



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

*Nietzsche: idiosincrasia y crepúsculo del
sentido*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
SALVADOR ALCARAZ NAVA

ASESOR:
MTRO. JOSU LANDA GOYOGANA



MEXICO, D. F. 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

A los dioses, en particular a Diónysos, Apolo, Perséfone, Afrodita, Eros, Atenea, Abraxas, Shiva, Kali, Melek Taus.

A mis padres, Argimiro Alcaraz Pineda y Blanca Estela Nava Reyes, por todo su apoyo incondicional, sin el cual no hubiera logrado esto. A mis hermanos, Fabián y Daniel, que de alguna manera me apoyaron. A mi perro Koster, por permitirme tener una perspectiva más rica de la naturaleza.

A mi compañera de viaje Careli Johana Herrera Penilla, por todo lo que me ha regalado y por ser lo que es –una gran mujer, amiga, futura esposa-.

A mis tíos, Gustavo, Manolo, Sergio, por ser mis maestros de música y por sus buenos deseos.

A mi primo Román Alcaraz, por ser como un hermano y por las pláticas en el parque.

A Alí Arturo Martínez Albarrán, por proporcionarme dos textos de Nietzsche y por su ayuda.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, así como a la Facultad de Filosofía y Letras y al Colegio de Filosofía, por ser mi segundo hogar.

A Josu Landa Goyogana -maestro, asesor, estimado amigo-, por sacar adelante este proyecto a pesar de estar “atiborrado”, por sus regaños y sugerencias, por el tiempo que me dedicó y, por permitirme leer gran parte de su obra –filosófica, poética, literaria-.

A Crescenciano Grave, Rebeca Maldonado, Carlos Oliva, Alfonso Vázquez, por el apoyo que me brindaron para llevar a cabo mi titulación.

Para Arwen y Savdiel:

Los lejanos, los venideros...

Índice

Introducción	5
Capítulo 1. La noción de “idiosincrasia” en <i>Crepúsculo de los ídolos</i>	9
Elucidación del término <i>Idiosynkrasie</i>	10
Idiosincrasia en el problema razón = virtud = felicidad: “ecuación socrática contra los instintos del heleno antiguo”	14
Idiosincrasia <i>sub specie aeterni</i> : “falta de sentido histórico”, “odio a la noción misma de devenir”, “egipticismo”	23
Idiosincrasia en los conceptos supremos: “el último humo de la realidad que se evapora”.....	31
La moral como contranaturaleza: “idiosincrasia de degenerados”.....	38
Idiosincrasia e institución matrimonial.....	49
Capítulo 2. La idiosincrasia en tres “ídolos eternos”	57
La idiosincrasia de fondo en la Idea platónica de Bien	58
Dios e idiosincrasia.....	65
Idiosincrasia y razón.....	76
Capítulo 3. Crepúsculo del sentido	81
<i>Crepúsculo de los ídolos</i> como crepúsculo del sentido.....	82
Conclusiones	87
Bibliografía	90

Introducción

Friedrich Wilhelm Nietzsche Oehler nace el 15 de octubre de 1844 en la ciudad de Röcken, es hijo primogénito de un matrimonio que profesa el protestantismo, dicho matrimonio se conforma por Franziska Oehler y el pastor Karl Ludwig Nietzsche. Cuando Friedrich tenía alrededor de veintiún años se traslada a Leipzig y decide estudiar filología clásica, dejando de lado los deseos de su madre que consistían en que se convirtiera en un pastor. Es en esta misma época –finales de 1865- cuando Nietzsche descubre a Schopenhauer; compra los dos tomos de *El mundo como voluntad y representación* y les dedica una lectura intensiva y minuciosa¹.

Nietzsche adquiere ya, antes de ocupar la cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea el 13 de febrero de 1869, los elementos que van a constituir su pensamiento a lo largo de su obra filosófica, es decir, cuenta con conocimientos vastos sobre las ideas fundamentales que operan en el judeocristianismo, así como con gran parte de la Biblia, de la que por cierto Nietzsche contaba con la traducción que hizo Lutero al alemán, que se sabe de memoria. Estos conocimientos los adquirió gracias a la educación que recibió por parte de su familia. Asimismo, tiene conocimientos sobre el pensamiento antiguo gracias a su formación como filólogo, además de que las lecturas que realizó fueron de las fuentes directas en griego y latín; y por supuesto adquiere una influencia filosófica a través de la lectura de *El mundo como voluntad y representación*.

¹ Rüdiger Safranski, en su obra *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, nos relata lo siguiente en relación con la lectura que hizo Nietzsche de la obra magna de Schopenhauer: “Nietzsche se obliga a acostarse durante catorce días sucesivos a las dos de la noche, y a levantarse luego a las seis de la mañana.” *Cfr., op. cit.*, p. 46.

Así pues, los conocimientos en torno a la religión, filología, filosofía, son los elementos que le permiten a Nietzsche configurar y desenvolver su pensamiento filosófico en la segunda mitad del siglo XIX. La filosofía de Nietzsche ya no se va a constituir por las categorías que hasta entonces operaban en el pensamiento de importantes filósofos de occidente, Platón por ejemplo; a través de su escrutadora visión psicológica, Nietzsche examina, rasca, rasga, los sistemas de los filósofos occidentales para desenmascararlos. Para ello, Nietzsche se servirá de una noción que utiliza en sus últimas obras; se trata de la noción de idiosincrasia. Con esta noción Nietzsche mostrará qué rasgos y características hay en los filósofos que rigen su vida con base en categorías como Bien, Dios, Razón, Verdad. Estas categorías han regulado y determinado el sentido, es decir, operan como la respuesta a la pregunta por la razón de ser, del mundo.

Sin embargo, para Nietzsche estos postulados filosóficos no son sino el resultado de una creación humana, demasiado humana. Nietzsche se da cuenta de que no hay necesidad más humana que la búsqueda de un sentido². Un sentido para la vida, para la existencia. Ante cualquier situación que se presenta en la vida, el hombre trata de encontrar un sentido que le permita tener un soporte, un suelo firme en su vida. Sus actitudes ante su existencia le hacen utilizar categorías que cubran, velen, enmascaren, ese sentido con el que el hombre se enfrenta día con día, pero, Nietzsche nos va a mostrar qué hay detrás de las respuestas que los filósofos han otorgado al sentido.

¿De qué manera va a desenmascarar Nietzsche ese sentido único y último al cual el hombre se dirige a través de una vida moral, o a través de cualquier otro medio,

² Es menester matizar que las categorías de Bien, Dios, Razón y Verdad no son el sentido, pero han enmarcado en nuestro horizonte cultural y espiritual nuestra idea del mismo.

para hacer soportable su existencia? Nietzsche no encuentra otro camino más que el de la crítica radical³ a las categorías que regulan un único y último sentido.

Con tales antecedentes en cuenta, se hará un análisis del término idiosincrasia en la obra *Crepúsculo de los ídolos*. ¿Y por qué hacer un análisis de la noción de idiosincrasia en la obra mencionada y no en otra? En una carta de Nietzsche dirigida a su amigo danés Georg Brandes leemos lo siguiente: “Mi libro nuevo que seguramente aparecerá muy pronto (se llama: *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*), quisiera enviárselo al escritor danés que usted elogia tanto, pero no sé dónde encontrarlo. Este libro da la esencia de mi filosofía y es radical hasta la locura.”⁴ Es decir, se trata de la obra que sintetiza el pensamiento nietzscheano y enfatiza un aspecto más devastador, respecto de la tradición filosófica.

Así pues, Nietzsche se fija metas que hasta su momento, e incluso en el nuestro, el hombre no se ha fijado. De ahí que, si se quieren realizar estas metas se debe tener presente lo siguiente: “Para una tarea *dionisiaca* la dureza del martillo, el *placer mismo de aniquilar* forman parte de manera decisiva de las condiciones previas. El imperativo «¡Endureceos!», la más honda certeza de que *todos los creadores son duros*, es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca.”⁵

Más tarde, en su escrito autobiográfico, *Ecce homo*, nos dice lo siguiente en relación con el texto en cuestión:

Este escrito [...] es la excepción en absoluto entre libros: no hay nada más sustancioso, más independiente, más demoledor, - más malvado. Si alguien quiere formarse brevemente una idea de cómo, antes de mí, todo se hallaba cabeza abajo, empiece por este escrito. Lo que en el título se denomina *ídolo* es sencillamente lo

³ Para Gilles Deleuze, Nietzsche es el filósofo que hace una verdadera crítica, es decir, una crítica creadora que le permite hacer una filosofía a martillazos. *Cfr. Nietzsche y la filosofía*, pp. 7-10.

⁴ Esta carta está fechada en Turín, 20 de Octubre de 1888. *Cfr. G. Brandes, Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, p. 130.

⁵ F. Nietzsche, “Así habló Zaratustra” en *Ecce homo*, § 8, p. 117.

que hasta ahora fue llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos*, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final...⁶

Las determinaciones que han hecho los filósofos en torno al sentido, están bajo la nominación de verdad o ídolo; además, dichas determinaciones no regulan cualquier sentido, sino un sentido eterno. Es por ello que Nietzsche filosofa con el martillo, es decir, Nietzsche golpea a martillazos los ídolos eternos, que para el desarrollo de esta investigación serán tres: Bien, Dios, Razón.

El hecho de que *Crepúsculo de los ídolos* ocupe el lugar señalado en el conjunto de la obra nietzscheana, justifica que haya una concentración en él, así como en el abordaje de la noción de idiosincrasia. Este término permitirá comprender la crítica que hace Nietzsche a ciertas ideas filosóficas, así como penetrar en sus propias heterodoxias filosóficas tales como el sentido de la tierra, inocencia del devenir, eterno retorno, *amor fati*, *horror vacui*, espíritu libre, superhombre, voluntad de poder.

Con base en lo dicho, el capítulo uno se centra en una elucidación del término idiosincrasia, estipulando una definición acorde con el desarrollo de esta investigación. Asimismo, se aborda dicho término en cada una de las partes en que aparece dentro de la obra *Crepúsculo de los ídolos*. Es decir, se aborda el término idiosincrasia en los siguientes rubros: en relación con Sócrates; bajo la forma de lo eterno; en los conceptos supremos; en la moral; y en la institución matrimonial.

Por su parte, en el capítulo dos se analizan a fondo tres categorías de suma importancia para el pensamiento filosófico occidental, con base en la definición estipulada de idiosincrasia, tales categorías son la Idea de Bien platónica, la idea de Dios judeo-cristiana y, para utilizar la terminología de Nietzsche, la “razón en la filosofía”.

⁶ F. Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos” en *Ecce homo*, § 1, p. 123.

Finalmente, en el capítulo tres se hace un “repaso” de las objeciones de Nietzsche –dentro de la obra *Crepúsculo de los ídolos*- a las grandes categorías de la tradición.

Capítulo 1. La noción de “idiosincrasia” en *Crepúsculo de los ídolos*

Elucidación del término *Idiosynkrasie*

La noción de *Idiosynkrasie*⁷ es tomada por Nietzsche del término griego *ἰδιοσυνκρασία*. La traducción al castellano de dicha noción equivale a idiosincrasia. Los significados más usuales u ordinarios, en español, son carácter y temperamento⁸. En un terreno psicológico la palabra idiosincrasia puede significar una conducta o un rasgo⁹. Carácter, temperamento, conductas, rasgos, son aplicables a un pueblo o a un individuo. Sin embargo, los elementos dados hasta ahora son insuficientes para estipular una definición de la noción *Idiosynkrasie* que aporte una comprensión más fecunda de la filosofía de Nietzsche.

El término griego *ἰδιοσυνκρασία* tiene como prefijo *idio*. Éste, junto con sus derivaciones *idia* e *idion*, significan propio o peculiar. Existe el término alemán *Eigenheit* para el significado que se acaba de dar; el adjetivo *eigen* quiere decir “propio”. El sufijo *sincrasia* quiere decir temperamento. Con base en los componentes del término *ἰδιοσυνκρασία* se puede decir que la noción de *Idiosynkrasie* opera como sinónimo de la palabra *Eigenthümlichkeit*,¹⁰ la cual es utilizada por Schopenhauer en su

⁷ Este término es utilizado por Nietzsche en cinco de sus obras. *Cfr. La gaya ciencia*, § 348, § 363. *La genealogía de la moral*, I § 2, II § 12, III § 21. *Crepúsculo de los idolos*, “El problema de Sócrates” § 4, § 9. “La «razón» en la filosofía” § 1, § 4. “La moral como contranaturaleza” § 6. “Incursiones de un intempestivo” § 39. *El Anticristo*, § 7, § 15, § 31. *Ecce homo*, “El nacimiento de la tragedia” § 2. “Por qué soy yo un destino” § 7. También pueden verse algunos fragmentos póstumos: otoño de 1887; 10 [121], primavera de 1888; 14 [92], 15 [4].

⁸ En el DRAE se define el término idiosincrasia de la siguiente manera: “idiosincrasia. (Del griego *ἰδιοσυνκρασία*, temperamento particular). f. Rasgos, temperamento, carácter, etc., distintivos y propios de un individuo o de una colectividad.” REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*. 22a. Madrid, Espasa Calpe, 2001. 2 tt.

⁹ En psicología se define el término idiosincrasia de la siguiente manera: “idiosincrasia. 1. Conducta o rasgo, o alguna pauta de conductas o rasgos, peculiar de un individuo o de un grupo; en especial, tal característica cuando es fácilmente observada y sirve para distinguir al individuo de los otros. 2. Una rareza. – adj. idiosincrásico.” H.B. English y A. CH, English, *Diccionario de Psicología y Psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1977. [vol. 3].

¹⁰ La equivalencia entre *Idiosynkrasie* y *Eigenthümlichkeit* se puede obtener con base en que el *Diccionario Alemán I*, alemán-español, español-alemán. Barcelona, Herder, 2001, reconoce que *Eigenthümlichkeit* se puede traducir por idiosincrasia. Además, Roberto R. Aramayo maneja esta acepción en su edición de *El mundo como voluntad y representación*.

obra magna *El mundo como voluntad y representación*¹¹. Esta palabra nos da otros elementos; el adjetivo *eigenthümlich* significa característico o típico y, a su vez contiene la palabra *thüm* que quiere decir cambio de un estado a otro. Hasta ahora se puede decir que *Idiosynkrasie* significa o la característica más propia de algo o alguien, o el cambio de estados o afecciones que forman un temperamento.

Como se verá, en Nietzsche se puede encontrar un uso de la noción de idiosincrasia, tal como se han expuesto sus elementos. En *La gaya ciencia* opera como la característica que diferencia un individuo de otro, es decir, cada individuo tiene una idiosincrasia, tal como Schopenhauer usa el término *Eigenthümlichkeit*, que se forja con base en elementos como las condiciones y costumbres sociales, aspectos culturales, gustos, etcétera: “[...] la *idiosincrasia* intelectual del docto – cada docto tiene una idiosincrasia – descubre casi siempre tras ella los «antecedentes» del docto, su familia, en particular sus profesiones y oficios.”¹² La familia hereda los elementos que determinan la idiosincrasia de cada individuo, no sólo la del sabio o docto. Al respecto, Nietzsche da un ejemplo: si un hijo tiene un padre archivero cuya tarea consistía en ordenar y esquematizar, entonces el hijo, si estudia filosofía, tendrá una cabeza esquematizante; en él se convierte en contenido lo que en el oficio de su padre era meramente formal¹³.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche alude al término idiosincrasia en un terreno psicológico, es decir, a los rasgos o conductas de un individuo: “Se ve enseguida que esta derivación contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia de los psicólogos ingleses, - tenemos aquí «la utilidad», «el olvido», «el hábito» y, al final, «el

¹¹ En el § 45 del tomo I Schopenhauer nos dice que cada hombre representa una idea *eigenthümliche* (idiosincrásica). Asimismo, afirma que este carácter totalmente *Eigenthümliches* (idiosincrásico) se diferencia del de la especie.

¹² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 348, p. 263.

¹³ *Idem*.

error» [...]»¹⁴ Y más adelante hace alusión a lo señalado en torno al temperamento (*sincrasia*) y al cambio de un estado a otro (*thüm*):

[...] el temperamento de un pueblo o de una ciudad [...] se transforma [...] interrumpido unas veces por idiosincrasias voluptuosas y otras por idiosincrasias destructivas: y ese mismo cambio de afectos, con las mismas intermitencias y transformaciones súbitas, es observado todavía hoy en todos los lugares, en todo sitio en donde la doctrina ascética acerca del pecado obtiene una vez más un gran triunfo [...]»¹⁵

Es claro que, en los pasajes citados, Nietzsche se apega al significado etimológico del término idiosincrasia. ¿Es lícito conformarse con las definiciones dadas: la característica más propia y el temperamento como cambio de estados, de afecciones? No. En *Crepúsculo de los ídolos* la noción de idiosincrasia tiene un matiz, éste consiste en que el término *Idiosynkrasie* le sirve a Nietzsche para realizar una crítica a ideas fundamentales que han regido en el pensamiento de la filosofía occidental, tales como la de razón, la de historia, la de Dios, por dar algunos ejemplos. En estas ideas, así como en la moral judeo-cristiana, Nietzsche ve rasgos, síntomas, características, de una vida que tiende hacia lo descendente, es decir, de una vida -para decirlo en términos nietzscheanos- *décadent*¹⁶.

Con base en todo lo anterior, se requiere una definición que esté acorde con el desarrollo de esta investigación, así como con el pensamiento nietzscheano dentro de *Crepúsculo de los ídolos*. En este sentido, la noción de idiosincrasia deberá entenderse en los siguientes términos: *modo singular de pensar de todo aquello que es bajo, débil, dócil, enfermizo, estéril, falso, fracasado, hipócrita, inferior, lascivo, malogrado, mediocre, miserable, nocivo, pequeño, pisoteado, pobre, podrido*.

¹⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, § 2, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, III, § 21, p. 183.

¹⁶ Andrés Sánchez Pascual y Diego Sánchez Meca coinciden en que los términos *décadence* (decadencia) y su implicación *décadent* (decadente) fueron tomados por Nietzsche tras su lectura de los *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget.

Una vez estipulada la definición de idiosincrasia, veamos las potencialidades teóricas de este concepto para analizar a fondo los contenidos filosóficos de la obra *Crepúsculo de los ídolos*.

Idiosincrasia en el problema razón = virtud = felicidad: “ecuación socrática contra los instintos del heleno antiguo”

A Nietzsche siempre le inquietó el siguiente problema: “Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo.”¹⁷ Esta inquietud se analizará desarrollando las características que forman propiamente la idiosincrasia socrática desde el punto de vista de Nietzsche.

Sin embargo, “Resulta muy difícil, y acaso imposible, decir quién fue el Sócrates histórico, a pesar de que los hechos más relevantes de su vida estén claramente asentados.”¹⁸ Con estas palabras de Hadot queda bastante claro que no se puede forjar una figura fiel de Sócrates, incluso el Sócrates de Nietzsche es ambiguo; pues, por un lado éste presenta un Sócrates como el filósofo que tiende hacia la disolución de la tragedia griega¹⁹ y, por otro, dice que Sócrates es un filósofo de la vida²⁰, que posee una sabiduría llena de jovialidad²¹, que es un gran erótico²².

Esa ambigüedad del Sócrates nietzscheano muestra una figura muy rica del filósofo griego. En los cursos que impartió el Dr. F. Nietzsche, desde el seminario de invierno de 1869 hasta el seminario de verano de 1876, y que se publicaron con el título *Los filósofos preplatónicos*, tenemos unas páginas dedicadas a Sócrates. Allí se pueden encontrar algunas características de la figura de Sócrates. Una de ellas consiste en

¹⁷ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 4, pp. 45-46.

¹⁸ Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*, p. 21.

¹⁹ Esto está plasmado, como se verá, a lo largo de toda la obra de Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos* no es la excepción.

²⁰ Cfr. “Sócrates” en *Los filósofos preplatónicos*, p. 168.

²¹ Cfr. *El viajero y su sombra*, § 86.

²² Cfr. “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, § 8.

diferenciarlo de los primeros filósofos por su origen plebeyo²³. Esto mismo lo repetirá en *Crepúsculo de los ídolos*: “Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe.”²⁴ Sin embargo, otra de las características consiste en que Sócrates poseía “una enorme fuerza de voluntad dirigida hacia una reforma ética.”²⁵ ¿En qué consistía esta reforma ética y por qué se vio en la necesidad de emprenderla? La reforma ética va dirigida contra los instintos morales que eran propios de los aristócratas atenienses. Contra el gusto aristocrático que consistía en no dar razones de las cosas, pues consideraban que “Poco valioso es lo que necesita ser probado.”²⁶ Por lo tanto a la aristocracia no le gustaban los modales dialécticos. “Pero Sócrates adivinó algo más. Vio lo que había *detrás* de sus aristócratas atenienses; comprendió que su caso, la idiosincrasia²⁷ de su caso, no era ya un caso excepcional.”²⁸

Sócrates consideraba a la dialéctica como la única vía posible por la cual el conocimiento llega a la virtud. “Así, la filosofía socrática es absolutamente *práctica*: es enemiga de cualquier conocimiento que no esté relacionado con consecuencias éticas.”²⁹ Hadot nos dice que Sócrates no enseña sistema alguno, ya que su filosofía consiste en un ejercicio espiritual y una nueva manera de vivir.³⁰ Crescenciano Grave anota al respecto: “Lo que aquí interesa por sí mismo es la crítica de Nietzsche a una cierta forma de pensamiento que deriva de y en una cierta actitud ante la vida.”³¹ Esta

²³ Cfr. *Los filósofos preplatónicos*, p. 166. El ejemplo más claro de esos primeros filósofos de los que se diferencia Sócrates es Heráclito de Éfeso, que pertenecía a un linaje aristocrático, y por el que Nietzsche siempre mostró admiración a lo largo de su obra.

²⁴ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, p. 45.

²⁵ F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 168.

²⁶ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, p. 46.

²⁷ Es la única vez que Nietzsche utiliza el término *Idiosynkrasie* para los aristócratas. Sin embargo, no deja de significar algo negativo. Prueba de ello son las líneas que siguen a lo citado: “La misma especie de degeneración estaba preparándose silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia su final.” Cfr. “El problema de Sócrates” en *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 47 y 48.

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

²⁹ F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 168.

³⁰ Cfr. *Elogio de Sócrates*, p. 51. Asimismo, Platón señala lo siguiente: “[...] prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo.” Cfr. *Apología de Sócrates*, 38 e.

³¹ C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, p. 76.

nueva manera de vivir es para Nietzsche la separación de Sócrates de la forma de vivir de la aristocracia. Esto en la medida en que para los aristócratas el pensamiento y el conocimiento estaban regidos por la vida; de esta manera, la moral presocrática, conforme a los valores aristocráticos, se basaba en una vida correcta. En cambio en Sócrates tenemos una moral donde la vida es dominada por el pensamiento, cuyo objeto no es una vida correcta -en términos aristocráticos-, sino el conocimiento superior. Gilles Deleuze nos dice al respecto: “El pensador afirma así la hermosa afinidad entre el pensamiento y la vida: la vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo. Esta general afinidad, en Nietzsche, no sólo aparece como el secreto pre-socrático por excelencia, sino también como la esencia del arte.”³² Con esto Deleuze nos está diciendo que Sócrates, al poner la vida al servicio del pensamiento, la está negando junto con el arte, tal como se verá más adelante.

Hasta ahora, de los elementos que han salido a la luz, dos son los más importantes: el conocimiento y la virtud; ambos constituyen “la auténtica creencia socrática: que el conocimiento y el comportamiento moral coinciden.”³³ Este comportamiento moral consiste en una salud del alma, que Nietzsche identifica con la felicidad. Ahora que ya se tienen los tres elementos del problema socrático: razón (que en este caso conocimiento y razón operan como términos intercambiables), virtud, felicidad, hay que ver cuál es la crítica que hace Nietzsche al pensamiento de Sócrates. Se había dicho que Sócrates se opone al instinto moral que respetaban los aristócratas atenienses, en *El nacimiento de la tragedia* se puede leer lo siguiente:

«Únicamente por instinto»: con esta expresión tocamos el corazón y el punto central de la tendencia socrática. Con ella el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente: cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo

³² G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 143.

³³ F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 168.

que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo existente es íntimamente absurdo y repudiable. Partiendo de ese único punto Sócrates creyó tener que corregir la existencia: él, sólo él, penetra con gesto de desacato y de superioridad, como precursor de una cultura, un arte y una moral de especie completamente distinta, en un mundo tal que el agarrar con respeto las puntas del mismo consideraríamoslo nosotros como la máxima fortuna.³⁴

Nuevamente tenemos elementos de la reforma moral que emprendió Sócrates. Y es en estos elementos donde Nietzsche ve síntomas que operan como la disolución de la tragedia griega. Asimismo, es menester señalar lo siguiente: “Basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: «la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz»; en estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia.”³⁵ Y es que para Nietzsche Sócrates se opone a los instintos morales, colocando a la razón o al conocimiento puro como modelo a seguir para la salud del alma en tanto comportamiento moral. Sólo donde se carece de conocimiento puro, saber, razón, hay mal. Este mal es lo que Sócrates llama ignorancia. Nietzsche no sólo ve en Sócrates una oposición a los instintos morales, sino también a los artísticos, es decir, ante los ojos de Nietzsche Sócrates no apreciaba el arte, y sólo comprendía su aspecto práctico y utilitario, por lo cual pertenecía a los que menospreciaban la tragedia³⁶.

Sócrates visto como antítesis de la tragedia está expuesto en varios pasajes de la obra nietzscheana. En *Ecce homo* Nietzsche insiste en que hay que ver a Sócrates como un racionalista que contradice al instinto, como el que llevó la labor de “la disolución griega”³⁷. Del mismo modo, en *Crepúsculo de los ídolos* leemos: “yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución

³⁴ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 121-122.

³⁵ *Ibid.*, p. 128.

³⁶ *Cfr. Los filósofos preplatónicos*, p. 167.

³⁷ *Cfr. “El nacimiento de la tragedia” en op. cit.*, § 1.

griega, pseudogriegos, antigriegos [...]”³⁸ Recordando lo dicho en relación con el alejamiento de Sócrates de la idiosincrasia aristocrática, hay un pasaje ilustrativo en *Más allá del bien y del mal*, donde Nietzsche nos dice:

Sócrates mismo, ciertamente, había comenzado poniéndose, con el gusto de su talento, - el gusto de un dialéctico superior – de parte de la razón; y en verdad, ¿qué otra cosa hizo durante toda su vida más que reírse de la torpe incapacidad de sus aristocráticos atenienses, los cuales eran hombres de instinto, como todos los aristócratas, y nunca podían dar suficiente cuenta de las razones de su obrar?³⁹

Por otra parte, fuera de todos estos elementos que imputa Nietzsche a la figura de Sócrates, tenemos la actitud de Sócrates frente a la muerte: “La seducción ejercida por Sócrates sobre toda la posteridad provendría de su actitud frente a la muerte, y más específicamente aun, del carácter casi voluntario de su muerte.”⁴⁰ Este es un elemento que fue digno de atención para Nietzsche: “Sócrates *quería* morir; - no Atenas, *él* fue quien se dio la copa de veneno, él forzó a Atenas a dársela...”⁴¹ Y es que en el momento de su muerte Nietzsche ve nuevamente rasgos y características de una vida decadente, por ejemplo, en el § 340 de *La gaya ciencia* titulado “El Sócrates moribundo”, Nietzsche apunta que las últimas palabras que Sócrates le dice a Critón deben leerse en los siguientes términos: «¡Oh Critón, *la vida es una enfermedad!*!». Pero aquí Nietzsche se encuentra ante un enigma, y es que el otro lado de Sócrates consiste en un Sócrates que vive alegremente y, que en lugar de mostrar características que tienden hacia una vida decadente, nos muestra todo lo contrario, tal como el propio Nietzsche afirma: “En *Sócrates* convergen los caminos de diferentes reglas filosóficas, que son, en suma, las

³⁸ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, p. 44.

³⁹ F. Nietzsche, “Para la historia natural de la moral” en *op. cit.*, § 191, p. 131.

⁴⁰ P. Hadot, *op. cit.*, p. 79.

⁴¹ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, pp. 49-50.

reglas de los diferentes temperamentos, fijadas por la razón y el hábito, y que todas apuntan a la alegría de vivir y a la alegría que se halla en el propio yo [...]”⁴²

En este sentido, el enigma que Sócrates le plantea a Nietzsche, para decirlo en términos de Hadot, es el siguiente: ¿Por qué Sócrates, enamorado de la vida, parece, en su voluntad de muerte, odiar la existencia?”⁴³ La respuesta no sólo la encuentra Nietzsche en el instante antes de su muerte: “«vivir – significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador»”⁴⁴, sino que Nietzsche ha visto la hostilidad de Sócrates frente a la vida en el problema razón = virtud = felicidad, el cual, Sócrates lo conforma con ciertas características que, desde el punto de vista de Nietzsche, se pueden exponer en los siguientes términos.

La primera característica es que Sócrates era plebe. Esto para Nietzsche representa un rasgo de una vida pobre, inferior, enfermiza, baja. Para comprender esta afirmación nietzscheana, hay que tener como supuesto la tendencia de Nietzsche hacia una vida aristocrática cuyas características son lo noble, lo superior, lo sano, lo elevado, por decir algunas. Asimismo, Nietzsche hace alusión a la fealdad de Sócrates, y en ella observa una evolución descendente⁴⁵. El juicio de Nietzsche para decir que Sócrates es un decadente consiste en identificarlo con un criminal. El criminal es feo y un *décadent*.⁴⁶ Esto no nos tiene por qué resultar insólito si tomamos en cuenta la lectura que hizo Nietzsche del texto de Charles Féré *Dégénérescence et Criminalité*⁴⁷. Claro que Nietzsche hace una estrecha relación entre la decadencia y la degeneración.

Otra característica del modo de pensar socrático consiste en el conocimiento con consecuencias éticas. Nietzsche ve que su reforma ética consiste en una moral

⁴² F. Nietzsche, *El viajero y su sombra*, § 86, p. 190. El subrayado es mío.

⁴³ P. Hadot, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁴ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, p. 43.

⁴⁵ *Cfr. Ibid.*, § 3.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Este texto fue leído por Nietzsche a principios de 1888. En relación con su lectura puede verse, por ejemplo, el fragmento póstumo 15 [37] de la primavera de 1888.

decadente, es decir, la moral socrática unida con el elemento racional representa para Nietzsche una expresión de la *décadence*. Del mismo modo que la preocupación por la felicidad -por la salud del alma- delata, de acuerdo con Nietzsche, síntomas de decadencia.

También, se había mencionado que Sócrates no sólo se opuso a los instintos morales, sino a los artísticos. ¿Qué pasa aquí propiamente? Para Nietzsche las dos divinidades griegas de las que se sirve para explicar cómo opera el orden natural del mundo y nuestra existencia: Dionysos y Apolo, son “instintos artísticos de la *physis*”⁴⁸. Lo dionisiaco es para Nietzsche la fuente eternamente creadora de formas que se patentizan en lo apolíneo. Lo dionisiaco en tanto unidad se manifiesta en la pluralidad de lo apolíneo. Lo apolíneo diferencia lo indiferenciado. Para Nietzsche el crear es diferente de la utilidad, misma que Sócrates concebía en el terreno artístico. “Excluir el instinto de la creación es, ante los ojos de Nietzsche, aniquilar el arte [...] y *no sólo aniquilarlo sino* privarlo de su origen en uno o en ambos de los instintos artísticos de la naturaleza: lo apolíneo y lo dionisiaco.”⁴⁹

Con base en lo anterior, se puede afirmar, de acuerdo con el pensamiento de Nietzsche, que el origen plebeyo y la fealdad física en tanto características, así como la dialéctica, la racionalidad, las consecuencias morales, entendidas como el modo singular de pensar de Sócrates, tienden a una vida descendente, degenerada, decadente, que tiene en contra suya los instintos del heleno antiguo, y esto para Nietzsche es una vida estéril, inferior, dócil, malformada. En contraposición, Nietzsche apuesta, en un terreno ético, por una moral aristocrática, es decir, por una moral ascendente que no niega los instintos; y en un terreno estético, por un tipo de arte creador, mas no práctico y utilitario. La oposición que detecta Nietzsche entre Sócrates y la aristocracia, también

⁴⁸ Cfr. Nietzsche. *La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 129.

⁴⁹ C. Grave, *op. cit.*, p. 80. El subrayado es mío.

se puede plantear en los siguientes términos: “*Tener que combatir los instintos – ésa es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto.*”⁵⁰ Es por esto que para Nietzsche, Sócrates tiene todas las características estipuladas para la noción de idiosincrasia.

Así pues, Nietzsche se forjó un Sócrates que le sirvió para exponer sus contraposiciones racionalidad-instinto; Sócrates-tragedia; científico-artístico; decadencia-ascendencia; entre otras. Sin embargo, a pesar de las acusaciones que Nietzsche le hace a Sócrates, hay un elemento que es digno de mencionar. Se trata de la figura de un Sócrates músico, al respecto Hadot señala: “[...] esta figura de Sócrates músico reconciliaría la lucidez irónica de la conciencia racional con el entusiasmo demónico. [...] En este Sócrates músico, Nietzsche proyecta su propio sueño, su nostalgia de una reconciliación entre Apolo y Dioniso.”⁵¹ Es más, el propio Nietzsche afirma que “sería lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia: como símbolo de esa forma de cultura tendríamos que colocar el *Sócrates cultivador de la música* [...]”⁵²

En relación con lo anterior, Crescenciano Grave observa muy bien lo siguiente: “En Sócrates mismo se anuncia el desmoronamiento del optimismo dialéctico y la esperanza hacia el futuro de la sabiduría trágica. [...] El Sócrates músico es la apuesta de Nietzsche por la cultura del futuro.”⁵³

Finalmente, cabe mencionar que el Sócrates músico, así como la ambigüedad presente en Nietzsche de la figura de Sócrates, son elementos para reflexionar y quizá criticar la postura nietzscheana presente en *El nacimiento de la tragedia*. Por lo que habría que analizar, aunque no se hará en esta investigación, la pregunta que hace Hadot

⁵⁰ F. Nietzsche, “El problema de Sócrates” en *op. cit.*, p. 49.

⁵¹ P. Hadot, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

⁵² F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 149.

⁵³ C. Grave, *op. cit.*, pp. 90 y 91.

en torno a la figura de Sócrates: “¿no se halla finalmente fundada sobre la ambigüedad de la figura central de la mitología nietzscheana, la de Dioniso, dios de la muerte y de la vida?”⁵⁴

⁵⁴ P. Hadot, *op. cit.*, p. 87.

**Idiosincrasia *sub specie aeterni*: “falta de sentido histórico”, “odio a la
noción misma de devenir”, “egipticismo”**

Nietzsche tiene intuiciones en relación con lo eterno y con el tiempo que difieren de la concepción historicista. Para Nietzsche la forma en que se ha concebido la historia, la eternidad, la temporalidad, es la manera de enmascarar una vida decadente, débil, falsa. Al respecto, hay un pasaje que permitirá elucidar estas intuiciones nietzscheanas, el cual se presenta a continuación: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [...] – cuando hacen de ella una momia.”⁵⁵ Sin embargo, para abordar de manera fecunda este pasaje, es necesario aclarar la ambivalencia que está presente dentro de la obra nietzscheana, en torno al sentido histórico. Por un lado, se tiene a un Nietzsche que ataca al sentido histórico, cuando éste se entiende en términos de una visión estática y petrificada del tiempo. Y es por eso que Nietzsche ataca el talante “egipciaco”, de momificador del tiempo. Tal es el caso de la segunda consideración intempestiva, que se titula *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. El ejemplo más claro lo ofrece Nietzsche en *Ecce homo*, donde refiriéndose a esta intempestiva, afirma lo siguiente: “En este tratado el “sentido histórico” [...] fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia.”⁵⁶

Por otra parte, está un Nietzsche que apuesta por un sentido histórico, pero entendido como algo “ciclista”, donde se da una contraposición entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico. En la presente investigación se desarrollará sólo este punto.

⁵⁵ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 1, p. 51.

⁵⁶ F. Nietzsche, “Las intempestivas” en *Ecce homo*, § 1, pp. 83 y 84.

Así pues, Nietzsche se desliga de la concepción historicista que es propia del judeocristianismo, con lo cual permite tematizar la historia y la temporalidad de un modo distinto a la concepción lineal del tiempo. Y es dentro de esta concepción donde Nietzsche ve que surgen ideas fijas, estables, eternas. Del mismo modo, hay una teleología y categorías como la de “progreso” e “igualdad”. En última instancia, la concepción del tiempo lineal es lo que Nietzsche denomina “falta de sentido histórico”. Al respecto, el primer acercamiento nos lo ofrece el propio Nietzsche, en su *Humano, demasiado humano*, al decirnos que la falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos.⁵⁷ Este pecado original consiste en creer que existen hechos eternos, verdades eternas, ideas imperecederas, etcétera.

Y es que el sentido histórico, entendido en términos nietzscheanos, no apela a una teleología, es decir, no tiene por qué haber un único sentido que legitime, rija, determine, nuestra existencia. Así pues, el sentido histórico nos abre un abanico de posibilidades de sentido, donde nosotros tomamos la decisión de a cuáles decirles sí y a cuáles decirles no. ¿Para qué seguir pensando en categorías imperecederas? Nietzsche ya no quiere verdades eternas. Ese abanico de posibilidades de sentido también nos abre una gama de múltiples verdades. Con ello también entra en crisis el concepto de “Verdad”:

Un gran viento sopla entre los árboles y por todas partes caen al suelo frutos – verdades. Hay en ello el derroche propio de un otoño demasiado rico: se tropieza con verdades, incluso se aplasta alguna de ellas con los pies, - hay demasiadas... Pero lo que se acaba por coger en las manos no es ya nada problemático, son decisiones.⁵⁸

En este brillante y poético pasaje Nietzsche muestra que las decisiones que uno toma son precisamente de los múltiples sentidos que están a nuestra disposición. En

⁵⁷ Cfr. *Humano, demasiado humano*, § 2, p. 42.

⁵⁸ Cfr. “Crepúsculo de los ídolos” en *Ecce homo*, § 2, pp. 123-124.

cambio, en todo lo que tienda a deshistorizar las cosas para hacer de ellas algo imperecedero, fijo, estable, Nietzsche ve rasgos y características de degeneración, es decir, algo de falso y de estéril hay en aquellos que niegan el cambio, el movimiento, lo dinámico: “La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, - incluso refutaciones.”⁵⁹ En el fondo, donde se carece de sentido histórico, tal como Nietzsche lo concibe, hay un odio a la noción de devenir.

El odio a la noción misma de devenir surge porque éste muestra pluralidad y cambio; no lo imperecedero. En este sentido, Nietzsche ataca la visión que asume el devenir como apariencia y mal, y que tiende a reivindicar sólo lo “perfecto”, lo inmutable. En contraposición, Nietzsche postula tres tópicos: la inocencia del devenir, eterno retorno de lo mismo y *amor fati*. Estos tópicos abren otra perspectiva de la realidad y aportan una nueva visión del mundo que no tiene que ver con lo indestructible, lo permanente, lo estático, tal como el historicismo lo concibe.

Aunado a lo anterior, Nietzsche se sirve de Heráclito de Éfeso -que es uno de los filósofos por los que Nietzsche sintió afinidad, admiración, respeto- para criticar la concepción historicista y, al respecto, señala: “[...] este mundo único que él conservaba –este mundo protegido por leyes eternas y no escritas, animado por el flujo y el reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo- no revela nunca una permanencia, algo indestructible, un baluarte en la corriente”⁶⁰

De esta manera, ¿por qué Heráclito, de acuerdo con Nietzsche, fija su mirada en el movimiento eterno y, por ello, niega toda duración y permanencia en el mundo? La permanencia es un no-fluir. En cambio, así como las aguas del río fluyen incesantemente, se podría afirmar que así es la vida, es decir, el ser humano está inmerso en medio de un flujo de posibilidades. La vida es un devenir constante,

⁵⁹ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 1, p. 51.

⁶⁰ F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pp. 57-58.

incesante, inagotable. En esta misma tonalidad Nietzsche afirma que “la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba.”⁶¹ La vida es un construir y destruir; es un crear constante. Nietzsche nos recuerda las metáforas de Heráclito para representarnos el devenir. La inocencia del niño que crea y destruye es la inocencia del devenir. Sin embargo, al hablar de devenir es necesario abordar el devenir como constitutivo del ser, pero, se abre otra doble posibilidad, la primera es propia del historicismo, que consiste en concebir el ser como algo inmutable e inerte: “Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es.”⁶²

En el ser es donde han encontrado refugio y reposo quienes niegan el perecer, el cambio. Con el *es* se pretende la conservación de todas las cosas. El ser engloba todo aquello que no implique contingencia. Para Nietzsche el creer en el ser es negar los sentidos, es negar la realidad, es negar el mundo. De esta manera, el ser es colocado en una temporalidad distinta a la que concibe Nietzsche. El ser está colocado en una eternidad quieta, que engloba todo lo que tenga que ver con conservar, con lo imperecedero, con lo estable. ¿Cómo es posible una temporalidad inmersa en la inocencia del devenir? La respuesta es el eterno retorno⁶³.

¿Qué entiende Nietzsche por eternidad? Nuevamente Nietzsche recuerda a Heráclito, ya que éste representaba la eternidad mediante la imagen del círculo⁶⁴, del mismo modo, Nietzsche concebirá su pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Ese

⁶¹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 199.

⁶² F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 1, p. 51.

⁶³ El tópico del eterno retorno de lo mismo es la segunda posibilidad para abordar el devenir como constitutivo del ser.

⁶⁴ En el fragmento B 103, según la numeración de Diels y Kranz, leemos: “Indiferente es el principio y el fin en el contorno de un círculo”.

pensamiento que el propio Nietzsche califica de *abismal*⁶⁵, que es como el peso más pesado⁶⁶, va a tener sus matices en *Así habló Zaratustra*. En “De la visión y enigma”⁶⁷ Nietzsche parece confundirnos acerca de su doctrina, no obstante, hay elementos que permiten elucidar el tópico del eterno retorno. Nietzsche parece no concebir el tiempo como algo circular, ya que cuando el enano afirma que “Todas las cosas derechas mienten”, “Toda verdad es curva”, “el tiempo mismo es un círculo”, Zaratustra se encoleriza. Además, llama al enano su enemigo capital.

Sin embargo, Nietzsche enmascara su pensamiento. No es gratuito que en el momento en que se baja el enano de los hombros de Zaratustra, éste se sienta ligero. ¿Acaso no es el eterno retorno el peso más pesado? Una vez que el enano no está en los hombros de Zaratustra, es decir, una vez que la doctrina del eterno retorno no está sobre Zaratustra, contemplan el tiempo lineal: “«¡Mira ese portón! ¡Enano! [...] tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí [...] Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante – es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’.” Lo que aquí expone Nietzsche en boca de Zaratustra es el tipo de temporalidad que aquí se denominará *quietismo*. En esta concepción la eternidad es considerada como algo permanente, rígido, predeterminado, donde el instante significa la simultaneidad del pasado, del presente, del futuro. El *es* del que se hablaba líneas arriba es propio de esta concepción. Para el quietismo sólo vale decir que “todo *es*”, con ello ya nada importa el cambio, el fluir. Para esta concepción quietista la eternidad es colocada en un terreno atemporal donde el tiempo es legitimado por la misma.

⁶⁵ Cfr. *Ecce homo*, “Por qué soy tan sabio” § 3. Y de *Así habló Zaratustra*, “De la visión y enigma” § 2. “De la bienaventuranza no querida”, “El convaleciente” § 1.

⁶⁶ Cfr. *La gaya ciencia*, § 341.

⁶⁷ El capítulo “De la visión y enigma” se encuentra en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, ocupa las páginas 227-232. Las citas que se hacen a continuación corresponden al capítulo mencionado.

En cambio, para Nietzsche la eternidad no posee los elementos que el quietismo le ha imputado; es más, Nietzsche no sólo entiende la eternidad de otro modo, sino que la noción de ser es entendida en otros términos:

- «Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen – y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.»⁶⁸

Ahora Nietzsche alude a lo que ya había dicho el enano; que toda verdad es curva y que el tiempo es un círculo. Así es como Nietzsche concibe la eternidad. Y en relación con la forma de concebir el ser, Gilles Deleuze comenta al respecto: “La lección del eterno retorno es que no hay retorno de lo negativo. El eterno retorno significa que el ser es selección. Sólo retorna lo que afirma, o lo que es afirmado.”⁶⁹ Esta anotación de Deleuze es de gran ayuda para comprender el hastío, el asco, el rechazo, que expresa Nietzsche en torno al historicismo, pues para Nietzsche el eterno retorno es la fórmula suprema de la afirmación⁷⁰, es decir, el gran sí a la vida, asumiendo el ciclo incondicional. La selección de la que nos habla Deleuze es aquella que afirma el eterno retorno de lo mismo, aquella que afirma la inocencia del devenir, aquella que asume el *amor fati*. “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo

⁶⁸ F. Nietzsche, “El convaleciente” en *Así habló Zaratustra*, § 2, p. 305.

⁶⁹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 264.

⁷⁰ Cfr. “Así habló Zaratustra” en *Ecce homo*, p. 103.

[...] sino *amarlo*...”⁷¹ En este sentido, Nietzsche asume el devenir como constitutivo del ser, con base en la idea del eterno retorno de lo mismo y su optimismo ontológico de base.

Asimismo, la grandeza en el hombre es la que lo hace espíritu libre⁷², éste es el único capaz de amar lo necesario. En Nietzsche libertad y necesidad no se oponen, son parte del devenir en el cual se afirman y éste es afirmado. Esta intuición ya la había plasmado Nietzsche en su adolescencia: “El *fatum* es la fuerza infinita de la resistencia contra la libre voluntad; libre voluntad sin *fatum* es tan impensable como el espíritu sin lo real, como lo bueno sin lo malo, pues sólo las contradicciones dan lugar a los rasgos del carácter.”⁷³ Además, esa grandeza en el hombre que radica en el *amor fati* es la que lo hace superhombre⁷⁴. Éste posee una nueva manera de pensar, sentir, valorar. Ante esta grandeza Nietzsche contempla aquellos que tienen un modo singular de pensar que se relaciona con la moral de esclavos⁷⁵, en este tipo de moral Nietzsche detecta un rechazo a la autonomía y a la autarquía, y eso es lo que se presenta como mediocre, pusilánime, opuesto a la vida, desde la seguridad de lo inmutable e inerte. Y esta seguridad es lo que Nietzsche denomina *egipticismo*.

Nietzsche hace la analogía del término egipticismo con el pueblo egipcio: “Si un pueblo celebra muchas fiestas, es una prueba de que quiere petrificarse y de que le gustaría cambiarse en *monumento*, como le sucedió a Egipto a partir de cierta época.”⁷⁶ Como el propio Nietzsche afirma, hay quienes quieren petrificar, conservar, momificar, todo aquello que por constitución natural es mutable, perecedero, finito. El ser humano,

⁷¹ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, § 10, p. 61.

⁷² El tópico de espíritu libre será explicado más adelante; en el punto que versa sobre la moral como contranaturalidad.

⁷³ F. Nietzsche, *De mi vida*, p. 320.

⁷⁴ La noción de *Übermensch* [superhombre] ha sido interpretada de múltiples maneras, sin embargo, en las páginas dedicadas a la moral como contranaturalidad, así como en el rubro de idiosincrasia e institución matrimonial, se ofrecerá una interpretación fecunda sobre este tópico, sin la intención de descalificar las que se han hecho.

⁷⁵ Este tema se analizará en el rubro de la moral como contranaturalidad.

⁷⁶ F. Nietzsche, *Miscelánea de opiniones y sentencias*, § 323, p. 127.

en tanto parte de la *physis*, es precisamente algo dinámico que surge, crece, se desarrolla, y muere, pero incluso la muerte es un cambio de estados, no una extinción completa. Es por esto que para Nietzsche es falso, estéril, decadente, pensar en términos historicistas, donde hay una falta de sentido histórico, un odio a la noción misma de devenir, un egipticismo. Al respecto, Sánchez Meca afirma que “El impulso esencial de lo vital no es el autoconservarse, sino el de crecer y fortalecerse.”⁷⁷

Finalmente, Nietzsche señala lo siguiente: “En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error.”⁷⁸ Esto es propio del egipticismo. En cambio la historia para Nietzsche es el desenvolvimiento de la antítesis Dionysos-Apolo.⁷⁹ Esto implica afirmar y asumir la unidad de las contradicciones eternidad-tiempo, libertad-necesidad, ser-contingencia. En este sentido, eterno retorno, inocencia del devenir, *amor fati*, son modos de ese desenvolvimiento dionisiaco-apolíneo. En última instancia, este desenvolvimiento es, como afirma el joven Nietzsche, “[...] ese gran reloj que llamamos historia. La esfera horaria son los acontecimientos. Hora tras hora avanzan las agujas para, al sonar las doce, comenzar de nuevo; entonces irrumpe un nuevo periodo del mundo.”⁸⁰

⁷⁷ D. Sánchez Meca, *La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 261.

⁷⁸ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 5, p. 54.

⁷⁹ *Cfr.* “El nacimiento de la tragedia” en *Ecce homo*, § 1.

⁸⁰ F. Nietzsche, *De mi vida*, p. 316.

Idiosincrasia en los conceptos supremos: “el último humo de la realidad que se evapora”

Los conocimientos filológicos que poseía Nietzsche le permitieron hacer una crítica a los conceptos que han regido el pensamiento filosófico de occidente. Conceptos como el bien, lo verdadero, Dios, razón, ser, entre otros, representan para Nietzsche los conceptos más generales y vacíos. En términos del propio Nietzsche leemos:

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final -¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!-, los «conceptos supremos», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora.⁸¹

En el pasaje citado Nietzsche sintetiza su teoría del lenguaje, que principalmente está desarrollada en sus *Escritos sobre retórica* y en su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En estos dos textos de juventud se encuentran los elementos principales, y que aún en *Crepúsculo de los ídolos* se encuentran presentes, con los cuales Nietzsche realiza su crítica a los conceptos supremos.

¿Por qué nos dice que los filósofos ponen como comienzo lo que viene al final? Para Nietzsche esta es una cuestión que tiene que abordarse con la forma en la cual se utilizan los conceptos.

De acuerdo con Nietzsche, antes de poseer un concepto, la primera relación que se tiene con el entorno es un impulso nervioso -eso que Diego Sánchez Meca llama “excitaciones de la sensación”-; éste pasa a ser una imagen o figura y, por último, se

⁸¹ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 4, p. 53.

convierte en sonido. Sánchez Meca sintetiza la teoría del lenguaje que Nietzsche expone en *Sobre verdad y mentira* en los siguientes términos:

Entre las excitaciones de la sensación y los conceptos hay un triple alejamiento, un debilitamiento progresivo de la relación de simbolización. En el origen de toda simbolización, como sucede en el sueño, las excitaciones nerviosas y somáticas son traducidas en imágenes; estas imágenes son luego traspuestas en sonidos que tratan de imitarlas analógicamente; finalmente, las palabras así formadas se convierten en conceptos cuando se olvida totalmente la impresión sensible que iba vinculada a su sonoridad. Cada una de estas traducciones supone, pues, un salto, una «metáfora», es decir, una trasposición arbitraria de una esfera a otra.⁸²

Así pues, los sonidos que se obtienen a través de nuestros impulsos nerviosos y nuestras imágenes, formas, figuras, son las palabras; dicho en otros términos, las palabras son la “reproducción en sonidos de un impulso nervioso.”⁸³ Es menester mencionar que para Nietzsche, el lenguaje no se relaciona ni con lo verdadero ni con la esencia de las cosas, sino que el hombre, a través del lenguaje, otorga un valor al objeto, según la impresión que éste le provoque. Asimismo, la impresión transmitida es ya una copia de la sensación que nos provocó la cosa, además de que esa sensación es meramente subjetiva: “el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas.”⁸⁴

Para Nietzsche el transmitir una opinión o aprehensión subjetiva es lo propio del lenguaje, por ejemplo, cuando decimos: la piedra es dura, lo “duro”, según Nietzsche, no es otra cosa sino una excitación completamente subjetiva⁸⁵. De este manera, con las palabras no se dice la esencia de algo, ni mucho menos las partes que constituyen a la cosa, por ejemplo, cuando se ve una hoja de un árbol, no se afirma: veo una hoja

⁸² D. Sánchez Meca, *La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 52.

⁸³ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 21.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 91.

⁸⁵ En *Sobre verdad...* Nietzsche nos dice: “¡Cómo podríamos decir legítimamente [...] la piedra es dura, como si además captásemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!” *Cfr., op. cit.*, pp. 21-22.

triangular, verde, con nervadura pinnada; o bien, veo una hoja falcada, verde, con nervadura paralela; simplemente se dice “hoja”, precisamente porque el concepto, después de tener esa sensación o excitación, “se forma por equiparación de casos no iguales [...] el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales [...]”⁸⁶

Al no poder decir la esencia de las cosas a través del lenguaje, entra en crisis la noción de verdad, por lo que es menester preguntar en qué términos hay que entender la verdad. Nietzsche pregunta y responde lo siguiente: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes [...]”⁸⁷ En este sentido, la verdad no se encuentra en las cosas mismas, la esencia no se nos manifiesta a través del objeto; la verdad se expresa en formas humanas, en figuras retóricas; la esencia y la verdad consisten sólo en el valor y el sentido que nosotros le otorgamos a la cosa, a través de antropomorfismos, metáforas, metonimias.

Sin embargo, ¿sería lícito decir que la verdad consiste en la momificación de un concepto; en hacer canónica una expresión con base en nuestros antropomorfismos? La respuesta es, una vez más, no, puesto que “el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora.”⁸⁸ Para esclarecer aún más la idea de que el lenguaje, más precisamente, el concepto, no representa la esencia de una cosa, es necesario ver la función que tiene la palabra en el pensamiento de Nietzsche: “Toda palabra se convierte

⁸⁶ F. Nietzsche, *Sobre verdad...* pp. 23-24.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 30-31.

de manera inmediata en concepto [...]”⁸⁹, pero más precisamente, ¿qué es una palabra? Las palabras no son simplemente conceptos. Para Nietzsche todas las palabras son *tropos*, es decir, designaciones impropias⁹⁰. Esto sólo se entiende en la medida en que las palabras no designan lo propio, lo esencial, lo verdadero, de las cosas; las palabras sólo expresan una sensación, una excitación, un impulso. De la misma manera, no hay lenguaje natural; las cosas no nos dicen cómo llamarlas, ¿acaso no es arbitrario el nombre, el valor, el sentido, que cada ser humano le otorga a una cosa?

Por otra parte, nuestros pensamientos tienen la misma característica que las palabras, es decir, así como las palabras son copias de nuestras sensaciones, “Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones – siempre más oscuros, más vacíos, más simples que éstas.”⁹¹ Sin embargo, ¿qué pasa con aquellas ideas que carecen de realidad como el amor, el bien, el mal, el alma?, ¿nuestros actos pueden representarse a través de una imagen sonora? Por supuesto que sí, lo que decimos que es bueno, afirma Nietzsche, “tiene antecedentes en tus impulsos, inclinaciones, antipatías, experiencias y no-experiencias [...]”⁹² En última instancia, lo que sucede con este tipo de ideas no es otra cosa sino que son producto de lo que sentimos en relación con nuestra existencia y la vida. Con base en esto, Nietzsche detecta que los conceptos supremos han nacido de naturalezas que están cansadas de la vida; naturalezas que proyectan en ese tipo de conceptos un sustento, un suelo firme, que determine un sentido que haga soportable su existencia. Al respecto, Nietzsche subraya lo siguiente:

Las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo – todos los conceptos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más

⁸⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰ *Cfr. Escritos sobre retórica*, pp. 92-93.

⁹¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 179, p. 183.

⁹² *Ibid.*, § 335, p. 242.

allá», «verdad», «vida eterna»... Pero en esos conceptos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad»...⁹³

Es claro que para Nietzsche los conceptos supremos son mentiras, y en lugar de que cada uno de estos opere como una verdad, no son sino una falsedad, por ello Nietzsche afirma que “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”⁹⁴ Así pues, sería interesante ver, según Nietzsche y lo expuesto hasta ahora, de qué manera surge la idea de Dios en tanto concepto supremo.

La idea de Dios, tal como se concibe en el judeo-cristianismo -esa especie que, ante los ojos de Nietzsche, es enferma y nociva-, surge por medio de la metonimia. La metonimia es una figura retórica, o si se prefiere, un *tropo*, que consiste en “la sustitución radical de la causa y del efecto.”⁹⁵ Es decir, el efecto es puesto como causa. Con base en esto, Dios es un concepto abstracto que a través de la metonimia se considera como una esencia independiente a nosotros, peor aún, como una esencia independiente del mundo: “Todos los valores supremos son de primer rango, [...] ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. [...] Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto «Dios»...”⁹⁶

Así pues, el concepto Dios ha nacido de naturalezas enfermas, nocivas, falsas, que no han hecho sino plasmar en ese concepto su resentimiento contra la vida; Dios es el efecto del sufrimiento, de la negación y hostilidad a los sentidos, ¡y es considerado como *causa sui*! “Esos conceptos, cuyo origen se debe únicamente a nuestras sensaciones, son presupuestos como la esencia íntima de las cosas: atribuimos a las

⁹³ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, § 10, p. 59.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Sobre verdad...* p. 25.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 110.

⁹⁶ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 4, pp. 53-54.

apariencias como *causa* aquello que sólo es un efecto.”⁹⁷ El *tropo* de la metonimia posee tanta importancia y fuerza dentro del lenguaje que también se patentiza en el pensamiento de Platón:

La pretensión del pensamiento filosófico de sostener en el concepto al mundo, Platón la lleva hasta sus últimas consecuencias. Aquí el concepto, convertido en Idea, se emancipa por completo del pensamiento y termina él mismo por constituir un mundo o, por utilizar la terminología posterior de Nietzsche, un *trasmundo* que se levanta como identidad inmaculada de lo real y lo verdadero.⁹⁸

Con base en todo lo anterior, Nietzsche considera que los conceptos, las palabras, los *tropos*, son la objetivación de nuestras sensaciones, dicho en términos del propio Nietzsche: “El carácter simbólico del lenguaje, un resto de la objetivación apolínea de lo dionisiaco.”⁹⁹ Puesto que a través de esta objetivación no expresamos lo propio de las cosas, Nietzsche va a concebir la existencia de múltiples perspectivas sobre las cosas; múltiples designaciones impropias, múltiples sentidos otorgados a una misma cosa:

Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad».¹⁰⁰

Por otro lado, aparte de la manera en que se utilizan los conceptos, hay un elemento más: la razón. Ésta hay que entenderla como la capacidad de crear conceptos y trabajar con abstracciones. Sin embargo, de acuerdo con Nietzsche, la razón es producto del lenguaje, es un concepto más y el hecho de que el hombre posea el lenguaje no le da un estatus ontológico superior al de los demás animales.

⁹⁷ F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 110.

⁹⁸ C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, p. 85.

⁹⁹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 1871, 9 [13], p. 34.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 12, p. 155.

La razón es el elemento que nos hace pensar que un concepto abstracto como Dios sea una esencia que opera separadamente de lo real: “La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”¹⁰¹ Además, en este pasaje Nietzsche está pensando en la metonimia, que opera de la siguiente manera: “Los *abstracta* provocan la ilusión de que *ellos* son la esencia, es decir, las causas de las propiedades, mientras que sólo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada.”¹⁰²

En suma, los conceptos supremos son lo que viene al final: “el último humo de la realidad que se evapora”. En última instancia, son el “*residuo de una metáfora*”¹⁰³, por ello Nietzsche afirma que “Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]...”¹⁰⁴ De este modo, los conceptos supremos no son más que residuos de nuestros impulsos, así como de nuestras sensaciones y designaciones impropias.

¹⁰¹ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 5, p. 55.

¹⁰² F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 110.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Sobre verdad...* p. 27.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 4, p. 54.

La moral como contranaturalidad: “idiosincrasia de degenerados”

La moral fue para Nietzsche un problema digno de tematizar. En *Ecce Homo* están plasmadas las líneas más significativas que Nietzsche escribe en relación con la moral: “El problema de la procedencia de los valores morales es para mí un problema de primer rango, porque condiciona el futuro de la humanidad.”¹⁰⁵ Así pues, es necesario analizar cómo proceden los valores morales, así como el tipo de moral por el que Nietzsche apuesta.

En primer lugar, es importante señalar que, para Nietzsche, el hombre es el único ser que valora: “Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, - ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones.”¹⁰⁶ Esto lo esclarece el propio Nietzsche dos años más tarde: “Acaso todavía nuestra palabra alemana «hombre» (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de ese sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador en sí».”¹⁰⁷ Así como ya se mencionó que las palabras son el producto de sensaciones meramente subjetivas, se podría afirmar que nuestras valoraciones consisten en medir una cosa en relación con el placer o displacer que experimentamos nosotros y nadie más.¹⁰⁸ De esta manera, nuestras valoraciones son producto de nuestros impulsos y nuestras sensaciones: “Allí donde encontramos una moral encontramos una valoración y un orden jerárquico de los impulsos y actos humanos.”¹⁰⁹ Asimismo, en el § 34 de *Aurora*, Nietzsche mantiene la distinción entre un concepto moral y un sentimiento moral; éste surge antes de las acciones, mientras que aquél surge después de ellas.

¹⁰⁵ F. Nietzsche, “Aurora” en *Ecce homo*, p. 99.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, “De las mil metas y de la «única» meta” en *Así habló Zaratustra*, p. 100.

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, §8, p. 91.

¹⁰⁸ Cfr. *Aurora*, § 104, pp. 148-149.

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 116, p. 155.

De este tipo de valoraciones, nacen los dos conceptos que operan como los parámetros de valoración que rigen los valores morales del hombre: el bien y el mal. Para Nietzsche, estos conceptos que sustentan la moral tienen una doble prehistoria, tal como se establece en el § 45 de *Humano, demasiado humano*:

El concepto de bien y mal tiene una doble prehistoria: es, a saber, *primeramente* en el alma de las razas y de las castas dirigentes. A quien tiene el poder de pagar en la misma moneda, bien por bien, mal por mal, y así lo hace en efecto, a quien, por tanto, ejerce agradecimiento y venganza, se le llama bueno; quien es impotente y no puede pagar en la misma moneda, pasa por malo. [...] Es *después* en el alma de los oprimidos y de los impotentes. Ahí *cualquier* hombre pasa por hostil, sin escrúpulos, explotador, cruel, pérfido, ya sea noble o villano [...] ¹¹⁰

Este párrafo nos ofrece una de las intuiciones que Nietzsche mantendrá hasta el final de su pensamiento filosófico, la cual consiste en que los valores “bueno” y “malo” se aplican primero a seres humanos -más tarde a las acciones-. Así pues, Nietzsche distingue dos modos de valorar al ser humano: el primero es aquel que otorga una raza cuya casta es fuerte, noble, aristócrata. Para una raza aristócrata, los buenos son una casta fuerte y noble, mientras que los malos son los oprimidos, impotentes, débiles. En el terreno de estos últimos es donde se cultiva el segundo tipo de valoración, y se cultiva con base en una inversión de la manera de valorar de una raza aristocrática.¹¹¹ En dicha inversión opera una dialéctica, es decir, ahora el despreciable se llama a sí mismo bueno, y llama malo todo aquello que él no es¹¹². Aquí nuevamente aparece la dialéctica como rasgo de bajeza, pequeñez, mediocridad. Deleuze anota al

¹¹⁰ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 45, pp. 74-75.

¹¹¹ Cabe señalar que el *Übermensch* (superhombre) supera ese “racismo” que Nietzsche esboza. En todo caso, el *Übermensch* está por encima de un modo de pensar, mas no de una “raza”.

¹¹² A este respecto se puede mencionar lo siguiente: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora.” F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, § 10, p. 50.

respecto: “El hombre de la dialéctica es el más miserable, porque no es nada más que un hombre, que ha aniquilado todo lo que no era él.”¹¹³

Ahora, esta inversión en el modo de valorar al ser humano tiene una estrecha relación con el modo de valorar las acciones. Con “acciones” Nietzsche se está refiriendo a una moral propiamente dicha, para ello es menester fijar la mirada en el § 260 de *Más allá del bien y del mal*, donde Nietzsche esboza lo que en *La genealogía de la moral* va a ser desarrollado, esto es, Nietzsche no sólo distingue dos tipos de valoración, sino dos tipos básicos de moral: la moral de señores y la moral de esclavos. Con base en esto, no nos es posible caracterizar a Nietzsche como inmoralista, a pesar de que él mismo se atribuya el término, ya que sería determinarlo, etiquetarlo, encasillarlo, en algo que para el pensamiento de Nietzsche no tiene cabida. Así pues, con la expresión inmoralista Nietzsche no está excluyendo, rechazando, censurando, toda moral, sino sólo un tipo de moral. Este tipo de moral es aquel que ante los ojos de Nietzsche niega la vida, el cuerpo, los sentidos. Con respecto a este tipo de moral Nietzsche afirma: “La moral, en la medida en que *condena*, en sí, *no* por atenciones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse compasión alguna, ¡una *idiosincrasia de degenerados*, que ha producido un daño indecible!...”¹¹⁴

Y no es otra moral la que condena y degenera sino la moral de esclavo. Para esclarecer la crítica que hace Nietzsche a este tipo de moral, hay que analizar la polémica que éste mantiene con el cristianismo. En la moral judeocristiana, Nietzsche ve los rasgos y características que se oponen a una moral más elevada, es decir, a una moral de señores; a una moral aristocrática: “El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es

¹¹³ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 229.

¹¹⁴ F. Nietzsche, “La moral como contranaturalidad” en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 64.

el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso de que Dios sea la verdad, - depende totalmente de la fe en Dios.-¹¹⁵ Con ello, Nietzsche nos está diciendo que al hombre, con idiosincrasia de esclavo, no le es lícito aplicar los conceptos “bueno” y “malo” a las acciones; simplemente tiene que obedecer mandatos y actuar de acuerdo con lo que éstos digan en torno a lo que es bueno y lo que es malo.

Así pues, los principales puntos que ataca Nietzsche son dos; el precepto “tú debes” y el núcleo moral del cristianismo: el amor al prójimo. Nietzsche contrapone al precepto “tú debes” la afirmación “yo quiero”.¹¹⁶ El querer en Nietzsche se tiene que entender con miras al crear; a un noble le es lícito decir sí y otorgar valor y sentido a sus acciones, así como saber lo que es bueno y malo para él. Por ello el noble, el aristócrata, es un espíritu libre, para Nietzsche el espíritu libre es aquel que tiene posesión y dominio de sí mismo, “se podría concebir un goce y poder de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad, en aquel espíritu que, ejercitado en andar en frágiles cuerdas y posibilidades y en bailar hasta el borde de los abismos, deseche toda creencia, todo anhelo de certeza. Espíritu semejante sería el *espíritu libre par excellence*.”¹¹⁷ El espíritu que es libre no necesita de una moral trascendente que descansa sobre la fe en Dios y que imponga mandatos ni necesita creer en esos valores; el noble quiere crear valores nuevos y, en última instancia, ésta es la diferencia entre la moral de señores y la moral de esclavos; además, la moral de esclavos ha pretendido mejorar al hombre, sin embargo, en ella no hay algo “que aspire a ser más grande, [...] *pues* descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre [...]”¹¹⁸

¹¹⁵ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 5, p. 94.

¹¹⁶ Cfr. “De las tres transformaciones” en *Así habló Zaratustra*, pp. 53-55.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 347, p. 262.

¹¹⁸ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, § 12, p. 58.

La moral de esclavo hace del hombre un ser dócil, débil, enfermo, es decir, reblandece todo aquello que en el hombre es fuerza. Deleuze anota al respecto: “La enfermedad, por ejemplo, me separa de lo que puedo: fuerza reactiva, me convierte en reactivo, limita mis posibilidades y me condena a un medio empequeñecido al que no puedo hacer menos que adaptarme.”¹¹⁹ En cambio, un espíritu libre reivindica su voluntad de poder, la voluntad de poder es querer, así como asumir el devenir con todo lo que implica: “*Imprimir* al devenir el carácter del ser: ésta es la máxima *voluntad de poder*.”¹²⁰ Y no sólo asume el devenir, sino que afirma a la vida misma: “Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así te lo enseño yo- ¡voluntad de poder!”¹²¹

Antes de continuar, hay que ver cómo aborda Nietzsche el tema del amor al prójimo. El amor al prójimo es, como se ha dicho, el núcleo moral del cristianismo, y aparte de ser un precepto -ya que ordena, manda, obliga, a que ames a tu prójimo-, implica algo que para Nietzsche también tiende a la degeneración: se trata de la compasión. La compasión es amor a lo débil, a lo enfermo, a lo pobre, por ello para Nietzsche ésta es el sentimiento más perverso de todos los reblandecimientos, pues en un sentimiento tal no hay voluntad de poder; la falta de virilidad está intrínseca en los que sienten compasión por los que sufren, así como en aquellos que la predicán. ¿Acaso cualquier ser humano es digno de ser amado? Nietzsche diría que no, sólo se ama lo amable, es decir, lo susceptible de ser amado. A nadie le es lícito amar cuando se le obliga, se le manda, se le ordena; además, aunado a esto, en la vida cotidiana es evidente que no se aman los unos a los otros, ya que la mayoría de los individuos aman a determinadas personas por algunas cualidades o razones, peor aún, se “ama” por interés. Por ello Nietzsche rechaza las miserias, debilidades, mediocridades, que

¹¹⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 96.

¹²⁰ F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, finales de 1886-primavera de 1887, 7 [54], p. 169.

¹²¹ F. Nietzsche, “De la superación de sí mismo” en *Así habló Zaratustra*, p. 177.

manifiesta el hombre cuya virtud moral consiste en amar al prójimo. Nietzsche detecta que el núcleo moral del cristianismo no es otra cosa sino una mediocridad asquerosa e hipócrita, por ejemplo: “«¡no juzguéis!», dicen, pero ellos mandan al infierno todo aquello que los estorba.”¹²²

Con base en estos elementos, no es gratuito que Nietzsche apueste por una moral aristocrática, que vea por debajo de sí todo lo que tenga que ver con obedecer mandatos como el amor al prójimo y con reblandecimientos como la compasión. En todo caso, lo único susceptible de ser amado, para Nietzsche, es el superhombre. Precisamente porque el superhombre está por encima de lo que predica la moral de esclavos. ¿Acaso no en la noción de superhombre (*Übermensch*), el prefijo *Über* significa sobre? El superhombre en Nietzsche hay que entenderlo en términos de sobrehumano, es decir, el hombre que está por-encima-de. Para ello es necesario hacer una transvaloración de valores, sin embargo, es menester matizar que la noción de transvaloración (*Umwertung*), no consiste en la simple inversión de categorías, sino en una elevación y dominio sobre esas categorías; en un estar por-encima-de; por ejemplo, en relación con el concepto de libertad que posee un espíritu libre, Nietzsche afirma: “La libertad significa que los instintos más viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la «felicidad».”¹²³ En este sentido, se puede afirmar que “El hombre que *ha llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan [...] los cristianos [...]”¹²⁴ Tal elevación que posee el espíritu libre o el superhombre, se manifiesta a través de lo que Nietzsche denomina *pathos de la*

¹²² F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 44, p. 85.

¹²³ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *op. cit.*, § 38, p. 121.

¹²⁴ *Idem.*

distancia. El *pathos de la distancia*¹²⁵ consiste en diferenciar radicalmente la moral de señores de la moral de esclavos:

Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de ese *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad!¹²⁶

Cabe mencionar que el superhombre es la expresión más alta de espíritu libre que transvalora y lleva a cabo el *pathos de la distancia*, por ello Lizbeth Sagols anota al respecto: “El superhombre ha de entenderse, en consecuencia, como un ser cuyo poder reside en devastar todo aquello que no es igual a sí mismo, un ser autoreferente [*sic*] o egoísta.”¹²⁷

Hasta ahora se ha esclarecido la diferencia entre moral de señor y moral de esclavo, sin embargo, falta un elemento más y es de suma importancia: se trata del resentimiento. Nietzsche entiende el resentimiento como aquello que desvalora, culpa, odia, niega, la vida. ¿Qué pasa propiamente con el resentimiento? De acuerdo con Nietzsche, el resentimiento le es intrínseco a aquel que ya está cansado de la vida; aquel que, ante cualquier situación que vive, no hace sino culpar a la vida misma: “-En vez de decir ingenuamente: «yo ya no valgo nada», la mentira moral en boca del *décadent* dice: «Nada vale nada, -la vida ya no vale nada...» [...] En determinadas circunstancias

¹²⁵ Sobre el *pathos de la distancia*, Nietzsche nos dice en su *Zaratustra*: “Pues a mí la justicia me dice así: «los hombres no son iguales.»” F. Nietzsche, “De las tarántulas” en *Así habló Zaratustra*, p. 157. Del mismo modo, en *Crepúsculo de los ídolos* leemos: “«Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales – ése sería el verdadero discurso de la justicia: y, lo que de ahí se sigue, no igualar jamás a los desiguales.»” F. Nietzsche, “IncurSIONES de un intempestivo” en *op. cit.*, § 48, p. 133.

¹²⁶ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, § 2, p. 37.

¹²⁷ L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, p. 168.

semejante vegetación de árboles venenosos, nacida de la pobredumbre [*sic*], envenena con sus exhalaciones *la vida* durante milenios...”¹²⁸

Nietzsche establece una estrecha relación entre el resentimiento, la decadencia, la degeneración. Estos elementos son propios de la moral de esclavo, que también es llamada por Nietzsche moral del resentimiento; este tipo de moral decae y degenera en tanto que sus preceptos se aplican contra las pasiones y la sexualidad, por ello Nietzsche la pone en términos de contranaturaleza, pero este tipo de moral no sólo se dirige contra la naturaleza, sino, como ya se ha mencionado, contra la vida: “atacar a las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz [...]”¹²⁹

Con base en lo señalado, es lícito preguntar lo siguiente: ¿por qué Nietzsche llama a este tipo de moral, es decir, la moral como contranaturaleza, idiosincrasia de degenerados? Cuando Nietzsche habla de la moral como contranaturaleza se refiere “a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal «hombre» acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos.”¹³⁰ Así pues, la moral como contranaturaleza contiene características de degeneración y decadencia, de empequeñecimiento y mediocrización. La moral de la mediocridad habla de moderación, deber, amor al prójimo. Este tipo de moral cubre todo lo que es pisoteado, falso, nocivo, pobre, hipócrita, podrido, miserable, lascivo, malogrado. Por ello, Nietzsche entiende este tipo de moral como característica, propiedad, modo singular de pensar de degenerados y *décadents*.¹³¹

La idiosincrasia de degenerados es hostil a la vida; su moral predica contra los instintos de la vida, asimismo, la hostilidad a lo sensual consiste en colocar “un *abismo*

¹²⁸ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 35, p. 115.

¹²⁹ F. Nietzsche, “La moral como contranaturaleza” en *op. cit.*, § 1, p. 60.

¹³⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, § 7, 87.

¹³¹ En *Ecce homo* se encuentra explícita la definición que da Nietzsche a este tipo de moral: “Definición de la moral: moral – la idiosincrasia de *décadents*, con la intención de *vengarse de la vida* – y con éxito.” Cfr. “Por qué soy yo un destino” en *op. cit.*, § 7, p. 143.

entre ellos y una pasión.”¹³² Con esto se patentiza una la moral nacida del resentimiento como antítesis de una moral aristocrática.¹³³ Con base en esto, se puede afirmar que la ética para Nietzsche no es ya la disciplina que versa sobre lo que debemos hacer; la moral por la que apuesta Nietzsche no se mueve ya bajo las categorías de amor al prójimo, humildad, obediencia. En estas categorías Nietzsche detecta distorsión, alejamiento, desequilibrio, desarmonía, degeneración, con respecto a la vida.¹³⁴

Por otra parte, Nietzsche no sólo caracteriza al espíritu libre y al superhombre como aquellos que poseen una moral aristocrática; sino que esta moral también es propia de lo que Nietzsche denominó *bestia rubia*¹³⁵; la bestia rubia es la caracterización del hombre noble, aristócrata, fuerte, por ejemplo, los guerreros vikingos o los héroes homéricos.

Así pues, el hombre que patentiza las categorías de espíritu libre, bestia rubia, superhombre, va a entender por malo “todo lo que dobla las rodillas y es servil y tacaño, a los ojos que parpadean sin libertad, a los corazones oprimidos, y a aquella falsa especie indulgente que besa con anchos labios cobardes.”¹³⁶ Además, lo malo es entendido en términos de degeneración: “¿qué es para nosotros lo malo y lo peor? ¿No

¹³² F. Nietzsche, “La moral como contranaturalidad” en *op. cit.*, § 2, p. 60.

¹³³ Nietzsche nos glosa un testimonio de la moral de rebaño: “¿No ha hecho Dios de la sabiduría de este mundo una tontería? Puesto que el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios en su sabiduría, Dios se complació en hacer bienaventurados a los creyentes mediante una predicación necia. No muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles son llamados. Sino lo que es necio ante el mundo *lo ha elegido Dios* para deshonrar a los sabios; y lo que es débil ante el mundo lo ha elegido Dios para deshonrar a lo fuerte. Y lo innoble ante el mundo y lo despreciado lo ha elegido Dios, y lo que es nada, para aniquilar a lo que es algo. Para que ninguna carne se gloríe delante de él» (Pablo, 1 Cor. 1, 20 ss.)” *Cfr. El Anticristo*, § 45, p. 89.

¹³⁴ En el *Anticristo*, Nietzsche nos dice: “La moral, ya no expresión de las condiciones de vida y crecimiento de un pueblo, ya no su instinto vital más hondo, sino convertida en algo abstracto, convertida en antítesis de la vida [...]” F. Nietzsche, *op. cit.*, § 25, p. 59.

¹³⁵ La bestia rubia es una noción que aparece por primera vez en *La genealogía de la moral*, donde leemos: “Resultado imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria [...]” F. Nietzsche, *op. cit.*, I, § 11, p. 55. Asimismo, en *Crepúsculo de los ídolos* nos dice: “En la alta Edad Media, cuando de hecho la Iglesia era ante todo una casa de fieras, se daba caza en todas partes a los más bellos ejemplares de la «bestia rubia» [...]” F. Nietzsche, “Los «mejoradores» de la humanidad” en *op. cit.*, § 2, p. 78.

¹³⁶ F. Nietzsche, “De los tres males” en *Así habló Zaratustra*, p. 271.

es la *degeneración*?”¹³⁷ Esto sólo es posible si se entienden los conceptos “bien” y “mal” de distinta manera, es decir, más allá del bien y del mal. Precisamente con *más allá del bien y del mal*, Nietzsche no nos está diciendo otra cosa que no sea *estar por encima-de todo lo que hasta ahora se ha denominado bien y mal*.¹³⁸ Con base en esta nueva manera de entender los conceptos “bien” y “mal”, Lizbeth Sagols anota al respecto: “El “bien” es potencia, fuerza y crecimiento; el “mal” es debilidad y empequeñecimiento. De acuerdo con esto, el superhombre queda caracterizado por el movimiento de superación incesante.”¹³⁹

Con base en todo lo anterior, Nietzsche propone, con ese radicalismo aristocrático¹⁴⁰ que lo caracteriza, una moral que transvalore, que esté por encima de toda miseria, hipocresía, mediocridad, así como de todo lo que es decadente y degenerado¹⁴¹; Nietzsche apuesta por una moral que se sepa cuán diferente es de todo aquello que es bajo, nocivo, enfermizo, es decir, que patentice el *pathos de la distancia*¹⁴²; una moral cuyos valores procedan de espíritus libres, una moral donde se ejerza una voluntad de poder para afirmar la vida. ¿Por qué Nietzsche otorga un sentido

¹³⁷ F. Nietzsche, “De la virtud que hace regalos” en *Así habló Zaratustra*, §1, p. 123.

¹³⁸ Al respecto, es lícito señalar lo siguiente: “Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal, - de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral.” F. Nietzsche, “Los «mejoradores» de la humanidad” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 1, p. 77.

¹³⁹ L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, p. 203.

¹⁴⁰ Esta expresión se la dirige George Brandes a Nietzsche en una carta con fecha del 26 de noviembre de 1887: “[...] mucho de lo suyo está en armonía con mi pensamiento y con mis simpatías, como el desprecio a los ideales ascéticos y el profundo asco a la mediocridad democrática, esto que yo hubiera llamado su radicalismo aristocrático.” G. Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, p. 94. Asimismo, en *Mi hermana y yo*, Nietzsche nos dice: “Brandes me llama un radical aristócrata, y soy exactamente eso.” F. Nietzsche, *op. cit.*, Capítulo noveno, § 27, p. 190.

¹⁴¹ En relación con esto, Nietzsche nos dice en *Ecce homo* lo siguiente: “Asimismo, por el hecho de reconocer a Sócrates como *décadent* había dado yo una prueba totalmente inequívoca de que la seguridad de mi garra psicológica no es puesta en peligro por ninguna idiosincrasia moral: - la moral misma entendida como síntoma de *décadence* es una innovación, una singularidad de primer rango en la historia del conocimiento.” F. Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia” en *op. cit.*, § 2, p. 77.

¹⁴² Otra caracterización sobre esta noción la encontramos en *Crepúsculo de los ídolos*, donde Nietzsche nos dice: “Las épocas fuertes, las culturas *aristocráticas* ven algo despreciable en la compasión, en el «amor al prójimo», en la falta de un sí-mismo y de un sentimiento de sí. - A las épocas hay que medirlas por sus *fuerzas positivas* - [...] el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse - eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte.” F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *op. cit.*, § 37, pp. 119-120.

y un valor elevados a este tipo de moral? Porque se trata de una moral aristocrática y para Nietzsche representa la mejor condición para el futuro de la humanidad: “Y lo hace no porque se considere un ser superior, sino porque desea y se impone a sí mismo las más altas exigencias, las más elevadas metas –según la medida de los valores que motivan a un espíritu verdaderamente libre– así como los medios aptos para su mejor realización.”¹⁴³

¹⁴³ Josu Landa, *¿Qué significa ser nietzscheano?*, p. 12.

Idiosincrasia e institución matrimonial

La filosofía de Nietzsche no sólo se centra en la temporalidad, la historia, el lenguaje, la moral, la religión; hay también una forma de problematizar y tematizar su pensamiento filosófico: se trata del matrimonio. La institución matrimonial ofrece en Nietzsche un elemento más para hacer una crítica radical a la manera en que hasta ahora se ha pensado al hombre, a la mujer, a los hijos, el futuro. El matrimonio es una expresión más del filosofar nietzscheano, es algo que no es fácil y que le permite al ser humano ver y saber si realmente es capaz de llevar a cabo un tipo de filosofía en su vida. Es en el matrimonio donde aterrizan y cobran vida las heterodoxias filosóficas de Nietzsche, además de ser el motor que tiende a la realización de las mismas. Así pues, es necesario aclarar en qué términos está entendiendo Nietzsche la institución matrimonial.

En el capítulo VII de *Humano, demasiado humano*, titulado “La mujer y el niño”, se pueden encontrar múltiples referencias al matrimonio tal como Nietzsche lo concibe. Asimismo, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche le dedica tres páginas en el capítulo “Del hijo y del matrimonio”; además, en el § 24 de “De tablas viejas y nuevas” hay elementos que nos permiten ver la concepción del matrimonio en relación con su filosofía. Para Nietzsche, “el matrimonio, concebido en su sentido más alto, [...] es la unión de las almas de dos seres humanos de sexo diferente, concluido, por tanto, como se espera del porvenir, para engendrar y educar una nueva generación [...]”¹⁴⁴ Por lo mismo afirma que “Los padres tienen mucho que hacer para compensar el hecho de tener hijos.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 424, p. 241.

¹⁴⁵ *Ibid.*, § 382, p. 231.

Del mismo modo, señala que “El matrimonio vale exactamente tanto como aquellos que lo contraen [...]”¹⁴⁶, por ello, para todo aquel que desee tener hijos y matrimonio, tiene que preguntarse si le es lícito llevar a cabo esa tarea. El matrimonio no debe ser el sacramento por el cual se unen hasta la muerte hombre y mujer. ¡No más prescripciones de la Iglesia! Ante los ojos de Nietzsche esto es mediocridad, suciedad, pobreza: “Matrimonio llaman ellos a todo eso; y dicen que sus matrimonios han sido contraídos en el cielo. ¡No, a mí no me gusta ese cielo de los superfluos! ¡No, a mí no me gustan esos animales trabados en la red celestial!”¹⁴⁷ El matrimonio será entendido como el principal motor para engendrar una raza superior; una raza más fuerte, más bella, más noble.¹⁴⁸ La educación de la nueva generación constará en enseñarles a otorgar valor y sentido a las cosas de naturaleza elevada. Para que el ser humano emprenda esta tarea tiene que, primeramente, construirse a sí mismo, ser espíritu libre, tener dominio y posesión de sí, afirmar el eterno retorno con todo lo que implica; el devenir, los sentidos, el hado. Por ello Nietzsche pregunta: “¿Eres tú el victorioso, el domeñador de ti mismo, el soberano de los sentidos, el señor de tus virtudes?”¹⁴⁹

El hecho de que el matrimonio se haya concebido sólo en un terreno eclesiástico y secular, no implica que, al que es victorioso, libre, soberano, no le sea lícito el matrimonio. Para Nietzsche estos tipos de matrimonio no son de ninguna manera “una objeción contra el matrimonio, sino contra la modernidad.”¹⁵⁰ Esto tiene que ver con la forma de entender la institución. Al respecto Nietzsche subraya: “Para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, otoño de 1887, 10 [76], p. 183.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, “Del hijo y del matrimonio” en *Así habló Zaratustra*, p. 116.

¹⁴⁸ Al hablar de una raza superior, fuerte, bella, noble, estrictamente se trata de atributos que caracterizan a un espíritu libre.

¹⁴⁹ F. Nietzsche, “Del hijo y del matrimonio” en *op. cit.*, p. 115.

¹⁵⁰ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 39, p. 123.

sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros [...]”¹⁵¹

Nietzsche no fija su mirada en cualquier institución, sino en la institución matrimonial. El punto de partida es que el matrimonio no se debe fundar sobre la idea de amor -entendida como la necesidad de buscar alguien a causa de la insuficiencia, soledad, insatisfacción-, ya que “Las uniones contraídas por amor (lo que llamamos matrimonios de amor) tienen el error por padre y la necesidad por madre.”¹⁵²

Con base en lo anterior, todo matrimonio que se funde bajo prescripciones de la Iglesia, bajo leyes seculares, bajo el amor en los términos asentados, es un matrimonio que tiende a decaer, que tiene como característica algo sucio, pobre, bajo, débil, falso. ¿Sobre qué se debe fundar, entonces, la institución matrimonial? Nietzsche responde lo siguiente:

Una institución no se la funda jamás sobre una idiosincrasia, un matrimonio *no* se lo funda, como se ha dicho, sobre el «amor», - se lo funda sobre el instinto sexual, sobre el instinto de propiedad (mujer e hijo como propiedad), sobre el *instinto de dominio*, el cual se organiza constantemente la forma mínima de dominio, la familia, y *necesita* hijos y herederos para mantener también fisiológicamente unas dimensiones ya alcanzadas de poder, influencia, riqueza, para preparar unas tareas prolongadas, una solidaridad de instintos entre los siglos.¹⁵³

Nietzsche polemiza con la idea de matrimonio que forjó el cristianismo. Éste condena todo lo que en Nietzsche es fuerte, desbordante, vital. Nadie ha condenado tan acerbamente el placer y la sexualidad como el cristianismo: “Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida...”¹⁵⁴

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 389, p. 232.

¹⁵³ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *op. cit.*, § 39, p. 124.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 4, p. 143.

El *único* sentido en el matrimonio, para el cristianismo, es el procrear, sólo para engendrar y multiplicar una especie que para Nietzsche es nociva, débil, mediocre, miserable. Además, no sólo el instinto sexual y sensual es condenado, la mujer es vista como la mancha de toda la creación de Dios, como aquello que ensucia lo límpido que hay sobre la tierra. Lo límpido es precisamente ese ejercicio espiritual que practica el hombre para obtener la gracia divina. En la tendencia espiritual del hombre está implícita una moral de rechazo hacia la mujer, una moral de represión del placer. El cristianismo ha entendido pues, el elemento espiritual y el elemento carnal, en el hombre y en la mujer respectivamente.

Sin embargo, la mujer va a ser, ante el pensamiento de Nietzsche, la expresión más apropiada de la *physis* –en tanto unidad radical y raigal- sobre la tierra. La *physis* es una realidad absoluta y divina que confiere vida. Y la mujer, ¿acaso no confiere vida? Éste es su carácter divino. ¡La mujer siente en sus entrañas vibrar y palpar la vida misma!

La relación de la mujer con la institución matrimonial, tal como es entendida por Nietzsche, evoca los antiguos misterios eleusinos y dionisiacos. De esta manera, no sólo se entiende la mujer en otros términos, sino que se reivindica el placer y la sexualidad. Precisamente uno de los elementos sobre el cual se funda el matrimonio es el instinto sexual. Ese instinto que para Nietzsche es rico y desbordante; ese instinto “que lleva el nombre de Dioniso: el cual sólo es explicable por una demasía de fuerza.”¹⁵⁵ Al respecto, Josu Landa señala ciertos elementos que caracterizan al instinto sexual, es decir, en Nietzsche el instinto sexual aparece “como gran potencia creadora de formas, plenificadora, enriquecedora, afirmativa, embellecedora, divinizadora.”¹⁵⁶ Landa no sólo ve el instinto sexual como gran potencia, sino que también hace que el instinto

¹⁵⁵ F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos” en *op. cit.*, p. 141.

¹⁵⁶ J. Landa, *¿Qué significa ser nietzscheano?*, p. 15.

sexual “se exprese como fuerza que constantemente renueva, enriquece y da vida, incluyendo en todo ello los frutos de la más febril y vital creación artística.”¹⁵⁷

Además, en los misterios de Eleusis se celebraba la vida sobre la tierra, por ejemplo, el florecimiento durante la primavera, es decir, el retorno de la vida vegetal. Por ello estos misterios fueron caracterizados por Kerényi como el “gran «festival del florecimiento»”¹⁵⁸ Nietzsche pregunta y responde al respecto: “¿*Qué* es lo que el heleno antiguo se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad.”¹⁵⁹ De esta manera, aparte de reivindicar el placer dentro del matrimonio, se debe procrear una generación elevada, que afirme la vida y el eterno retorno de la misma.

Por otra parte, para Nietzsche, igual que para Heráclito, todo lo que nace es producto de contrarios; cuando Nietzsche nos habla del matrimonio como la unión de dos sexos diferentes no se está apegando a una prescripción eclesiástica, sino a la unión de contrarios que crean un ser nuevo. Cabe señalar que la mujer, al quedar encinta y al dar a luz, posee intrínsecamente una contradicción: placer y dolor. Precisamente el placer de la relación sexual en toda su plenitud y el dolor del parto son esa antítesis que crea, que da vida. Por ello Nietzsche señala lo siguiente: “Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que existir* también eternamente el «tormento de la parturienta»...”¹⁶⁰ Ahora bien, el

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Karl Kerényi, *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, p. 159. Para Kerényi, en los misterios eleusinos había “[...] una visión del *origen femenino de la vida*, de la fuente común de la vida de hombres y mujeres [...]” *Op. cit.*, p. 158.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos” en *op. cit.*, pp. 142-143.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 143.

judeocristianismo entiende los dolores del parto como un castigo; como precio a pagar por el hecho de transgredir el mandato divino. Para Nietzsche, en cambio, “En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor en cuanto tal, - todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, *implica* dolor...”¹⁶¹

Con lo dicho, Nietzsche no es tan misógino como se suele afirmar. La mujer misma tiene la posibilidad de dar a luz aquello por lo que Nietzsche apuesta: el superhombre. La creación del superhombre es el motivo por el que vale la pena el matrimonio: “Matrimonio: así llamo yo la voluntad de crear *uno* que sea más que quienes lo crearon. Respeto recíproco llamo yo al matrimonio, entre quienes desean eso.”¹⁶² Y ése es el sentido del matrimonio en Nietzsche, es decir, crear hijos que estén por encima de nosotros; crear cuerpos más elevados; crear creadores. No engendrar para multiplicar la masa. Del mismo modo, el progreso no es lineal como lo concibe el historicismo, Nietzsche entiende el progreso como un ascender: “¡No debes propagarte sólo al mismo nivel, sino hacia arriba! ¡Ayúdete para ello el jardín del matrimonio!”¹⁶³

Asimismo, el “jardín del matrimonio” es la base para crear seres humanos que estén por encima de toda la mediocridad, miseria, pobreza, que expresan todos aquellos que tienen resentimiento contra la vida. En este sentido, el matrimonio es la base para enseñar una moral aristocrática, es decir, una moral que tiene como valores y sentido todo lo alto, orgulloso, fuerte, sano, bello, respetuoso; una moral propia de naturalezas elevadas que afirman la vida, el devenir, el cambio. Ya para Nietzsche la especie aristocrática de hombre es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² F. Nietzsche, “Del hijo y del matrimonio” en *Así habló Zaratustra*, p. 116.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 115.

Por otro lado, la idea de amor es sentida de otra manera; adquiere un valor superior al que han dado aquellos para los cuales el amor es necesidad en el sentido de llenar una carencia: “¡Por encima de vosotros mismos debéis amar alguna vez! ¡Por ello, *aprended* primero a amar!”¹⁶⁴ Lo que debemos amar es lo lejano, lo venidero; aquello a lo cual queramos darle nuestra carne y nuestros huesos. De esta manera, la causalidad no es ya lo que precede al futuro. Nietzsche hace una inversión y por ello afirma: “El futuro y lo lejano sean para ti la causa de tu hoy: [...] debes amar al superhombre como causa de ti.”¹⁶⁵

El superhombre es, como se había señalado anteriormente, aquello que es digno de ser amado; es lo amable: “¡y qué sería mi amor al superhombre y a todo lo que debe venir si yo aconsejase y hablase de otro modo!”¹⁶⁶ Nietzsche no nos habla de otro modo que no tienda a todo lo que esté por encima de lo que hasta ahora ha sido el hombre. Asimismo, Nietzsche señala: “Sed para el creador, flecha y anhelo hacia el superhombre: dí, hermano mío, ¿es ésta tu voluntad de matrimonio? Santos son entonces para mí tal voluntad y tal matrimonio.”¹⁶⁷ Por ello el superhombre es lo sobrehumano: lo que ve por debajo de sí todo aquello que tenga las características estipuladas para la definición de idiosincrasia.

Así pues, Nietzsche espera que se concreten sus heterodoxias filosóficas en el futuro, pone sus esperanzas en lo venidero, en lo lejano, y por ello mismo nos enseña que el matrimonio –cuyo sentido no sólo es el procrear, sino reivindicar el placer y la sexualidad- es ese puente hacia el *Übermensch*: “Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁵ F. Nietzsche, “Del amor al prójimo” en *ibid.*, p. 104.

¹⁶⁶ F. Nietzsche, “De tablas viejas y nuevas” § 24, en *ibid.*, p. 296.

¹⁶⁷ F. Nietzsche, “Del hijo y del matrimonio” en *ibid.*, p. 117.

mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar...*”¹⁶⁸

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, § 24, pp. 123-124.

Capítulo 2. La idiosincrasia en tres “ídolos eternos”

La idiosincrasia de fondo en la Idea platónica de Bien

Platón plasma en sus diálogos un modo de pensar que se diferencia, de manera radical, del pensamiento –utilizando la terminología de Nietzsche- trágico griego. Ahora bien, sin pretender exponer una visión reduccionista de la filosofía platónica, es menester fijar la mirada en todo lo concerniente a la inmortalidad del alma. Precisamente, porque al concebir la idea de que el alma es divina –y por ello inmortal- se rompe con la concepción homérica –y nietzscheana también- de que el alma está íntimamente relacionada con la vida, esto es, que el alma no puede tener una existencia independiente del cuerpo. No está de más aclarar que Nietzsche acusa de “antigriego” y “pseudogriego”¹⁶⁹ al propio Platón, precisamente por oponerse a un modo de vida que Nietzsche denomina aristocrático.

Con tales antecedentes, se puede entrever la relación entre Platón e idiosincrasia, en términos de un modo singular de pensar, y el perspectivismo nietzscheano como criterio de la vida. No obstante, hay que hilar mejor estas ideas para elucidar la idiosincrasia de fondo –de acuerdo con Nietzsche- de la Idea platónica de Bien.

Primero, es menester señalar algunos elementos órfico-pitagóricos de los que Platón se nutre y que, gracias a él, alcanzan su coronación en un terreno filosófico. Por un lado, los órficos concebían que la naturaleza del ser humano se constituye por alma y cuerpo. Siendo aquella divina e inmortal. Por otro, Platón no sólo toma de Pitágoras la doctrina de la metempsicosis o transmigración de las almas, sino que se apega al sentido etimológico de los términos “filósofo” y “filosofía” tal como Pitágoras los utilizó.¹⁷⁰ Y

¹⁶⁹ Ambos términos se citaron en el rubro de “Idiosincrasia en el problema razón = virtud = felicidad...”. Véase al respecto la nota 38.

¹⁷⁰ Se sabe, por fuentes indirectas, que Pitágoras fue el primero en utilizar los términos “filósofo” y “filosofía”. Baste citar a Heráclides de Ponto: “Pitágoras fue el primero en <usar el nombre de> filosofía, y se llamó a sí mismo filósofo <o amante de la sabiduría>, pues ningún (hombre) era sabio, sino Dios.” *Cfr.*

es por esto que en *República*, Platón asienta los siguientes términos en relación con el alma: “*El alma se dirige hacia su amor por la sabiduría; y debemos advertir a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente [...]*”¹⁷¹

Ahora bien, en la filosofía platónica es muy importante la teoría de las Ideas. En *República*, Platón nos hace explícito su pensamiento en torno a su hipótesis que consiste básicamente en que hay dos reinos ontológicos diferentes.¹⁷² Estos dos reinos ontológicos son el mundo sensible y el mundo inteligible. Su diferencia consiste fundamentalmente en que en el mundo inteligible están colocadas las Ideas. Éstas operan como el arquetipo, en tanto modelo original y primario, del mundo sensible, es decir, todos los objetos que se manifiestan en el mundo sensible son copias e imitaciones pálidas de las Ideas. Con base en esto, Nietzsche afirma lo siguiente: “esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) [...] *es puesta por Platón* en relación con una existencia completamente distinta [...]”¹⁷³ Esta “existencia completamente distinta” es aquel monismo o realidad absoluta donde Platón coloca las Ideas.

A esa ontología platónica se le suma la contraposición, por así decirlo, entre *dóxa* y *epistéme*, así como la que se da entre lo Uno y lo múltiple. En relación con la primera, no conviene desarrollarla puesto que es bastante conocida. No obstante, el problema de lo Uno y lo múltiple no carece de fecundidad. Al respecto, Crescenciano

“Pitágoras y los primeros pitagóricos” en *Los filósofos presocráticos I*, p. 181. La cita se tomó de “(Heracl. Pont., fr. 87 W.) D. L., I 12”.

¹⁷¹ Platón, *República*, 611e. El subrayado es mío.

¹⁷² Esto es una paráfrasis de la teoría de las Ideas de Platón: “En la primera parte del mundo sensible encontramos imágenes, sombras, y figuras reflejadas en las superficies pulidas y en el agua. En la segunda parte encontramos los objetos que estas imágenes representan, es decir, todos los animales que nos rodean, todas las plantas, las obras de la naturaleza y del arte, y los objetos de todo género fabricados por el hombre. Sin embargo, en la primera parte del mundo inteligible tenemos hipótesis y objetos matemáticos, mientras que en la segunda parte tenemos los principios, las esencias, y las Ideas en sí mismas”. *Cfr. República*, 509c-511e.

¹⁷³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 11, p. 151.

Grave afirma que en Platón “el devenir se convierte en lo que nunca es propiamente: se vacía el juego irrefrenable de fuerzas constitutivas en un “otro lugar” que ya no está en el fondo, sino en la altura aséptica de Verdad, Bondad y Belleza inaprehensibles en su totalidad desde esta vida.”¹⁷⁴ En este punto, hay que aclarar que ese “otro lugar” es la realidad absoluta que funda el mundo del devenir, de los sentidos, de lo múltiple. De esta manera, para que yo pueda decir que una mujer es bella, siempre tengo que tener como referente la Idea de lo Bello.

En relación con lo dicho, cabe señalar que la Idea suprema es la de Bien. Al respecto, Nietzsche concibe ésta Idea como un concepto supremo y vacío: supremo porque opera como *causa sui*, además de que es puesto como lo primero; vacío porque para Nietzsche se encuentra en un mundo que es una nada. De esta manera, se puede afirmar que hay un nihilismo¹⁷⁵ intrínseco en esa realidad absoluta. Esto lleva al autor del *Zaratustra* a señalar lo siguiente: “Pero «aquel mundo» está bien oculto a los ojos del hombre, aquel inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste; y el vientre del ser no habla en modo alguno al hombre, a no ser en forma de hombre.”¹⁷⁶ En este sentido, la Idea de Bien es, como afirmarían los nominalistas, una *flatus vocis* (voz vacía).

No está de más señalar que Nietzsche está pensando en un mundo que niega – mientras que para Platón funda- la existencia, el devenir, los sentidos. En relación con este modo de pensar nietzscheano, Crescenciano Grave señala que “no sólo el mundo se escinde en una realidad incompleta y otra verdadera; también el hombre es concebido ahora como una dualidad; como un ser alma y cuerpo donde éste se constituye en un estorbo para el conocimiento.”¹⁷⁷ Así pues, para Nietzsche la filosofía platónica es una

¹⁷⁴ C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, p. 85.

¹⁷⁵ El término nihilismo procede del vocablo latino *nihil*, que significa precisamente nada.

¹⁷⁶ F. Nietzsche, “De los trasmundanos” en *Así habló Zaratustra*, p. 61.

¹⁷⁷ C. Grave, *op. cit.*, p. 85.

forma de degradar el placer. Ya sea mediante la concepción de ese “otro mundo”, o bien, mediante el alma, la cual, otra vez para Nietzsche, niega el cuerpo y, por tanto, los sentidos, el placer, etcétera.

En este punto hay que tener mucha cautela -como en muchas otras cosas que Nietzsche dice de Platón-, por lo que sería conveniente poner en juego las objeciones nietzscheanas al pensamiento platónico y, posteriormente, ver la pertinencia de las mismas.

El primer punto es que en la idiosincrasia de la Idea de Bien, en tanto realidad absoluta, hay una falsedad y una esterilidad que provocan que el hombre niegue el mundo sensible, el cual, es el único mundo que ante los ojos de Nietzsche se merece el nombre de realidad. Asimismo, Nietzsche denuncia el hecho de que esa realidad, ese monismo, niegue las posibilidades que al ser humano se le presentan en la vida terrenal, así como las múltiples *doxai* que puede transmitir y, que en última instancia, perjudican el criterio de vida que tiene Nietzsche en torno al cuerpo y lo que éste implique. Por ello, en estos términos, se podría decir que en el modo singular de pensar de Platón –al fijar su mirada en esa realidad donde habitan las Ideas arquetípicas-, hay síntomas de decadencia y degeneración.

Por otra parte, Nietzsche niega esa dualidad del hombre, al concebir que alma y cuerpo, en el ser humano, son una y la misma cosa. Además, Nietzsche ve que en este dualismo hay una negación del cuerpo, de los sentidos, de la realidad –al concebir el cuerpo como un estorbo para la elevación del alma-, en relación con esto Nietzsche afirma: “¡Hay que huir de las vivencias para no perderse, para no perder la *razón*! Platón huyó de la realidad y quiso observar las cosas sólo en las pálidas imágenes

mentales; estaba lleno de sentimientos y sabía cuán fácilmente las ondas de la percepción batían contra su razón.”¹⁷⁸

Con tales antecedentes, Nietzsche se forja un Platón “idealista”:

- En última instancia, mi desconfianza con respecto a Platón va a lo hondo: lo encuentro tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos [...] - él tiene ya el concepto «bueno» como concepto supremo- que a propósito del fenómeno entero Platón preferiría usar, más que ninguna otra palabra, la dura expresión «patraña superior», o, si gusta más al oído, idealismo.¹⁷⁹

Ahora bien, es menester ver si son fecundas las observaciones de Nietzsche al pensamiento platónico. El punto de partida es que al cotejar la figura –que plasma Nietzsche- de Platón con el referente de la idiosincrasia, se obtiene algo ajeno a la riqueza y vitalidad de los temas filosóficos que Platón plasma en sus diálogos. Que a este respecto, Nietzsche caracteriza los diálogos platónicos como una “especie espantosamente autosatisfecha y pueril de dialéctica [...]”,¹⁸⁰ con lo cual, es el propio Nietzsche el que ofrece una pueril forma de abordar la compleja y audaz filosofía de Platón.

Hay que tratar esto por partes. Primero, ante la insistencia nietzscheana de ver en Platón un negador del placer, hay que afirmar rotundamente que no es así. Puesto que en *Banquete*, Platón se sirve de elementos como el vino y la comida –al hacer el encomio a Eros-, incluso hasta dionisiacos. Es más, el propio Nietzsche habla del placer en Platón.¹⁸¹ En este sentido, Josu Landa ve la posibilidad de tematizar el placer dentro de la filosofía platónica: “la embriaguez, el juego y, en general, el placer entran en el

¹⁷⁸ F. Nietzsche, *Aurora*, § 448, p. 350.

¹⁷⁹ F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 2, p. 139. Cabe mencionar que líneas más adelante, Nietzsche expresa que Tucídides es su cura contra Platón, y vuelve a caracterizar a éste como “idealista”: “El coraje frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, - por consiguiente, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí, - por consiguiente, tiene también dominio de las cosas...” F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos” en *op. cit.*, § 2, p. 140.

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ *Cfr.* “IncurSIONES de un intempestivo” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 23, pp. 107-108.

cauce de la formación del *ethos*, es decir, forman parte de lo que permite mantener las pasiones bajo control.”¹⁸²

Ahora bien, en el hecho de que Nietzsche caracterice a Platón como “idealista”, cabe recordar nuevamente a Landa: “También nuestra parte corporal debe ser educada, según el gran filósofo al que se suele tildar de “idealista” sin más.”¹⁸³

Por otra parte, en torno a lo que Nietzsche expresa de la dialéctica, hay que señalar lo siguiente. Platón plasma en sus diálogos dos formas de pensar, dos formas de vida, dos sentidos. El hecho de que Nietzsche se identifique o sienta afinidad por uno de ellos, no es suficiente para que deseche esa otra forma de pensar y de vida, la cual es propia de Platón. Dentro de toda la gama conceptual que ofrece Platón en sus diálogos, hay que rescatar la idea de la inmortalidad del alma, que bien ésta podría ser –y lo es– la idiosincrasia que está de fondo en muchas concepciones del pensamiento platónico, entre ellas, la Idea de Bien. Sin embargo, no por eso hay que concebir dicha idea o doctrina como algo mediocre, falso, estéril, y similares, sino todo lo contrario.¹⁸⁴ Con la inmortalidad del alma Platón exige que el filósofo –el auténtico filósofo– se eleve hasta el ámbito del ser y de lo inmortal y, además, a través de la dialéctica.

En este sentido, para Platón la contemplación del ser y de lo inteligible, es decir, de esa realidad absoluta que es eterna, imperecedera, divina, se adquiere por la ciencia de la dialéctica. Por ello la dialéctica es considerada como el método por excelencia, además, cabe mencionar que en Platón opera como el método que investiga la naturaleza de la verdad mediante el análisis crítico de conceptos e hipótesis.

Así pues, la dialéctica no es, ni de lejos, una forma “pueril” y “autosatisfecha” como lo ve Nietzsche. La dialéctica es algo más rico, por lo que, una vez más, Landa

¹⁸² J. Landa, “Más allá de la *paideia*” en *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, p. 33.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁴ Al señalar que la idea de la inmortalidad del alma opera como la idiosincrasia de fondo de la Idea de Bien, se está indicando la característica propia o el modo singular de pensar del propio Platón, aunque en un sentido positivo.

afirma lo siguiente: “La dialéctica, que puede dar pie a experiencias como la *anámnesis* o rememoración de las Ideas arquetípicas, [...] comporta la idea de un proceso [...]”¹⁸⁵

Con base en todo lo anterior, Platón tiene un modo singular de pensar que lo diferencia de otros, entre éstos, los sofistas. Esto no le quita méritos a su filosofía, antes bien, merece ser estudiada de una manera más crítica y radical. Con la finalidad de no quedarse con lecturas “cristianas”, “neoplatónicas”, “nietzscheanas”, del pensamiento platónico.

¹⁸⁵ J. Landa, “Más allá de la *paideia*” en *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, pp. 24-25.

Dios e idiosincrasia

Si existe una noción dentro del pensamiento filosófico con la que Nietzsche mantenga una polémica constante y ante la que sienta náusea, dicha noción no es otra sino la de Dios. ¿Cómo surge la idea de Dios según Nietzsche? La idea de Dios se expresa con base en las sensaciones e impulsos que el ser humano posee, y así como Nietzsche distingue dos tipos de moral, distingue dos modos de concebir a Dios: uno consiste en adjudicar a Dios atributos como fuerza, dominio, virilidad, así como sentimientos tales como la ira, la risa, la venganza. En términos del propio Nietzsche, leemos lo siguiente: “¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos *ardeurs* [ardores] de la victoria y de la aniquilación?”¹⁸⁶ El otro modo de concebir a Dios nace de los pueblos que tienden a la degeneración y a la decadencia: “Allí donde, de alguna forma, la voluntad de poder decae, también hay siempre un retroceso fisiológico, una *décadence*. La divinidad de la *décadence*, castrada de sus virtudes e instintos más viriles, se convierte necesariamente, a partir de ese momento, en Dios de los fisiológicamente retrasados, de los débiles.”¹⁸⁷ Precisamente es en esta forma de concebir a Dios donde se encuentra la relación entre Dios e idiosincrasia, pues aquí el concepto Dios nace de naturalezas enfermas, miserables, débiles, nocivas, mediocres, malogradas, etcétera. Esta idea de Dios es la que opera dentro del judeocristianismo. Allí donde se ha impuesto, no conformes con la decadencia y degeneración de su pueblo, quieren, a toda costa, ¡que la humanidad sea de su naturaleza!

Por otro lado, en el Medioevo, Dios era el agente para decir que hay dos realidades: Él y la nuestra. Dios operaba como aquel ser modélico y perfecto al cual el

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 16, p. 46.

¹⁸⁷ *Ibid.*, § 17, p. 47.

hombre debía asemejarse, lo más posible, a través de una vida moral. Incluso en la Modernidad, Renato Descartes permanece muy ligado a los filósofos Medievales en lo que concierne a la idea de Dios como una idea innata. Esto lo lleva a concebir a Dios como un creador trascendente que opera separadamente de todo lo real: “Y no es extraño que Dios al crearme haya puesto en mí aquella idea para que fuera como la marca del artífice impresa en su obra”¹⁸⁸ Pero para Nietzsche Dios no es una entidad trascendente ni causa primera que opera separadamente de todo lo real. Lo real ya no se desglosa a partir de ese ser. Para Nietzsche no hay tal dualismo de lo creado y lo increado. Así pues, es menester analizar en qué términos realiza Nietzsche su crítica a la idea de Dios.

Nietzsche expresa su crítica a esta gran idea judeocristiana a lo largo de su obra toda. No obstante, hay que fijar la mirada en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*, donde aparece por vez primera en la obra de Nietzsche la famosa frase “Dios ha muerto”. ¿Qué significa esa paradoja por excelencia? La frase Dios ha muerto la podemos parafrasear en términos de el inmortal ha muerto. ¿Es posible esto? ¿Puede morir algo cuya inmortalidad le es propia? Hay que rumiar más esta impresionante frase para elucidar fecundamente lo que está planteando Nietzsche de fondo. Si nos colocamos en un terreno cristiano nos resulta obvio que Dios no puede morir; simplemente porque Él existe por sí mismo. Para ello es necesario remontarnos al pensamiento que se preocupó por demostrar la existencia de un ser que escapa a toda posibilidad de que sea acotado, determinado, definido. *Grosso modo*, se recordará aquí cómo se ha definido Dios y demostrado su existencia. San Anselmo nos dice que no se puede pensar y concebir algo mayor o más grande que Dios; además, menciona que Dios, al ser lo más grande, es necesario. Por su parte, Santo Tomás mostró cinco vías para demostrar la existencia de

¹⁸⁸ R. Descartes, “Tercera meditación” en *Meditaciones metafísicas*, pp. 46 y 47.

Dios. La primera vía consiste en el principio de movimiento, por lo que hay algo que mueve sin ser movido; ese algo es Dios. La segunda vía consiste en el principio de causalidad, por lo que hay una primera causa o causa incausada; esta causa es Dios. La tercera vía está elaborada con base en la dualidad necesidad-contingencia, es decir, para que exista lo contingente, antes tiene que existir algo necesario que sea su razón de ser; este ser necesario es Dios. La cuarta vía se fundamenta en los llamados grados de perfección. Dios es un concepto supremo, es decir, es la suma perfección. Finalmente, la quinta vía se centra en la idea de teleología. La finalidad última a la que todo ser humano debe dirigirse es Dios.

Al respecto, hay que fijar la mirada en la tercera vía, es decir, en el argumento cosmológico. La contingencia es un término técnico que utilizaron por vez primera los árabes para tematizar el problema de la definición de Dios. La contingencia tiene que ver con la relación entre la esencia y la existencia; un ser contingente quiere decir que no es necesario (puede existir o puede no existir). A diferencia del ser contingente está el ser necesario; el ser necesario consiste en que la esencia implica la existencia. En lo contingente la esencia no implica la existencia. El ser necesario y el ser contingente son substancias, la primera es perfecta y la segunda es imperfecta. Con base en lo anterior, si se intentara buscar y determinar la definición de Dios, se podría decir que Dios es la unión de la esencia con la existencia, y precisamente por esto Dios no puede morir, pues la noción de ser consiste en dos formas; ser necesario (que no tiene causa y por su esencia no puede no existir) y ser posible (que puede existir sólo si es producido por una causa), y Dios es *causa sui*; es un ser necesario, inmortal, eterno.

Sin embargo, es menester aclarar que Nietzsche no está cuestionando la existencia de Dios; especular en relación con su existencia o su no existencia no es tarea del gran filósofo alemán. Por ello, entender la muerte de Dios como la muerte de aquel

ser omnipotente, omnipresente, omnisciente, es algo pueril y estéril. Dios no es un ente, no es un ser, no es substancia. El pensamiento de Nietzsche va más allá. La pregunta más pertinente que habría que formular sería qué es lo que muere. A la que habría que responder que muere una creación humana, demasiado humana, es decir, muere una categoría que regula y determina el sentido con el que el ser humano, con idiosincrasia de esclavo, cobija su existencia. Muere una forma humana proyectada más allá del horizonte. Dios es para Nietzsche sólo un fantasma conceptual.

Lo mencionado hasta ahora es sólo un acercamiento a la manera de entender la frase “Dios ha muerto”, pues en *Así habló Zaratustra* Nietzsche afirma: “«Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios»”¹⁸⁹ En esta aseveración Nietzsche está fijando su mirada en la religión¹⁹⁰ cristiana. Para abordar este punto de una manera fecunda, hay que recordar la interpretación teológica que se ha dado de la idea de Dios. Así como Dios es Uno en un terreno filosófico –en tanto concepto supremo y *causa sui*-, Dios es Trino en un terreno teológico, es decir, Dios-Hijo-Espíritu Santo. Esta interpretación teológica se consolida en el concilio de Nicea¹⁹¹ que se llevó a cabo en la primera mitad del siglo cuarto. En este concilio se elaboró el símbolo de la fe, que posteriormente se convirtió en el credo de los cristianos; se trata del dogma que sustenta a la Iglesia cristiana, tanto la católica como la protestante, es decir, del dogma de la Trinidad. Bajo este dogma, y haciendo una lectura literal de que Dios sacrificó a su hijo movido por la compasión por los hombres, se puede afirmar que Dios efectivamente murió, pues encarna, se hace finito, se hace hombre para llevar a

¹⁸⁹ F. Nietzsche, “De los compasivos” en *Así habló Zaratustra*, p. 142.

¹⁹⁰ Para Nietzsche, la religión es “*un sentimiento fisiológico de obstrucción que tiene casi necesariamente que enseñorearse de amplias masas, mas, por falta de saber fisiológico, ese sentimiento no penetra como tal en la conciencia, de modo que la «causa» del mismo y también su remedio sólo pueden ser buscados e intentados por vía moral-psicológica [...]*” F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 17, p. 168.

¹⁹¹ El concilio de Nicea fue convocado el 20 de Mayo del 325 d.C. Su acontecimiento se dio con base en una controversia entre Atanasio y Arrio, ya que éste sostenía que Jesucristo no era de la misma naturaleza del Padre, mientras que aquél afirmaba lo contrario. Por ello se convocó un concilio ecuménico donde se daría respuesta a la pregunta que consistió en que si Jesucristo era igual a Dios Padre o era otra cosa.

cabo la redención. Sin embargo, la idea fundamental en la frase es la compasión, que es propia de la moral cristiana.

Nietzsche hace una analogía de la muerte de Dios a causa de la compasión, con las categorías que operan en la moral cristiana: “¿No es la compasión acaso la cruz en la que es clavado quien ama a los hombres?”¹⁹² Así pues, observando la vida moral que lleva a cabo el hombre para asemejarse a Dios, Nietzsche detecta que las categorías que están operando en el fondo son compasión, culpa, mala conciencia, amor al prójimo, y similares. Estas categorías son propias de una moral de rebaño que, frente a una moral aristocrática, donde operan nociones como “espíritu libre”, “voluntad de poder”, “transvaloración”, “superhombre”, se ven como modos de vida mediocres, miserables, reblandecidos, pisoteados, que no hacen sino empequeñecer al animal llamado hombre. Este empequeñecimiento caracteriza al nihilista pasivo, el cual entrega su voluntad y su confianza precisamente en una nada. Cabe señalar que éste se diferencia del nihilista activo, mismo que se mueve dentro de una moral aristocrática y que sabe que sus tareas y metas consisten en el crear.

Ahora bien, en Nietzsche hay una estrecha relación entre la compasión y ese nihilismo pasivo. De acuerdo con Nietzsche, la compasión es propia del cristianismo, donde la fuerza del débil consiste en provocar misericordia y la debilidad del fuerte consiste en sentirla, además, la compasión es la práctica del nihilismo pasivo y con ella se trata de persuadir al hombre para que se entregue a la nada¹⁹³. Para que quede más claro el nihilismo que Nietzsche encuentra dentro del cristianismo, en particular en la idea de Dios, hay que leer lo que nos dice el autor del *Zarathustra* al respecto:

No se dice “nada”: se dice, en su lugar, “más allá”; o “Dios”; o “la vida verdadera”;
o nirvana, redención, bienaventuranza... Esta inocente retórica, nacida del reino de

¹⁹² F. Nietzsche, “Prólogo de Zarathustra” en *Así habló Zarathustra*, § 3, p. 38.

¹⁹³ Cfr. *El Anticristo*, pp. 35 y ss.

la idiosincrasia religioso-moral, aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende *cuál* es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de palabras sublimes: la tendencia *hostil a la vida*.¹⁹⁴

Con base en esto, el nihilismo pasivo nace del sufrimiento, impotencia, fatiga, y fueron estos elementos los que crearon ese diosecillo y el trasmundo donde es colocado. ¿Por qué nace esa necesidad de entregarse a la nada? Nietzsche responde que esa necesidad surge por el “*horror vacui*”: “Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* – y prefiere querer *la nada* a *no querer*.”¹⁹⁵ Ese horror al vacío no tendría por qué existir si asumiéramos el sentido de la tierra, si nuestra voluntad fuera afirmar la vida, si nuestra meta se realizara aquí y no permaneciera como una esperanza. Pero el hombre es tan débil, dócil, enfermizo, que si no pone su voluntad y no se fija una meta más allá del horizonte, siente que la vida carece de sentido; que la vida no vale nada.

Así pues, Nietzsche encuentra que el concepto cristiano de Dios es la expresión más alta del nihilismo pasivo, y lo plasma en los siguientes términos:

El concepto cristiano de Dios – Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu – es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser *transfiguración* y su eterno *sí!* ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del «más acá», de toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!...¹⁹⁶

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 7, p. 36.

¹⁹⁵ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 1, p. 128.

¹⁹⁶ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 18, p. 49.

Por otra parte, puesto que la fe es de suma importancia en cualquier religión, es menester ver cómo opera dentro del cristianismo. Nietzsche sabe perfectamente que un cristiano con fe no necesita demostraciones científicas ni pruebas lógicas que demuestren la existencia de ese ser en el que pone su voluntad; por ello afirma que la “«Fe» significa no-querer-saber lo que es verdadero.”¹⁹⁷ Sin embargo, esta afirmación es ambigua; por un lado se tiene que una persona con fe no tiene interés y no quiere saber si Dios existe o no, pues sólo ante lo absolutamente indemostrable hay fe; pero, por otro lado, se tiene que precisamente por poner la voluntad en una nada, en algo indemostrable, se niega aquello que para Nietzsche posee más verdad -hablando axiológicamente- que ese Dios que requiere de la fe, es decir, se niega la vida, la tierra, los sentidos, la *physis*; por lo tanto, ese no-querer-saber lo que es verdadero, en Nietzsche, adquiere el sentido de un no rotundo a la vida.

Además, Nietzsche detecta que los cristianos sienten aversión por lo terrenal, de tal modo que “pequeños engendros de santurrones y mentirosos comenzaron a reivindicar para sí los conceptos «Dios», «verdad», «luz», «espíritu», «amor», «sabiduría», «vida», como sinónimos de sí mismos, por así decirlo, para de ese modo trazar una frontera entre el «mundo» y ellos [...]”¹⁹⁸ Esta frontera entre “mundanos” y cristianos, también se da porque en el cristianismo se concibe un dualismo antropológico, el cual está ligado con un *modus vivendi*, es decir, con una práctica moral que consiste en purificar el alma, de este modo, mientras los “mundanos” se entregan a las apetitos corporales, los cristianos niegan lo sensual para poder obtener la gracia divina: “En otro tiempo veíase en la consciencia del hombre, en el «espíritu», la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para *hacer perfecto* al hombre se le aconsejaba que, al modo de la tortuga, retrayese dentro de sí los sentidos, interrumpiese

¹⁹⁷ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 52, p. 100.

¹⁹⁸ *Ibid.*, § 44, p. 86.

el trato con las cosas terrenales, se despojase de su envoltura mortal: entonces quedaba lo principal en él, el «espíritu puro».”¹⁹⁹

Al hacer hincapié sólo en el “espíritu puro”, se condena la vida y, por consiguiente, a todo aquel que la afirma y que se fija las metas más altas. En última instancia, se condena a todo espíritu libre. Así pues, la Iglesia desvaloriza e imposibilita toda elevación en el orden terrenal. Con base en lo dicho, Nietzsche afirma: “Cristiana es la enemistad a muerte contra los señores de la tierra, contra los «aristócratas» - [...] (- a ellos se les deja el «cuerpo», se quiere *únicamente* el «alma»...). Cristiano es el odio [...] al orgullo, al valor, a la libertad, [...] a los *sentidos*, a las alegrías de los sentidos, a la alegría en cuanto tal...”²⁰⁰

Con los antecedentes dados hasta ahora, Nietzsche expresa la relación entre Dios e idiosincrasia en los siguientes términos: “«Lo que es *débil* ante el mundo, lo que es *necio* ante el mundo, lo *innoble* y *despreciado* ante el mundo lo ha elegido Dios»: *ésa* fue la fórmula, *in hoc signo* [bajo esta insignia] venció la *décadence*.”²⁰¹ Además, hay una expresión más del *pathos de la distancia* nietzscheano ante la forma de pensar la divinidad dentro del judeocristianismo: “- Lo que *nos* separa no es el hecho de que ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza reencontremos nosotros un Dios, - sino el que aquello que ha sido venerado como Dios nosotros lo sintamos no como algo «divino», sino como algo digno de lástima, absurdo, nocivo, no sólo como un error, sino como un *crimen contra la vida*...”²⁰²

En este sentido, se puede decir que el concepto de Dios que ha forjado el cristianismo ha nacido de lo pobre, miserable, lascivo, pequeño, bajo, enfermo, débil, que es el hombre; Dios ha regulado el sentido que hace soportable su existencia, su

¹⁹⁹ *Ibid.*, § 14, p. 44.

²⁰⁰ *Ibid.*, § 21, pp. 52-53.

²⁰¹ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 51, p. 99.

²⁰² F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 47, p. 91.

mediocre existencia, pues “- ¿para qué un más allá, si no fuera un medio para ensuciar el más acá?...”²⁰³ El más allá es negador del mundo, hostil a la vida, por ello las siguientes palabras de Nietzsche en relación con lo mencionado:

[...] el cristianismo ha sido hasta ahora la especie más funesta de autopresunción. Hombres no lo bastante elevados ni duros como para que les fuera lícito dar, en su calidad de artistas, una forma al *hombre*; [...] hombres no lo bastante aristocráticos como para ver la jerarquía abismalmente distinta y la diferencia de rango existentes entre hombre y hombre: - *tales* son los hombres que han dominado hasta ahora, con su «igualdad ante Dios», el destino de Europa, hasta que acabó formándose una especie empedregada, casi ridícula, un animal de rebaño, un ser dócil, enfermizo y mediocre [...]²⁰⁴

Así pues, el Dios de los cristianos “*nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*”²⁰⁵ Por ello Nietzsche afirma que “El cristianismo es una rebelión de todo lo que se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene *altura*: el evangelio de los «viles» *envilece...*”²⁰⁶ Todo esto apunta a la degradación del concepto mismo de Dios, pues éste no representa fuerza, virilidad, voluntad de poder, sino sólo muestra signos de declive, y para Nietzsche esto es lo que muere, es decir, esa creación humana, demasiado humana, para negar la vida, y esa creación humana se tiene que pudrir: “¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? – también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! [...] «¿qué entonces son aún estas iglesias sino las tumbas y monumentos fúnebres de Dios?»”²⁰⁷

Sin embargo, aún quedan cosas por decir: Nietzsche afirma que los dioses murieron de risa “cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios

²⁰³ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 34, p. 115.

²⁰⁴ F. Nietzsche, “El ser religioso” en *Más allá del bien y del mal*, § 62, pp. 96-97.

²⁰⁵ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 13, p. 155.

²⁰⁶ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 43, p. 84.

²⁰⁷ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125, pp. 161-162.

mismo, - la palabra: «¡Existe un *único* dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!»²⁰⁸ Y al vivir bajo el monoteísmo, ¿qué salida puede encontrar el ser humano para relacionarse con lo divino? Nietzsche nunca niega la divinidad, pues asume que hay algo divino, mágico, absoluto, es decir, Nietzsche asume el carácter divino que está intrínseco en la tierra: la *physis*, misma que Nietzsche denomina Diónysos. La divinidad, tal como la concibe Nietzsche, es decir, Diónysos, se expresa en Apolo; sin embargo, no se puede afirmar que el más allá, el reino de Dios, el “mundo verdadero”, posee un carácter apolíneo. Es muy frecuente pensar que aquello que Nietzsche critica es meramente lo apolíneo, así como es muy frecuente caracterizar a Nietzsche como dionisiaco. En Nietzsche lo que está operando como el carácter divino de esta tierra es una contradicción: Diónysos-Apolo, no se pueden desligar, ambas divinidades representan a la *physis*. Dicho una vez más, Apolo no representa el paraíso: “Este puro *mundo de ficción* se diferencia, con gran desventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea, desvalora, niega la realidad.”²⁰⁹ Haciendo una analogía entre Apolo y el mundo de los sueños, se puede decir que lo apolíneo refleja lo dionisiaco.

De esta manera, la divinidad, o el dios por el que Nietzsche apuesta, debe ser un dios que patentice la voluntad de poder, es decir, una divinidad que santifique el instinto sexual, lo sensual, la vida. Y éste es el modo de relacionarse con lo divino. El Dios cristiano, en cambio, nacido de una idiosincrasia religiosa-moral, es puesto como lo único que determina un sentido para el ser humano, negando así, toda posibilidad de concebir la divinidad de otra manera. Al respecto, no está de más señalar que Nietzsche ve una gran ventaja en el hecho de que el cristianismo sea un sistema, pues es susceptible de ser quebrantado: “El cristianismo es un sistema, una visión coherente y

²⁰⁸ F. Nietzsche, “De los apóstatas” en *Así habló Zaratustra*, p. 260.

²⁰⁹ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 15, p. 45.

total de las cosas. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo: ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria.”²¹⁰

No obstante, es difícil llevar a cabo esta tarea, aunque es lícito mencionar que el propio Nietzsche da elementos para realizarla. Por ejemplo, la eternidad es el estatuto de la existencia de Dios y por ello mismo es verdad eterna. Pero ya se había señalado que en Nietzsche la eternidad no está colocada atemporalmente ni fuera de este mundo, también se afirmó que hay múltiples verdades y no una sola que sea eterna, estable, imperecedera. Asimismo, una de las ideas más fecundas del pensamiento nietzscheano consiste en ya no concebir a Dios como un ser supremo o como un creador: “Al hombre ya no lo derivamos del «espíritu», de la «divinidad», hemos vuelto a colocarlo entre los animales. [...] El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección...”²¹¹ Con ello Nietzsche le quita esa pueril arrogancia al ser humano, por ello estamos a un mismo nivel con todas las cosas de la naturaleza, además, diluye el dualismo de lo creado y lo increado, la contraposición entre mundo y Dios; para Nietzsche lo único que nos queda es la *physis*, ya no el valor, la verdad, que hay en ese ídolo llamado Dios.

En fin, se podría terminar esta pequeña indagación en torno a la relación establecida entre Dios e idiosincrasia con las siguientes palabras: “El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo.”²¹²

²¹⁰ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *op. cit.*, § 5, p. 94.

²¹¹ *Ibid.*, § 14, p. 43.

²¹² F. Nietzsche, “Los cuatro grandes errores” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 8, p. 76.

Idiosincrasia y razón

La relación entre idiosincrasia y razón es un poco compleja, sobre todo porque Nietzsche no fija su mirada en un pensador en particular. Por ello mismo, Nietzsche habla de la “razón” en la filosofía, y no en tal o cual filósofo. No obstante, se pueden rastrear, sin problema alguno, las objeciones nietzscheanas al concepto de razón.

Una de estas objeciones consiste en que la razón es, para Nietzsche, la causa de que el ser humano rechace toda confiabilidad en los sentidos, de que los falsee y vea en ellos un error y, por consiguiente, un error y falsedad en el cambio, el devenir, el perecer, el movimiento, etcétera. Al respecto, Nietzsche apunta en relación con los sentidos: “Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos.”²¹³

Ahora bien, cabe señalar que en el punto mencionado, Nietzsche fija su mirada en el eleatismo. Para ello es menester recordar lo que Nietzsche plasma en *Los filósofos preplatónicos*. Así pues, Nietzsche, refiriéndose a la doctrina pura del ser, señala que “forzó a Parménides a rechazar cualquier otra concepción como una ilusión de los sentidos [...]”²¹⁴ En Nietzsche, en cambio, los sentidos no son una ilusión, no mienten, puesto que éstos muestran el devenir, el cambio, lo perecedero, que en última instancia son los elementos que representan la realidad en Nietzsche.

Además, para Nietzsche el concepto ser, que es concebido por la razón, niega la multiplicidad y, por tanto, los múltiples sentidos que el ser humano puede encontrar en

²¹³ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 2, p. 52.

²¹⁴ F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 99.

el plano del devenir: “el devenir pertenece al reino de las *ilusiones*, pues no puede pertenecer ni al mundo del ser, ni al mundo del no-ser, ya que éste no existe.”²¹⁵

En este sentido, Nietzsche ve que en el eleatismo se concebía el devenir como prueba de apariencia, ilusión error. Al respecto, Nietzsche invierte esta manera de pensar y hace la siguiente objeción: “Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, necesitados al error [...]”²¹⁶

Por otra parte, Nietzsche denomina un capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* “Los cuatro grandes errores”. Uno de ellos –el primero que se expone- versa sobre el error de la confusión de la causa con la consecuencia. Ése error que Nietzsche denomina como “la auténtica corrupción de la razón.”²¹⁷ Sin embargo, está de más desarrollar este rubro, puesto que ya fue tratado en lo concomitante a los conceptos supremos. Aunque no sobra señalar que aquí Nietzsche establece una relación entre idiosincrasia y razón. Y la ilustra con un ejemplo: se suele pensar que las enfermedades son la causa de que un cuerpo se vea famélico, flaco, feo, cuando en realidad, afirma Nietzsche, “el *hecho* de que se haya puesto enfermo, el *hecho* de que no haya resistido a la enfermedad fue ya consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario.”²¹⁸

Con base en todo lo anterior, Nietzsche ve en el ámbito del antiguo *lógos*, un modo de pensar –una idiosincrasia- que se opone a la esfera del devenir, con todo lo que ésta implica. En todo caso, habría que apostar por la idea de *lógos* heraclíteo. La cual - junto a la *physis* y al fuego-, constituye la unidad del ser y da lugar a la pluralidad –sin negarla- del ser.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

²¹⁶ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *op. cit.*, § 5, p. 54.

²¹⁷ F. Nietzsche, “Los cuatro grandes errores” en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 67.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

Por otro lado, en un ámbito completamente distinto, hay que ver –*grosso modo*– cómo opera la razón en el pensamiento de Kant. El punto de partida consiste en que Kant le hace un juicio a la razón en general. Dicho en otros términos, la *Crítica de la razón pura* es la crítica de la razón en general. Kant, por lo tanto, se pregunta por los límites de esa entidad: la razón pura.

Así pues, Kant le abre un nuevo camino a la razón, trazando los límites para que la razón se ocupe de sí misma. Y para que se ocupe de sí misma Kant se sirve de la crítica, esto es, así como ante toda creencia y pretensión la crítica opera viendo, revisando, de una forma escrutadora, las razones en las cuales están basadas y fundamentadas dichas creencias y pretensiones, Kant toma la ruta donde la razón se vuelve a sí misma para criticarse: “Por ello podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura”²¹⁹

Ahora bien, ¿cómo puede regularse a sí misma la razón? Kant nos responde que “La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas”²²⁰ Esto es, no es gratuito que la razón se ponga sus propias regulaciones y restricciones. Pues la razón tiene que establecer su propio entramado de determinaciones conceptuales. Precisamente porque la razón es un ámbito -y un terreno- estructurado. Habría que agregar, como expresa Kant, que “lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad”²²¹

De acuerdo con la Razón kantiana, el soporte que los filósofos habían encontrado en Dios para explicar las existencias del mundo y la nuestra queda de cierta manera borrado. Pues ya que el sujeto sólo puede captar las cosas de acuerdo con sus

²¹⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices. Pedro Ribas, Madrid, Taurus 2007. B 25, p. 58.

²²⁰ *Ibid.*, A 738 – B 766, p. 590.

²²¹ *Ibid.*, B XXIII, p. 23.

propias formas de conocimiento, es decir, las cosas tal como se le aparecen (fenómenos) con base en las intuiciones espacio y tiempo, lo *nouménico* es imposible de conocer. Por lo tanto, Dios, al permanecer al ámbito de lo *nouménico*, queda como inasequible e indemostrable. De esta manera, la razón es la que regula y determina el sentido; es un velo más que cubre y enmascara nuestra existencia. Vistas las cosas así, la razón debe ser un concepto supremo y, para poderla postular como tal, es necesario concebirla como *causa sui*. El mismo Kant ofrece la clave para sostener lo dicho, es decir, “la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad [...] subsistente por sí misma”²²²

Con base en lo anterior, la razón no sólo es una palabra, un concepto, parte del lenguaje, sino que es un residuo, tal como se estipuló en el apartado correspondiente a los conceptos supremos. Al respecto, ¿cómo es posible que la razón sea puesta como algo superior? Aquí es donde entra en juego una vez más la noción de idiosincrasia. En primer lugar, la razón opera como la engañadora de que hay una realidad absoluta que opera separadamente y, que además funda nuestra existencia: “La razón, el *derecho* de la razón no llega tan lejos... Se había hecho de la realidad una «apariencia»; y se había hecho de un mundo completamente *mentido*, el de lo que es, la realidad...”²²³

Con lo dicho, hay un intento para que la razón destrone a Dios; sin embargo, la razón es una pequeña, diminuta, e insignificante idea ante el colosal concepto de Dios. Con base en esto, la razón, al tratar de ocupar el lugar que le corresponde al concepto de Dios, se convierte –automáticamente– en un ídolo; en algo que pretende regular y determinar un sentido, en una legitimación de la verdad.

Además, cabe señalar que, ante la forma de pensar de Nietzsche, no hay arrogancia más ridícula en el ser humano que aquella que consiste en el hecho de que

²²² *Ibid.*, B XXIII, p. 23.

²²³ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 10, p. 39.

éste se adjudique y se arrogue la razón, para que, de manera indebida, se la niegue a los demás seres sobre la tierra. Al respecto, Nietzsche sostendría que el ser humano no es el privilegio de la “creación” de Dios, ni tiene un estatuto ontológico superior por poseer “razón”. La razón, en última instancia, es un concepto inferior al que no le es lícito ponerse como principio, como fundamento.

Por lo tanto, ¿hay que buscar el fundamento en otra parte ó hay que desechar la noción misma de fundamento?

Capítulo 3. Crepúsculo del sentido

Crepúsculo de los ídolos como crepúsculo del sentido

Al hablar de sentido es menester hacer unas cuantas preguntas: ¿tiene un sentido la vida?, ¿el sentido no se requiere en la vida?, ¿la finalidad del sentido se debe buscar en lo sobreterrenal, en la trascendencia?, ¿hay un solo sentido con el cual queda atada nuestra existencia, o hay múltiples sentidos?

De acuerdo con Deleuze, Nietzsche disuelve la dualidad apariencia-esencia y la relación científica causa-efecto, ya que su pensamiento se mueve con base en la correlación fenómeno-sentido²²⁴. Para Nietzsche esta correlación es la que opera en el mundo, en la vida, en la realidad, ¿cómo entiende Nietzsche la realidad? “La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas [...]”²²⁵ Esto permite afirmar que para Nietzsche hay múltiples sentidos; para Nietzsche sólo existen diferentes percepciones que permiten atravesar las máscaras que enmascaran un único sentido, esto es, que ponen en tela de juicio un modo singular de pensar y, por tanto, una idiosincrasia que tienda a la degeneración.

Para Nietzsche la vida sí tiene un sentido –un sentido terrenal-, mismo que no nos ata ni nos hace buscar su finalidad en algo sobreterrenal. Antes al contrario, nos ofrece una gama de posibilidades de sentido y nos hace permanecer “fieles a la tierra”²²⁶

Ahora bien, con *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se propone un gran reto. El cual consiste en hacer que los ídolos lleguen a su final, que la Verdad se diluya, que el sentido llegue a su crepúsculo.

Así pues, dentro de las objeciones de Nietzsche a las grandes categorías, a los ídolos, a las verdades -dentro de la obra *Crepúsculo de los ídolos*-, cabe señalar que el

²²⁴ Cfr. *Nietzsche y la filosofía*, pp. 10-14.

²²⁵ F. Nietzsche, “La moral como contranaturaleza” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 6, p. 64.

²²⁶ F. Nietzsche, “Prólogo de Zaratustra” en *Así habló Zaratustra*, § 2, p. 36.

autor del *Zarathustra* detecta que los primeros síntomas de decadencia y degeneración, consistieron en negar los instintos del heleno antiguo:

Los filósofos son, en efecto, los *décadents* del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático (- al instinto agonal, a la *polis*, al valor de la raza, a la autoridad de la tradición). Las virtudes socráticas fueron predicadas *porque* los griegos las habían perdido: como todos ellos eran irritables, miedosos inconstantes, comediantes, tenían unas cuantas razones de más para hacerse predicar la moral. No es que esto haya proporcionado alguna ayuda: pero les caen tan bien a *los décadents* las palabras y los gestos grandes...²²⁷

Por ello, Nietzsche ve en los griegos posteriores a la época trágica griega, algo de enfermizo, lascivo, nocivo, en tanto que se oponen al pensamiento trágico.

Por otro lado, en lo que concierne a la tendencia del ser humano a moverse bajo categorías fijas, estables, eternas, Nietzsche ve algo de falso y de estéril, pues la vida, la naturaleza, la *physis*, es algo dinámico. Lo mismo ocurre con los conceptos que el hombre petrifica y momifica, y gracias a ello, “Ciertas ideas han entrado en el mundo como errores y juegos de imaginación, pero se han convertido en verdades porque los hombres les han supuesto después una base verdadera.”²²⁸

De esta manera, al fundar una existencia sobreterrenal que difiera de la nuestra, Nietzsche detecta signos de “calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de «otra» vida distinta de ésta, «mejor» que ésta.”²²⁹ En este sentido, “Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente» [...] es únicamente una sugestión de la *décadence*, - un síntoma de vida *descendente*...”²³⁰

²²⁷ F. Nietzsche, “Lo que yo debo a los antiguos” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 3, p. 141.

²²⁸ F. Nietzsche, *Miscelánea de opiniones y sentencias*, § 190, p. 86.

²²⁹ F. Nietzsche, “La «razón» en la filosofía” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 6, p. 56.

²³⁰ *Idem*. Asimismo, se puede ver lo siguiente: “El «mundo verdadero», sea cual sea la manera en que se lo ha concebido hasta ahora, fue siempre, *cada vez*, el mundo aparente.” F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, noviembre 1887 – marzo 1888, II [50], p. 190.

Nietzsche no sólo mostró inquietudes –en un sentido ontológico- en torno a esas esperanzas sobreterrenales que legitiman nuestro sentido de la vida. En términos éticos, Nietzsche mostró un gran interés por combatir eso que en *Crepúsculo de los ídolos* llama “moral como contranaturaleza”. Al respecto, lo que hace Nietzsche es desenmascarar, como afirma Deleuze, “la increíble mediocridad de la verdadera moral, la bajeza de sus auténticos valores.”²³¹ Así pues, en este tipo de moral –propia de la idiosincrasia de esclavo-, Nietzsche ve características de aquello que es hipócrita, dócil, mediocre, por ello el asco que siente Nietzsche por este tipo de hombres, lo expresa de la siguiente manera: “Me repugnan los hombres en los que toda inclinación natural se torna enseguida en enfermedad, en algo que deforma, cuando no degrada - ¡éstos nos han llevado a creer que las inclinaciones e impulsos del hombre son malos; éstos son la causa de nuestra gran injusticia con nuestra naturaleza, con toda naturaleza!”²³² Además, este tipo de moral impone un sentido al cual hay que obedecer, en cambio para Nietzsche “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...”²³³

Lo que hay de fondo en los valores morales, es una cuestión relacionada con el criterio de la vida y, por tanto, con el perspectivismo nietzscheano. En *Crepúsculo de los ídolos* leemos: “Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores...”²³⁴

De esto se puede deducir fácilmente, dependiendo de las valoraciones que el ser humano haga en torno a lo sensual y sexual, por ejemplo, el modo de vida, de pensar, en suma, la idiosincrasia intrínseca que hay en el hombre a la hora de establecer valores.

²³¹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 128.

²³² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 294, p. 216.

²³³ F. Nietzsche, “Sentencias e interludios” en *Más allá del bien y del mal*, § 108, p. 107.

²³⁴ F. Nietzsche, “La moral como contranaturaleza” en *op. cit.*, § 5, p. 63.

Con base en esto, una persona que niegue lo corpóreo, los sentidos, etcétera, tendrá una idiosincrasia de esclavo, un modo de pensar mediocre.

En cambio, al que embellece y diviniza la sensualidad y la sexualidad, le es lícito llevar a cabo tareas y metas más altas, que lo eleven por encima de esa idiosincrasia miserable. Y que al mismo tiempo no experimente un sentimiento hostil y de odio contra la vida.

El cristianismo es la expresión más alta de un resentimiento contra la vida. Por ello, Nietzsche señala: “el cristianismo, transvaloración de todos los valores arios, victoria de los valores chandalas, el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores, rebelión completa de todos los pisoteados, miserables, malogrados, fracasados, contra la «raza» [...]”²³⁵ Como se puede apreciar, aquí Nietzsche muestra los elementos de la idiosincrasia intrínseca en la religión judeocristiana.

La misma idiosincrasia se puede apreciar en la idea de Dios, al ser colocada en un mundo trascendente, pero en ello Nietzsche no sólo ve lo pobre, malogrado, y podrido del ser humano que creó en un más allá para desvalorizar el mundo, la vida, los sentidos, sino que en ese “otro” mundo hay un nihilismo: “Si un filósofo pudiera ser nihilista, lo sería porque detrás de todos los ideales del hombre encuentra la nada. O ni siquiera la nada todavía – sino sólo lo abyecto, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo cansado, todas las clases de heces de la copa *completamente bebida* de su vida...”²³⁶

Con base en todo lo anterior, el sentido que hasta ahora ha sido determinado por diversas categorías, en Nietzsche adquiere su final a través de la transvaloración, es decir, en el estar por-encima-de, o sobre todo aquello que es idiosincrásico.

De esta manera, en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche diluye toda categoría que se postule como única, verdadera, eterna, y que rija y regule un sentido para nuestra

²³⁵ F. Nietzsche, “Los «mejoradores» de la humanidad” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 4, p. 81.

²³⁶ F. Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 32, p. 112.

existencia. Al respecto, Nietzsche subraya: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*”²³⁷ Con ello también se diluye todo dualismo, toda contraposición entre razón y devenir, entre Dios y mundo; lo único que nos queda es una unidad raigal y radical; la *physis*, la naturaleza, la vida. Esa unidad que se manifiesta a través de antítesis: “Sólo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis [...]”²³⁸ Esa unidad que nos muestra múltiples sentidos, y no uno solo que legitime nuestra existencia.

En fin, la filosofía de Nietzsche –tal y como alcanza su máxima expresión en *Crepúsculo de los ídolos*- es una filosofía para la vida, una filosofía crítica, una filosofía cuya tarea consiste en realizar que los ídolos lleguen a su final; a su crepúsculo. La filosofía de Nietzsche es el martillo que emprende el crepúsculo del sentido, y a su vez su filosofía es un alba, una aurora, que nos trae el sentido de la tierra, mismo que nos abre múltiples posibilidades de sentido y, al mismo tiempo, nos hace afirmar que –para utilizar los términos de Josu Lana- “La Tierra basta”:

“Sólo Aquí nos inseminamos de todo.

Sólo Aquí nos derramamos en todo.

Sólo en este Suelo somos todo.”²³⁹

²³⁷ F. Nietzsche, “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula” en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 58.

²³⁸ F. Nietzsche, “La moral como contranaturaleza” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 3, p. 61.

²³⁹ J. Landa, “La Tierra basta” en *Alisios*, p. 91.

Conclusiones

Al realizar la investigación en torno a la noción de idiosincrasia, se pudo ver que ésta tiene distintas facetas dentro de la obra *Crepúsculo de los ídolos*. Mismas que permitieron abordar las heterodoxias filosóficas del pensamiento de Nietzsche, tales como “transvaloración de todos los valores”, “*pathos de la distancia*”, “inocencia del devenir”, “eterno retorno”, “*amor fati*”, “voluntad de poder”, “superhombre”, “espíritu libre”, “*horror vacui*”, “el sentido de la tierra”.

No obstante, se optó por estipular una definición convencional de dicha noción, con la finalidad de que pudiera operar satisfactoria y fecundamente en el desarrollo de éste trabajo. Y por ello mismo se pudo establecer la idiosincrasia en el pensamiento de Sócrates, la cual opera como un modo de pensar y modo de vivir distintos a la aristocracia ateniense de esa época, la cual Nietzsche denomina trágica. De esta manera, Nietzsche establece la contraposición Sócrates-tragedia y, por ello, concibe a Sócrates como el gran oponente de los instintos del heleno antiguo. Al respecto, no es lícito conformarse con esa concepción nietzscheana, puesto que la figura de Sócrates, así como su pensamiento, es más rico y vital de lo que Nietzsche expone a lo largo de su obra.

También, se estableció que la idiosincrasia, al operar bajo la forma de lo eterno, se opone a la inocencia del devenir -tópico con el cual Nietzsche pone en juego otras ideas fundamentales como *amor fati* y eterno retorno-. Lo interesante de esto es que se pueden concebir el ser y la eternidad de un modo fecundo, y no para degradar el mundo del devenir.

Asimismo, la noción de idiosincrasia permitió abordar la manera en que opera el lenguaje dentro de la filosofía de Nietzsche. A su vez, se pudo hacer una crítica a los

“conceptos supremos”, cuya idiosincrasia se pudo elucidar gracias a la revisión de los conocimientos filológicos de Nietzsche.

Por otra parte, se abordó el tema de la moral y su relación con la idiosincrasia. Esto permitió ver la oposición entre dos tipos de moral, así como los tópicos de “espíritu libre” y “superhombre”. Sin embargo, habría que preguntar hasta qué punto es lícito llevar a cabo un modo de moral aristocrático, que habla de “raza”, “nobleza”, “bestia rubia”.

Además, gracias a la noción de idiosincrasia, se pudo abordar un tema que probablemente permanecía inexplorado –dentro de la filosofía de Nietzsche-: la institución matrimonial. Con ello, se vio que es en el matrimonio donde se concretan las heterodoxias nietzscheanas, además de que la mujer es un elemento importante dentro de las mismas. Asimismo, lo fecundo del matrimonio consiste, de acuerdo con Nietzsche, en reivindicar el placer y la sexualidad.

Por otro lado, después de haber abordado la idiosincrasia en los rubros mencionados, se realizó un análisis del término en cuestión y su relación con la Idea de Bien platónica, la idea de Dios judeocristiana, y la razón en diferentes ámbitos. Esto permitió ver las potencialidades teóricas de la noción misma de idiosincrasia. No obstante, habría que analizar hasta qué punto son certeras las afirmaciones de Nietzsche en torno a esos “ídolos eternos”. Claro está que la crítica nietzscheana es fecunda en varios aspectos, pero, valdría la pena investigar, por ejemplo, más a fondo lo concomitante al alma y la dialéctica en Platón ó la razón dentro del pensamiento eleático para ver hasta dónde tiene –valga la redundancia- razón Nietzsche. Aunque cabe destacar que en relación con el concepto de Dios judeocristiano, la noción de idiosincrasia permitió ver una nueva posibilidad de relacionarse con lo divino.

Finalmente, se realizó un “repasso” de la obra *Crepúsculo de los ídolos*, con miras a lo que se denominó crepúsculo del sentido. Con ello, se reivindicó el “sentido de la tierra” –con todo lo que este tópico implica, por ejemplo, múltiples sentidos, así como las heterodoxias nietzscheanas ya mencionadas- y, por consiguiente, se diluyó, con base en la noción de idiosincrasia, todo aquello que determinaba un único sentido –desapareciendo, por tanto, éste-, todo “ídolo”, toda “Verdad”.

Por otra parte, para el desarrollo de esta investigación se estableció una definición convencional para la noción de idiosincrasia, teniendo como característica todo aquello que es bajo, débil, mediocre, por mencionar algunos aspectos. Pero, ¿qué pasa si se entiende por idiosincrasia todo lo contrario? ¿A quién -o a quiénes- le sería propia una idiosincrasia de esa naturaleza? ¿Qué idiosincrasia hay de fondo en el pensamiento filosófico de Nietzsche? Éstas son sólo algunas cuestiones que abren otra posibilidad de abordar la noción de idiosincrasia.

Bibliografía

BRANDES, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Trad. José Liebermann. México, Sexto Piso, 2004.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 2000.

GRAVE TIRADO, Crescenciano, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. México, FFyL, UNAM, 1998.

HADOT, Pierre, *Elogio de Sócrates*. Prólogo y traducción de Raúl Falcó. México, Me cayó el veinte, 2006.

LANDA GOYOGANA, Josu, “La Tierra basta” en *Alisios*. País Vasco, Bassarai, 2004.

_____, “Más allá de la *paideia*” en *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*. México, Afínita, 2007.

_____, “¿Qué significa ser nietzscheano?”. Conferencia dictada en la FFyL, UNAM, México, D.F., 7 de abril de 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2001.

_____, *Crepúsculo de los ídolos*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2002.

_____, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*. Pról., trad., y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1997.

_____, *Ecce Homo*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2003.

_____, *El Anticristo*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2003.

_____, *El nacimiento de la tragedia*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2001.

_____, *El viajero y su sombra*. Trad. Carlos Vergara. Madrid, EDAF, 1999.

_____, *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid, Trotta, 2000.

_____, *Fragmentos Póstumos*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr., y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. Madrid, Tecnos, 2006. [Vol. IV (1885-1889)].

_____, *Fragmentos póstumos*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Abada Editores, 2004.

_____, *Humano, demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Madrid, EDAF, 1996.

_____, *La gaya ciencia*. Traducción y prólogo: Charo Greco y Ger Groot. Madrid, Akal, 2001.

_____, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Pról., trad., y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 2001.

_____, *La genealogía de la moral*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2004.

_____, *Los filósofos preplatónicos*. Traducción e introducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid, Trotta, 2003.

_____, *Más allá del bien y del mal*. Intr., trad., y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2001.

_____, *Mi hermana y yo*. Trad. Bella M. Albelia. Madrid, EDAF, 2004.

_____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis M. Valdés. Madrid, Tecnos, 2007.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 2004.

SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* México, FFyL, UNAM, 1997.

SÁNCHEZ MECA, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Tecnos, Segunda Edición, 2006.