sido malcomprendida e, incluso, ignorada: él habla de cosas que solo comprende quien tenga el derecho de conocerlas por experiencia (en EH “Libros” §1 insistirá que solo se comprende lo que se ha experimentado personalmente). Esto puede dar lugar a sostener que con sus textos Nietzsche separa (intencionalmente) a los que tienen el potencial de ser filósofos del futuro de los que no, esto a partir de sus reacciones frente a sus textos, verdades y valores.

deportista encuentra en los retos del deporte algo que lo preparan para el deporte mismo, algo que lo entrena para las competencias más difíciles, en tanto que en ellas tendrá que dar un poco más de lo dado en su preparación. Pero el deportista profesional no ve estos retos como cargas, sino como el escenario donde puede extender su potencial. Esto es lo mismo que está pensando Nietzsche con el filósofo y su tarea de ser la mala conciencia de su época y el vivir de ensayos.

Pero para que el filósofo no sea un acontecimiento aislado o un accidente afortunado en la cultura, como precisa Nietzsche al final de “Nosotros, los doctos”, es importante que la cultura prepare el terreno para que surjan los filósofos, que enseñen las muchas creaciones de valores del pasado y los valores con las que enseñan en el presente, que se cultiven las virtudes, el pensamiento ligero, la disposición (una voluntad lo suficientemente fuerte) para grandes responsabilidades, la perspectiva de la altura, el *pathos* de la distancia, la protección ante el malentendimiento, la gran justicia, la voluntad grande y el orgullo para admirar la labor de lo que está abajo y arriba. Pero para esto, hace falta un legislador que se atreva a cambiar la sociedad de tal forma que ella ofrezca las condiciones óptimas para el nacimiento de un tipo de ser humano superior, preparado para legislar la cultura.

### **III. Consideraciones finales**

“Nosotros, los doctos” es ejemplo de que Nietzsche buscaba generar la tensión del espíritu en sus lectores, al mostrar los valores, prejuicios, virtudes e ideales de su época tal como son vistos bajo la escala de valores establecida, pero también como aparecen bajo la perspectiva y escala de valores que Nietzsche propone como alternativa. En el caso particular de “Nosotros, los doctos”, el objeto de examen es el docto y el filósofo.

Así, Nietzsche habla del docto como alguien que gusta y busca de la especialidad, que se abstiene de dar un juicio (un sí o un no) sobre la vida y el valor de la vida, que vive prudentemente, que es respetado por ser estéril, que es laborioso, paciente, medido, que ha reducido a la filosofía a mera teoría del conocimiento (a una tímida epojística y doctrina de la abstinencia), que vive de acuerdo a su ideal de espíritu objetivo, es decir, que toma como su meta la renuncia a sí mismo y la despersonalización para conocer desinteresadamente o reflejar el mundo como es, que es escéptico. Pero asimismo, el docto

es alguien que es soberbio y desprecia al filósofo, que desconfía de la tarea señorial y soberanía de la filosofía, que no es dominante, que no es autoritario, que es envidioso, posee un instinto de mediocridad por el cual se vuelve enemigo del ser humano superior, que sin derecho se toma a sí mismo como meta, que no se conoce a sí mismo, que se confunde con los demás, que no tiene “sí-mismo”, que está enfermo de la voluntad.

Bajo la valoración de Nietzsche, el docto es interpretado como una expresión de una enfermedad expandida por toda Europa y que está conllevando a un destino no deseable; una enfermedad que surge por el cruce precipitado de estamentos y razas, cruce que debilita, desasosiega e inhibe la voluntad, la cual se expresa en la *Skepsis* débil, la *Skepsis* como abstencionista, como suspensión del juicio sobre la vida y el valor de la vida, como adormidera, como amapola que duerme la voluntad que dice no a vivir como espejo, como superficialmente optimista. Bajo los valores de Nietzsche, este tipo de *Skepsis* es rechazada en tanto expresión de la modernidad enferma de la voluntad, de la modernidad escéptica, inhibida, incapaz de juzgar, que gusta de la tranquilidad y seguridad.

Por su parte, el filósofo verdadero no es un escéptico débil, no posee ese tipo abstencionista de *Skepsis*, pues de hecho él (Nietzsche en tanto el verdadero filósofo de su época) lucha contra las causas de la enfermedad de la cual esa *Skepsis* es expresión y contra sus efectos. Desde el inicio de la sección Nietzsche presenta a la filosofía como teniendo soberanía y una tarea señorial; al filósofo lo presenta, a su vez, como regio y eremita del espíritu, con finura en la conciencia intelectual, que se exige a sí mismo juzgar la vida y el valor de la vida; como alguien que siente el peso y deber de cien ensayos y tentaciones de la vida, que se arriesga a sí mismo constantemente; como cesáreo disciplinador y violentador de la cultura; como meta, resultado, elevación; como ser humano complementario en el que se justifica la existencia; como cimiento, procreación, causa primera; como rudo, poderoso, plantado en sí mismo, que quiere ser señor.

Este filósofo así descrito en los primeros aforismos de “Nosotros, los doctos” será presentado, en lo que sigue de la sección, como un filósofo en el que hay una especie diferente de *Skepsis*, una que Nietzsche presenta como más peligrosa y dura. Se trata de la *Skepsis* de la virilidad temeraria, la forma alemana de *Skepsis*, la cual “desprecia pero atrae hacia sí, socava y se posesiona, no cree pero no se pierde en eso, le otorga al espíritu una libertad peligrosa pero sujeta al corazón con rigor” (p. 141 líneas 14-18). Esta *Skepsis* se



destaca no solo por negar la forma de vida del docto, sino también por la desconfianza crítica e histórica, por la destrucción y disgregación, se destaca como intrepidez de la mirada, como valentía y dureza de la mano al descomponer, como tenaz voluntad de emprender peligrosos viajes de descubrimiento, espiritualizadas expediciones a zonas con hielo. Ahora bien, el verdadero filósofo también participa de esta *Skepsis* como en su momento los historiadores y filólogos alemanes. Pero ¿qué rol tiene esa *Skepsis* en la formación y tarea del filósofo?

Ser filósofo no se aprende ni se enseña, sino que se “sabe” por experiencia. Es, en efecto, con la propia experiencia que se adquiere la jerarquía de estados anímicos (como la espiritualidad audaz, traviesa, que corre presta y que posee rigor y necesidad dialéctica) a la cual corresponde la jerarquía de los problemas: dada su grandeza de espíritu, al verdadero filósofo le está permitido los grandes problemas, él tiene necesidad de las grandes tareas de la cultura del futuro. Con “experiencia” se hace referencia a “ser criado”, con lo cual se hace referencia al trabajo de la cultura y sociedad que garantizan el surgimiento del verdadero filósofo (§213), pero también a las vivencias personales del filósofo (§211). En su formación, él debe recorrer el círculo completo de los valores y de los sentimientos valorativos, mirar con muchos ojos y conciencias, mirar desde diferentes puntos de visión y hacia diferentes direcciones. Esto es lo que lleva “a la apropiación individual de sus virtudes, al transcurrir temerario, ligero y delicado del pensamiento, a la prontitud para las grandes responsabilidades, a la soberanía de las miradas hacia abajo, a sentirse separado de la multitud junto a sus deberes y virtudes, a defender lo que es objeto de malcomprensión y calumnia, al placer y a la ejercitación en la gran justicia, al arte de mandar, a la amplitud de la voluntad, a la mirada lenta, a la riqueza del espíritu” (p. 148 línea 32 – p. 149 línea 9)<sup>44</sup>.

El filósofo del futuro es, de acuerdo con Nietzsche, un experimentador. En su formación o paso por los diferentes valores y perspectivas, el filósofo se sirve de los experimentos: cada uno de esos “escalones” es un experimento temerario y doloroso en el que él se arriesga a sí

---

<sup>44</sup> Véase el Prólogo de MA I y mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?” respecto a la relación entre el tomar un camino de experimentación, la riqueza del espíritu y el derecho a las grandes tareas.

mismo, pues esos valores probados pueden recordarle su casa, su familia, sus amigos, su patria, sus propias virtudes, lo que lo seduce a quedarse ahí. Sin embargo, en su pasión del conocimiento, en cada uno de sus experimentos él tiene “la seguridad de los criterios valorativos, el manejo de una unidad de método, el coraje, la soledad, responde por sí mismo, el placer de decir no, el placer de desmembrar las cosas, la crueldad que maneja con seguridad y finura el cuchillo, la dureza para continuar con los experimentos cueste lo que cueste, duela lo que duela” (p. 143 líneas 1-7). En cada uno de esos experimentos destaca, entonces, esa nueva especie de *Skepsis* de la que él participa: la *Skepsis* como crítica, como medio contra el dogmatismo y remedio para despertarse y permanecer despierto, como liberador, como condición necesaria de la creación de los valores y del juzgar.

La tarea del filósofo no consiste en recorrer el círculo de valores y estimaciones de valor, sino que él legisle, dé ordenes, para lo cual es necesario que él cree valores<sup>45</sup>. Este legislar o dar órdenes tiene dos aspectos<sup>46</sup>: en primer lugar, decirle a la humanidad para dónde ir, cuál es el sentido del ser humano, cuáles son las (nuevas) tareas de las disciplinas o ciencias; y en segundo lugar, ser la mala conciencia de su época, decir no y hacer no respecto a lo establecido, cortar con el cuchillo las virtudes y los ideales de su época, invertir los valores. El aspecto negativo de su tarea es el que permite ver que la *Skepsis* no se agota en la etapa formativa del verdadero filósofo, sino que también implica la realización de su tarea de legislador.

---

<sup>45</sup> La frontera entre el filósofo en formación y el filósofo ya formado será reconocida por el filósofo mismo: en su camino él reconocerá cuándo gana el derecho de crear valores y cuándo lo pierde. Recuérdese que para Nietzsche, su modelo de ser humano (artista, espíritu libre, super-ser-humano, filósofo del futuro, anticristiano) no es el ser humano último, el cual se sentirá realizado como ser humano cuando alcance la altura, sino que es un tipo de ser humano que siempre se está haciendo, que siempre está peleando para ganar y conservar su derecho a ser señor, el derecho de su aristocracia (véase *Za Pr.* §5).

<sup>46</sup> En *EH*, más precisamente en la sección que le dedica a *JGB*, Nietzsche habla de su tarea como teniendo dos partes: una que dice sí (presentada en *Za*, donde él elabora sus invenciones valorativas y conceptuales, es decir, la idea del eterno retorno, del super-ser-humano y de la voluntad de poder) y otra que dice no y hace no (la inversión de los valores, es decir, una revaloración de los valores de la época a partir de sus invenciones valorativas y conceptuales).

El verdadero filósofo juzga la vida y el valor de la vida, tiene una seguridad respecto al no y al sí, seguridad en sus criterios con los que guía y corta. Pero incluso esto hace parte de su vida como experimentador: su creación de valores, su inversión de los valores, su dar órdenes se entiende como su experimento más personal, pero ciertamente un experimento más en su vida de experimentos. A diferencia de los anteriores filósofos, que crearon valores pero que olvidaron su acto creativo por culpa de la “voluntad de ceguera” (FP III, 38[13]: 832 / KSA 11: 612), el filósofo del futuro tiene una honestidad respecto a sí mismo, a su vida, a su creación, a su legislación que lo previenen de tomar su sistema de valores como verdades definitivas e inmutables. Dada la formación que el filósofo del futuro recibe con la obra/experiencia de Nietzsche, en tanto espíritu libre que tiene a la honestidad como *su* virtud, tal filósofo no tomará a sus valores como “las verdades”, pues él es consciente que son expresión de las necesidades fisiológicas de su tipo de vida (el vivir en constante experimentación por la pasión de conocimiento) y que son las que necesita la humanidad para correr su decadencia debida a las virtudes de su época.

La experimentación del filósofo del futuro no es algo que él considere que tenga un punto final, sino que es algo que él nunca deja de hacer, pues siempre está jugando el mal juego. Una vez creados sus valores, el verdadero filósofo no solo valorará los valores de su época en relación con la moral, sino que usará sus valores para medir los valores en la religión, en la física, en la fisiología, en la psicología, en la ontología, con el propósito de ponerlos a prueba, de mirar cómo aparecen las cosas (incluso él mismo) bajo esos nuevos valores. Y siempre estará dispuesto a modificar, si el contexto lo amerita, la aplicación de sus valores: su creación de valores abre espacios para llevar su legislación a todos los ámbitos donde lo considere necesario. De no ser así, el filósofo se volvería estéril, se paralizaría, se volvería enemigo de la vida, del crecimiento, del riesgo: la actitud contraria al del constante experimentar sería para él expresión de una voluntad enferma, de una falta de pasión de conocimiento, de una voluntad de poder agotada.

La creación de valores se debe entender, entonces, como parte de la vida de experimentos peligrosos y temerarios: son una exigencia de su tarea, del experimento de ser la mala conciencia de su época. Es por eso que para mí la *Skepsis* sigue teniendo un rol incluso en la realización de su tarea. De hecho, JGB (por no hablar de toda la producción de Nietzsche) es testimonio de los constantes experimentos de su autor, como *performance* de

su hacer como filósofo, de su tarea de ser la mala conciencia de su época, de dudar y criticar con seguridad las ideas dominantes de su época. Esto busca generar un efecto “estimulante” en sus lectores, en tanto que los experimentos de Nietzsche no sólo buscan una auto-creación sino el beneficio de los demás (Sommer 2016a: 590-591). La experimentación, y con ella la *Skepsis*, no es un rasgo meramente teórico para Nietzsche, o solo un objeto de sus reflexiones, sino un rasgo que es importante en su vida como filósofo.

La *Skepsis* tiene un papel en el camino de formación del filósofo del futuro (que, en últimas, es un camino en el cual él mantiene tensado su espíritu por las diferentes y contrapuestas escala de valores que aprende y usa), pero sobre todo en la actitud honesta que este mantiene en la realización de su tarea y en su vida como experimentador, como amante de los experimentos. Pero la *Skepsis* también tendría un papel en la estrategia de Nietzsche contra la enfermedad de la parálisis de la voluntad de la cual está infectada toda Europa, es decir, en su estrategia para generar la tensión necesaria para despertar, reanimar esa voluntad: mostrar cómo aparecen bajo otros valores lo que tiene más valor para su época y, a la vez, una nueva meta a la cual apuntar.

# “Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico” (AC §54): Acerca de la *Skepsis* según AC

*A tua piscina tá cheia de ratos  
Tuas ideias não correspondem aos fatos  
O tempo não para  
Eu vejo o futuro repetir o passado  
Eu vejo um museu de grandes novidades  
O tempo não para  
Não para não, não para  
Cazuza, O Tempo Não Para*

## Introducción

Dada la cercanía temporal del colapso médico de Nietzsche con la elaboración de AC, esta obra fue interpretada inicialmente como producto de la locura de Nietzsche (Sommer 2013b: 14-17; Drews 1904 y Fink 1992). Sin embargo, si se tiene en cuenta que esta obra es la gestación de varios intentos, que empezaron desde 1885, por parte de Nietzsche de escribir una obra capital que recogiera sistemáticamente toda su filosofía, se puede concluir que este texto ya tenía tiempo gestándose en la mente de su autor<sup>1</sup>. Se encuentran tanto planes explícitos de escribir AC como primeras versiones de sus aforismos desde mediados de 1887 (véase FP IV, 11[48 y 416]: 379 y 492 / KSA 13: 22-3 y 194; CO VI, Nr. 991:

---

<sup>1</sup> Para seguir el rastro en lo escrito por Nietzsche de los planes de esta obra capital, véase: FP III, 34[188]: 755 / KSA 11: 484; FP III, 39[1]: 837 / KSA 11: 619; FP IV, 2[100]: 105-6 / KSA 12: 109-10; FP IV, 11[416]: 492 / KSA 13: 194; FP IV, 11[416], 19[8] y 22[14]: 492, 713-4 y 745 / KSA 13: 194, 545 y 589-90; OC IV, Prefacio a AC: 702; CO VI, Nr. 1144: 288 / KSB 8: 471; OC IV, EH “GD” §3: 847 / KSA 6: 356; KSA 14: 500s.; CO VI, No. 1115: 258-60 / KSB 8: 432-436; CO VI, Nr. 1151: 297 / KSB 8: 482; CO VI, Nr. 1159: 305 / KSB 8: 492; CO VI, Nr. 1170 y 1180: 312-4 y 321-322 / KSB 8: 500-2 y 511-3. Para la historia de esta obra capital de Nietzsche, véase: Janz (1985: 500 y 517-9) y (1978b: 626-7 y 649-50); Sommer (2013b: 3-8); KSA 14: 383-400, 434-6 y 463; Benders et al. (2000: 705); OC IV, Prefacio a AC y Prefacio a EH: 697-9 y 755-6; Brusotti (2011: 132-4); Schaberg (2002: 241-50 y 259-64). Y sobre el problema de si AC es toda o una sola parte del proyecto que lleva por título *Inversión de todos los valores*, véase Winteler (2009) y Brobjer (2006 y 2012).

114-6 / KSB 8: 250-2). Todo esto deslegitima, por lo tanto, la interpretación patológica que tuvo cierto auge en el siglo XX (Sommer 2013b: 15). Los rastros del proyecto de escribir una obra capital que se encuentran a lo largo de las cartas y de los fragmentos póstumos invitan a pensar en la importancia filosófica que AC tenía para Nietzsche. Como espero ilustrar en este ensayo, AC es una obra que, si bien hubiese merecido un par de revisiones más por parte de Nietzsche dadas ciertas tensiones que se encuentran dentro del mismo texto y con el resto de su obra escrita, se debe considerar como una obra que proporciona las claves para leer e interpretar las obras anteriores de Nietzsche y las que él escribió en ese año tan productivo.

Un elemento del filosofar de Nietzsche que esta obra revela como central es la *Skepsis*, la cual los comentaristas suelen pasar por alto a pesar del rol protagónico que tiene dentro de su tarea de invertir los valores tradicionales de la filosofía, la religión y la ciencia. Analizaré en este texto, por lo tanto, la concepción que Nietzsche tiene de la *Skepsis* en AC, enfocándome en el §54, donde se introduce explícitamente esta expresión. Un análisis de este aforismo (junto a su versión previa, el fragmento póstumo 11[48], fechado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888) permitirá valorar los alcances terapéuticos del filosofar de Nietzsche con la meta que persigue con AC, la cual está anunciada veladamente en el subtítulo de la obra: maldecir al cristianismo para advertir y corregir la corrupción del ser humano efectuada por sus ideales de “santidad” y “espíritu puro”.

El §54 se enmarca en un grupo de aforismos (§§50-55) donde Nietzsche se propone, como lo anuncia al inicio del §50, hacer una psicología del “creyente”, es decir, una explicación de por qué el creyente es creyente. Esta explicación explora la conexión entre tener una voluntad débil, tener un espíritu débil y tener la necesidad de convicciones en tanto regulativos externos que los ate. Nietzsche argumenta que las creencias son prisiones que sólo la *Skepsis* y la filología pueden romper (Sommer 2017: 85). Para interpretar este pasaje iré citando paso a paso los demás aforismos de esta sub-sección, relacionaré al §54 con otras partes de AC y con otras obras y varios fragmentos póstumos de Nietzsche, especialmente de 1888. Todo esto lo haré procurando tener siempre presente el contexto temático en los que aparecen los pasajes a los que recorro y atendiendo a las semejanzas en las nociones, temas y afirmaciones que guardan los textos citados.

Esta manera de analizar el §54 pretende seguir los cuidados que Nietzsche advierte que deben tenerse a la hora de leer sus obras. En el último aforismo del Prólogo de GM, él llama la atención sobre las dificultades del estilo aforístico, usado también en AC. Ahí aclara que un aforismo no está bien “descifrado” por el mero hecho de leerlo, sino que debe interpretarse según un arte de la interpretación que requiere del rumiar (*Wiederkauen*; OC IV, GM Pr. §8: 459 / KSA 6: 255-6). Esto yo lo conecto con la aclaración que Nietzsche hace al final de su Prólogo de 1886 a M, según la cual sus obras exigen una lectura filológica: una lectura lenta que requiere de una visión retrospectiva (*rücksichtig*) y prospectiva (*vorsichtig*) de su obra (OC III, M Pr. §5: 488-9 / KSA 3: 17; OC IV, AC §52: 755 / KSA 6: 233). En este artículo busco, entonces, hacer una lectura filológica del §54. Con esta lectura mostraré que la *Skepsis* de AC es pensada como una herramienta de la que necesariamente dispone y usa el espíritu de voluntad fuerte para mantenerse libre de todo tipo de convicción.

Como parte de esta lectura filológica es necesario que hable, antes de entrar en materia, de la estructura de AC. Inicialmente Nietzsche propuso secciones para esta obra, pero finalmente él terminó tachando los subtítulos (véase Sommer 2013b: 27, 60, 89, 110, 126; KSA 14: 437, 438, 440) a pesar de que ellos ayudaban a comprender cómo articuló Nietzsche este libro. Los primeros siete numerales tenían como título “Nosotros, los hiperbóreos”. Ahí Nietzsche establece la perspectiva desde la que se ubica las consideraciones de AC: no desde la perspectiva de los de abajo, para quienes la virtud por excelencia es la compasión, sino de los que están arriba de la moral tradicional, para quienes la unidad de valor es el (aumento de) poder. — Los §§8-14 tenían como título “Con nosotros — contra nosotros”. Nietzsche establece en estos aforismos contra quién discutirá en esa obra, a saber, contra todo el que tenga sangre de teólogo, como es el caso del filósofo, quien es el desarrollo más tardío del tipo de ser humano sacerdotal. — Bajo el título “Concepto de una religión-de-la-*décadence*” se recogen los §§15-19. En estos pasajes se muestra que el cristianismo no tiene ninguna noción de realidad en tanto que sólo es una negación del mundo, hecho reflejado en la noción cristiana de “Dios”, el cual Nietzsche entiende como un poder dirigido contra la vida. — Los §§20-23 se agrupan bajo el título “Budismo y cristianismo”. Ahí Nietzsche compara dos religiones decadentes, resaltando empero que la primera es mejor, en tanto que su enemigo no son ilusiones, como el

pecado, sino el sufrimiento, algo que cada cual vive en realidad. — El último subtítulo que se encuentra en AC, “Las raíces del cristianismo”, va del §24 hasta el §62, el último de la obra. En este gran conjunto de aforismos habla Nietzsche sobre el origen, la historia y los efectos del cristianismo. Se pueden identificar, sin embargo, varios momentos y temáticas que permiten agrupar los aforismos de la siguiente manera: en los §§24-26 se sustenta que el cristianismo es una consecuencia lógica del judaísmo y de su antinaturalización de los valores naturales (este sub-grupo de aforismos podría conservar el título “Las raíces del cristianismo”, entendiendo por “raíces” el origen o procedencia). — Los §§27-35 examinan el “tipo psicológico del redentor”, quien a juicio de Nietzsche es un “idiota” incapaz de heroísmo”<sup>2</sup> (llamaré este subgrupo “Jesús: la psicología del idiota”) — En los aforismos 36-46 Nietzsche presenta cómo Pablo, motivado por el resentimiento y su instinto de venganza, malinterpretó a Jesús y su forma de vida (propongo titular este sub-grupo “Pablo y la corrupción del redentor: psicología del sacerdote”). — En §§47-49 se muestra cómo el cristianismo es hostil a la ciencia, tildándola de pecadora y tergiversando la noción de causa-efecto para que la ciencia no pueda progresar (propongo el nombre “Las consecuencias negativas del cristianismo para la ciencia”). — Los aforismos §§50-55, que son los de mi interés en el presente artículo, abordan el tipo psicológico del así llamado “creyente” y se propone que las creencias son prisiones que sólo la *Skepsis* y la filología pueden romper (el nombre “Psicología del creyente” vendría bien a esta sección). — Los §§56-57 presentan un contraste entre la Biblia y el código de Manú. Estos aforismos muestran que el último libro, a diferencia del primero, tiene un uso benéfico de las mentiras religiosas (propongo el título “El código de Manú y la Biblia”). — Luego de ello, en los §§58-61 Nietzsche muestra cómo el cristianismo destruyó la posibilidad de que el Renacimiento realizara la transvaloración de los valores que quería realizar y cómo los alemanes, lo alemán, ayudó en esa empresa cristiana (estos aforismos podrían llevar por título “Lo que destruyó el cristianismo”). — En el último aforismo se resumen las acusaciones contra el cristianismo en forma de veredicto (“Recapitulación”). — Luego de esto, al final de AC se encuentra una sección titulada por Nietzsche mismo “Ley contra el

---

<sup>2</sup> El sentido del término “idiota” lo aprende Nietzsche de sus lecturas de Dostoievski (cf. Sommer 2013b: 156; Llinares 2008, 2009a y 2009b; Stellino 2015).



cristianismo”, donde se enumera los representantes y las representaciones del cristianismo que, a juicio del autor, son condenables<sup>3</sup>.

Expuesto todo esto, ya puedo pasar al análisis del §54. A grandes rasgos, este aforismo tiene dos partes: en la primera (KSA 6: p. 236 líneas 2-21) se introduce a los grandes espíritus, quienes son definidos como escépticos; grandes espíritus que son contrastados, en la segunda parte del aforismo, con los creyentes. En esta segunda parte (p. 236 línea 21 – p. 237 línea 19), entonces, se da un paso más en la psicología, donde se establece que el creyente no se pertenece a sí mismo y tiene necesidad, dada su debilidad de la voluntad y, consecuentemente, debilidad del espíritu, de que otro le ponga sus metas. Por cuestiones de claridad (pero también por dramatismo), empezaré analizando la segunda parte del §54 para luego abordar la primera parte. Una explicación detallada de este orden expositivo pasa por recordar el contenido de los aforismos anteriores del §54.

En los §§50-55 se enfatiza en el aspecto espiritual del creyente, es decir, en su relación con el conocimiento y su compromiso con la verdad. Ser cristiano significa tener como criterio de verdad un absurdo (§50), el absurdo de creer que algo es verdadero porque causa placer y agrado. Luego se muestra que el teólogo es un decadente típico<sup>4</sup>, en tanto que está enfermo de los nervios (§51) y, consecuentemente, de la razón, por lo cual tiene necesidad de la mentira y le es imposible la filología (§52). Nietzsche ejemplifica esa forma de enfermedad que es la fe con el caso de su creencia en los mártires (§53). Hecho eso, Nietzsche pasa a mostrar que la falta de libertad del creyente está dada precisamente por una debilidad del espíritu y esta, a su vez, por una debilidad de la voluntad (§54), lo cual se

---

<sup>3</sup> En su estudio minucioso de AC, Sommer (2000) divide la obra en cinco partes. Presentaré aquí esta división para que sea contrastada con la que acabo de proponer: La primera parte (Prólogo y §§1-13) la titula “Los principios valorativos de la crítica”; la segunda parte (§§14-23) la titula “El cristianismo en comparación. El concepto de Dios y el budismo”; la tercera parte (§§24-35) la llama “La ‘desnaturalización de los valores naturales’ en Israel y el ‘tipo del redentor’”; la cuarta parte (§§36-49) lleva por título “El ‘desastre’ [*Verhängniss*] de la historia del cristianismo”; y la quinta y última parte (§§50-62 y “Ley contra el cristianismo”) la titula Sommer “La ‘psicología del creyente’ y el devenir político del cristianismo”.

<sup>4</sup> Véase FP IV, 14[13]: 511 / KSA 13: 223-4, donde se define a la fe como una forma de enfermedad mental y al cristianismo como síntoma de decadencia fisiológica

enfaticará en la segunda parte de este aforismo, mientras que en la primera parte se establecerá en qué sentido el gran espíritu es un escéptico. Por eso, analizar primero la segunda parte me permitirá introducir anticipadamente lo que en los aforismos anteriores había adelantado Nietzsche sobre la psicología del creyente. Por lo demás, me permitirá tener en claro la psicología del creyente, siendo posible entender mejor por qué el gran espíritu es la antítesis del creyente, por lo que el gran espíritu correspondería al tipo de ser humano que Nietzsche propone como el que debe criarse: es el gran espíritu el que resuelve el problema en el que enmarca Nietzsche el AC, de acuerdo con el §3.

## 1. Los creyentes y sus enfermedades

### 1.1. La necesidad de fe como expresión de la debilidad de la voluntad

La segunda parte del §54 inicia con un adverbio adversativo, antecedido por uno de los característicos guiones largos con los que Nietzsche suele sugerirle a sus lectores que hay una división en el texto, que establece un contraste entre lo afirmado en la primera parte (o al menos en la oración inmediatamente anterior: «la gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, — se sabe *souverain*»; OC IV: 757 / KSA 6: 236) y lo que sigue al guion largo y al adverbio: «— Inversamente: la necesidad de fe [*Glauben*: creencias], de alguna incondicionalidad cualquiera [*irgend etwas Unbedingt*] en el sí y en el no, el carlylismo, si se me quiere perdonar esta palabra, es una necesidad de la *debilidad*» (ibid. líneas 21-24). Existe, entonces, un contraste entre la fortaleza del espíritu (p. 236 líneas 3-4) fundada en la gran pasión del espíritu y la respectiva debilidad; un contraste entre la soberanía de la primera sobre las convicciones (ella no se somete a estas sino estas a ella) y la necesidad de someterse a convicciones incondicionales por parte de la segunda.

Nietzsche está diagnosticando que la necesidad de fe, en tanto necesidad de algo incondicionado, es una necesidad propia de la debilidad: el ser humano débil (esto es, malogrado, corrupto, según los primeros aforismos de AC) expresa su debilidad en su necesidad (*Bedürfniss*) de fe, de un sí y un no que *él pueda considerar* incondicionado<sup>5</sup>. Esta

---

<sup>5</sup> Con el último énfasis estoy pensando en la aclaración que unos aforismos antes Nietzsche hace respecto al cristianismo, según la cual al cristianismo le es indiferente que algo sea verdadero, lo importante es «que se

necesidad de fe la llama Nietzsche *carlylismo* por Thomas Carlyle, quien consideró que la necesidad de fe, que él confunde con la “voluntad de verdad” (FP IV, 15[58], 648-9 / KSA 13, 446-7), es la fuerza motriz de la historia humana (Sommer 2013b: 257, Froude 1887, volumen 2: 332 y Herllwald 1877, volumen 2: 232). Para Nietzsche, esa necesidad es expresión de la *debilidad* del ser humano, de una enfermedad<sup>6</sup>: se trata de un condicionamiento patológico (*pathologische Bedingtheit*, p. 237 línea 13) al objeto de su fe, a las creencias que se toman como incondicionales.

¿Pero se trata de una debilidad de qué? El que en este aforismo se esté contrastando al gran espíritu con el creyente sugiere que se trata de una *debilidad del espíritu*, como se confirma por las referencias a la “fuerza del espíritu” (p. 236 línea 4), al “espíritu que

---

crea que es verdadero» (ibid., §23: 757 / 190). Así como el cristianismo logró que la humanidad se *sintiera* pecadora, también logró que creyera que hay convicciones incondicionales y que la fe consiste creer en ellas sin poderlas cuestionar. El cristianismo logra esto y se aprovecha, además, de la debilidad del ser humano para que sea la fe cristiana, las convicciones del cristianismo las que satisfagan esa necesidad de fe.

<sup>6</sup> De hecho, en el otoño de 1887, Nietzsche definirá al carlylismo como una enfermedad del *nervus sympathicus* (FP IV, 10[144], 344 / KSA 12: 537); pero antes, en 1886, describe a Carlyle como a alguien que le falta “un verdadero poder de la espiritualidad, una verdadera profundidad de la mirada espiritual” (OC IV, JGB §252: 407-8 / KSA 5: 195-6), pero también falta en él honestidad, sobre todo honestidad ante sí mismo, además de una falta de interés genuino por la verdad (FP IV, 7[52]: 221 / KSA 12: 312 y OC IV, GD “Intempestivo” §12: 661 / KSA 6: 119). Este “auto-mentirse” podría conectarse con el auto-malentendido (*Selbst-Missverständnis*) psicológico del cristiano del cual habla Nietzsche en aforismos anteriores al §54. Ese auto-malentendido consiste en creer que un estado de conciencia, cualquier creencia, un tener-por-verdadero (§39) o la fe misma (§52), tienen un poder causal en el comportamiento, gobernando las decisiones y acciones del ser humano: «Analizado más precisamente, en él [el cristiano] han dominado, a pesar de toda “fe”, meramente los instintos — ¡y qué instintos! — La “fe” ha sido en todas las épocas (...) solamente un revestimiento [*Mantel*: abrigo, capa], un pretexto, un telón, tras el cual los instintos han jugado su juego —, una ceguera inteligente sobre el dominio de ciertos instintos (...) — se ha hablado siempre de la “fe”, se ha actuado siempre solamente por instinto... (...) ¿Qué se sigue de esto? Que también in *psychologicis* [asuntos psicológicos] aquí el error es radical (...)» (ibid., AC §39: 738 / 212). Como señala Nietzsche en este mismo aforismo, el instinto-de-odio (*Instinkt-Haas*) contra toda realidad es el que gobierna en el cristiano, este es el único “elemento impulsor” (*treibende Element*) en la raíz del cristianismo. Por lo tanto, la auto-mentira o falta de honestidad del carlylismo significa, al menos en parte, desconocer que aquello que mueve al cristiano es el instinto de odio a la realidad.

quiere (*will*) cosas grandes” (p. 236 línea 10) y al “intelecto” (p. 236 línea 15) en la primera parte del §54. No obstante, en las primeras líneas de la segunda parte se asocia la debilidad con la dependencia del ser humano a la fe, es decir, se habla de la debilidad del “ser humano dependiente” (p. 236 línea 25), cuya dependencia se desglosa como el *no poder* tomarse a sí mismo como fin sino como medio (p. 236 líneas 24-28), lo que unas líneas más adelante se presenta como “tener la necesidad de un regulativo externo”, “la necesidad de ser esclavo” (p. 236 línea 33 - p. 237 línea 4), necesidad propia del “ser humano débil de voluntad” (p. 237 línea 2). Así pues, en la segunda parte de este aforismo Nietzsche describe la debilidad del espíritu como debilidad de la voluntad, entendida esta como incapacidad para ponerse a sí mismo como finalidad y la necesidad de asumirse como medio, dependiente, esclavo de la fe o de las creencias (p. 237 líneas 1-4).

La idea de que es la debilidad de la voluntad la que está en juego aquí se sugiere más expresamente en la “versión anterior” del §54: «Inversamente: la necesidad de fe, de alguna incondicionalidad cualquiera en el sí y en el no, es una necesidad de la debilidad; toda debilidad es debilidad de la voluntad [*Willensschwäche*]; toda debilidad de la voluntad [*Schwäche des Willens*] se debe [*rührt*] a que ninguna pasión, ningún imperativo categórico comanda» (FP IV, 11[48]: 379 / KSA 13: 23 líneas 10-15). No se puede negar las semejanzas entre KSA 6, p. 236 líneas 21-24 y KSA 13, p. 23 líneas 10-12. Estas semejanzas son las que me persuaden de tomar la explicación, presente en el fragmento póstumo, de la noción de “debilidad” como aplicable al §54. Es muy difícil determinar por qué Nietzsche modifica los pasajes cuando los transcribe como parte de la obra que piensa publicar. En este caso, queda abierta la pregunta de por qué Nietzsche borró su caracterización de “debilidad”: ¿se arrepintió de esa definición?, ¿es diferente la noción de “debilidad” en ambos pasajes? Aunque esta sigue siendo una posibilidad, creo que él la eliminó porque consideró que la mejor forma de presentarla (o al menos, más acorde a su estilo) era presentándola de manera enigmática, velada, oculta en el término “ser humano de voluntad débil” (p. 237 línea 2), presente en un pasaje de AC §54 que no tiene lugar en el fragmento póstumo.

Toda debilidad, incluyendo la de los espíritus débiles, es entonces una debilidad de la voluntad<sup>7</sup>, la cual procede de (*rüht*: se debe a) la ausencia de una pasión que ejerza el mando sobre la pluralidad de pulsiones del ser humano<sup>8</sup>. En el contexto tanto del fragmento póstumo como del §54, se hace referencia a la *gran pasión*, que es, tal como mostraré más adelante (sección 2.4), la que le permite al espíritu y a su intelecto las convicciones como medios para sus metas sin riesgo de caer en la esclavitud de las convicciones. La ausencia de una pasión que domine es por lo que el creyente tiene necesidad de una verdad incondicional y es por lo que, asimismo, el creyente puede llegar a ser un fanático, que en este aforismo Nietzsche llama “espíritu *enfermo*” (p. 237 líneas 16-17)<sup>9</sup>. ¿Por qué lo llama así? Recurriré a otros pasajes para responder esto.

En 1887 Nietzsche precisa qué significa que una pasión tome el mando: «la *pasión dominante*, la cual trae consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de mejor manera la coordinación de los sistemas internos y su trabajo al servicio de una unidad [*Einem*] — ¡pero esto es casi [*beinahe*] la definición de salud!» (FP IV, 14[157]: 584 / KSA 13: 342). Si la presencia de una pasión dominante trae consigo la

---

<sup>7</sup> En JGB §208 Nietzsche define la debilidad de la voluntad, o más precisamente la parálisis de la voluntad, que es la versión más extrema de la debilidad, como una enfermedad: «Parálisis de la voluntad (...). Hay hermosos vestidos de gala y de mentira para esta enfermedad (...) — de este diagnóstico de la enfermedad europea quiero responsabilizarme [*einstehn*]. — La enfermedad de la voluntad se ha extendido sobre Europa desigualmente» (OC IV, JGB §208: 374 / KSA 5: 138-9). Para un análisis de estas líneas, véase la sección I.2 de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”.

<sup>8</sup> Véase la segunda sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”, donde hablo de la voluntad de poder como el rasgo de toda pulsión o voluntad de querer aumentar su poder sobre los demás para mandar sobre ellos.

<sup>9</sup> Véase Reginster (2003: 79-82) que muestra que el fanático es fanático porque la pulsión dominante se está debilitando, así que, como último acto de poder, tiraniza o reprime a las otras pulsiones hasta eliminarlas, es decir, no las deja actuar por “miedo” a que tome el control sobre la que en ese momento tiene el control (en su tiranía, el impulso puede, incluso, suele servirse de alguna idea, prejuicio, concepto; véase M §109). En cambio, en la economía psíquica del espíritu libre hay una pulsión dominante que, al ser y saberse dominante, deja actuar a las demás pulsiones, pero solo lo suficiente para que no se vuelvan más fuertes que ella y se subleven a su control (véase n. 23 de mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”).

salud, correspondientemente la ausencia de una pasión dominante significa la ausencia de coordinación de los múltiples sistemas internos (léase pulsiones, pasiones, voluntades) del ser humano al servicio de una unidad, lo cual en WA corresponde a la definición de decadencia:

este es el simil [*Gleichmiss*] de todo estilo de *décadence*: cada vez la anarquía de los átomos, disgregación de la voluntad, “libertad del individuo”, dicho moralmente, — aplicado a una teoría política, “los *mismos* derechos para todos”. La vida, la *misma* vitalidad [*Lebendigkeit*], la vibración y exuberancia de la vida, comprimidas en las estructuras [*Gebilde*] mínimas, el resto *pobre* en vida. Dondequiera parálisis, fatiga, entumecimiento *u* hostilidad y caos: ambos brincan cada vez más a los ojos en cuanto se asciende por formas más elevadas de la organización. El todo no vive más en absoluto. (OC IV, WA §7: 586-7 / KSA 6: 27).

Pues bien, en el AC la decadencia será la definición de la corrupción: «Yo entiendo la corrupción, ya se lo adivina, en el sentido de *décadence*» (ibid., AC §6: 708 / 172). Esta corrupción de la que habla Nietzsche es la corrupción del ser humano a manos del cristianismo y sus “virtudes”: a lo que aspira el ser humano como ideal son valores de decadencia (p. 172 líneas 13-14). El cristianismo corrompió al ser humano, pues logró que este eligiera, que prefiriera lo que le es perjudicial, que buscara la desintegración, y pues Nietzsche «considera a la vida misma como instinto de [*für*] crecimiento, de acumulación de fuerzas, de *poder*: [de modo que] donde falta la voluntad de poder, hay decadencia» (ibid.).

Teniendo esto presente, se entiende por qué ser “creyente” es, para Nietzsche, un indicio (*Abzeichen*; ibid., §50: 752 / 229 línea 11-12) de decadencia, de una voluntad de vivir rota, pues ya no se busca la elevación de la voluntad de poder (lo bueno, según la definición en el §2 de AC), sino la negación de la vida, lo cual procede de la debilidad (que es lo que define lo malo, según el mismo aforismo). La debilidad es, en breve, debilidad de la voluntad; la debilidad de voluntad “procede de” la ausencia de una pasión dominante; la ausencia de una pasión dominante “trae consigo” la ausencia de una unidad; la ausencia de unidad es corrupción; la corrupción es decadencia. Es por eso que donde hay decadencia, falta la voluntad de poder o la voluntad es débil: donde falta o es débil la voluntad se prefiere lo que perjudica y enferma, es decir, lo que desintegra la unidad.

Al hablar, entonces, en el §54 de la debilidad, Nietzsche está pensando en la ausencia de toda voluntad de poder, la ausencia de una pasión que sea lo suficientemente fuerte para mantener una unidad. Consecuentemente, al hablar de “debilidad” en este aforismo, Nietzsche reconoce entre líneas el éxito que el cristianismo ha tenido en su verdadero objetivo: «*poner* enfermo es el auténtico propósito oculto del entero sistema de procedimientos de salvación de la Iglesia (...). — El ser humano religioso, como la Iglesia lo *quiere*, es un *décadent* típico (...), el “mundo interno” del ser humano religioso se asemeja al “mundo interno” de los hiperexcitados y extenuados hasta la confusión» (ibid., §51: 753 / 230-1). Nietzsche reconoce en esta primera oración de la segunda parte del §54 que el cristianismo logró poner enferma, debilitar la voluntad de humanidad para que esta tenga necesidad de su fe, de su “verdad”.

Ahora bien, todo el contexto inmediato del §54 es una caracterización de los síntomas espirituales (síntomas que se dan en el nivel del compromiso con la verdad y la búsqueda del conocimiento) de la enfermedad del ser humano que ha producido el cristianismo, mientras el §54 aclara cuál es el síntoma más grave de esta enfermedad de la voluntad, a saber, la desimismación (síntoma que se da en un nivel práctico), para luego, al final del aforismo, mostrar cómo ese síntoma práctico está conectado con los síntomas espirituales presentados en los aforismos anteriores.

### **1.2. Nivel práctico de la debilidad de la voluntad: desimismación**

«El ser humano de fe [*Glauben*], el “creyente” [*Gläubige*] de toda clase es necesariamente un ser humano dependiente [*abhängig*], — un alguien tal que no puede asignarse [*ansetzen*: erigirse o proponerse] a *sí* como fin [*Zweck*], que no puede en absoluto asignar fines a partir de sí» (OC IV, AC §54: 757 / KSA 6: 236; FP IV, 11[48] y 16[14]: 379 y 673 / KSA 6: 23 y 486). Nietzsche habla en esta oración del *ser humano de convicciones* para referirse a toda clase de creyente, no solamente al cristiano, pues cualquier *preso* de sus convicciones es creyente. Toda convicción, incluyendo la creencia del libre albedrío, es una prisión.

La segunda parte de la cita anterior trae a colación algo que hasta ahora no había sido abordado en AC: el ser humano dependiente, el creyente o ser humano de fe (todos nombres que refieren al mismo tipo de ser humano) no puede proponerse a sí mismo como

fin ni proponer fines propios, sean individuales o culturales, él “no se pertenece *a sí mismo*, sólo puede ser un medio, tiene necesidad de alguien que lo consuma” (ibid.). En la primera parte del aforismo afirma Nietzsche que la gran pasión consume convicciones; en esta segunda parte afirma que el creyente, dada su debilidad, dado que le falta una gran pasión, él no puede consumir convicciones, sino que tiene que ser consumido por alguien diferente. ¿Cuál es la relación entre “proponer fines” y consumir convicciones? La instrumentalidad de estas últimas en favor de los primeros: el ser humano dependiente a sus creencias no puede consumir, usar esas creencias, porque ellas no son medios para un fin diferente, sino que son un fin en sí mismo gracias a las cuales este tipo de ser humano regula su vida. Es este el sentido en el que el ser humano dependiente es consumido, pues él es un medio para que el cristianismo consiga sus metas.

En este aforismo, entonces, se integra la distinción kantiana entre “autonomía” y “heteronomía” (Sommer 2000: 535)<sup>10</sup>. El ser humano de convicciones es, en términos kantianos, alguien que no ha alcanzado la mayoría de edad, pues no puede asumir una perspectiva propia, ni tomar sus propias decisiones, ni actuar por sí mismo, ni autodeterminarse, sino que necesita de otros que le digan qué hacer, cómo pensar, hacia dónde ir: «la “debilidad” de los creyentes está, de acuerdo con AC §54, en su inmadurez» (Sommer 2013b: 257). Es por esto que este tipo de ser humano *necesita* de algo externo a él: el cristiano pertenece al cristianismo, el cual lo oprime, lo envenena, lo enferma, lo usa. Así como la gran pasión consume convicciones, el cristianismo consume seres humanos, en vista de un fin que no es el ser humano en su naturalidad, sino el cielo prometido, la redención, la inmortalidad.

Permítase aquí hablar un poco del inicio del AC para entender mejor el alcance de estas apreciaciones sobre la heteronomía y autonomía dentro de la obra. En el §1 Nietzsche reconoce que el hiperbóreo, el “nosotros” que está hablando desde el primer aforismo de AC (“nosotros somos hiperbóreos”, p. 169 línea 2) y que en el §13 se identifica con el

---

<sup>10</sup> Véase Reginster (2003: 53-5), donde aclara el sentido no kantiano que tiene estas nociones para Nietzsche. Véase también la n. 16 de mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?” donde resumo las razones de Reginster a favor de su lectura.



espíritu libre (“nosotros, los espíritus libres”, p. 179 líneas 8-9), ha estado enfermo de la «modernidad, de la pútrida paz, del compromiso cobarde, de la entera y virtuosa no limpieza del sí y el no modernos» (OC IV, AC §1: 706 / KSA 6: 167), de suerte que no sabía hacia dónde ir, por lo que se volvió sombrío, pues esa falta de meta iba en contra de su propia felicidad: «Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta* [Ziel]» (ibid., GD “Sentencias” §44 y AC §1: 625 y 706 / 66 y 167). Sin embargo, el hiperbóreo volvió a encontrar su meta: «Los débiles y malogrados deben morir (...). Y se debe incluso ayudarlos en eso» (ibid., AC §2: 706 / 170). Ayudarlos a “morir” es lo que quiere hacer Nietzsche al hacer la psicología del creyente: «— No me eximo en este lugar una psicología de la “fe”, de los “creyentes” [Gläubigen], para provecho, como es obvio, precisamente de los “creyentes”» (ibid., §50: 751 / 229). “Ayudarlos a morir” significa, entonces, mostrarles «hasta qué punto es *indecente* ser “creyente” [gläubig: piadoso] — o una señal [Anzeichen] de *décadence*, de voluntad de vivir rota —» (ibid.: 752 / 229) para que así, tomando conciencia de esto, cambien, “mueran”.

El problema, según lo anterior, es qué tipo de ser humano se es, se “cría”, se “cultiva”, se promueve “como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro” (*höherenwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren*): o bien el tipo de ser humano que es animal doméstico, animal de rebaño, animal enfermo, débil, bajo (*Niedrigen*), malogrado (*Missrathnen*), que está corrompido (*verdorben*), el cristiano. O bien el tipo superior, más fuerte, de naturaleza espiritual fuerte (ibid., §§3-6: 706-8 / 170-2; sobre esta distinción volveré en la sección 2.1). Es por esto que la antítesis del hiperbóreo es «los teólogos y todo lo que tiene sangre de teólogo en el cuerpo» (ibid., §8: 709 / 174). Es decir, el sacerdote (que incluye al filósofo, el idealista que está corrompido por la sangre de teólogo; AC §10), el «negador, calumniador, envenenador de la vida de *profesión* (...), consciente abogado de la nada y de la negación» (ibid., §8: 709 / 175), pues logró que se “percibieran los valores supremos de la espiritualidad como pecaminosos, como desorientadores, como tentaciones” (ibid., §5: 707 / 171), hizo de la compasión “la virtud, el fundamento y el origen de todas las virtudes” (ibid., §7: 708 / 173), y propuso como ideal a la mentira del “espíritu puro” (ibid., §8 y §14: 710 y 714 / 176 y 180).

Pues bien, es el triunfo de todo esto por lo que «su instinto [*sein Instinkt*, el del “creyente”; H. V] le da el honor más alto a una moral de la desimismación [*Entselbstung*]»

(OC IV, AC §54: 757 / KSA 6: 236; entiéndase como pérdida del propio sí-mismo), pues esta moral promueve el ideal de ser humano puesto por los teólogos. Ideal del cual los sacerdotes son como un “modelo”, en tanto que son considerados “como una especie superior de ser humano”, ya que ellos ven los “sentidos”, los “honoros”, la “buena vida”, la “ciencia” por *debajo* de sí. El sacerdote es “ese ‘espíritu’ que flota en pura para-sí-dad (*Fürsich-heit*)” (ibid., §8: 710 / 175), el “espíritu puro”, el que “mete los sentidos dentro de sí, suprime el trato con lo terrenal, se deshace de la envoltura mortal”, el “acabamiento perfecto del ser humano” (ibid., §14: 714 / 180). La moral de la desimismación, por su parte, le muestra al ser humano dependiente, al débil que necesita que alguien más le ponga metas, cómo lograr dicho acabamiento: a través de la compasión, del altruismo<sup>11</sup>. Para demostrar esto, permítase ir al fragmento 23[3] de octubre de 1888 (muy cercano temporalmente a AC) donde se conecta la desimismación con el “amor al prójimo”, es decir, la compasión “por los desheredados y condenados de la vida, por lo malogrado, lo miserable” (ibid., §7: 708-9 / 173).

Este fragmento fue redactado como prólogo a una obra no escrita titulada *El inmoralista* (*Der Immoralist*; KSA 14: 773). Ahí Nietzsche afirma que con ese libro se “*declara la guerra a la moral*”, a la cual caracteriza ahí “como la falta de naturaleza” o “la *contra-natura*”

---

<sup>11</sup> La desimismación no es una exigencia solamente de la moral, sino también de la ciencia, como lo ilustra el caso de Schopenhauer, uno de los acérrimos defensores de la desimismación tanto en lo moral como en lo epistémico. Recuérdese que para Schopenhauer la virtud moral por excelencia era la compasión, definida como el “reconocimiento de la identidad metafísica de todo” (W I §§55, 62, 67, W II Cap. 47 y E: 22). También recuérdese que a su juicio el conocimiento “objetivo” (el conocimiento estético de las ideas u objetivación inmediata de la voluntad) tiene como condición necesaria que el sujeto suspenda su voluntad, que abandone momentáneamente su condición de individuo y se convierta en el “sujeto puro del conocimiento” o una “hermosa cabeza alada de ángel sin cuerpo” (W I: 118). Según esta línea de ideas, desprenderse de los afectos y deseos, de la voluntad, es la condición necesaria de acceder a lo “verdadero”, pues ellos son un lastre para “ver la verdadera y propia esencia de las cosas” (W I §§30-34 y W II Cap. 29-30). Es por eso que, de acuerdo con Nietzsche, Schopenhauer «ha puesto artificialmente lo único que veneraba, el valor moral de la “desimismación”, también como condición de la actividad más espiritual, del mirar “objetivo”. La “verdad”, también en el arte, surge después de la retirada de la voluntad...» (FP IV, 10[118]: 336 / KSA 12: 523-4; cf. ibid., 9[119]: 271 / 404).

suspendida como ley por encima de la humanidad”, es decir, “la auténtica Circe de la humanidad”<sup>12</sup>, pues es “lo que *ha corrompido* al ser humano”, ya que lo vuelve en ser moral, es decir, “más absurdo, más mentiroso, más vano, más frívolo, *más nocivo para sí mismo*” (FP IV, 23[3] §3: 754 / KSA 13: 603-4); pues

enseña a despreciar los instintos más profundos [*untersten*] de la vida, [y] ve en la necesidad más profunda [*tiefsten*] para el éxito de la vida, en el egoísmo<sup>13</sup>, el principio maligno: (...) ve

---

12 En los últimos meses de cordura Nietzsche cambia la expresión “Circe de los filósofos” por “Circe de la humanidad”, con lo cual parece querer mostrar que la moral no solo ha logrado encantar a los filósofos, quienes no se han atrevido a cuestionarla ni mucho menos verla como problema (como argumenta en M Pr. §3), sino que también ha logrado fascinar a toda la humanidad. Según el cuento homérico *La Odisea*, Circe fue una bruja hija de Helios y de la ninfa Perseis que vivió en la isla de Eea, donde convertía en cerdos (σῦν) a los navegantes que desembarcaban ahí (Od. 10.240). Al llamar a la moral “la Circe de la humanidad”, Nietzsche resalta que la moral es una “maestra de la seducción”, una “bruja seductora” (cf. Barbosa 2014: 62-3) que sabe manejar el “arte de la persuasión”, el “arte del hechizo”, “entusiasmando” al ser humano y convenciéndolo de que los deberes que ella exige son incuestionables. También lo convence de su escala de valores invertida o corrompida (“contra-natura”), con la cual logra que el ser humano considere como bueno lo que conlleva a la despersonalización y a lo que contradice los instintos, y que vaya en contra de lo que garantiza su máximo de vida, en contra de lo que da fortaleza al ser humano. Que vaya en contra de aquello que la tradición filosófica menosprecia como “animal”, pero que en realidad le es natural: sus pulsiones, su voluntad. — Que sea aquí el lugar para dar el dato de que entre 1886 y 1888 Nietzsche usa otras dos metáforas de forma recurrente para enfatizar el que la moral corrompe, enferma, atrofia, “exprime” la energía vital al ser humano, aquello que lo lleva a vivir, al poder; estas otras dos metáforas son la moral como un parásito y la moral como una vampira (para esta segunda metáfora véase especialmente Sommer 2016b).

13 En EH dirá: «Cuando, dentro del organismo, el órgano más mínimo [*geringste*] deja, aunque en menor medida, de imponer su auto-conservación, su tasa de fuerza [*Kraftersatz*], su “egoísmo” con total seguridad, entonces el todo [*Ganze*] degenera» (OC IV, EH “M” §2: 831 / KSA 6: 331). A través de esta metáfora biológica, donde el “actuar” de cada parte de un organismo cualesquiera se puede caracterizar, con un lenguaje moralista, como “egoísta” (por eso las comillas), Nietzsche sustenta que en la sociedad/cultura ocurre lo mismo: cuando cada uno de los miembros de la totalidad no velan por su integridad propia, el todo degenera. En cambio, cuando cada parte es “egoísta”, esto es, vela sobre todo y ante todo por su integridad, salud, la autoconservación de su sí-mismo, aumento de su poder, el organismo como todo se conserva y, además, aumenta su poder.

en la meta típica de la decadencia, de la contradicción del instinto, en lo “desprovisto de egoísmo”, en la pérdida del centro de gravedad, en la “despersonalización” [*Entpersönlichung*] y el “amor al prójimo”, un valor superior, ¡qué digo! ¡el valor *en sí!* (ibid.: 754 / KSA 13: 604).

Para esta moral, que en muchos lugares Nietzsche llama *moral de esclavos* o *moral de la desimismación* (como en este fragmento o en el §54 de AC), el valor de la abnegación -que va de la mano de la desvalorización de la naturaleza- está dada por su culto al altruismo: para amar al prójimo es necesario negarse a sí mismo, es necesaria la desimismación (ibid., 10[153]: 346 / KSA 12: 548). La desimismación es una exigencia de la moral que se enmarca en lo que se puede llamar la *dimensión práctica de la relación consigo mismo*, pues se trata de una actitud ante el sí-mismo, es decir, ante el cuerpo (de acuerdo con Za I “Despreciadores”); actitud en la cual se busca dominar, controlar, incluso desatender o eliminar las propias pulsiones, deseos; en una palabra, la voluntad.

Pues bien, en el §54 de AC, Nietzsche establecerá que es gracias a su instinto que el ser humano dependiente es persuadido por “su inteligencia, su experiencia, su vanidad” (OC IV: 757 / KSA 6: 236) a favor de esta moral que lo invita a olvidarse de sí mismo, a ignorarse y poner los ojos en algo que no es él: Dios, el mundo del más allá, el alma, la eternidad, la redención, el mundo de las ideas, la cosa en sí, el absoluto, etc. Es por instinto o necesidades fisiológicas (JGB §3) que el ser humano dependiente busca y cree en las razones a favor de esa moral, que él encuentra en su propia experiencia una “confirmación” de lo que, a juicio de Nietzsche, en realidad son falsedades<sup>14</sup>. Aquí Nietzsche distingue, entre líneas, dos niveles en la psicología del creyente: lo que el creyente cree que pasa en su experiencia (lo que en el §39 denomina “estado de conciencia”; ibid., AC §39: 738 / 212) y lo que realmente pasa. En el primer nivel, el ser humano dependiente cree guiar su vida por su “fe”, por lo que tiene como verdadero, por ejemplo, su fe en la compasión como camino para la redención de sus pecados. Pero su vida, incluyendo entre ella sus razonamientos, persuasiones, convicciones, interpretaciones

---

<sup>14</sup> Véase mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche” y la sección II de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo”, artículo donde abordo la definición del sí-mismo como cuerpo en Za I “Despreciadores”.

o valoraciones, en el segundo nivel es guiada por un instinto: «La “fe” fue en todas las épocas, por ejemplo en Lutero, solamente una abrigo, un pretexto, un *telón*, tras el cual los instintos jugaron su juego, una *ceguera* astuta sobre el dominio de *ciertos* instintos...» (ibid.: 739 / 212; véase arriba n. 6).

Este es el caso también del creyente, quien por instinto interpreta que sus actos compasivos tienen como efecto la elevación de su espíritu, incluso el alcanzar la despersonalización en tanto ideal. Pero esta interpretación está dada por su debilidad, por su necesidad de que alguien más lo utilice como medio para algo más. Por esto, Nietzsche concluirá que

*toda clase [Art] de fe es en sí [selbst] una expresión de desimismación, de autoalienación... Si se considera cómo a los muchísimos [Allermeisten] les es necesario un regulativo que desde fuera los ate y los fije, cómo la coacción, en un sentido más alto la esclavitud, es la condición única y última bajo la cual el ser humano de voluntad débil [willensschwächer] (...) prospera: entonces se entiende también la convicción, la “fe”. El ser humano de convicciones tiene en ella [en la convicción, en la “fe”; H. V.] su columna vertebral. (OC IV, AC §54: 757 / KSA 6: 236-7; énfasis añadido).*

Los muchísimos (a los que *no* está dedicado AC: «Este libro pertenece a los poquísimos»; ibid., Pr.: 703 / 168) son seres humanos de voluntad débil, los seres humanos dependientes, los que necesitan de un regulativo que desde fuera les plantea una meta y los guíe, entiéndase, que los coaccione, los esclavice. Es gracias a esta meta externa que ellos “progresan”, es decir, buscan lo contrario “a lo mejor, a lo más fuerte, a lo más elevado” (ibid., §4: 707 / 171). Es por esto que toda “fe” o “creencia” es *expresión* de auto-alienación, de que el ser humano está fuera de sí, de que su vida es un medio para alcanzar una meta que le es impuesta desde afuera. Donde se ve que alguien tiene fe, se puede estar seguro de que esa persona no se pertenece a sí misma, que tiene una voluntad débil por la que la fe lo tiene atado. La fe es, entonces, expresión de que el ser humano de “fe” es un ser humano débil de voluntad, por lo que está esclavizado necesariamente a la “fe” o “creencia”. Por ello él no puede intentar, experimentar, probar cambiar “su” punto de vista, “su” escala de valores, “su” fe. Esta es la razón de por qué el débil de voluntad es también débil de espíritu: al tener que estar atado por algo externo, él no cambia de escala de valores, por lo que no ensaya, no tantea, no enriquece ni fortalece su espíritu. Así pues, el ser humano de

convicciones es un esclavo por necesidad (*Bedürfnis*), porque tiene una voluntad débil, por lo que no tiene un espíritu fuerte ni libre que consuma convicciones, sino que él cae, necesita caer preso de ellas.

### 1.3. Nivel teórico: lo perspectivo de la mirada

Hasta este punto (p. 237 línea 5) Nietzsche ha identificado al “ser humano de fe” o “creyente” (p. 236 línea 24) con al “ser humano dependiente” (p. 236 línea 25), el que necesita ser usado como medio por otro, el que no se pertenece a sí mismo y que necesita, para su progreso, de un regulativo que desde fuera lo ate y lo fije. El ser humano dependiente, por lo tanto, es el que hace parte de “los muchísimos” (p. 236 línea 33): el creyente o “ser humano de convicciones” (p. 237 línea 4) es el mismo “ser humano de voluntad débil” (p. 237 línea 2), el cual tiene como “espina dorsal” “fe” o convicciones. En lo que queda del aforismo, Nietzsche enfatizará el aspecto del creyente que yo llamo “epistemológico”, pues refiere a la búsqueda y compromiso con el conocimiento y la verdad (aspecto que, por lo demás, ha dominado las afirmaciones en AC respecto al estado de conciencia llamado “fe”). Este énfasis lo hará con el propósito de mostrar, primero, la conexión entre (debilidad y fortaleza de la) voluntad y (debilidad y fortaleza del) espíritu; y segundo, que el creyente se diferencia del fanático solo en que el primero tiene “una óptica rigurosa y necesaria en los valores” (p. 237 líneas 6-7) y el segundo un “condicionamiento patológico de su óptica” (p. 237 línea 13).

Ciertamente, esta no es la primera vez que se menciona a los “seres humanos de convicciones” en este aforismo. Su primera mención se da en la primera parte del §54: «los seres humanos de convicciones no entran en modo alguno en consideración para todo lo fundamental del valor y no-valor. Las convicciones son prisiones. Ellos no ven bastante lejos, no ven *debajo de sí*» (ibid.: 757 / 236 líneas 5-8). En estas líneas, que están en medio de la exposición que Nietzsche hace de los grandes espíritus, se conecta la noción de “convicción” con el de “punto de vista”: las convicciones encadenan al ser humano a una óptica, un punto de vista, *una* perspectiva que, como toda perspectiva y celda, tiene un rango de movimiento limitado desde el cual él ve, aprecia, valora, mide el mundo y al ser humano. Es por esto que el ser humano de convicciones no tiene el derecho de juzgar sobre el valor y el no-valor, pues dado su encadenamiento a sus convicciones él no es

imparcial, no tiene una óptica enriquecida por haber conocido otras ópticas, no tiene la habilidad ni la honestidad de conocer, reconocer y recorrer los diferentes puntos de vista, de cambiar de perspectiva para medir las cosas desde diferentes posiciones, con diferentes reglas de valores. Todo lo que el ser humano de convicciones diga será dicho desde su perspectiva: «*No* ver muchas cosas, *no ser imparcial* en ningún punto, ser un partido completamente, *tener una óptica estricta y necesaria en todos los valores* — solo esto condiciona que exista [*bestehen*: subsista o permanezca] en absoluto [*überhaupt*: en general] una especie semejante de ser humano [el de convicciones]» (ibid.: 757 / KSA 6: 237 líneas 5-8; parte del énfasis añadido).

El ser humano de convicciones está encarcelado en sus convicciones, en su fe, en su perspectiva. Por eso él es «la antítesis, el *antagonista* del veraz [*Wahrhaftigen*], — de la verdad... El creyente no es libre de tener en absoluto conciencia para lo “verdadero” [*wahr*] y lo “no-verdadero” [*unwahr*]» (ibid.). Para ser alguien veraz es necesario cuestionarse, en algún punto del camino a la verdad, por los límites de las convicciones en las que se cree; es necesario poner en duda las propias convicciones. Sin embargo, el ser humano de convicciones no tiene la libertad para ello al no tener la fuerza de la voluntad que se requiere para liberarse de las “propias” convicciones (entiéndase, las convicciones en las que el ser humano tiene puesta su fe). Según esto, quien es débil de voluntad no es libre de cuestionar las valoraciones que le son conocidas ni los motivos por los que actúa. El solo planteamiento de estas cuestiones, el «ser honrado [*rechtschaffen*] en *este* lugar [*Stelle*: punto] sería inmediatamente su ruina [la del ser humano de convicciones]» (ibid.: 758 / 237). Dado que la condición de existencia del ser humano de convicciones es el “tener una óptica estricta y necesaria en todos los valores”, y dado que la conciencia para lo “verdadero” y “no-verdadero” exige no tener una óptica así (como lo sugiere Nietzsche al definir al ser humano de convicciones como “la antítesis del ser humano veraz” en p. 237 líneas 8-9), en el momento en el que tal ser humano tome conciencia sobre esta cuestión, él deja de ser de esa especie. Sin embargo, esto no pasará, pues ni siquiera es libre para plantearse esa cuestión: él está tan encadenado a las convicciones en las que cree, es decir, es tan deshonesto respecto al tema de la verdad, que está completamente seguro de que “sus” creencias (que no son en sentido estricto suyas, pues se las enseñaron, se las impusieron) son “la verdad”.

Este tema de la verdad y de la mentira, como ya he señalado, está muy presente a lo largo de AC, especialmente de manera conectada con la psicología del sacerdote y la psicología del creyente. Por lo mismo, considero que decir un poco más sobre este tema me permitirá ofrecer un panorama más completo de la relación del creyente con la verdad y con sus convicciones.

En el §55 desarrollará Nietzsche una afirmación que ya había presentado en MA en los siguientes términos: «*Enemigas de la verdad*. — Las convicciones son enemigas más peligrosas de la verdad que las mentiras» (OC III, §483: 243 / KSA 2: 315). En AC esta afirmación será recordada para proponer que la convicción no sería lo opuesto a la mentira, pues es muy probable, a juicio de Nietzsche, que las convicciones tengan como estado embrionario a la mentira, en tanto que una mentira puede asumirse como verdad solo por un cambio de generación. En este mismo aforismo Nietzsche definirá a la mentira de la siguiente manera: «Yo llamo mentira a *no* querer ver lo que se ve, no querer ver algo *del modo* como se ve: no está en consideración si la mentira tiene lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más habitual es aquella con la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otros es relativamente el caso excepcional» (OC IV, AC §55: 758 / KSA 6: 238; cf. EH “Destino” §4). Este aforismo, entonces, explica las razones psicológicas del auto-engaño del cristiano: es muy común que alguien no quiera ver algo que ve en sí mismo o no quiera ver algo en sí del modo como lo ve, es por eso que se miente. Esto sugiere que la mentira no es algo pasivo sino algo activo, pues supone que en un momento el ser humano de convicciones tiene conciencia de eso que no se quiere ver o que no se quiere ver de la misma manera, pero luego él se miente a sí mismo. ¿Cómo? El pasaje sugiere que esa persona voluntaria e intencionalmente aparta su vista para no ver más lo que está viendo o filtra lo que ve por sus creencias para no verlo como lo ve (por ejemplo, para no ver corrupción como corrupción sino como “santidad”).

¿Pero de dónde este “*no-querer-ver*”? Por el instinto del creyente, como se sugiere en el §52 de AC, donde Nietzsche habla de los signos distintivos del teólogo, entre los que están los creyentes, según se sugiere ahí. Nietzsche dirá que

“Fe” significa *no-querer-saber* lo que es verdadero. El pietista, el sacerdote (...), es falso *porque* él está enfermo: su instinto *exige* que en ningún punto la verdad obtenga su derecho [*zu Rechte kommt*]. “Lo que pone enfermo es *bueno*; lo que viene de la plenitud [*Fülle*], de la



sobre-abundancia, del poder es malo”: así siente el creyente. *La no-libertad hacia [zur] la mentira* — en eso yo adivino a cada teólogo predestinado» (OC IV: 755 / KSA 6: 233).

Si bien hay diferencias entre un sacerdote y un creyente —por ejemplo, en el §26 dirá Nietzsche que el sacerdote es la “especie parasitaria de ser humano que prospera únicamente a costa de todas las formaciones sanas de la vida y es el que determina el valor de las cosas” (ibid.: 725 / 195), palabras que no parecen aplicarse al creyente—, en este pasaje parecen compartir el mismo rasgo (en tanto formas distintas de teólogos, pues ambos sienten “soberbia por la realidad”, “tienen una óptica defectuosa”; §§8-9). A ambos, en efecto, les falta la libertad hacia la mentira.

Ahora bien, en la expresión “la no-libertad hacia la mentira” (*die Unfreiheit zur Lüge*), he decidido traducir el término “zur” por “hacia” en lugar de “para” (como lo propone Llinares) porque esta segunda expresión sugiere que Nietzsche propone que el teólogo no es libre o no puede escoger la mentira, cuando lo que afirma es que el teólogo no se puede librar de la mentira: la “fe” del teólogo crea en él una especie de “segunda naturaleza” o una necesidad adquirida, gracias a la cual no querrá ver las cosas de otra manera, pues su instinto lo lleva a sentir que lo que él tiene por “verdad”, que en realidad es mentira, es “la” verdad. Y para conservar su tipo de vida, él necesita creer en el contenido de sus convicciones como en la mentira de que él no está equivocado.

En los primeros aforismos de la sección que llevaba por título “Con nosotros — contra nosotros” (§§8-14) Nietzsche establece que “los teólogos y todo lo que tenga sangre de teólogo” es la antítesis de la filosofía de los hiperbóreos (ibid., §8: 709 / 174). En esos aforismos Nietzsche hablará del instinto del teólogo y de su *pathos* (pasión): “el instinto de teólogo de la soberbia (*Hochmuth*)”, el sentirse superior, “el mirar la realidad con superioridad y extrañeza en virtud de ascendencia más elevada” (ibid.: 108-9 / 174). El que tiene sangre de teólogo arremete contra el entendimiento, los sentidos, los honores, la buena vida, la ciencia viéndolas por debajo de sí, juzgándolas como fuerzas perjudiciales y tentadoras, tomando como punto de referencia superior a la santidad y al sacerdote como representante de la “verdad”. Pues bien, es dado este instinto hacia la “superioridad respecto a la realidad” que el teólogo se posiciona ante las cosas de manera torcida y de manera no sincera: «El *pathos* que se desarrolla de ahí [de ese instinto y forma de posesionarse respecto a la realidad] se llama a sí *fe*: cerrar el ojo de una vez por todas ante

sí para no sufrir del aspecto de la incurable falsedad» (ibid., §9: 710 / 175). El instinto de soberbia desarrolla un *pathos* por no sufrir por su propio aspecto, *pathos* por auto-mentirse, auto-engañarse, de no-querer-ver lo que se ve o como se ve: garantizada la mentira, es posible que la pasión de soberbia se satisfaga, se descargue, pues una vez negado como parte de la realidad, una vez se esté convencido que se es un alma inmortal (lo que de por sí ya garantiza una superioridad sobre lo demás) y que su “perfección” es la “superación” o negación del cuerpo y de lo corporal, se encuentra un camino (las prácticas ascetas) que garantiza un estado que es interpretado como el logro de esa “perfección”, lo que trae consigo la satisfacción del impulso de soberbia. Es gracias a este *pathos*, entonces, que se crea todo un sistema de valores a partir de la óptica equivocada respecto a la realidad y respecto a las demás perspectivas que valoran esa realidad. Para sentirse o saberse superior de la realidad, el instinto de autoconservación de su especie de ser humano exige valorar de manera invertida a la realidad a como la valora el tipo de ser humano superior: «Hasta donde [*so weit*] reina la influencia del teólogo, el *juicio de valor* se ha puesto cabeza abajo, los conceptos de “verdadero” y de “falso” necesariamente se han invertido: lo que es más nocivo para la vida, eso se llama aquí “verdadero”, lo que la eleva, aumenta, afirma, justifica y la hace triunfar, eso se llama “falso”» (ibid.: 710 / KSA 6: 176)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> El cristianismo enseñó a malentender el cuerpo y sus necesidades vitales. Este “malentendido” puede entenderse como consecuencia de la incapacidad para la filología del teólogo, pues en últimas consiste en leer mal qué es lo que necesita, lo que es benéfico o dañino para el cuerpo. El creyente interpreta ciertos estados físicos, ciertas excitaciones nerviosas como el logro del estado de santidad, de que se alcanzó la “perfección”; pero en realidad tales excitaciones y estados son expresión de la decadencia o deterioro del cuerpo, lograda por las prácticas (como las de la alimentación) promovidas por el cristianismo: «poner enfermo es el auténtico propósito oculto del entero sistema de procedimientos de salvación de la Iglesia (...). — El ser humano religioso, como la Iglesia lo *quiere*, es un *décadent* típico (...), el “mundo interno” del ser humano religioso se asemeja al “mundo interno” de los hiperexcitados y extenuados hasta la confusión; los estados “más elevados” que el cristianismo ha suspendido encima de la humanidad como el valor de todos los valores, son formas epileptoides (...). En una ocasión me he permitido describir el entero *training* [entrenamiento] cristiano para la penitencia y la redención (...) como una *folie circulaire* [locura circular] provocada metódicamente, como es obvio, sobre un suelo ya preparado para ello, es decir, radicalmente mórbido (...). la santidad [solo es] una serie de síntomas del cuerpo empobrecido, enervado, deteriorado de manera incurable» (OC IV, AC §51: 753 / 230-1; cf. GM III, §21; EH “Destino” §8; FP IV, 14 [172 y 181]). En mi ensayo “Consideraciones

Así pues, la falta de libertad hacia la mentira está dada, entonces, por los instintos del teólogo, por ese querer sentirse superior a la realidad, instinto del cual se desarrolla el *pathos* por mentirse respecto a la realidad, de valorarla inversamente. Es por esto que propondrá Nietzsche en este pasaje a la enfermedad del teólogo como la causa de sus falsedades. ¿Pero en qué sentido el sacerdote está enfermo?, ¿de qué tipo de enfermedad se trata? Es una enfermedad espiritual, psicológica, de la razón:

El cristianismo también está en antítesis con toda buena constitución *espiritual*, — solamente *puede* utilizar como razón cristiana a la razón enferma, toma partido en favor de todo lo diota, pronuncia la maldición contra el “espíritu”, contra la *superbia* [soberbia] del espíritu sano. Ya que la enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado anímico típicamente cristiano, “la fe”, *debe* ser una forma de enfermedad, todos los caminos rectos, íntegros, científicos, que llevan al conocimiento *deben* ser rechazados por la Iglesia como caminos *prohibidos*. La duda ya es un pecado... La falta total de limpieza psicológica en el sacerdote — que se delata en la mirada — es una apariencia-de-consecuencia [*Folgeerscheinung*] de la *décadence* (...) la falsedad a partir [*aus*] del instinto, el placer de mentir por mentir, la incapacidad para mirar y caminar derecho, son la expresión de la *décadence*. (ibid., §52: 754-5 / 232-3).

Dada la prohibición que el cristianismo hizo del camino de la ciencia y de su desacreditación de la razón sana, del conocimiento y de la investigación, resulta siendo una condición del cristianismo (una exigencia de su tipo de vida) que los seres humanos que siguen su ideal deban tener una “razón enferma”. El creyente cree por necesidad en las mentiras que le dice el cristianismo, porque él no tiene libertad para dudar de eso: primero, porque el cristianismo se lo prohíbe y, segundo, porque es un decadente. Es por esto que la enfermedad, la decadencia, es la causa de la falsedad del sacerdote, al igual que

---

de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo” hablo del desprecio al cuerpo en conexión con la negación de que el sí-mismo es el cuerpo: toda doctrina heredera del platonismo, en tanto tienen sangre de teólogo, desprecia al cuerpo, pues este hace parte de eso por cuyo instinto de soberbia quieren estar por encima, y realizan prácticas que debilitan al cuerpo; prácticas que van de la mano con su falta de fuerza para proponer fines a partir de sí mismo y por encima de sí mismo; prácticas que hacen parte de esas metafísicas que ellos necesitan en tanto que ellas prometen un descanso eterno de la vida, realidad, sufrimiento, cansancio.

su incapacidad para la filología<sup>16</sup>, incapacidad que resulta siendo parte de la psicología del sacerdote: «Un diferente [*ein andre*] indicio del teólogo es su *incapacidad para la filología*. Por filología debe entenderse aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien, — poder leer hechos *sin* falsificarlos a través de la interpretación, *sin* perder, en el deseo a la comprensión, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología como *ephexis* en la interpretación: trátase ahora de libros, de noticias de periódico, de destinos o de hechos del clima, — para no hablar de la “salvación del alma”...» (ibid.: 755 / 233; para una versión preliminar de estas líneas véase FP IV, 14[60]: 526 / KSA 13: 246).

El término de *ephexis* pertenece a la tradición escéptica antigua, como lo evidencia DL, obra que Nietzsche estudió cuidadosamente en su juventud<sup>17</sup>. De acuerdo con Sommer

---

<sup>16</sup> Véase OC III, M §84: 533-4 / KSA 3: 79-80 donde Nietzsche habla de la filología del cristianismo, caracterizándola como falta de honestidad (*Redlichkeit*), entendiendo la honestidad como la cualidad de no engañarse a sí mismo, de saber la razón por la que se actúa. A juicio de Nietzsche, la honestidad es la más joven de todas las virtudes (ibid, M §456: 658 / 275 y en OC IV, Za I “Despreciadores” 88-9 / KSA 4, 39-41), pues las tradiciones filosóficas, religiosas y morales han dominado con sus malinterpretaciones (por ejemplo, la malcomprensión del cuerpo) y hasta ahora apareció su antítesis, Nietzsche, con esta virtud como estandarte propio (ibid., JGB §227, 387-388 / KSA 5, 162-3). Un ejemplo de la honestidad de Nietzsche está presentado en el Prólogo a MA I y MA II, donde narra cómo con el tiempo adquirió el coraje necesario para ser franco consigo mismo y asumir las responsabilidades de su tarea y de su destino. En AC §54 este tema del coraje aparecerá nuevamente cuando, en la segunda parte, Nietzsche agrega la necesidad de que cada cual proponga metas por sí mismo y se pueda proponer a sí mismo como meta.

<sup>17</sup> En el capítulo IX, dedicado a Pirrón, Diógenes Laercio expone los diferentes nombres con los que se conocían a los escépticos o “alumnos” de Pirrón: «Todos ellos son llamados “pirrónicos” por su maestro, pero también “aporéticos” y “escépticos” [σκεπτικοί: *skeptikoi*] e incluso “suspensivos” [ἐφεκτικοί: *efektikoi*] e “indagadores”, por como llaman su doctrina, por así decirlo. Así, pues, esta filosofía es indagadora por estar permanentemente indagando la verdad; escéptica [σκεπτική: *skeptiké*], por estar siempre investigando [σκέπτεσθαι: *skeptesthai*] y nunca encontrar; suspensiva [ἐφεκτική: *efektiké*], por la afcción que sigue a la indagación, me refiero a la suspensión del juicio [ἐποχήν: *epochen*]; aporética, por producir aporías de todo» (DL IX, §§69-70). Los términos traducidos por “suspensivos” y “suspensiva” hacen parte de la familia sintáctica del término ἔφεξις (*ephexis*), que Nietzsche usa para caracterizar a la filología en AC: los términos ἐφεκτικοί (*efektikoi*) y ἐφεκτική (*efektiké*). La cuestión de cuál es la fuente de donde Nietzsche toma este término y su conexión con el escepticismo antiguo, es algo que Sommer (2013b) no resuelve. Él advierte que en el libro de Brochard (1887) no se presenta el término ἔφεξις (*ephexis*) como sinónimo de ἐποχή (*epoché*), por lo que

(2013b), el adjetivo ἐφεκτικός (*ephektikós*) significa «con su juicio restringido, indeciso, dudoso» (254; traducción mía). Este es el rasgo que permite describir al escéptico pirrónico como “escéptico”, pues su juicio está suspendido o *ephexetai* (Berry 2011: 131). Sin embargo, en AC §52 esta expresión no parece significar “suspensión del juicio”, sino que refiere más bien a la condición para hacer filología, la forma como se debe leer, a saber: sin

---

no podría considerarse esta obra como tal fuente (Sommer 2013b: 254-5). En un intento de determinar la posible fuente de la comprensión de este término, este comentarista anota tres hechos evidentes: en primer lugar, en el diccionario griego-alemán que usaba Nietzsche, el término ἔφεξις (*ephexis*) se define como «“fingir”, “pretexto”» (Passow 1847: 1280); en segundo lugar, E. A. Sophocles, en su *Diccionario Griego del Período Romano y Bizantino*, sostiene que a principios del período bizantino el término ἔφεξις (*ephexis*) se usó en el sentido pirrónico del término ἐποχή (*epoché*); y tercero, que Nietzsche conocía el uso del término ἔφεξις (*ephexis*) en el sentido de la ἐποχή (*epoché*) pirrónica, como lo muestra FP III, 35[29]: 778 / KSA 11: 521-2, fragmento póstumo titulado “Los epochistas, los ephexistas”. Sin embargo, nada de esto resuelve la cuestión de la fuente. Partiendo del hecho de que Nietzsche conoció muy bien DL, sumado a que en este pasaje los términos ἐφεκτικοὶ (*ephektikoî*) y ἐφεκτική (*ephektiké*) están conectados con ἐποχὴν (*epochen*, traducido por “suspensión del juicio”), podría arrojarse la interpretación de que es en esta obra donde Nietzsche aprendió el sentido de estos dos términos y su conexión con el escepticismo antiguo; de forma que las obras y diccionarios citados por Sommer (2013b) serían textos que le ayudaron a Nietzsche dimensionar la historia y evolución de esas nociones. — Sin embargo, otra posible fuente puede ser Sexto Empírico, quien tiene un pasaje paralelo al citado de DL: «The sceptical [σκεπτική: *skeptiké*] persuasion, then, is also called Investigative, from its activity in investigating and inquiring [σκέπτεσθαι: *skeptesthai*]; Suspensive [ἐφεκτική: *ephektiké*], from the feeling that comes about in the inquirer [σκεπτόμενον: *skeptomenon*] after the investigation; Aporetic, either (as some say) from the fact that it puzzles over and investigates everything, or else from its being at a loss whether to assent or deny; and Pyrrhonian, from the fact that Pyrrho appears to us to have attached himself to Scepticism more systematically and conspicuously than anyone before him» (PH I, §7). Igualmente, aquí los términos que son traducidos por “inquiring” y “inquirer” son de la familia sintáctica del término σκεψις (*skepsis*); y el término traducido por “suspensive” es un término de la familia de ἔφεξις (*ephexis*). Entre los comentaristas no hay consenso sobre si Nietzsche leyó a Sexto Empírico, ni muchos menos si leyó PH (Berry 2011; Bett 2009; Sommer 218: 443). Sin embargo, sí quiero advertir que en los escritos póstumos de la época de estudiante y profesor de filología se encuentran referencias a obras de Sexto Empírico (véase, por ejemplo, BAW 4: 16, 390, 415 y BAW 5: 41), lo cual hace más probable que este pasaje de PH también sea la fuente de la comprensión que tiene Nietzsche de las nociones de σκεψις (*skepsis*) y ἔφεξις (*ephexis*).

que se entrometa las interpretaciones, sin que las convicciones o creencias vicien la lectura que se está haciendo. Para esto es necesario leer lento, con precaución, con paciencia, con finura, con la conciencia de que se está leyendo, interpretando. Leer un texto así supone la forma más tardía de la “experiencia interior” (FP IV, 15[90]: 656-7 / KSA 13: 458-60): supone maduración intelectual y una razón no enferma, lo cual no tiene el teólogo, quien tiene una *incapacidad* para leer de esa forma y tiene su “fe” o mentira (no-querer-ver-la-verdad).

La incapacidad para la filología y la no-libertad ante la mentira es evidencia de que el cristianismo logró cumplir su destino, el cual «radica en la necesidad de que su fe misma tuviera que volverse tan enferma, tan baja y vulgar, como enfermas, bajas y vulgares eran las necesidades que con ella [la fe] se debían satisfacer» (OC IV, AC §37: 736 / KSA 6: 209). Con este propósito en mente, el cristianismo llevó a cabo unas estrategias que le garantizaron su victoria: por una parte, él consiguió que se tomara como criterio de verdad lo que él llama “prueba de la fuerza”, según la cual “la fe hace bienaventurado, por tanto es verdadera” (cf. 1.<sup>a</sup> Co. 2, 4 y Mat. 7, 16; OC IV, GD “Errores” §5 y AC §50: 642-3 y 752 / KSA 6: 93 y 229). Esto a juicio de Nietzsche es tener el absurdo mismo como criterio de verdad, es tener la esperanza de que no faltará el efecto que es prometido por la fe. Lo que dice esa “prueba” es: «yo creo que la fe hace bienaventurado: — por consiguiente, la fe es verdadera» (OC IV, AC §50: 752 / KSA 6: 229). Al final de este aforismo Nietzsche concluye que esta “prueba de la fuerza” es en realidad “la prueba del placer”, pues se cree en esta “prueba” porque las promesas del cristianismo sobre la inmortalidad del alma y de paz eterna produce placer, alivio, tranquilidad<sup>18</sup>.

El cristianismo, por otra parte, adoptó todo tipo de razón enferma durante su expansión, proveyéndose así de las herramientas para enfermar a los seres humanos,

---

<sup>18</sup> Véase MA §120, donde Nietzsche ya había advertido que aquello que la Iglesia llamaba “prueba de la fuerza” debía ser analizado como “prueba del placer”, y JGB §39, donde se advierte que la felicidad y la virtud no son ni argumentos, ni la infelicidad y el hacer malvados son contraargumentos: una creencia, en efecto, puede causar infelicidad, displacer, e incluso puede hacer que alguien sea malvado, pero esto no significa que sea falsa; e igualmente, una creencia puede causar felicidad, placer, tranquilidad, pero esto no la hace verdadera.

alcanzando el poder que alcanzó porque fue hostil a toda honestidad y altura del alma, a toda disciplina del espíritu, a toda humanidad franca y bondadosa. Y consecuentemente, llamó «buenos a todos los medios con los que se pueda conseguir envenenar, calumniar, *desacreditar* la disciplina del espíritu, la claridad y severidad en los asuntos de conciencia del espíritu, la noble frialdad y libertad del espíritu» (ibid., §47: 749 / KSA 6: 225). El cristianismo asimismo fue muy astuto al lograr que se considerara al sacerdote como el representante de la “verdad”, pues con esto consiguió que se crea en su “fe”, es decir, poner a la verdad cabeza abajo. Es por esto que Nietzsche afirma que «la “fe” como imperativo es el *veto* contra la ciencia, — *in praxis* la mentira a todo precio» (ibid.).

A parte de esto, el cristianismo se aprovechó de la decadencia del teólogo, de su incapacidad para la filología, convenciéndolo de que si alguien muere por una causa, como los mártires, eso hace *ipso facto* que esa causa sea importante, que tenga un alto valor (ibid., §53: 756 / 234-5). Sin embargo, todo esto sólo es expresión de un grado muy bajo de honestidad intelectual y de la exactitud de conciencia respecto a las cosas del espíritu, pero también un grado alto de insensibilidad con respecto a la verdad. Los creyentes se han dejado seducir por la muerte de los mártires, lo cual ha sido hasta la fecha muy nocivo para la verdad.

Tras este largo excursus por los aforismos que circundan el §54, en el que he intentado resumir la relación del cristianismo y de los teólogos con la verdad, regreso al pasaje que aquí estoy interpretando. Arriba había enfatizado que la condición de existencia del creyente es tener una óptica estricta y necesaria en todos los valores, ser de un partido, como también dice en §54<sup>19</sup>. Pues bien, el creyente se vuelve en fanático cuando su óptica obtiene un tono de “patológica condicionalidad”: «La patológica condicionalidad

---

<sup>19</sup> En el §55, Nietzsche encuentra en su definición de mentira la clave para comprender por qué se hace parte de un partido, por qué se es un fanático: «este *no-querer-ver* lo que se ve, este *no-querer-ver-así* como se lo ve, es casi [*beinahe*] la primera condición para todos aquellos que son *de un partido* en cualquier sentido: el ser humano de partido se convierte por necesidad en mentiroso» (OC IV, AC §55, 758 / KSA 6, 238 líneas 7-10). Esta noción de partido ya había aparecido en los §§52 y 54 y, como el contexto de estos aforismos advierte al igual que la expresión “en cualquier sentido” en esta cita, no sólo se refiere a corrientes políticas, sino que hace alusión a ser creyente de cualquier tipo de convicción.

[*Bedingtheit*] de su óptica hace del convencido [*Überzeugte*] el fanático (...) —, el tipo antitético del espíritu fuerte, que ha llegado a ser *libre* [*frei-gewordnen*]]» (ibid., §54: 758 / 237). La primera oración de la cita afirma que el fanático surge a partir del “convencido” y que lo que hace que este último se convierta en fanático es “la condicionalidad patológica de su óptica”, siendo esta la que precisamente lo define como fanático: la imposibilidad de poder cuestionar la óptica en la que se cree, pero también la intolerancia con las otras ópticas. Cualquier cuestionamiento o duda en lo que se cree es detonante para estar a la defensiva contra aquél que cuestiona; cualquier forma de pensar que sea distinta a la de él es objeto de críticas y rechazo. Lo que no pasa con el espíritu libre, quien reconoce que toda óptica es una injusticia y sabe cambiar de ópticas, así que no corre peligro de caer en una “patológica condicionalidad de su óptica” (véase MA I Pr. §6).

Como precisa Reginster (2003: 55-61), el fanático tiene la convicción de que las creencias que tributa son la verdad incondicional. Esta creencia o fe de que se posee la verdad incondicional le proporciona a este tipo de ser humano “algo firme”, “un soporte, una columna vertebral” (véase FW §347), incluso la “experiencia de un aumento de fuerza” (véase MA §635). Sin embargo, este tipo de ser humano *necesita* de esta creencia: dada su debilidad de voluntad, él necesita de la convicción de poseer tal verdad como algo firme. Esta necesidad exige el autoengaño de que se está en posesión de la verdad, pues de ser consciente que él tiene esa necesidad o de que asume sus creencias como verdad incondicional por necesidad, entonces sus creencias no cumplirían su función de ser algo firme, no podrían satisfacer su necesidad (Reginster 2003: 60-1). Para este tipo de persona es irrelevante cuál es el contenido de la creencia que toma como verdad, pues lo que él necesita es algo firme en qué creer, así sea las tesis del pesimismo (“la vida es sufrimiento”, “es necesario eliminar los deseos en tanto causa del sufrimiento”, etc.).

¿Pero qué entiende Nietzsche por “voluntad débil”? Para Nietzsche la voluntad es sobre todo el *afecto de mando* (OC IV, JGB §19: 308-9 / KSA 6: 32), el cual no es la causa sino la consecuencia de que una pulsión logre dominar sobre las demás y imponerles una dirección (véase la tercera sección de mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”). Lo que Nietzsche llama “voluntad débil”, correlativamente, sería esa circunstancia donde la pulsión dominante pierde su fuerza y, por ello, todas las demás pulsiones no saben a dónde dirigirse (no tienen una dirección, un objetivo, sumado al que cada pulsión comparte el rasgo o propiedad que Nietzsche llama “voluntad de poder”, es decir, el ímpetu de querer dominar sobre las demás), lo cual puede llevar a la anarquía de las pulsiones, como en Sócrates, quien solo tenía pulsiones plebeyas, ninguna de las cuales pudo dominar a las demás, así que la razón hizo de tirana en él (OC IV, GD “Sócrates” §§3-4: 626-7 /



KSA 6: 68-9). Esta anarquía ocurre, entonces, cuando falta la voluntad de poder, o sea, una pulsión lo suficientemente fuerte para dominar (para imponerle sus fines a) las otras.

Lo que psicológicamente se describe como intolerancia a la incertidumbre y a las posibilidades alternativas, es decir, intolerancia al cuestionamiento de las creencias que se tienen como verdad incondicional, intolerancia que implica el rechazo de las creencias que no sean racionalmente coherentes con aquella verdad, a juicio de Reginster (2003) estaría dada dicha intolerancia por la falta del afecto de mando, porque cuando el impulso dominante empieza a perder fuerza, entonces busca apoyo en algo externo que le proporcione a las demás pulsiones un objetivo, al cual se aferran en tanto algo “firme” y, por ello, incuestionable: «a los muchísimos les resulta muy necesario un regulativo que desde afuera los ate y los fije» (OC IV, AC §54: 757 / KSA 6: 236). Así pues, aquí alguna pulsión del fanático hace de tirana sobre los otros impulsos, pues siente que se está debilitando.

El individuo débil es, en suma, aquel que necesita entregarse a la tiranía de un único punto de vista para “prosperar” o simplemente “preservarse” y evitar “desmoronarse y desintegrarse”. Para apuntalar su dominio marchito, el impulso dominante también debe buscar apoyo hacia el exterior, en un último esfuerzo para conservarse y defenderse de la desintegración, es decir, en buscar una “regulación externa” que le dé unidad y dirección a las pulsiones. Eso “externo” son las convicciones, la rendición a alguna autoridad externa e incondicional. Pero esto tiene como consecuencia la pérdida de la “riqueza en la personalidad”, de la complejidad, de la multiplicidad de los puntos de vista.

La “condicionalidad patológica de la óptica” del fanático que se menciona al final del §54 viene dada, según lo dicho en estos últimos párrafos, por la debilidad del espíritu. Mientras el espíritu fuerte es el espíritu que ha llegado a ser libre de estar sometido a las convicciones (los hiperbóreos o Nietzsche), el fanático tiene una dependencia patológica con sus convicciones porque él es débil. Es por eso que para él sus convicciones son fines y no medios: él vive desimismado y auto-enajenado por esas convicciones y, por ello, niega, critica, no soporta otras creencias o perspectivas. Es por eso que la óptica defectuosa de los teólogos «exige que ninguna *otra* especie de óptica tenga ya valor, después de haber hecho la propia [óptica] sacrosanta con los nombres de “Dios”, “redención”, “eternidad”» (ibid. §9: 710 / 175). Es por esto que los fanáticos son “espíritus *enfermos*” (ibid., §54: 758 / 238): su encadenamiento no les permite enriquecer, fortalecer su espíritu, es decir, ver otras posibilidades, explorarlas, ensancharlas, ya que *no puede*, no es libre para ello. Así pues, el

fanático es el caso más extremo del ser humano de convicciones, puesto que el ser humano de convicciones normalmente acepta conversar con otros y siente una mínima curiosidad por otras formas de pensar; en cambio, dada la debilidad tan profunda que padece el fanático, él solo siente desprecio, rechazo, intolerancia por las otras convicciones, no escucha razones, explicaciones, aclaraciones, (contra-)argumentos. Pero esta debilidad del espíritu, como ya lo sugerí arriba, está dada por su debilidad de la voluntad, por la ausencia de un impulso o una pasión lo suficientemente fuerte para dirigir a las demás pulsiones y al intelecto (este punto será explorado con más detalle en las siguientes secciones).

Ahora bien, luego de llamar a lo fanáticos “espíritus *enfermos*”, Nietzsche los llama “epilépticos del concepto” (ibid.). En Galton (1883: 65-8), obra que conocía muy bien Nietzsche, se define la epilepsia como una enfermedad que se distingue por una inestabilidad general, además que se la asocia estrechamente a los fenómenos religiosos, a lo criminal y a la locura (Sommer 2013b: 259). En lo personal me cuesta mucho conectar esa “inestabilidad de los epilépticos” con la “inestabilidad de los conceptos”. Sin embargo, me arriesgo a pensar que los fanáticos son “epilépticos del concepto” pues toman los conceptos de forma “inestable” en tanto que no tocan en ningún punto a la realidad, como ya lo ha resaltado Nietzsche en esa obra (por ejemplo en el §49 respecto al concepto de “pecado”, “culpa”, “castigo”). En los fanáticos su razón está tan enferma, su incapacidad para la filología es tan grande, su no-libertad hacia la mentira es absoluta, por lo cual no se dan cuenta que sus nociones no hablan de nada en la realidad.

La descripción de AC §54 no restringe el peligro del fanatismo a la óptica cristiana, como lo insinué cuando señalé que para el fanático, en cuanto fanático, le es irrelevante el contenido de su creencia. Una persona con una debilidad espiritual muy profunda puede generar una condicionalidad patológica ante cualquier óptica, ser fanático a cualquier tesis. El fanatismo, por tanto, no es un síntoma exclusivo del cristianismo, como se sigue también del hecho de que Nietzsche llevara sus juicios a “cualquier tipo de creencia” (p. 238 líneas 24-25). La lista de fanáticos presentada por Nietzsche y que identifica como antítesis del espíritu fuerte y libre es prueba de esto: Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon. Como señala Sommer (2013b: 258), Rousseau, Robespierre y Saint-Simon no son seres humanos de convicciones cristianas, pero sí políticas. Así pues,

cualquier creencia puede volverse una convicción ante la cual un espíritu débil genere una condicionalidad patológica, incluso las ideas anticristianas que se presentan en AC: los anticristianos también podrían volverse fanáticos.

Según mi lectura, es por conciencia de este peligro y lo que este significa para el conocimiento que Zaratustra advierte a sus seguidores que tienen que perderlo a él también para seguir el camino al super-ser-humano (OC IV, Za I “Regalos”: 117-8 / KSA 4: 101-2). El fanático es, en efecto, el obstáculo más peligroso para el conocimiento, al no permitir progreso alguno, que es lo que actualmente pasa, como lo da a entender Nietzsche al final del §54 con su lamento: la gran actitud (actuación, gestos) de los fanáticos «surte efecto en la gran masa, — los fanáticos son pintorescos, la humanidad prefiere ver gestos a oír *razones*» (ibid., AC §54: 758 / KSA 6: 238). El cristianismo lleva ganada gran parte de su guerra contra el tipo superior de ser humano, pues al ser humano débil le da lo que quiere, lo que necesita: ha logrado que pulule el ser humano débil, lo ha terminado de enfermar, lo ha terminado de debilitar, le ha enfermado su razón. Por esto el ser humano se deja impresionar por los fanáticos y sus actuaciones (piénsese en los mártires del §53) a causa de unas convicciones en las que el ser humano débil se siente feliz, pues al estar su espíritu y razón enfermas, a causa de una voluntad débil, se siente cómodo en la “sumisión”. Sin embargo, para Nietzsche el gran espíritu, en tanto que su gran pasión se sabe soberana sobre las convicciones, está libre del peligro del fanatismo: la gran pasión es garantía de que se tiene una voluntad fuerte que garantiza la libertad del espíritu, que este se enriquezca, se fortalezca hasta tal punto que no se someta a ninguna convicción, sino que todas las convicciones se vuelvan medios para sus fines.

## **2. Los grandes espíritus**

Uno de los pasajes más citados a la hora de explorar la conexión entre Nietzsche y el escepticismo es la primera parte del §54 de AC (Bett 2009; Berry 2011). Esta tendencia no es injustificada, pues la primera oración es muy sugerente respecto al compromiso del alemán con el escepticismo: «No dejarse engañar: los grandes espíritus son escépticos.

Zaratustra es un escéptico» (OC IV, AC §54: 757 / KSA 6: 236 líneas 2-3)<sup>20</sup>. Pero, ¿por qué aparece esta afirmación en este lugar de AC? Luego de mostrar que el teólogo tiene una razón enferma, que por necesidad escoge la mentira, que le es imposible la filología (§52); y luego de ejemplificar esa forma de enfermedad que es la fe con el caso de la creencia en los mártires (§53), en este aforismo Nietzsche muestra que la falta de libertad está dada precisamente por una debilidad del espíritu y esta, a su vez, por una debilidad de la voluntad. Por eso he considerado que era mejor analizar de últimas esta primera parte del §54. En primer lugar, porque analizar la segunda parte me permitió introducir anticipadamente lo que en los aforismos anteriores había adelantado Nietzsche sobre la psicología del creyente; en segundo lugar, porque ya teniendo en claro la psicología del creyente, se podrá entender mejor ahora por qué el gran espíritu es la antítesis del creyente; y en tercer lugar, porque dejar de últimas el análisis de esta primera parte, que es sobre el gran espíritu, me permite mostrar que este es el tipo de ser humano con el que Nietzsche resuelve el problema en el que enmarca todo AC: en el §3 dejará en claro que el problema de esta obra «no es qué debe sustituir a la humanidad en el orden de los seres (...) sino qué tipo de ser humano se debe *criar*, se debe *querer*, como el más valioso [*höherwerthigern*], más digno de vivir [*lebenswürdigeren*], más seguro de futuro [*zukunftsgewisseren*]» (OC IV: 706 / KSA 6: 170). La respuesta sería el tipo de ser humano al que pertenece el gran espíritu<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> La mención de Zaratustra en esta afirmación invita a revisar Za en busca de las pistas o signos que ponen en evidencia que efectivamente él es un escéptico. Sin embargo, dada la magnitud de esa empresa no podré emprenderla en el presente texto. Aquí, como ya quedó establecido en la introducción, quiero entender el lugar de la *Skepsis* en AC. Se puede ver el presente trabajo, entonces, como un establecimiento de la clave interpretativa que permitirá determinar qué aspecto harían que Zaratustra fuese un escéptico y que deberían ser buscados en Za.

<sup>21</sup> Las versiones anteriores al fragmento 11[48] recogidas en la KGW IX.7 aportan material textual indirecto para mi identificación (que tal vez para algunos es apresurada e injustificada) entre “el gran espíritu” y “el gran ser humano”. La transcripción de este fragmento recogido en ese volumen muestran una serie de cambios al inicio que yo interpreto en el siguiente orden. Nietzsche inició el pasaje afirmando «*Der große Mensch ist nothwendig Skeptiker*» (p. 178 línea 2; “El gran ser humano es necesariamente escéptico”), oración que luego cambió por: «*Der große Geist, -(ein Solcher, der Großes will und die Mittel dazu -). Al solcher ist er*

## 2.1. Los grandes espíritus son escépticos

En la primera oración del §54, citada arriba, Nietzsche identifica a los grandes espíritus con los escépticos, pero también a Zaratustra con estos últimos. Y de acuerdo con la retórica del pasaje, Nietzsche estaría identificando a Zaratustra como un gran espíritu<sup>22</sup>. La expresión “gran espíritu” es usada por Nietzsche, como muchas de sus nociones importantes, en un sentido irónico e invertido (*umgekehrt*) respecto a la obra o autor del que

---

*nothwendig Skeptiker*» (p. 178 línea 2 y 1; “El gran espíritu, -(uno tal que quiere lo grande y los medios para ello-). Como tal él es necesariamente escéptico”). Luego de esto, Nietzsche realizó los siguientes cambios: “*Der große Geist: das ist ein Geist, der Großes will der auch auch [sic.] die Mittel dazu will. Als solcher ist nothwendig Skeptiker*» (p. 178 línea 2 y 1; “El gran espíritu: esto es un espíritu que quiere lo grande y también los medios para ello. Como tal es necesariamente escéptico”). Y finalmente, Nietzsche lo dejó así (o al menos así lo interpretaron Colli y Montinari, quienes eliminaron la repetición del “*auch*” y el “*Als solcher*”, que Nietzsche no tachó): «*Ein Geist, der Großes will der auch die Mittel dazu will, ist nothwendig Skeptiker*» (KSA 13: p. 22 líneas 25-26). Este pasaje muestra que inicialmente Nietzsche hablaba del gran ser humano y luego del gran espíritu, al cual finalmente lo definió como “el espíritu que quiere lo grande y los medios para lo grande”. Efectivamente, esto no es sustento textual directo, pero creo que es lo suficientemente sugerente para que en el presente ensayo se acepte la identificación que yo he hecho entre estas tres nociones.

<sup>22</sup> Sommer (2013: 253-4) afirma que la aparición de Zaratustra en estas líneas es problemática, pues Zaratustra no tiene un rol protagónico ni recurrente en AC, pues solo es mencionado tres veces (y dos de ellas habla es de la obra). La tercera vez es en el §54; la segunda vez es al final del aforismo anterior, antes de citar un pasaje de Za con el propósito de ilustrar que ahí ya se había argumentado que del hecho de que alguien se sacrifique por una causa no se sigue que ella sea verdadera; la primera vez que se menciona a Zaratustra en AC es en el Prólogo: «Este libro [AC] pertenece a los pocos (*Wenigsten*). Quizá incluso ninguno de ellos vive todavía. Es posible que ellos sean los que entiendan mi *Zaratustra*» (OC IV: 703 / KSA 6: 167). Estas palabras son las primeras del Prólogo, el cual están dirigidas a los que cumplen ciertas condiciones que, a juicio de Nietzsche, debe cumplir una persona para que se lo entienda (p. 167 líneas 7-9). El público de este libro no es, por lo tanto, cualquier lector, sino alguien que está preparado para él. Lo cual explica por qué Nietzsche se ve a sí mismo como un autor póstumo (p.167 línea 6). AC, en suma, es un libro para quien conoce la obra de Nietzsche, una obra que muestra cómo se concibe a sí mismo y a su tarea. Es un libro para un autor que, sobre todo, tiene oídos para sus verdades.

adopta la expresión<sup>23</sup>. En este caso, se trata de la obra de Brochard (1887), que Nietzsche leyó en 1888<sup>24</sup>. En su texto, Brochard usa la expresión “gran espíritu” para referirse a Platón (el paradigma del dogmático a juicio de Nietzsche, según JGB Pr.), quien tiene la decisión de los grandes espíritus, pues ante la cuestión de si se puede afirmar que una cosa es la misma que otra, él *decidió* tomar el camino más atrevido: afirmó que una cosa (algo bello) es lo que es incluso cuando es lo que es gracias a participar de otra cosa (de la idea de belleza; Brochard 1887: 398 y 2005: 465; Sommer 2013b: 253). En cambio, para Nietzsche, los grandes espíritus, los que tienen una gran determinación para tomar decisiones atrevidas, son escépticos, pues ellos tienen una gran pasión, la cual es del todo diferente al *pathos* (sinónimo de pasión) del teólogo.

La noción de “gran espíritu” junto a la primera oración del §54 también remiten a los primeros aforismos de AC. En ellos Nietzsche presenta dos oposiciones entre dos tipos de seres humanos. Inicialmente, presenta dos tipos de seres humanos como meta a la que la cultura se esfuerza o debería esforzar en criar: el ser humano de rebaño y el tipo superior de ser humano (§§3-7). Luego presenta dos tipos de seres humanos que en ese momento están en guerra, pues cada uno promueve al tipo de humano diferente de ser humano como meta, a saber: el que tipo que tiene sangre de teólogo y el espíritu libre (§§8-14). Hasta cierto punto, cada uno de estos promotores de seres humanos encarnan la respectiva meta que promueven. Permítaseme detenerme en este punto.

---

<sup>23</sup> Como ejemplo, véase la expresión de “gran política” en el libro sexto de JGB. Ahí Nietzsche usa la expresión para referirse a la situación deseada por él de que se dé un enfrentamiento entre Europa y Rusia que lleve que la primera aumente su tensión para lograr cosas más grandes (como la unificación de Europa). La expresión, empero, fue usada antes por Bismarck (Sommer 2016a: 581), a quien Nietzsche critica cada vez que tiene la oportunidad dado su proyecto demasiado nacionalista (para al gusto de Nietzsche) sobre la unificación de Prusia (véase los fragmentos 25[1, 6] y el borrador de carta a Bongui a finales de diciembre de 1888, carta Nr. 1230).

<sup>24</sup> Véase los fragmentos de la primavera de 1888 14[85, 87, 99, 162, 191] como evidencias de la lectura que Nietzsche hizo de esta obra en tal fecha.

Como ya anuncié unos párrafos arriba, al inicio de AC Nietzsche presenta el problema de qué tipo de ser humano criar como el problema medular de AC<sup>25</sup>. En los aforismos siguientes, Nietzsche presenta una disyuntiva entre dos tipos de ser humano que son opuestos e inversos (*umgekehrt*). En primer lugar, un ser humano lo suficientemente frecuente en el mundo pero excepcional, pues no se ha querido y, por ello, tampoco criado (§3). Se trata de un *tipo superior* (*höherer Typus*), esporádicamente presente en los más diversos lugares de la tierra y que ha brotado de las más diversas culturas; el tipo de ser humano que «en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de super-ser-humano [*Übermensch*]» (ibid., §4: 707 / KSA 6: 171). Después de casi un año sin aparecer ni en las obras publicadas (una única aparición en GD “Intempestivo” §37) ni en los fragmentos póstumos (última mención en el fragmento 11[413] de noviembre de 1887), reaparece aquí este concepto del cual ya se sabe la importancia que tenía para Nietzsche en Za. Recuérdese que el super-ser-humano en Za es el sentido o la meta de la tierra, es decir, es la meta a la que debe apuntar la cultura (ibid., Za Pr. §3: 73 / KSA 4: 14: «El super-ser-humano es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el super-ser-humano el sentido de la tierra!»)<sup>26</sup>. Este tipo de ser humano es el ser humano fuerte, con los instintos

<sup>25</sup> Cabría preguntar si acaso este problema no es el mismo de todo el filosofar de Nietzsche. La importancia de tener una meta ya se percibe desde el Prólogo de JGB, donde Nietzsche afirma que las críticas contra el cristianismo han tensionado el arco del espíritu, de tal manera que ahora se cuenta con «la flecha, la tarea, y, ¿quién sabe?, el blanco [*Ziel*: meta]...» (ibid., JGB Pr.: 296 / KSA 5: 13). De acuerdo con Meléndez (2002), «La preocupación más constante y determinante del pensamiento de Nietzsche [es], a saber, la preocupación por identificar, por un lado, y por aprovechar y crear, por otro, las condiciones que hagan posible el surgimiento (o resurgimiento) de una gran voluntad creadora de valores en el mundo contemporáneo» (19). Esta preocupación se presenta en AC en la pregunta por qué tipo de ser humano es el que se debe tomar como el más valioso. Responder esta pregunta es determinar la meta del hiperbóreo, como lo ejemplifica AC, obra que es una maldición contra el cristianismo y su ideal de ser humano; maldición que busca restituir el lugar de “más valioso” que debe tener el tipo de ser humano superior, el cual ha sido maldecido y calumniado por el cristianismo.

<sup>26</sup> Si se tiene en cuenta esta mención del “super-ser-humano” en el §4, se aprecia que desde muy temprano Nietzsche está pensando en el *Zaratustra*. Así pues, la aparición de Zaratustra en el §54 no es, por lo tanto, extraña para el lector que cumple las condiciones impuestas por Nietzsche y que conoce su obra. Véase n. 22 de este ensayo.

de conservación de la vida fuerte, dotado de la máxima fortaleza espiritual, que conserva los valores supremos de la espiritualidad (§5); que está vivo, es decir, que conserva el «instinto para [*für*] el crecimiento, para la duración, para la acumulación de fuerzas, para el *poder*» (ibid., AC §6: 708 / KSA 6: 172).

El segundo tipo de ser humano, por su parte, es el que ha querido, criado y alcanzado el cristianismo: el tipo de ser humano que es un animal doméstico (*Hausthier*), un animal gregario (*Heerdenthier*), un animal *enfermo* (*kranke Thier*; §3). A este tipo de ser humano se le han negado todos los instintos fundamentales del tipo superior de ser humano. Esta negación es el resultado de la adopción por lo débil, lo bajo, lo malogrado; resultado de contradecir a los instintos de conservación de la vida fuerte con la razón corrompida (§5). Se trata de la corrupción del ser humano: un animal, una especie, un individuo que ha perdido sus instintos cuando prefiere y, por ello, elige lo que le es perjudicial, que es decadente porque le falta la voluntad de poder y por eso tributa los valores de decadencia, los valores nihilistas (§6).

¿Cuál de estos dos tipos de seres humanos querer y criar? En AC Nietzsche defenderá al primer tipo de ser humano lanzando una maldición sobre el segundo tipo, corriendo así la cortina que oculta la corrupción del ser humano efectuada por el cristianismo (ibid., §6: 707 / 172). La maldición de Nietzsche parte de su reconocimiento de que el cristianismo ganó la guerra contra el tipo superior de ser humano. Por eso, a lo largo de la obra, él va mostrando las corrupciones del tipo de ser humano promovido por el cristianismo, a veces presentado como el sacerdote (§§36-46) y otras veces como el creyente (§§50-55). Gran parte de las observaciones sobre el cristianismo en AC están dirigidas en contra del tipo de ser humano que ha querido, criado y alcanzado por miedo al otro tipo de ser humano, al tipo superior que, no obstante, es pensado como lo típicamente reprobable, dada la maldición que el cristianismo dirigió contra ese tipo superior.

Luego de mostrar que el cristianismo ha promovido como “tipo de ser humano más valioso” al tipo débil, malogrado, corrupto, decadente, Nietzsche dejará en claro qué tipo de ser humano es él y qué tipo de ser humano es su antítesis. Desde el primer aforismo de AC, Nietzsche se identifica como hiperbóreo, pero luego como espíritu libre, es decir, como aquel que promueve como meta al tipo superior de ser humano, al super-ser-humano. Este espíritu libre tiene como antítesis los teólogos o los que tienen sangre de



teólogo; los que promueven al tipo débil, malogrado, corrupto de ser humano: «Es necesario decir a *quién* sentimos nosotros [los hiperbóreos (§1), los espíritus libres (§13)] como nuestra antítesis— a los teólogos y a todo lo que tienen en su cuerpo sangre de teólogo » (ibid., §8: 709 / 174). De acuerdo con esto, en estos primeros aforismos se distingue dos tipos de seres humanos como meta (el supra-ser-humano y el animal enfermo), y dos tipos de seres humanos que están en guerra (el espíritu libre y el teólogo) porque cada uno promueve un tipo de ser humano que es el contrario al del otro.

Ahora bien, en otros lugares Nietzsche distingue entre el tipo de ser humano que habla y el tipo de ser humano que promueve. Por ejemplo, Zaratustra es el anunciador del super-ser-humano y en JGB el espíritu libre es el anunciador del filósofo del futuro: Zaratustra y el espíritu libre son preparatorios (EH Pr.) o un puente al supra-ser-humano (Za I “Drespreciadores”) o del filósofo del futuro (JGB §203). En AC también parece estar la distinción entre el ser humano como meta y el ser humano como anunciador de esa meta. Sin embargo, en todo el AC Nietzsche reconoce que el tipo de ser humano superior ha tenido lugar en la historia y que la meta del cristianismo ya es un hecho. Esto permite sospechar que los hiperbóreos, los que viven en las altas montañas hasta cierto punto son ese tipo superior de ser humano que se debe querer y criar, pero que han tenido lugar en la historia como casos afortunados o excepcionales. Correspondientemente, el teólogo, promotor de cierto tipo de ser humano, es a su vez la realización de ese tipo de ser humano corrupto que él, el teólogo, tiene como el tipo de ser humano más valioso.

Pues bien, en §54 Nietzsche retomará esta distinción entre tipos de seres humanos al contrastar al gran espíritu y al creyente. El personaje que en §54 será nombrado como “gran espíritu” es, según mi interpretación, o bien el mismo espíritu libre o bien el que es promovido por el espíritu libre, pero en todo caso es un ser humano superior, el cual también será llamado *escéptico*. Ahora bien, el que aquí Nietzsche se refiera a este tipo de ser humano con la expresión “gran espíritu” tiene que ver con las condiciones necesarias para ser este tipo de ser humano, según el §54: se trata de condiciones “intelectuales”, espirituales, relacionadas con la verdad. Esta interpretación viene siendo sustentada desde el §47, donde Nietzsche atiende a las consecuencias del éxito del cristianismo sobre la ciencia: el cristianismo es el enemigo moral de la ciencia, pues considera como bueno los medios que envenenan, calumnian, desacreditan «la disciplina del espíritu, la sinceridad y

rigor en los asuntos de conciencia del espíritu, la noble frialdad y libertad de espíritu» (OC IV: 749 / KSA 6: 225). En este mismo aforismo se definirá a la “fe” (AC §§9, 23, 39) como prohibición de la ciencia. En el §49 afirmará, por su parte, que los sacerdotes minaron el requisito previo para el conocimiento (por el peligro que significaba para ellos y sus propósitos): la noción de causa y efecto, al hacer que las consecuencias naturales de una acción ya no fueran “naturales”, sino efectos de fantasmas conceptuales de la superstición, que se las entendiera como consecuencias “morales”. Y en el §52 afirmará que el cristianismo está en antítesis con toda buena constitución espiritual, de forma que solamente puede utilizar a la razón enferma y maldecir al espíritu sano.

## **2.2. Skepsis como herramienta de medida de la fortaleza y libertad del espíritu**

Luego de que Nietzsche afirma que Zaratustra es un escéptico, dirá que «la fortaleza, la libertad desde (*aus*)<sup>27</sup> la fuerza y supra-fuerza [*Überkraft*; exceso de fuerza] del espíritu, se prueban mediante la *Skepsis*» (OC IV, AC §54, 757 / KSA 6: 236 líneas 3-5). Con esta oración Nietzsche zanja la discusión sobre cómo se prueba la fuerza<sup>28</sup>. A juicio de él, la *Skepsis* sería un instrumento con el cual se determinaría si un espíritu es grande o no, si tiene fuerza y libertad, o no. Una mirada al contexto inmediato del §54 permite constatar que él abre su psicología del creyente con este tema, pues como mostré anteriormente (en

---

<sup>27</sup> La preposición “aus” indica el lugar de procedencia de algo (de dónde). Es por eso que las traducciones de Llinares y Sánchez Pascual son más claras, pues vierten en un verbo el sentido de este artículo: “que procede de”, traduce el primero, y “nacida de”, el segundo. Por mor a la literalidad, no obstante, yo he preferido no introducir ningún verbo en la traducción, aún cuando la preposición “desde” cause ruido en el español.

<sup>28</sup> En un escrito muy cercano a la elaboración de AC, pero enmarcado en un contexto mucho más personal, vuelve hablar Nietzsche de lo que para él es la prueba de la fuerza. Se trata del Prólogo a GD, donde Nietzsche habla de la tarea de la inversión de los valores (que en otros lugares presenta como su tarea, EH “Inteligente” §9, o al menos como la parte negativa de su tarea, EH “JGB” §2), la cual exige un exceso de fuerza, siendo este exceso de fuerza «la prueba [*Beweis*] de la fuerza» (ibid., GD Pr.: 617 /57). — Igualmente, en EH Pr. §1 dirá Nietzsche que sus contemporáneos no lo entienden dada la diferencia entre la pequeñez de estos y la grandeza de la tarea de Nietzsche.

el sección 1.3), en el §50 Nietzsche analiza críticamente lo que el cristianismo llama la “prueba de la fuerza” (cf. 1.<sup>a</sup> Co. 2, 4 y Mat. 7, 16; GD “Errores” §5 y AC §50), la cual es tomada por el cristianismo como su criterio de verdad.

Al final del §50 recuerda Nietzsche que, de hecho, la experiencia de todos los “espíritus rigurosos”, de todos los “espíritus de talante profundo”, enseña que la verdad se tiene que ganar en combate, el cual conlleva sacrificios que, para soportarlos, requieren “grandeza de alma” (*Grösse der Seele*): «¿Qué significa, así pues, ser honesto en las cosas del espíritu? ¿Que se es riguroso [*streng*: severo, duro] con el propio corazón, que se desprecian los “bellos sentimientos”, que de cada sí y de cada no se hace una cuestión de conciencia!» (OC IV, AC §50: 752 / KSA 6: 230). La grandeza del alma se observa en la actitud con la que se afronta la verdad y los sacrificios que ella exige. En el §54 se hablará es de la grandeza del espíritu, definida en términos de la fortaleza y de la libertad que proviene desde la fuerza del espíritu. ¿Pero qué se entiende aquí por libertad?, ¿libertad ante qué?

Luego del “paréntesis” donde Nietzsche habla del ser humano de convicciones (analizado anteriormente en la sección 1.3), Nietzsche aclara qué significa ser fuerte y libre. Según esta aclaración, el ser humano de convicciones no debe tenerse en cuenta a la hora de hablar sobre el valor y no-valor de las cosas, pues «para poder [*dürfen*: tener derecho de, serle lícito] hablar sobre el valor y el no-valor se debe ver quinientas convicciones *debajo* de sí, —*detrás* de sí» (ibid., §54: 757 / 236). Pues bien, recuérdese que el problema de AC está presentado en §3 en términos de qué tipo de ser humano es el que se debe considerar como “el de más valor”. En el §54 se advierte que lo que otorga el derecho de resolver esta cuestión sería *cierta perspectiva* o *cierta relación* con las convicciones.

El ser humano de convicciones tiene una óptica a partir de la cual mira, mide, valora el mundo; el gran espíritu, en cambio, ha logrado estar en una posición superior (“ver debajo de sí”) o adelantada (“ver detrás de sí”) respecto a las convicciones, donde puede verlas y compararlas. Esa “posición” es una perspectiva, pero diferente a las de los seres humanos de convicciones: mientras estos tienen una única óptica, la del gran espíritu es una perspectiva enriquecida por las ópticas o reglas de medida que tiene debajo, detrás de sí. Es por esto que el gran espíritu sí puede hablar sobre el valor y no-valor de las cosas, pues la comparación de las reglas de medida permite tener una regla de medida que es más

adecuada para hablar de ese problema, pues esa regla está formada de muchas otras reglas de medida<sup>29</sup>.

¿Por qué camino llega el gran espíritu a esa perspectiva superior? La imagen del “ver detrás de sí” sugiere que el gran espíritu dejó atrás, abandonó esas quinientas convicciones. Es decir, se sugiere que el gran espíritu adoptó, pasó, estuvo en cada unas de esas ópticas (o al menos cerca de ellas), pero que las fue dejando atrás, las fue abandonando: el gran espíritu pasó por múltiples perspectivas, midió el mundo con múltiples reglas de medida, valoró el mundo con múltiples escalas de valores. Pero luego de pasar por ellas, fue consciente que cada una de las convicciones son interpretaciones resultado de mirar desde un punto fijo al mundo y a las cosas, las cuales no suelen estar quietas ni inmutables. “Ver quinientas convicciones detrás de sí” es ver los varios lugares, puntos de vista donde alguna vez se estuvo y desde donde se miró, midió, valoró el mundo<sup>30</sup>.

Es por su fuerza de espíritu que el ser humano llega a mirar desde la distancia (superior y adelantada) las diferentes valoraciones; incluso llega a mirar la perspectiva en la cual está parado. Es por su fuerza, en otros términos, que él puede pasar por varias ópticas, formas de pensar y consideraciones de las cosas, hasta llegar al lugar donde las puede ver todas. Entiendo aquí, entonces, a las convicciones como reglas de medida, ópticas, perspectivas, puntos de vista a partir de los cuales se ve y considera al mundo. Es gracias a su fuerza del espíritu que el gran espíritu transita sin peligro por las convicciones, se desprende de una

---

<sup>29</sup> Entre líneas le está diciendo Nietzsche a sus lectores que todo conocimiento, opinión y juicio está hecho desde una perspectiva, la cual no es eterna ni estática. Pero hay que tener cuidado de la fábula conceptual que ha llevado a la convicción de nociones como “sujeto del conocimiento puro, carente de voluntad, dolor y tiempo”, “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”, “bien en sí” o de “espíritu puro”, el cual Nietzsche definió como “la mentira pura” en el §8. Todas estas son nociones que, de acuerdo con el Prólogo y primera parte de JGB, definen al filósofo y que han heredado el cristianismo, es decir, el platonismo para el pueblo.

<sup>30</sup> Véase, por una parte, mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”, especialmente la sección II.4, donde muestro que, a juicio de Nietzsche, es la propia experiencia de haber pasado por varios estimaciones de valor la que le permite al filósofo llegar a un punto donde puede desarrollar su tarea de *crear valores*; y por otra parte, mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”, donde muestro que el espíritu libre llega a ser libre luego de un largo camino a través de varias filosofías.

para adoptar otra, cuestiona la pretensión que tienen de ser la única verdadera, cuestiona el rasgo por el cual ellas son prisiones. El espíritu con fuerza es el que puede experimentar con las convicciones, probarlas para comprobar cómo valora y mide al mundo sin riesgo de caer preso en esa convicción, sin riesgo de dejarse seducir por sus promesas, por más dulces que suenen. Es por esto que el gran espíritu sí tiene el derecho a hablar sobre el valor (*Werth*) y no-valor (*Unwerth*). Al ver las cosas desde diferentes perspectivas, este tipo de ser humano puede reconocer dónde hay verdad y dónde mentira.

El gran espíritu, en tanto espíritu fuerte, es el que puede tomar distancia de las creencias, de la fe, de las convicciones y mirar las cosas de manera distinta: «Con la fuerza de su mirada e inspección espirituales *crece la distancia* y en cierto modo *el espacio alrededor* del ser humano: su mundo se vuelve más profundo, siempre nuevas estrellas, siempre nuevos misterios e imágenes le vienen a la vista» (ibid., JGB §57: 334 / KSA 5: 75 líneas 12-5; énfasis añadido). Esto está fuera del alcance del espíritu débil, enfermo, corrupto y decadente que ha criado el cristianismo, espíritu que está preso por las convicciones que el cristianismo le vende.

¿Qué tiene todo esto que ver con la *Skepsis*? Pues esta es la que prueba la fortaleza y libertad del gran espíritu porque dudar, sospechar, tomar distancia de las convicciones, hasta el punto de tener quinientas debajo y detrás de sí, no es algo que cualquier espíritu pueda llegar hacer, pues «la libertad de toda especie de convicción *pertenece* a la fortaleza, el *poder-mirar-libremente* [*Frei-Blicken-können*]» (ibid., AC §54: 757 / KSA 6: 236). De acuerdo a lo dicho hasta aquí, y como también lo sugiere el detalle gramatical de separar “fortaleza” y “libertad” solo con una coma (p. 236 línea 3: «la fortaleza, la libertad» y p. 236 líneas 12-13: «a la fortaleza, el poder-mirar-libremente»), Nietzsche entiende la fortaleza del gran espíritu como libertad ante *toda* especie de convicción, como poder sostener la herramienta de medida que llama *Skepsis* y dudar de toda convicción. De acuerdo con Nietzsche, «un espíritu que quiere lo grande, que también quiere los medios para esto, es con necesidad un escéptico» (ibid.: 757 / 236), pues ese espíritu que quiere lo grande es un espíritu que es lo suficientemente libre para probar cualquier convicción y dudar de todas por igual. ¿Pero por qué será *con necesidad* un escéptico? Porque al querer lo grande (como poder hablar del valor y no-valor), querrá los medios para llegar a lo grande, es decir, querrá probar con muchas ópticas y se mantendrá libre de todas ellas.

De acuerdo con lo anterior, la *Skepsis* no es ni una doctrina ni una enseñanza, sino una herramienta de medida con la que el espíritu (se) demuestra su libertad ante (todas) las convicciones. De hecho, es una herramienta que usará, que querrá usar para obtener lo que quiere, lo grande. Ahí donde se experimenta con las convicciones, donde se las quiere usar sin preocupación del riesgo que lleva consigo (el riesgo de caer preso, de ser consumido por ellas), se demuestra la propia fuerza. Se trata este de un experimento peligroso que enseña al propio espíritu a conocer sus propios recursos, sus propias virtudes, sus propias armas y defensas. Y este peligro obliga a ser fuerte: la libertad del espíritu fuerte es la libertad respecto a las convicciones, la libertad de probar con convicciones diferentes y nuevas cuando quiera o lo considere pertinente. El gran espíritu es la antítesis del ser humano de convicciones, porque el primero logra esto una y otra vez, en cambio el segundo está preso en “sus” convicciones<sup>31</sup>.

### 2.3. La gran pasión

Al final de la primera parte de §54, Nietzsche avanza sobre las condiciones para ser un gran espíritu. Luego de advertir que la libertad ante toda especie de convicción hace parte de la fortaleza, introduce la noción de *gran pasión*<sup>32</sup>, la cual define como

---

<sup>31</sup> En un pasaje de GD, Nietzsche afirma que para él la libertad significa «que los instintos viriles, que gozan de la guerra y la victoria, tienen el dominio sobre otros instintos, por ejemplo, sobre los de la “felicidad”» (lo cual recuerda al final del §50 de AC, donde él advierte que “los espíritus rigurosos” rechazan los “bellos sentimientos”). Ahí mismo advierte Nietzsche que «habría que buscar el tipo supremo de seres humanos libres allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a cinco pasos de la tiranía, cerca del umbral de peligro de la servidumbre» (OC IV, GD “Intempestivo” §38: 676 / KSA 6: 139-40). Si bien en este pasaje no se habla de las convicciones, la mención a la “servidumbre” se puede tomar como sinónimo de la metáfora de las convicciones como prisiones: el ser humano libre es el que experimenta con las convicciones, es decir, el que está en el umbral del peligro de caer preso de ellas, pero que se mantiene a cinco pasos de ver las cosas desde una única óptica, a cinco pasos de la esclavitud o condicionalidad (patológica) de la mirada.

<sup>32</sup> La expresión “gran pasión” no es usada con mucha frecuencia por Nietzsche (siete veces en los fragmentos póstumos y dos veces en las obras publicadas, contando aquí AC §54). Resalto su aparición en OC III, M §471: 663 / KSA 3: 282, donde Nietzsche la identifica como aquello que permite que el ser

el fundamento [*Grund*: razón] y el poder de su [*seines*] ser [el del gran espíritu], todavía más ilustrada, todavía más despótica de lo que él [*er*] mismo es, toma en servicio a su [*seinen*] intelecto entero [el del espíritu]; ella [*sie*: la gran pasión] lo vuelve inescrupuloso [*mach unbedenklich*: sin reparos]; ella [*sie*] le da a él [*ihm*: al gran espíritu o al intelecto del gran espíritu] coraje incluso para medios no-santos [*unheiligen*]; ella [*sie*] le concede [*gönnt*] a él [*ihm*], bajo ciertas circunstancias, convicciones. La convicción como medio: muchas cosas solo se logran por medio de una convicción. La gran pasión usa [*braucht*: necesita], consume [*verbraucht*] convicciones, ella no se somete a ellas, — ella se sabe *souverain* [sic.; soberana; J. B. L.]. (OC IV, AC §54: 757 / KSA 6: 236 líneas 13-21).

He agregado en corchetes cuadrados el original para mostrar en qué no hay ambigüedades y cuáles son las dificultades del pasaje. En las primeras líneas queda claro que es el gran espíritu (o el espíritu que quiere lo grande, mencionado unas líneas atrás; p. 236 línea 10) el que posee esa gran pasión y el intelecto. En efecto, los posesivos “*sein*” (p. 236 líneas 14 y 15) son posesivos del masculino, así como también lo es el pronombre personal en nominativo “*er*” (p. 236 línea 15). El pronombre personal en dativo “*ihm*” (p. 236 líneas 16 y 17) también corresponde al masculino, de modo que no hay forma de que ninguna de esas tres expresiones se refiere a la gran pasión, pues en alemán “*Leidenschaft*” es femenina. Sin embargo, pueden referir o bien al espíritu (“*Geist*”) o al intelecto (“*Intellekt*”), que en alemán son masculinos. La traducción de Sánchez Pascual de las primeras líneas (hasta el primer punto y coma en el pasaje; p. 236 línea 15) yerra en varios puntos, pues las traduce así: «La gran pasión, que es el fundamento y el poder del propio ser, más ilustrada, más despótica incluso que el intelecto humano, toma a éste todo entero a su servicio» (Nietzsche 2018b: 118)<sup>33</sup>. En primer lugar, traduce “*die Macht seines Seins*” por “el poder del propio ser”, sin determinar “propio del ser de quién”; en segundo lugar, interpreta que el “*er*” en “*als er selbst es*” es catafórico, de suerte que lo remplace por el intelecto; pero esto lo

---

humano mire hacia fuera con frialdad e indiferencia, permitiendo que él tome distancia de sí mismo y de lo demás.

<sup>33</sup> Cito aquí la oración en alemán, señalando el cambio de línea para tener más claridad en mi análisis: «[13] Die grosse Leidenschaft, der Grund [14] und die Macht seines Seins, noch aufgeklärter, noch despotischer [15] als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst» (p. 236 líneas 13-15).

lleva a cometer el tercer desacierto: en su traducción se pierde el “*sein*” en “*nimmt seinen ganzen Intellekt*”. Mi propuesta, como la de Llinares, es que los dos “*sein*” (p. 236 línea 14 y 15) y el “*er*” son anafóricos y refieren, por tanto, al espíritu mencionado anteriormente. La traducción de Llinares dice así: «La gran pasión, el fundamento y el poder del ser de un espíritu, pasión que es todavía más ilustrada, todavía más despótica de lo que él mismo es, pone a su servicio a todo el intelecto entero de dicho espíritu» (OC IV: 757). En esta traducción se deja en claro que las tres expresiones remiten al mismo masculino, lo cual lo resuelve agregando al texto la información que yo he decidido dejar en los corchetes cuadrados. Me detengo en esto porque es importante para determinar si Nietzsche habla, *no* de una gran pasión en general, sino de una pasión en particular, a saber: la pasión del espíritu que es más ilustrada y despótica de lo que es el mismo espíritu, es decir, una pasión que, en tanto que es el fundamento y la fuerza del espíritu, busca que este se haga más ilustrado y despótico de lo que ya es. Yo interpreto, por lo tanto, estas líneas de este modo: “la gran pasión es el fundamento y el poder del ser del gran espíritu; esa pasión toma a todo el intelecto del gran espíritu para que el espíritu sea más ilustrado y despótico de lo que el espíritu ya es”. Consistente con esta interpretación es el que se hable aquí de la pasión de un espíritu “que quiere lo grande y quiere los medios para lo grande” (p. 236 líneas 10-11).

Se tiene, entonces, que esa gran pasión es un “querer” de ese gran espíritu, pero también una pasión “intelectual”, ya que quiere que el espíritu sea más *ilustrado* y despótico<sup>34</sup>, quiere que el espíritu tenga derecho a lo grande, como por ejemplo hablar del

---

<sup>34</sup> ¿Por qué traduje entonces la línea 14 como “más ilustrada y más despótica”? Porque se habla es de la pasión, tal como queda claro en las versiones anteriores al fragmento 11[48]. Esto lo muestra la KGW IX.7: la primera formulación de la oración era «*So ist es jenem “aufgeklärten Despotismus” gemäß, den jede große Leidenschaft ausübt*» (p. 178 línea 6 y 8: “así está en consonancia con aquél ‘despotismo ilustrado’ que toda gran pasión ejerce”); oración que tachó y cambió por esta otra: «*Die große Leidenschaft, aufklärt zugleich u. despotisch*» (p. 178 línea 5; “la gran pasión, ilustrada y simultáneamente despótica”). En estas dos primeras versiones no queda duda que es la gran pasión la que es calificada como “despótica” e “ilustrada”. Es en la tercera versión donde Nietzsche agrega el inciso que se conserva en la versión del fragmento póstumo y en el §54: «*Die große Leidenschaft, der Grund u. das Recht seines Seins, so aufgeklärt u. despotischer wie er selbst es ist* —» (p. 178 líneas 5 y 1; véase la nota del editor a estas dos líneas; “La gran pasión, el fundamento y el derecho de su ser, pues es



valor y no-valor. Es por eso que la gran pasión hace uso del intelecto y lo direcciona para que el gran espíritu vea quinientas convicciones debajo y detrás de sí. En §54 no es claro, sin embargo, si la gran pasión usa al intelecto a su servicio o al servicio del espíritu, pues falta un segundo posesivo (“*nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst*”). Este segundo posesivo sí está presente en el fragmento 11[48]: “*sie nimmt seinen ganzen Intellekt in ihren Dienst*” (“ella toma su intelecto completo [el del espíritu] a su servicio [el de la pasión]”), en tanto que el pronombre posesivo “*ihren*” corresponde al femenino.

Lo que está en juego en estas líneas es, por lo tanto, el clásico problema de la soberanía (Sommer 2000: 529-30): ¿quién gobierna dentro del ser humano? ¿qué domina a qué? Asimismo, se aprecia a Nietzsche invirtiendo la forma de valorar las cosas: ya no es el intelecto o la razón la que tiene el mando, sino algo que los filósofos tradicionales suelen poner cerca a la voluntad, a las sensaciones, al cuerpo, oponiéndose a lo intelectual y divino. Para Nietzsche ya no hay un “yo” soberano que siga el camino que lleva a la *Skepsis*, sino una gran pasión que actúa, que dirige y organiza según su disposición (*Gutdünken*).

En el fragmento FP IV, 14[157]: 584 / KSA 13: 342, Nietzsche habla de la *pasión dominante* como la que coordina los sistemas internos y sus trabajos al servicio de una unidad<sup>35</sup>. De acuerdo con ello, se podría pensar que la pasión dominante del gran espíritu es la gran pasión, la cual se encarga de que todo lo que conforma al gran espíritu trabaje en pro de la misma unidad. Según esto, la gran pasión permitiría que el espíritu alcance la madurez y la autodeterminación, entendida hasta cierto punto en sentido kantiano: el uso

---

ilustrada y más despótica como él mismo lo es”). A esta versión Nietzsche le hace finalmente dos cambios más, quedando en la versión que se conserva en el fragmento póstumo: «*Die groß Leidenschaft, der Grund und das Recht seines Seins, noch aufgeklärt und despotischer als er selbst es ist*» (p. 178 línea 5 y 1; “La gran pasión, el fundamento y el derecho de su ser, aún ilustrada y más despótica que él mismo lo es”). He resaltado “*das Recht*” y “*aufgeklärt*” porque Colli y Montinari interpretan de manera diferente la caligrafía de Nietzsche y transcriben estas dos palabras distinto: en lugar de “*das Recht*” ellos escriben “*die Macht*” y en lugar de “*aufgeklärt*” la transcriben con el comparativo “*aufgeklärter*”.

<sup>35</sup> Véase mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”, donde analizo este pasaje bajo la clave de la voluntad de poder.

del intelecto o de la razón de manera autónoma y autocrática, sin que algo externo diga cómo pensar (*Respuesta*: 19), ni siquiera un imperativo categórico kantiano (Reginster 2003: 53-5). Pues la gran pasión concede al intelecto (¿o al espíritu?) coraje para usar convicciones, bajo ciertas circunstancias.

Hay que precisar que el pronombre personal dativo “*ihm*” de p. 236 líneas 16 y 17 puede referirse tanto al espíritu como al intelecto (pues ambos son masculinos en alemán). Para evitar la discusión sobre si se trata de uno o el otro, se podría argumentar que no importa mucho a cuál refiere “*ihm*” pues, dado que el intelecto pertenece al espíritu (como queda claro por “*seinen Intellekt*”, refiriéndose a que es “el intelecto del espíritu que quiere lo grande”), en últimas es este el que, gracias a su gran pasión, es libre de toda convicción, sea porque es su intelecto el que tiene el coraje para usar las convicciones o sea porque es él el que tiene ese coraje. Sin embargo, esta opción podría implicar o la falacia de división, en la que se deduce que las partes (i.e., el intelecto) tienen una propiedad porque el todo (el espíritu) la tiene; o inversamente, la falacia de composición, en la que se sostiene erróneamente que el todo tiene una cualidad porque alguna de sus partes tiene esa misma cualidad. Es necesario, por lo tanto, ir un poco más allá e intentar recurrir a otras herramientas para tomar partido por una de las dos opciones.

En favor de tomar al intelecto como referente de ese “*ihm*” se podría decir que tiene más sentido que el intelecto sea el que necesite coraje para usar convicciones, pues se suele pensar al intelecto como la “facultad” que adquiere conocimientos mediante el uso de pensamientos o convicciones. Bajo esta interpretación, el que la gran pasión tome a su servicio al intelecto del gran espíritu significa que ella le da lo que necesita al intelecto para que él trabaje con convicciones sin que el espíritu, a quien pertenece el intelecto, termine prisionero de ellas. Bajo esta misma interpretación, si bien el espíritu es el que quiere los medios para lo grande, sería su intelecto el que usa las convicciones y es el que, por tanto, necesita el coraje para los medios no-santos.

Un apoyo textual indirecto para esta segunda interpretación se encuentra nuevamente (véase arriba n. 33) en las versiones anteriores del fragmento póstumo 11[48] de noviembre de 1887 y marzo de 1888. En la KGW IX.7 se registran los siguientes cambios, los cuales ponen en evidencia que, en sus formulaciones iniciales, Nietzsche se refería al intelecto con el “*ihm*”. En la oración inicial el intelecto no está asignado a nadie (falta el pronombre

posesivo “*sein*”) y es la voluntad la que tenía el coraje de usar medios no santos y se concede convicciones: «*Eine solche [Leidenschaft] nimmt den Intellekt in ihren Dienst; sie macht unbedenklich; sie hat den Muth auch zu unheiligen Mitteln, sie gönnt sich Überzeugungen*» (p. 178 líneas 8 y 10; “Una [pasión] tal toma el intelecto a su servicio; ella vuelve inescrupulosa; ella también tiene el coraje para los medios no-santos, ella se concede convicciones”). Luego Nietzsche parece agregar un inciso (que omito por brevedad) y hacer un par de cambios que le indicarían que el “*ihm*” se refiere al intelecto sin ambigüedad alguna: «*Eine solche (...). Sie nimmt den Intellekt in ihren Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm den Muth zu unheiligen u. sogar zu heiligen Mitteln, sie gönnt ihm Überzeugungen*» (p. 178 líneas 8-10, “una tal (...). Ella toma el intelecto a su servicio; ella lo vuelve inescrupuloso; ella le da el coraje para medios no-santos e incluso para santos, ella le concede convicciones”). Luego de esto, haría los cambios donde estaría la ambigüedad: «*sie hat seinen ganzen Intell. in ihren Dienst genommen (u. nicht nur ihren Dienst Besitz); sie macht unbedenklich; sie giebt ihm den Muth zu unheiligen Mitteln (sogar zu heiligen), sie gönnt Überzeugungen*» (p. 178 líneas 8-10, “ella ha tomado su intelecto completo a su servicio (y no solo a su servicio de posesión); ella lo vuelve inescrupuloso; ella le da el coraje para medios no santos (incluso para santos), ella concede convicciones”). Y finalmente, deja la versión que se conserva en el fragmento póstumo: «*sie nimmt seinen ganzen Intellekt in ihren Dienst (und nicht nur in ihren Besitz); sie macht unbedenklich; sie giebt ihm den Muth zu unheiligen Mitteln (sogar zu heiligen), sie gönnt Überzeugungen*» (KSA 13: p. 23 líneas 4-7; “ella toma a su intelecto completo a su servicio (y no solo en su posesión); ella lo vuelve inescrupuloso; ella le da el coraje para medios no santos (incluso para santos), ella concede convicciones”). De ser cierto el orden de los cambios del fragmento, entonces en algún punto Nietzsche consideraría al intelecto como referente de “*ihm*”, pero ciertamente es muy difícil determinar el orden exacto de los cambios que Nietzsche le hizo al fragmento.

Sin embargo, hay otra posibilidad de comprender el orden de los cambios de este pasaje, que pondría en jaque la interpretación a favor de que el “*ihm*” se refiere al intelecto, pues en el mismo momento en el Nietzsche introduce el “*ihm*”, estaría introduciendo el posesivo “*sein*”, generando de entrada la ambigüedad del pasaje. A la oración inicial él le agregó el inciso, el cual borró en la versión siguiente, que diría: «*sie hat seinen ganzen Intell. in ihren Dienst genomenn; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm den Muth zu unheiligen u. sogar zu heiligen Mitteln, sie gönnt ihm Überzeugungen*» (p. 178 líneas 8-10, “ella ha tomado su intelecto

completo a su servicio; ella lo vuelve inescrupuloso; ella le da a él el coraje para medios no-santos e incluso para santos, ella le concede a él convicciones”), la cual luego cambió por: «*sie nimmt seinen ganzen Intell. in ihren Dienst (u. nicht nur in ihren Dienst Besitz); sie macht unbedenklich; sie giebt ihm den Muth zu unheiligen Mitteln (sogar zu heiligen), sie gönnt Überzeugungen*» (p. 178 líneas 8-10, “ella toma su intelecto completo a su servicio (y no solo en su servicio de posesión); ella lo vuelve inescrupuloso; ella le da a él el coraje para medios no-santos (incluso para santos), ella concede convicciones”), versión a la cual le seguiría la que se conserva en el fragmento póstumo.

Pero a favor de que se trata es del espíritu, se podría aludir que cuando se habla del espíritu que quiere lo grande (en KSA 6: p. 236 líneas 10-11), se dice que “él también quiere los medios para ello”. Y el medio para hablar del valor y no-valor (que es el ejemplo que aquí se ofrece de “lo grande” que él quiere) es ver quinientas convicciones debajo y detrás de sí; lo cual en su momento interpreté como el haber pasado por ellas, el haberlas conocido y, luego, tenerlas a su disposición para ser usadas. Y para lograr pasar por esas quinientas convicciones sin caer preso en ninguna de ellas se requiere coraje y ser riguroso, como lo exige el servicio a la verdad (§50). Súmase a esto que, bajo esta posibilidad, todos los pronombres personales y posesivos de estas líneas (p. 236 líneas 14-17) tendrían el mismo referente, lo que haría que el pasaje fuera más consistente, gramaticalmente hablando. Sin embargo, los pasajes (tanto las versiones anteriores del fragmento póstumo, la versión final del mismo y el §53 de AC) permite argumentar a favor de las dos posibilidades. Y ciertamente, mis herramientas interpretativas no son lo suficientemente agudas como para zanjar definitivamente la discusión.

A parte de esto, adviértase que, de acuerdo con las últimas líneas de la primera parte del §54, «también los “grandes espíritus” están sujetos a los dictados de su “pasión”. De hecho, aquí el concepto de autonomía de autoría [*vermeintlich*] kantiana es socavado, pues no es la razón o el juicio, sino una “pasión”, o bien innata o bien aprendida, que según la terminología tradicional es calificada de irracional, la que forma las máximas y establece los fines» (Sommer 2013b: 257-8; traducción mía). Además de enfatizar en el tema de qué o quién establece los fines a partir de los cuales vive el ser humano y sus propios deberes personales, aquí advierte Sommer que Nietzsche está trabajando en contra de la tendencia de tomar a la pasión como un “irracionalismo instintivo”. Para entender esto, hay que

entender de qué pasión se está hablando, para lo cual me permitiré citar dos de las otras tres veces que Nietzsche usa el término “pasión” en AC, para luego comparar esa pasión con el *pathos* del teólogo.

La primera vez es en el Prólogo, donde Nietzsche presenta las condiciones necesarias para «soportar simplemente mi seriedad, *mi pasión*» (OC IV, AC Pr.: 703 / KSA 6: 167; énfasis añadido). Tres de esas condiciones permitirían interpretar esta pasión de la que aquí habla Nietzsche en términos epistémicos: «[1] Se debe ser honesto [*rechtschaffen*] hasta la dureza en las cosas espirituales (...). [2] Se debe haber vuelto indiferente [*gleichgültig*], nunca se debe preguntar si la verdad es útil, si ella se convierte en fatalidad [*Verhängnis*] para uno (...). [3] Una conciencia nueva para verdades hasta ahora permanecidas mudas» (ibid.: 70-4 / 167). La segunda vez donde aparece la noción de pasión es en AC §36. Nietzsche habla ahí de “nosotros” como aquellos en los que la honestidad (*Rechtschaffenheit*) se ha convertido en instinto y pasión, y por ello comprenden (*verstehen*) qué es realmente el cristianismo, el cual ha sido malentendido (*missverstehen*) por diecinueve siglos (ibid., §36: 735-6 / 208). Estas dos apariciones del concepto de pasión permiten sospechar que esa gran pasión sería *la pasión del conocimiento* (*Erkenntnisleidenschaft*), como propone Sommer (2000: 531), la cual yo llamaría *pasión de la verdad*<sup>36</sup>. Esto porque se trata de una pasión que, a diferencia del *pathos* del teólogo, no se desarrolla a partir del instinto de soberbia respecto a la realidad, sino una pasión que, al querer conocimiento, verdad, libertad respecto a todo tipo de convicciones para que el espíritu sea más ilustrado y despótico y se ponga sus propias metas, soporta la vida con sus sufrimientos y no le rehúye con mentiras, ni considerando como “verdadero” lo que es dañoso para la vida ni “falso” lo que alza (§§8-

---

<sup>36</sup> Si esta gran pasión es la misma pasión a la que Nietzsche llamaba en el periodo de su espiritualidad libre “*Leidenschaft der Erkenntniß*” (pasión del conocimiento) es una pregunta que aquí no puedo responder. Pues si bien en AC aparece la noción de coraje, valentía, honestidad, justicia en relación con la gran pasión (las cuales Nietzsche parece asociar también a esa otra pasión; véase M §429), la evolución de la noción de “*Leidenschaft der Erkenntniß*” en los escritos de Nietzsche es tan compleja que me es imposible presentar la evidencia suficiente para argumentar a favor o en contra de esta equiparación. Sobre las diferencias de la noción “*Leidenschaft der Erkenntniß*” entre M y FW véase Brusotti (1998), y para la evolución de la noción desde M hasta Za, véase Brusotti (1997).

9); una pasión que se desarrolla no de la soberbia del ser humano sino de la modestia, de que el ser humano se reconozca como animal, como parte de la naturaleza, como igual de perfecto que cualquier otro animal; una pasión de un espíritu que “ensaya, tantea, comete errores” (§14); es una pasión que usa (incluso, que necesita de) las convicciones (ambigüedad de la noción “*brauchen*” con la que Nietzsche seguramente juega) y las consume para que el espíritu esté sobre y adelante de ellas. Una confirmación de esta hipótesis está en el contexto inmediato del aforismo, donde se habla de la grandeza del alma como condición necesaria para emprender la lucha para conquistar el avance de la verdad, lo que requiere honestidad en las cosas del espíritu, despreciar los “bellos sentimientos” (§50). Además, están las referencias en el §52 a la buena constitución espiritual, al espíritu sano, los cuales se expresan en la capacidad para la filología (véase arriba, sección 1.3).

Ahora bien, en esta primera parte del §54 además de la inversión sobre qué es lo que dirige en el ser humano, también hay una inversión referente a la libertad, pues esta no consistiría en el uso de la razón sin perturbaciones pasionales, sino que la libertad en general estaría condicionada por la libertad de la pasión, por la capacidad que esta tenga para consumir convicciones, borrándose así los límites entre lo racional y lo irracional (Sommer 2013b: 256). A diferencia del escéptico pirrónico, el gran espíritu no llega a ser escéptico por la guía de la razón, sino por la guía de la gran pasión, por la pasión de la verdad, que trae consigo sufrimiento o padecimiento (*Leiden*), como apunta Nietzsche en el tercer pasaje donde él usa la noción “pasión”: «— el librepensamiento [*Freigeisterei*] de nuestros señores investigadores de la naturaleza y fisiólogos es, a mis ojos, una *broma* [*Spaass*], — les falta la pasión en esas cosas, el *sufrimiento* por ellas» (OC IV, AC §8: 709 / KSA 6: 174). Es decir, los fisiólogos e investigadores de la naturales no poseen una verdadera libertad, como sí la tiene el gran espíritu, pues a ellos les falta la pasión por los asuntos que tratan.

Mientras el escéptico pirrónico no quiere ninguna convicción, el nietzscheano se las permite, de suerte que las acoge, pero sin someterse a ellas: este usa las creencias y convicciones en la medida en que les sirva para sus propias metas; por ejemplo, conocer para tener el derecho de hablar o determinar el valor y no-valor de los tipos de ser humano (§3), o para “hacer posible la ciencia, la cultura, la elevación y aristocracia del ser humano”

(§49). Aun así, él no mata ni se sacrifica a sí mismo por esas convicciones. Esas convicciones se las permite su gran pasión, dependiendo de las circunstancias, como la meta que tenga y de si esta se consigue por medio de convicciones. El gran espíritu escéptico, además, renuncia a la adopción de lo dado y establecido por las costumbres (Sommer 2013b: 254), en cambio «[l]os escépticos [antiguos, H. V.] siguen sus ideas sin convicción y sin preferencias; se limitan a no resistir; obedecen a las costumbres y a sus instintos, casi maquinalmente, como el niño sigue a su pedagogo» (Brochard 1887: 382). Ese rechazo a las costumbres es coherente con la búsqueda de Nietzsche de una inversión de los valores. Esta tarea significa, por definición, no seguir las costumbres ni las formas establecidas de valoración, pues lo que se quiere es invertirlas.

El problema para Nietzsche no es, por lo tanto, las convicciones mismas, sino la fe de que ellas son verdades absolutas, eternas e incuestionables; pues esto es lo que conlleva al autoengaño, a la incapacidad de determinar qué es lo fundamental respecto al valor y no-valor. ¿Esto no pone en apuros a Nietzsche, puesto que las convicciones anticristianas tampoco le estarían permitidas a la persona justa? (Sommer 2006b, Sommer 2007, Gerhardt 1986: 53, Zavatta 2006: 287ss.). Como advierte Sommer (2013b):

Visto desde AC §54, los “escépticos” de ninguna manera abogan por la creencia en todas las proposiciones históricas, dogmáticas, psicológicas y metafísicas que son movilizadas contra el cristianismo en el curso de AC. Todas las “convicciones” supuestamente anticristianas sirven solo para un objetivo, a saber, una estrategia escéptica de profunda duda [*Verunsicherung*: confusión]. AC se ubica bajo el preámbulo [*steht unter der Präambel*] de dejar que sus lectores se extravíen [*irrewerden*: enloquezcan] en todo lo que hasta ahora consideraban como firme y seguro. De igual modo como ellos deben dejar las “verdades” cristianas detrás y debajo de ellos, es así con las contraverdades anticristianas. (255-6; traducción propia).

Según esto, las ideas anticristianas de AC no son ideas que Nietzsche desea que el ser humano asuma sin cuestionamientos. Se trata de ideas que permiten invertir valores, pero que en el futuro serán consumidas por el gran espíritu (incluyendo el dualismo entre “fuerte” y “débil” con el que Nietzsche opera a lo largo de AC). Hasta este punto llega la fortaleza, la libertad del gran espíritu, el cual es por necesidad escéptico, pues su gran pasión por la verdad pone a su servicio al intelecto y usa y consume convicciones para

poder determinar la verdad, el valor de las cosas: la gran pasión es, en últimas, la que hace que el fanatismo no sea una amenaza real para el gran espíritu, evitando que se pierda de su camino, su autonomía, que tribute los más altos valores a la moral de la desimismación. El gran espíritu es seguro, bastante firme y comprometido y, por todo ello, se puede dar el «hermoso lujo de la *Skepsis*» (OC IV, GD “Intempestivo” §12, 661 / KSA 6, 119 líneas 18-19).

### 3. Conclusiones

Dos tipos de espíritus diferentes, “criados” bajo dos ideales de ser humano igual de diferentes: esto es lo que está en juego en AC §54. ¿Cuál de ellos se debe criar? El cristianismo optó por el ser humano decadente con razón enferma, que al faltarle los instintos que buscan más poder o fuerza, escoge todo lo que le es perjudicial; un tipo de ser humano con voluntad débil y, por tanto, con espíritu débil, pobre, que necesita que alguien más le ponga metas, que necesita, para sobrevivir, que alguien lo ate, lo haga esclavo; un espíritu tan enfermo que sea un fanático de su moral de la desimismación, de su ideal de santidad, de su ideal de renuncia de lo corporal; es decir, que prefiera y escoja lo que es perjudicial para la vida, que lo lleva a la muerte. — El hiperbóreo, el espíritu libre, Nietzsche mismo (véase los prólogos de 1886 a MA I y MA II), ve que el tipo de ser humano que es más valioso y que, por ello, él promueve, es el tipo superior de ser humano; el tipo de ser humano que es un gran espíritu, que se puede poner sus propias metas, que es autónomo, que tiene un espíritu fuerte y, por ello, fortaleza, libertad respecto a todo tipo de convicciones; un espíritu que es por necesidad escéptico, pues su gran pasión por la verdad lo lleva a explorar, experimentar con las convicciones como medios para tener una visión panorámica de las cosas y poder determinar el valor que ellas tienen, pero nunca para someterse a ellas, ni siquiera para someterse a las suyas propias, a su perspectiva actual. Poner de manifiesto el contraste, la diferencia entre estos dos tipos de seres humano e ideales, ¿no es un paso importante para contrastar los efectos, la victoria del cristianismo en la guerra que le declaró al tipo superior de ser humano?, ¿no dejaría en claro cuál es la meta que se debería tener para la cultura?, ¿no establecería qué tiene valor y que no?, ¿no establecería la regla de medida para determinar lo que tiene valor? Al menos así parece creerlo Nietzsche, quien lanza una maldición contra el cristianismo al mostrar este



contraste. Esa maldición es una declaración de guerra (en el campo de lo espiritual), con la cual Nietzsche usa como medio para realizar su tarea de la inversión de todos los valores, pues la guerra, como lo dirá en el Prólogo a GD, es el medio (*Mittel*) más adecuado para esa tarea.



# ***Skepsis* y experimentar: ensayo comparativo entre “Nosotros, los doctos” y AC §54**

*Es un experimento, no una cárcel.*

Thomas, en *Maze Runner* de Wes Ball (director)

Son frecuentes los intentos por interpretar todas las obras de Nietzsche, incluso su vida, usando como clave alguno de sus conceptos (como el de “voluntad de poder”, “super-ser-humano”, “eterno retorno”) o alguno de sus lemas (la “inversión de todos los valores”, la “inocencia del devenir”), detrás de los cuales él buscaba desaparecer u ocultarse a sí mismo, como autor y persona (Sommer 2017: 1-2). El que esta maestría en el auto-ocultamiento fuera tan grande por parte de Nietzsche aclararía, de cierta manera, por qué algunos intérpretes tienen la necesidad de inscribirlo en ciertas tradiciones, o en comprometerlo con ciertas doctrinas filosóficas o políticas; incluso aclararía qué es lo que lleva a los intérpretes a hablar de “nietzscheanismo” y de “doctrinas nietzscheanas”. Pero cada uno de esos intentos siempre termina cuestionado por otros intérpretes, quienes esgrimen como contra-argumento alguna afirmación (sea en las cartas, en los fragmentos póstumos o en las obras) que va en contravía de la que se esté defendiendo como la “doctrina nietzscheana”. Esto ha llevado a que esas interpretaciones o bien sean rechazadas (al menos mientras otro comentarista encuentra algún otro pasaje que reanime la interpretación), o bien sean matizadas en cuanto a sus límites y alcances.

La constatación histórica de los frecuentes debates entre los comentaristas sobre qué es la filosofía de Nietzsche y cuáles son sus doctrinas ha llevado, en las últimas décadas, a otros comentaristas a enfatizar que «Nietzsche es un filósofo que empleó las enseñanzas [*Lehren*: doctrinas] como experimentos intelectuales y existenciales» (Sommer 2017: 2). De suerte que es más exacto caracterizar su filosofía, no como una «enseñanza [*Lehre*], sino [como] un hacer [*Tun*], [como] una *praxis* de la reconfiguración reflexiva del mundo [*denkende Weltumgestaltung*]» (ibid.). Esa constatación ha llevado, en otros términos, a interpretar la filosofía de Nietzsche como un filosofar en el que realiza ensayos (*Versuche*), en concordancia con su visión de la vida: «La vida como experimento [*Versuch*]: la dicha en *adivinar* o *experimentar* [*Versuchen*] (*Skepsis*). La muerte y el placer de verse a sí mismo alejarse

como obstáculo de la vida» (FP III, 16[84] §13: 362 / KSA 10: 528), dice Nietzsche en un fragmento donde enlista las tesis que planea presentar en Za VI.

Leer la producción de Nietzsche como el resultado de un constante experimentar, o incluso como parte de dicho experimentar<sup>1</sup>, advierte en contra de la tendencia de tomar sus conceptos principales y lemas como clave explicativa, ya sea para interpretar *todas* las obras y afirmaciones de Nietzsche como expresión de una única preocupación, interés o perspectiva (Hanza 2011: 47-8 y n. 4), o ya sea para resolver todos los problemas inherentes a la interpretación de sus obras. Pero, curiosamente, el mismo Nietzsche se habría esforzado, sobre todo después de Za, de hacer este ejercicio contra el cual previene el concepto de “ensayo/tentativa” (*Versuch*) o el lema “vivir de ensayos” (MA I Pr. §4). Él, en efecto, se esforzó en mostrar que siempre ha sido el mismo, que su interés desde la primera obra hasta la última no ha cambiado, como se puede constatar fácilmente en sus prólogos de 1886 y su autobiografía intelectual (Meléndez 2017).

Sin embargo, este intento de auto-presentación (que supone una auto-interpretación) se enmarca en un contexto particular que es necesario determinar para interpretar las motivaciones e intereses de Nietzsche con ello. Esta advertencia es hecha por una tendencia interpretativa dominante hoy en día, la cual se esfuerza por interpretar las afirmaciones de Nietzsche atendiendo al contexto (histórico, temático, intencional) de los pasajes y obras, como a los actos de habla presente en ellos (el uso o la ausencia de, por ejemplo, los pronombres personales de la primera persona tanto del singular como del plural). Consecuentemente, en el caso del intento de Nietzsche de mostrarse como el mismo, es necesario advertir que, desde su experiencia con Za, él se toma a sí mismo como objeto de su filosofar (Tongeren 2012: 9-15). Este filosofar él lo entiende, en su momento, como una inversión de los valores (la cual, desde esa época, realiza con ayuda de la noción de “voluntad de poder” en sus varias dimensiones, como la epistemológica, la ontológica, la ética, la estética, la metafilosófica).

---

<sup>1</sup> Para este particular, véase Hanza (2012), Löwith (1956: 111-6), Kaufmann (1974: 85-95), Blondel (1986: 115-31), Gerhardt (1986), Wotling (2008 y 2009), Denat (2010: 297-300), Benoit (2011 y 2013), Blätter (2012).

Usar, en cambio, el lema de “vivir de ensayos” como clave para interpretar el hacer de Nietzsche (tanto en lo intelectual como en lo existencial) tiene al menos dos ventajas sobre los otros lemas. En primer lugar, la noción de *Versuch* está presente en todos los escritos de Nietzsche, lo que no pasa con nociones como “voluntad de poder” o “inversión de los valores”. Y segundo, el término es tan polisémico que permite entender el filosofar de Nietzsche no solo como un experimentar en relación con sus objetos (la moral, la tragedia, la ciencia, él mismo), sino también en relación con las perspectivas o escalas de valores, con la metodología o procedimientos, con los propósitos; en suma, todo aquello que es englobado por las preguntas “¿qué es lo que hace?” y “¿cómo lo hace?”. Así, por ejemplo, entender la inversión de todos los valores como un experimento (tal vez el más importante) para Nietzsche, tal y como él de hecho lo presenta (véase KSA 6: p. 250 líneas 20-24), deja abierta la posibilidad de que los ensayos de Nietzsche de invertir los valores no siempre los haya realizado de la misma manera. Unas veces habría intentado invertir los valores viejos por valores fundamentalmente nuevos, pero otras veces habría intentado tomar conciencia sobre el valor de los valores de la época bajo una nueva perspectiva, o habría intentado voltear o girar los valores, o habría intentado regresar a valores antiguos, etc. (Brobjer 1995: 296-7). ¿Por qué asumir que Nietzsche entiende de una única forma su tarea de “invertir los valores”? ¿por qué no asumir que él intentó realizar esa inversión de diferentes maneras?, ¿no es más rica la lectura que se esfuerza en mostrar las semejanzas y diferencias (los matices) en la forma como él filosofaba, como él hacía lo que hacía, como él realizaba su tarea?

Esta forma de leer la obra de Nietzsche, la cual sigue un gran número de intérpretes que pertenecen a lo que se conoce como la *Nietzsche-Forschung*, como es el caso de los especialistas que están realizando la serie *Nietzsche-Kommentar*, dificulta el trazar puentes entre diferentes obras. Tal tendencia interpretativa parte asumiendo que cada una de las obras nace de intereses y preocupaciones diferentes, contextuales, por lo que la semejanza de los pasajes debe matizarse a la luz de esas diferencias, así como de las temáticas que son abordadas en ellas: además de las preocupaciones e intereses particulares en los que nace cada obra, se debe tener en cuenta la perspectiva o perspectivas desde las cuales se afirma lo que se afirma, lo que Nietzsche hace y cómo lo hace, sus propósitos puntuales, etc. Así

pues, si bien pasajes pertenecientes a obras diferentes hablan, por ejemplo, de un mismo tema, tesis, doctrina o concepto, las consideraciones en ambos pasajes pueden ser hechas desde perspectivas diferentes<sup>2</sup>.

Atendiendo a estas advertencias, en el presente ensayo me propongo comparar los dos pasajes después de Za en los que Nietzsche habla expresamente de la *Skepsis*. Con esta comparación busco mostrar las semejanzas y diferencias (contextuales y temáticas) entre los pasajes y caracterizar, atendiendo a las semejanzas y diferencias, la *Skepsis* que ahí presenta Nietzsche. Con esto espero proponer, al final del ensayo, una noción de *Skepsis* como herramienta del gran espíritu. Herramienta que podría ser tomada como un rasgo mismo del *filosofar* de Nietzsche, o dicho de otra manera, como una “herramienta” de la que él mismo hizo uso a lo largo de su vida de ensayos (incluyendo el experimento de invertir todos los valores con las nociones de “voluntad de poder”, “eterno retorno” y “super-ser-humano”).

Los dos pasajes son la sección sexta de JGB, titulada “Nosotros, los doctos”, y el §54 de AC. En primer lugar, hablaré de las semejanzas y diferencias de ambas obras y pasajes. A partir de esta comparación, enfatizaré la crítica al ser humano de su hoy (segunda sección) y la cuestión de la *grandeza del ser humano* (tercera sección), dos temas presentes en ambos pasajes. Al final, resumiré los rasgos de esta *Skepsis* (resaltando especialmente su efecto terapéutico respecto al sí-mismo y respecto a las metas de la cultura) e intentaré mostrar cómo la *Skepsis* también sería un rasgo del filosofar de Nietzsche, el cual no está comprometido ni con un método, ni con una perspectiva, ni con una enseñanza, sino con un hacer.

---

<sup>2</sup> Tómese por ejemplo las consideraciones sobre la moral en GT, M y AC: en la primera se considera a la moral desde la óptica de la vida (GT Pr. §4), mientras que en la segunda desde la óptica de la ciencia (MA §1) y en la tercera desde la óptica de la historia (AC §42). Estas diferencias exigen matizar las conclusiones que se quieran sacar de un estudio que analiza qué es la moral para Nietzsche, y más aún cuando esto complejiza exponencialmente las posibilidades de hablar de *una* doctrina nietzscheana sobre la moral.

### **Los textos: sus semejanzas y diferencias contextuales y temáticas**

Después del fracaso comercial y del poco impacto socio-cultural que tuvo *Za*, obra que Nietzsche consideraba «el mayor regalo que se le ha otorgado a la humanidad hasta ahora» (OC IV, EH Pr. §4: 782 / KSA 6: 259), su autor se dedicó a reflexionar por qué no se le logra entender y, sobre todo, por qué se lo confunde (y no con cualquiera, sino precisamente con su opuesto, con el creador de ideales). Con el propósito de preparar a sus lectores para sus verdades y para que se lo deje de confundir, Nietzsche emprende una empresa de ponerse en claro. En esta empresa se enmarcan todas las producciones que siguen a *Za*, las cuales guardan matices entre sí necesarios de resaltar.

JGB es el resultado del proyecto de publicar una versión corregida de MA I y, posteriormente, de escribir un segundo volumen de M. Este proyecto nació de la revisión que Nietzsche hizo de su obra una vez terminada y publicada la tercera parte de *Za*, en 1884<sup>3</sup>. Una vez terminada la obra y bautizada finalmente con el nombre con el que se conserva<sup>4</sup>, Nietzsche empieza a presentar JGB a veces como un glosario de las innovaciones terminológicas introducidas en *Za* (FP IV, 6[4]: 178-9 / KSA 12: 233-4) y otras veces como un comentario a *Za* (carta a Reinhart von Seydlitz del 26.10.1886, CO V, No. 768: 233 / KSB 7: 270-1); pero finalmente como un “reflejo negativo” de *Za* (término de Strauss 1983: 174), en tanto que JGB «dice las mismas cosas que mi *Zaratustra*, pero distinto, muy distinto» (carta a Jacob Burckhardt del 22. 09. 1886, CO V, No. 754: 221 / KSB 7: 254; cf. OC IV, EH “JGB” §§1-2: 843-4 / KSA 6: 350-1).<sup>5</sup> En su génesis, Nietzsche siempre concibió y presentó JGB en relación con *Za*.

---

<sup>3</sup> Para una presentación más detallada del contexto histórico de JGB, véase la introducción de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro” y Sommer (2016a: 3-17).

<sup>4</sup> Además del título, hay que advertir que la estructura que tiene JGB fue algo de “última hora”, pues en la versión inmediatamente anterior a la definitiva, la obra tenía diez partes y 300 aforismos, pero Nietzsche la modificó a nueve secciones (el mismo número de secciones de MA, obra con la que JGB guardaría semejanzas temáticas entre las secciones) y le redujo cuatro aforismos. Para esto, véase Röllin (2012) y (2013).

<sup>5</sup> Para un análisis de estas tres formas de presentar a JGB, véase Sommer (2013) y (2016: 8-17).

AC, por su parte, se enmarca en el proyecto de escribir una obra capital en la cual presentaría su filosofar de forma “sistemática” a la humanidad, obra que primero se iba a titular *Voluntad de poder* pero que terminó por titularse *Inversión de todos los valores*<sup>6</sup>. Si bien Nietzsche llegó a presentar a GD como la introducción de tal proyecto (carta a Carl Fuchs del 9.09.1888, CO VI, No. 1104: 244 / KSA 8: 414) y a EH como su correspondiente prólogo (carta al editor Georg Naumann del 6.11.1888, *ibid.*, No. 1139: 283 / 464), AC es lo que alcanzó a escribir de ese proyecto que tendría, según varios planes, cuatro libros (véase por ejemplo el fragmento 11[416] de noviembre de 1887 y marzo de 1888 o fragmento 19[8] de septiembre de 1888). Este proyecto de escribir una obra magna, del que se encuentran unas primeras menciones en 1885 (véase el fragmento 39[1] de agosto-septiembre de ese año), sería el intento de Nietzsche de presentar una obra con la que la historia tenga en claro quién es él y cuál es su tarea, como lo sugiere el primer apartado del Prólogo a EH: «En la previsión de que en breve debo dirigirme a la humanidad con la más pesada exigencia que se le ha hecho a ella, me parece imprescindible decir *quién soy yo*» (OC IV, EH Pr. §1: 781 / KSA 6: 257). Como advierte Meléndez (2016: 280-1), esta oración habla de forma velada de su obra capital, con la cual él planea dirigirse a la humanidad con la exigencia más pesada, con la exigencia de realizar una inversión de *todos los valores*, como ya lo adelanta el título que planeaba ponerle a esa obra.

Los contextos en los que surgen ambas obras son, entonces, distintos, como también son distintos los intereses particulares que ellas tienen. La primera obra se presenta como estrategia de aclarar *Za*, y en este mismo sentido, de ofrecer una mirada general de la nueva forma de filosofar y los alcances de lo que ella puede hacer; es por esto que esta obra se puede caracterizar como programática, como lo sugiere el subtítulo “Preludio de una filosofía del futuro”. La segunda obra, por su parte, es la materialización de la primera parte de su obra capital, en la cual él quiere *presentar de forma sistemática* su experimento de realizar una inversión de todos los valores. Nietzsche ya llevaba varios años realizando este

---

<sup>6</sup> Para una presentación más detallada de esta historia, véase la introducción de mi ensayo “Los grandes espíritus son escépticos. Zarathustra es un escéptico” (AC §54)” y Sommer (2013b: 3-9).



experimento, pero en AC se dirige en contra el cristianismo en tanto promotor confeso de la forma de vida santa, compasiva, divina, o en términos de Nietzsche, del tipo de vida decadente, el cual ha afectado otras esferas, como la del arte, la de la ciencia, etc.

Pero, si bien en su génesis JGB y AC son distintas, las dos obras comparten un mismo “espíritu” o una misma intensidad medular: ambas expresan el esfuerzo consciente por parte de Nietzsche de presentarse ante la humanidad de tal forma de que no se lo confunda (mucho menos, con el creador de ideales). Con Za, Nietzsche quiso presentarse ante su época como el que propone unos nuevos valores para redireccionar la historia, pero no se le entendió. Lo que siguió fue una serie de obras con las que Nietzsche quiso presentarse ante la historia de forma clara, al igual que su tarea de la inversión de los valores: él quiere ser escuchado, quiere comunicar cómo espera ser pensado en la historia. Esto parece confirmarse en el otro rasgo que comparten ambas obras: ¿desde dónde habla Nietzsche, a quién le habla y contra quién habla? Es desde la posición como espíritu libre que Nietzsche le habla a sus iguales, a los que tienen oídos para sus verdades, y habla en contra de su época. En el caso particular de los pasajes que aquí me interesan de estas dos obras, Nietzsche habla en contra del ideal de ser humano de su época y contra el ser humano que ha resultado o se ha materializado de esos ideales.

Al final del Prólogo de JGB Nietzsche se distingue de los “jesuitas, demócratas y alemanes”, y a renglón seguido se identifica como “buen europeo y espíritu libre, muy libre” (ibid.: 296 / KSA 5: 13). Es desde esta posición de libertad que Nietzsche le habla a sus iguales (a los que también son buenos europeos y espíritus libres, quienes entran en el “nosotros” que habla desde el Prólogo y a lo largo de todo JGB), desde la cual erige su crítica al filósofo que ha dominado por largo tiempo y a sus prejuicios conceptuales. Es desde esa posición que él ve “surgir en el horizonte un nuevo género (*Gattung*) de filósofo” (ibid., §2: 298 / 17), al cual Nietzsche va caracterizando a lo largo de esta obra, unas veces de manera especulativa (con el uso de expresiones como “quizás”, “suponiendo”, “acaso”, etc.), pero otras veces con mucha seguridad (por ejemplo: “con toda seguridad el filósofo del futuro será experimentador”; p. 142 línea 21). La constante caracterización del filósofo del futuro lleva a preguntar si Nietzsche en JGB no recurre a una metalépsis narrativa como en el Prólogo de MA I, donde él inicia advirtiendo que no han existido los espíritus

libres (§2) para terminar identificándose como uno de ellos (§8)<sup>7</sup>. ¿Se identifica Nietzsche con el filósofo del futuro? Es esta una pregunta que aquí no puedo responder con plena seguridad, pero ciertamente a lo largo de JGB Nietzsche, en tanto autor, va dando señales de que en él se encarnan los rasgos con los que caracteriza al filósofo del futuro (véase Sommer 2014 y 2007). Ofrezco a continuación dos ejemplos de eso (véase más abajo n. 23).

En primer lugar, en el §2 Nietzsche advierte que hay peligrosos “quizás” para los que el filósofo de un nuevo género, que Nietzsche ve aparecer en el horizonte<sup>8</sup>, tiene el gusto y las inclinaciones para atreverse a pensarlos (ibid.: 298 / 16-7). Entre esos “quizás” (que se refiere a otras maneras de valorar las cosas) se encuentra el que Nietzsche propone en el §4; a saber: considerar que las ficciones lógicas y filosóficas (como la de los juicios sintéticos *a priori*) son “las más imprescindibles para el ser humano, quien no puede vivir sin ellas” (ibid.: 299 / 18). De este modo, lo que inicialmente es presentado como algo de lo que es capaz solamente un género de filósofo que no ha llegado, Nietzsche se atreve a hacerlo dos aforismos después.

El otro ejemplo abarca lo que hace Nietzsche en toda la obra: en el §42 Nietzsche nombra “experimentador/tentador” (*Versucher*) al nuevo género de filósofo que está apareciendo en el horizonte, nombre que Nietzsche mismo acepta que es un “experimento/tentativa” (*Versuch*) y una “tentación” (*Versuchung*) (ibid.: 325 / 59). Pero, ¿no experimenta/tienta (*versucht*) Nietzsche a sus contemporáneos al proponer, en el §22, a la voluntad de poder como “principio universal e incondicional” que explica la “regularidad” de la naturaleza, en lugar de pensar en ella como dominada por leyes? ¿No personifica Nietzsche al *Versucher* a lo largo de JGB al cuestionar la escala de valores establecidas en las ciencias, artes, filosofía y al proponer alternativas a esa escala?, ¿no es por esto mismo Nietzsche un auténtico filósofo en JGB, es decir, la mala conciencia de su época (§212)? En

---

<sup>7</sup> Sin embargo, en JGB falta la autoidentificación por parte de Nietzsche con el filósofo del futuro, lo cual dificulta igualar esta obra con el Prólogo de MA I en cuanto a su proceder. Para un análisis de este Prólogo véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”, donde hablo de la metalépsis narrativa, la cual es propuesta por Dellinger (2015: 370-3) como clave para interpretar tal Prólogo (véase también Hilgers 2018).

<sup>8</sup> Al final del §2 del Prólogo de MA I Nietzsche también dice que él “ve venir a los espíritus libres”.

mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro” señalo algunos elementos en JGB que se pueden pensar como evidencia de que Nietzsche encarna al filósofo del futuro, lo cual explicaría a su vez el que esa obra tenga sus rasgos performativo, protéptico, tentador-experimentador y promisorio que identifica Sommer (2007, 2014, 2016a). Estos rasgos, asimismo, se pueden entender como prueba de que con esta obra Nietzsche se ubica frente a la historia, frente a su época (nótense, por ejemplo, las constantes referencias a los prejuicios que en *su* época tienen los filósofos, los científicos e investigadores de la naturaleza): él reconoce los rasgos y prejuicios de su época a la vez que se sabe superior a ella, se sabe libre de ella; y es desde esa libertad que él ve venir al filósofo del futuro y, en tanto espíritu libre, hace de “heraldo y precursor de ellos” (ibid., §44: 324 / 60), pues él mismo, con su filosofar, se vuelve la mala conciencia de su época, con lo cual le abre el camino para que ellos lleguen y se puedan establecer con más estabilidad.

Con el proceder de forma contrastada y crítica Nietzsche espera generar una tensión en el espíritu de sus contemporáneos. Desde el Prólogo de JGB aparece el tema de la tensión, la cual es presentada ahí como una situación producida por las críticas al cristianismo. En “Nosotros, los doctos” reaparece el tema en la metáfora del filósofo como “dinamita del espíritu” y en el conflicto aludido entre Rusia y Europa. Pero, de hecho, todo JGB se puede interpretar como el material explosivo con el cual él busca generar esa tensión en sus lectores, pues desde el inicio Nietzsche está contraponiendo los valores de la época con los suyos; los cuales él espera que, con el tiempo, calen en Europa para generar los cambios que necesita para “progresar”. Con su obra, Nietzsche quiere intervenir entonces dentro de la esfera de “verdades” autocomplacientes de su época para adelantar la tarea de invertir los “valores eternos”, tarea que al final del §203 Nietzsche se la atribuye a los filósofos venideros (ibid., §203: 367-8 / 126-8).

En últimas, en este gesto interpreto que Nietzsche se toma a sí mismo como una de esas excepciones de ser humano superior que han aparecido esporádica y accidentalmente en la historia de la humanidad, como lo resalta al inicio de AC. Esta otra obra pertenece a los poquísimos, los que cumplen las condiciones para comprender a Nietzsche (AC Pr.). Al inicio de esta obra él se identifica como un hiperbóreo (§1), quien vive en las altas montañas; pero luego, en medio de su intento por establecer cuál es su antítesis, él se

identifica como espíritu libre (§13). Desde esta posición de altura y libertad, el espíritu libre ya ve, valora, mide las cosas de forma diferente a los que todavía están abajo y atados. Esto es claro en dos pasajes: primero, cuando establece en el §2 qué entiende él, en tanto hiperbóreo, por “bueno”, “malo”, “felicidad” (*Glück*); y segundo, en el §13, donde luego de identificarse a sí mismo como espíritu libre, se define como una “inversión de todos los valores”, como “una encarnación viviente de la declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de ‘verdadero’ y ‘no-verdadero’” (ibid., §13: 713 / KSA 6: 179). El mismo título y subtítulo de la obra, “El Anticrito. Maldición sobre el cristianismo”, hace referencia tanto a la posición opuesta en la que él se encuentra respecto a su época como a la declaración de guerra que con esta obra Nietzsche pronuncia contra el cristianismo, sus valores, sus valoraciones y lo que tiene como “verdadero” y “falso”, como “bueno” y “malo”.

En lo dicho hasta aquí se entrevé otra semejanza entre estas dos obras: ambas critican un tipo de ser humano a la vez que proponen uno diferente como alternativa. Aquí es necesario notar que Nietzsche distingue dos niveles en su crítica, niveles que a veces parecen cruzarse: el nivel de lo real y el nivel de los ideales. En JGB, por ejemplo, Nietzsche critica al dogmático, entre los que se encuentran tanto los religiosos, los científicos como los filósofos; es decir, todo aquel que es heredero y precursor del platonismo, pero también de sus ideales, como el ideal de “vivir según el impulso (irrestringido) de verdad”, o el ideal del “espíritu puro” o del “ser humano objetivo”. Así, en “Nosotros, los doctos” Nietzsche critica al docto, al ser humano científico, al estudiante y profesor universitario (§§204-206), pero también al “espíritu objetivo” en tanto ideal, y lo critica mostrando qué tipo de persona es la que vive con el objeto de cumplir ese ideal: un ser humano que es escéptico en tanto que sufre de una parálisis de la voluntad<sup>9</sup>. Asimismo, en AC el enemigo de Nietzsche es todo aquel que tiene sangre de teólogo (§8), cuyo instinto es la soberbia hacia la realidad, entre los que se encuentra el filósofo, en tanto “evolución”

---

<sup>9</sup> Para un análisis más detallado del docto y del espíritu objetivo, véase la sección I.1 y I.2 de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro” y la siguiente sección del presente ensayo.

o “etapa posterior” del sacerdote protestante (§10); su enemigo es, en una palabra, el idealista, quien contrapone a la realidad el ideal del “espíritu puro”, concepto con el cual se ha criado al animal enfermo y de rebaño (al ser humano débil, corrupto, deteriorado, decadente; §3). Entre estos hace parte el creyente, cuya psicología Nietzsche presenta en los §§50-55 (el contexto inmediato del §54) caracterizándolo como ser humano dependiente, de voluntad y espíritu débiles<sup>10</sup>.

Las observaciones críticas contra el dogmático/docto/espíritu objetivo y en contra del teólogo/creyente/espíritu puro son contrastadas con las observaciones a otro tipo de ser humano que debería ser tomado como meta de la cultura (AC §3 y JGB §213), en tanto tipo de ser humano sano, con voluntad fuerte y, sobre todo, posible, realizable<sup>11</sup>. “Nosotros, los doctos” y el §54 de AC hablan, entonces, de la meta de la filosofía de Nietzsche de una forma contrastada. Ambos pasajes, para decirlo de otra forma, son instanciaciones de la idea que Nietzsche tiene de la guerra en relación con el pensamiento y la vida<sup>12</sup>: en JGB se contrasta al dogmático/docto/espíritu objetivo con el *filósofo del futuro*, que en ocasiones también es llamado verdadero o auténtico filósofo; y en AC se contrasta al teólogo/creyente/espíritu puro con el gran ser humano, el super-ser-humano, al cual se hace referencia en el §54 con la noción de “gran espíritu”, o más específicamente, con esta noción se hace referencia a la parte del gran ser humano que está comprometida con la

---

<sup>10</sup> Para una presentación más detallada del creyente, véase la sección I. de mi artículo “Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico” (AC §54)” y la siguiente sección del presente ensayo.

<sup>11</sup> Sobre la importancia de que este tipo de ser humano sea posible (lo cual hace de Nietzsche la antítesis del creador de ideales) en el contexto de la meta de la cultura propuesta por Nietzsche, véase Winteler (2010), quien argumenta que el super-ser-humano, en tanto tipo de ser humano que la cultura debe tener como su meta, es la alternativa que Nietzsche propone a la del ser humano compasivo dominante en su época. Su alternativa, a diferencia a los ideales de ser humano de la tradición (el genio, el santo, el héroe), sí es realizable, sí es posible; pues se llega a ser un super-ser-humano solo por la potencialización de las facultades humanas (que pueden ser favorecidas por condiciones ambientales, culturales, sociales, políticas que igualmente son posibles y realizables) y no por la negación de ninguna fuerza inherente al ser humano.

<sup>12</sup> Sobre la guerra en Nietzsche, véase Llinares (2006).

búsqueda de la verdad. Tanto el verdadero filósofo como el gran espíritu son caracterizados como espíritus libres, que viven en la experimentación y que, por su grandeza, pueden hacer uso de la *Skepsis* como herramienta de conocimiento, de experimentación, para mantenerse en la libertad.

Para mostrar esto, en lo que sigue primero hablaré del tipo de ser humano que Nietzsche critica tanto en “Nosotros, los doctos” como en los §§50-55 de AC, enfatizando la noción de enfermedad y debilidad (de la voluntad, de los nervios, del espíritu). Luego mostraré que tanto el verdadero filósofo como el gran espíritu son instancias de esa «gran voluntad cuyas condiciones de posibilidad Nietzsche con su filosofía quiere, por un lado, identificar y, por el otro, aprovechar y crear para que tal voluntad surja (o resurja) en el mundo contemporáneo» (Meléndez 2002: 20). Ambos textos son similares en que hablan de las condiciones de la grandeza del ser humano. Esto me permitirá enfatizar la noción de *Skepsis* como expresión de fuerza y salud de la voluntad y del espíritu en relación con la idea del filosofar como un experimentar (libremente, con independencia), el cual está guiado o regulado por las nociones de justicia y de verdad.

### **El ser humano de hoy**

Las diferencias históricas de JGB y AC, así como las diferencias contextuales entre “Nosotros, los doctos” de JGB y el §54 de AC señaladas en la sección anterior, invitan a tener cuidado con sostener sin más que el docto es el mismo creyente o que son tipos o especies de seres humanos totalmente diferentes. Un análisis comparativo del docto y del creyente tal como son presentados en estos dos pasajes mostrará que ellos guardan diferencias notables, pero así mismo semejanzas que permiten concluir que los dos son representantes de un mismo *tipo* de ser humano, contra el cual pelea Nietzsche en esta época (desde Za hasta su colapso psico-fisiológico), pues es un tipo con una voluntad débil

o paralizada que no puede crear a partir de sí, expresada en una forma de vida heterónoma o encadenada<sup>13</sup>.

El tema mismo de “Nosotros, los doctos” advierte que en esta sección está en juego un ser humano en particular: el implicado en el diagnóstico del desplazamiento en el rango entre ciencia y filosofía que se ha efectuado en la Europa del siglo XIX, en la cual la primera se emancipa de la segunda y le dicta sus leyes. En el ámbito *intelectual* de la época, la *soberbia* (*Hochmuth*) respecto a la filosofía es el estado de ánimo generalizado (*Gesammt-Verstimmung*): como consecuencia de la “falta de fe en la tarea señorial y en la soberanía de la filosofía”, esta ha sido reducida a mera “teoría del conocimiento”, a una “tímida epojística y doctrina de la abstinencia” (OC IV, JGB §204: 369 / KSA 5: 131). El triunfo de la ciencia sobre la filosofía es el resultado de una enfermedad de la voluntad que se ha extendido por Europa por medio de los valores democráticos: la parálisis de la voluntad, cuya expresión más espiritual es la *Skepsis* presente en el docto, ser humano de ciencia, “filósofos realistas” o “positivistas”.

A esta especie *intelectual* de ser humano Nietzsche la caracteriza como incapaz de ser señora de la cultura, de juzgar a la vida y al valor de la vida (§205), como estéril, “innoble o no aristocrática, no dominante, no autoritaria (*nicht autoritativ*: sin autoridad), no contenta de sí misma, aunque laboriosa, paciente, medida respecto a sus capacidades y necesidades, con instinto para reconocer a sus congéneres y lo que ellos necesitan (tranquilidad en el trabajo, honor y reconocimiento, buena reputación, reafirmación de su valor y de su utilidad)” (ibid., §206: 371 / 133), como orgullosa, auto-glorificada y auto-exaltada (§204). Entre sus “enfermedades y defectos” cuenta Nietzsche el que es una especie envidiosa, capaz de percibir lo bajo en las naturalezas a las que él no puede ascender, como confiada pero que no fluye como una gran corriente, como fría, cerrada, sin simpatía ante el ser humano que vive y piensa más rápido, como celosa (ibid.: 371 /

---

<sup>13</sup> Gran parte de la exposición que sigue respecto al docto y al creyente ha tenido un desarrollo más detenido en las respectivas primeras mitades de mis dos ensayos “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro” y “Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico” (AC §54”).

134). Asimismo, lo más peligroso y lo peor que puede hacer le viene dado del “instinto de mediocridad” o “jesuitismo de la mediocridad”, el cual se puede entender como «una forma de envidia activa basada en el odio a sí mismo [*self-hatred*], un instinto de defensa de rango medio, del propio tipo [*one's own kind*], que derriba lo que está más alto» (Lampert 2001: 186). Este instinto, en efecto, “trabaja para aniquilar al ser humano no-habitual” e “intenta aflojar todo arco tenso con cariñosa compasión”, es decir, busca siempre desprestigiar y desprestigiar a las naturalezas superiores, para así garantizarse ser el que reciba todos los respetos y honores por su laboriosidad; y con ayuda de la compasión, de los valores democráticos hace mediocre a esas naturalezas superiores para que no realicen lo que sí pueden hacer a diferencia del docto (ibid.; véase FP IV, 1[170]: 67 / KSA 12: 48 y n. 15 de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”).

El ser humano de ciencia se caracteriza, entonces, por su soberbia, por sus esfuerzos (desafortunadamente exitosos) para distensionar la tensión del espíritu en tanto condición de posibilidad para que “se juzgue sobre la vida y el valor de la vida” (KSA 5, p. 230 líneas 29-30) y se “tenga una meta (*Ziel*: objetivo) y la flecha [el medio para darle a la diana]” (p. 13 líneas 15-16); es decir, por sus esfuerzos para evitar que se establezca el “filósofo verdadero (*recht*)” (p. 133 línea 11).

Esta especie de ser humano es la consecuencia de que la ciencia haya tomado como meta en sí al *espíritu objetivo* (que tiene una conexión genética con el “espíritu puro” propuesto por Platón y que la filosofía no ha cuestionado hasta la fecha; ibid., Pr.: 295 / 12). Este espíritu es un espejo que solo refleja la realidad, que se somete a lo que quiere ser conocido, es “un lugar de paso y un reflejo de figuras y acontecimientos *ajenos*” (ibid.: 372 / 135). El tipo de vida del docto se puede distinguir como heterónoma, en tanto que vive sometido a lo ajeno, a lo que no es él y a lo que no le pertenece. Dado su repudio por todo lo personal, repudio que le viene por vivir de acuerdo con su ideal de objetividad, el docto es un ser humano “sin sí-mismo” (p. 137 línea 1; las comillas son de Nietzsche), despreocupado por el sí y por el no, incapaz de negar o de afirmar, incapaz de destruir y de dar órdenes, se prohíbe cualquier partido por el mal o por el bien: todo esto va más allá de su ideal, todo esto es expresión de que se tiene un sí-mismo propio, de que se es persona.



A juicio de Nietzsche, el punto ciego del docto, quien vive para el conocimiento, es precisamente el auto-conocimiento: él “ha perdido la seriedad consigo mismo” (ibid), al no ser capaz de reflexionar sobre sí mismo y no ser capaz de reconocer sus propias necesidades o exigencias fisiológicas propias de su tipo de vida (§3): se conoce mal a sí mismo, se confunde con otros. De hecho, los demás también lo confunden a él, pues han tomado al docto como si fuera el filósofo mismo, cuando uno y otro llevan dos formas de vida totalmente diferentes. Mientras el primero evita valorar y trata de ser prudente, el segundo “siente el peso de cien tentativas (*Versuchen*: ensayos) y tentaciones (*Versuchung*), se arriesga a sí mismo en cada partida que juega del juego malo (*schlimm*)” (ibid., §205: 370 /133 ).

De lo dicho aquí se puede comprender por qué el espíritu objetivo o docto *es* un escéptico: él no juzga, solo refleja, solo es un instrumento de conocimiento que sin derecho quiere ser señor del verdadero filósofo pero sin asumir las tareas que le son propias, pues no quiere juzgar sobre la vida ni sobre el valor de la vida. La *Skepsis* del docto es el mejor “somnífero, opio, calmante, adormidera contra la voluntad que dice no, quiere no, hace no, una voluntad de negación real y efectiva de la vida” (ibid., §208: 373 / 137), es decir, es el remedio contra la voluntad que se atreve a cuestionar e, incluso, negar la forma de vida del docto, una forma de vida en la que *solo* se quiere reflejar el mundo sin juzgarlo. Este docto escéptico es un “amigo de la tranquilidad y casi un policía de seguridad” contra toda voluntad peligrosa, es una “criatura delicada, que se horroriza con facilidad, que salta ante todo no y ante un sí duro y decidido” (ibid.).

Con la noción *Skepsis* se agrupa la forma de vida abstencionista y cobarde del espíritu objetivo. Pero a juicio de Nietzsche, la «*Skepsis* es la expresión más espiritual de una cierta constitución fisiológica compleja [*vielfach*], la cual se llama en el lenguaje vulgar [*gemein*: común] neurastenia [*Nervenschwäche*: debilidad de los nervios] y constitución enfermiza [*Kränklichkeit*]» (ibid.: 373 / 138) que surge por “el cruce de razas o estamentos que se entrecruzan de manera decidida y súbita” (ibid.). Lo que más se enferma con el cruce bajo esas condiciones es la voluntad, hasta el punto que se paraliza. Por eso la forma de vida del docto es heterónoma, por eso él no se juzga y desprecia la voluntad que niega y afirma, por eso él es estéril, por eso él suspende su juicio respecto al valor de la vida, por eso él no tiene

en absoluto “independencia en la resolución, ni siquiera siente placer en el querer” (ibid.: 374 / 138): falta en cuerpo y alma el equilibrio, el centro de gravedad, por lo cual encuentra el punto de apoyo en lo externo. Esta parálisis de la voluntad es, para Nietzsche, una enfermedad llamada, por los doctos de la época, “objetividad”, “cientificismo”, “el arte por el arte”, “conocer puro o independiente de la voluntad”, “renuncia de la individualidad” (ibid. 374 / 138-9): la enfermedad de la voluntad es elevada como el ideal de conocimiento, como modelo y meta de las ciencias (incluyendo a la filosofía). El docto escéptico puede ser descrito como una forma “madura” de dogmático, pues toda su forma de vida es “articulada” de acuerdo a su creencia en la “verdad” (la verdad cabeza abajo), esto es, en las nociones de “espíritu puro u objetivo”. Esto ha llevado a la distensión del arco del espíritu de los europeos: el filósofo de la época ya no cree en ni quiere la tarea de crear valores para legislar.

Semejanzas en la interpretación que Nietzsche hace de su época en JGB y AC saltan a la vista cuando se recorren los §§50-55 de esta segunda obra. En AC se contrasta al tipo superior de ser humano con el ser humano de rebaño y todo el que tenga sangre de teólogo. En los §§50-55, particularmente, Nietzsche realiza una psicología del ser humano de convicciones, del ser humano de fe, del creyente de toda especie (¿sinónimo de dogmático?). En esa psicología encuentra que ser creyente es “un indicio de *décadence*, de una quebrantada voluntad de vida” (ibid., AC §50: 752 / KSA 6: 229).

Nietzsche empieza su análisis con el criterio de verdad del cristianismo, que este llama “la prueba de la fuerza” pero que Nietzsche rebautiza como “la prueba del placer”. Ese criterio dice “la fe hace bienaventurados a los seres humanos: por lo tanto, es verdadera”, lo cual es para Nietzsche un absurdo, pues lo que en el fondo pone en evidencia esta prueba es “la creencia (*Glaube*) de que el efecto (la bienaventuranza en el más allá) que se promete de la fe (*Glaube*) se presentará en su momento” (ibid.). A pesar de lo que diga el cristianismo, con la fe en esta creencia la persona no prueba la fuerza de su alma, al igual que su fe en ella no prueba su verdad. Esto tan solo es prueba del placer que despierta la esperanza de que se cumplirán las promesas del cristianismo si se tiene fe en su “verdad”, si se toma como verdaderas sus promesas.

Ahora bien, si se interpreta bien la época dominada por la Iglesia cristiana, esta se muestra como un manicomio<sup>14</sup> que pone en evidencia “que la bienaventuranza no hace que una idea fija sea verdadera, que la fe no desplaza montañas sino que las pone donde no las hay” (ibid., §51: 753 / 230). El cristianismo, a juicio de Nietzsche, está necesitado de la enfermedad, de que el ser humano esté enfermo, para que su “verdad” sea aceptada. Es por eso que la Iglesia lo ha enfermado con sus procedimientos de salvación, sus dietas, sus prácticas de abstinencia respecto a los placeres. Todo esto ha llevado a que “el ser humano religioso, tal como la Iglesia lo quiere, sea un decadente típico” (OC IV, AC §51: 753 / KSA 6: 230), un enfermo que sufre de los nervios, cuyo “mundo interno” sea similar al de los sobreexcitados y extenuados, que sea un “cadáver de cuerpo que pasea un ‘alma enferma’”, que sea incapaz de interpretar (incluso cuando se trata de sí mismo), en tanto que entiende la “santidad” como la realización del ideal de perfección y no como “una serie de síntomas propios del cuerpo empobrecido, enervado, incurablemente corrompido” (ibid.: 753 / 231). Fisiológicamente, el cristiano entonces sufre de los nervios, condición que tiene su expresión en lo psicológico: el ser humano decadente o corrompido “prefiere y escoge lo que le es perjudicial, le falta el instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerza o poder” (ibid., §6: 708 / 172); y asimismo tiene él una razón enferma (§52).

La ausencia de limpieza psicológica del teólogo (tanto el sacerdote como el creyente) es, entonces, una *apariencia-de-consecuencia* (*Folgeerscheinung*) de su decadencia: “la falsedad por instinto, el placer de mentir por mentir, la incapacidad de mirar y caminar de frente son *expresión* de la decadencia” (ibid.: 755 / 233), es la manifestación “visible” del deterioro o corrupción de los nervios del creyente. El que tiene sangre de teólogo está tan enfermo que, por instinto, no-quiere-saber lo que es verdadero y, de hecho, su “verdad” no tiene ningún contacto con la realidad: siente como “bueno” lo que enferma y como “malvado” lo que viene de la plenitud y de la sobreabundancia. El teólogo no es libre de escoger o

---

<sup>14</sup> Sobre esta metáfora y su posible fuente en Séneca, véase Wahrig-Schmidt (1992).

rechazar la mentira que tiene como “verdad” y es incapaz para la filología<sup>15</sup>: por su enfermedad de los nervios, él no sabe leer bien, no puede leer bien; todo lo que experimenta, lo lee o interpreta atrevidamente, sin cuidado, sin paciencia, sin sutileza, sin decencia, con “infantilidad e indignidad” (ibid.: 755 / 234), pues él siempre termina viendo como causa de todo suceder en el mundo y en su vida a la “divina providencia”, a la voluntad, deseo o “buenas intenciones” de Dios: “la más estúpida de todas las casualidades” (ibid.). El embotamiento para el problema de la verdad, la deshonestidad intelectual, la falta de disciplina de espíritu se expresan en el tono con el que el sacerdote y el mártir “le echa en cara al mundo su propio tener-por-verdadero” (ibid., §53: 234 / 756). Y ciertamente, la muerte de los mártires ha seducido al pueblo, que concluye (dada su razón enferma) que una causa es importante si alguien muere por ella.

La enfermedad hace parte, por lo tanto, de la esencia del cristianismo. Por eso la “fe”, entendida como el estado de ánimo típicamente cristiano, “tiene que ser una forma de enfermedad, todos los caminos derechos, honestos, científicos del conocimiento tienen que ser rechazados por la Iglesia como caminos prohibidos” (ibid., §52: 754-5 / 232-3). Es por eso que Nietzsche dirá que “el teólogo es falso, porque está enfermo” (ibid.: 755 / 232): dada su enfermedad, él tuvo que hacer de *la duda un pecado* para darle lugar a la fe (para parodiar la frase de Kant; KrV Bxxx). La ciencia, el conocimiento, la verdad, la duda, el camino científico es el enemigo del cristianismo, por eso los tuvo que prohibir, pues no tiene aquello para seguir el camino al conocimiento (§§47-48)<sup>16</sup>. Con esta prohibición la

---

<sup>15</sup> En JGB §22 Nietzsche dirá que hay “malas filologías o artes de interpretación” en relación con la interpretación de los sucesos del mundo. Por ejemplo, la filología de los físicos, quienes hablan de “la regularidad de la naturaleza” como si la estuvieran describiendo, cuando solo la están (mal)interpretando.

<sup>16</sup> Aquí cabría preguntar si, entre estos caminos que prohíbe el cristianismo, no se encuentra el camino del docto. Bajo la perspectiva del cristianismo, seguramente es así: todo lo que cuestione a “Dios” como la única verdad, lo cual incluye no solo a las ciencias sino a la filosofía positiva, es considerada por la Iglesia como su enemigo. Sin embargo, bajo la perspectiva de Nietzsche (tanto en AC como en JGB), toda ciencia es heredera de los prejuicios metafísicos que están claramente cristalizados en las religiones judeo-cristianas: si bien “Dios” no es “la verdad”, para la ciencia sí lo es la razón o la constatación empírica (léase la disyunción como inclusiva, al menos para ciertas filosofías y doctrinas).

Iglesia de paso reforzó su efecto sobre la humanidad, aseguró que el ser humano no solo creyera (tuviera necesidad de creer) en su “verdad”, sino de que no se la ponga en duda.

Así como el cristianismo tiene necesidad de enfermedad, así mismo el creyente tiene necesidad de fe, la cual pertenece a su debilidad de la voluntad y del espíritu: “él es un ser humano dependiente, alguien que no puede erigirse a sí mismo en finalidad, que no puede erigir finalidades a partir de sí mismo, que no se pertenece a sí mismo, él tiene necesidad de que alguien más lo use como medio” (ibid., §54: 757 / 236). Toda fe (*Glaube*: creencia) es, a juicio de Nietzsche, *expresión de desimismación*, de extrañamiento de sí mismo, de que la persona no se pertenece a sí misma: la fe ata y fija desde afuera al ser humano, lo coacciona, lo esclaviza, lo encarcela, lo instrumentaliza para fines que no son puestos por él mismo.

Pero el ser humano de voluntad débil tiene necesidad de esos regulativos externos para prosperar, pues ese regulativo le pone la meta, la finalidad que él, dada su debilidad de la voluntad, no puede proponer por sí mismo: “no ver muchas cosas, no ser imparcial en ningún punto, ser totalmente un partido, tener una óptica rigurosa y necesaria en todos los valores, eso es lo único que condiciona que tal especie de ser humano permanezca” (ibid.: 757 / 637). La debilidad de la voluntad lleva, entonces, a una debilidad del espíritu, es decir, una imposibilidad de mirar las cosas desde diferentes ópticas, de medirlas o valorarlas con diferentes escalas de valores. Lo cual trae consigo el peligro de que este tipo de ser humano se vuelva un fanático, que adquiera un condicionamiento patológico a su óptica, que le sea no solo difícil sino imposible mirar las cosas de forma diferente a como las ve con sus convicciones, que sea incluso intolerante a cualquier otra óptica, a cualquier otro valor: él *no puede* dudar de sus convicciones, aun cuando sean mentira. Como ya advertía Nietzsche, él tiene no-libertad hacia la mentira, pues él “no-quiever-ver lo que se ve, no quiere-verlo-tal-como-se lo ve” (ibid.: 758 / 238). Fe y mentira se pueden considerar como lo mismo, en tanto que ambos son ese no-querer instintivo: en cuanto a la fe, es un no-querer-saber la verdad, en cuanto a la mentira, un no-querer-diferente. Este no-querer es la condición primera de todos los creyentes, de todos los que son de un partido: todos ellos “son mentirosos, son falsos, porque están enfermos” (ibid.: 755 y 758 / 233 y 238), porque son decadentes, porque sus nervios están destrozados, deteriorados y, como

consecuencia, no tienen limpieza psicológica, tienen necesidad de las convicciones, de las mentiras.

En AC se puede ver que nuevamente Nietzsche está dirigiéndose al ser humano de su época, pero esta vez no de forma exclusiva al sector académico-científico, sino a todo aquél que tiene sangre de teólogo. Esto incluye a las personas que se reconocen como teólogas, sacerdotes, cristianos, a las personas del común, pero también a los filósofos y científicos, en tanto que también tienen la sangre, el impulso, el *pathos* del teólogo (AC §10). Esto parece ser así en los §§50-55, donde habla Nietzsche del teólogo, del sacerdote, del cristiano, del ser humano de convicciones, del “creyente de toda especie”. Dada las otras semejanzas entre los conjuntos de aforismos presentes en JGB y AC, se puede sospechar que Nietzsche intenta (re)dirigir en 1888 lo que él presentó en 1886. Las semejanzas a las que me refiero es a la forma de vida heterónoma del docto y del creyente: el primero solo quiere reflejar lo que tiene al frente y rehuir a todo juicio de valor (como si conocer no implicara valorar), y el segundo necesita estar atado para conservarse. Tanto el docto como el creyente viven en virtud de algo externo, fuera de ellos, diferente de ellos, no propuesto por ellos.

No se puede pasar por alto, entre las semejanzas, el diagnóstico de que la actitud espiritual es expresión de la constitución fisiológica: mientras la *Skepsis* del docto (usada por él como medio contra toda voluntad que quiera negar su tipo de vida) es expresión de la parálisis de la voluntad, la psicología del creyente (su necesidad de fe, su razón enferma, su imposibilidad para la filología, su no-libertad de mentira) es expresión de su debilidad de la voluntad. Sin embargo, las intenciones argumentativas de Nietzsche con este diagnóstico en ambas obras parecen ser diferentes. En JGB se resalta la parálisis de la voluntad (que se expresa en la forma de vida escéptica del espíritu objetivo) para enfatizar su incapacidad para realizar la exigencia de la tarea del verdadero filósofo: crear valores. En cambio, en AC se resalta la debilidad de la voluntad para explicar por qué el creyente tiene necesidad de las convicciones, de la mentira, por qué el sacerdote tiene una incapacidad para la filología, por qué el teólogo es falso.

Con el ánimo de resaltar las diferencias entre ambos pasajes, se podría anotar que en “Nosotros, los doctos” la desimismación es presentada como ingrediente del ideal del

conocimiento de la objetividad (como condición necesaria para conocer las cosas como son) y que, en cambio, en AC se presenta como lo que se expresa en toda fe, en toda convicción. Sin embargo, esta diferencia se reduce un poco si se tiene en cuenta que en JGB la fe cristiana es presentada como “sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza (*Selbstgewissheit*) del espíritu y, a la vez, como sometimiento y escarnio-de-sí-mismo (*Selbst-Verhöhnung*) y mutilación-de-sí-mismo (*SelbstVerstümmelung*)” (§46). Con esto quiero señalar que ya en JGB la fe está presentada en términos de una relación consigo mismo donde el que tiene fe se somete a algo externo y “se mutila a sí mismo” (piénsese en los placeres, por ejemplo). Sin embargo, esto no implica una desimismación, al menos no en los mismos términos que es presentada en “Nosotros, los doctos”: silenciar toda pulsión para que no influyan en el conocimiento de los objetos. ¿Pero es este el mismo sentido que tiene en AC? Si bien también es expresión de la debilidad de la voluntad, la desimismación en AC está más asociada a la incapacidad de regir la vida por metas que sean impuestas por sí mismo.

Pero ¿cuál es la diferencia o semejanza más notable entre los dos pasajes respecto al ser humano de hoy? Tal vez se responda esta pregunta al responder esta otra: ¿son el docto y el creyente representantes de un mismo tipo de ser humano? El docto es presentado como miembro de una especie no aristocrática de ser humano, con las virtudes, enfermedades y defectos propias de tal especie, entre las que se encuentra “reconocer a sus iguales” y “sabe qué es lo que necesita su especie” (§206)<sup>17</sup>. El creyente, por su parte, es presentado como miembro del tipo de ser humano de rebaño, deteriorado, decadente, que prefiere y elige lo que le es perjudicial y a cuya mirada le falta todo tipo de rigor, dada su imposibilidad para la filología y su no-libertad respecto a la mentira. Esto sugiere que no pertenecen al mismo tipo de ser humano.

---

<sup>17</sup> De hecho, su uso de la *Skepsis* como medio para calmar toda voluntad que cuestiona su forma de vida se puede interpretar como parte de su estrategia para garantizar que seguirá trabajando en lo suyo, con el rigor que lo caracteriza.

Sin embargo, lo anterior pasa por alto que los dos, el docto y el creyente, están enfermos de los nervios y de la voluntad, los dos son dogmáticos con sus verdades, los dos tienen formas de vida heterónomas; además, el docto también es compasivo, posee el instinto de mediocridad o “jesuitismo de la mediocridad”, es decir, es alguien que vive con los valores democráticos (§206), muy interiorizados en el cristiano. Pero, sobre todo, hay que tener en cuenta que entre las virtudes que Nietzsche reconoce en el docto resalta su “constante insistencia en su valor y utilidad con la que se supera la desconfianza que hay en el fondo del corazón de *todos los seres humanos dependientes y animales de rebaño*” (ibid.: 371 / 134). En él hay, en otros términos, un interés de hacerse notar y respetar para combatir la desconfianza propia de su especie de ser humano, que Nietzsche ahí llama de la misma forma como llama al tipo de ser humano a la que pertenece el creyente: ambos son *dependientes y animales de rebaño*. Pero parecen ser dos clases diferentes de animales de rebaño, pues el docto sabe qué necesita para continuar realizando su trabajo y quiere respetabilidad, mientras que el creyente elige lo que le es perjudicial y cree en la igualdad entre todos los seres humanos en todos los aspectos. Esta diferencia psicológica probablemente se deba a que el docto es alguien de la academia, crece en un ambiente donde la respetabilidad se vuelve importante entre los de la profesión y en donde es importante (re)afirmar el compromiso con el conocimiento y la verdad (puesta cabeza abajo). El creyente común, en cambio, no crece en estos ambientes competitivos, por eso la respetabilidad no es un rasgo en él, por lo cual su desconfianza sobre sí mismo se asentúa y está convencido de que él es igual en todo respecto a los demás, al igual de que solo hay una verdad a la que solo se accede por medio de la fe.



### **La grandeza del gran ser humano<sup>18</sup>**

A pesar de que la enfermedad de la voluntad (que se expresa en la *Skepsis*) se ha “extendido de manera no uniforme” sobre la Europa de su época (p. 139 líneas 5-6), en cuanto la parálisis de la voluntad en unos lugares es más pronunciada que en otros, sí está lo suficientemente esparcida como para que Nietzsche la diagnostique en JGB de “escéptica en todas las alturas y profundidades” (KSA 5: p. 138 líneas 27-28). Ante este estado de relajamiento (*Abspannung*) o parálisis de la voluntad, Nietzsche expresa al final del §208 su deseo de que aumente la amenaza de Rusia para Europa, pues esto obligaría a esta a decidirse a «adquirir una única voluntad mediante el medio [*Mittel*: instrumento] de una nueva casta dominante [*herrschend*: dirigente] de Europa, una voluntad propia prolongada, terrible que pudiera colocarse metas para milenios» (ibid., JGB §208: 374 / KSA 5: 140).

Dicho esto, al inicio del siguiente aforismo se pregunta Nietzsche si ese conflicto bélico europeo favorecerá “el desarrollo de una especie (*Art*) diferente y más fuerte de *Skepsis*” (ibid., §209: 375 / 140), una *Skepsis* distinta a la abstencionista descrita en el aforismo anterior, distinta a la de los franceses escépticos modernos. Esta nueva clase de *Skepsis* la caracteriza Nietzsche como “más peligrosa, más dura” (p. 141 líneas 8-9), “de la virilidad temeraria” (p. 141 línea 12); “que desprecia pero atrae hacia sí, socava y se posesiona, no cree pero no se pierde en eso, otorga al espíritu una libertad peligrosa, pero sujeta con rigor al corazón, la forma alemana de *Skepsis*” (p. 141 líneas 14-17), la “*Skepsis* viril” (p. 141 líneas 27-28) que se asentó en los filólogos y críticos de la historia alemanes como “impasibilidad de la mirada, valentía y dureza de la mano que desmembra, como voluntad tenaz de peligrosos viajes de exploración y expediciones espirituales” (p. 141 líneas 28-32). Es decir la *Skepsis* que no solo niega lo establecido (como la forma de vida del docto), sino que destruye y descubre, que desmembra lo incuestionable y prueba otras alternativas.

---

<sup>18</sup> La exposición que sigue es un resumen de la presentación que hago del verdadero filósofo en la segunda parte de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro” y de la presentación que hago del gran espíritu en las dos últimas secciones de mi ensayo “‘Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico’ (AC §54)”.

Esta *Skepsis* es un rasgo *en* el filósofo del futuro, por lo que él podría ser llamado “escéptico” o “crítico”. Mas la *Skepsis* no es un rasgo definitorio. Una definición más aproximada de quién *es* el filósofo del futuro es el de *Versucher* o “experimentador/tentador” (JGB §42 y §210), es decir, alguien que experimenta y siente placer de experimentar. Pero él no experimenta de cualquier manera, sino que usa los experimentos en un sentido más peligroso. En su pasión del conocimiento (*Leidenschaft der Erkenntnis*), él realiza ensayos dolorosos y temerarios con los que va más allá de lo que van los doctos, él experimenta de una manera como el escéptico débil no podría, pero sí el que posee la *Skepsis* fuerte como uno de sus rasgos: “con la seguridad de los criterios valorativos, con el manejo consciente de una unidad de método, con el coraje astuto, estando solo y con el poder-responder-de-sí (*Sich-verantworten-können*), siente placer en el diseccionar, es cruel pero sabe cómo guiar el cuchillo con seguridad y delicadeza, es más duro, no busca la verdad que le agrada, lo eleve o lo entusiasme, sino que se exige a sí mismo disciplina crítica y hábitos que conducen a la limpieza y al rigor en asuntos del espíritu” (ibid., §210: 376 / 143). En el filósofo del futuro la *Skepsis* negadora, destructura, descubridora se expresa como *Skepsis* crítica o anti-dogmática, como la que lo despierta y lo mantiene despierto de todo sueño dogmático, como la que garantiza su limpieza y rigor en lo espiritual, como la que caracteriza la forma de su experimentar.

Esta *Skepsis* fuerte también está presente a lo largo de la formación del verdadero filósofo, quien prueba personalmente qué es ser escéptico (débil), crítico (neokantiano), historiador, poeta, etc., para recorrer en persona “el círculo completo de los valores y de los sentimientos valorativos y mirar con muchos ojos y conciencias”, desde varias perspectivas y hacia varias direcciones (ibid., §211: 377 / 144). En este recorrido, entonces, el filósofo va enriqueciendo su espíritu con las diferentes escalas de valores o perspectivas que miden el mundo, al ser humano, a los valores mismos, etc. Pero la tarea del filósofo no es propiamente este recorrido, el cual empero es su condición necesaria de su tarea: la legislación de la humanidad, tarea que “exige o requiere (*verlangt*) que el filósofo cree valores” (p. 144 líneas 25-26). La experiencia personal del filósofo, sus años de formación, le confiere los estados anímicos que corresponden con los grandes problemas, con las grandes tareas. En esto, aprende el verdadero filósofo de primera mano la “coexistencia

filosófica entre una espiritualidad que puede mirar desde diferentes perspectivas y el rigor y necesidad dialécticos que no dan ningún paso en falso” (ibid., §213: 379 / 235): necesidad y “libertad de la voluntad” en el verdadero filósofo son una y misma cosa, pues *su* tarea se le muestra o se le impone dado su camino. Pero esta tarea necesaria no la ve como una carga, sino como la oportunidad de mostrar la fuerza de su voluntad, la libertad de su espíritu.

En el verdadero filósofo, entonces, conocer el pasado es una condición para crear valores: él no conoce para reflejar el mundo o para ver el pasado tal como fue, sino para que vayan apareciendo cada vez con un sentido diferente, con diferentes apariencias (según la perspectiva en la que esté parado) y para que finalmente él cree los nuevos valores con los cuales el mundo y la humanidad aparecerá con un sentido nuevo al de la época. Así pues, él crea para legislar, para decirle a la humanidad cuál es su sentido y la dirección a la cual debe ir en vista del futuro que él prevé. Pero en últimas, «su voluntad de verdad es — *voluntad de poder*» (ibid., §211: 378 / 145)<sup>19</sup>, pues a diferencia del docto, en quien su impulso de conocimiento se conforma con reflejar el mundo de forma objetiva, el verdadero filósofo tiene la fuerza para vivir experimentando, para enriquecer su espíritu con el círculo completo de los sistemas de valores, para comprender que el mundo aparece diferente según la perspectiva, para valorar y juzgar su época de manera diferente a como aparece a los muchos, para asumir el experimento más peligroso: legislar con los valores que ha creado, de determinar el nuevo valor que tendrán las cosas, la labor que tendrán los tipos

---

<sup>19</sup> En JGB Nietzsche defiende la idea de que toda voluntad es voluntad de poder, en tanto que toda voluntad quiere imponerse sobre las demás para que se “muevan” en favor de la voluntad que los domina (para este particular, véase mi ensayo “Sobre el arte de leer bien en Nietzsche”, especialmente la segunda y tercera sección donde documentó los pasajes que demuestran esta tesis). De esto se seguiría que la voluntad de verdad es la voluntad que define al tipo de ser humano llamado “filósofo”, de hecho, sería lo que definiría su sí-mismo (para esto, véase mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y el sí-mismo”, donde muestro que la noción de sí-mismo para Nietzsche está conectada con la organización que una pulsión le impone a las demás). Consecuentemente, tanto sus años de formación como la realización de su tarea se deben entender como expresión de la reafirmación de su sí-mismo, de su personalidad, de su identidad como filósofo, en tanto que su vida de experimentación es guiada por esa voluntad.

de personas (según la profesión), el “¿hacia dónde?” debe dirigirse la humanidad para que no solo sobreviva sino que prospere, se potencialice.

A diferencia de Hanza (2011: 57), en mi interpretación la *Skepsis* fuerte es un rasgo presente en la creación de valores y en la legislación del futuro, pues estos se enmarcan en su vida de experimentación. La *Skepsis*, según mi interpretación, no es un rasgo cualquiera, sino el rasgo que caracteriza su forma de vida de experimentar, de ensayar con diferentes perspectivas, de negar, dudar, cuestionar, tomar distancia de la perspectiva desde la cual está valorando en ese momento, de vivir de ensayos, incluyendo el ensayo de legislar, y de vivir en el camino a la verdad; no a esa verdad que es inmutable y eterna, sino de la verdad que se crea y que crea sentido. La creación de valores son, de hecho, el experimento más peligroso que el filósofo emprende, pues con ellos él legisla, dice “esto es así”, lo cual implica decir simultáneamente “esto otro *no* es así”. El verdadero filósofo, en tanto que es un “ser humano necesario del mañana”, es la contradicción de su época, es el enemigo del ideal de la época, el “cesáreo disciplinador y violentador de la cultura” (ibid., §207: 372 / 136); su tarea es la de “ser la mala conciencia de su época, de ser el viviseccionador de las virtudes de su tiempo” (ibid., §212: 378 / 145)<sup>20</sup>. Dicho en términos del §203, su tarea es la

---

<sup>20</sup> Transcribo aquí la misma acotación que hago en la n. 39 de mi ensayo “*Skepsis* como rasgo del filósofo del futuro”: estoy interpretando, sin mayor argumentación, que esta metáfora es sinónimo de “inversión de los valores”. Lo cual, a último minuto (en la última revisión de ambos ensayos), se me presentó como una lectura apresurada. Desafortunadamente no encontré otra mejor forma de mostrar mi desconformidad con mi interpretación que en esta nota. Es más probable que la inversión de los valores sea simultánea, no a la vivisección de las virtudes, sino a la creación de valores: crear un valor se puede entender como invertir el valor que ya estaba dado en la época. Y ciertamente, en el momento de agregar esta nota, los ejemplos que ofrece Nietzsche en el §212 me parecen un ejemplo claro de que la creación de valores es una inversión de los valores dados. Sin embargo, a favor de la interpretación que presento en estos dos ensayos, hago notar dos cosas: en primer lugar, “viviseccionar las virtudes de la época” se puede entender como parte de la inversión de los valores, en tanto consecuencia de la (re)valoración de las virtudes a partir de los valores creados (es decir, ya invertidos). Y en segundo lugar, para los propósitos del presente ensayo, el posible error de mi interpretación de esta metáfora no afecta en nada la tesis que aquí defiendo respecto a la *Skepsis*, pues mi tesis no versa sobre el invertir valores sino sobre el viviseccionar las virtudes: el poner el cuchillo para abrir las cosas y verlas por dentro (para ver su corrupción interna) es como se muestra ese rasgo que da el

de invertir los valores de su época, es decir, darles un valor diferente a partir de los valores que el filósofo creó. En mi interpretación, legislar y ser la mala conciencia de la época son dos aspectos sincrónicos de una misma tarea; en cambio la creación de valores y la legislación son diacrónicos: el filósofo crea valores *para* legislar. Es decir, los valores que él crea son un instrumento para su tarea<sup>21</sup>.

En este aspecto “negativo”, destructivo, desmembrador de su tarea es donde el filósofo encuentra la grandeza de su tarea, pues al ponerle el “cuchillo sobre el pecho de las virtudes de su época para viviseccionarlo” (ibid.), pone en evidencia que él conoce “una nueva grandeza del ser humano, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento” (ibid.). Nietzsche distingue aquí entre la grandeza de la tarea del filósofo, la cual consiste en ser la mala conciencia de su época, y la noción de grandeza que el filósofo conoce y define y comunica cuando él invierte los valores de su época (cuando muestra que lo que su época tiene como “grandeza” y como el camino hacia el engrandecimiento del ser humano no son tal). En la realización de su tarea, el verdadero filósofo demuestra que las virtudes de la época son anticuadas y que él va más allá de lo conocido, de lo establecido, de lo que sus contemporáneos consideran su “casa”, esto es, las “ideas modernas” que confinan al ser humano en una “especialidad”, y la “igualdad de derechos” que lleva a que sea el animal de rebaño el que reciba y reparta los honores.

La nueva grandeza del ser humano está situada en “la extensión y multiplicidad, en su entereza en lo mucho” (ibid. 378 / 146). La unidad de medida de esta nueva noción de

---

derecho que se lo llame “escéptico” o “escéptico viviseccionador”. Además de esto, si es cierto que la creación de valores es la misma inversión de los valores, se podría incluso hacer el intento de entender a esta última en términos escépticos, en tanto la inversión supone hasta cierto punto poner en duda la pertinencia de los valores de la época para el engrandecimiento de la humanidad. Por eso se lo invierte, se le da una valoración nueva. Así pues, la *Skepsis* como “invertora” no estaría en la vivisección de las virtudes (como he venido interpretando a lo largo del ensayo), sino en la creación de valores.

<sup>21</sup> Se podría entender la creación de valores con la legislación (la inversión de valores) como simultáneos, lo cual obligaría a pensar que mientras legisla la cultura, el filósofo le pone el cuchillo a las virtudes a su época, él va “corrigiendo” los valores con los que la posteridad deberá legislar.

grandeza es “el número y diversidad de cosas (*wie viel und vielerlei Einer*) que el ser humano puede soportar, la amplitud (*wie weit*) que puede darle a su responsabilidad” (ibid.)<sup>22</sup>. No se trata solo de albergar en sí una multiplicidad de cosas (de valores y sentimientos valorativos, por ejemplo), sino la integridad que el ser humano le da a esa divergente diversidad. No todos están preparados para realizar tal integración, pues se requiere fortaleza y exceso de voluntad, siendo esto lo que hace falta en la Europa de la época, la cual está enferma de la voluntad.

El “ir más allá” implica, en suma, un aspecto “positivo” de la misma tarea: proponer o situar la grandeza del ser humano en lo opuesto a donde la situó su época, proponer un ideal y una noción de “grandeza” opuestos a los de su tiempo. Ese nuevo concepto de

---

<sup>22</sup> Que Nietzsche personifica a un auténtico filósofo (como lo sugerí más arriba) es claro en el §212, donde él presenta la noción de “grandeza” que sería la antítesis de su época: tanto el ideal de la “especialidad” como la debilidad de la voluntad por la virtud y el gusto democráticos de la época son puestos en duda y criticados a lo largo de “Nosotros, los doctos”. Nietzsche propone definir la noción de “grandeza del ser humano” en la “amplitud (*Umfänglichkeit*) y diversidad (*Vielfältigkeit*), en la entereza (*Ganzheit*), en la multiplicidad (*Vielen*)” (p. 146 líneas 11-12), definición que incluye “la fortaleza (*Stärke*) de la voluntad, la dureza y la capacidad para adoptar resoluciones largas” (p. 146 líneas 18-19), al igual que “el ser aristócrata, el querer ser para sí, el poder ser distinto, el estar solo y el tener que vivir por sí mismo” (p. 147 líneas 9-11). A juicio de Nietzsche, «el filósofo delatará [*wird verrathen*: revelar] algo de su propio ideal cuando establezca: el más grande debe ser el que pueda ser el más solitario, el más oculto, el más divergente [*Abweichendste*: el más diferente, el más discrepante], el ser humano más allá del bien y del mal, el señor de sus virtudes, el soberano [*Überreiche*] de voluntad; esto precisamente debe llamarse la *grandeza*: poder ser igualmente tan múltiple como entero [*ganz*], igualmente tan amplio [*weit*] como pleno [*voll*]» (OC IV, JGB §12: 379 / 147). Pero al afirmar esto, al ponerle estas palabras en boca del filósofo, ¿no es Nietzsche un verdadero filósofo que le pone el cuchillo a las virtudes de su época?— Si queda duda de que Nietzsche se pone la piel de verdadero filósofo en esta obra, véase las siguientes tres secciones de JGB: en la séptima él le pondrá el cuchillo a las virtudes de la época y presentará a la honestidad como la virtud del filósofo del futuro (virtud con la que él no se relaciona de forma idealizada ni moralizada, sino naturalizada, en tanto que el filósofo no se sacrificará por ella sino que será honesto en la medida que lo requiera su tarea); en la octava sección criticará el gusto estético alemán y el rol del arte en la cultura; y en la última sección definirá qué es ser “aristocrático”. Toda la obra, para decirlo de manera taxativa, es una ejemplificación del ideal de ser humano que debería proponer el auténtico filósofo en la época de Nietzsche.

“grandeza” hace parte del crear y legislar del verdadero filósofo, pues significa poner un nuevo “¿hacia dónde?” y un nuevo “¿para qué?” del ser humano. Pero esa creación tiene otra cara, una parte “complementaria” a la positiva: la de destruir la noción de “grandeza” de la época, en lo cual radica la grandeza de la tarea del filósofo. ¿Corresponde la grandeza de la tarea del filósofo a su noción de “grandeza”? En la medida que él tiene ante sí una multiplicidad y extensión de cosas (valores y sentimientos valorativos que ha ido ganando con cada uno de sus experimentos) y les da integridad (por ejemplo, considerando todos los sistemas de valores como creaciones de valores y usarlos como medios preparativos para crear sus propios valores); y en la medida en que tenga una fuerza de voluntad por la que pueda vivir solo, ser autónomo, asumir resoluciones largas y dar a su responsabilidad una extensión que no todos pueden (por ejemplo, el legislar con los valores creados e invertir los valores de la época), en lo personal no vería que la grandeza de la tarea del filósofo y su noción de “grandeza” sean del todo diferentes: la experiencia personal del filósofo, su formación, lo que él fue y de lo se siente capaz de lograr queda expresado en su noción de grandeza.

El aspecto “positivo” y “negativo” de la tarea del filósofo, tomados en conjunto, permiten apreciar la participación que en esa tarea tiene la *Skepsis* fuerte, la cual no es un rasgo exclusivo de la formación del verdadero filósofo, ni un simple rasgo en sus hábitos que conducen y preservan la limpieza y el rigor de su espíritu. Dicho más exactamente, la *Skepsis* es un rasgo que se presenta en la formación, en la experimentación y en la realización de la tarea del filósofo, pero de manera diferente: a veces como *Skepsis* negadora, otras veces como destructora, otras veces como crítica, otras veces como experimental, y en la realización de su tarea, como viviseccionadora de la época. Esto es así porque la voluntad de poder del verdadero filósofo, su voluntad de verdad se expresa en la vida de constantes ensayos, en los cuales él niega, destruye, cuestiona, invierte, vivisecciona los valores, las perspectivas, los conocimientos, las virtudes para enriquecer o engrandecer su espíritu (véase arriba n. 20). Así pues, así como la *Skepsis* débil es la expresión más espiritual de la parálisis de la voluntad, así mismo la *Skepsis* fuerte es la expresión más espiritual de la fuerza de la voluntad, de la grandeza del espíritu. Es por esto

que ese rasgo estará siempre presente en el filósofo, aunque se manifieste de formas distintas.

El tema de la grandeza reaparece en los §§50-55 de AC, donde se habla de la grandeza del espíritu también en conexión con la *Skepsis*: “los grandes espíritus prueban con la *Skepsis* su fortaleza, su libertad que procede de la fuerza y del exceso de fuerza” (ibid., §54: 757 / 236). Con la noción de “gran espíritu” se hace referencia al tipo superior de ser humano<sup>23</sup> que en los primeros aforismos de esta obra es presentado como el que debería ser querido y criado por la cultura (§§3-6). Este gran espíritu, según Nietzsche, *debe* ser escéptico: «un espíritu que quiere lo grande, que quiere también los medios para ello, es por necesidad escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones *pertenece* a la fortaleza, el *poder-mirar-libremente*» (ibid.: 757 / 236). La *Skepsis* se presenta en esta obra, entonces, en términos de la fortaleza y libertad del espíritu respecto a cómo mirar las cosas. ¿Pero en qué sentido la *Skepsis* (y no la fe) es la prueba de la fuerza?

Para tener derecho de lo grande (como hablar de qué tiene valor o determinar qué valor tiene las cosas) se requiere “ver quinientas convicciones por debajo de sí, detrás de sí” (ibid.), siendo esto posible a quien tiene una voluntad fuerte, la cual permita instrumentalizar las convicciones y *no* tener una “óptica rigurosa y necesaria en todos los valores” (ibid. 757 / 237). La fuerza del espíritu se prueba con la *Skepsis* porque el no someterse a ninguna convicción es como él expresa o hace patente su fortaleza. El gran espíritu tiene una gran pasión de verdad o de conocimiento que instrumentaliza al intelecto, usa las convicciones sin dejarse encarcelar por ellas para fines que, dada su fuerza de voluntad, él propone a partir de sí mismo. Es gracias a la gran pasión, entonces, que el espíritu logra tener quinientas convicciones debajo y detrás de sí (léase, voluntad que lleva al espíritu a que sea más ilustrado y más despótico de lo que él ya es, es decir, gracias a esa voluntad el gran ser humano enriquece su espíritu). Por esto, este espíritu es escéptico, pues para él ninguna convicción es un fin en sí mismo, sino solo medios para conseguir lo grande. Así pues, fuerza del espíritu o, mejor aún, la gran pasión de verdad es la que hace

---

<sup>23</sup> Véase n. 21 de mi ensayo “‘Los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico’ (AC §54)”.



que sea alto el grado de minuciosidad (*Gewissenhaftigkeit*) en cosas del espíritu, cuyo aumento va de la mano con el aumento de la modestia o reserva del espíritu (ibid., §53: 756 / 234); al igual que es la que da garantía de la grandeza del alma, la cual es condición para estar al servicio de la verdad, para ser honesto en las cosas del espíritu, para ser riguroso y no dejarse seducir por los “bellos sentimientos” (ibid., §50: 752 / 230). En AC, entonces, la fuerza de la voluntad y del espíritu, la posesión de una gran pasión del conocimiento se expresa en el vivir libre respecto a toda convicción, en el instrumentalizar las ópticas y valores, en la forma de vida escéptica.

Tanto en JGB como en AC hace presencia la preocupación de Nietzsche por la grandeza del ser humano: de acuerdo con “Nosotros, los doctos”, parte de la tarea del verdadero filósofo, en la cual él pone en evidencia su propia grandeza, es proponer una nueva noción de “grandeza” teniendo en cuenta las circunstancias sociales, culturales, educativas y políticas de su época (en el caso de Nietzsche, él propone una definición que incluye a la fuerza de la voluntad y a la noción de “entereza” o *Ganzheit*<sup>24</sup>); y en AC, el tema hace presencia de forma velada, bajo la noción de “gran” (*gross*) en la expresión “gran espíritu” (*grosse Geister*) y en la oración “un espíritu que quiere lo grande” (“*ein Geist, der Grosses will*”). En último término, ambos textos conectan la grandeza con la noción de “perspectiva” (*Perspektive*) o de lo “perspectivo” (*perspektivisch*): se trata de poder ver el mayor número de cosas desde el mayor número posible de puntos de vista (físicos, valorativos, emotivos), para tener una “idea” más completa de ellas.

De acuerdo con “Nosotros, los doctos”, el filósofo o “promotor del ser humano” (KSA 5: p. 145 líneas 24-25) ha “encontrado la grandeza (*Grösse*) de su tarea” (p. 145 línea 29) en ser la mala conciencia de su época, que al momento de llevarla a cabo pone en evidencia que “conoce una *nueva* grandeza (*Grösse*) del ser humano, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento” (p. 145 línea 32 - p. 146 línea 2). Esta nueva noción incluye a

---

<sup>24</sup> Véase Meléndez (2001) para un abordaje de esta definición de “grandeza”, en la que se muestra la importancia que tiene para Nietzsche la dupla unidad-pluralidad, en conexión con la noción de “estilo” dentro de la obra de Nietzsche y como guía o clave para acercarse a dicha obra.

la amplitud, la diversidad y la entereza. Ahora recuérdese que la educación del verdadero filósofo es un camino personal donde él recorre uno a uno las etapas (*Stufe*: grados, fases, peldaños) del “círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos”, y “mira con muchos ojos desde muchos puntos y hacia muchas direcciones” (p. 144 líneas 20-24). Leído estos dos pasajes en conjunto, la “amplitud y diversidad” del ser humano, su grandeza haría referencia a las escalas de valoraciones y perspectivas. Sería, en últimas, una amplitud del espíritu guiada por “su pasión del conocimiento” (p. 142 línea 27), gracias a la cual él lleva una vida de experimentos para llegar más allá del gusto y de los valores de su época. El verdadero filósofo es el que, por su formación, tiene esa grandeza como ser humano, esa amplitud, diversidad espiritual que unifica en la tarea de la cual él tiene derecho: la tarea de ser el legislador de la cultura, de establecer la jerarquía de las disciplinas (tema con el que inicia “Nosotros, los doctos”), de asignarle sus labores a los diferentes tipos de ser humano en virtud del futuro que él visualiza para la humanidad, de establecer qué nuevos juicios de valor recibirán los valores y virtudes de la época en la que se ubica. En esta tarea el filósofo, según el criterio de su misma experiencia, de su amplitud espiritual, determina entonces «el valor y el rango según cuánto y qué tanto [*wie viel und vielerlei*] alguien [*Einer*] puede soportar y tomar sobre sí, qué lejos [*wie weit*] uno puede expandir [*spannen*: estirar] su responsabilidad» (ibid., §212: 378 / 146). Nótese que los amplios y múltiples valores y sentimientos de valor están instrumentalizados en virtud de su tarea: ninguno de esos valores (incluyendo a los que él crea) son un fin para el verdadero filósofo, sino medios para su tarea de legislar.

En el Prólogo a MA I Nietzsche presenta el camino del espíritu que llega a ser libre<sup>25</sup>. Se trata de un largo camino por muchas saludes, muchos experimentos, muchas filosofías (ibid., FW Pr. §3: 719 / KSA 3: 349), un camino de muchos “preparativos, rodeos, pruebas, ensayos y enmascaramientos”, un camino de “experimentar en cuerpo y alma los estados de miseria y felicidad más variados y contradictorios” (ibid., MA I Pr. §7: 73 / KSA

---

<sup>25</sup> Para un análisis de este Prólogo, véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”.

2: 21)<sup>26</sup>. Pues bien, al final de este camino el espíritu (cada vez más) libre llega a la “conciencia del problema de la jerarquía y de cómo poder, derecho y amplitud de la perspectiva crecen juntos en altura” (OC III, §6: 73 / KSA 2: 20-1); al final de este camino al espíritu se le aparece el problema de la jerarquía como *su* problema. En “Nosotros, los doctos” este problema hace parte de la tarea legislativa del auténtico filósofo. Pero si esto es así, ¿entonces en qué se diferencian “espíritu libre” y “filósofo del futuro”? ¿En que el segundo es “algo más, algo más elevado, más grande y más radicalmente distinto” (OC IV, JGB §44: 326 / KSA 5: 60)? La respuesta que puedo dar a partir de los pasajes analizados, implica reconocer que el espíritu libre establece la jerarquía de las perspectivas bajo el criterio de cuál es la más amplia y cuál es la más injusta, mientras que el filósofo del futuro va más allá, pues legisla la cultura de acuerdo con sus valores creados. Así pues, él usa estos valores para establecer, en vista del futuro que prevé para la humanidad, cuáles son las funciones de las disciplinas y cómo estas están jerarquizadas.

¿Significa esto que el espíritu libre es libre de todo dogmatismo, mientras que el filósofo del futuro se vuelve dogmático con sus valores? Nietzsche advierte explícitamente que el filósofo del futuro no es dogmático con su verdad (ibid., §43: 325 / 60), pues es consciente que ella es la verdad de los pocos, que no es una verdad universal a la que todos tengan derecho: se trata de la verdad que se presenta como tal para quien alcanza cierta amplitud espiritual que lo previene de asumir que su verdad es “la verdad”. Súmase a esto que la virtud del verdadero filósofo es la honestidad y que, consecuentemente, no asumirá a su creación de valores como “verdad incondicional o sin restricciones”: su camino consistió en recorrer el círculo completo de valores y comprender que los sistemas de valores son creados, que lo que se toma como “la verdad” son valoraciones o exigencias fisiológicas que conservan un tipo de vida. Así que el filósofo del futuro (educado por JGB) no se mentirá respecto a su propia creación de valores, la cual solo presentará como los valores

---

<sup>26</sup> Este camino parece ser el mismo que sigue el verdadero filósofo en su formación. Esto haría del espíritu libre también un escéptico fuerte en tanto que, en sus años de ensayos, haría uso de la *Skepsis* fuerte, negadora, destructiva, descubridora, desadormecedora, antidogmática, experimentadora.

que necesita su época para corregir la decadencia a la que ha sido llevada de la mano de los valores democráticos. El mismo problema de la jerarquía, tanto al momento de valorar y organizar el rango, como al momento de imponerlo a la cultura para legislarla, lo aparta del dogmatismo, pues su criterio es la amplitud de la responsabilidad de cada quien, es decir, su criterio es de qué tanto derecho se tiene para asumir ciertas tareas y verdades. El ser legislador no obliga al verdadero filósofo a educar a todos por igual, pues precisamente este ideal es democrático y la grandeza del ideal del ser humano que propone el verdadero filósofo en ese contexto espacio-temporal implica ser anti-democrático.

Ahora bien, en AC Nietzsche se presenta a sí mismo como un promotor del ser humano, en tanto que el problema de la obra es determinar “qué tipo de ser humano es el que se debe considerar como el de más alto valor, más digno de vida, más seguro de futuro” (KSA 6: p. 170 líneas 20-22). Y este sería el ser humano con un gran espíritu y una gran pasión, un ser humano cuya grandeza estaría en “tener el derecho para hablar del valor y no-valor” (p. 236 líneas 8-9), el cual se gana “viendo quinientas convicciones debajo de sí, detrás de sí” (p. 170 líneas 9-10). ¿No es este el mismo estado o posición en el que está aquél que ha pasado por varias perspectivas u ópticas, el que ha consumido a lo largo de su vida convicciones sin someterse a ninguna de ellas, sino usándolas a todas como medios para *sus* fines? La fortaleza (*Stärke*) del espíritu que quiere lo grande (*Grosses*) está definida en términos de la libertad que él tiene respecto a las convicciones, en su poder-ver-libremente (*Frei-Blicken-können*), libertad por la cual este espíritu es “con necesidad escéptico” (p. 246 línea 11). La grandeza aquí está definida, nuevamente, por la capacidad de instrumentalizar la multiplicidad de convicciones, de unificarlas en la unidad de los fines que el gran espíritu pone a partir de sí mismo. De igual modo, la amplitud en este pasaje es una amplitud del espíritu, una amplitud de la óptica y de los valores, condición necesaria para tener el derecho de juzgar sobre el valor y no-valor.

¿Es el gran espíritu también algo más que un espíritu libre? Ni en el §54 ni en el contexto inmediato se habla de una creación de valores<sup>27</sup>. Pero, como ya señalé, se presenta el hablar del valor y no-valor en el mismo nivel de la creación de los valores: ambas tienen como condición de posibilidad a la amplitud del espíritu. Esta amplitud es posible porque el gran ser humano tiene una pasión de conocimiento (JGB) o gran pasión (AC) por la que vive de ensayos sin someterse a las convicciones (a una perspectiva o escala de valores) ni especializarse, sino con el propósito de usarlas a favor de sus metas propias. El gran ser humano tiene una gran pasión que tiene poder sobre los pros y contras de lo que conoce.

Esta actitud (escéptica, en el sentido de *Skepsis* fuerte) es expresión de la fuerza de la voluntad, la cual lo ha puesto en un camino que le permitió tener una comprensión sobre las perspectivas que no la tiene el dogmático o fanático: toda perspectiva es injusta, pues es limitada en su visión de las cosas; así que es absurdo pretender que el conocimiento de algo es agotado porque se ve de una manera o desde varias perspectivas. Siempre está abierta la posibilidad, o al menos el filósofo, en tanto espíritu libre, es consciente de la posibilidad de que si bien su perspectiva es más rica que las demás, podría serlo aún más: su perspectiva no muestra “la verdad” ni es absolutamente justa, aunque potencialmente menos injusta<sup>28</sup>. En el siguiente pasaje de GM (obra ubicada cronológicamente entre JGB y AC) se presenta de manera clara ese estado en el cual el gran ser humano tiene una visión diferente a la del

---

<sup>27</sup> La obra, en cambio, sí supone esa creación de valores a manos de Nietzsche (lo que significaría que él es algo más que un espíritu libre). En el Prólogo él se presenta como alguien que nace de manera póstuma, lo que permite asumir que él es consciente que esa obra y la inversión de los valores que ahí propone (que se refleja en los valores del hiperbóreo presentados en el §2) son intempestivas, que pertenecen al “pasado mañana” (p. 167 línea 5). Esta obra y su tarea (su inversión de los valores) pertenecen al futuro, pues existe «una desproporción entre la grandeza [*Grösse*] de mi tarea y la pequeñez [*Kleinheit*] de mis contemporáneos», por la cual «no se me ha oído, ni siquiera tampoco visto» (ibid., EH Pr. §1: 781 / 257).

<sup>28</sup> Véase MA I Pr. §6, especialmente, KSA 2: p. 20 líneas 11-31. En la sección “Los años de curación” de mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?” ofrezco un análisis de estas líneas.

dogmático sobre las convicciones, creencias, fe y, por tanto, sobre el mundo, y en el cual tal ser humano tiene el poder para usarlas a su favor:

No seamos, en fin, precisamente como cognoscentes [*Erkennende*], ingratos con tales decididas inversiones de las perspectivas y valoraciones habituales, con las cuales el espíritu por demasiado tiempo al parecer ha causado estragos fervientes e inútilmente contra sí mismo: ver por una vez diferente de tal manera, querer-ver-diferente no es ningún cultivo y preparación del intelecto perqueño para su “objetividad” excepcional, — entendida esta última no como “intuición desinteresada” (como tal es un sin-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de *dominar* [*in der Gewalt haben*] y separar y juntar sus pros y contras: de manera que se sepa hacer utilizable para el conocimiento precisamente la *diversidad* de perspectivas e interpretaciones de los afectos. Es decir, tengamos mejor cuidado, mis [señoras filósofas y] señores filósofos, a partir de ahora de la peligrosa vieja fábulación-de-conceptos [*Begriffs-Fabelei*], la cual ha fijado un “sujeto puro, abúlico [*willenlos*: sin voluntad], sin dolor, sin tiempo de conocimiento”, tengamos cuidado de los tentáculos de tales conceptos contradictorios como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: — aquí se exige pensar siempre un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo que no debe tener en absoluto ninguna orientación, en el cual deben estar impedidas, deben faltar las fuerzas activas e interpretativas, por las cuales empero el ver sea primero [*erst*: solamente] un ver-algo, aquí siempre se exige entonces un contrasentido y un no-concepto de ojo. Solo hay un ver perspectivo [*perspektivisch*: perspectivista, en perspectiva], solo un “conocer” perspectivo; y *cuanto más* afectos dejemos hablar sobre una cosa, *cuantos más* ojos, diferentes ojos sepamos usar [*einsetzen*] para ver la misma cosa, tanto más íntegro [*vollständiger*] será nuestro “concepto” de esa cosa, nuestra “objetividad”. Pero eliminar por completo la voluntad, retirar [*aushängen*] todos los afectos sin excepción, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿eso no significa *castrar* el intelecto? (OC IV, GM III §12: 529-30 / KSA 5: 364-365).

A grandes rasgos, en esta extensa cita el narrador (quien habla en primera persona del plural) se define como “ser humano de conocimiento” (por tanto, hay en él una pasión del conocimiento). Él habla de un antes (las violentas inversiones de las perspectivas y valoraciones usuales que han dominado durante demasiado tiempo), un ahora (el ver las

cosas de otra manera) y un después (la “objetividad” venidera)<sup>29</sup>; además ese narrador identifica un estado donde se tiene conocimiento de las varias valoraciones anteriores y, además, una “facultad de tener poder sobre los pros y los contras para aprovecharlos para el fin que se busca” (por ejemplo, definir una nueva noción de “objetividad”); y por último, en este pasaje él le declara la guerra a los conceptos que definen al dogmatismo.

En este aforismo Nietzsche cambia la objetividad como ideal epistémico (Berry 2011: 118), pues ya no se trata ni de ser “puro” (libre de todo rastro de subjetividad o de persona) ni de encontrar “la verdad”. El ideal epistémico ahora consiste en reducir la injusticia de la propia perspectiva (para esto, véase MA §§31-33). De ahí la importancia del camino del filósofo, pues es un camino que consiste en aprender a ver las cosas desde diferentes ojos (condición necesaria para saber verlas con el mayor número de ojos posibles). Pero para cumplir este nuevo ideal epistémico, es necesario ser honesto consigo mismo respecto a las propias capacidades: es necesario reconocer que no se posee una facultad del conocimiento y que no es posible la objetividad como “conocimiento desinteresado”. Si se tiene en cuenta que todo conocimiento (de objetos espacio-temporales y abstractos<sup>30</sup>) depende de las perspectivas y valoraciones (afectos), el filósofo tomará el camino de ver las cosas desde el mayor número de perspectivas y valoraciones posibles. Este camino, que el dogmático abandonará o ignorará en tanto débil de voluntad, es el que garantiza un conocimiento “más objetivo” de las cosas, un “concepto” *más integral* de las cosas, pero no “el concepto

---

<sup>29</sup> Esto pondría en evidencia, al igual que “Nosotros, los doctos” y AC §§50-55, que la nueva perspectiva del filósofo y su nueva objetividad es posible gracias a la situación en la que creció. El que el dogmatismo sobre la objetividad desinteresada y las fábulas conceptuales de lo “puro” sean el lugar común de las ciencias y filosofías es el “fondo” que hace posible la nueva comprensión del nuevo filósofo. La crítica a las nociones o ficciones que Nietzsche caracterizará en el Prólogo a JGB como propias del dogmatismo pasa por reconocer la importancia de ellas en la génesis de la nueva noción de objetividad y en la nueva perspectiva del filósofo (Sommer 2019: 467-8).

<sup>30</sup> Sobre si Nietzsche habla del conocimiento espacio-temporal, al estilo del neokantismo, o si habla de objetos abstractos, véase Clark (1990), Leiter (1994) y las respuestas de Dellinger (2015 y 2017: 41) y Berry (2011: 112-8).

completo” de las mismas: pues lo que está en juego no es el conocimiento que agota a los objetos (lo cual es imposible), sino de «un conocimiento ganado con la más fina observación y agudeza, gracias a una facultad de juzgar que se ejercita, prueba y experimenta, en buena cuenta, que compara, juzga, elige» (Hanza 2012: 449), un conocimiento que experimento tras experimento es más justo, una facultad que experimento tras experimento es más ágil y diestra en usar las perspectivas a su favor.

Recorrer el círculo completo de valores y sentimientos de valor (JGB §211), consumir convicciones (AC §54), vivir de ensayos (MA I Pr. §4) supone o, mejor todavía, exige el uso de la *Skepsis* fuerte, el probar con determinación el alcance de la mirada desde cada uno de esos escalones (JGB), ópticas o convicciones (AC), horizontes (MA I Pr.). La *Skepsis* es un rasgo siempre presente en el filosofar, no porque el filósofo dude de la verdad de cada una de las diferentes perspectivas y valoraciones, sino porque cada uno de sus ensayos tiene como objeto medir esa verdad, comprobar hasta dónde alcanza la vista. El gran ser humano es escéptico fuerte, porque él no se queda para siempre en esas perspectivas, porque él no cree en la ficción de “la verdad”, porque él instrumentaliza las perspectivas y escalas de valor para sus fines propios, que él impone a partir de sí-mismo, que su voluntad de poder establecen en tanto filósofo: reducir la injusticia de su conocimiento (MA I Pr. §6), obtener un “concepto” más integral de las cosas (GM III §12), poder mirar en adelante con muchos ojos y conciencias y hacia diferentes direcciones (JGB §211), ser más despótico e ilustrado, sin escrúpulos (AC §54). El gran ser humano, el de una especie elevada y selecta (MA I Pr. §3), el de un tipo superior de ser humano (AC §3), el gran espíritu (AC §54), el verdadero filósofo (§211) tiene la *Skepsis* como uno de sus rasgos porque así lo exige su tipo de ser humano (el del conocimiento), así lo obliga su pasión del conocimiento, su voluntad de verdad, su vida de experimentos para probar su fuerza y libertad: él quiere ver las cosas diferente. En últimas, los espíritus de esta especie son «curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, dotados con dedos sin escrúpulos [*unbedenklich*] para lo inasible, de dientes y estómagos para digerir lo indigerible, dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos» (OC IV, JGB §44: 327 / KSA 5: 62).



Ahora bien, como ya lo señalé más arriba, a diferencia de la mayoría de comentaristas, quienes si bien asocian la experimentación con la *Skepsis*<sup>31</sup>, asumen que la creación de valores y la legislación del filósofo no puede ser llevada a cabo por un escéptico. A su juicio, quien crea valores está comprometido con ellos y, consecuentemente, no siente desconfianza hacia ellos; al igual que resulta imposible (según estos comentaristas) que un filósofo con *Skepsis* pueda imponerle sus valores al mundo. Pero afirmar esto significa asumir que para Nietzsche solo hay un tipo de *Skepsis* (el que duda, es inseguro, desconfiado). Esta interpretación, además, puede llevar a considerar que el filósofo (educado con las obras de Nietzsche) toma su meta como una última meta. Desde mi interpretación, por el contrario, la creación de valores no riñe con la *Skepsis* (sino que de hecho la supone; véase arriba n. 20), por lo mismo que advierte Nietzsche desde el lugar en el que está y desde el cual reconoce que toda perspectiva y toda escala de valoraciones son una injusticia: la legislación con los valores creados es un experimento que, en parte, consiste en probar cómo se ven las cosas medidas con esos nuevos valores (una perspectiva que es la menos injusta en relación con las otras que él conoció y con las que experimentó a lo largo de su vida).

Este nuevo filósofo, educado por las obras o experiencia personal de Nietzsche, tiene conocimiento de que todas las otras creaciones de valores han obedecido a su tiempo, y que ellas eran pertinentes para esas épocas, al igual que *la suya propia*. Él no propone sus valores, aun así, como los últimos valores, ni como eternos, ni como siempre aplicables o deseables, sino como los que necesita *su* época. Esto es lo que hace que su perspectiva sea más justa que la de los demás auténticos filósofos, pues se reconoce a sí misma como una perspectiva injusta en ella misma, aunque es el resultado de un largo camino de conocimiento, de instrucción, de ilustración de las demás perspectivas. No hay que tomar, entonces, los valores del nuevo filósofo (por ejemplo, su noción de “grandeza”), como dogmas o como exigiéndole fe a sus iguales (a los otros espíritus libres), sino como los que

---

<sup>31</sup> Por ejemplo, Hanze 2011, Sommer 2018, Nájera 2018, Berry 2011, Busellato 2012, Gerhart 1986, Obstoj 1984.

necesita su época para que progrese la humanidad. Él instrumentalizará, entonces, sus creaciones de valores al servicio de sus metas propias.

Tomadas en conjunto, “Nosotros, los doctos” y AC §54 permite resaltar las similitudes entre el verdadero filósofo y el gran espíritu, quienes de hecho pertenecen al mismo tipo de ser humano: el ser humano de conocimiento con una voluntad de verdad fuerte. Ambos comparten el estado de espíritu libre y ambos llevan una forma de vida (la de experimentación) que es expresión de tener una pasión de conocimiento fuerte y de ser honesto. A lo largo de su experiencia, la *Skepsis* se presenta de diferentes manera: dado su compromiso con el conocimiento y la verdad, el filósofo es escéptico, en tanto que niega, destruye, permanece despierto, es libre, critica, invierte, vivisecciona, o en una palabra, experimenta. Esta forma de vida es expresión de que el gran ser humano sabe lo que necesita para potencializar su voluntad. Nótese que en este “saber lo que necesita” hay un elemento de reflexividad: él se conoce, sabe quién es, sabe qué necesita, qué es perjudicial para él. En su forma de vivir, en sus decisiones sobre lo que le conviene o perjudica para su salud, él expresa su pertenencia a sí mismo, la reafirmación de su sí-mismo, su voluntad de poder (la voluntad de verdad, que establece su identidad en tanto ser humano de conocimiento). Así pues, el verdadero filósofo (el gran espíritu, el espíritu libre y más que libre) no se somete a lo dado por otros (aunque lo conoce muy bien, en tanto hijo de su época). Él lleva una vida autónoma, sus metas se la impone él mismo, en tanto que sus estados anímicos, su amplitud espiritual le muestra cuál es *su* problema, *su* tarea, *su* camino, *su* experimento personal (por más doloroso y peligroso que sea). Sus metas le vienen dada de su sí-mismo, de la fuerza de su voluntad, de la amplitud y riqueza de su espíritu.

Sin embargo, es necesario advertir que los dos pasajes tienen un punto en el que se diferencian notablemente: Nietzsche no se atreve a definir al filósofo del futuro como escéptico en JGB, mientras que en AC identifica a todo gran espíritu como escéptico, incluyendo a Zaratustra. ¿Por qué?, ¿será que es porque Zaratustra no crea valores?, ¿pero no fue Zaratustra quien “descubrió” los valores de la voluntad de poder, del super-ser humano y del eterno retorno? El contexto de cada obra es el que marca la diferencia: en AC el enemigo es el cristiano, para quien la duda es un pecado y la fe es la prueba de la fuerza. Ante esto, el gran espíritu le demuestra que la duda no es ningún pecado sino que

hace parte del camino científico, el camino hacia la verdad (sin la duda no hay ciencia), y la *Skepsis* es la manera como el gran espíritu prueba su fuerza, pues con ella se mantiene en el camino del conocimiento, consume convicciones y las usa a favor de sus metas.

Pero hasta aquí llegaría la semejanza de los §§50-55 AC con JGB, obra en la cual se enfatiza que el camino no se agota en consumir convicciones. En esta otra obra Nietzsche está empeñado en presentar una nueva forma de filosofar y, consecuentemente, los alcances y posibilidades que ella ofrece. Después de consumir convicciones, sigue la creación de valores, lo que está subordinado, sin embargo, al legislar y ser la mala conciencia de su época. La honestidad de este nuevo filósofo lo lleva a reconocer que sus valores creados no son “la verdad”, como lo llegaron a tomar los filósofos deshonestos del pasado. No, el nuevo filósofo sabe que sus valores son creaciones, las que necesita su época para salir de su decadencia a causa de que los valores democráticos han penetrado en todas las esferas. Toda esta legislación y ser la mala conciencia de la época hace parte de su vivir del ensayo; de hecho, es un ensayo más, aunque el ensayo más importante, porque es donde más se arriesga a sí mismo. Pero si bien los §§50-55 de AC no hablan de la creación de valores como el siguiente paso al de consumir convicciones, la obra sí (véase arriba la n. 27): en el §2 el hiperbóreo o espíritu libre presenta sus valores antitéticos (invertidos) a los del cristianismo. Y ciertamente, todos los diagnósticos que se presentan a lo largo de la obra ponen en evidencia los valores del anti-cristiano, pues aforismo tras aforismo Nietzsche va mostrando que, bajo esos valores nuevos, todas las cosas aparecen de forma invertida a como los teólogos las ve y muestra.

### **Filosofar como un vivir de ensayos**

“Nosotros, los doctos” y AC §54 tratan de forma contrastada la diferencia entre dos tipos o especies de ser humano. Contraste con el cual Nietzsche toca el problema de qué tipo de ser humano se ha promovido y cuál se debería promover como meta de la humanidad. El análisis mismo del ser humano dominante en su época (el animal de rebaño, del cual hace parte, conservando sus diferencias, tanto el docto como el creyente) pone en evidencia que Nietzsche tiene unos nuevos valores, como por ejemplo la noción de “grandeza del ser

humano” (véase arriba n. 23). Un gran ser humano no es ya el que se contenta con reflejar el mundo y se abstiene de juzgar la vida, ni mucho menos el que para conservarse tiene necesidad de que alguien más lo use. Esta observación remite al problema de las formas de vida heterónoma y autónoma (para usar la distinción kantiana<sup>32</sup>): el gran ser humano es señor de sí mismo y de sus virtudes, él pone valores por sí mismo, él usa las convicciones, valores, sentimientos valorativos y perspectivas a servicio de sus metas, las cuales él establece desde su sí-mismo y voluntad (léase, su tarea se le muestra en correspondencia con su amplitud espiritual y fuerza de voluntad), incluso se pone a sí mismo como meta (su liberación, su fortalecimiento se le puede presentar como su meta). El gran ser humano es, entonces, un ser humano con una pasión de conocimiento, con una voluntad de verdad que se expresa en su vida de ensayos, en su creciente enriquecimiento de espíritu y destreza en el uso de las muchas perspectivas y modos de pensar contrapuestos al servicio de su tarea.

La crítica a la tradición tiene, entonces, un aspecto negativo (destrutivo, desmembrador, negador) pero también constructivo, en tanto que pone en evidencia los nuevos valores y propone (por vía de la guerra, de la batalla con los ideales de su época) un nuevo ideal de ser humano. Este nuevo ideal, empero, no es una idealidad, en tanto que es realizable, pues únicamente exige que el ser humano explaye sus potencialidades y sea fiel a sí mismo, a sus impulsos, a su voluntad, a su pasión (Winteler 2011). Por eso, tal vez sea mejor hablar de ese ideal como meta, como ese “¿hacia dónde?” al que debe apuntar la humanidad y la cultura en sus esfuerzos educativos.

El proceder contrastado en “Nosotros, los doctos” y AC §54 parece ofrecer un “modelo” de qué es lo que Nietzsche hace en su filosofar, de cuáles metas busca alcanzar: liberarse de lo que ata, invertir los valores de su época y mostrar las metas que son expresión de una cultura ascendente y fuerte. Una obra posterior a JGB apuntaría hacia esta misma conclusión. En el Prólogo a WA Nietzsche advierte, a partir de su propia

---

<sup>32</sup> Sobre esto véase la n. 16 de mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”.

experiencia, pues ahí habla de *su* ruptura con Wagner, cuál es la tarea de todo filósofo<sup>33</sup>. Según Nietzsche, lo que un filósofo se exige de sí mismo es «superar a su época en él mismo, volverse “intemporal” [*zeitlos*]» (OC IV, NW Pr.: 573 / KSA 6: 11). Yo interpreto este “superar” como librarse de las opiniones, prejuicios, valoraciones de su tiempo. Así, el filósofo debe sostener el combate más duro contra lo que *en él* es un hijo de su tiempo y ser la mala conciencia de su época, para lo cual es necesario conocerla. En el caso de la época de Nietzsche, conocer, entender, comprender a Wagner y descubrir la moral en su verdadera naturaleza e intenciones. *Su* problema, *su* tarea en tanto filósofo fue, según esto, la *décadence*. Al afrontar este problema, él descubrió que percibir los signos de la decadencia permitía comprender la moral, pues esta es un signo de la decadencia. La moral, en efecto, oculta bajo sus fórmulas «la vida *empobrecida*, la voluntad de tener un final, el gran cansancio. La moral *niega* la vida...» (ibid.: 574 / KSA 6: 12).

Es en contra de este tipo de vida que Nietzsche combate con su filosofar, como lo pone en claro “Nosotros, los doctos”, pero también la psicología del creyente de AC. La noción de tipo de ser humano está conectada con la preocupación de Nietzsche por la salud del individuo y de la humanidad. En JGB Nietzsche diagnostica que Europa está enferma de neurastenia, de parálisis de la voluntad; mientras que en AC diagnostica que el creyente es un decadente típico, un enfermo de los nervios, con debilidad de la voluntad. En ambos casos, la enfermedad se expresa en una psicología enferma, incluso en una relación consigo misma patológica: los dos viven desimismados, atados a lo externo, encadenados a sus “verdades”. En M §298 Nietzsche dirá que el ser humano fanático de ideales (que tomo como sinónimo del ser humano de convicciones o de fe, del dogmático, del docto, del ser humano objetivo) se maltrata a sí mismo en provecho de esos ideales: la vida objetiva del docto y auto-extrañamiento del creyente se logran al negar las propias necesidades

---

<sup>33</sup> Este gesto de partir de lo personal y extrapolarlo a todos los filósofos resuena en la extrapolación que, de acuerdo con MA I Pr. §7, el espíritu libre hace de su experiencia personal a todos los que tienen una gran tarea. Véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”

fisiológicas, al desatender los placeres, al maltratar el sí-mismo y cuerpo<sup>34</sup>. En contraste, el gran ser humano tiene una fortaleza de la voluntad, tiene coraje para la salud, de forma que sabe cuáles son los medios para sus metas, sabe qué es lo que le conviene para conservar y potencializar *su* tipo de vida. Su voluntad es lo suficientemente como para que él no pierda su sí-mismo.

Pues bien, los constantes cambios por parte de Nietzsche en las formulaciones, en los ideales, en las nociones, incluso el gran número de avatares o personajes de los que habla y a partir de los cuales habla; todo esto yo lo interpreto como expresión de ese experimentar que lo lleva a ser un médico consigo mismo y ser una primera encarnación de ese médico filosófico que presagia en el §2 del Prólogo a FW. En su filosofar Nietzsche no se pone en duda: todos sus ensayos (espirituales) giran en torno a su preocupación por su sí-mismo y lo saludable para su forma de vida. Esto es, evitar el dogmatismo, que Nietzsche entiende como expresión de un voluntad débil y un espíritu pobre, de una perspectiva angosta. La salud de su forma de vida requiere coraje para ser fiel a sí mismo y a su tarea, esto es, requiere de fuerza de la voluntad, decisión, determinación. Pues precisamente esta es la salud que garantiza la experimentación y la *Skepsis*, en tanto rasgo del tipo de experimentos que él lleva a cabo<sup>35</sup>.

¿Cómo son compatibles la *Skepsis*, la creación de valores, la preocupación por el sí-mismo y la salud? En tanto que el espíritu libre es señor de sus virtudes (MA I Pr. §6), el filósofo del futuro es un experimentador con la determinación para ponerle el cuchillo a las virtudes sin vacilar (JGB §§211-212). El gran espíritu, quien quiere cosas grandes, es por necesidad un escéptico (AC §54). No hay que pasar por alto, además, que Nietzsche se define a sí mismo como “cuestionador y cuestionable” y advierte que es necesario (*wir*

---

<sup>34</sup> Para este particular, véase las dos últimas secciones de mi ensayo “Consideraciones de Nietzsche sobre el yo y sí-mismo”.

<sup>35</sup> A diferencia de Berry (2011), quien interpreta la *Skepsis* de Nietzsche en términos pirrónicos, considero que la obra de Nietzsche muestra un claro interés por las nociones de “vida” y “sí-mimo”, que tienen un matiz no-pirrónico, no-escéptico; pero estas son nociones que, con el tiempo, él descubre que le son esenciales a la perspectiva en tanto rasgo esencial de lo vivo.

*müssen nothwendig*) “volvemos cada día más cuestionables, *más dignos* de cuestionar” (GM III §9). Como argumenta Nájera (2018), expresiones como “curiosidad”, “investigación”, “precaución” (en relación con la abstención de sacar conclusiones apresuradas), “aventura”, “descubrir”, todas las cuales usa Nietzsche para describir su filosofar, son nociones de factura escéptica: todas revelan un trabajo de experimentación, investigación y de libertad ante el objeto de la investigación y de las conclusiones llegadas en cada etapa de la investigación, es decir, libertad de la tendencia a pensar que ya se tiene la última conclusión.

De esta manera, la creación de valores y la legislación son un experimento para el filósofo, como lo evidencia el caso del mismo Nietzsche. Él usa, por ejemplo, sus novedades conceptuales y valorativas presentadas en *Za* (la noción de voluntad de poder, el eterno retorno, el super-ser-humano) para realizar su experimento de invertir los valores del pasado y del presente, su experimento de congelar los ideales y revalorar las virtudes de la época<sup>36</sup>. Nietzsche mismo estaría, de esta manera, instrumentalizando *sus* valores, los que él creó para realizar su tarea de ser la mala conciencia de su época, para diseccionar (con determinación, sin basitación, sin duda, sin temor, con coraje) las virtudes de su época. En ese experimentar, la *Skepsis* (fuerte) describe la forma como él experimenta: instrumentalizar las convicciones y perspectivas sin someterse a ellas, sin que ellas lo encarcelen, sino manteniéndose libre, fuerte.

A lo largo de toda la producción de Nietzsche (publicada o inédita, póstuma, e incluso en su correspondencia) se pueden ver cambios (incluso contradicciones) en sus consideraciones sobre los diferentes temas de los que él habló, cambios que muchos comentaristas no dudan en señalar mientras que otros intentan matizar u omitir. En lo personal, considero que esos cambios hay que tenerlos presente a la hora de hablar de qué

---

<sup>36</sup> Recuérdese que el proyecto de su obra magna tenía inicialmente de título: *La voluntad de poder. Ensayo (Versuch) de inversión de los valores*. AC, por su parte, que es su última obra, presenta la inversión de los valores como un ensayo: “La inversión de los valores cristianos, el *ensayo (Versuch)* emprendido con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria a los contra-valores, los valores aristocráticos ...» (OC IV, AC §61: 767 / 250).

dice Nietzsche. Pero, más importante aún es entender el por qué de esos cambios. Según mi interpretación, esos cambios o contradicciones tienen su razón en una concepción que es recurrente, incluso estable, a lo largo de toda su producción. A saber, su concepción (la cual seguramente aprendió él, o al menos la confirmó o ratificó, por sus estudios juveniles de la historia) de que la vida siempre está cambiando.

Esta concepción se conecta con lo que parece que hace Nietzsche a lo largo de su vida<sup>37</sup>: experimentar con las perspectivas, los contextos, los conceptos y los sentimientos. Esto plantea la tarea a sus comentaristas de demostrar las diferencias y semejanzas en los experimentos que él realiza en cada periodo o en cada obra, distinguir los contextos, los valores, el objeto de sus experimentos, para explicar así los cambios, contradicciones, tensiones en sus consideraciones sobre el arte, la religión, la ética, la filosofía, incluso sobre sí mismo. Junto a esa tarea, está la de explicar asimismo cuál es la diferencia entre sus experimentos en la juventud (donde usó términos del wagnerianismo y de Schopenhauer para expresar sus ideas), los experimentos en su camino a la liberación de su espíritu, y los experimentos con sus novedades conceptuales y valorativas (su inversión de los valores, la cual aplicó a sus interpretaciones viejas, incluso sobre sí-mismo<sup>38</sup>).

Lo que propongo aquí *no* es tomar la noción de “*Skepsis* experimental” como un nombre para «la estrategia que Nietzsche adopta en su último periodo creativo para completar una inversión de los valores» (Sommer 2006: 266), sino enmarcar *toda* la producción de Nietzsche, y su vida misma, dentro del lema “vivir de ensayos”, con la intuición de que esta forma de leerlo enriquecerá más las discusiones e interpretaciones en torno a este filósofo alemán. Resaltar esto permitirá interpretar que la *Skepsis* (fuerte), si bien es una noción que él elaboró en sus últimos años, este rasgo realmente distinguiría su hacer a lo largo de toda su producción. Se trata de una experimentación presente en todos sus periodos, solo que

---

<sup>37</sup> Al menos así lo sugiere los prólogos de 1886, donde se presenta así mismo como alguien que ha pasado por varias saludes, por muchos ensayos, preparativos, filosofías. Véase mi ensayo “¿De qué se libera el espíritu libre?”.

<sup>38</sup> Así lo interpreta Sommer (2018: 449): «sus supuestas “doctrinas principales” de “voluntad de poder y “eterno retorno de lo mismo” solo son los medios, no los fines, de su inversión».



unas veces esa *Skepsis* se expresa como negación, otras veces como afirmación, o destrucción, descubrimiento, anti-dogmatismo, desadormecedera, vivisección o inversión.

Lo que me resulta prometedor (¿una tentación?) de hacer el experimento de interpretar la filosofía de Nietzsche en esta clave es la posibilidad de resaltar que incluso él no entendió ni aplicó siempre el experimentar de la misma manera<sup>39</sup>. La noción de experimentación es tan amplia que incluso se puede proponer que Nietzsche no experimentó de una única forma, sino que experimentó con diferentes métodos de experimentación: el “cómo” experimenta Nietzsche no es el mismo a través de sus obras, al igual que tampoco es el mismo ni el objeto ni el propósito de sus experimentos. Así, se puede interpretar la genealogía, el método genealógico como parte de su experimento, al igual que el uso que él hace de la psicología, la fisiología y la filología.

Los valores propuestos, la escala con la que se mide las demás perspectivas se enmarcan en el filosofar como experimentación: se trata de reglas de medida que no son dogmáticas, no son inmutables. Por el contrario, son unidades de medida que se modifican, o bien porque toca adaptarlas al objeto o método del experimento, o bien porque el experimento conlleva a modificarlas. En tanto que el verdadero filósofo instrumentaliza los valores que él mismo crea, cabe la posibilidad de que esté dispuesto a reconsiderar sus valores, a ampliar su perspectiva, a corregir la jerarquía que le impone a la cultura al momento de legislarla, o regresar sobre lo antes aprendido y revalorarlo a partir de lo aprendido. La noción misma de “amplitud de la perspectiva y de las responsabilidades”, vista desde la advertencia de que lo perspectivo es esencial a la vida, obliga a considerar que siempre es posible reducir la injusticia de la propia perspectiva, que los valores creados puedan ser reajustados o reaplicados si a eso lo lleva su constante experimentación o si esta

---

<sup>39</sup> Aquí cabe la pregunta de si los ensayos de Nietzsche son del mismo tipo que los de Montaigne. Si se atiende a la determinación, amplitud con lo que Nietzsche caracteriza a los experimentos del filósofo del futuro, ciertamente sus ensayos serían muy diferentes a los del filósofo francés. Si bien ambos consideran al juicio como un instrumento para los exámenes de todas las cosas, Montaigne describe sus ensayos como sin pretensiones de amplitud, sin unidad de método y sin determinación en sus exámenes, sin compromiso con el conocimiento (*Ess.* I, Cap. L: 256-7).

experimentación le muestra otras estrategias más efectivas para legislar la cultura. Dejar la puerta abierta a revalorar los propios valores, de ponerle el cuchillo a sus propias virtudes parece estar exigido por el mismo tipo de vida del filósofo, quien busca la perspectiva menos injusta posible. Él debería estar dispuesto incluso a realizar un “ensayo de autocrítica”, como titula su Prólogo de 1886 para GT<sup>40</sup>.

La señoría ante sus propias virtudes y valores (usarlos donde quiera, como quiera por coraje al conocimiento, por honestidad), su uso magistral de los pros y contras de las perspectivas, la disposición de probar diferentes métodos es evidencia de que, como filósofo, el ser humano de conocimiento se pertenece a sí mismo. Sus virtudes no son dueños de él; ni siquiera lo son los valores creados por él para crear conocimiento, en tanto auténtico filósofo.

En el marco de esta comprensión de la filosofía de Nietzsche como filosofía experimental, propongo entender esos seres humanos ideales y las valoraciones de Nietzsche sobre qué es bueno y malo (por ejemplo, las definiciones ofrecidas en AC §2) como parte del experimento que está llevando a cabo en esa época. No se tratan, en ese sentido, de dogmas que hay que asumir de forma incondicional e imperecedera, sino de propuestas que surgen de la conciencia que tiene Nietzsche de su tiempo. Es por eso que sus valoraciones y el tipo de ser humano que promueve son la versión antitética de los valores y tipos de ser humano dominantes en su época. Así mismo, es por eso que no hay que considerar los valores de Nietzsche como valores incondicionales o imperecederos, ni hay que considerar al gran ser humano o super-ser-humano como un último ser humano,

---

<sup>40</sup> A este respecto, dice Wotling (2006: 495): «la virtud cardinal del filósofo es, en efecto, la independencia: saberse proteger del fanatismo de la verdad, que ha tiranizado el ejercicio de la filosofía hasta el presente, será la primera aplicación. Ella constituirá la condición que permitirá finalmente pensar en la naturaleza artística de la realidad, es decir, tener el coraje de afrontar su carácter problemático, fugaz, confuso y terrible al mismo tiempo. En breve, la libertad del espíritu se caracterizará por una forma original de escepticismo [*scepticisme* = *Skepsis*], si se quiere, pero que ya no será simplemente el escepticismo “teórico” que nos cuenta la historia de la filosofía» (mi traducción). Véase Zavatta (2006) para la influencia que tuvo los textos de Emerson sobre Nietzsche en su noción de “ser humano superior”, entendido como alguien auto-suficiente (autónomo) en tanto que se auto-conoce y es dueño de sí mismo (*Selbsterkenntnis* y *Selbstbeherrschung*).

pues él es conciente, él es honesto en reconocer y aceptar que esas son una *creación* de valores, la cual obedece o está motivada o, mejor, posibilitada por su época y están dirigidas para su época<sup>41</sup>.

La *Skepsis* de Nietzsche es, entonces, una que permite permanecer en la experimentación, vivir del experimento, del ensayo: «*El sentido de la verdad*. — Yo alabo una *Skepsis* tal, que me es permitido responder: ¡“experimentémoslo”! [*Versuchen wir's*]. Pero yo no quiero oír nada más de todas las cosas y de todas las preguntas que no permiten el experimento [*Experiment*]. Esa es la frontera de mi “sentido de la verdad”: pues ahí la valentía ha perdido su derecho» (OC III, FW §51: 756 / KSA 3: 415-6). Tongeren (2008) documenta muy bien a lo largo de su artículo cómo en las obras de Nietzsche cada vez va haciendo más presencia el signo de interrogación, el planteamiento de preguntas.<sup>42</sup> Este dato sería evidencia textual, literal de cómo Nietzsche cada vez va siendo más consciente de esta definición del filosofar y cada vez la aplica con mayor frecuencia en sus obras:

El filósofo mismo se vuelve el laboratorio en el cual la cultura se examina a sí y experimenta consigo. Este experimento no es cosa de una única vez, sino que marca una forma de vivir. El desarrollo esbozado del pensamiento de Nietzsche muestra cómo este pensamiento desemboca en definitiva en una pregunta *práctica* (“¿Hasta qué punto la verdad soporta la incorporación [*Einverleibung*]?” — Esa es la pregunta, ese es el experimento.” — FW §110, KSA 3, 471), es decir, una pregunta que no anula ninguna

---

<sup>41</sup> ¿No es muestra de esta honestidad la advertencia que le hace Zaratustra a sus “discípulos” de que lo deben olvidar?: «En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aun mejor: ¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado. (...) / Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. (...) / Vosotros me veneráis: pero ¿qué ocurrirá si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua! / ¿Decís que creéis en Zaratustra? ¡Mas qué importa Zaratustra! Vosotros sois mis creyentes, ¡mas qué importan todos los creyentes! / No os habíais buscado aún a vosotros: entonces me encontrasteis. Así hacen todos los creyentes: por eso vale tan poco toda fe. / Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros (...)» (OC IV, Za I “Virtudes” §3: 117-8 / KSA 4: 101-2).

<sup>42</sup> En este sentido habla el Prólogo de GD, donde Nietzsche presenta la tarea de la inversión de todos los valores como una tarea que implica plantear interrogantes a toda la tradición, como un declarar la guerra que tiene un poder curativo: la guerra o auscultar (*aushorchen*) a los ídolos es en sí mismo una curación.

respuesta teórica, sino solo puede ser implementada en la práctica. (Tongeren 2008: 28; mi traducción).

¿Qué decir, entonces, de la *Skepsis* de Nietzsche? En primer lugar, que no es como la pirrónica en tanto que no se vive según los fenómenos o las costumbres, pues es una *Skepsis* con la que se le pone el cuchillo a los valores establecidos. Pero igualmente, no es académica, al no ser un dogmatismo negativo: la comprensión que tiene ahora el filósofo de la verdad no lo lleva a hablar de que la verdad es inaccesible, sino que se puede reducir la injusticia de las perspectivas por medio del enriquecimiento de ellas. A diferencia de los académicos, Nietzsche tiene un ideal epistémico positivo nuevo. En la *Skepsis* de Nietzsche tampoco se busca la *epoché* (Obstoj 1985), pues esta de hecho es expresión de una enfermedad en la voluntad, que puede ser descrita como debilidad o, incluso, parálisis (en los casos de desimismación más extremos). En la *Skepsis* de Nietzsche, por el contrario, se quiere tener los medios necesarios (ver las cosas de maneras diferentes) para enjuiciar la vida y el valor de la vida. No se trata de una *Skepsis* que busque que la razón se contradiga consigo misma para que la fe luego llegue como el medio para conocer la verdad (como lo propone Montaigne en *Enss.* II, Cap. XII). La *Skepsis* del filosofar de Nietzsche tampoco conlleva a la *apraxia*, pues se enmarca dentro de su filosofar como experimentar, es decir, como un hacer, el cual a veces es un negar, un desmebrar, un descubrir, un destruir, un despertar, un liberarse, un viviseccionar, un invertir<sup>43</sup>. Es por esto que se trata de “*Skepsis*”, pues se trata de una actitud ante el conocimiento, ante los conceptos, las ideas, los valores, las perspectivas en las que se las usa para cumplir el ideal epistémico de adquirir una noción más “cabal” de las cosas. Esto hace que esta noción alemana tenga más cercanía

---

<sup>43</sup> Otro aspecto que diferencia al escéptico de Nietzsche del escéptico antiguo es su relación con la *Skepsis* o *Ephexis*, como lo hace notar Wotling (2010: 114): la *ephexis* es una virtud fundamental del filósofo, pero es un medio (como todas sus virtudes) al servicio de sus interpretaciones, no un fin. Así pues, el nuevo tipo de *Skepsis* es “práctica”, pues pone en duda teorías, mas no la acción, el hacer, el experimentar, la *Versuch* y la preocupación de ser un médico de la cultura.

con la noción griega σκεπσις (*skepsis*), que tiene el sentido de “investigar”<sup>44</sup>, el cual abarca todas esas actitudes posibles que se pueden tener ante algo para no caer preso de ello, para mantenerse en libertad, en movimiento en el camino científico, en el ensayo de cosas nuevas. La *Skepsis* en Nietzsche, entonces, es lo que previene de enmarcar el filosofar de Nietzsche en una categoría, doctrina, enseñanza, escuela: todo lo que es propio de ellas es un mero instrumento para el verdadero filósofo, no ninguna cadena ni prisión.

Esta forma de vivir, de filosofar es una forma que no corre el peligro de la enfermedad del dogmatismo, pues quien vive así es una persona que tiene una voluntad fuerte, una pasión del conocimiento que lo llevará, lo guiará, lo mantendrá en ese constante experimentar. La enfermedad del dogmatismo, del fanatismo es una enfermedad del espíritu débil: aquél que necesita ser atado por algo externo, pues no tiene la fuerza de voluntad suficiente ni para instrumentalizar las creencias ni para proponer metas desde sí mismo. En cambio, el espíritu fuerte, la voluntad fuerte tiene dominio de sí, no tiene miedo de la *ipsomismidad*, no tiene miedo de sí mismo, de su sí-mismo; por el contrario, se adueña de sí<sup>45</sup>: el dominio de sí es condición para un verdadero crecimiento conjunto del poder, del derecho y de los horizontes (MA I Pr. §§7-8). En últimas, se trata de una forma de vida que define lo que es el filósofo: alguien en camino hacia la verdad (solo que otra noción de verdad) que amplía la perspectiva; donde hay progresos epistémicos pero sin agotar el conocimiento de las cosas, donde hay un ir hacia adelante y aprender algo nuevo y regresar sobre los propios pasos para reevaluar lo anteriormente aprendido apartir de lo aprendido nuevamente (Olfert 2015). Se trata de una forma de vida de alguien “incurable de la manía de conocer y dedicado a investigar”, para usar las palabras que, según se cuenta, usó Hipócrates luego de ver a Demócrito, a quien quería curar de su enfermedad.

---

<sup>44</sup> Para esto, véase la sección “Acerca de la traducción de ciertos términos” en “Introducción. Un intento de honestidad”.

<sup>45</sup> Cf. FP IV, 6[4]: 178-9 / KSA 12: 233-4 y OC III, MA II Pr. §1, donde Nietzsche habla de sí mismo, de sus propias experiencias, acto para el cual, como indica ahí, se requiere fuerza, fortaleza.

Pero, ¿seguir investigando es expresión de que se está enfermo?, o, por el contrario, dar por hecho de que se tiene la verdad ¿no es indicio de que se está enfermo, incluso loco?

# Bibliografía

## 1. Obras de Nietzsche

### 1.1. Obras en alemán

Nietzsche, F. (1967 ss.). *Werke: Kritische Gesamtausgabe* [KGW]. (Hrsg. Colli G., Montinari, M. & Müller-Lauter, W.) Berlin/Boston: De Gruyter.

Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* [KSB]. (Eds. G. Colli & M. Montinari). München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/Boston: De Gruyter.

Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA]. (Eds. G. Colli & M. Montinari). München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/Boston: De Gruyter.

Nietzsche, F. (1994). *Frühe Schriften* [BAW]. (Hrsg. Mette, H. J., Koch, K., & Schlechta, K.) Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Nietzsche, F. (15 dic. 2019). *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe* [eKGWB]. (Ed. D'Iorio, P.) <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

### 1.2. Correspondencia en español

Nietzsche, F. (2005). *Correspondencia I: junio 1850 - abril 1869* [CO I]. (Ed. Santiago, L.; trad. Santiago, L.) Madrid: Trotta.

Nietzsche, F. (2007). *Correspondencia II: abril 1869 - diciembre 1874* [CO II]. (Ed. Santiago, L.; trads. Romero, J. & Parmeggiani, M.) Madrid: Trotta.

Nietzsche, F. (2009). *Correspondencia III: enero 1875 - diciembre 1879* [CO III]. (Ed. Santiago, L.; trad. Rubio, A.) Madrid: Trotta.

Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia IV: enero 1880 - diciembre 1884* [CO IV]. (Ed. Santiago, L.; trad. Parmeggiani, M.) Madrid: Trotta.

Nietzsche, F. (2011). *Correspondencia V: enero 1885 - octubre 1887* [CO V]. (Ed. Santiago, L.; trad. Vermal, J.) Madrid: Trotta.

Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia VI: octubre 1887 - enero 1889* [CO VI]. (Ed. Santiago, L.; trad. Llinares, J.) Madrid: Trotta.

### 1.3. Fragmentos póstumos en español

- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)* [FP IV]. (Eds. Sánchez, D. & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Vermal, J. & Llinares, J.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)* [FP I]. (Eds. Sánchez, D. & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trad. Santiago, L.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II (1875-1882)* [FP II]. (Eds. Sánchez, D. & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Barrios, M. & Aspiunza, J.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. III (1882-1885)* [FP III]. (Eds. Sánchez, D. & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Conill, J., & Sánchez, D.) Madrid: Tecnos.

### 1.4. Obras completas en español

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud* [OC I]. (Eds. Sánchez, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Llinares, J. B., Santiago, L. & Sánchez, M.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos* [OC II]. (Eds. Sánchez, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Barrios, M., Marín, A., Sánchez, D., Santiago, L. & Vermal, J.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I* [OC III]. (Eds. Sánchez, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Aspiunza, J., Parmeggiani, M., Sánchez, D. & Vermal, J.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición* [OC IV]. (Eds. Sánchez, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche; trads. Aspiunza, J., Barrios, M., Lavernia, K., Llinares, J. B., Marín, A. & Sánchez, D.) Madrid: Tecnos.



### 1.5. Otras traducciones

- Nietzsche, F. (1994). *L'Antéchrist*. (Trad. Blondel, É.) In Wotling, P. (Ed.) *Oeuvres*. Paris: Flammarion.
- Nietzsche, F. (2005). *The anti-christ. Ecce homo. Twilight of the idols. And other writings*. (Eds. Ridley, A. & Norman, J.; Trad. Norman, J.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2015). *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*. (Trad. Masini, F.) Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (2016a). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. (Trad. Sánchez Pascual, A.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2016b). *El nacimiento de la tragedia*. (Trad. Sánchez Pascual, A.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2016c). *Más allá del bien y del mal*. (Trad. Sánchez Pascual, A.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2016d). *O anticristo. Maldição ao cristianismo*. (Trad. Souza, P.). São Paulo: Companhia de bolso.
- Nietzsche, F. (2017). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. (Trad. Sánchez Pascual, A.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2018a). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Un escrito polémico*. (Trad. Sánchez Pascual, A.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2018b). *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. (Trad. Sánchez Pascual, A.) Madrid: Alianza.

## 2. Obras secundarias

- Acampora, Chr., Ansell, D. & Pearson, K. (2011). Nietzsche's "*Beyond good and evil*": a readers guide. London/New York: Continuum.
- Allison, D. (2008). Resolution and autocritique in the late prefaces. In Hicks, S. & Rosenberg, A. (Eds.) *Reading Nietzsche at the margins* (pp. 13-33). West Lafayette/Indiana: Purdue University Press, 2008.
- American Psychiatric Association (2000). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4<sup>th</sup> ed., text revision [DSM-IV-TR]). Washington, DC: The Association.
- Andler, Ch. (1920–1931): *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 6 vol. Paris: Éditions Bossard.

- Aurenque, D. (2013a). Medizinische Philosophie: Schopenhauers und Nietzsches Gesundheitslehren, *Ärztblatt Baden-Württemberg*, 02, 56-58.
- Aurenque, D. (2013b). Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral: Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche. In Birnbacher, D. & Sommer, A.U. (Hrsg.) *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Reihe, Beiträge zur Philosophie Schopenhauers* (pp. 45-60). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Aurenque, D. (2016). Nietzsche und die unzählige[n] Gesundheit(en) des Leibes. In Orsolya, Fr., Aurenque, D., Assadi, G. & Schleidgen, S. (Hrsg.) *Nietzsche, Foucault und die Medizin* (pp. 23-37). Bielefeld: Transcript.
- Aurenque, D. (2018a). *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Aurenque, D. (2018b). El hombre como “el animal enfermo”: sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche, *Valenciana*, 11, 21, 235-255. <https://dx.doi.org/10.15174/rv.v0i21.334>.
- Aurenque, D & Orsolya, Fr. (Hrsg.) (2013). *Medizinphilosophie oder philosophische Medizin? Philosophisch-ethische Beiträge zu Herausforderungen technisierter Medizin*. Berlin: Mph. Frommann-Holzboog.
- Babich, B. (2005). The Science of Words or Philology: Music in The Birth of Tragedy and the Alchemy of Love in The Gay Science, *Rivista di estetica*, 28, 1, 47–78.
- Bacarlett, M. (2006). *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo y la enfermedad*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bain, A. (1880). *Erziehung als Wissenschaft*. Berlin: Kessinger Publishing.
- Barbosa, F. (2014). O símile da mulher e a figura de Circe como “mímesis retórica” em Nietzsche, *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, 7, 2, 50-69.
- Barnes, J. (1986). Nietzsche and Diogenes Laertius, *Nietzsche Studien*, 15, 1, 16-40.
- Baron-Cohen, S., Leslie, A. & Frith, U. (1985) Does the autistic child have a ‘theory of mind’?, *Cognition*, 21, 37-46.
- Béland, M. (2014). Les préfaces de Nietzsche : invitation à la philosophie comme expérience. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 139(4), 495-512.

- Benders, R., Oettermann, S., Reich, H. & Spiegel, S. (2000). *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*. München / Wien: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Benfey, Th. (1866). *Über die Aufgabe des Platonischen Dialogs: Kratylos*. Aus dem zwölften Bande der *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Göttingen.
- Benne, Chr. (2005). *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Benne, Chr. (2005). *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Benne, Chr. & Santini, C. (2014). Nietzsche und die Philologie. In Heit, H. & Heller, L. (Hrsg.) *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte* (pp. 173-200). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Benoit, Bl. (2011). Versuch e genealogia: o método nietzschiano: “dinamitar” o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal de razão? (Trad. R.A. Requião), *Dissertatio. Revista de filosofia*, 33, 63-86.
- Benoit, Bl. (2013). Abordar o “Versuch” nietzschiano por um "Versuch" do leitor?: Em direção a uma leitura “als Problem” da obra de Nietzsche (Trad. G. Dias), *Cadernos Nietzsche*, 33, 135-164.
- Bett, R. (2009). Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, 1, 62-86.
- Blättler, Chr. (2012). Nietzsche und die Experimentalisierung des Lebens. In von Helmut, H., Günter, A. & Brusotti, M. (Hrsg.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität* (pp. 455-463). Berlin/Boston: De Greyter.
- Bleibtreu, C. (1886a). *Revolution der Literatur*. Leipzig: W. Friedrich.
- Bleibtreu, C. (1886b). *Revolution der Literatur. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage*. Leipzig: W. Friedrich.
- Blondel, É. (1986). *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bock, C. (1870). *Das Buch vom gesunden und kranken Menschen. Achte, bedeutend vermehrte Auflage*. Leipzig: Keil.
- Bollinger, A. & Trenkle, F. (2000). *Nietzsche in Basel*. Basel: Schwabe & Co. AG.

- Borchmeyer, D. (2011). „Decadence“. In Niemeyer, C. (Hrsg.) *Nietzsche-Lexikon* (pp. 72-74). Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Bornmann, Fr. (1984): Nietzsches Epikur, *Nietzsche-Studien*, 13, 177–188.
- Bornmann, Fr. (1989). Nietzsches metrische Studien, *Nietzsche-Studien*, 18, 472–489.
- Bourgets, P. (1883). *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre.
- Bourgets, P. (1885). *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre.
- Brobjer, Th. (1995). *Nietzsche's ethics of character: a study of Nietzsche's ethics and its place in the history of moral thinking*. Uppsala : Uppsala University, Department of history of science and ideas.
- Brobjer, Th. (2006). Nietzsche's "magnum opus", *History of European Ideas*, 32, 3, 278-294.
- Brobjer, Th. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Chicago: University of Illinois Press.
- Brobjer, Th. (2012). The place and role of "Der Antichrist" in Nietzsche's four volume project "Umwerthung aller Werthe", *Nietzsche-Studien*, 40, 244-255.
- Brochard, V. (1887). *Les sceptiques grecs*. Paris: Imprimerie national.
- Brusotti, M. (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also sprach Zarathustra"*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Brusotti, M. (1998). Erkenntnis als Passion: Nietzsches Denkweg zwischen "Morgenröthe" und der "Fröhlichen Wissenschaft", *Nietzsche-Studien*, 26, 199-225.
- Brusotti, M. (2001). Wille zur Macht, Ressentiment, Hypnose. „Aktiv“ und „reaktiv“ in Nietzsches Genealogie der Moral, *Nietzsche-Studien*, 30, 107-132.
- Brusotti, M. (2011). Von *Zarathustra* bis zu *Ecce Homo* (1882-1889). In Ottman, H. (Hrsg.) *Nietzsche Handbuch. Leben - Werk – Wirkung* (pp. 120-137). Stuttgart/Weimar: J.B.Metzler.
- Bunge, G. (1886). *Vitalismus und Mechanismus. Ein Vortrag*. Leipzig: F.C.W. Vogel.
- Burnham, D. (2007). *Reading Nietzsche: an analysis of "Beyond good and evil"*. Stockfield: Acumen.
- Busellato, S. (2012). *Nietzsche e lo scetticismo*. Macerata: EUM.
- Campioni, G. (2011). "Borget, Paul". In Niemeyer, C. (Hrsg.) *Nietzsche-Lexikon* (pp...). Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

- Campioni, G., D'Iorio, P., Fornari, M., Fronterotta, Fr., Orsucci, A. & Müller-Buck, R. (Hg.) (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Cancik, H. (1995). *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Cancik, H. & Cancik-Lindemaier, H. (2002). „Das Gymnasium in der Knechtschaft des Staates“. Zur Entstehung, Situation und Thema von Friedrich Nietzsches *Wir Philologen*. In Most, Gl. (Hrsg.) *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf* (pp. 97-113). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard (1999): *Philolog und Kultfigur: Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Carlyle, Th. (1859). *Geschichte Friedrich des II. von Preußen genannt Friedrich der Große*. Berlin : Deutsch von J. Neuberg.
- Caspari, O. (1877). *Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, 2 Bde.* Leipzig: Brockhaus.
- Chamfort, S. (1856). *Pensées – maximes – anecdotes – dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl. Nouvelle édition revue et augmentée, contenant des pensées complètement inédites et suivie des lettres de Mirabeau à Chamfort*. Paris: o.J.
- Cherlonneix, L. (2002). *Philosophiemédicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*. Paris: Harmattan.
- Colli, G. & Montinari, M. (1988). *Kommentar zu Band 1-13 von die Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. [KSA 14]. Berlin/Boston/München: De Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Constâncio, J. (2013). Towards a “morphology of the the will to power”: notes on Nietzsche’s conception of philosophy as “psychology”. In Molder, M., Soerio, D. & Fonseca, N. (Eds.) *Morphology: questions on method and language* (pp. 247-276). Bern: Peter Lang.
- Conway, D. & Ward, J. (1992). Physicians of the Soul: Peritrope in Sextus and Nietzsche. In Conway, D. & Rehn, R. (Eds.) *Nietzsche und die antike Philosophie* (pp. 193-224). Trier: WVT.
- Corngold, S. (1981). The question of the Self in Nietzsche during the axial period (1882-1888), *Boundary 2*, 9/10, 55-98.

- Couissin, P. (1929). L'origine et l'évolution de l'εποχή. *Revue Des Études Grecques*, 42(198), 373-397.
- Cowan, M. (2005). „Nichts ist so sehr zeitgemäß als Willensschwäche“. Friedrich Nietzsche and the Psychology of the Will, *Nietzsche-Studien*, 34, 48–74.
- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahlkvist, T. (2014). Nietzsche and Medicine. In Heit, H. & Heller, L. (Hrsg.) *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften* (pp. 138-154). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Dellinger, J. (2015). „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches I, *Nietzsche-Studien*, 44, 340-379.
- Dellinger, J. (2017): „all seine Konstruktionen sind aporetische Begriffe“. Eine Adornosche Perspektive auf Nietzsches ‚Perspektivismus‘. In Endres, M., Pichler, A. & Zittel, C. (Hrsgs.) *Text/Kritik. Nietzsche und Adorno* (pp. 39–95). Berlin/Boston: De Greyter.
- Denat, C. (2010). “Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes”: Nietzsche, ou la recherche d’une méthode sans méthodologie, *Nietzsche-Studien*, 39, 282-308.
- Descartes, R. (1982). *Oeuvres de Descartes. Vol. VI. Discours de la méthode et essais*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- D'Iorio, P. (1994a). La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique. In Nietzsche, F. (Auth.) *Les philosophes préplatoniciens : suivi de “Les διαδοχαί des philosophes”* (pp. 11-49). Combas: Éditions de L'Éclat.
- D'Iorio, P. (1994b). L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche. In Borsche, T., Gerratana, F. & Venturelli, A. (Hrsg.) „*Centauren-Geburten*“: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (pp. 381-417). Berlin/Boston: De Gruyter.
- D'Iorio, P. (2012). *Nietzsche's Journey to Sorrento. Genesis of the Philosophy of the Free Spirit* (Trad. S.M. Gorelick). Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Dove, C. (2008). *Nietzsche's ethical theory. Mind, self and responsibility*. London: Continuum.
- Drews, A. (1904). *Nietzsches Philosophie*- Heidelberg: C. Winter.
- Drochon, H. (2010). Nietzsche and Politics, *Nietzsche-Studien*, 39, 663–677.

- Emden, Chr. (2002). Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869–1879, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 121, 2, 203–230.
- Faustino, M. (2017a). A “grande libertação” e a doutrina nietzschiana da saúde: A “grande saúde” nos prefácios a *Humano, Demasiado Humano*, *Estudos Nietzsche*, 9, 2, 20-39.
- Faustino, M. (2017b). Nietzsche’s therapy of therapy, *Nietzsche-Studien*, 46, 82-104.
- Figl, J. (1984). Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschafts- philosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche, *Nietzsche-Studien*, 13, 111–128.
- Figl, J. (1989). Nietzsches Verständnis der ‚Kunst des Lesens‘: Skripturalität als hermeneutische Aufgabe im Kontext der Metaphysikdiskussion. In Abel, G. & Salaquarda, J. (Hrsg.) *Krisis der Metaphysik* (pp. 154-172). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Figl, J. (2007). *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Fink, E. (1992). *Nietzsches Philosophie, 6. Auflage*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fogel, V. (2001). De la pequeña y la gran razón o respecto del yo y del sí-mismo. En Meléndez, G. (Comp.) *Nietzsche en perspectivas* (pp. 79-92). Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Frezzatti, W. (2014). Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de “Assim falava Zarathustra”: uma perspectiva psicofisiológica da crítica nietzschiana ao sujeito. In Marton, Sc., Mayer, M. & Constâncio, J. (Coord.) *Sujeito decadence e arte: Nietzsche e a modernidade* (pp. 61-97). Lisboa/Rio de Janeiro: Edições tinta-da-china.
- Froude, J. (1887). *Das Leben Thomas Carlyles. Aus dem Englischen übersetzt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Fischer. In drei Bände*. Gotha.
- Galton, Fr. (1883). *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. London: Nachmillan.
- Gentili, C. (2010). *Nietzsches Kulturkritik. Zwischen Philologie und Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Gerhardt, V. (1986). „Experimental-Philosophie“. Versuch einer Rekonstruktion. In Djuric, M. & Simon, J. (Hrsg.) *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche* (pp. 45–61). Würzburg: Kçnigshausen & Neumann.

- Gerhardt, V. (1999). *Friedrich Nietzsche*. Bremen: Verlag C.H. Beck.
- Gerhardt, V. (2000). Die „grosse Vernunft“ des Leibes: ein Versuch über Zarathustras vierte Rede. In Gerhardt, V. (Hsrg.) *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra* (pp. 123-163). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gerhardt, V. (2002). La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche. *Enrahonar*, 35, 31-43.
- Gerhardt, V. (2006). The body, the self, and the ego. In Alsell-Pearson, K. (Ed.) *A companion to Nietzsche* (pp. 273-296). Oxford: Blackwell Publishing.
- Gerratana, F. (1994). „Jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an“. Ein Streifzug durch Nietzsches Aufzeichnungen zu einer ‚Geschichte der litterarischen Studien. In Borsche, T., Gerratana, F. & Venturelli, A. (Hrsg.) *„Centauren-Geburten“: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (pp. 326-350). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gigante, M. (1989). Friedrich Nietzsche nella storia della filologia classica. In Gigante, M. (Ed.) *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica* (pp. 21-53). Rom: Nuova Italia Scientifica.
- Gigante, M. (1994). Friedrich Nietzsche und Diogenes Laertius. In Borsche, U.A. (Hrsg.) *Centauren-Geburten* (pp. 3-16). München: Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Gigante, M. (1999). Nietzsche und die Klassische Philologie. In Riedel, M. (Hrsg.) *„Jedes Wort ist ein Vorurteil“: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken* (pp. 151-190). Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Guerreschi, L. (2019). Nietzsches Psychosomatik, *Nietzscheforschung*, 26, 207-227.
- Günther, Fr. (2008). *Rhythmus beim frühen Nietzsche*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Guyau, J.-M. (1885). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris.
- Haase, M.L. (1989). Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, *Nietzsche Studien*, 19, 1-19.
- Hadot, P. (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad. E. Cazenave. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



- Hanza, K. (2011). Escepticismo como voluntad de poder. Nietzsche, lector de Lange. En Barrenechea, M., Paulo, C., & Suarez, R. (Org.) *Nietzsche e as ciências* (pp. 46-59). Rio de Janeiro: 7 letras, Viveiros de Castro Editora Ltda.
- Hanza, K. (2012). La ambición de la verdad y la modestia del conocimiento. O sobre la vida como un experimento, según Nietzsche. En Castro, A. & Krebs, V. (Eds.) *Tolerancia. Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia*. (pp. 439 - 449). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Hellwald, Fr. (1876-1877). *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde.* Augsburg: Lampart & Comp.
- Herzen, A. (1887). *Le cerveau et l'activité cérébrale au Point of de Vue Psycho-physiologique*. Paris: Librairie J.-B. Bailliére et Fils.
- Hilgers, J. (2018). Der „freie Geist“, das „Problem der Rangordnung“ und die „grosse Gesundheit“: zur Darstellung des Problems des Perspektivischen in der Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches I“, *Nietzscherforschung*, 25, 299-312.
- Homer (1919). *The Odyssey* (Trans. A.T. Murray). Cambridge: Harvard University Press.
- Howald, E. (1920). *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*. Gotha: Perthes.
- Janaway, C. (2002). Nietzsche, the self, and Schopenhauer. In Ansell-Pearson, K. (Ed.) *Nietzsche and modern german thought* (pp. 119-142). New York: Routledge.
- Janz, K. (1978a). *Friedrich Nietzsche: Biographie. Bd. 1. - Kindheit und Jugend. Die zehn Basler Jahre (19. April 1869 bis 2. Mai 1879)*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- Janz, K. (1978b). *Friedrich Nietzsche. Biographie. Band 2. Dritter Teil. Die zehn Jahre des freien Philosophen (Frühjahr 1879 bis Dezember 1888)*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- Janz, K. (1979). *Friedrich Nietzsche: Biographie. Bd. 3. - Die Jahre des Siechtums (Januar 1889 bis zum Tod 25. August 1900)*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- Janz, K. (1985). *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años de filósofo errante (Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)* (Trad. J. Muñoz & R. Isidoro). Madrid: Alianza Editorial.
- Jaspers, K. (1950). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin/Boston: De Gruyter.

- Jolys, H. (1883). *Psychologie des grands hommes*. Paris: Hachette.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. [Prolegomena]. (Trad. Mario Caimi). España: Itsmo.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. [KrV]. (Trad. Mario Caimi). México: FCE, UAM, UNAM.
- Kant, I. (2014). *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* [Redspuesta] (Trad. Rubén Jaramillo). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro Editorial, Señal que cabalgamos.
- Katsafanas, P. (2012). Nietzsche on agency and self-ignorance, *The Journal of Nietzsche Studies*, 43, 1, 5-17.
- Katsafanas, P. (2013). Nietzsche's Philosophical Psychology. In Gemes, K. and Richardson, J. (Eds.) *The Oxford Handbook of Nietzsche* (pp. 727-755). Oxford: Oxford University Press.
- Katsafanas, P. (2015). Kant and Nietzsche on Self-Knowledge. In Constancio, J., Mayer Blanco, M., & Ryan, B. (Eds.) *Nietzsche and the Problem of Subjectivity* (pp. 110-130). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Princeton University Press.
- Krauss, A. (1884). *Die Psychologie des Verbrechens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenkunde*. Tübingen: H. Laupp.
- Laks, A. (2010). Nietzsche et la question des successions des anciens philosophes. Vers un réexamen du statut de la philologie chez le jeune Nietzsche, *Nietzsche-Studien*, 39, 244-254.
- Lampert, L. (2001). *Nietzsche's task: an interpretation of "Beyond god and evil"*. New Haven/London: Yale University Press.
- Lampl, H.E. (1986). Ex obvlione: Das Féré-Palimpsest, *NietzscheStudien*, 15, 225-264.
- Lecky, W. & Hartpole, E. (1873). *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. Deutsch von Dr. H. Jolowicz. *Zweite rechtmässige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage, 2 Bde.* Leipzig/Heidelberg: Brockhaus.

- Leiter, B. (1994). Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals In: Schacht, R. (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals* (pp. 334-357). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche on morality*. London/New York : Routledge.
- Leiter, B. (2015). Moralities are a sign-language of the affects. In Constâncio, J., Mayer-Branco, M. & Ryan, B. (Eds.) *Nietzsche and the problem of subjectivity* (pp. 574-596). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Leiter, B. (2019). *Moral psychology with Nietzsche*. Great Britain: Oxford University Press.
- Llinares, J. (1994). Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción. En Marrades, J. y Sánchez, N. (Coord.) *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo* (pp. 87-105). 1994.
- Llinares, J. (2006). Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche. En Durá, N. (Ed.) *La guerra* (pp. 35-75). Valencia: Pre-Textos.
- Llinares, J. (2008). Antropología filosòfica i literatura: la lectura nietzscheana d'Apunts del subsòl de F. Dostoievski, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 38, 41-57.
- Llinares, J. (2009a). La intensa relación de Nietzsche con Dostoievski; *La Torre del Virrey*, 3, pp. 1-8.
- Llinares, J. (2009b). Nietzsche descubre a Dostoievski : notas sobre la lectura Nietzscheana de "La patrona", *Estudios Nietzsche*, 9, 67-90.
- Long, Th. (1990). Nietzsche's Philosophy of Medicine, *Nietzsche-Studien*, 19, 112-128.
- Loukidelis, N. (2012). Die „grosse Vernunft“ des Leibes und das Über-sich-hinaus-Schaffen: Eine Interpretation zur vierten Rede Zarathustras. . In von Caysa, V. & Schwarzwald, K. (Hrsg.) *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe* (pp. 213-223). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Löwenfelds, L. (1904). *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden* (4. Aufl). Wiesbaden: J. F. Bergmann.
- Löwith, K. (1956). *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Marshall, J.D. (2001). A critical theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault, *Studies in philosophy and education*, 20, 75-91.
- Maudsley, H. (1875). *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Meléndez, G. (2001). Hombre y estilo, (su) grandeza y unidad en Nietzsche. En Meléndez, G. (Comp.) *Nietzsche en perspectiva* (pp. 215-234). Bogotá: Biblioteca universitaria.
- Meléndez, G. (2002). La crítica de la moral como inversión de los valores en Friedrich Nietzsche. En Rujana, M. (Comp.) *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad: el diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica* (pp. 19-40). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Meléndez, G. (2015). Último preplatónico o primer socrático. El Sócrates de Nietzsche después de El nacimiento de la tragedia. En Donato, O., Duarte, R., Gettial, J., Gonzales, P., Prada, M. & Morano, M. (eds.) *Sócrates, el enigma de Atenas* (pp. 157-220). Bogotá: Universidad Libre, Facultad de Filosofía.
- Meléndez, G. (2016). Filosofía como ‘autoconfesión de su autor’. En Lozano-Vásquez, A. Meléndez, G. & Grupo Peiras (Eds.) *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (pp. 279-310). Bogotá: Colección general biblioteca abierta, Universidad Nacional de Colombia.
- Meléndez, G. (2017). “Es nuestro futuro el que da a nuestro hoy la regla”. *Retrospección y prospección en los prólogos de Nietzsche a sus obras*. Tesis para obtener el título de doctor en filosofía. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mitcheson, K. (2015). Techniques of self-knowledge in Nietzsche and Freud, *Journal of Nietzsche Studies*, 46, 3, 328-348.
- Montaigne, M. de (2003), "De Demócrito a Heráclito", *Ensayos de Montaigne*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, en línea, disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/>, consulta: mar. 10 de 2014.
- Most, G.W. (1994). Friedrich Nietzsche zwischen Philosophie und Philologie, *Ruperto Carola*, 2, 12–24.
- Müller-Lauter, W. (1999). *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin/Boston: De Gruyter.

- Nájera, E. (2018). Vivir en medio del hielo. Resistencia y escepticismo en El Anticristo, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 51, 283-303.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: life as literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- Neumann, V. (1999). *Friedrich Nietzsches Rezeption des Begriffs „décadence“ von Paul Bourget*. Hamburg: Diplomarbeiten Agentur.
- Obstoj, D. (1984). *Skepsis bei Nietzsche*. Tesis para obtener el título de doctor en filosofía. Hannover: Universität Hannover.
- Olfert, Chr. (2015). Skeptical Investigation and its Perks: Diog. Laert. 9.69-70 and 79-89. In Vogt, K. (Ed.) *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (pp. 147-170). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Orsolya, Fr., Aurenque, D., Assadi, G. & Schleidgen, S. (Hrsg.). (2016) *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*. Bielefeld: Transcript.
- Orsucci, A. (1996). *Orient - Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Patton, P. (2008). Nietzsche on rights, power and the feeling of power. In: Siemens, H. & Roodt, V. (Eds.) *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought* (pp. 471-488). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Pasley, M. (1978). Nietzsche's use of medical terms. In Pasley, M. (Ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection at Essays* (pp. 122-158). London: Methuen.
- Passow, Fr. (1847). *Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Ersten Bandes zweite Abtheilung. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage*, Leipzig: F.C.W. Vogel.
- Parush, A. (1979). Nietzsche on the Skeptic's Life, *The Review of Metaphysics*, 29, 3, 523-542.
- Plato (1986). *Charmides* (Trad. T. West & G. West). Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc.
- Plato (2000). *The Republic* (Trad. T. Griffith). Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarchos (1827-1861). *Werke, in 13 Bändchen. Vergleichende Lebensbeschreibungen* (Trad. Klaiber, J.G., Fuchs, C., Campe, J. F. C., Bähr, Chr., Reichardt, H., Wilhelm Rösch, C., & Schnitzer, Fr.). Stuttgart: J.B. Metzler.

- Porter, J. (2000a). *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press.
- Porter, J. (2000b). *The Invention of Dionysos*. Stanford: Stanford University Press.
- Rapp, Chr. (2011). Friedrich Nietzsche and Pre-Platonic Philosophy. In Primavesi, O. & Luchner, K. (Hrsg.) *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels. Akten der 9. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5–7* (pp. 335–357). München: Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Rapp, Chr. (2012). Friedrich Nietzsche et la philosophie préplatonicienne. Dans Balaudé, J. & Wotling, P. (Dir.) *“L’art de bien lire”. Nietzsche et la philologie* (pp. 191-219). Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Rée, P. (1877). *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Carl Duncker’s Verlag.
- Reginster, B. (2003). What is a free spirit? Nietzsche on fanaticism, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85, 51-82.
- Reibnitz, B. (1992). *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“: Kap. 1–12*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Reinhardt, K. (1928). Nietzsche und die Geschichte. In Becker, C. & Reinhardt, K. (Hrsg.) *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung* (pp. 296-309). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reuter, S. (2012). Vom Embryo zum Übermenschen?: zur Bedeutung entwicklungsbiologischer Denkmodelle für Nietzsches Begriff der individuellen Größe. In von Caysa, V. & Schwarzwald, K. (Hrsg.) *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe* (pp. 189-199). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Ribot, Th. (1883). *Les maladies de la volonté*. Paris: G. Bailliere.
- Richardson, J. (1996). *Nietzsche's system*. New York/Oxford : Oxford University Press.
- Riedel, M. (Hrsg.) (1999). *„Jedes Wort ist ein Vorurteil“: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Röllin, B. (2012). *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre: philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*. München: Fink.

- Röllin, B. (2013). Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig?: Zur Werkgenese von „Jenseits von Gut und Böse“. In von Marcus, A. & Pichler, A. (Hrsg.) *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“* (pp. 47-67). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Roux, W. (1881). *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*. Leipzig: W. Engelmann.
- Schaberg, W. (2002). *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*. Verlag/Basel: Schwabe & Co. AG.
- Schaffer, E. (1997). Philosophie und Philologie bei Nietzsche: neuere Tendenzen der Nietzsche-Forschung, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 71/4, 635–646.
- Schipperges, H. (1975). *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Klett/Cotta: Stuttgart.
- Schipperges, H. (1981). *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*. Klett/Cotta: Stuttgart.
- Schipperges, H. (1985). *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*. München/Zürich: Piper.
- Schipperges, H. (2001). *Leiblichkeit. Studien zur Geschichte des Leibes*. Aachen: Ariadne-Fach-Verlag.
- Schlechta, K. (1948). *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*. Mainz: Kupferberg.
- Schmitz-Dumont, O. (1878). *Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie. Grundriss einer Philosophie der mathematischen Wissenschaften*, Berlin: Duncker.
- Schmitz-Dumont, O. (1881). *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel. Mit fünf Figurentafeln*. Berlin: Carl Duncker's Verl.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Trad. P.L. de Santa María). Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación I* (Trad. P.L. de Santa María). Madrid: Trotta.

- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II* (Trad. P.L. de Santa María). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Parerga y Paralipómena I*. (Trad. P.L. de Santa María). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II*. (Trad. P.L. de Santa María). Madrid: Trotta.
- Simon, J. (1992). Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche. In Gerhardt, V. & Herold, N. (Hrsg.) *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs* (pp. 203-218). Würzburg.
- Sommer, A.U. (2000). *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“: ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel: Schwabe.
- Sommer, A.U. (2006). Nihilism and skepticism in Nietzsche. In Ansell, K. (Ed.). *A companion to Nietzsche* (pp. 250-269). Oxford: Malden, Mass.
- Sommer, A.U. (2007). Skeptisches Europa?: Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten: (Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, Aphorismen 204-213), *Nietzscherforschung*, 14, 67-78.
- Sommer, A.U. (2010). Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, *Nietzscherforschung*, 17, 31-44.
- Sommer, A.U. (2011). Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen. In Wellner, Kl. (Hrsg.) *Nietzsche - sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale* (pp. 190-219). Neu-Isenburg: ALV-Schriftenreihe.
- Sommer, A.U. (2012a). Große Menschen züchten?: Nietzsche anti-Darwin. In von Caysa, V. & Schwarzwald, K. (Hrsg.) *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe* (pp. 171-187). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, A.U. (2012b). *Nietzsche-Kommentar: „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, A.U. (2013a). „Glossarium“, „Commentar“ oder „Dynamit“? Zu Charakter, Konzeption und Kontext von Jenseits von Gut und Böse. In Borne, M. & Pichler, A.



- (Hrsg.) *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse* (pp. 69-86). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, A.U. (2013b). *Nietzsche-Kommentar: „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, A.U. (2014). Philosophen und philosophische Arbeiter: das sechste Hauptstück: „wir Gelehrten“. In Born, von M. (Hrsg.) *Friedrich Nietzsche: „Jenseits von Gut und Böse“* (pp. 131-145). Berlin: Klassiker Auslegen.
- Sommer, A.U. (2016a). *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, A.U. (2016b). “Moral als Vampirismus”. Leben und Blutsaugen bei Friedrich Nietzsche. In Breyer, T. & Müller, O. (Hrsg.) *Funktionen des Lebendigen* (pp. 193-213). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, A.U. (2017). *Nietzsche und die Folgen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Sommer, A.U. (2018). Friedrich Nietzsche. In Machuca, D. & Reed, B. (Eds.) *Skepticism: from antiquity to the present* (pp. 442-453). London: Bloomsbury Academic.
- Sommer, A.U. (2019). *Nietzsche-Kommentar: „Zur Genealogie der Moral“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Southwell, Gareth (2009). *A beginner's guide to Nietzsche's "Beyond good and evil"*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Stellino, P. (2015). *Nietzsche and Dostoevsky: on the verge of nihilism*. Berne: Peter Lang - International Academic Publishers.
- Stiegler, B. (2003). ¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología (Trad. J.J. Andrade), *Eidos: Revista de filosofía de la universidad del norte*, 1, 128-141.
- Stingelin, M. (2000). Psychologie. In Ottmann, H. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (pp. 423-424). Stuttgart/Weimar: Metzler.

- Strauss, L. (1983). Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In Strauss, L. (Ed.) *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 174-191). Chicago/London: University of Chicago Express.
- Strickers, S. (1884). *Physiologie des Rechts*. Wien: Toeplitz & Deuticke.
- Svoboda, K. (1920). Friedrich Nietzsche als klassischer Philolog, *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, 69, 657–673.
- Teichmüller, G. (1874). *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin: Weidmann.
- Thouard, D. (2000). Le centaure et le cyclope. Nietzsche et la philologie entre critique et mythe. In Crépon, M. (Ed.) *Nietzsche* (pp. 155-174). Paris: Éditions de l'Herne.
- Tongeren, P. v. (2008). Vom „Arzt der Cultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“: eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en). In: Sommer, A.U. (Hrsg.) *Nietzsche - Philosoph der Kultur(en)?* (pp. 11-29). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Tongeren, P. v. (2012). „Ich bin darin [...] ego ipsissimus [...], ego ipsissimum“. Nietzsches philosophische experimente mit der literarischen Form der Vorrede. *Nietzsche-Studien*, 41, 1-16.
- Ugolini, Gh. (2003). „Philologus inter philologos“. Friedrich Nietzsche, die klassische Philologie und die griechische Tragödie, *Philologus*, 147, 316–342.
- Ure, M. (2008). *Nietzsche's therapy. Self-cultivation in the Middle works*. Lanham: Lexington Books.
- Ure, M. (2009). Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy, *Journal Of Nietzsche Studies*, 38, 60-84.
- Villamil, H. (2016). Sobre la prudencia de la filosofía y la temeridad de las religiones según Schopenhauer. A propósito de los límites del lenguaje, *Ideas y valores*, 65 (Sup. N.º 2), 41-52.
- Volz, P. (1990). *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit: eine medizinische-biographische Untersuchung*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wahrig-Schmidt, B. (1988) „Irgendwie, jedenfalls physiologisch“. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1988, *Nietzsche-Studien*, 17, 435-464.

- Wahrig-Schmidt, B. (1992). "Die ganze Welt ist nur ein Hospital". Anmerkungen zu einer Metapher Senecas bei Nietzsche. In Conway, D. & Rehn, R. (Eds.) *Nietzsche und die antike Philosophie* (pp. 193-224). Trier: WVT.
- Whitlok, Gr. (2001). Translator's commentary. In Nietzsche, F. (Auth.) *The Pre-Platonic Philosophers* (pp. 153-263). Urbana/Chicago : University of Illinois Press.
- Winteler, R. (2009). Nietzsches „Antichrist“ als (ganze) „Umwerthung aller Werthe“: Bemerkungen zum „Scheitern“ eines „Hauptwerks“, *Nietzsche-Studien*, 38, 229-245.
- Winteler, R. (2011). Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine „idealistischen“ Fehldeutungen, *Nietzsche-Studien*, 39, 455-486.
- Witzler, R. (2001). *Europa im Denken Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wotling, P. (2006). «L'Ultime scepticisme». la vérité comme régime d'interprétation, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 131, 479-496.
- Wotling, P. (2008). La culture comme problème: la redetermination Nietzscheenne du questionnement philosophique, *Nietzsche-Studien*, 37, 1-50.
- Wotling, P. (2009). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Quadrige.
- Wotling, P. (2010). «Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure». Ephexis, bouddhisme, fredericisme chez Nietzsche, *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 65, 109-123.
- Zavatta, B. (2006). Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen, *Nietzsche-Studien*, 35, 274-297.