



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
PEDAGOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA EDUCACIÓN PRÁCTICA DEL SUPERHOMBRE
NIETZSCHEANO**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN
PEDAGOGÍA

PRESENTA

LIC. EDUARDO ERNESTO MENA BERNAL

TUTOR PRINCIPAL: DR. RENATO HUARTE CUÉLLAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX

ENERO DEL 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Índice

<i>Introducción</i>	3
<i>1. Antecedentes</i>	11
1.1 Consideraciones mínimas para un pandionismo como marco interpretativo de la obra de Nietzsche.....	11
1.2 Dioniso contra el crucificado. Una tensión para comprender el nihilismo como fenómeno histórico-social	18
1.3 El nihilismo como condición histórico-social.....	49
1.4 Del camino del creador. Observaciones sobre la libertad nietzscheana para la educación del superhombre	74
1.5 Lo heroico. Nietzsche bajo la influencia de Burckhardt, Carlyle y Emerson.....	91
<i>2. El superhombre. El sabio.</i>	115
2.1 El escepticismo del superhombre.....	126
2.2. El estoicismo del superhombre	134
2. 3. El cinismo del superhombre.....	143
2.4. El epicureísmo del superhombre	158
<i>3. Las meditaciones gimnásticas del superhombre. La vivencia de la sabiduría dionisiaca</i>	175
3.1 De los viajes escépticos hacia otros y sobre sí.....	182
3.2 La gran epojé. La erótica del superhombre y la superación de la misoginia cristiana .	197
3.3 El deporte y el ejercicio como cinismo dionisiaco. ¡Valere aude!	211
3.4 El gitanismo como cinismo despreciador de las letras	221
3.5 El jardín epicúreo del superhombre.....	228
3.6 Los banquetes epicúreos del superhombre y la república de lo viviente	240
3.7 La invocación estoica a los muertos. El culto al heroísmo a través de técnicas de lectura del superhombre	249
3.8 Una jornada estoica en la vida del superhombre	261
<i>Conclusión</i>	279
<i>Referencias</i>	284

Introducción

Elaborar un proyecto de investigación en torno al pensamiento de Friedrich Nietzsche es una empresa que presenta una serie de problemáticas. En primer lugar, el pensador alemán ha sido sumamente socorrido por la cultura y la academia a lo largo del siglo XX y el XXI, por lo que la bibliografía es sobreabundante, tanto para el planteamiento de temas específicos como para introducciones o interpretaciones generales del autor. En segundo lugar, el estilo en forma y contenido de sus escritos suelen ser lo suficientemente metafóricos o, incluso, ambiguos para generar una diversidad considerable de apropiaciones. Esto implica, a su vez, que es menester plantear un parámetro interpretativo homogéneo para abordar el presente proyecto. Finalmente, a pesar de existir una innumerable cantidad de escritos en torno a Nietzsche, aquellos que se ocupan de una dimensión educativa, no en un sentido exclusivamente teórico o discursivo, son escasos o inexistentes. Es en este nicho de oportunidad donde se circunscribe este proyecto, pero es necesario atender brevemente los dos primeros puntos para poder entender la propuesta que se busca plantear en él.

En primera instancia, es posible ver las consecuencias del pensamiento de Nietzsche, en un espectro muy general, en dos claras expresiones: las formas filosóficas y las culturales. En su mayoría, los textos que se ocupan del pensamiento de Nietzsche son realizados por estudiosos de la filosofía, tales como Martin Heidegger, Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Eugen Fink, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Michel Onfray, Manuel Barrios Casares, Germán Cano, etcétera. Debido a esta situación, la obra de Nietzsche ha sido abordada bajo una perspectiva excesivamente teórica y sometida a una especie de “búsqueda de verdad” de sus principales propuestas. Sin embargo, quizá convenga reconocer que dicha cacería está condenada al fracaso porque hay un sinfín de misterios personales en la obra de Nietzsche, tal como él mismo le confiesa a su amigo, Franz Overbeck, respecto a su Zarathustra:

Quizás también contribuya a proyectar un par de luces aclaradoras sobre mi Zarathustra: que es un libro incomprensible, porque remite a vivencias que en su totalidad no comparto con

nadie. ¡Si pudiera darte una idea de mi sentimiento de soledad! Ni entre los vivientes ni entre los muertos tengo a nadie con quien me sienta afín.¹

Las más de la veces, los filósofos toman una serie de abstracciones y conceptos para aplicarlas al pensamiento general de Nietzsche en aras de poder “descubrir” lo que de antemano se presenta, según sus palabras, como “incomprensible”. Quizá sea necesario que la experiencia de la sabiduría nietzscheana se coloque más allá de las palabras para poder desenmarañar lo que el pensador alemán pretendía para su obra.

En ese mismo sentido, es posible encontrar todo tipo de estudios y escritos que se esfuerzan por resolver temas específicos de Nietzsche. Hay una infinidad de libros que abordan la relación dionisiaco-apolínea de *El nacimiento de la tragedia*, otros que desarrollan la “voluntad de poder”, otros que profundizan en el “eterno retorno”, etcétera. Asimismo, esos proyectos no tienen mejor suerte que los de carácter genérico. Sólo hay en ellos una infinidad de conceptos, digresiones sobre conceptos y aumento de conceptos. Sin embargo, es necesario reconocer que los dos tipos de escritos, los generales y los específicos, tienen la virtud de circunscribir en un sentido histórico y bien fundamentado sus posicionamientos.

Por el otro lado, el efecto de Nietzsche en la cultura general es bastante más escueto. Sus ideas, debido a su forma aforística, suelen ser usadas para generar un impacto retórico que vacía el proyecto de Nietzsche de sus intenciones más evidentes. Así, por ejemplo, recuerdo haber visto en la célebre serie de Netflix, *Dark*, el aforismo: “Si hundes largo tiempo tu mirada en el abismo, el abismo acaba por penetrar en ti”, ignorando absolutamente la primera parte del mismo: “Cuando se lucha contra monstruos hay que tener cuidado de no convertirse en monstruo uno mismo”². En el mismo tenor, he visto en redes sociales una serie de “memes” y contenido en general que hace un uso desarticulado de la obra de Nietzsche. Verbigracia, actualmente, en aras de promover la lectura de personajes femeninos, es recurrente el ataque descontextualizado a figuras como Nietzsche cuando afirma: “¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!”³, al mismo tiempo que decide ser ignorado el hecho de que él, junto con

¹ Friedrich Nietzsche, *Correspondencia*, Vol. 5., p. 198.

² F. Nietzsche, *Más allá del bien y de mal*, §146.

³ F. Nietzsche, “De viejas y jóvenes mujercitas” en *Así habló Zaratustra*.

otros cuatro profesores, promovió el ingreso de una mujer, la señorita Rubinstein, para estudiar el doctorado en Basilea.⁴

Es decir, el panorama en torno a la obra de Nietzsche y sus efectos se tensa entre ambos polos. El primero, el filosófico, atiende con demasiado rigor y minuciosidad al pensador alemán, a tal grado que los efectos, tanto positivos como los negativos, se ven enturbiados y lejanos a la vida cotidiana. Por el otro lado, el uso empobrecido de Nietzsche por parte de la cultura general suele ocasionar que las interpretaciones de su obra se vean disminuidas por los prejuicios nocivos en torno a su pensamiento. Así, por ejemplo, considero que un resultado evidente de esa tensión es el escaso empleo de sus escritos en el área educativa y pedagógica, según mi experiencia. De ese modo, una propuesta tan potente como el superhombre es desplazada al cajón del olvido de las inquietudes de dichas áreas.

Por tal motivo, considero pertinente ofrecer un breve posicionamiento en torno a la relación de lo educativo y lo pedagógico en aras de comprender a profundidad la naturaleza de este proyecto. A lo largo de la licenciatura se me permitió construir dicha distinción, la cual consiste en entender a lo pedagógico como la reflexión histórico-filosófica en torno al fenómeno educativo y sus principales conceptos de análisis, como “formación”, “educación”, “enseñanza”, etcétera, así como la consideración de los elementos contextuales que permiten su desarrollo. Por su parte, la reflexión educativa siempre parte de un posicionamiento pedagógico previo que sustente sus propuestas, pues, a diferencia de la pedagogía, considero que la educación no puede carecer de una proyección hacia la práctica. De ese modo, se puede afirmar que el núcleo de este proyecto es eminentemente educativo, pero desarrolla la dimensión pedagógica que lo sustenta a lo largo de los dos primeros capítulos y el primer apartado del tercero. Aunque en términos cuantitativos se puede afirmar que hay una proporción mayor de lo pedagógico en el escrito, su verdadera aportación se enraíza cualitativamente en el último capítulo. De hecho, éste es educativo gracias a la justificación pedagógica de los dos primeros, pues, de lo contrario, sería una propuesta vacía de reflexión y el carácter educativo desaparecería. El último capítulo tiene el propósito de darle un sentido

⁴ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, p. 283.

cotidiano, real, profundo y transformador en torno a la figura del superhombre de Nietzsche como respuesta al escenario anteriormente planteado.

Asimismo, para poder entender el sentido más auténtico del proyecto es necesario revisar brevemente los antecedentes que posibilitaron su concepción. En un primer momento, hay que observar una de las propuestas teóricas más antiguas en torno al superhombre para poder evidenciar su carencia de inquietudes educativas. En 1895, cinco años antes de la muerte de Nietzsche, Rudolf Steiner publica su obra, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit* (*Friedrich Nietzsche. Un luchador contra su tiempo*), en la cual podemos encontrar una definición bastante simple, pero no por ello menos acertada, del superhombre:

Esto es lo que proclama a través de su ‘Zaratustra’. El individuo soberano, que sabe que sólo puede vivir fuera de su naturaleza, y que ve su meta personal en una forma de vida que corresponde a su naturaleza, es para Nietzsche el superhombre, en contraste con la persona que cree: la vida ha sido le dada para servir a un propósito distinto a él mismo.⁵

Steiner, quizá antes que muchos, se da cuenta que el superhombre es una figura que refleja un interés por los “grandes hombres” y la cultura “heroica”, tal como veremos en el primer capítulo de este escrito. Empero, Steiner no da ninguna pista real o sugestiva para hacer propuestas educativas en torno al superhombre. Se puede afirmar que Steiner, junto a otros filósofos, solamente atienden la pregunta: ¿qué es el superhombre?, pero se olvidan de otra más importante: ¿cómo lograr al superhombre?

En 1967, Gilles Deleuze toma un camino semejante al de Steiner, mas lo expresa en otros términos:

El superhombre se define por una *nueva manera de sentir*: otro sujeto que el hombre, otro tipo que el tipo humano. Una *nueva manera de pensar*, otros predicados que el divino; porque lo divino sigue siendo una manera de conservar al hombre, y de conservar lo esencial de Dios, Dios como atributo. *Una nueva manera de valorar*: no cambio de valores, no una permutación

⁵ Rudolf Steiner, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen sein Zeit*, 10.

abstracta o una inversión dialéctica, sino un cambio y una inversión en el elemento que deriva el valor de los valores, una «transvaloración».⁶

Lo interesante de la aproximación al superhombre por parte del pensador francés se percibe en la necesidad de lo “nuevo” y del “cambio”. En ese tenor, es posible afirmar que Deleuze apunta al proceso educativo subyacente e intrínseco al superhombre. Lamentablemente, el autor vuelve a caer en el lugar común de los filósofos, pues no hay, en todo su libro, una invitación, aunque sea sutil, para poner en marcha dicha transformación. Decir que el superhombre es “una nueva forma de pensar y sentir” no genera nuevas formas de pensar y sentir. Hace falta algo.

En 2012, Michel Onfray publica un libro que debería satisfacer con mayor rigor la promesa implícita que viene en el título: *La construction du surhomme (La construcción del superhombre)*. Lo cierto es que no ocurre así. No obstante, sí ofrece una pista mucho más dinamizadora que las dos anteriores:

La solución de los epicúreos intempestivos no coincide con aquella del Epicuro histórico- pero deriva en ello. Así, para Nietzsche: *el superhombre no teme a Dios* – es el mismo que para acontecer en la historia tiene necesidad de su muerte que él aclama a gritos; *él no tiene miedo a la muerte* – él sabe que en virtud del principio del eterno retorno, él es un instante, un momento en el movimiento perpetuo; *él sabe sufrir* – y da al sufrimiento un rol selectivo y productor de fuerza y superioridad; *él goza del mundo tal como es* – porque, sabiendo lo que sabe, él aspira a la eternidad del gozo del mundo. El superhombre formula una sabiduría epicúrea intempestiva.⁷

Al vincular al superhombre con un epicúreo, Onfray permite pensar en los mecanismos que pueden poner en marcha la educación del superhombre. Epicuro y sus discípulos practicaban todos los días, en términos formativos de preparación para la vida, todos los elementos descritos por Onfray. Es decir, si fue posible para ellos educarse en no temer a dios ni a la muerte, es igualmente factible educarnos para ello y, en consecuencia, en el camino hacia el

⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 230.

⁷ Michel Onfray, *La construction du surhomme, Contre-histoire de la philosophie*, 7., p. 277.

superhombre. Sin embargo, Onfray no ofrece más que esa reflexión, pero ésta debe ser suficiente para demostrar que la educación del superhombre es posible, sólo hace falta actualizarla, estructurarla según la obra de Nietzsche y, finalmente, presentarla en una forma que permita su ejercicio diario.

No obstante, el superhombre no sólo se nutre del epicureísmo. A partir de una serie de elementos de la vida y obra de Nietzsche es posible ver que su sabiduría es, en general, una actualización de algunas escuelas helenísticas, tales como el escepticismo, el cinismo, el estoicismo y el epicureísmo. Todas éstas muestran un genuino interés por la educación en tanto ejercicios cotidianos en aras de lograr los máximos niveles de espiritualidad según sus concepciones. El vínculo entre el superhombre y estas escuelas se desarrollará en el segundo capítulo y su función principal consiste en darle el sentido práctico que éstas tenían y que Nietzsche se apropió de manera implícita para el superhombre.

El tercer y último capítulo, sin duda el más importante, se estructura de una manera tal en que el lector pueda sentirse identificado con las propuestas que se hacen. Nada de este proyecto tendría sentido si se volvieran a crear castillos conceptuales en el aire. La educación, para mí, debe poder impactar en la forma más cotidiana de quien se interesa, en este caso, por una propuesta como la del superhombre nietzscheano. Esto implica que los ejercicios que ahí se ofrecen tienen un carácter limitado por mi experiencia de vida como parte de mi ser mexicano en el siglo XXI. En todo caso, si la empresa es afortunada, sucederá que el espíritu general de dichas sugerencias detonarán en el lector una ansia por recrear y crear sus propias formas de educarse y educar a otros en vías al superhombre. En ese sentido, el proyecto educativo que sugiero no está limitado ni cerrado.

Finalmente, es pertinente ofrecer criterios mínimos interpretativos para la construcción del proyecto, pues es propio de una metodología seria apoyarse en antecedentes que permitan abordar a un pensador como Nietzsche. En sentido amplio, puede afirmarse que el posicionamiento teórico es nietzscheano, puesto que la obra del autor ha impactado lo suficiente para crear una línea de pensamiento en torno a su nombre. Por otro lado, los criterios interpretativos y la metodología en general emergen del mismo Nietzsche y tienen

su secuencia hasta el ya citado Michel Onfray. Éstos, en términos muy amplios, buscan fundamentar y comprender cualquier argumento o pensamiento en la vida del autor que los propone.

En primer momento, el pensador alemán se enorgullece de conceptualizar una forma específica de entender la obra de cualquier pensador: “Toda la psicología ha permanecido prendida hasta hoy en prejuicios y en aprensiones de orden moral; no se ha atrevido a aventurarse en las profundidades [...] Una *psicofisiología* auténtica encuentra resistencias inconscientes en el corazón del investigador, tiene «el corazón» contra ella.”⁸ Lo profundo de la *psicofisiología* se configura a partir de lo más simple del mundo:

En este punto hace falta una gran reflexión. Se me preguntará cuál es la auténtica razón de que yo haya contado todas estas pequeñas cosas y, según el juicio tradicional, indiferentes; al hacerlo me perjudico a mí mismo, tanto más si estoy destinado a representar grandes tareas. Respuesta: estas cosas pequeñas – alimentación, lugar, clima, recreación, toda la *casuística del egoísmo* – son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante.⁹

Así pues, la *psicofisiología* nietzscheana busca dar luz de los elementos constitutivos de un cuerpo que generan un pensamiento y lo logra a través de la *casuística del egoísmo*. Dicho de otra forma, no pensamos lúcidamente cuando comemos y nos recreamos de una forma indeseada. Asimismo, las relaciones personales, los desamores, etcétera, fungen un papel primordial para interpretar las ideas. En ese sentido, recurrir a lo biografía “canónica” de Nietzsche realizada por Curt Paul Janz va a ser un elemento decisivo para poder plantear cualquier argumento a lo largo del escrito.

En términos formales y más recientes, Peter Sloterdijk se apropia de este menester y lo explica en términos propios como la “dramaturgia del espíritu”:

⁸ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 23.

⁹ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, §10.

Estoy seguro de que, a la larga, esto será el rasgo más sobresaliente de la transmutación de los valores. El “desenmascaramiento” del cristianismo como movimiento del resentimiento y como un atentado histórico contra la vida parece probablemente insignificante si se compara con el descubrimiento de la corporalidad del pensamiento. Por tal no cabe comprender un modo de pensamiento que se centra *en* el cuerpo, ni tampoco una manera de utilizar lo corporal *contra* lo espiritual, sino una espiritualidad corporal, en la que aparece el drama de la inteligencia post- metafísica [...] En esta dramaturgia del espíritu las tesis carecen de valor, sólo hay escenas; no valen ya las “ideas”, sino sólo los golpes dramáticos, no valen los discursos, sino sólo las provocaciones. El pensar es el evento del pensamiento: la aventura de quien conoce – el drama de los dramas [...] ¿Significa esto que, en aparente contradicción con todos los principios metafísicos, la inversión de la relación entre cuerpo y espíritu? Ciertamente, parecería ahora que, en lugar de *logos* hecho carne, la *physis* se habría hecho verbo.¹⁰

En ese sentido, tal como se abordará en el primer capítulo, todo emerge del cuerpo, de lo material. Es una *física* que lee al *logos* y no a la inversa, de eso se trata la *psicofisiología* nietzscheana que Sloterdijk denomina *dramaturgia del espíritu*.

En el mismo tenor, en el año 2000, Rüdiger Safranski publicó su obra, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, que carece de la extensión de la obra de Janz, pero goza de seguir la metodología planteada por Nietzsche en un equilibrio digno de ser mencionado y retomado para este proyecto. Por su parte, Michel Onfray, en la ya citada *La construction du surhomme*, no goza del balance de la obra de Safranski, pero el método es el mismo. De los setenta y seis apartados dedicados a abordar la obra de Nietzsche, solamente una cuarta parte puede encontrarse algo auténticamente innovador respecto a la obra de Janz o de Safranski, pues las otras tres cuartas partes son un resumen de la vida de Nietzsche. Onfray, de quien realicé mi tesis de licenciatura, apoyado en Derrida, denomina a esta metodología como “egodicea”, pero, ya que he abordado la especificidad de ésta en otro lado, me permitiré afirmar que la distancia de ésta conforme a la *psicofisiología*, a la *dramaturgia del espíritu* y a la *biografía de su pensamiento* es mínima e irrelevante para este proyecto.

¹⁰ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, pp. 135-138.

CAPÍTULO 1 - Antecedentes

1.1 Consideraciones mínimas para un pandionisismo como marco interpretativo de la obra de Nietzsche

«Me parece que estás tramando algo maléfico, le dije una vez al dios Dioniso: llevar a los hombres a la destrucción» – «Quizás, respondió el dios, pero de manera que de ello resulte algo para mí»– ¿Pero qué? Pregunté con curiosidad. –«¿Pero quién? Deberías preguntar.» Así habló Dioniso y a continuación calló, en el modo que le es propio, es decir, de manera tentadora. – ¡Tendrías que haberlo visto! Era primavera, y todos los árboles rebosaban savia joven.

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*

En el presente apartado se desarrollará un breve bosquejo de un *pandionisismo* nietzscheano como presupuesto interpretativo para la obra general del pensador. La noción central de esta propuesta, *pandionisismo*, se compone del prefijo “pan” cuyo significado es “todo” y de “dionisismo” como elemento que remite al dios griego. Es decir, se considera que el pensamiento, vida y obra de Nietzsche estuvieron bajo el cobijo constante de la inspiración de Dioniso. Lo propio del *pandionisismo* que aquí se plantea se fundamenta en la observación panorámica de los distintos significados y sentidos que Nietzsche le otorgó a Dioniso como metáfora.

Nietzsche escribe lo que puede ser considerado como una última palabra de sí y de su filosofía al final de una época de extrema vivacidad durante octubre y noviembre de 1889 cuando residía en Turín. Su obra, como una especie de autobiografía de su pensamiento denominada *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, concluye de la forma más lacónica posible: “¿Se me ha comprendido? *Dioniso contra el Crucificado...*”¹¹. De aquí se puede interpretar lo siguiente. Nietzsche volteó a su pasado en ese momento de cúspide existencial y entendió que toda su vida y forma de pensar se puede sintetizar en esa sentencia en la que, claro está, él está del lado de Dioniso. Esto es posible confirmarlo si se tiene en cuenta que no sería la primera ocasión en que Nietzsche hacía un ejercicio de esta naturaleza. Entre marzo y agosto

¹¹ Friedrich Nietzsche, “Por qué soy yo un destino” en *Ecce homo*, §9.

de 1861, a la corta de edad de 16 años, el joven autor se redactó este breve comentario a manera de introducción para su autobiografía:

Echar la vista atrás, a los años pasados, y volver a hacerme presente el tiempo transcurrido, produce siempre en mí una peculiar impresión. Ahora, por vez primera, reconozco cómo algunos acontecimientos han influido en mi desarrollo. Cómo mi espíritu y mi corazón tomaron forma por la influencia de las circunstancias que me rodeaban. Pues, si bien los rasgos primordiales del carácter de cada hombre son, por así decir, innatos, el tiempo y las circunstancias modelan en primer lugar esas incultas semillas y les imprimen determinadas formas, que luego, con el tiempo, se fijan y se hacen indelebles. Cuando ahora contemplo mi vida, encuentro varios acontecimientos cuya influencia es inconfundible en mi desarrollo. Estos sucesos son, sin embargo, sólo significativos para mí y pueden tener poco interés para otros.¹²

Se logra percibir la preocupación por hacer examen de sí y del pasado de manera constante. Asimismo, no habría razón para pensar que esas mismas ideas de juventud en torno a la retrospectiva no puedan ser aplicadas al Nietzsche que escribió *Ecce homo*. La ventaja de esta última obra radica en que la vista hacia atrás no es de un corto tiempo sino de una vida entera. En ese momento en Turín, al igual que cuando era joven, se le revelaron los rasgos primordiales de sí y pudo decir qué circunstancias lo llevaron a esa última gran sentencia. Dicho en otras palabras, no hay motivos para dudar de que Nietzsche, con su gran capacidad poética y de autoanálisis, no pudiera sintetizar todas y cada una de sus obras en aquel laconismo.

Es por este motivo que me atrevo a pensar y a leer las obras de Nietzsche bajo un solo lente: el de Dioniso. A esta condición del pensamiento nietzscheano puede entenderse como un *pandionismo*. Dicho de otra forma, la relación Apolo-Dioniso, los vaivenes entre Dioniso y Sócrates, la crítica a la moral, el perspectivismo, el ataque a la razón y todas las otras célebres temáticas, así como las de menor renombre, son formas distintas en que Nietzsche

¹² F. Nietzsche, “Esbozos autobiográficos”, en *Obras completas*, vol 1. 10 [9].

fue proponiendo a la largo de su vida una gran sabiduría dionisiaca cuya única antípoda verdadera es el Crucificado. No obstante, se vuelve necesario hacer ciertas precisiones.

Para aceptar el *pandionisismo* nietzscheano como una propuesta de interpretación válida es necesario tener en cuenta lo siguiente. Nietzsche fue un gran conocedor de la tradición greco-latina desde su juventud. Es decir, se puede presuponer que él conocía las diversas manifestaciones de carácter histórico, mítico, ritual y simbólico que ha tenido Dioniso a lo largo de la historia y hasta su época. Entonces, puede considerarse que en la sabiduría nietzscheana hay dionisismo explícito, como en el *Nacimiento de la tragedia* y en la sentencia que se está revisando, así como puede haber dionisismo implícito, como en *Aurora* o la *Gaya Ciencia*, donde el nombre de Dioniso no aparece o no es protagonista. Se mostrará que los distintos puntos de vista de Nietzsche, en la medida que sea pertinentes retomarlos, pueden tener un valor dionisiaco implícito. Eso no significa que lo haya ocultado deliberadamente, sino que en su momento no había un fervor por la figura de Dioniso como para expresarla en dichas ideas. Esto, empero, se esclarece a nuestro favor si se toma por válida la idea ya citada de *Ecce homo*, “Dioniso contra el Crucificado”. De igual forma, es importante enfatizar que la idea del *pandionisismo* y los criterios recién planteados están sumamente influidos por dos autores que identifican esa misma relación pero que, a mi parecer, no enfatizaron lo suficiente sobre el asunto: Gilles Deleuze y Michel Onfray.

Deleuze afirma que el fenómeno de Dioniso y Cristo, el Crucificado, son el mismo pero en sentido opuesto¹³, lo cual es completamente cierto si se tiene en cuenta que el autor tiene en cuenta el Dioniso Zagreo de la tradición mística. Sin embargo, el autor francés no indaga mucho sobre esa idea. Asimismo, Onfray identifica esta relación en mutuo contrasentido cuando afirma que la *voluntad de poder* pertenece al campo de lo dionisiaco y que el *ideal ascético* corresponde al mundo del Crucificado.¹⁴ Ambas metáforas, *voluntad de poder* e *ideal ascético*, se revisarán más adelante. Por el momento basta tener en cuenta que el *pandionisismo* que propongo tiene antecedentes teóricos importantes cuyo mérito no es

¹³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* p. 25.

¹⁴ Michel Onfray, *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, p. 79.

menor. Igualmente, Curt Paul Janz es un tercer referente importante para esta idea, tal como se verá a continuación.

Una vez establecido lo anterior se puede hacer la pregunta abiertamente: ¿Qué significa Dioniso en la lucha contra el Crucificado? En 1862 Nietzsche ofrece una clara y explícita respuesta, la cual no me atrevo a no citar entera por su relevancia:

Si pudiéramos mirar con una mirada libre e imparcial la doctrina cristiana y la historia de la Iglesia, tendríamos que expresar varias opiniones contrarias a las ideas generales. Pero dado que desde nuestros primeros días estamos atados al yugo de los hábitos y de los prejuicios, impedidos en el desarrollo natural de nuestro espíritu y determinados en la formación de nuestro temperamento por las impresiones de nuestra infancia, creemos deber considerar casi como un delito la elección de un punto de vista más libre que pudiera permitimos pronunciar, sobre la religión y el cristianismo, un juicio imparcial y adecuado a la época.

Una tentativa así no es obra de unas pocas semanas, sino de una vida.

Pues ¿cómo se podría aniquilar, con los resultados de una elucubración juvenil, la autoridad de dos milenios, garantizada por los hombres más geniales de todos los tiempos, cómo se podría dejar de lado, con nuestras fantasías e inmaduras ideas, todos los dolores y bendiciones que el desarrollo de la religión ha impreso profundamente en la historia universal?

Es en toda medida un atrevimiento querer resolver problemas filosóficos sobre los que, desde hace varios milenios, existe un conflicto de opiniones: echar por tierra puntos de vista que, según la creencia de los hombres más geniales, son los que elevan y hacen a los Humanos verdaderamente humanos; unir la ciencia natural con la filosofía, sin conocer siquiera los principales logros de ambas; finalmente, establecer, sobre la base de la ciencia natural y de la historia, un sistema de lo real, mientras todavía no se han revelado al espíritu la unidad de la historia universal y sus fundamentos más radicales,

Osar lanzarse al mar de la duda, sin brújula ni guía, es estupidez y perdición para cabezas inmaduras; los más naufragan en las tormentas, y sólo muy pocos descubren nuevos países.¹⁵

Janz afirma que casi todas las preocupaciones importantes de Nietzsche se encuentran en esta reveladora idea y, en general, en el texto *Fatum e Historia*, además de considerarlo como el

¹⁵ F. Nietzsche, “Fatum e Historia”, em *Obras completas*, vol. 1. 13 [6]. Itálicas mías.

primer texto de carácter filosófico.¹⁶ A partir de este escrito, Nietzsche muestra la inquietud por un único problema: mirar de forma libre e imparcial la doctrina cristiana y aniquilar dos mil años de grandes conflictos filosóficos y culturales que se han desarrollado alrededor de ésta. El guía espiritual que resolvió el conflicto ante aquel mar de dudas del joven Nietzsche fue Dioniso. Él es esa brújula y la doctrina cristiana puede ser la perdición para cabezas inmaduras. Dicho brevemente, la sabiduría dionisiaca es la única forma de pensar el mundo auténticamente libre de la doctrina cristiana. Entre la sentencia de *Ecce homo* y el texto de *Fatum e Historia* hay una diferencia de forma, no de contenido, a pesar de haber entre ambos casi treinta años de distancia.

Ahora es necesario mostrar un par de puntos entre esa línea de tiempo que muestren la continuidad de esta preocupación y que ello revele el *pandionismo* de manera aun más clara. Más adelante se ahondará en lo dionisiaco que aparece en el *Nacimiento de la tragedia* en 1872. Sin embargo, vale la pena enfatizar que ese episodio puede ser entendido como un dionismo explícito. Asimismo, Nietzsche confirma esta suposición cuando en 1886 realiza el prólogo para esta obra y afirma:

Puede que no haya mejor expresión de esta honda inclinación *antimoral* que el prudente y hostil silencio que se guarda en todo el libro respecto al cristianismo: el cristianismo entendido como la más licenciosa variación del tema moral a la que la humanidad ha tenido que prestar oídos hasta la fecha. [...] Desde sus orígenes, el cristianismo no ha sido básica y esencialmente otra cosa que náusea y hastío de la vida respecto a la vida [...] La moral como tal, ¿no sería, pues, una «voluntad encaminada a negar la vida», un secreto instinto de destrucción, un principio de decadencia, de empequeñecimiento, de degradación, el comienzo del fin, y, por consiguiente, el peligro de los peligros?... Con este libro, mi instinto problemático arremetió, pues, *contra* la moral, inventando, en cuanto instinto abogado de la vida, una concepción y una valoración diametralmente antitéticas de la vida, puramente artísticas, anticristianas. ¿Qué nombre recibirían? Como filólogo y hombre de palabras, las bauticé, no sin cierta libertad —¿quién sabría el verdadero nombre del Anticristo? —, con el nombre de un dios griego: yo las llamé *dionisiacas*...¹⁷

¹⁶ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche I. Infancia y juventud*, p. 87.

¹⁷ F. Nietzsche, “Ensayo de autocrítica” en *El nacimiento de la tragedia*, § 5.

Así pues, se confirma que Nietzsche mantuvo la tentativa que se hizo en 1862 durante el tiempo de escritura de el *Nacimiento de la tragedia* en 1871 y lo confirma con una vuelta sobre sí en 1886. De igual modo, como se verá más adelante, el asunto de la moral es central para Nietzsche en la tensión entre la cosmovisión cristiana (el Crucificado) y aquella anticristiana denominada Dioniso. De esto podemos observar que *todo lo auténticamente anticristiano resulta genuinamente dionisiaco*.

El siguiente y último momento que falta por abordar es aquel que suele ser denominado como “positivista” en Nietzsche y que transcurre entre la ruptura con Wagner, la íntima relación con Paul Rée y hasta 1882, cuando se disuelve esta asociación. Según Lou Andreas Salomé, al igual que otros intérpretes, el periodo al que nos referimos es el que comienza en 1878 y su primer momento es la publicación de *Humano, demasiado humano*. En esta época, además de la salida como profesor de Basilea en 1879, se encuentran textos como *El caminante y su sombra*, *La gaya ciencia* y *Aurora*. Asimismo, Janz reconoce dos elementos importantes en esta transición. Con la amistad de Paul Rée y su obra recientemente publicada, *Del origen de los sentimientos morales*, Nietzsche se acercó más a estos asuntos al grado de “haberse convertido en Rée”, según la expresión de su amigo Erwin Rhode¹⁸ y, al mismo tiempo, el abandono del schopenhauerismo que le duele profundamente a su antiguo mentor, Richard Wagner¹⁹. No obstante, se puede observar que el interés por enfrentar al cristianismo no cesa. Dioniso adopta un rostro distinto, pero no deja de ser Dioniso.

A lo largo de los textos de esta época es difícil encontrar una referencia explícita a lo dionisiaco. En todo caso, si las hay son cuestiones mínimas. Dioniso es extremadamente implícito en esta época. Aquí sólo podemos conocer lo dionisiaco de manera negativa, es decir, a través del ataque al cristianismo. La idea acerca del devenir del cristianismo como fundamento de la historia no es abandonada sino reforzada y profundizada²⁰. Igualmente,

¹⁸ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, p. 438.

¹⁹ *Ibid.*, p. 441.

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, § 18. Donde afirma: “Dicho orgullo, sin embargo, es la causa de que hoy nos resulte casi imposible percibir en las inmensas extensiones de tiempo que preceden a la «historia universal» la historia fundamental real y decisiva, la que ha determinado el carácter de la

aparecen ideas que permanecerán a lo largo de las siguientes obras y permitirán la comprensión de la lucha entre Dioniso y el Crucificado. Así, por ejemplo:

Todos los hombres que no comprenden bien el manejo de las armas — la palabra y la pluma están comprendidas entre las armas — son serviles; para tales personas la religión cristiana es muy útil, pues el servilismo toma entonces el aspecto de virtudes cristianas y resulta por ello asombrosamente embellecido.²¹

En estas líneas se intuye la celebre *transvaloración de valores* que Nietzsche expone en años más tardíos y, a su vez, se muestra un rostro general del cristianismo que sirve para conocer de manera negativa a Dioniso. El débil, el feo, el convaleciente y todo tipo de rasgos degradantes son enaltecidos por el cristianismo (Crucificado), mientras que lo vigoroso y orgulloso de sí le compete a Dioniso. Mientras tanto, ya se ve que la lucha de Dioniso y el Crucificado cruzan de manera transversal, polimórfica y de forma implícita o explícita la vida y obra de Nietzsche desde su primer escrito genuinamente filosófico, *Fatum e Historia*, hasta sus últimos días. A este rasgo, como se previó líneas atrás, puede entenderse como el *pandionismo* nietzscheano.

Por último, creo que no hay rasgo más contundente para este planteamiento que los últimos años de vida de Nietzsche. Es por muchos conocidos que su “locura” fue ocasionada por una sífilis contraída entre 1864 y 1865 en un burdel en Leipzig²². Para un compañero de pláticas con creencias católicas, Julius Kaftan, la “locura” de Nietzsche se debía a un asunto más espiritual que biológico²³ y es claramente imposible saber con certeza la causa primordial de su condición psíquica. Sin embargo, es interesante enfatizar que aun en esta época, aquello que Janz identifica y según lo visto hasta el momento se puede confirmar, Nietzsche siguió

humanidad, de la «moralidad de la costumbre»: ¡cuando se aceptaban en cuanto virtudes de sufrimiento, la crueldad [...] ¿Y vosotros creéis que todo esto ha evolucionado y que, por lo tanto, la humanidad tiene que haber cambiado de carácter? ¡Ay, conocedores de hombres, aprenden a conocerlos mejor!

²¹ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §115.

²² C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento (1889-1900)*, p. 12

²³ *Ibid.*, p. 11

su lucha contra el cristianismo como vocación de vida.²⁴ Ésta se revela claramente en momentos tales como las firmas de sus cartas como “Dioniso” o “Fénix” y, finalmente, arrojó una descripción nuevamente vívida de su más profundo interés: “El mundo está transfigurado puesto que Dios está en la tierra. ¿No ve usted cómo todos los cielos se alegran? Acabo de tomar posesión de mi reino, arrojé al Papa en la cárcel y hago fusilar a Wilhelm, Bismarck y Stoecker”²⁵. Más allá de su desprecio por aquellas figuras políticas, cabe destacar que Dios, a diferencia de lo que había dicho años atrás en la *Gaya ciencia* y en *Así habló Zaratustra*, no ha muerto. Hay que revisar la permanencia de Dios en la tierra para entender el mundo en el que vivimos, un mundo *nihilista* de pies a cabeza.

1.2 Dioniso contra el crucificado. Una tensión para comprender el nihilismo como fenómeno histórico-social

Y resulta evidente que en toda esta leyenda existe una suerte de enigma. Pero también resulta evidente a dónde conduce este enigma, a que el poder de dios es grande e invencible y que incluso es capaz de dar alas a los burros y no sólo a los caballos, de la misma manera que cierto poeta lacedemonio le atribuyó el ordeño de los leones. Y nada estará nunca tan fuertemente atado, ni por enfermedad, ni por pasión, ni por ninguna fortuna que no le sea posible a Dioniso desatarlo.

Elio Arístides, *Himno a Dioniso*, 7

Adelante, con el pie desnudo, los que nos echamos al monte cuando aún éramos alguien; ahora, ahora es cuando hay que rejuvenecer y echar alas en todo nuestro cuerpo y sacudirse esta vejez

Aristófanes, *Lisístrata*, 665

En este segundo apartado se mostrará el contenido metafórico de la idea central del *pandionismo* mencionado anteriormente como la lucha de Dioniso contra el Crucificado.

²⁴ *Íbid.*, p. 28.

²⁵ *Íbid.*, p. 23.

En un primer momento se establecerán criterios de comparación entre ambos polos, Dioniso y el Crucificado, apoyado principalmente en las nociones antiguas de *física* y *ética*. En un segundo momento se hará breve revisión de nociones de un filósofo sumamente interesante, Philipp Mainländer, a quien Nietzsche leyó con entusiasmo y generó ideas importantes a partir de él. Acudir a este pensador alemán tiene el único propósito de generar un vínculo conceptual y argumentativo entre Dioniso y el Crucificado, pues se detecta que ofrece categorías e ideas para homologar el terreno de batalla y facilitar la comprensión. La consideración de Philipp Mainländer puede ser vista como un especie de filtro teórico en la aparente irresolubilidad de las posturas contrapuestas. En un tercer momento, se revisarán las implicaciones generales que tiene la idea de el Crucificado y de Dioniso según la *física* y *ética* propias a partir del uso de Mainländer. Finalmente se abordará el diagnóstico histórico-social que resulta de esta tensión y que se denomina *nihilismo*. Dicho en otras palabras, en este apartado se verá una justificación de la acuciante necesidad que el mundo en el que vivimos tiene por comprender y abrazar al superhombre, quien se encuentra en el punto mejor logrado de lo dionisiaco.

Una vez que se ha planteado lo anterior, se puede abordar de manera directa y haciendo libre uso de la obra completa de Nietzsche bajo el criterio del *pandionisismo* del asunto central de este apartado: Dioniso y el Crucificado. ¿Qué significa, en forma y fondo, la lucha entre estas dos formas de ver el mundo? Para poder entender, como ya se vio líneas atrás, la historia de la humanidad bajo el cobijo del cristianismo es necesario establecer criterios de comparación entre ambas visiones. En aras de lograr este objetivo se vuelve necesario establecer dos categorías mínimas de toda auténtica *sabiduría*: la *física* y la *ética*.

Tener en mente estas nociones permite, a mi parecer, una forma de entender la relación de Dioniso y el Crucificado de manera integral desde el nietzscheanismo. ¿De dónde salen estas categorías? Nietzsche sostiene: “La sabiduría no ha avanzado ni un solo paso más allá de Epicuro — y a menudo ha retrocedido muchos miles de pasos respecto a él”²⁶. Por consiguiente, Epicuro, junto con la filosofía antigua, se sustentaba en ramas como la *lógica* o *canónica*, la *física* y la *ética*. Lo genuinamente especial en Epicuro además de su

²⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 2, I, 23 [56].

materialismo radical, a lo cual es posible que haga referencia Nietzsche, consiste en el énfasis que tiene la relación entre la *física* y la *ética* sin tanta necesidad de una *lógica* o *canónica*. Diógenes Laercio nos informa al respecto:

La Física trata de toda la teoría de la naturaleza [...] La Ética trata de lo que respecta a elección y rechazo [...] Acostumbran, sin embargo, a clasificar la Canónica junto a la Física, y a esta sección la denominan «del criterio y del principio», y «elemental». La Física trata de la generación y la corrupción de la naturaleza; la Ética sobre elecciones y rechazos, y sobre modos de vida, y sobre el fin moral.²⁷

Por lo tanto, si Nietzsche reconoce tal importancia en Epicuro debemos de extender estas categorías al presente asunto. Dioniso tiene su *física* y su *ética* diametralmente opuesta a la *física*, muchas veces denominada teología y con ella la escatología y cristología, y a la *ética* del Crucificado. Aunque la lucha es principalmente *ética*, no por ello la *física* debe ser desdeñada puesto que ésta da sentido a la primera y, al mismo tiempo, Nietzsche intenta llevar el combate en un par de ocasiones a la *física* creyendo poder resolver la guerra en ese terreno.

El propósito auténtico de optar por esta vía consiste en una postura personal que me orilla a abordarlo de esa forma. Todo lo que considero digno del término “sabiduría” implica una *física* y una *ética*. Es decir, por muy despreciable que encuentre al cristianismo, el Crucificado, no puedo negar que, al menos en sus inicios, tenía ambos rasgos muy bien arraigados. De igual modo, por muchas que sean las formas en que Nietzsche ha sido abordado, considero que en su totalidad propone una *sabiduría* dionisiaca. La *sabiduría* la entiendo como una forma en que el humano ejerce una espiritualidad completa puesto que integra en sí concepciones del mundo, de los principios o elementos según las palabras de Diógenes, y que esto lo conduce a una manera específica de desenvolverse consigo mismo y con los demás. En otras palabras, sabio es aquel que se pregunta por el origen o eternidad del mundo, por la materialidad o inmaterialidad de éste, por el destino o libertad y tantas otras preguntas que rigen la vida cotidiana en su totalidad. Esto se debe a que el sabio, cuando lo

²⁷ Diog. Laert., X, 30.

es genuinamente y cree en las tentativas respuestas que se da respecto a estos asuntos, vive en perfecta armonía con éstas.

Siendo así, considero también algo casi ineluctable, debido a la naturaleza de la materia, que toda sabiduría desprecie o rechace, en aras a continuar existiendo, todo aquello que no le es propia. Este es uno de los motivos principales por los cuales, cuando un sabio le habla a otro de lo propio, el segundo tiende a apropiarse de las palabras ajenas y traducirlas a los esquemas de la propia sabiduría. Es por esta razón que he decidido ofrecer una especie de arbitro, un intermediario, para la discusión planteada por Nietzsche: Philipp Mainländer. Este sabio alemán ofrece una serie de ideas que permiten comprender en términos iguales a cada uno de los polos aquí enfrentados.

Esta forma de analizar el conflicto se vuelve acuciante porque se detecta que el cristianismo ha sacrificado el rigor de su *física* a lo largo de la historia para mantener su *ética*. Así se puede ver que hoy en día los creyentes, no sabios, cristianos afirman respecto a su propia *física*: “Desde el Génesis hasta el Apocalipsis las escrituras sagradas reiteran: ‘Todo el cosmos es obra de las manos de Dios’. La cosmovisión de las sagradas escrituras es una visión religiosa, no científica”.²⁸ En otras palabras, la gran mayoría de los cristianos contemporáneos no creen seriamente en la *física* tal como la presentan las escrituras. La conciencia de la época no se los permite de la misma forma que casi nos estaría prohibido o nos condenaría al rechazo social afirmar que la tierra es plana o que la luna es de queso. Entonces, el cristiano opta por aceptar casi cualquier *física* asumiendo que son interpretaciones distintas de su Dios. No obstante, este mecanismo de conservación es tan viejo como el cristianismo.

Los pensadores modernos optan por llamarle “teoría del préstamo” a la serie de argucias argumentativas que ciertos apologistas del cristianismo primitivo retomaron de los judíos alejandrinos para mantener con vida a su secta, frenar las persecuciones y asegurar la creencia en su *física*. Este mecanismo consiste, a grandes rasgos, que todo cuanto fue dicho por los

²⁸ Pedro Ramírez Acosta, *El universo y el gran diseño de Dios, un acercamiento desde la ciencia y la teología*, pp. 26-27.

paganos fue robado, prestado, de la revelación bíblica.²⁹ Zeus, el azar, el movimiento, el vacío y toda clase de palabras utilizadas por los griegos para explicar el mundo son, para el cristiano, débiles interpretaciones de su Dios todopoderoso. De esta forma, el cristiano actual como el antiguo, defiende con todas sus fuerzas su *ética* y su *física* le puede resultar móvil o intercambiable, porque, para ser honesto, casi ningún cristiano tiene auténtica fe en su *física*.

Es en este punto donde se vuelve importante Mainländer, puesto que se detecta que su *física* tiene rasgos sumamente cristianos y su *ética* va en dirección opuesta. Ver la lucha entre Dioniso y el Crucificado al margen de las ideas de Mainländer va a cerrarle toda escapatoria retórica al cristianismo para ver cuál es el verdadero núcleo de la discusión y, de esa forma, entender a profundidad el *nihilismo* nuestra época. Además, si se hiciera una comparación directa entre Dioniso y el Crucificado se estaría dando la oportunidad a que el cristianismo pueda huir del combate asegurando que la *física* de Nietzsche es como la suya o, al menos, una forma distinta de ver a su Dios.

Philipp Batz o Mainländer por pertenecer a la región del Main en Alemania, publica su texto, *Filosofía de la redención*, el 31 de marzo de 1876 y se ahorca al día siguiente.³⁰ Esta magnífica obra es leída por Nietzsche ese mismo año y de ahí obtendrá una idea central para sus años venideros: la muerte de Dios³¹.

Revisar, aunque sea de manera somera, los planteamientos generales de la *Filosofía de la redención* que llevan a su autor a afirmar que Dios ha muerto resultará benéfico para nuestros propósitos porque se pueden extraer conceptos para analizar nuestro tema central. Mainländer, a diferencia de Nietzsche, le otorga un valor primordialmente *físico* a ese gran evento. Asimismo, no considera este asunto como un asesinato sino como un suicidio. Este es el suceso decisivo de todo el ordenamiento del mundo, es su origen. Dios, en su condición de *superser* gracias a su omnipotencia y absoluta libertad, está restringido exclusivamente por la nada.³² Lo único que Dios, en tanto *superser*, no puede es *no ser*. Para lograr hacer

²⁹ Alfonso Roperio en *Obras escogida de Justino Mártir*, p. 114.

³⁰ Sandra Baquedano Jer, “Estudio preliminar” en *La filosofía de la redención*, p. 17.

³¹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 2. I, 19 [99]

³² Philipp Mainländer, *La filosofía de la redención*, p. 54

efectivo su poderío y su libertad absoluta debe renunciar a ser. Todo lo que Dios era ya no es más. Dios era eternidad, unidad, incorruptibilidad, omnipotencia, libertad y todo aquello que pertenece al campo de la *trascendencia*, tal como le gusta a los cristianos imaginar a su Dios. Ahora, gracias a que Dios se ha suicidado, queda pura *inmanencia*. Todo lo opuesto a Dios ahora puede *ser*. En el mundo hay movimiento porque la eternidad de Dios no puede coexistir ahí, de la misma forma que no puede haber ya unidad sino pura multiplicidad e igualmente hay corruptibilidad porque lo incorruptible ya no es y mucho menos puede cohabitar el absoluto poderío con la debilidad de lo terrenal. La vida del universo es posible gracias a que Dios se suicidó o, como afirma el autor: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo”³³. La *física* de Mainländer se puede reducir a esta fórmula: ahí donde hay Dios (*trascendencia*) no hay mundo (*inmanencia*), ahí donde hay mundo no hay Dios. Si bien la reminiscencia que hay de ese deceso consiste en que el universo tiende a actuar de la misma forma que lo hizo lo Dios, puesto que todo se dirige a la *nada* o al *no ser* ineluctablemente. El fin del mundo, su *telos*, es la *nada*³⁴. Dicho de otra forma, debajo de la aparente voluntad de vivir, de ser y permanecer siendo, todo tiene como *principio (arché)* la *voluntad de muerte*, de *no ser* o de *nada*.

Esta *física*, tan radicalmente pesimista como su creador, tiene convergencias con la *física* cristiana y, a su vez, con la *física* nietzscheana. Esto se verá a continuación. Por el momento, cabe resaltar la importancia que nociones como *superser*, *ser*, *nada*, *fin*, *inmanencia* y *trascendencia* tendrán para nuestro análisis. Se espera que la paráfrasis anterior sea suficiente para entender estas nociones. Sin embargo, un breve comentario ejemplificador podría ayudar aun más a lograr este objetivo.

Es posible entender el *superser* como Dios. No hay razón para pensar que esta entidad sea distinta al Dios cristiano y, por ello, se relacione directamente con su *física*. El *ser*, por otro lado, hace referencia a todo aquello que no comparte los rasgos de Dios. La flor no es como Dios, pues es mortal. Entonces, no pertenece al rango del *superser* sino del *ser*. Asimismo, todo lo que pertenece al estatuto del *ser* puede ser caracterizado como *inmanente*, mientras

³³ *Íbid.*, p. 49.

³⁴ *Íbid.*, p. 65.

que todo aquello que corresponde al *superser* es *trascendente*. La flor es *inmanente* y Dios es *trascendente*. El humano, por su parte, pertenece al mismo dominio que el de la flor. Siendo así, tanto la flor como el humano junto con todas las demás entidades del plano *inmanente* van a *morir* o *no ser*. El mundo en su totalidad dejará de *ser* para pasar a la *nada*. Al final de los tiempos ya no habrá un planeta en el cual refugiarnos, ni sol que lo mantenga, ni aire que lo alimente, ni agua que lo nutra, porque llegará el punto en el cual todo *ser* se transforme en *nada*. Las fuerzas se van degradando en este camino lineal de la misma forma que lo hace cada unidad del *ser* a lo largo de su existencia o, en otras palabras, el *fin* de todo es un ineluctable final. Así pues, *ser*, *superser*, *nada*, *inmanencia*, *trascendencia*, *fin* y *principio* son conceptos que ofrece Mainländer y que pueden ser aplicados a las *físicas* aquí encontradas y, a su vez, permitir deducir sus *éticas*.

Considero pertinente comenzar por analizar la *física* del cristianismo o del Crucificado. Cuando ésta es tomada en serio, el camino general la naturaleza es considerado en forma lineal, de la misma forma que lo hace Mainländer. Hans Küng, por ejemplo, afirma que es uno de los rasgos esenciales del cristianismo creer en: “una **visión de la historia** que no piensa en ciclos cósmicos, sino que **se dirige a una meta**: ella tiene su comienzo en la creación de Dios, en el tiempo, y está orientada a un final mediante la consumación por Dios [...]”.³⁵ Así pues, la *física* cristiana y su estructura lineal con su sentido teleológico es compartido por Mainländer pese a que sus *fin*es son diferentes.

Ya se sabe que el *fin* de la *física* de Mainländer es la *nada*. En contraposición, el *fin* de la *física* cristiana es una vuelta al *superser*. Esto se debe a que el recorrido de la *física* cristiana se sintetiza en la figura de Jesucristo en un camino que va del *superser* al *ser* y de vuelta al *superser*. Cristo fue, en caso de aceptarlo como un individuo genuinamente histórico, la encarnación de Dios en la tierra. Aunque esto tiene un sinnúmero de implicaciones que el cristianismo puede denominar como teológicas o cristológicas, éstos son simultáneamente asuntos *físicos*. Para mostrar el camino que la *física* cristiana propone para su *ética* puede ser útil acudir a referentes de esta sabiduría que hacen todo lo posible por explicar de manera simple estos asuntos, tal como Orígenes:

³⁵ Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, p. 45.

Con vistas a alcanzar un entendimiento mayor de la manera en la cual el Salvador es la imagen de la persona o la sustancia de Dios, utilicemos un ejemplo que, aunque no describa el tema que tratamos total o apropiadamente, puede, sin embargo, ser empleado por un solo propósito: mostrar que el hijo de Dios, que era en forma de Dios, se despojó a sí mismo (de su gloria), por este mismo despojamiento, nos demostró la plenitud de su deidad. Por ejemplo, supongamos que hubiera una estatua de tamaño tan enorme como para llenar el mundo entero, y que por esta razón nadie pudiera verla; y que otra estatua fuera formada pareciéndose totalmente en la forma de sus miembros, y en los rasgos de su semblante, y en la naturaleza de su material, pero sin la misma inmensidad de tamaño, para que los que eran incapaces de contemplar a la de enormes proporciones, al ver la otra, reconocieran que han visto la primera, porque la más pequeña conservó de ella todos los rasgos de los miembros y semblante, y hasta la misma forma y el material, tan estrechamente que totalmente indistinguible de ella.³⁶

A partir de esta breve pero muy ilustrativa imagen ya se puede hacer una interpretación más profunda que irá marcando el salto de la *física* a la *ética*. En un primer momento, la *física* del cristianismo acepta la posibilidad de que los mundos del *superser* y el *ser*, la *trascendencia* y la *inmanencia*, cohabiten en un mismo lugar y, más importante aun, en una misma persona. En un segundo momento, se puede obtener un principio fundamental de esta cosmovisión: *Existe una jerarquía ontológicamente determinante del superser al ser*. El grado de perfección está determinado por la cercanía con los rasgos del *superser* y su lejanía con los del *ser*. Asimismo, primero viene el *superser* como palabra o concepto, “Y aquel verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros”³⁷, y luego acontece el *ser*, tal como lo permite intuir el ejemplo de las estatuas de Orígenes y la *física* cristiana según su noción lineal del tiempo.

Antes de entender los rasgos de la *ética* cristiana que surgen a partir de esos elementos es necesario hacer unas observaciones. En realidad, nada hay de extravagante en la idea *física* de un tiempo lineal que sigue el camino del *superser* al *ser* y de vuelta al *ser*, de la misma forma que no es exclusivo del cristianismo creer que los rasgos del *ser* son determinados por un *superser*, al igual que no es descabellado para muchas religiones o sabidurías aceptar la

³⁶ Origen., *Prin.*, I, 2, 8.

³⁷ Jn., 1, 14.

posibilidad de que ambos planos coexistan en un lugar o en una persona. Entonces, ¿qué es lo propio del cristianismo que ha hecho que Nietzsche y nosotros le pongamos especial atención? La metáfora del Crucificado se vuelve relevante porque permite identificar cómo todos esos elementos *físicos* se tornan en posturas *éticas* a partir de un sentido histórico. El tipo de relación entre el *superser* y el *ser* se enraizó en occidente a partir de la Crucifixión.

Para poder comprender la metáfora del Crucificado es necesario tener en cuenta los siguientes elementos históricos. La crucifixión en tiempos de Jesús era un castigo usual que los romanos aplicaban a los esclavos. De igual forma, el suplicio de la crucifixión se distinguía del judío, que consistía en la lapidación³⁸. Quienes, según gran parte de los documentos, entregaron a Jesús para que los romanos lo ejecutaran. Así nace el símbolo con el que se identificarán los primeros cristianos, quienes eran principalmente judíos desarropados, campesinos, esclavos y todo tipo de gente indeseable según los estándares de la época. Con la imagen de Cristo en la cruz y la convicción de una resurrección post-suplicio, el cristiano promedio se elevaba en su espiritualidad a través de la negación de su condición social de marginado para afirmar un camino en el cual estos rasgos eran el boleto de entrada al *superser*. Dicho de otra forma, imitar a Jesús en la cruz, aceptar y buscar el martirio como forma de realización espiritual a través de la negación de los rasgos de la inmanencia en búsqueda de la trascendencia es un distintivo de la ética cristiana.

Es interesante señalar que es en este punto donde Nietzsche identifica la primera gran *transvaloración de los valores* y, a su vez, confirma nuestra visión histórica de la lucha entre Dioniso y el Crucificado:

Y *éste* es el acontecimiento: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío – del odio más profundo y sublime, a saber, de un odio que crea ideales y recrea valores, de un odio como nunca ha habido en este mundo–, creció algo igual de incomparable, un *nuevo amor*, el amor más profundo y sublime de todos los tipos de amor: y ¿de qué otro tronco hubiera podido crecer?...Ahora bien, ¡que nadie piense que ese amor ha crecido acaso como la directa negación de aquella sed de venganza, como lo opuesto al odio judío ¡No, muy

³⁸ Ernesto Renán, *Vida de Jesús*, p. 377.

al contrario! [...] ¿quién fue el más artero que fuese su espíritu, podría idear un cebo más *peligroso*? ¿Algo que tuviese la misma fuerza atractiva, embriagadora, narcótica, corruptora que ese símbolo de la «santa cruz», que esa horrenda paradoja de un «Dios clavado en la cruz», que ese misterio inimaginable, última y extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *para la salvación del hombre*? ... Lo que es seguro, al menos, es que hasta ahora *sub hoc signo* Israel ha triunfado una y otra vez con su venganza y transvaloración de todos los valores sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *dotados de cierta nobleza*.³⁹

De hecho, el adjetivo “noble” sigue causando hoy cierto dejo de odio y desprecio. La *ética* cristiana tiene, según lo permite inferir lo anterior, este segundo rasgo. Es una serie de valores periféricos que se volvieron centrales y emergen como sentido consolatorio para quienes fueron derrotados en una lucha regida por los primeros. “Yo no pude vencer ¡Está bien! Lo derrotado será lo bueno”, se dice a sí mismo el fundamento de la *ética* cristiana.

Cuando el sustento histórico de la metáfora del Crucificado se une a la *física* del cristianismo como relación jerárquica entre el *super* y el *ser* nos da como resultado una *ética* que desborda de letras y formas la historia de las ideas. Éstas van desde Pablo de Tarso que invita directamente a la castración física de los genitales⁴⁰, luego aparecieron la serie de mártires del siglo II dispuestos al sufrimiento bajo el supuesto de que “*la sangre de los mártires es simiente de los cristianos*”⁴¹ y que, bajo este supuesto, construyeron la imagen cristiana de los romanos como un pueblo salvaje e irracional⁴². Posteriormente se tiene la expresión mejor lograda de esta *ética* en Agustín de Hipona:

³⁹ F. Nietzsche, “«Bueno y malvado», «Bueno y malo»” en *Genealogía de la moral*, § 8.

⁴⁰ Mt, 19, 12.

⁴¹ Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 170.

⁴² Cfr. Alfonso Ropero, “Introducción” en *Obras escogidas de Justino mártir*, p. 41. Donde el autor cristiano afirma: “Ningún lector moderno puede leer las actas de los mártires sin percibir el horror que suponía ser juzgado por cristiano, sin posibilidad de defensa, entregado al verdugo sin causa, Tanta ceguera y tanta crueldad, aun admitiendo las razones del Estado perseguidor, desacreditan al Imperio romano y nos llevan a cuestionar una y otra vez la racionalidad del ser humano”. Cuando en realidad es por muchos sabido y bien atestiguado que gran parte de las persecuciones no se debían al hecho de ser cristianos sino que se ocasionaban principalmente por *laesa maiestatis* o desobediencia al emperador. Serafín Bodelón, Intr, en Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, p. 9.

Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradecida proviene la necesidad; y con éstos a modo de anillos entrelazados entre sí – por lo que antes llamé cadena– me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de ti, ¡oh Dios mío!, el único gozo cierto, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte. De este modo las voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma.⁴³

Ninguna expresión cultural llega a tal grado de perfección para mostrar lo que significa la *ética* cristiana. Ella es, en pocas palabras, una lucha interna por vencer lo *inmanente* en nombre de lo *trascendente* teniendo como modelo el camino *físico* del *superser* al *ser* y de vuelta al *superser* que siguió Jesucristo, quien se mostró, en tanto realidad histórica, en su crucifixión y resurrección. El *ser* va en decremento de sí en nombre del *superser* y en este camino el cuerpo, aquello carnal a lo que se refiere Agustín, resulta ser la vía directa para optar por el *superser*. Nietzsche nombró *vida ascética*⁴⁴ a este mecanismo de autodestrucción ontológica.

Los rasgos ya descritos hasta ahora son sólo los más elementales. De ellos pueden surgir una infinidad de formas de la *ética* cristiana que aquí no se pueden abordar. No obstante, aun es necesario revisar otros elementos de la relación *física* y *ética* de este lado de la moneda, el Crucificado.

Uno de los los falsos logros del cristianismo es su humanismo, el cual se enraiza en un profundo anhelo y sentido de la igualdad. Para entender el sentido auténtico de este rasgo es

⁴³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, VIII, 5, 10.

⁴⁴ *Cfr.* “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, en *Genealogía de la moral*, § 11. Donde Nietzsche afirma: “Pues una vida ascética es una autocontradicción: aquí domina un resentimiento sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder no satisfechos que querrían enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más profundas, fuertes e inferiores; aquí se hace un intento de utilizar la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; aquí se dirige la mirada verdosa y malvada contra el desarrollo fisiológico mismo, especialmente contra su expresión, la belleza, la alegría, mientras que en lo que sale mal, en la atrofia, en el dolor, en el infortunio, en lo feo, en los prejuicios voluntarios, en la negación de sí, en la autoflagelación y en la autoinmolación, se experimenta y se busca complacencia.”

necesario volver a acudir a la *física* y preguntarnos desde ahí qué tipo de igualdad es la que promulgan.

En el camino de vuelta del *ser* al *superser* en el que el cristiano deposita su fe se presupone un equilibrio ontológico entre todos los humanos que pertenecen a la condición de la *inmanencia*. Lo anterior podría hacernos pensar que en una *física* diferente sólo le basta al humano con morir para volver a la eternidad de lo divino. No obstante, la igualdad cristiana tiene sus cláusulas y éstas las marca el pensamiento de esclavo con el que está cargada la idea del Crucificado. El mundo occidental conoce estas condiciones con los nombres de “expiación” o “premio” y sabe que se deben a la “culpa” y “remordimiento”. En pocas palabras, para el cristiano la igualdad es exclusivamente *ontológica*, no *superontológica*. Esto nos lo recuerda el sinfín de alusiones al reino de Dios que hay en el Nuevo Testamento, pero nadie logra expresar mejor el sentido *físico* y *ético* de este fundamento que Orígenes cuando afirma:

Sabiendo, entonces, que tal es el final, cuando todos los enemigos serán sometidos a Cristo, cuando la muerte, el último enemigo, será destruida, y cuando el reino sea entregado por Cristo (a quien todas las cosas están sometidas) a Dios el Padre; contemplemos, digo, desde el final el comienzo de las cosas [...] todos los que doblan la rodilla ante el nombre de Jesús, haciendo saber así su sometimiento a Él; y estos son los que están el cielo, en la tierra, y bajo la tierra [...] Porque sólo en la Trinidad, que es el autor de todas las cosas, existe la bondad en virtud de su ser esencial; mientras que los demás posee como una cualidad accidental y precedera, y sólo entonces disfrutan de la felicidad, cuando participan en la santidad, en la sabiduría y en la misma divinidad.⁴⁵

Es interesante enfatizar la posibilidad de la existencia de los enemigos en una postura que propone la igualdad. Esta idea, como nos muestra la vida misma de Jesús en célebres pasajes donde afirma: “El que no es conmigo, contra mí es; y el que conmigo no recoge, derrama”⁴⁶, confirma que la igualdad cristiana pertenece al estado del *ser*, no del *superser*. Cuando todo

⁴⁵ Orig., *op., cit.*, I, 1, 6.

⁴⁶ Mt., 12, 30.

se mide desde ese segundo puesto la igualdad se desvanece o, en todo caso, muestra su verdadero rostro: el del *resentimiento*.

Parte central de la *ética* cristiana, como se mencionó líneas atrás, consiste en alimentar el fruto de una pasión con su contraparte. En otras palabras, el cristiano le llama amor por la igualdad al desprecio por la grandeza. En más de una ocasión se les escucha cantar: “Alegraráse el justo cuando viere la venganza: sus pies lavará en la sangre del impío. Entonces dirá el hombre: ciertamente hay fruto para el justo; ciertamente hay Dios que juzga en la tierra”⁴⁷. Su humanismo, celebración de la dignidad de todo humano, no es otra cosa que su venganza fantasiosa contra quien le ha hecho daño o quien se lo podría hacer por no compartir la fe en su dios.

La *ética* de la igualdad cristiana resulta siempre en un continuo y radical desprecio por lo diferente. Sin importar si ahora el cristiano es o no sometido, no puede dejar de odiar aquello que le parece amenazador, lo cual se reduce a todo lo que él *no es*. No obstante, esto se explica en el sentido *físico* que el judaísmo le heredó.

Desde el punto de vista grecorromano el exclusivismo monoteísta era ignorado y todos los dioses eran considerados verdaderos⁴⁸. De hecho, el sincretismo era un fenómeno muy común. Esta apertura religiosa se extendía a las esferas más altas del poder. Por ejemplo, Marco Aurelio, aquel tirano sanguinario y cruel perseguidor de cristianos según sus relatos, no tenía ningún conflicto emocional ni religioso en venerar a los dioses locales de los pueblos por los que pasaba. Por otro lado, el judaísmo mostraba y, creo yo, muestra aun hoy un espíritu completamente contrario. Su Dios es el único dios y, a pesar de ello, estaban dispuestos a aceptar diferentes interpretaciones de la Ley en aras de enriquecerla⁴⁹. El cristianismo fue el movimiento religioso que otorgó una verdadera cerrazón al exclusivismo monoteísta y lo llevó, en aras de la igualdad, a límites espeluznantes que van en armonía con

⁴⁷ Salm, 58, 10-11.

⁴⁸ Paul Veyne, *Sexo y poder en Roma*, p. 36.

⁴⁹ Camila Joselevich, *La configuración de la alteridad herética: un análisis discursivo del aduersus haereses de Ireneo de Lyon*, p. 21

las palabras de Jesús: “No penseis que he venido para meter paz en la tierra: no he venido ha meter paz, sino espada”⁵⁰.

Ireneo de Lyon, tal como muestra en su escrito Camila Joselevich, llevó a cabo esta separación en nombre de la igualdad ante el *superser* para crear la figura de los herejes. Ésta, sin duda alguna, es un antecedente auténtico de la “otredad”, según nos deja ver la autora al principio de su trabajo⁵¹. No obstante, debido a que esas nociones superan los intereses de este escrito es posible acudir a un referente del mismo o mayor peso que Ireneo de Lyon y que llevó a cabo una guerra contra la humanidad cristiana en aras de la igualdad: Agustín de Hipona.

El escritor de *El reino de Dios* y de *Confesiones* lleva a cabo la obra perfecta contra la humanidad para cumplir con su fe en el Crucificado. En Agustín se revela una relación directa entre la *física* o teología, la antropología y la *ética*. Salvador Antuña nos hace saber que para Agustín la pregunta acerca de qué es el hombre se deriva directamente de la pregunta sobre qué es Dios. Esto se debe a que ambos establecen una «relación ontológica de amor» en la que

[...] el hombre existe porque Dios lo quiere, ha sido salvado por Cristo y tiene una vocación eterna al lado de Dios. En consecuencia, el hombre «es» en la medida en que se vincula libre y amorosamente, a Dios. Si se aparta de Él, el hombre tiende hacia la nada, aunque no llegará nunca a aniquilarse porque Dios lo sigue sosteniendo en el ser.⁵²

En otras palabras, para el cristiano la igualdad y la dignidad de lo humano está supeditado a la creencia y entrega a Dios. Se es en la medida en que se crea en Dios. Se deja de ser en la medida en que se dude de Dios. El humano llega a ser y merece ser considerado como igual a otro ser si y sólo si sigue a Cristo.

⁵⁰ Mt., 10, 34.

⁵¹ C. Joselevich, *op., cit.*, p. 1.

⁵² Salvador Antuña Alea, “Introducción” en *San Agustín*, p. XXXVI.

Es necesario muy poco de cristianismo para llegar a los niveles más altos de intolerancia y de negación ontológica. La noción de la igualdad en el sentido cristiano apenas mencionado conduce a una *ética* de la poca cortesía y de la extrema vulgaridad, porque (¡claro está!) no se puede esperar otra cosa de un pensamiento surgido de esclavos. Hay un sinnúmero de testimonios de las burlas de los cristianos a los dioses paganos con los cuales podrían llenarse millares de libros y centenares de bibliotecas, pero un testimonio histórico puede dar una imagen clara de los efectos de la *ética* cristiana que se fundamenta en la igualdad. Celso nos relata lo siguiente de un cristiano:

Vedme, dice uno de ellos para justificarse, erguido en la estatua de Zeus, de Apolo, o de cualquiera de vuestros dioses, lanzándoles injurias a la cara o golpeándoles con mi bastón. ¡No os vemos tomar venganza! ¿No ves, pobre hombre, que también hay quien insulta a la cara a tu demonio, o incluso no se contenta con injurarlo? [...] ¡Tú, tú te burlas e insultas a las estatuas de esos dioses. Pero si hubiese ultrajado a Dionisos o al mismo Hércules cara a cara, no te habría salido sin duda tan bien!⁵³

Si al lector le parece que el testimonio es tendencioso por tratarse de un disidente del cristianismo, puede atestiguar las palabras de Justino al defender su exclusivismo monoteísta que confirman cómo se ve una *ética* vulgar basada en la igualdad cristiana:

Si alguna vez se me objeta que alguna Escritura que parezca contradictoria con otra y que pudiera dar pretexto a pensarlo; convencido como estoy que ninguna puede ser contraria a otra, por mi parte, antes confesaré que no las entiendo, y a los que piensan que pueden contradecirse entre sí, *pondré todas mis fuerzas en persuadirles que piensen lo mismo que yo.*⁵⁴

Justino, al igual que el cristiano del que nos relata Celso y toda la estirpe de esta religión, no pueden soportar lo diferente, lo grande ni lo bello porque su *física* y su historia no se los permite. Esto conduce a una *ética* donde la intolerancia es ley y la destrucción ontológica es su máxima. Para el cristiano, todos tienen que ser como ellos o no ser en absoluto. Igualmente,

⁵³ Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, IV, 105.

⁵⁴ Justin., *Diálogo con Trifón*, 64.

Nietzsche está consciente de toda esta situación y, por ello, con gran habilidad poética, denomina al cristiano y a su dogma de la igualdad como la *tarántula*:

¡Mira, ésa es la guarida de la trántula! ¿Quieres verla? Aquí cuelga su tela; tócala para que tiemble. [...] Negro se asienta en tu espalda tu triángulo y marca característica, y también sé lo que se asienta en tu alma. Venganza se asienta en tu alma: allí donde muerdes crece una costra negra: ¡con la venganza tu veneno causa vértigos al alma! Así os hablo en parábolas a quienes causáis vértigos a las almas, ¡vosotros, los predicadores de la *igualdad*! ¡Para mí sois tarántulas, y seres ocultos sedientos de venganza!⁵⁵

Así pues, la *tarántula* puede servirnos de ahora en adelante como una síntesis de la igualdad como dogma específico del Crucificado que se sustenta en la venganza y que busca reducir a toda la humanidad a su condición de desgracia. Además, para mala suerte universal, el cristianismo enseñó a occidente a hacer una política de la intolerancia grosera y la destrucción ontológica.

La igualdad de las *tarántulas* en las que basan su mayor falso logro, el humanismo como dignidad de todos los humanos incluyendo a las mujeres y esclavos, tiene sus limitaciones internas. Éstas, como todo lo anteriormente revisado, tiene sus fundamentos en la *física* y concluye con consecuencias *éticas*.

En el camino del *ser* al *superser* es posible que las condiciones materiales no afecten sino que basta con la entrega absoluta a la fe del Crucificado como vía directa de vuelta al *superser*. No obstante, en la transición de *superser* al *ser*, la encarnación de Jesús como Dios en la tierra, hay implicaciones para nuestra estancia en el *ser* en cuanto su ordenamiento político y *ético*. En las próximas líneas se desarrollará cómo la igualdad humanista de las *tarántulas* resulta convenientemente benéfica para la causa de los hombres sobre las mujeres y de la humanidad sobre el mundo. Parece ser que en la supuesta igualdad del ser hay quienes se aproximan más al *superser* y merecen derechos sobre sus cohabitantes.

⁵⁵ F. Nietzsche, “De las tarántulas” en *Así habló Zaratustra*.

Hans Kung asevera, no sin razón, que la asociación de Dios con rasgos intrínsecamente masculinos cuando se remite a esta entidad como “Padre” o “Señor” se debe entender como la alusión al rasgo protector de Dios que se necesitaba tras la caída de las estructuras nacionales y no, por el contrario, imaginar que Dios tiene rasgos exclusivamente masculinos. El autor agrega que eso no sería posible porque Dios hizo también a la mujer a su imagen y semejanza⁵⁶. Dicho de otra forma, Dios no es un “él”. No obstante, si recordamos la metáfora de las estatuas de Orígenes podríamos dudar de Küng pues claramente Jesús tiene rasgos masculinos que deberían aproximarle mucho más a la imagen de Dios de que lo habría hecho una mujer descendida del *superser*. Entonces cabría preguntarse si es posible o no argumentar a favor o en contra de los rasgos intrínsecamente masculinos del *superser*. Por mi parte, considero que hay que aceptar que esta discusión es, junto a la configuración de la Trinidad, uno de los grandes misterios contradictorios para todos quienes vemos el cristianismo desde fuera pero que, sin duda, es fácil de entender para quienes viven profundamente el amor de Dios y de Cristo.

La discusión tiene un peso primordialmente *ético* aunque hayamos optado por abandonar los intentos de explicarlo con rigor desde la *física*. La relación de Jesúscristo con Dios y con el mundo supone, simultáneamente, una relación entre la verdad y el poder en la que la palabra de Cristo en tanto Dios encarnado era divina. Acudiendo a las ideas nietzscheanas es posible establecer esta relación a pesar de que el mismo Küng, y los cristianos en general, insinúen que no hay un vínculo de esta naturaleza debido a que quienes hacían labores apostólicas, proféticas y, en general, de proselitismo sólo hacen un “servicio eclesial”⁵⁷.

Para Nietzsche, el engaño es indeseable por el efecto que ocasiona, por la sensación de daño recibido a través de éste y no porque afecte a la verdad⁵⁸. Así, por ejemplo, si alguien nos dijera que un color es verde cuando claramente nosotros lo percibimos como rojo no nos afectaría si no considerásemos que están intentando engañarnos a partir de nuestras creencias y percepciones y que eso, a su vez, puede traernos algún daño. A partir de aquí, podemos

⁵⁶ H. Küng, *op., cit.*, p. 48.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1.

darnos cuenta de que la idea de “verdad” es, ante todo, una relación entre criaturas⁵⁹ que sólo buscan la permanencia en el *ser*. Dicho de manera breve, la lucha por la verdad es la lucha por la vida.

Contra toda pretensión inocente de Kūng al creer que el proselitismo es un mero “servicio eclesial” y no un asunto de poder tan radical como la lucha por el *ser* se vuelve necesario acudir a la máxima expresión de de cristianos buscando sobrevivir: los apologistas. Durante el siglo II d.C hubo un auge de escritores cristianos que se dedicaron a defender la causa de su religión debido a que los romanos los perseguían, tal como se mencionó líneas atrás, por *laesa maiestatis* o desobediencia al emperador. Tertuliano, por ejemplo, se da cuenta de la importancia de la verdad para la supervivencia y, por ello, responde a los judíos al afirmar: “*Que no cuestionen ni nieguen las escrituras que nosotros producimos*; pues es también un hecho que las cosas predichas sobre Cristo son reconocidas y han cumplido para hacer imposible que nadie que los escritos (cristianos) están a la par de las divinas Escrituras”⁶⁰. Es decir, el cristianismo se da cuenta muy pronto de que imponer o producir una verdad que se acerque a Cristo y a Dios implica no ser asesinados.

Lo siguiente que se percibe consiste en el hecho de que Jesús, como forma masculina de Dios encarnado, es parametro de la verdad y el poder que conlleva la posibilidad sobrevivir y luchar por la vida. La consecuencia histórica necesaria hacia el seno interno de la Iglesia de este elemento es la denominada *ordenatio sacerdotalis* u ordenación sacerdotal. Ésta consiste, a grandes rasgos, en la justificación teológica, histórica y política de por qué sólo los varones pueden ser sacerdotes⁶¹. Los argumentos consisten, a grandes rasgos, en lo siguiente. Es necesario seguir los designios de Cristo, quien escogió libremente a varones para ser sus apóstoles⁶². Esta unión fue hecha por medio del Espíritu Santo⁶³. De igual forma, ellos,

⁵⁹ F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 617.

⁶⁰ Tertuliano, *Respuesta a los judíos*, 11.

⁶¹ Juan Pablo II, *Carta apostólica. Ordinatio sacerdotalis*.

⁶² Mc., 3, 13-14

⁶³ Hch., 1, 2.

gracias a esta libre elección mediada por el Espíritu Santo, fueron asociados íntimamente con el Verbo encarnado⁶⁴ y los apóstoles, por su parte, hicieron lo mismo.

De esta forma, la *ordinatio sacerdotalis* es la máxima expresión de cómo la *física* y la historia combinadas pueden ser un elemento central para una *ética* dedicada a excluir a las mujeres del acceso a la producción y adquisición de conocimiento. La idea de que el sacerdocio es un simple “servicio eclesiástico” se desmorona para mostrar las verdaderas intenciones del cristianismo en este rubro: el dominio de unos sobre otros sobre el sexo. Sin embargo, esta jerarquización ontológica no frena ahí. En el conjunto de iguales que suponía la *inmanencia*, donde el hombre se impone a la mujer, se forma un nuevo grupo sobre el cual la humanidad dirige su dominio en nombre de Cristo: la naturaleza.

La vía *física* que rige el mundo del Crucificado se repite. Del *superser* viene el *ser* que impone las normas de vida de esta condición ontológica. Si el hombre se impone sobre la mujer es porque el primero se parece más a Jesús y él, a su vez, a la verdad. Luego, debajo del escalón de la humanidad, los animales y todos los seres de la creación. Porque, como su nombre y la *física* lo indica, la naturaleza es un producto de una mente divina que pone a disposición del humano todo lo que le rodea. Creer en Jesús implica creer en la narración del Génesis, la cual invita a que el humano “señoree en los peces de la mar, y en las aves del cielo, y en las bestias, y en toda la tierra, y en todo animal que anda arrastrando sobre la tierra”⁶⁵, o, en otras palabras, sobre todo lo *inmanente*.

Jesús, por su parte, no duda en poner en práctica esta *ética* y en uno de los pueblos en los que realiza su ministerio, Betfagé, entra *sobre* un burro⁶⁶. Sin embargo, no podemos ser inquisitivos y pensar que el hecho de montar un animal es la demostración irrefutable de que el cristianismo tiene una *ética* de dominio sobre la naturaleza. De ser así no habría alguien en este mundo, incluyéndome, que careciera de esa *ética*. Lo que, por otro lado, es cierto es que el relato constitutivo del Génesis funge como fundamento *físico* (teológico) para

⁶⁴ Mt., 10, 1.

⁶⁵ Gn., 1, 26.

⁶⁶ Mt., 21, 1-5.

justificar una *ética* que puede tener su máxima en las palabras Renan, apologista de Jesucristo: “No existen flores, hierba ni sombra más que para aquel que posee la tierra. En Oriente, estos son dones de Dios, que no pertenecen a nadie. El propietario no goza sino de un leve privilegio; *la naturaleza es patrimonio de todos*”⁶⁷. Así, aunque Jesús no latigeara al asno ni extripara cruelmente los intestinos de un perro, lo que significa su presencia terrenal es el derecho divino de los humanos a adueñarse de la naturaleza toda y a ejercer su poder *sobre* ella. En contraposición, habrá que buscar una *ética* que obligue a la humanidad a actuar *con* o *en* ella.

Para lograr establecer una *ética* de esa índole, como el lector intuirá a estas alturas es la sabiduría de Dioniso, es necesario seguir las mismas reglas que se aplicaron con la sabiduría del Crucificado. Habrá que entender los rasgos de la *física* que influyen sobre la *ética*. En la medida de lo posible se hará el análisis en función de las características antípodas de esta sabiduría y la del Crucificado que, según lo visto en el apartado anterior, son las nociones centrales en el proyecto nietzscheano.

La *física* dionisiaca que propone Nietzsche tiene dos elementos centrales que están estrechamente vinculados: la voluntad de poder y el eterno retorno. Debido a la cercanía que el segundo tiene con el estoicismo se abordará con mayor profundidad en el apartado dedicado a esta sabiduría. Sin embargo, un breve comentario alrededor del eterno retorno puede enriquecer el presente apartado. Por otro lado, la voluntad de poder tendrá aquí un lugar central puesto que se considera que lo visto hasta ahora de la *física* del Crucificado tiene su antípoda exacta en esta metáfora nietzscheana.

El análisis del mundo *físico* dionisiaco de Nietzsche puede ser abordado, casi en su totalidad, a partir de las siguientes palabras del autor:

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no consume, sino que se

⁶⁷ Ernesto Renan, *La vida de Jesús*, p. 201. Itálicas mías.

transforma en un todo invariablemente grande [...] Este mundo mío dionisiaco que se crea a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de doble voluptuosidad; este mi «más allá del bien y del mal», sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh, desconocidos!, ¡oh, fuertes!, ¡oh impávidos!, «hombres de medianoche?»). ¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!⁶⁸

Lo primero que es necesario observar en esta descripción del mundo nietzscheano es la asimilación, ya prevista desde un inicio, de Dioniso como una entidad *física* completa.

El segundo elemento de interés es la oposición clara que Nietzsche propone respecto al mundo del Crucificado y su tiempo lineal. Visto bajo las categorías interpretativas propuestas, el mundo de Nietzsche es de la pura *inmanencia* y del *ser*. Las transiciones del *superser* al *ser* no existen. La transición del *ser* al *no ser* existe exclusivamente como parte del proceso individual, no como parte del proceso universal. Esto permite pensar que el mundo dionisiaco, tal como lo asevera Nietzsche, es un mundo sin *fin* o *telos*. La relación entre el individuo y el mundo se verán más a detalle en el apartado del estoicismo pues en ese punto se juega el camino de la *física* a la *ética* en un mundo carente de *no ser* y con forma circular. Es un mundo del eterno retorno.

El tercer elemento del mundo dionisiaco es quizá una de los factores de análisis y enfrentamiento más difíciles entre esta sabiduría y la del Crucificado: la voluntad. Ésta, como se verá en el apartado siguiente, no puede dejar de asociarse con el libre albedrío y éste, a su vez, es un rasgo propio del *superser* que el Crucificado ha adjudicado al *ser*.

Finalmente, el mundo dionisiaco puede ser nombrado de otra forma: la voluntad de poder. El *ser* y la *inmanencia*, siendo lo único en el mundo dionisiaco, abarcan la totalidad de lo existente. Dicho en otras palabras, *todo es voluntad de poder, todo es Dioniso*. Asociar la metáfora de la voluntad de poder con Dioniso es el primer paso para comprender la *física*

⁶⁸ F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §1060.

nietzscheana. No obstante, hay otro nombre con el que este elemento puede ser asociado: vida. Friedrich Nietzsche afirma:

Cierto, vosotros lo llamáis voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo superior, más lejano, más variado: pero todo esto no es más que *una* cosa y un *único* secreto. Prefiero sucumbir antes que renunciar a esa *única* cosa. Y, en verdad, donde hay decadencia y caída de hojas, mira, allí la vida se sacrifica a sí misma- ¡por el poder! [...] Ahora bien, donde hay vida, también hay voluntad, pero no voluntad de vida, sino –y así os lo enseño- ¡voluntad de poder!⁶⁹

Vida, Dioniso y voluntad de poder son tres nombres para un mismo asunto: el mundo. Las hojas son voluntad de poder, el escrito frente al lector es un elemento dionisiaco del mundo de la misma forma que el perro que se acaricia es vida en una dimensión sin inicio ni fin. No obstante, Dioniso, por evidente que pueda parecer, no puede permanecer sin la *inmanencia*. Sin animales no hay voluntad de poder, sin personas no hay vida. Dioniso está amarrado inalienablemente al *ser* o, en otras palabras, Dioniso no es un *superser* autónomo como lo era Dios del Crucificado antes de su suicidio.

Los rasgos para entender a Dioniso en esta dimensión *física* pueden complicarse si el lector se cuestionara respecto a su permanencia con respecto a la desaparición los habitantes de la *inmanencia*. Si, por ejemplo, un gato muere pero aseveramos que Dioniso continúa siendo podría hacerle creer al lector de que él es un *superser*. Nada habría de acertado en dirigir los pensamientos en ese camino. Lo que se puede interpretar de la visión dionisiaca del mundo *físico* nietzscheano es un recordatorio de percepciones religiosas antiguas, quizá tanto que puedan ser tipificadas de preolímpicas y que permiten entender este tipo aparentes paradojas de nuestra concepción cristiana de lo divino.

Un mundo dionisiaco que se crea y se destruye a sí mismo, tal como asevera Nietzsche, tiene semejanzas evidentes y sensaciones análogas con una expresión religiosa que, siguiendo a Henri Jeanmaire, haría de Dioniso un dios de lo arbóreo. En la Creta minoica, nos informa el

⁶⁹ F. Nietzsche, “De la superación de sí mismo” en *Así habló Zaratustra*.

filólogo francés, se hacía culto a Dioniso al aire libre y en los bosques. En general puede concebirse como un culto vegetal, por el cual Dioniso va a ser asociado, casi de manera inalienable, a los pinos, las flores y las hiedras⁷⁰. Este vínculo permanecerá a lo largo de la historia grecorromana, tal como se ve, por ejemplo, en Ovidio cuando relata uno de los mitos de crianza del dios: “La hiedra es lo más agradable a Baco; decir también por qué es esto así no lleva ningún tiempo. Cuentan que las ninfas de Nisa, en ocasión en que la madrastra buscaba al niño, pusieron delante de la cuna ramas de hiedra.”⁷¹

Dioniso era un espíritu divino de renovación y resurrección para aquellos cultos primitivos de la misma forma que lo fue para Nietzsche al momento de plasmar la voluntad de poder. Esto no quiere decir que la experiencia religiosa de aquellos cultos primitivos sea exactamente la misma que llevó a Nietzsche a pensar en la voluntad de poder. Sin embargo, los elementos similares pueden hacernos intuir que Nietzsche se inspiró en el sentido de la *inmanencia* que aquellos cultos dionisiacos tenían al asociar a este dios de la regeneración y la resurrección eterna del mundo. Así pues, debido a la asociación arbórea del dios podemos pensar, por economía del escrito, que la característica de la regeneración y rejuvenecimiento que trae consigo la voluntad de poder es próxima a uno de los epítetos menos célebre de Dioniso: *Kissós*⁷² (hiedra). Así pues, Dioniso, voluntad de poder o vida son palabras para designar lo propio de la *inmanencia* cuya característica principal es la regeneración y resurrección en un tiempo sin inicio ni final.

Es interesante enfatizar el hecho de cómo la metáfora de Dioniso *Kissós* ya era conocida y despreciada por Nietzsche al momento de escribir el *Nacimiento de la tragedia*, pues él distingue entre los “griegos dionisiacos” y los “bárbaros dionisiacos”. De los segundos afirma:

De todos los confines del mundo antiguo – por dejar de lado aquí al moderno–, desde Roma hasta Babilonia, se nos brindan no pocos testimonios de la existencia de fiestas dionisiacas [...] En el corazón de estas fiestas nos topamos por doquier con un extravagante desenfreno sexual, cuyas olas desbordan los límites de toda institución familiar y sus venerables estatutos.

⁷⁰ Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, pp. 18-22.

⁷¹ Ov, *Fasti*, III, 767.

⁷² Nonnus, *Dion*, VIII, 10.

Aquí, a decir verdad, las más salvajes bestias de la naturaleza daban rienda suelta a sus instintos, incluso rayando en una abominable mezcla de sensualidad y crueldad [...] ⁷³

Para nuestros propósitos, lo anterior permite confirmar el *pandionismo* nietzscheano e identificar la transición de un Dioniso “griego” olímpico y uno “bárbaro” preolímpico en la obra del autor.

Por otro lado, se ve que Dioniso se opone a la linealidad del tiempo cristiano y a la *trascendencia* como cohabitante de la *inmanencia*. La *ética* que resulta la aceptación un tiempo circular y eterno se verá más adelante. Por tal motivo es necesario centrarse en otros elementos de la *física* de Dioniso como *inmanencia* para entender la *ética* dionisiaca. Ahora es necesario revisar los otros elementos que configuran la *física* de Dioniso *Kissós*, la voluntad de poder o vida.

La palabra “vida” suele estar cargada de una significación biológica de su asunto. Se cree, por ello, que la vida es siempre orgánica. Sin embargo, cuando se trata de la voluntad de poder esto se vuelve relativamente erróneo. Rüdiger Safranski, retoma a Nietzsche y afirma al respecto:

En la época de *Zaratustra* comienza Nietzsche a utilizar la «voluntad de poder» no sólo como fórmula psicológica para la superación y elevación de sí mismo, sino, además, convirtiéndola en una clave general para la interpretación de todos los procesos de la vida. En *Así habló Zaratustra* esto se insinúa ya en la frase citada «Dondequiera que encontrara seres vivos, encontré voluntad de poder»; la voluntad de poder no sólo se alberga en el mundo inorgánico y en el orgánico, sino también en el conocimiento mismo. «Queréis hacer que todas las cosas lleguen a ser pensables, pues dudáis con fundada desconfianza de si ellas son ya pensables» (4, 146). Por tanto, hay un círculo hermenéutico del conocimiento del poder. La voluntad de poder en el conocimiento descubre la voluntad de poder en el mundo conocido. ⁷⁴

⁷³ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, § 2.

⁷⁴ Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, pp. 301-302.

Ya habíamos visto cómo el conocimiento y su relación con la verdad es un asunto de poder cuando revisamos la sabiduría del Crucificado. El elemento innovador que aparece en la palabras de Safranski es la indiferencia que hay entre lo orgánico y lo inorgánico para la voluntad de poder. Esto resulta importante por el hecho de que ambos pertenecen, como todo en la *física* dionisiaca, a la condición de la *inmanencia*. Esto se debe a que para Nietzsche la vida no se mide en función de la capacidades estrictamente orgánicas sino en las capacidades de fuerza y de dominio para superarse y superar a otros. De aquí surgen dos elementos que es necesario abordar.

El primero consiste en identificar que la *física* de la voluntad de poder tiene una clara influencia en el atomismo democríteo. En las notas para las lecciones de los cursos en Basilea, Nietzsche afirma:

Si dos cuerpos pudieran estar en el mismo espacio, entonces podrían estarlo también un número infinito de otros cuerpos y el más pequeño podría contener en sí al mayor [...] De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más coherente: supone la más estricta necesidad. No hay ninguna repentina o extraña interrupción del curso natural. Es aquí donde se supera por primera vez la entera cosmovisión antropomórfica propia del mito y se dispone de una hipótesis utilizable de una manera rigurosamente científica.⁷⁵

De aquí se observan dos asuntos. El mundo tiene su eterna regeneración dionisiaca por el hecho de que no todos los cuerpos poseen el mismo tamaño. El movimiento sería imposible en un mundo donde los elementos del *ser* fuesen iguales en términos de fuerza. Aquí, por ejemplo, el lector puede pensar en lo difícil de un planteamiento de esa naturaleza con la famosa paradoja que enfrenta a una fuerza inamovible contra una fuerza imparabile. De igual forma, el atomismo democríteo le otorga a Nietzsche la posibilidad de pensar en términos amorales al mundo. Es decir, el mundo con su “más allá del bien y del mal” puede tener en el atomismo, tanto como lo tiene en el escepticismo, un fundamento contra el antropomorfismo como el del Crucificado.

⁷⁵ F. Nietzsche, “Los filósofos preplatónicos” en *Obras completas*, vol. 2, §15.

El segundo elemento que surge confirma la indiferencia de lo orgánico y lo inorgánico respecto al mundo nietzscheano para pensar la voluntad de poder. En la perspectiva de la eternidad, del mundo con tiempo circular, lo orgánico y lo inorgánico valen poco por el hecho de ser formas temporales de la misma fuerza del mundo. Eso ocasiona que la conexión entre ambos terrenos se estreche en la *ética* al reconocer que lo que configura, por ejemplo, a la piedra, me configura a mí también. Todos somos parte de la eternidad del *ser*.

Estos rasgos del mundo *físico* dionisiaco permiten dar el salto a la *ética* de esta sabiduría. Para esto momento podría parecer que el comportamiento evidente e ineluctable de esta *física* es la invitación a la barbarie y a la absoluta falta de *ética* pero eso es falso. La destrucción y aminoramiento de las fuerzas ajenas es ineluctable en un mundo visto por la *física* dionisiaca. Empero, en contra de toda intuición, el desborde de sí y la afirmación de la individualidad puede traer también un sinfín de beneficios para los cercanos, los lejanos y, más importante aun, para con la Historia, tal como se verá con los *héroes* en un apartado próximo.

La *ética* dionisiaca de la abundancia puede ser abordada bajo la máxima nietzscheana retomada de las píticas de Píndaro: “devenir lo que se es”⁷⁶. Hay una ruptura entre la humanidad y los demás seres de la *inmanencia*: el Crucificado. Todos los demás habitantes del *ser* abrazan la voluntad de poder porque son incapaces de negarla. El cristianismo y su *ética* de esclavo que tiene su expresión máxima en la *vida ascética* han sido el invento mejor lograr advenir contra la máxima pindárica. La *ética* dionisiaca, como se verá en el apartado de los *héroes*, es una de la *aristocracia* y eso no implica otra cosa que la destrucción del cristianismo que habita en nuestros juicios y pasiones. Sin cristianismo la expansión de sí no llevará la venganza, el resentimiento y la intolerancia que le caracteriza y, a su vez, le será benéfica a la existencia. Por eso Nietzsche afirma:

Injusticia y suciedad arrojan al solitario. Pero, hermano mío, si quieres ser una estrella, no debes por ello iluminarles menos. [...] Pero el peor enemigo con el que te puedes encontrar serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas en cuevas y bosques. ¡Solitario, tú recorres el camino que conduce hacia ti mismo! ¡Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete

⁷⁶ Pind., *Pyth*, 72.

demonios! Un hereje serás para ti, y una bruja y un adivino y un necio y un escéptico y un impío y un malvado. Tienes que querer arder en tu propia llama: ¡cómo querrías renovarte sin antes haberte convertido en cenizas!⁷⁷

No podemos permitir obviar lo evidente del camino hacia lo que se es y sus claras referencias dionisiacas. Hay un dionisismo implícito en estas ideas. La búsqueda de sí está en lo arboreo de Dioniso y, simultáneamente, en la importancia simbólica que tienen las cuevas para los cultos báquicos antiguos. Pausanias atestigua que las Tíades, mujeres del culto a Dioniso, impulsadas por la locura del dios iban a una cueva en el Parnaso que estaba por encima de las nubes⁷⁸. Asimismo, la llama en la que se arde, aquella que nos devuelve a la alineación con el mundo como voluntad de poder, no puede ser sino alusión clara al mito de nacimiento de Dioniso. De hecho, uno de los elementos más comunes en los mitos de Dioniso en su forma olímpica remite a su doble nacimiento. El primero es de Sêmele y el segundo es de Zeus y por eso Dioniso es el “dos veces nacido”. Por ejemplo, Apolodoro lo relata de la siguiente manera:

Pero de Sêmele se enamoró Zeus y se unió a ella a escondidas de Hera. Pero engañada por Hera, como Zeus había consentido en hacer todo lo que le pidiera, le pidió que se presentase en tal como iba cuando deseaba a Hera. Zeus, no pudiendo rehusar, se presentó en su habitación en un carro de relámpagos y truenos, y lanzó un rayo; entonces Sêmele murió de miedo y Zeus arrebató del fuego a la criatura de seis meses, que había sido abortada, y se la cosió en el muslo.⁷⁹

Dicho de manera breve, el camino a la *ética* dionisiaca implica una exploración hacia lo profundo de sí para el renacimiento ocasionado por un incendio que se alimenta del cristianismo que habita en cada uno. Una vez que haya una renovación se identificarán las fuerzas propias y únicas con las que, más allá de cualquier antropomorfismo, la *inmanencia* nos ha otorgado. La expansión de éstas, tal como afirma Nietzsche en el texto citado, no hace que iluminemos menos o dañemos a otros por dicha expansión. El daño se hará, querámoslo

⁷⁷ F. Nietzsche, “El camino del creador”, en *Así habló Zaratustra*.

⁷⁸ Paus., X, 32, 7.

⁷⁹ Apollod., *Bibl*, III, 27.

o no, pero el beneficio de la autoafirmación recae sobre la existencia toda. En este punto la *vida ascética* como *ética* del Crucificado tiene su antípoda *ética* de corte dionisiaca que más adelante se abordará bajo el nombre de *aristocracia*.

La *ética* de la sabiduría dionisiaca se irá abordando a lo largo de este escrito y es por tal motivo que por el momento basta con señalar que se trata de una sabiduría contraria en su totalidad a la del Crucificado. En general, la *ética* dionisiaca es una forma de comportamiento total que apunta a valores elevados, ennoblecedores, *inmanentes*, etcétera. Nietzsche afirma al respecto:

He tenido la suerte de volver a encontrar, después de milenios enteros de extravío y equivocaciones, el camino que lleva a un *sí* y a un *no*. Enseño el *no* contra todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el *sí* hacia todo lo que fortalece, acumula tuerzas justifica el sentimiento de la fuerza. Hasta ahora no se enseñaron ni lo uno ni lo otro: se ha enseñado la virtud, el altruismo, la compasión, se ha enseñado incluso la negación de la vida. Todos estos son valores característicos de los agotados. Un largo reflexionar sobre la fisiología del agotamiento me forzó a la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto los juicios de los agotados se han introducido en el mundo de los valores?⁸⁰

Abordar la última pregunta que se plantea, “¿hasta qué punto los juicios de los agotados se han introducido en el nuevo mundo de los valores?”, va a ser guía de nuestras reflexiones en torno a nuestra condición actual denominada *nihilismo*. Mientras tanto, debe ser enfatizada el hecho de que el “sí” al que se refiere Nietzsche es dirigido a la *sabiduría* dionisiaca y el “no”, por obviedad, al Crucificado. Esto ya se ha revisado líneas atrás, pero hay un elemento propio de la sabiduría dionisiaca que se opone al Crucificado y que facilita, a mi parecer, su absoluta comprensión: la condición estética-metafórica de Dioniso.

El cristianismo y su rasgo exclusivista cerrado, intolerante y vulgar lleva a la firme creencia de que su Dios es el único. Nietzsche, en contraposición, sabe que “Dioniso”, “vida”, “voluntad de poder” o “Dios” son sólo palabras o mecanismos que el humano crea para

⁸⁰ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, §54.

aminorar el daño que se ocasionan mutuamente como lo hace con otras metáforas como “cuchara” o “árbol” para designar un objeto en el mundo⁸¹. No obstante, si Nietzsche decide acobijarse en la metáfora de Dioniso es porque resulta mucho más estético que llamarle “Dios”, lo “uno”, la “inmanencia”, el “ser” o cualquier otra palabra del argot filosófico. Dioniso, en el sentido *físico* y metafórico-estético que aquí se observa, tiene un propósito claro: oponerse en un terreno de la existencia no racional a la ya infértil y trasnochada idea de “Dios”.

Dioniso es, ante todo, un dios poético y eso significa que pertenece a una clasificación teológica antigua. Pierre Grimal atestigua que Varrón concebía tres formas de religión. El de más alto grado espiritual al que pertenecen los filósofos, el de más bajo nivel que pertenece al pueblo y un punto medio que pertenece a los poetas⁸². En éste se encuentra el Dioniso de Nietzsche y tiene sus hermanos antiguos en el Zeus estoico⁸³ o la Venus y Marte de Lucrecio. El autor de *La naturaleza de las cosas* establece un criterio al que Nietzsche se atiene al hacer la alegoría poética de Dioniso:

Entonces, si alguien decide llamar al mar Neptuno y Ceres a las mieses y prefiere el vocablo propio del licor, concedamos que él pregone que el orbe de las tierras es la Madre de los dioses, con tal sin embargo de que en la verdadera realidad él mismo se guarde de contaminar su espíritu con la vergonzosa religión.⁸⁴

Dioniso como voluntad de poder para denominar a la totalidad de la *inmanencia* es una forma en que Nietzsche sintetiza el rasgo regenerativo, eterno, destructivo y creativo del mundo. Dioniso podría llamarse Fenix, tal como Nietzsche firmaba en sus tiempos de locura al final de su vida⁸⁵, y no dejaría de ser el mismo porque se trata de una palabra o una poesía y nada más. A la sabiduría dionisiaca suele estar más interesada en la conexión íntima con el

⁸¹ F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1.

⁸² Pierre Grimal, *Virgilio*, p. 185.

⁸³ *Cfr.* S.V.F. I, 537. El inicio del famoso *Himno a Zeus* de Cleantes es un claro ejemplo del uso de Zeus en un sentido poético: “¡Gloriosísimo entre los inmortales, *multinominado*, siempre omnipotente, oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas, salve!”. Itálicas mías.

⁸⁴ Lucr., II, 655.

⁸⁵ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento. 1889-1900*, p. 19.

mundo que se establece en una *física* absolutamente *inmanente* cargada de los rasgos que Nietzsche le atribuye.

Este rasgo ocasiona que la *ética* dionisiaca sea diametralmente opuesta al exclusivismo cristiano y su destrucción ontológica de lo ajeno. La verdad del mundo no se juega en las palabras sino en el mundo mismo y la relación que se establece con él. Un sabio dionisiaco sabrá identificar en otros lados aquello que él mismo llama Dioniso y lo compartirá con alegría. Si en algún elemento de la *física* hay discrepancia con aquellas otras formas religiosas sólo sucede que el sabio dionisiaco confirma su belleza por la capacidad de decir “sí”, de autoafirmación, que esa otra sabiduría muestra. La verdad es que no hay en el mundo muchas sabidurías del “no”, pero la existencia de una sola y su increíble desprecio por todo lo que no es ella ha sido suficiente para que todas las religiones del “sí” y de la *inmanencia* hayan reculado, evitado la guerra o desaparecido. Yo me he enterado de que Dioniso tiene muchos nombres como Madre naturaleza, Cosmos y tantas otras metáforas poéticas que al Dios cristiano le serían inadecuadas.

Con todo lo anteriormente visto podemos comenzar a estirar la cuerda que une a ambos polos para reconocer la condición histórica que se crea en esta lucha: el *nihilismo*. Para ello será necesario hacer un breve recuento de las antipodas que configuran la relación de las sabidurías Dioniso-Crucificado.

La *física* del Crucificado sostiene que hay una jerarquía desde el *superser* hacia el *ser*. Primero hay “logos”, ideas o palabras y luego hay cuerpos. Asimismo, la verticalidad de este mundo genera que haya quienes se aproximen más a la perfección del *superser* y se cree una especie de escalera de valores donde primero estás Dios y Jesús, luego el hombre por encima de la mujer y, finalmente, la humanidad por encima de la naturaleza. La historia específica en la que se ancló esta mitología generó una *ética* de esclavos cuyos valores eran despreciados y una vez que la decadencia histórica se los permitió los impusieron como los valores dominantes. A éstos se les puede identificar en quienes llevan a cabo una *vida ascética*, tal como la describe Nietzsche: la autocontradicción de la vida. La suma de estas dos condiciones generó una *ética* del desprecio por lo bello y noble y, en general, por lo ajeno.

De ahí surge que la igualdad de las *tarántulas* no es una igualdad ontológica, sino moral, cuyo único propósito es justificar el desprecio por la genialidad por el hecho de carecerla. “¡Todos somos iguales!” –grita la *tarántula*– para que nadie pase por encima de ella de ninguna forma sin importar si esa belleza superior pueda traerle los beneficios que tanto anhela para conservar la vida. De este espíritu surgió Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona quienes, inspirados y acertando en su visión de Jesucristo y su exclusivismo religioso, impusieron las bases de una política del resentimiento y de la venganza que ha imperado en Occidente de manera milenaria.

La sabiduría de Dioniso es la antípoda exacta. En el mundo no hay sino *ser* o *inmanencia* de manera eterna. No hay *superser* del cual se viene ni al cual se dirige. De ahí sucede que todo lo abstracto (“logos”) está necesariamente subordinado a lo físico. Así identifican Deleuze, Onfray y otros como un gran logro nietzscheano en contra de la metafísica occidental. En el mundo de la *inmanencia* el movimiento y la perenne continuidad del mundo se enraizan en el hecho de que las fuerzas que lo configuran no son iguales y todas, sin excepción, buscan su expansión. Ésta se ocasiona por la destrucción de otras y, simultáneamente, por la degradación constante de la individualidad que termina ineluctablemente en la muerte, en el *no ser*. La igualdad es ante el todo de la *inmanencia* porque nadie puede ser *superser* en un mundo de puro *ser*. La desigualdad existe de manera necesaria e inevitable y, en contra de todo pensamiento cristiano, la exacerbación de sí, cuando es auténtica, lleva inspiración a las vías de la existencia de los otros. La *ética* de Dioniso es una de la afirmación o *aristocracia*.

En resumen, después de un breve viaje por los planteamientos más generales de ambas *físicas* es posible ver que la *ética* es central en ambas. La *ética* de los cristianos es la de los esclavos, la de la autonegación y la venganza. La *ética* dionisiaca es la de los amos, la de la belleza y la de la justa afirmación. El mundo, según la interpretación que se está haciendo aquí de la obra nietzscheana, se ha jugado en un eterno jaloneo entre ambas visiones. Lamentablemente, la primera ha dominado en la mayor parte de la vida histórica, política e individual y es posible que Nietzsche enloqueciera al percibir e intentar superar esta realidad tan atroz a la que nombró *nihilismo*.

1.3 El nihilismo como condición histórico-social

Antes de ahondar en el presente menester se vuelve pertinente ofrecer un breve panorama conceptual alrededor de esta metáfora. El término “nihilismo” puede provocar un sinfín de complicaciones porque literalmente podría significar: quien propone la nada. Nietzsche utilizó este término eminentemente durante los últimos años de su vida como escritor. Nuestra época lo utiliza para todo y para nada a tal punto que todos y nadie es *nihilista*. Resolver un problema de esta envergadura puede suponer una tarea sin precedentes. Por tal motivo he optado por plantear los tres posibles usos que yo le podría dar en este escrito a partir de las ideas de Nietzsche.

Ambas caras de la moneda aquí planteadas podrían ser adjetivadas de *nihilistas*. La sabiduría dionisiaca puede ser *nihilista* y la del Crucificado también. Esta situación podría ocasionar que nuestras observaciones se desmoronen en un instante porque se ha planteado que ambas sabidurías son diametralmente opuestas. Para resolver esta situación es necesario acudir a la obra de Nietzsche.

La sabiduría del Crucificado es *nihilista* porque niega la “realidad”. Nietzsche afirma:

Ni la moral ni la religión tienen punto de contacto alguno en el cristianismo con la realidad. No hay nada más que *casusas* puramente imaginarias («Dios», «alma», «yo», «espíritu», «la voluntad libre» –o también «la no libre»); *efectos* puramente imaginarios («pecado», «salvación», «gracia», «castigo», «perdón de los pecados»); una relación entre *seres* imaginarios «Dios», «espíritu», «almas»); una ciencia *natural* imaginaria (antropocéntrica, en la que brilla por su ausencia el concepto de causas naturales); una *psicología* imaginaria (simples malentendidos acerca del yo [...] una *teleología* puramente imaginaria «el reino de Dios», «el juicio final», «la vida eterna»). Este puro *mundo de ficción* se diferencia, en gran detrimento suyo, del mundo del sueño por cuanto el último *refleja* la realidad mientras que *aquél* la falsea, la desvaloriza, la niega.⁸⁶

⁸⁶ F. Nietzsche, *El Anticristo*, §15.

La desvalorización de la “realidad” es lo que hace, ante los ojos de Nietzsche, que el cristianismo sea *nihilista*. Se puede tratar de un *nihilismo físico negativo* en tanto que los valores del *ser* son supeditados a los valores del *superser*. No obstante, un cristiano estaría en desacuerdo porque claramente para él, si es que su *física* es genuina y su creencia auténtica, nada hay de “irreal” en toda ese listado de seres imaginarios que ofrece Nietzsche. Dicho de otra forma, el cristiano es *nihilista* ante los ojos del nietzscheano y nada más.

En contraposición, el nietzscheano es *nihilista* ante los ojos del cristiano porque tiene en un valor de “nada” todo lo que para él es “real”. Para Nietzsche, como ya se vio líneas atrás, el *fin* del mundo es una imposibilidad debido a su eternidad. El mundo sin *telos*, sin propósito genuino y auténtico dictaminado por el *superser* en una especie de plan superior que otorgue movimiento a toda su vida y a cada despertar, es un mundo despreciable y *nihilista* para el cristiano. El sentido del absurdo que se genera al encararse al vacío de un mundo sin sentido es insoportable para el Crucificado y nombra, como mecanismo de defensa, *nihilista* a quienes, como el superhombre, tienen los ojos suficientemente resistentes para ver ese abismo y llenarlo con su ser.

Al final, el *nihilista* en ambos sentidos no es sino una mutua contraposición inevitable entre Dioniso y el Crucificado. Tal punto resulta irresoluble y aburrido como para dedicarle esfuerzos mentales o emocionales. El cristiano no dejará de creer en Dios como el dionisiaco no dejará de creer en la *inmanencia* y es en ambos puntos donde se juega la raíz del juicio. Por otro lado, el *nihilismo* verdaderamente importante, aquel que vale la pena dedicarle todo esfuerzo vital, es el *nihilismo histórico*.

Nietzsche no usaba el término *nihilismo* cuando describió bella y tempranamente (1862) lo que más tarde adoptaría ese nombre:

Suavemente, surgiendo del abismo, el cristianismo se anuncia en acorde amable, no en una revuelta marea de sonidos, *sino sumiso e invadiendo el mundo entero. Da comienzo una furiosa lucha*; férreo y rígido aparece oponerse al paganismo; en oscuras figuraciones se yergue amenazador, aunque apenas perceptible se oye el dulce Evangelio, que se abre camino anunciando la buena nueva al mundo inquieto e impaciente; *las voces paganas se agotan; el*

*cristianismo ha vencido y ahora invade el orbe terrestre con sus potentes y majestuosas armonías ligando la tierra y al cielo perdido, no sin combatir duramente, y sin embargo discurrendo en tranquila quietud, como una corriente universal de grandioso e incansable recorrido, cuya fuente es el infinito amor de Dios que abraza el mundo entero.*⁸⁷

Cuando se usa el *nihilismo* para caracterizar debe entenderse al margen de lo que Nietzsche afirmó al respecto ahora en una forma más madura pero, a mi parecer, menos poética:

El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la monstruosa generalización, la conclusión sin ningún sentido), sea porque las fuerzas productivas no son todavía bastante fuertes, sea porque la decadencia vacila aún y no ha descubierto todavía sus medios auxiliares.⁸⁸

Lo enfermizo o patológico se identifica en la tensión que se genera en la lucha entre la sabiduría dionisiaca y la del Crucificado. Los medios auxiliares son aquellos elementos que hacen que la balanza se incline hacia el primero. Entre éstos el más importante y mejor logrado es el superhombre.

Sin embargo, para que un proyecto de esa magnitud sea posible es necesario ofrecer elementos que permitan identificar con claridad cómo luce el *nihilismo*. Es evidente que los mártires del siglo II o los anacoretas y grupos cenobíticos del siglo IV como imagen perfecta del Crucificado ya no deambulan entre nosotros, al menos no en una cantidad suficiente para poder afirmar que rigen nuestros juicios del mundo. El cristiano tiene hoy otras formas, quizá muchas, que le otorgan una especie de invisibilidad o inocencia. Esto tiene su razón en el acontecer de la Historia⁸⁹.

El Renacimiento, la Ilustración, la Industrialización, la emergencia de la laicidad como estandarte en el siglo XIX, el siglo XX con sus absolutismos y el siglo XXI con su mareo ante la sobreinformación y la hipertecnologización del mundo generan en el ciudadano

⁸⁷ F. Nietzsche, “Mundo pagano y cristianismo”, en *Obras completas*, vol 1. 13 [8]. Itálicas mías.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, §13.

⁸⁹ *Vid., Infra.*, p. 22.

promedio la ilusión de que el cristianismo ya no tiene influjo real en el día a día en el orden de lo privado y de lo público. El cristianismo tiene ante él la impresión de ser demasiado viejo para ser atendido, demasiado añejo para merecer su invaluable atención. La hambruna, el calentamiento global, la desinformación por exceso de información, la violencia de género, la economía digital emergente, las aulas virtuales, la deforestación, la contaminación de los mares, el maltrato animal, las discusiones bioéticas, etcétera, parecen ser todos problemas aislados resultantes de un mal manejo humano consigo mismo y con el mundo. Y, aun así, no hay casi ningún problema de los recién nombrados en los que los dos milenios de cristianismo carezca de injerencia.

Los juicios en los espacios de decisión en todas las esferas de la vida social están impregnados de cristianismo. Nietzsche se preguntaba “¿hasta qué punto los juicios de los agotados se han introducido en el mundo de los valores?”⁹⁰ y hoy podemos generarnos una respuesta tentativa gracias a sus ideas y la influencia que éstas han tenido en grandes pensadores. La influencia del cristianismo es honda, quizá tanto que parece imperceptible. La sociedad creció y se alimentó de sus valores durante tanto tiempo que imaginarse otros le parece una falta de respeto.

Lo verdaderamente admirable de este logro cristiano es su capacidad de regeneración y metamorfosis. Cada vez que en el mundo surgen ideas para contravenir contra sus intereses el Crucificado imprimir en esos antagonistas un dejo de sí. Dicho de otra forma, cuando se intenta superar al cristianismo se suele usar al mismo en otra faceta suya para combatirlo. De tal forma, el Crucificado nunca termina de extinguirse, sino sólo da la imagen de que sus heridas son profundas. Pero nada de eso es cierto. La *ética* del Crucificado en niveles no extremos como los de Pablo de Tarso, Orígenes, Agustín de Hipona o los anacoretas sigue reinando en la mayoría de nuestros contemporáneos. Nietzsche identifica a los nuevos cristianos, *nihilistas* en su máxima expresión, bajo la metáfora del *último hombre*:

¡Ay! Se acerca el tiempo en que el hombre ya no podrá concebir ninguna estrella. ¡Ay! Se acerca el momento del hombre más despreciable, del que ya no puede despreciarse a sí mismo.

⁹⁰ *Vid., Supra.,* Nota 80.

¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre*. [...] La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre haciéndolo todo pequeño. Su estirpe es inextinguible, como la de la pulga. El último hombre es el que más vive.⁹¹

El *último hombre* se empequeñece porque es un malagradecido con la historia⁹². Por ingenuidad cree que el pilar de sus juicios nada tiene que ver con él, que su historia no está anclada a los dos mil años de *ética* del Crucificado. Los enemigos que el *último hombre* combate son disfrazados con otros nombres para negar lo más profundo de sí mismo: su cristianismo. El *último hombre* puede ser concebido como un *nihilista afirmativo* en el sentido histórico, pues Nietzsche no logró ver variaciones del *nihilismo* en las que el *último hombre* no es antípoda necesaria del superhombre, tal como sugiere Niemeyer.⁹³ Hay *últimos hombres* que tienden hacia la *ética* dionisiaca y otros a la del Crucificado.

En el increíble y complejo entramado de la realidad social es difícil vislumbrar con claridad al *último hombre*, al *nihilista*, en sus dos vertientes. Es por tal motivo que aquí se propone un marco interpretativo mínimo, muy general y falible para mostrar con referentes actuales al *último hombre* en sus múltiples expresiones. Se identifican dos grandes grupos de *últimos hombres*: los de corte intelectual y los de la vida cotidiana. De los primeros se hará un breve comentario en las siguientes líneas para expresar las ideas centrales por las que se detecta en ellos un *nihilismo*. Asimismo, es necesario aclarar que se sabe que la vida diaria de los pensadores que expresan sus ideas de esta naturaleza puede estar atravesadas por la *ética* del Crucificado. La increíble variedad de vertientes intelectuales y *nihilistas* no permiten que se haga en este escrito un análisis de cada uno de sus elementos, pero aquellos que resulten de íntimo interés para este proyecto serán considerados con mayor profundidad en apartados posteriores. Por otro lado, los *últimos hombres* del tipo cotidiano son, a mi parecer, de mucho

⁹¹ F. Nietzsche, “Discurso preliminar de Zaratustra”, en *Así habló Zaratustra*, 5.

⁹² Cfr. F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, §3. Donde el pensador afirma: “La Historia pertenece, pues, en segundo lugar, al que preserva y venera a aquel que con lealtad y amor mira allí de donde proviene y en donde se ha formado con esta piedad expresa, en cierto modo, su gratitud por su existencia. Cuidando con mano solícita lo que desde antiguo existe, quiere preservar las condiciones en que él nació para los que han de nacer después de él – y así sirve a la vida”.

⁹³ Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche*, p. 516, s.v. ‘superhombre’.

mayor interés para estas breves observaciones. Se observará más adelante que Nietzsche decide enfrentar este gran fantasma histórico denominado cristianismo en este terreno de combate.

Del primer grupo, los *nihilistas afirmativos* de tipo intelectual, puede tomarse el texto de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, como ejemplo para crear un panorama general de cómo se está concibiendo a este tipo de propuestas.

En primer lugar, la escritora francesa muestra el empequeñecimiento histórico anteriormente mencionado. Al igual que muchos intelectuales seguidores de sus planteamientos, Beauvoir parte de una noción cristiana de la historia antigua al tomar como referentes principales a Platón y Aristóteles para mostrar que el dominio de los hombres sobre las mujeres se ha llevado a cabo desde el terreno de la filosofía. El hecho de que Platón haya afirmado que le parecía afortunado no ser ni esclavo ni mujer⁹⁴ y que Aristóteles considerara a la mujer como imperfección natural⁹⁵ es suficiente para Beauvoir para crear la imagen de que la Antigüedad toda tuviera arraigada la misma misoginia. La cultura de los ritos dionisiacos en los que las asociaciones religiosas eran mixtas, pues los hombres y mujeres tenían una misma importancia en los quehaceres religiosos⁹⁶, y las escuelas helenísticas diferentes a la Academia que sí aceptaban mujeres son elementos omitidos en una visión histórica de la Antigüedad marcada por el cristianismo que hace de Platón y Aristóteles los únicos dos grandes referentes de lo griego antiguo para sus intereses metafísico-teológicos. Nietzsche tenía en mente escribir una historia de la filosofía que no estuviera marcada por esta visión *nihilista* de la filosofía⁹⁷ para que el cristianismo no se ocultara de la forma en lo que lo suele hacer. Aunque él no logró hacerla es posible tomar sus ideas, el *pandionismo* aquí propuesto, para sospechar del uso filosófico que se hace de esos autores para crear una visión *nihilista* de la filosofía.

⁹⁴ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 24

⁹⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁶ Henri Jeanmaire, *Histoire du culte du Bacchus*, p. 424.

⁹⁷ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento. 1889-1900*, p. 476.

En segundo lugar, el planteamiento más celebre del texto de Beauvoir es el siguiente: “No se nace mujer, se llega a serlo”⁹⁸, que ha ocasionado tanto furor en sus seguidores no es menos cristiano que su visión histórica. La idea se sostiene, tal como ella afirma, en un sentido dinámico hegeliano ontológico donde: “...*ser* es haber devenido, es haber sido hecho tal y como uno manifiesta; sí, las mujeres, en conjunto, *son* hoy inferiores a los hombre...”⁹⁹. Dicho de otra forma, lo que configura al *ser* no es propio de tal en cuanto entidad *inmanente* y *física*, sino que todo lo posterior a esta condición es lo determinante. Así pues, pasando por la *física* cristiana en la que el *ser* es determinado por un *superser* y luego por la dialéctica hegeliana, Beauvoir no hace otra cosa que actualizar el sentido vertical de la sabiduría del Crucificado en donde la *física* está subordinada al *logos*.

El cristianismo antiguo ya conocía estos planteamientos y los utilizaba para sus propósitos. Tertuliano, por ejemplo, afirma: “De estas cosas también nosotros nos reímos antaño. De los vuestros fuimos; *los cristianos se hacen, no nacen*”¹⁰⁰. El existencialismo en el que se sostiene Beauvoir presupone valores ontológicos sin los que la *física* del Crucificado no sería tal como es y dotan de sentido a la afirmación de Tertuliano y de la erudita francesa: la autonomía y la libertad. Rasgos propios del *superser* son atribuidos a las entidades *inmanentes* con el propósito moral de devenir contra ellos mismos. Tal como veremos en el próximo apartado, la libertad y la autonomía son nociones que en la sabiduría del Crucificado son como regalos o condiciones de la existencia, mientras que en la sabiduría dionisiaca son victorias de la *inmanencia*. Este es el núcleo que distingue a un planteamiento cristiano de uno dionisiaco.

Asimismo, la tensión *ética* que se genera entre ambas posturas da lugar a los planteamientos *nihilistas afirmativos* como el de Beauvoir. A pesar de tener prejuicios cristianos en sus juicios generales, *El segundo sexo*, al igual que todos los textos y postura intelectuales que inspira, tiene el único y gran propósito de combatir la *ética* del Crucificado en donde la mujer está subordinada al hombre. Tal como se verá en apartados posteriores, la *ética* dionisiaca

⁹⁸ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 207.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁰ Tert., *Apol*, 18, 4. Itálicas mías.

tiene aquí un punto de convergencia con la postura de Beauvoir, por lo que, visto desde la primera, *El segundo sexo* puede ser considerada como un gran ejemplo de una perspectiva *nihilista afirmativa*. Esto se debe a que es una *ética* del “sí”, una *ética* que tensiona las fuerzas a favor de Dioniso.

Por otro lado, hay posturas *nihilistas conservadoras* de corte intelectual. Éstas, como se puede intuir, van en contra de la *ética* dionisiaca y suelen ocultar sus planteamientos en valores aparentemente ajenos a la sabiduría del Crucificado. De este tipo de *último hombre* hay un sinfín de ejemplos en nuestro tiempo presente y nuestro pasado no lejano cuyo deseo por la perpetuación de una *vida ascética* toma las más complejas y curiosas contorsiones argumentativas. Con dos breves ejemplos puede ser suficiente para dar luz a este punto.

Immanuel Kant, en un pasado no muy lejano visto desde un tiempo cósmico, escribió una serie de increíbles y meticulosos escritos para fundamentar una *ética* cristiana dentro de los límites de la mera razón. Con su gran capacidad para articular argumentos invita al lector a admitir necesariamente la posibilidad de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma y de la libertad por el hecho de ser necesarias para la ley moral.¹⁰¹ En otras palabras, para Kant no podemos actuar moralmente si no tenemos en el fondo de nuestras convicciones la idea de que compartimos la libertad del *superser*, de que la vuelta al *superser* es real porque la condición *inmanente* es temporal. La *física* del Crucificado es reconocida aquí sin tener que, como los apologistas antiguos, hacer una gran defensa ni elogio de Dios ni de Jesucristo. Asimismo, la *ética* del Crucificado se repite por el hecho de hacer del suicidio, máxima expresión de libertad ontológica, un acto moralmente reprobable. La *ética* de la afirmación es negada a través de formas discursivas despojadas de una excesiva adoración a Dios. Estas breves observaciones sólo sirven para levantar la sospecha de que en el terreno de lo intelectual el *nihilismo conservador* tiene un lugar preponderante.

Un ejemplo de *nihilismo conservador* intelectual más próximo a nosotros puede ser identificado en un acontecimiento histórico reciente. En España se aprobó una Ley del aborto en el 2009, lo cual suscitó la respuesta de la comunidad “científica” e “intelectual” con la

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, A6.

publicación del “Manifiesto de Madrid”. En éste no se encontrará ninguna cita de la Biblia ni de algún cristiano famoso para sostener los argumentos, sino que todos éstos se fundamentan con un postura aparentemente lejana a la del Crucificado. En cierto sentido podría afirmarse que el texto está repleto de términos “científicos” que dan la apariencia de una relativa lejanía con todas las posturas de la fe cristiana. Véase, por ejemplo, cuando afirman: “Un aborto no es sólo la «interrupción voluntaria del embarazo» sino un acto simple y cruel de «interrupción de una vida humana»”¹⁰².

No obstante, la *ética* del Crucificado es la misma porque resulta en un perenne ataque a la dignidad de la vida que se afirma. En nombre de la ciencia, del Estado, de la economía, del país o de cualquier otro “nuevo ídolo”¹⁰³ el *último hombre conservador* perpetúa el cristianismo. La distancia entre el *nihilista conservador*, Atenágoras al creer que las mujeres que realizan aborto eran homicidas¹⁰⁴ y Tertuliano al afirmar: “Es un homicidio anticipado impedir el nacer, sin que importe se quite la vida tras nacer o que se destruya al que nace. Hombre es también que ha de serlo, así como todo el fruto está ya en la simiente”¹⁰⁵ es exclusivamente de época, no de *ética*. Dios puede tomar otros nombres para el *nihilista conservador* con el único propósito de honrar la *ética* de la *vida ascética*. La sabiduría dionisiaca debe ser capaz de oler el rastro que el *último hombre conservador* trae consigo y que busca ocultar.

Tanto el *nihilismo afirmativo* como el *conservador* en su faceta intelectual suelen ser muy exigentes, muy estériles y aburridos para la gran mayoría de las personas (¡incluyéndome!). Por una especie de ciego narcisismo creen que escribir un texto de 600 páginas lleno de términos complejos y argumentos profundos pueden cambiar la situación general del mundo a favor de cada uno de sus intereses. La consecuencia de esta situación no es otra que la emergencia de unos pocos eruditos dispuestos a humillar a otros en función de una falsa autoridad moral intelectual. Mientras tanto, los cristianos fomentan sus valores de manera simple, con lecturas amenas y prácticas concretas. Mientras unos se preocupan por luchas

¹⁰² “Manifiesto de Madrid”, disponible en <https://www.bioeticaweb.com/manifiesto-de-madrid/>

¹⁰³ Vid. F. Nietzsche, “Del nuevo ídolo”, en *Así habló Zaratustra*.

¹⁰⁴ Ernesto Renan, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, p. 157.

¹⁰⁵ Tert, *Apol*, 9,8.

etéreas de conceptos contra conceptos y de definiciones encontradas el cristiano actual hace todo lo posible para que la *vida ascética* se extienda por cada rincón del planeta. El *nihilismo histórico* verdaderamente importante, al cual hay que declararle una guerra épica, es de carácter cotidiano. Nietzsche, por su parte, estaba perfectamente consciente de esta situación. La batalla de Dioniso contra el Crucificado no se gana en los libros, sino en la *dietética*, tal como aquí lo afirma:

En todo esto –en la elección de alimentos, de lugar, y clima, de recreaciones– reina un instinto de autoconservación que se expresa de la manera más inequívoca en forma de instinto de *autodefensa* [...] Separarse, alejarse de aquello a lo cual haría falta decir no una y otra vez. La razón en esto está en que los gastos defensivos, incluso los muy pequeños, si se convierten en regla, en hábito, determinan un empobrecimiento extraordinario y completamente superfluo. Nuestros *grandes* gastos son los gastos pequeños y pequeñísimos.¹⁰⁶

En otras palabras, enfrentarnos y salir avantes ante un hecho histórico de dos milenios sólo es posible en el cambio de régimen alimenticio, corporal y recreativo. Qué leemos, cómo lo leemos, a dónde y con quién viajamos, qué y cómo comemos, qué ejercicio hacemos, cuánto tiempo al día caminamos, cómo nos relacionamos con nuestros amigos, de qué y cuánto trabajamos y toda clase de asuntos que configuran nuestra vida diaria son los elementos que permiten una lucha auténtica, no exclusivamente discursiva, en contra del Crucificado. Es por tal motivo que hacer breves observaciones alrededor de valores cotidianos de naturaleza *nihilista* puede darnos más luz respecto al tipo de proyecto que supone la sabiduría dionisiaca y, con ella, el superhombre. En apartados posteriores ahondaremos en ellos. Mientras tanto, un breve comentario alrededor de dos cuestiones diarias puede ser suficiente para ofrecer una imagen de cómo se ven estos valores en su cercanía o lejanía respecto a Dioniso. Asimismo, el lector debe estar consciente de que las valoraciones que aquí se harán son sólo de aquellos elementos que mi experiencia personal, nutrida por la lectura de Nietzsche, me ha permitido identificar. Seguramente hay en el mundo cotidiano un sinnúmero de valores *nihilistas* que yo no alcanzo a percibir pero que, con fortuna, el lector podrá identificar una vez que se haya concluido este escrito.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente”, en *Ecce Homo*, §8.

La comida, en primer lugar, aparentemente lejana de la *ética* cristiana primitiva cuya frugalidad era característica hoy está más próxima a la *vida ascética* de lo que se podría imaginar. En el siglo IV de nuestra era emergieron los anacoretas, aquellos cristianos que llevaron el signo de la cruz como martirio corporal imitando el camino del *ser* al *superser*, quienes debilitaron su cuerpo al hacerle padecer hambre y sed intensa en reclusión con disciplina monástica. El anacoreta muestra la imagen idónea de un cuerpo atrofiado por carencia. Por otro lado, nuestra vida diaria de excesos alimenticios con nutrimentos vacíos ha llevado a gran parte de la población a una condición de entorpecimiento análogo al del anacoreta pero en una forma contraria: el sobrepeso. El anacoreta contemporáneo, individuo desbordado de sí y de su complexión, es tan débil físicamente como lo era el anacoreta antiguo.

Lo anterior se debe a que la *ética* del Crucificado rige ambas vidas. A ambas les hace creer que el cuerpo, visto bajo la mitología platónico-cristiana, es una especie de carcasa que alberga lo bello, puro y *trascendente* de nosotros. La expresión *nihilista* por excelencia, aquella que ha ocasionado que nuestro mundo sea una imagen digna para ser pintada por Botero, dictamina: “Lo que importa es lo de dentro”. Nada hay más cristiano que este planteamiento para fomentar una instrucción que descuida el cuerpo bajo la *ética* de la *vida ascética*.

Nietzsche, por su parte, estaba consciente de esta situación y la incluía en sus preocupaciones constantes para luchar contra el Crucificado. A finales de 1888 Nietzsche convivió con el teólogo Julius Kaftan. Él narra que en una ocasión Nietzsche le compartía con interés acerca de una receta de cocina, lo cual le pareció cómico y se rió. Nietzsche se enfadó por el desinterés del religioso respecto al cultivo del cuerpo.¹⁰⁷ Asimismo, en una obra de años anteriores, *Aurora*, Nietzsche ya identificaba lo que hoy podríamos considerar como *nihilismo gastronómico*:

¹⁰⁷ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*. pp. 496-497.

La alimentación del hombre moderno. – Es capaz de digerir muchas cosas, como quien dice casi todo, – es su manera de ser ambicioso: pero sería de orden superior si *no* tuviera esa capacidad; el *homo pamphagus*¹⁰⁸ no es la especie más refinada. Vivimos entre un pasado que tenía un gusto más extravagante y caprichoso que el nuestro y un futuro que quizá tenga un gusto más escogido, – estamos demasiado entre en medio.¹⁰⁹

Aunque es posible que lo extravagante a lo que se refiera Nietzsche sea a la cultura francesa del tiempo de Savarin, también es posible que se refiera a lo extravagante de la dietética cristiana. Lo importante es que Nietzsche preveía una época más refinada. No obstante, no hay nada cercano a ello sino el más puro *nihilismo*, estadio intermedio de la dietética, en el que prevalecen los *homo pamphagus* y su cultura de la legitimación del sobrepeso. Será necesario abordar este asunto con mayor detenimiento en próximos apartados, pues Nietzsche identifica que en materia de alimentación se juegan los asuntos morales. Después de preguntarse por la distribución del día y exigir una historia de lo pequeño como razón de ser de las épocas y pueblos Nietzsche pregunta retóricamente: “¿Se conocen los efectos morales de los alimentos? ¿Existe una filosofía a favor de la alimentación?”¹¹⁰.

No cabe duda de que los *homo pamphagus*, *nihilistas* de la comida, abundan entre nosotros. No obstante, hay fuerzas que se oponen a este atrofiamiento del cuerpo en nombre de la salud y la belleza. Podría decirse que contra el *homo pamphagus* se enfrentan los nutriólogos, deportistas, gente “fit”, etcétera., de forma igualmente *nihilista* pero en sentido *afirmativo*. Este segundo grupo, sin saberlo, tensa las fuerzas de la historia a favor de Dioniso. Sin embargo, hay un asunto del cual casi no existen fuerzas que favorezcan la *ética* dionisiaca: el trabajo.

El valor del trabajo es la muestra máxima de que nuestro mundo es cristiano hasta sus raíces. Si son pocos los que luchan contra el *homo pamphagus*, son muchos menos los que luchan

¹⁰⁸ Jaime Aspiunza agrega la nota explicativa a este aforismo: “*homo pamphagus*: «hombre que todo lo traga, omnívoro», calcado del griego *πᾶμφαγος*; es el nombre de uno de los perros que acompaña a Acteón en *Las metamorfosis* de Ovidio, 1, III, v. 10.

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Aurora*, §171.

¹¹⁰ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §7.

contra el valor del trabajo. Habrá que profundizar más sobre este valor para entender el *nihilismo* en sus otras expresiones. En él se conjuga la forma mejor lograda de toda *ética* del Crucificado disfrazada. Analicemos primeramente a Dioniso en su relación con el trabajo para ver el mecanismo de *transvaloración* y enfeamiento que el Crucificado aplica sobre esta sabiduría.

Diego Mariño analiza el simbolismo de Dioniso en su sentido arcaico y su vinculación con sus rasgos arbóreos —*Kissós*— para ver en este dios un esquema análogo al de la «edad de oro» hesiódica donde el humano recibía pasivamente los dones de la naturaleza sin necesidad de trabajo. Asimismo, Dioniso es la antítesis de la «edad de hierro» en la que el humano se basa en el sudoroso trabajo de la tierra¹¹¹. Así pues, se puede afirmar que los humanos que viven y vivían dionisiacamente cuando “...vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban ajenos a todo tipo de males.”¹¹². Por el contrario, el lector contemporáneo seguramente va a ver en la estirpe de hierro algo mucho más próximo a la realidad que tiene ante sus ojos en el día a día. Se trata de una donde: “Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche [...] La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.”¹¹³. En este punto se revela la máxima básica, indispensable incorruptible y perenne de todo pensamiento aristocrático y, en el sentido que aquí se le otorga, dionisiaco: el trabajo es fuente de miserias, groserías y debilidad. Ésta y otros factores hicieron posible que Dioniso tuviera un papel fundamental en la configuración de las sociedades aristocráticas desde la época micénica y la constitución de las polis griegas, pues se relacionaba con la poesía lírica y otras manifestaciones culturales de cohesión social¹¹⁴.

Por su parte, Nietzsche estaba consciente de que un mundo sin trabajo es un mundo sin posibilidad de ser habitado. Alguien debe trabajar y alguien vivir dionisiacamente y es

¹¹¹ Diego Mariño, *Injertando a Dioniso*, p. 236.

¹¹² Hes, *Op*, 115.

¹¹³ *Íbid*, 175-195.

¹¹⁴ D. Mariño, *op., cit.*, p. 242.

posible saber esto a partir de la *física* dionisiaca. La forma en que el lenguaje ha expresado esta condición necesaria del mundo ha tomado un sinfín de matices: amo-esclavo, terrateniente-latifundista, obrero-burgués, empleador-empleado, etcétera. Esto no es sino el resultado de un mundo regido por la *voluntad de poder* en su sentido atomista donde la diferencia de tamaños y fuerzas determinan el rol que se juega en esas relaciones. Nietzsche conjuga ambas visiones, la *física* y la social, ésta como resultado de la primera, y afirma:

En el orden de las castas, la *jerarquía*, formula únicamente la ley suprema de la vida misma; la separación de los tres tipos es necesaria para la conservación de la sociedad, para posibilitar tipos más altos y superiores –la *desigualdad* de los derechos es justo la condición para que haya derechos en general. Un derecho es un privilegio. Cualquiera tiene su privilegio según su modo de ser. No menospreciemos los derechos de los *mediocres*.¹¹⁵

El desprecio con el que las palabras “privilegio”, “superior”, “alto”, “jerarquía” o “desigualdad” suele ser recibido sólo es comprensible bajo el marco interpretativo que nos hace saber que quienes se han colocado por encima sólo saben despreciar el derecho de los *mediocres*. Éstos nunca han sido griegos ni romanos.

En ambas visiones del mundo se sabía que el trabajo, elemento fundamental para la jerarquización y obtención de derechos, era en extremo odioso y que quienes lo ejercían debían ser protegidos. El derecho de conquistador, como sostiene Nietzsche, implicaba el cuidado de los bienes obtenidos: los esclavos¹¹⁶. En Roma los esclavos eran propiedad valiosa y parte del núcleo familiar.¹¹⁷ Hoy es comprensible el desprecio sistemático a la jerarquización de los derechos porque los amos o empleadores no ejercen las responsabilidades de la misma forma que se hacía en tiempos previos a la *transvaloración* cristiana de los valores. En otras palabras, el amo hoy no es suficientemente dionisiaco.

La esclavitud grecorromana, aquella donde el amo tiene un espíritu aristócrata que desprecia el trabajo, ofrecía muchas mejores condiciones de vida para los sometidos que lo que un

¹¹⁵ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 57.

¹¹⁶ F. Nietzsche, *El Estado griego*.

¹¹⁷ William L. Westermann, *The slave systems of Greek and Roman Antiquity*, p. 76.

empleador contemporáneo jamás imaginaría ofrecer a su trabajador. Sin embargo, la palabra “esclavo” causa tanto temor que nuestra época decide, tal como Nietzsche observa, crear paleativos para enfrentar el dominio no aristocrático: “[...] hablamos de la «dignidad del hombre» y de la «dignidad del trabajo»”.¹¹⁸ Con lo cual podemos observar que el *nihilismo* hace uso de estas ideas y las tiene caras a él. El *nihilista* siempre verá la forma en argumentar que el trabajo dignifica y engrandece, tal como se verá líneas más adelante.

Lo cierto es que las edades de oro dionisiacas no son, para la mayoría de las personas, una realidad asequible y para quienes sí lo son suelen no saber gozarlas en el sentido grecorromano que desprecia el trabajo. Proponer o insinuar que lo dionisiaco implica una vida de no trabajo que se sustente de los beneficios directos de la tierra sería absurdo. No hay árboles en el mundo de los cuales se puedan tomar frutos con facilidad sin que se considere un robo y no hay agua suficientemente limpia para beber de forma inmediata. Hoy el trabajo es una inevitable necesidad para la mayoría de los humanos y el terreno idóneo para que el cristianismo siembre su *ética* de la *vida ascética*. Nietzsche, consciente de esta situación y de lo anteriormente planteado, afirma: “Todos los hombres se dividen, tanto en todo tiempo como en nuestros días, en esclavos y libres; pues el que no tiene las dos terceras partes de su jornada para sí mismo es esclavo, sea lo que sea: político, comerciante, funcionario, erudito”¹¹⁹, y él mismo aplica este principio para sí mismo, pues se dice: “Nunca permitiría que un empleo me robase más de un cuarto de mis fuerzas.”¹²⁰.

Podría decirse que parte de la *ética* dionisiaca implica, al menos para los habitantes del siglo XXI, una invitación a quitarle al trabajo el lugar privilegiado que tiene en nuestras mentes y nuestras vidas. Trabajamos por mera y exclusiva necesidad y deberíamos estar conscientes, con el sentido trágico que eso implica, que para la mayoría nos es ineluctable. El salto a la pleistesía del trabajo una vez que se reconoce esta condición es el mecanismo cristiano del cual el *nihilismo* se sirve para mantenernos alejados de nosotros mismos por más de dos

¹¹⁸ F. Nietzsche, *El Estado griego*.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §283.

¹²⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol 1., 29, [231].

terceras partes del día y robarnos más de una cuarta parte de nuestras fuerzas. Será preciso ver primero cómo el cristianismo *transvaloró* este valor.

Ya se sabe que el cristianismo creció entre esclavos y desarropados del judaísmo. Asimismo, ya se ha enfatizado la importancia del símbolo de la cruz como conexión histórica, *física* y *ética* que deriva en combates internos como los de Agustín de Hipona en donde los valores de poder se someten a otros para contradecir la *vida: vida ascética*. El trabajo, por su parte, logra perfectamente este mecanismo de autodestrucción ontológica y es el mismo Jesús quien lo promulga: “Mi padre hasta ahora obra, y yo obro”¹²¹ y también “Conviéneme obrar las obras del que me envió, entre tanto que el día dura: la noche viene, cuando nadie puede obrar”¹²². Hoy ya se puede obrar de noche y así se hace.

En contra de todo principio vital, de toda *física* inmanente que afecta igualmente a los humanos y a los demás seres de la existencia, la modernidad logra transgredir los ciclos circadianos que nos imponen sobre el cuerpo una necesidad, el deseo de descansar por las noches, para hacernos desear más trabajo. Sin embargo, este mecanismo *nihilista* tiene dos sustentos cristianos: uno de carácter ontológico y otro de naturaleza moral.

El de naturaleza moral se resume al hecho que una *ética* de la venganza como lo es la del Crucificado no puede ver en el ocioso, individuo libre que dedica sus fuerzas y tiempo a sí mismo, más que un enemigo natural. Una de las obras fundantes del cristianismo, *La epístola de Bernabé*, recoge el sentido moral del aprecio al trabajo y del resentimiento de una manera que haría sentir orgulloso a cualquier cristiano y a Jesús mismo:

No te juntarás ni te asemejarás a hombres tales, que no saben procurarse el alimento por medio del trabajo y del sudor, sino que arrebatan en su iniquidad lo ajeno, y acechan como si anduvieran en sencillez, y miran por todas partes a quién despojar por medio de su avaricia, al modo que estas aves son las únicas que no se procuran a sí mismas su alimento, sino que,

¹²¹ Jn., 5, 17.

¹²² Jn., 9,4.

posadas ociosamente, buscan la manera de devorar las carnes ajenas, siendo perniciosas por su maldad.¹²³

Los juicios de “bueno” o “malo” bajo el cristal cristiano están claramente delimitados. Quien es ocioso, aquel que siente el espíritu grecorromano y dionisiaco de ocuparse de sí tanto como sea posible, es avaro, devora carnes ajenas, malvado y no merece la compañía del cristiano. No obstante, los límites del desprecio al ocio y la adoración al trabajo, que no son sino un mismo sentimiento expresado en sentido positivo y negativo respectivamente, no son exclusivamente morales sino profundamente ontológicos.

De la misma forma en que Agustín de Hipona expulsó a todos los humanos de la dignidad del *ser* por no entregarse a Dios, Juan Pablo II excluye a todos los humanos de esta naturaleza por no trabajar. En *Laborem exercens*, el ex líder de la Iglesia determina que el trabajo, así como antes lo fue la razón o la fe, es el elemento distintivo del humano respecto a las demás criaturas del universo. Posteriormente afirma que el trabajo consiste en la fatiga diaria y el sufrimiento continuo¹²⁴. Dicho en otras palabras, aquel que no sufre es el que no trabaja y aquel que no trabaja no cumple con su naturaleza humana. El cristianismo llega, a partir de una raíz de resentimiento, a la máxima de destrucción ontológica: aquel que no trabaja no existe o no vale.

El *nihilismo* va a mostrar, como ya se sabe, el mismo valor, pero carente de las palabras “Dios”, “Salvación”, “Naturaleza”, “cristiano” y todas aquellas que podrían delatar su estrecha relación con la *ética* del Crucificado. Thomas Carlyle, quien tendrá mayor injerencia e importancia en líneas posteriores, puede ser un gran ejemplo de *nihilismo* enfocado al trabajo. De hecho, sustancialmente vemos la misma idea de Juan Pablo II en las palabras del escocés:

Procura discernir qué clase de trabajo es el tuyo, y entrégate al mismo con todo tu esfuerzo. Tal es en todo caso el mejor sistema. Está escrito: «Tiene el trabajo una infinita importancia;

¹²³ *Epístola de Bernabé*, X, 4. Itálicas mías.

¹²⁴ Cfr. Juan Pablo II, *Laborem Exercens*.

el hombre se perfecciona con el trabajo.» Con el trabajo, un erial se muda en campo fértil y donde no era posible la vida, surge de pronto una hermosa ciudad.¹²⁵

Así, un gran medio para justificar el trabajo va a ser la alusión a la patria, al sistema, al Estado o cualquier otra entidad que sustituya a Dios para mantener la *ética* de la *vida ascética*. Lamentablemente no todo el *nihilismo* goza de la capacidad estilística de Carlyle. Hoy el *nihilismo* tiene el atrevimiento vulgar y simple al formar nuestros valores en el trabajo con máximas como: “Si haces lo que te gusta nunca vas a trabajar en tu vida”, “Trabaja hoy, descansa mañana” o “Crea una vida de la que no necesites vacaciones”. Para llegar a estos niveles de *nihilismo* es necesario ignorar por completo la tradición antigua, no tenerle ningún respeto ni admiración o verla, como Beauvoir, bajo la construcción histórica que el cristianismo ha hecho de ésta.

Mientras tanto, se ve que el trabajo debe ser entendido exclusivamente como una actividad debilitadora y alienante de sí. Es importante concebirlo así para que los mecanismos del *nihilismo* sean más fáciles de identificar y combatir. No permitir que el *nihilista* use el término “esfuerzo” o algún sinónimo de éste para ennoblecer aquello que pretende debilitar las fuerzas de la *voluntad de poder* es propio de una sabiduría dionisiaca. Por ejemplo, Hércules hizo “trabajos”, los atletas hacen ejercicios para endurecerse y los sabios se acostumbran a serlo con esfuerzo constante, pero ninguno de ellos trabaja en el sentido cristiano. Este tipo de trabajo supone la alienación de sí que deriva en una inevitable fatiga. Más adelante se ahondará sobre el “esfuerzo” como vía de la *sabiduría*. Mientras, se vuelven pertinentes unas últimas reflexiones alrededor del *nihilismo* como fenómeno histórico.

Para que el *nihilismo* pueda ser ampliamente abordado es necesario analizar los mecanismos que usa para perpetuarse o reproducirse desde la trinchera del Crucificado. Dicho de otra forma, hay que observar qué hacen los cristianos para mantener sus valores de tal forma que el mundo, a pesar de parecer tener reservas respecto a este grupo religioso, continúa viviendo su *ética*. Varios de estos mecanismos ya fueron mencionados implícitamente, por lo cual entenderlos será mucho más fácil. Asimismo, mostrar síntomas generales de una sociedad

¹²⁵ Thomas Carlyle, *Apuntes sobre la vida heroica*, p. 183.

nihilista puede ayudar a crear una imagen más íntegra y en correlación directa con los mecanismos de la misma.

El cristiano, como ya se sabe, ha dejado de creer seriamente en su *física*. El sentimiento apocalíptico bajo el que se fraguó el cristianismo primitivo hoy está en completo desuso. La certeza de que el mundo vino de la *nada* se ha desvanecido por completo. El núcleo del cristianismo es eminentemente *ético*. Atacando sin fundamento real a sus antecesores, como lo suele hacer el cristiano, sostiene declaraciones como: “El concepto cristiano de verdad no es teórico-contemplativo, como el griego, sino práctico-operativo”¹²⁶. En las Iglesias contemporáneas rara o nula vez se habla de la *física* o teología de la religión. Todos los asuntos son eminentemente morales y responden siempre a preguntas como: ¿cómo ayudar al prójimo? ¿cómo no enojarse con los malos? etcétera. Es decir, el cristianismo ha heredado a la sociedad occidental su *olvido del mundo*. Esto quiere decir que, ilusamente, el *nihilista* cree que su *física* no afecta en su vida directa, que las estrellas y los astros le son ajenos y que los tiempos del mundo no son sus tiempos.

El *olvido del mundo* es un síntoma grave, profundo y dañino que el cristianismo nos ha heredado. Así, por ejemplo, es fácil que gran parte de los espacios “espirituales” contemporáneos tengan una increíble cercanía con la espiritualidad cristiana. Gran parte de éstos, sin importar sus nombres, suelen estar centrados en el individuo y su relación con su pasado, con sus amigos, con sus padres, etcétera, pero nunca en su relación con el mundo. Nietzsche plantea esta preocupación de esta forma: “El hombre conoce el mundo en la medida en que él se conoce: es decir, la profundidad del mundo se le desvela en la medida en que él se maravilla de sí mismo y de su complejidad.”¹²⁷. El *último hombre* se conoce tan poco que conoce aun menos el mundo. En sus momentos más profundos de pseudo-espiritualidad el *nihilista* habla de su *física* de la siguiente manera: “Yo creo en un ser superior, pero no como Dios. Se trata de una fuerza mayor a todos nosotros que le da armonía al mundo”. Este debe a que el *nihilista* ha aprendido del cristiano a desdeñar la seria

¹²⁶ H. Küng, *op., cit.*, p. 61.

¹²⁷ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 1, 19 [118].

contemplación *física*. Por este motivo podríamos pensar que el cristianismo es una sabiduría vacía, tanto como la del *nihilista*.

A partir de lo anterior, es posible observar un mecanismo relacionado directamente con el *olvido del mundo* como síntoma de nuestra época. Para que el *último hombre* desdeñe la *física* en el sentido que lo hace fue necesario que el cristianismo *monopolizara la espiritualidad*. Si el *nihilista* no se atreve a caracterizar su *física* y dotarla del nombre de “Dios” es porque esta palabra tiene, junto a otras pertenecientes a este campo semántico, un increíble dejo de historia cristiana que el *nihilista* pretende negar. Junto a la palabra “Dios” encontramos una serie de palabras que espantan al *último hombre* para usarlas en su léxico cuando se trata de su espiritualidad, tales como: espíritu, alma, dogma, religión, maestro y otras. Un breve comentario respecto a algunas puede mostrar el mecanismo privatizador que el cristianismo ha ejercido sobre la espiritualidad para que, entre muchos otros síntomas, el *último hombre* suele decidir no usar esas metáforas en su superflua *física*.

El término “dogma” viene del griego *δογμα* y remite a exclusivamente a una creencia mínima e indispensable que no puede ser problematizada. Gran parte de nuestra sociedad, a excepción de los verdaderos *idiotas*, podría aceptar, por ejemplo, la gravedad como un dogma. En nuestro vivir cotidiano tenemos dogmas tan simples que ni los percibimos. El negro es un color oscuro, el blanco es uno claro, el sol brilla, el cemento es duro, etcétera, pueden ser vistos como dogmas de la sociales. No obstante, el cristianismo ha dotado a esta palabra de una connotación negativa por el hecho de parecer invasiva y autoritaria. En un desplante de absoluta ironía esto se ve cuando Küng afirma: “Más importante aún es que en las originarias fórmulas de fe en modo alguno se trata de dogmas en el sentido actual”¹²⁸. Porque, claro está, el sentido actual de dogma es el sentido autoritario que el cristianismo le imprimió a esta metáfora durante 1600 años. Asimismo, Nietzsche explica este asunto, pero tampoco se salva de la trampa del “dogma” a pesar de su gran capacidad filológica:

¿Serán amigos de la «verdad» estos filósofos del mañana? Probablemente, pues todos los filósofos han sido siempre amigos de sus verdades. Pero no serán, ciertamente, pensadores

¹²⁸ H. Küng, *op., cit.*, p. 64.

dogmáticos. Sería contrario tanto a su orgullo como a su gusto que su verdad deba, para colmo, ser una verdad para todos, lo que fue hasta el presente el secreto deseo y el trasfondo del pensamiento de todas las tentativas dogmáticas.¹²⁹

La verdad es que no puede haber un pensamiento prolongado sin dogma. El sentido no dogmático de una forma de pensar es muy específico, breve e intencional y debe ser, como se verá en el apartado referente al escepticismo, practicado. Fuera de esa situación es difícil, casi imposible, no ser dogmático. Mientras tanto, se ve que cualquiera puede ser presa de la historia de la *espiritualidad monopolizada* por el cristianismo.

El “espíritu” y el “alma” son dos palabras con las que el cristianismo monta su mitología y aliena al mundo entero del uso de éstas. Alma y espíritu suenan a un mismo asunto para el cristiano promedio y el *nihilista*, a pesar de que en la Biblia se distingue entre espíritu, alma y cuerpo¹³⁰ y suponga una verdadera aventura conceptual y teológica entender la diferencia entre las primeras dos. Lo constitutivo de cualquiera de esas metáforas para el mundo occidental es que se distinguen del cuerpo por su inmaterialidad. Las imágenes que muestran un especie de hálito despegándose de nuestro cuerpo después de morir son la forma caricaturizada y más cercana que se puede tener de “espíritu” y “alma” en el sentido cristiano de los términos. Una noción de espíritu y alma que suponga una condición material y en estrecha relación con el cuerpo, tal como la propuso Lucrecio¹³¹, es inconcebible para el sentido cristiano que tienen todas estas metáforas.

Así pues, los casos de “religión”, “maestro” y “Dios” no es muy distinto a los brevemente mencionados. La *monopolización de la espiritualidad* llega no sólo al *último hombre* sino que se muestra en su relación con otras sabidurías. Éstas deben buscar la forma en que sus planteamientos tengan el menor sentido cristiano posible si es que quieren fructificar. Es común escuchar o leer, por ejemplo, a budistas que al proponer principios básicos de su sabiduría aclaren constantemente cosas como: “El *Sangha* no es como el sacerdote sino como un guía”, “Esto no es una religión como la solemos entender”, etcétera. Gran parte de las

¹²⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 43.

¹³⁰ 1 Tesa., 5, 23.

¹³¹ Lucr., III, 95-ss.

sabidurías o de las propuestas *éticas* del *último hombre* tienden a enfatizar estos asuntos y al mismo tiempo dan luz de que lo que aquí nombramos “monopolización de la espiritualidad” no es un mero diagnóstico de escritorio sino una realidad cotidiana de la época.

El cristianismo no deja de usar mecanismos para mantener en esa condición el asunto a pesar de que la *monopolización de la espiritualidad* es un claro síntoma del *nihilismo*. Así, el siguiente mecanismo que puede indentificarse es la *actualización del martir*.

La ilusión histórica que supone el *nihilismo* como abandono del Crucificado no sólo es construida historiográficamente sino que es alimentada constantemente por los cristianos. Cada vez que pudiéramos asociar un problema, tal como la violencia de género u otro, con el cristianismo, éste decide camuflarse o “hacerse el muerto”. Este mecanismo de autodefensa, casi emulando al de las zarigüeyas, es fácil identificarlo en los textos que ellos escriben hoy en día. Küng inicia su gran obra con las siguientes palabras: “¿Precisamente ahora un voluminoso libro sobre el cristianismo? ¡Sí! ¡Precisamente ahora! Porque una gran crisis del cristianismo exige con urgencia una respuesta amplia. Y, para decirlo ya de entrada, esa respuesta es radical.”¹³². El prólogo de la “Colección Patrística” de la editorial Clie realizado por su presidente, Eliseo Vila, arroja estas máximas expresiones de *actualización del mártir* como mecanismo de perpetuación del Crucificado:

El hombre postmoderno presenta unas carencias morales y espirituales concretas que la Iglesia corresponde llenar [...] Si queremos que nuestro mensaje cristiano impacte en el entorno social del siglo XXI [...] Urge recuperar las raíces históricas de nuestra fe y exponerlas en el entorno actual como garantía de un futuro esperanzador¹³³

Ante los ojos del cristiano estos tiempos son los peores para él y su estirpe. Se sienten, como los mártires del siglo II y los perseguidos de los primeros cuatro siglos de nuestra era cristiana, atormentados y asediados por todos los que no son ellos. De la misma forma que el mártir, ante sus ojos ellos no han cometido ningún crimen y son ellos la salvación de esta terrible

¹³² H. Küng, *op., cit.*, p. 11.

¹³³ Eliseo Vila, *Prol., a Tertuliano. Obras escogidas*, p. 11.

crisis llamada posmodernidad. Es gracias a este mecanismo de autodefensa y conservación que el *último hombre* voltea a otros lados, pues el dejo de podredumbre que emana del cristianismo le hace huir de ahí.

La *actualización del mártir* tiene un sentido centrífugo y no sólo centrípeto. Es decir, no sólo se declaran en crisis a sí mismo, sino que culpan y señalan a los demás para quitarse el peso de encima. Nietzsche describe esta parte del mecanismo de la siguiente manera:

Abiréndose camino con aire de santurriones, al sentarse en un rincón, cuando vegetan ocultos entre las sombras, hacen de todo eso un *deber*: ¡como un deber aparace su vida humilde! [...] La realidad es que aquí la más consciente *arrogancia de quien se cree elegido* desempeña el papel de la modestia: de quien se sitúa, de una vez por todas, *a sí mismo*, a la «comunidad», a los «buenos y justos» de un lado, el lado de la verdad –y sitúa al resto, al «mundo», del otro lado [...] como si únicamente el cristiano fuera el sentido, la sal, la medida, incluso el *juicio final* de todo lo demás¹³⁴

De la misma forma que el mártir del siglo II acusaba a ateos, paganos e impíos de los males de la ciudad para evitar los castigos, el mártir cristiano moderno suele levantar su voz contra feministas, abortistas, inmoralistas, etcétera, para despejar de sí los reflectores de la decadencia.

A continuación de la *actualización del mártir* como mecanismo de conservación se observa otro que resulta mucho más cotidiano, pues hay que reconocer que los mártires contemporáneos suelen estar dotados de herramientas intelectuales para vender la imagen de derrotados y perseguidos. Se trata de la *negación sistemática de la historia*. Ésta se identifica con facilidad cuando un cristiano usa, con inocencia o perversidad, la frase retórica reivindicativa más trillada que pueda emanar de su boca: “Yo soy cristiano pero no creo en la Iglesia”, “Yo sigo a Cristo como persona o maestro de vida y no estoy de acuerdo con la Iglesia” o alguna formulación de esta naturaleza. Esta apología de sus creencias supone dos problemas. Uno de orden semántico y otro de naturaleza moral.

¹³⁴ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 44.

La conciencia de nuestra época, gracias a este tipo de argucias, cree que la Iglesia es una especie de institución de orden eminentemente político o burocrático o, en su defecto, un edificio donde la gente se reúne los domingos y los días de fiestas religiosas. Nada hay más ingenuo y peligroso que esta creencia. La Iglesia debe ser entendida en su sentido más sincero y original. La *Ecclesia* era siempre la reunión de seguidores de Jesucristo, de la misma forma que la sinagoga es el lugar de reunión de judíos.¹³⁵ Una definición más frondosa y estilizada puede encontrarse en las palabras de Alfonso Ropero:

[...] es el templo del Espíritu Santo, la comunión de los santos donde se vive y actualiza la esperanza de la salvación [...] es básicamente misterio de Cristo y, como tal, misterio presente, vivo, actual en la vida de cada miembro de su cuerpo [...] Lejos de pensar que la Iglesia es un paréntesis en el plan divino, es el culmen de un propósito eterno, del que todo lo precedente fue señal y figura. Todas las naciones unidas en un cuerpo bendito y glorioso, tal es la grandeza y la gloria de la Iglesia.¹³⁶

La *Iglesia* pues, según lo que permite ver el autor, es la reunión y, a la vez, la individualidad de la creencia de que Jesucristo es la encarnación *histórica* profetizada del salvador. Hay *Iglesia* en una isla donde hay una sola persona que cree en Jesucristo. Hay *Iglesia* en Zoom cuando los domingos en tiempos de pandemia se reúnen los creyentes en una sesión virtual. Hay *Iglesia* ahí donde haya creencia en Jesucristo. Ese es el motivo de que, como señala el pensador, la *Iglesia* sea tan grande, pues ella no necesita no necesita de ningún sacerdote ni de ningún templo para ser lo que es.

Siendo así, la afirmación cristiana del tipo “Yo soy cristiano pero no estoy de acuerdo con la Iglesia” es una contradicción en sí misma, un oxímoro. Debido a que, como ya señalamos arriba de manera breve, el devenir cristiano es una cuestión de fe y de voluntad. Por tal motivo, estar voluntariamente en contraposición con lo que voluntariamente se ha escogido resulta insostenible. Ser cristiano quiere decir que necesariamente se está a favor de la *Iglesia*.

¹³⁵ C. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 60.

¹³⁶ Alfonso Ropero “Introducción” en Euseb., *Hist. eccl.*, p. 13.

Debido a que la *Iglesia* ha tenido un devenir histórico deplorable, tanto que sus miembros niegan de ella, surge un verdadero dilema moral para el cristiano a partir de planteamientos histórico-teológicos que supone su existencia. El cristiano no puede negar de la historia de la *Iglesia* sin negar su creencia puesto que ésta se fundamente en que Cristo es la Sabiduría preexistente encarnada y enviada por Dios a la tierra en un momento histórico como parte de su providencia¹³⁷, la cual implica el cuidado e intervención de Dios sobre los asuntos humanos desde el inicio de la humanidad hasta el final de ésta¹³⁸. Gracias a las atrocidades y a las bienhechuras de la *Iglesia* sostenidas por la providencia es posible que al cristiano contemporáneo le llegara su fe en Cristo. Sin ellas no podría ser lo que es voluntariamente. Cada niño violado, cada mujer golpeada, cada bruja quemada y cada hereje perseguido así como cada niño rescatado, cada albergue ofrecido y cada obra de caridad realizada son actos hechos bajo el manto de la providencia divina en nombre de Jesús que todo cristiano, para serlo, debe abrazar con el mismo amor y fe con el que acepta la resurrección de Jesús y otros dogmas.

Si hacemos las cuentas históricas, cada cristiano comete un crimen atroz contra la humanidad por solo creer en Jesucristo o, en palabras de Nietzsche: “Toda participación en un servicio religioso es un atentado contra la moralidad pública”¹³⁹. Así, por ejemplo, resulta un cinismo de la humanidad quejarse de la pedofilia de los curas de la *Iglesia* cuando entre ellos, sus familiares y amigos hay tantos cristianos impunes. Los crímenes de la *Iglesia* contra la humanidad son solapados por la inmensa cantidad de creyentes que hay en el mundo. No obstante, para que todo eso sea posible el *nihilismo* debió permitir primero que la *negación sistemática de la historia* fuera un argumento válido por parte del cristiano. Dicho de otra forma, el *último hombre* cae en una increíble ingenuidad cuando le permite al cristiano el argumento “yo soy cristiano pero no estoy de acuerdo con la Iglesia”. Para enfrentar este mecanismo hay que contar con una extrema precaución. No podemos creer, en caso de que lo haya escrito con seriedad solemne y no carente del común tono burlón que lo caracteriza,

¹³⁷ Euseb. *Hist. eccl*, I, 2.

¹³⁸ *Ibid.*, II, 14.

¹³⁹ F. Nietzsche, “Ley contra el cristianismo” en *El Anticristo*.

en el artículo quinto de la “Ley contra el cristianismo” de Nietzsche: “El sacerdote es *nuestro* chandala –debe ser proscrito, hay que matarlo de hambre, expulsarlo a toda clase de desierto”¹⁴⁰. Habrá que pensar otros modos de enfrentar el mecanismo de la *negación sistemática de la Historia* sin llegar a ese punto.

Mientras tanto, estas breves observaciones pretenden ser sólo la base mínima con la que el *nihilismo* puede ser diagnosticado y encarado. No cabe duda de que hay un sinnúmero de mecanismos de autoconservación del cristianismo contemporáneo que derivan en otra cantidad innumerable de síntomas. El verdadero logro radicaré en ofrecer una sabiduría que, por ella misma, sea capaz de identificar el *nihilismo* ahí donde lo haya. Se tratará de una sabiduría dionisiaca en la cual el superhombre es su máxima expresión. Ésta debe extenderse a cada rincón en donde el *nihilismo* tenga su dominio. Éste llega tan lejos que las teorías y las realidades educativas también son presas de este depredador.

1.4 Del camino del creador. Observaciones sobre la libertad nietzscheana para la educación del superhombre

Desearía poder indicarte un país más libre, un país en que los hombres comulguen en un mismo sentimiento de belleza física y moral y decirte: ¡refúgiate allí! Pero ¡oh cielos!, si eso fuera posible, yo no sería el desgraciado que soy y no tendría razón alguna para separarme de ti.

Hölderlin, *Hiperion*

¡Cuánta razón tienen los que dicen que somos juguetes de fuerzas misteriosas y contrarias!

Goethe, *Penas del joven Werther*

¹⁴⁰ *Idem.*

Proponer vías claras y planteamientos generales para la educación del superhombre, tal como se pretende con este proyecto, supone un cambio intencional en el fluir de la Historia tal como ha acontecido hasta ahora. Dicha intencionalidad alberga implícitamente dos tipos de libertad.

La primera es la que Schopenhauer denomina *libertad física* y es relativamente fácil de comprender porque considero que contiene el sentido cotidiano del término. De manera sintética, el autor la describe en relación a la voluntad como: "... la ausencia de impedimentos *materiales* de todo tipo"¹⁴¹. A partir de esta noción es que podemos afirmar cosas como "Estoy libre por las tardes" o "El camino está libre". Así, para nuestro tema presente, podríamos decir que la educación del superhombre es la que está libre, quita, de todo cristianismo. La *libertad física* no debe ser confundida ni mezclada con el sentido de la *física* que hemos utilizado hasta ahora. La *libertad física* sólo sirve aquí para sostener que se cree en la posibilidad real de una visión *libre* de cristianismo. El *nihilismo* y el cristianismo son superables. De ese modo sería posible una *libertad histórica* genuina.

Si bien, para llegar a ese punto, para hacer real lo posible, es necesario librar nuestros pasos individuales del terreno cristiano que ensucia nuestros pies. Lograr ese objetivo supone apoderarse de aquello que se nos privó, o, en todo caso, crearlo. Nietzsche invita, con la famosa metáfora del león, a una formación de sí *libre* de cristianismo y de todo deber enraizada en un tipo de libertad específica: la creada. "Hermanos míos, ¿para qué se necesita el león en el espíritu? ¿No basta el animal de carga, que renuncia y es obediente? Crear valores nuevos— eso aún no lo logra el león: pero *crearse la la libertad* para nuevos actos creadores— de eso sí es capaz el león"¹⁴². El segundo tipo de libertad, la creada, podemos llamarla *libertad ontológica*. Se piensa en ese sentido porque estando fuera del cristianismo se es *libre de ser*.

Esta segunda libertad es, sin duda, mucho más compleja que la primera y abordarla supone distintos momentos que serán expuestos en este apartado. En primer lugar, se retomará la

¹⁴¹ Arthur Schopenhauer, *Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad*, 3.

¹⁴² F. Nietzsche, "De las tres transformaciones", en *Así habló Zaratustra*. Itálicas mías.

noción de la libertad como creación para compararla con la libertad como regalo. La lucha entre Dioniso y el Crucificado se vuelve más fina en este punto porque ambos pretenden la libertad pero, como se ha visto, en distintos sentidos. El segundo momento consistirá en ver un elemento constante y característico de Nietzsche en torno a la libertad: la gradualidad de la misma. El tercer momento que es, sin duda, el más complejo también es el más importante porque permite entender lo que Nietzsche denominó en *Así habló Zaratustra* como el “camino del creador”. Este breve esquema nos conducirá a poder dar respuestas tentativas de cómo, quiénes y con qué medios se puede educar al superhombre.

La diferencia radical y fundamental que distingue a Dioniso y al Crucificado consiste en que la libertad nietzscheana es considerada como una victoria gradual y la libertad cristiana es un don. Las consecuencias de este planteamiento y su demostración van a ocuparnos durante las siguientes líneas. Comenzaremos analizando los elementos mínimos y necesarios de la libertad vista desde el cristianismo debido a que es más próxima a muchos y por ello más fácil de exponer.

El primer rasgo es la libertad como un *don* o regalo. Dios regaló, en un acto de amor absoluto, la libertad al humano junto a la vida. Desde que esa estirpe de esclavos nació tuvo la necesidad de llenar su cielo con este tipo de consuelos cariñosos y dulces. Las palabras de Clemente de Alejandría resuenan hoy en día ahí donde haya cristianos:

El amor que es en verdad celeste y divino se une de este modo a los hombres, cuando la verdadera belleza puede brillar en su misma alma, una vez que esa belleza está purificada por el Logos divino. Lo más importante es que junto al auténtico querer camina la salvación, *estando unidas en el mismo yugo, por así decir, la libre elección y la vida.*¹⁴³

De ahí surge una característica fundamental del libre albedrío cristiano: la libre elección es un rasgo constitutivo del humano y no puede, aunque quisiera, abandonarlo. Dicho de otra forma, el cristianismo condena a la libertad.

¹⁴³ Clem. Al., *Protr.*, XI, 117, 2. Itálicas mías.

¿Cuál es el sentido de dicha condena? La culpa. No es necesario citar a Nietzsche ni a ningún cristiano para saber que sin el presupuesto de la inalienable libertad el cristiano no podría juzgar y condenar al mundo con sus adjetivos favoritos como “impío” o “ateo” para obtener el sentimiento de poder que tanto le hace falta a un pensamiento de esclavos. Una realidad de esta naturaleza es tan evidente por el hecho de que todos hemos sido, de una forma u otra, agredidos o testigos de un ataque de este tipo. El *nihilismo*, por su parte, imita este mecanismo en su forma cívica y política y se limita a crear “criminales” y “buenos ciudadanos”. Quitar la inalienable libertad del sistema de pensamiento de estas dos posturas implica dejarlos indefensos ante su debilidad. El cristiano no podría reprochar a otros sus inmoralidades si no los asumiera intrínsecamente libres y con la facultad de negarlas, de la misma forma que el *nihilista* ha sido incapaz de salir del razonamiento “Él mató, entonces, él es responsable” o “Él robó cuando pudo no haberlo hecho”. La culpa, en sentido cristiano, y la responsabilidad, en sentido *nihilista*, son los mecanismos en que nuestro mundo muestra su increíble necesidad de vengarse y disfrazar su *resentimiento* con el nombre de “justicia”.

Es por este motivo que Nietzsche propone, influido por otros pensadores, herramientas vitales para enfrentar al cristianismo en este rubro. Es posible identificar este combate entendiendo la libertad en un sentido gradual y, a su vez, en su forma absolutamente lograda: el superhombre. Para ver esto es necesario regresar brevemente a las ideas que Mainländer y cómo Nietzsche las apropia.

La condición más pura, genuina y concebible de libertad es aquella que podemos denominar *absoluta* y le pertenece, según vimos en el apartado anterior, exclusivamente a Dios visto bajo las consideraciones de Mainländer. El argumento, a grandes rasgos, es el siguiente. Dios, en su absoluta omnipotencia, sólo está limitado por la nada y se suicidó para mostrar que ni siquiera esto es suficiente para contenerlo. Al pasar a la condición de *no ser* ya no se puede hablar de la omnipotencia de Dios ni de ninguna limitante. De tal modo que la libertad *absoluta* no es un estado o condición del *ser* ni del *superser* sino un acto. *El suicidio es el acto de la liberación absoluta.*

Nietzsche y Mainländer están de acuerdo con este planteamiento y llegan a él de diferentes maneras. El primero afirma lo siguiente:

Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Aún suena extraña la doctrina: «Muere en el momento oportuno». [...] Yo os muestro la muerte consumadora, la que para los vivos es una espina y una promesa [...] Yo os alabo mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque *yo* quiero [...] Cobardía es lo que aún los mantiene en su rama [...] Mas, aún no estaba maduro. Con inmadurez ama el joven, y con inmadurez odia también el hombre y la tierra. Aún tiene atados y torpes su ánimo y las alas del espíritu. Pero en el hombre hay más niño que en el joven, y menos melancolía: entiende mejor de la muerte y de la vida. Libre para la muerte y libre en la muerte, un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí: así entiende de la vida y de la muerte”.¹⁴⁴

La decisión del momento oportuno, el querer la muerte en ese instante y el perder la cobardía para y en la muerte son rasgos que aparentemente sólo Dios podía poseer. Empero, Nietzsche, impulsado por su voraz necesidad espiritual y su desprecio por el cristianismo y sus fundamentos, creó una metáfora que pudiera ponerse por encima de Dios: el superhombre.

El superhombre comparte con Dios la *libertad absoluta*, pero lo supera en su ejecución. El superhombre, en el acto de suicidarse, supera la relación en que la *trascendencia* determinaba a la *inmanencia* y, más importante aun, se coloca por arriba de cualquier consciencia de la segunda. A la *trascendencia* la supera porque no siendo capaz de todo y estando limitado por sus elementos *inmanentes* toma la misma decisión de Dios. Dicho de otra forma, Dios podría no preocuparse de la opinión y de la consciencia de los demás, pues es él quien los determinó. El superhombre, en tanto *ser* de la *inmanencia*, no puede eludir esos elementos excepto en el acto absoluto de liberación. Él nació en un lugar que lo determinó, aprendió uno o varios lenguajes que lo moldearon, abrazó sentimientos que lo configuraron y, al final, se colocó más allá de todo para autodeterminarse. En ese sentido, el suicidio es el único acto divinizante.

¹⁴⁴ F. Nietzsche, “De la muerte libre”, en *Así habló Zaratustra*.

El cristiano no tolera el suicidio por dos motivos. El suicida se escapa de la posibilidad de ser juzgado por el cristiano y por ello tuvo que inventar la fantasía paliativa de que su juicio sería *trascendente* y le llamó “infierno”, “castigo eterno” o cualquier otra creativa fantasía. De igual forma, el cristiano no tolera ver que alguien se puede asemejar, aunque sea por un momento, a Dios. Una entidad autodeterminante y determinada de sí es un ser demasiado grande para admitirlo a lado de Dios y nada puede estar, para el cristiano, por encima de dicho *superser*. El *nihilista*, por su parte, le fascina recriminar al suicida como si aun caminara entre los *últimos hombres*. Ellos suelen afirmar “¡Qué desconsiderado!” o “¡Qué cobarde!” para despojar de la moralina *trascendente* a su discurso *inmanente* enraizado en el *resentimiento*. Mientras ambos se retuercen en su odio por la autoafirmación *absoluta*, el superhombre la logró en un solo acto. Contra toda intuición lógica se puede aseverar que el superhombre se afirmó tanto que se suicidó.

Lamentablemente, ha habido pocos individuos que se han suicidado en nombre de la libertad y no impulsados por la cobardía o del displacer. Si es cierto que ha habido en la Historia muchos suicidas también es cierto hay registro de pocos que muestren el semblante que exigen Nietzsche y Mainländer¹⁴⁵ ¿Cuántos sabios como Catón, Séneca, Mainländer, Weininger o Michelstaedter podrían educarnos en su arte de vivir y morir? El suicida promedio no fue libre aun en su hora de muerte.

De ello podemos obtener algunas observaciones para nuestro presente menester. Toda libertad *inmanente* es una semi-libertad¹⁴⁶, según el término utilizado por Mainländer y que no deja de ser funcional para Nietzsche. Asimismo, un nivel tan elevado de espiritualidad como el del superhombre es, quizá, tan inalcanzable para muchos que basta con tenerlo en el imaginario para conocer el faro rector y no perdernos en el camino de su *sabiduría*, pues ya

¹⁴⁵ Donde el autor describe a su sabio de la siguiente manera: “Quien no le teme a la muerte, penetra a una casa envuelta en llamas; quien no le teme a la muerte, salta sin vacilar a una desenfundada riada; quien no le teme a la muerte, irrumpe en una tupida lluvia de balas; quien no le teme a la muerte, emprende desarmado la lucha contra miles de titanes acorazados; –en una palabra– quien no le teme a la muerte, es el único que puede hacer algo por los demás, desangrarse por los otros, y tiene, al mismo tiempo, la única felicidad, el único bien deseable en este mundo: la auténtica paz del corazón”. P. Mainländer, *op., cit.*, p. 126.

¹⁴⁶ *Íbid.*, p. 120

a estas alturas del escrito es fácil observar que un paso en falso implica un paso hacia el *nihilismo*. De ello resulta que la libertad sea un tema tan importante cuando el proyecto educativo con el que se trata es el del superhombre. Él y el cristiano tienen la libertad o libre albedrío dentro de sus consideraciones por lo que es necesario hacer el énfasis en sus diferencias a partir de lo recién desarrollado.

Nietzsche plantea a lo largo de su vida la gradualidad de la libertad. En 1876 él afirma de manera clara al respecto:

Hay diversos peldaños hacia la libertad. Si alguien no puede acceder a uno de ellos (p. ej., si su temperamento es obstinado), tal vez pueda subir en otro. En ese caso se desarrolla de modo intensamente anormal una única fuerza, p. ej., el sentido de independencia, que tan pronto puede llevar a la libertad como a la dependencia en el amor.¹⁴⁷

Igualmente, años más tarde cuando escribió *Así habló Zaratustra* (1884) mantuvo esta noción, la revistió del tono propio de esa obra y la vinculó directamente con el tema de este escrito: “Quiero unirme a los creadores, a los cosechadores, a los que se regocijen conmigo: quiero mostrarles el arco iris y todas las escaleras que conducen al superhombre”¹⁴⁸. Finalmente, en 1881 Nietzsche, después de leer el libro escrito Kuno Fischer de Spinoza, confesó a Overbeck su fascinación por el judío al grado de reconocerlo como predecesor¹⁴⁹. Y si es cierto que una comparación entre las nociones de ambos pensadores podría ser de interés aquí basta con señalar que, si seguimos la interpretación de Jonathan Bennet, Spinoza también considera la libertad de forma gradual¹⁵⁰.

Con esto podemos llegar al siguiente punto de este apartado: “El camino del creador”. Nietzsche plantea el siguiente escenario en *Así habló Zaratustra*:

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol 2. I, 16 [16].

¹⁴⁸ F. Nietzsche, “Discurso preliminar” en *Así habló Zaratustra*, 9.

¹⁴⁹ C.P., Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 64.

¹⁵⁰ Jonathan Bennet, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, p. 323.

¿Te llamas libre? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres uno de esos de los que pudo escapar de un yugo? Más de uno perdió su último valor cuando perdió su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Qué le importa eso a Zaratustra! Pero tu mirada debe anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué? ¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien e imponer sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser jueza para ti mismo y vengador de tu ley? [...] Hay sentimientos que quieren matar al solitario; ¡si no lo logran ellos mismos tendrán que morir! Pero ¿eres capaz de ser un asesino?¹⁵¹

Ya sabemos que solamente el superhombre puede darse toda su moral y ser su más absoluto vigilante y vengador, pero en el camino se pueden ir celebrando pequeñas victorias. La libertad *de* algo ya sabemos que refiere al cristianismo, pero la libertad *para* algo es todavía un misterio. ¿Cómo podemos descifrarlo? Hay que buscar los pensamientos dominantes y dominados que nos habitan para entender nuestra configuración ontológica y así liberarla.

Para la libertad del ser es necesario conocerlo y modificarlo. Entonces, ¿en dónde podemos comenzar esa labor reconstructiva? Nietzsche nos ofrece una metáfora sumamente útil para atender esto: “Todo se rompe, todo se vuelve a ensamblar; eternamente se construye a sí misma la casa del ser”¹⁵². Decir que el *ser* tiene o habita una casa es todavía bastante ambiguo pero Nietzsche nos permite descifrar este asunto en un texto posterior.

La idea de “ser” puede tener un dejo de pensamiento *trascendental* si no se aclara contundentemente a qué se refiere. Asimismo, separar el “ser” de su casa o su lugar de residencia resulta una forma de regurgitar la distinción entre el alma y el cuerpo en sentido platónico-cristiano. Es por esta razón que Nietzsche deja el asunto del “ser”, del “espíritu”, del “alma” o cualquier otra metáfora próxima muy en claro:

Antiguamente se veía en la conciencia humana, en el «espíritu», una prueba de su origen superior, de su carácter divino. Para *perfeccionar* al hombre se le aconsejaba que, a la manera de la tortuga, replegase sus sentidos dentro de sí, que dejase de tener trato con lo terrenal, que se despojase de su envoltura mortal, con objeto de que no quedara de él más que lo esencial,

¹⁵¹ F. Nietzsche, “Del camino del creador”, en *Así habló Zaratustra*.

¹⁵² F. Nietzsche, “El convaleciente”, en *Así habló Zaratustra*.

el «espíritu puro». [...] El «espíritu» es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervios y los sentidos, la «envoltura mortal», *no nos salen las cuentas*:— ¡pues no queda ya nada más!¹⁵³

Dicho de otra forma, el *ser* no sólo habita la casa sino que *es* la casa y ésta, a su vez, es solamente otra forma de denominarle al cuerpo, a aquella envoltura mortal.

Para entender la configuración del cuerpo es necesario recordar que pertenece a una *física* regida por la dinámica de la *voluntad de poder*. Ésta, según el principio democríteo que obliga al repliegue de los átomos más pequeños a causa de la expansión y fuerza de los grandes, nos obliga a pensar que dicha lucha se repite en el cuerpo pues no hay dinámicas del mundo de las cuales éste puede estar exento. Nietzsche va a denominar a cada una de estas partes del cuerpo según su poder: *voluntad fuerte* y *voluntad débil*¹⁵⁴. Entender qué son, cómo se manifiestan y cómo se accede a ellas facilita comprender la razón de su acomodo pero es en este segundo punto donde se juega la posibilidad de la *libertad ontológica*. Empecemos por responder las tres primeras preguntas.

Podemos retomar la metáfora del ser como una casa para comprender la diferencia y características de las *voluntades fuertes* y las *débiles*. Los pilares y vigas que sostienen la edificación serían la *voluntad fuerte*, mientras que los ladrillos o el cemento que rellena el espacio entre los pilares sería lo propio de la *voluntad débil*. Una casa sin pilares se derrumba. Una casa puede sobrevivir y mantenerse en pie sin el cemento pero se nos aparecería desnuda e inhabitable. Ambos son necesarios para el ser, el cuerpo, pero sus funciones son distintas y su relación es jerárquica. Lo interesante es que en la obra de Nietzsche esa relación va dando giros en los que por momentos lo propio de la *voluntad débil* parece pertenecer a la *voluntad fuerte* e inversamente lo mismo. ¿Cómo se traducen estos acomodos de la *voluntad de poder* en el cuerpo para Nietzsche?

¹⁵³ F. Nietzsche, *El Anticristo*, § 14.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 21.

En un primer momento y de manera menos recurrente Nietzsche considera que nuestros juicios presidían a toda la estructura corporal, incluidos los sentimientos:

Los sentimientos: cómo provienen de los juicios. –«¡Confía en tus sentimientos! » – Mas los sentimientos no son lo último, lo originario; detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones que se nos han transmitido por herencia en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones). La inspiración que procede de los sentimientos es nieta de un juicio – ¡y a menudo de un juicio falso!– y en cualquier caso ¡no un juicio tuyo! Confiar en los sentimientos – eso significa obedecer más al abuelo y a la abuela y a los abuelos de los abuelos que a los dioses de *uno* mismo: la razón y la experiencia propias.¹⁵⁵

Unos años antes (1876) de estas palabras, en *Aurora* (1881) escribe de la misma forma: “*Amor y odio, fuerzas no originarias.* – Tras el *odio* está el *temor*, tras el *amor*, la necesidad. Tras el *temor* y la necesidad está la experiencia (juicio y memoria). El intelecto parece ser más antiguo que el sentimiento”¹⁵⁶. En ambos puntos de su producción podríamos creer que primero tenemos la experiencia moral, histórica, familiar, etcétera, y luego se forman nuestras pasiones y sentimientos en función de ellas. En este punto habría que considerar la fórmula “el intelecto y los juicios preceden al sentimiento” como propia de la *voluntad fuerte*. Lo que nos arroja esta fórmula es una postura que presupone al individuo como una *tabula rasa* al momento del nacimiento. Lo cual es una creencia que Nietzsche apropió por pocos momentos de su vida y abandonó con facilidad.

La transición para localizar la *voluntad fuerte* en otro lugar de la casa del ser fue, a mi parecer, definitiva en 1882 al escribir la *Gaya ciencia*. Ahí afirma: “La conciencia es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, también de lo más imperfecto y debilitado”¹⁵⁷. Así, lo débil, lo sometido y determinado es el juicio y no el sentimiento. Cuando nos damos cuenta y afirmamos, verbigracia, “Me gustan los perros”, ya había en nuestro ser una disposición corporal de nacimiento que esperaba la experiencia de conocer

¹⁵⁵ F. Nietzsche, *Aurora*, § 35.

¹⁵⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 2, I, 23 [186].

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 11.

al perro para que pudiera emerger ante nosotros dicha idea. *Estábamos condenados a que nos gustaran los perros*, de eso se trata la *voluntad fuerte*.

Nietzsche confirma esta postura en diferentes momentos de su vida. En *Humano, demasiado humano* (1878) ya intuía este punto¹⁵⁸ y en *Así habló Zaratustra* (1885) reincide en esta postura: “Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero lo más grande es aquello en lo que no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: que no dice «yo», sino que hace «yo»”¹⁵⁹. Porque el “yo” que se hace es un juicio y, como tal, emerge del ser o del sentimiento del “yo” que lo antecede. Por ello, cuando se quiere llegar y quizá modificar a ese “yo” que es cuerpo, no puede hacerse con motivos en forma de juicio y así lo expresa a Zaratustra cuando vuelve a la montaña: “Lo que la plebe aprendió a creer una vez sin motivos, ¿quién podría – destruirlo con motivos?”¹⁶⁰, puesto que no son los motivos en forma de juicio lo que puede modificar la parte *fuerte* del cuerpo, sino éste es quien modifica los juicios en su emergencia vital.

En este punto ya sabemos que el juicio, el intelecto y la conciencia son los nombres con los que identificamos a la parte de nuestra casa que denominamos *voluntad débil*. Ahora es necesario ver que el sentimiento del yo o el sentimiento en general no son suficientemente comprensivos para denominar a la parte constitutiva del cuerpo que emerge de la *voluntad fuerte*. Nietzsche usa la idea de *instinto* para satisfacer esta necesidad. Puede hablarse de la dimensión *instintiva* del humano como parte resultante de la *voluntad fuerte*, aunque cabe también advertir que el pensador le otorga más de un sentido a lo *instintivo* a lo largo de su obra. Él aplica esta noción a sí mismo cuando afirma: “Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios *justos* contra los estadios malos [...]”¹⁶¹. Asimismo, Peter Sloterdijk entiende el sentido en que Nietzsche usa lo *instintivo* y afirma que el pensador lo

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §608. “A primera vista, según las apariencias, se considera que nuestro pensamiento y nuestro juicio son la causa de nuestro ser; pero en realidad, es *nuestro* ser el que es la causa de que pensemos y juzguemos de tal o cual manera.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, “De los despreciadores del cuerpo”, en *Así habló Zaratustra*.

¹⁶⁰ F. Nietzsche, “Del hombre superior”, *Íbid.*, 9.

¹⁶¹ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan sabio”, en *Ecce homo*, 2.

posee por el mundo antiguo¹⁶². Lo *instintivo* parece ser una especie de disposición corporal que resulta en una irrefrenable atracción o un ineluctable rechazo por algún tipo de experiencia, pensamiento, cosa, etcétera, el cual puede precede a dicha experiencia. Es por este motivo que hemos decidido relacionar la *voluntad fuerte* con lo *instintivo* y no con lo meramente intelectual.

Asimismo, podríamos simplemente señalar que sospechamos que Nietzsche pretende reincorporar la creencia pindárica de que lo *virtuoso* y, con ello, lo vigoroso y lo aristocrático, son regalos de los dioses¹⁶³. Claramente, los dioses de Nietzsche son, como ya vimos anteriormente, en un sentido poético. Por ello, podemos afirmar que es el “mundo”, la *voluntad de poder* o el absoluto azar lo que determina lo *instintivo* de cada quien. En el siguiente apartado esto cobrará mayor peso.

Hemos revisado, aunque de manera breve, qué son y cómo se manifiestan tanto la *voluntad débil* como la *fuerte* en la disposición corporal. Los juicios, el intelecto y la conciencia pertenecen a la *voluntad débil* y estos están sometidos, regulados o enmarcados por los *instintos* cuyo vínculo es directo con la *voluntad fuerte*. Siguiendo la imagen del ser como casa o la casa del ser podemos imaginar que nuestros pilares son nuestros *instintos* y nuestros ladrillos son nuestros juicios formados histórica y personalmente. Ahora se vuelve acuciante revisar el mecanismo *físico* que permite el acomodo de dichas voluntades en el cuerpo o, en forma de pregunta, ¿por qué somos como somos? Responder este asunto automáticamente permitirá saber cómo acceder a un conocimiento de sí y, más importante aún, cómo educar y educarse en vías al superhombre gracias a “el camino del creador”.

Nietzsche vuelve a mostrar ese *instinto* por la Antigüedad para atender esta preocupación a lo largo de su vida. Para saber el ordenamiento de sí en el mundo hay que conocer el ordenamiento del mundo: *fatum*. Nietzsche transitará de una creencia profunda en esta noción a una desconfianza escéptica por percibir que el cristianismo puede introducir en ella a Dios con su amada Providencia. Así pues, ¿en qué consiste el *fatum* para Nietzsche? Antes de

¹⁶² P. Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, p. 55.

¹⁶³ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 497.

responder esta interrogante es necesario señalar que el término *fatum* se nos presenta en una increíble cantidad de formas que van desde genio, hado, destino, etcétera, y, a su vez, hay quienes lo piensan en relación a la totalidad del mundo y quienes lo aceptan también relacionado al individuo. El lector puede tener un ejemplo claro de este último en el famoso *daimon* de Sócrates. En otras palabras, nos encontramos ante una materia sumamente compleja en la que nuestras observaciones deben ser consideradas como tales y no, por el contrario, exigir de ellas una extrema profundidad. Éstas tienen el único propósito de entender cómo este asunto *físico* multinominado juega un papel importante en nuestra configuración corporal visto desde el nietzscheanismo.

Después de haber hecho las anteriores advertencias se vuelve posible responder nuestra pregunta de análisis. A una edad temprana, a los 18 años, Nietzsche reconoce al *fatum* como el concepto abstracto que utilizamos para señalar a la increíble cantidad de “acontecimientos que determinan los acontecimientos” de manera concatenada en “círculos gigantesco” eternos¹⁶⁴. El *fatum* se insinúa aquí como la causa última de todos los eventos del mundo y esto resulta problemático porque permite la entrada nominal de Dios como una causa personal del mundo.

Nietzsche cultivó su pensamiento y se percató de este nicho de oportunidad para el ya oportunista cristianismo y decidió sellarlo. En varios momentos Nietzsche niega la causalidad del mundo, por ejemplo:

No hay que *concretizar* la «causa» y el «efecto», como hacen erróneamente los sabios naturalistas, y todos los que como ellos piensan en términos de naturaleza, conformándose con la patochada del mecanicismo reinante, que imagina la causa como un pistón que carga e impulsa hasta el momento en que se «obtiene el efecto». Conviene no servirse de la «causa» y del «efecto» sino como puros *conceptos*, es decir, como ficciones convencionales que sirven para designar, para ponerse de acuerdo, pero de ningún modo para explicar cosa alguna. En el «en sí» no hay ningún vestigio de «lazo causal», de «necesidad», de «determinismo psicológico»; allí el «efecto» *no* sigue a la «causa»; ninguna «ley» reina allí. Somos *nosotros*,

¹⁶⁴ F. Nietzsche, “Libertad de la voluntad y fatum”, en *Obras completas*, 13 [7].

y únicamente nosotros, quienes hemos inventado, como tantas ficciones, la causa, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la necesidad, el número, la ley, la libertad, la razón, el fin; y cuando introducimos falsamente en las cosas este mundo de signos inventados por nosotros, cuando lo incorporamos a las cosas como si les perteneciese «en sí», obramos una vez más como lo hemos hecho siempre: creamos una *mitología*.¹⁶⁵

Si en este punto Nietzsche saca la posibilidad de toda causa como ley “en sí” podríamos decir que el mundo se vació de propósito, de fin o de *telos*, para darle lugar al puro *azar*. Éste funciona como contrapartida para la comprensión de un mundo regido por un pensamiento supremo, una causa máxima, en la que Dios o *fatum* no son muy distintos. No cabe duda que la idea del *azar* es una completamente incompatible con el Dios cristiano y su providencia metafísica. Nietzsche plantea el *azar* en contra del *fatum* en estos términos: “Y como el mundo se extendió ante él, así volverá a enrollarse en anillos, como el devenir del bien por el mal, el devenir de las finalidades por el *azar*”¹⁶⁶. La victoria de la creencia en el *azar* sobre el *fatum* es la despersonificación del mundo como un teatro dirigido por un demiurgo tras bambalinas.

Si toda la posibilidad de cambio se deshace con la entrada del *azar* y su absoluto determinismo sobre el mundo se hace parte de ello no nos queda remedio que admitir que el acomodo corporal e íntegro de la casa del ser *no depende de nosotros*. Hemos nacido con una disposición de las *voluntades fuertes* que nos obligan a ser como somos. Esto se debe a que, si hay una jerarquía en las disposiciones corporales, aquellas que son directrices sobre las otras no pueden tener detrás de sí una causa mayor que el *azar* que rige al mundo. Dicho en otras palabras, *la voluntad fuerte se nos es dada por los dioses poéticos del azar*. Este punto será importante para el siguiente apartado en la configuración de la psicología heroica. Mientras tanto, sólo cabe afirmar que somos lo que somos, en general, por un misterio.

A pesar de ello, no todo está perdido en el camino hacia la libertad. Lo que somos no está condenado a la quietud sino todo lo contrario. Habría que recordar que Nietzsche afirmaba

¹⁶⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 21.

¹⁶⁶ F. Nietzsche, “Del amor al prójimo”, en *Así habló Zaratustra*.

en este asunto: “eternamente se reconstruye la casa del ser”. Afirmar que tenemos una absoluta injerencia sobre la *voluntad fuerte* y, con ella, a los instintos, resultaría en poder sostener una afirmación banal como: “Soy instintivamente ateo, pero quiero dejar de serlo” y terminaría contradiciendo lo anteriormente dicho respecto al *azar*. Entonces, ¿podemos cambiar *intencionalmente* los pilares de nuestro cuerpo? La respuesta es absolutamente negativa, pero podemos prepararnos para los cambios que el *azar* ejerza sobre ellos y, más importante aun, aprender a aceptarlos. Ese es el gran camino de la libertad. Podría decirse que ésta consiste en el perfecto movimiento armónico y conveniente entre los movimientos del mundo y los nuestros.

En aras de lograr este movimiento es necesario imaginar cómo ocurren los cambios en el cuerpo. Para ello nos enfocaremos primero en los movimientos telúricos que modifican los *instintos*. Dichas mutaciones son posibles si consideramos que sin importar la fuerza con la que estos se adhieren a nuestro ser nunca será posible que ésta sea mayor a la fuerza del mundo y del *azar*.

Hay pocas formas, sino es que una sola, de modificar los *instintos*. Se trata de las *cumbres de arrobamiento* que Safranski comenta respecto a Nietzsche y delimita sencillamente como: “... instantes extáticos a los que no se sobrevive porque después la vida cotidiana se hace ya insoportable”¹⁶⁷. De este tipo de experiencias podemos identificar dos: las *metafísicas* y las *hiperfísicas*. Las primeras serán abordadas en este apartado y las segundas, por tener una relación directa con la propuesta del *eterno retorno*, serán vistas más adelante. Por el momento basta con señalar que ambas consisten en una disolución ontológica entre el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, pero en sentidos contrarios. La experiencia *hiperfísica* diluye al mundo en el yo y lo llena de increíble vigor, mientras que en la experiencia *metafísica* el yo se diluye en el mundo. Veamos este último tipo de experiencia como *cumbre de arrobamiento*.

Hay momentos en los que los pilares del cuerpo son despojados de su terreno para volver a la totalidad del mundo. Éstos se refieren principalmente a las experiencias espirituales de tipo

¹⁶⁷ R. Safranski, *El romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 94.

centrífugo donde la individualidad regresa al mundo. Nietzsche es célebre por proponer lo dionisiaco en estos términos:

Violencia desmesurada del *impulso primaveral*: olvido de la individualidad: emparentado con el abandono ascético de sí en el dolor y en el terror. La naturaleza en su fuerza suprema reúne así a los seres individuales y hace que se sientan como *uno*: de manera tal que el *principium individuationis* aparece [...] El estado extático en los festejos primaverales dionisiacos es el lugar de nacimiento de la música y el ditirambo [...] El drama se representaba sin espectadores, porque todos participaban. [...] La *idea trágica* es la del culto a Dioniso: la disolución de la *individuationis* en otro orden cósmico: el transporte a la creencia en la trascendencia a través de los pavorosos medios de terror de la existencia [...] ¹⁶⁸

Se suele calificar de “metafísica” a una experiencia de esta naturaleza. No obstante, cuando se hace tal denominación es necesario aclarar, tal como lo hace Mariño, en qué consiste dicho término para Nietzsche: “Por metafísica Nietzsche entiende una respuesta a la pregunta: ¿Cómo se puede justificar la existencia humana?” ¹⁶⁹. De ahí, pues, que este tipo de experiencias eviten, como se verá en el siguiente apartado, el suicidio por pesimismo y desolación. Es evidente que vivir constantemente en este tipo de experiencias es imposible. La individualidad suele regir nuestra cotidianidad.

Así, podemos observar que las *cumbres de arrobamiento* tienden a ser experiencias aisladas o configuradoras de fuerzas totalizadoras entre el individuo, su circunstancia y el mundo. Éstas suelen tener un carácter fugaz e imprevisible. Es por tal motivo que ocasionarlas intencional y certeramente es bastante ingenuo, pero eso no impide percibir que suelen encontrarse en espacios como el arte, el deporte, el baile, la comida y, en general, en la vida. En una escuela digna de ese nombre podrían ocurrir este tipo de *cumbres de arrobamiento* al momento de aprender y conocerse con la Historia, al momento de presentar una obra de teatro, etcétera. En todo caso, lo más que podemos hacer es ofrecer un panorama amplio donde se percibe que hay posibilidades de encuentro con este tipo de experiencias. De esto nos ocuparemos en el tercer capítulo de este proyecto. Mientras tanto, cabe enfatizar la idea

¹⁶⁸ F. Nietzsche, “Introducción a la tragedia de Sófocles”, en *Obras completas*, vol 2. § 1.

¹⁶⁹ D. Mariño, *Inertando a Dioniso*, p. 96.

central de la dinámica de las *cumbres de arrobamiento* en la modificación del cuerpo. *Si no fuimos libres de escoger los instintos que dispuso el azar en nosotros a través de la voluntad fuerte tampoco seremos capaces de reconstruir esos pilares con la pura voluntad.*

Por otro lado, el margen de operatividad se vuelve mayor en lo relativo a la *voluntad débil*. En ella impera la individualidad como conciencia que dice “yo” y se refleja en los juicios. En su lógica “los juicios preceden al ser” aparece fortuitamente la posibilidad de generar en el hábito y el esfuerzo, como se verá más adelante, una segunda naturaleza.¹⁷⁰ Ésta tiene el único propósito de hacer del material de la casa lo suficientemente flexible para soportar los embates que puedan recibir los pilares. Los ladrillos, como los juicios y las opiniones, pueden cambiar y lo hacen con la facilidad cuando nos encontramos ante un razonamiento correcto e imbatible. Sin embargo, su constante cambio y su continuo ejercicio permite al cuerpo una agilidad sin igual. Las observaciones de este tipo de educación serán abordadas en el siguiente capítulo y principalmente desde la perspectiva escéptica, la cual nutre este planteamiento. Hasta entonces, resulta claro que los cambios al ser derivados de una voluntad débil en su modo de juicios no sólo son posibles sino también necesarios. En este rubro somos mucho más libres que en lo que compete a la voluntad fuerte.

Con estas breves observaciones es suficiente para delimitar el “camino del creador”. En general, creer que se es absolutamente libre para tomar cualquier decisión es una ilusión. Asimismo, creer en una razón perezosa que se rige por la consigna “sin importar lo que haga mi destino está escrito” es igualmente inapropiado porque no podemos creer que el *nihilismo* ni el Crucificado se saldrán de nuestro panorama histórico tan fácilmente. El esfuerzo y la lucha contra las fuerzas del *azar* son necesarias para dar un giro Histórico libre de cristianismo. Ahí donde podamos hacerlo tal como lo es en lo que comemos, bailamos y, asimismo, en lo que decimos y nos repetimos hasta el cansancio se juegan los elementos que permitirán al individuo y posteriormente a la sociedad conseguir una *libertad ontológica*. Ésta, ya se puede ver ahora, no está libre de la *física* ni de la historia personal y contextual, sino exclusivamente del cristianismo y del *nihilismo*. En pocas palabras, para el individuo que busca la *libertad ontológica* le están dando elementos propios con los cuales librar dicha

¹⁷⁰ F. Nietzsche, “Conferencia 2”, en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*.

batalla. A algunos ésta les será más fácil y a otros, por el contrario, les será dificultosa. Pero lo que es cierto, pues tenemos evidencia histórica de ello, es que el cristianismo y su *ética* de la *vida ascética* como su pasión por infringir dolor por el placer mismo de infringir dolor no es intrínseca a la humanidad. De eso se puede estar quieto y cada ladrillo cristiano que derrumbemos y cada pilar del Crucificado que se demuela son pequeñas victorias hacia la libertad. Mientras tanto, nadie expresa el sentido general de estas ideas mejor que el mismo Nietzsche: “Todos los jardines están ocultos dentro de nosotros; todos nosotros somos, por recurrir a un símbolo, como volcanes que crecen, que tendrán sus horas de erupción: cuándo tendrá lugar esto, si pronto o tarde, es algo que, a decir verdad, no sabe nadie, ni siquiera el buen Dios.”¹⁷¹

1.5 Lo heroico. Nietzsche bajo la influencia de Burckhardt, Carlyle y Emerson

Apuntando a los espíritus grandes no puedes errar. Pero si tales cosas se dijieran contra mí no convencerían. La envidia se desliza contra el poderoso. Sin embargo, los pequeños sin los poderosos son débil protección de la torre. Porque, junto a los grandes, el pequeño perfectamente se acopla y el grande se endereza con ayuda de los pequeños.

Soph., *Aj.*, 155-160

A partir de lo visto hasta ahora se puede afirmar que una condición del nihilismo, con su odio a la belleza y a la grandeza, es la pérdida del culto a lo *heroico*. Es por tal motivo que en el presente apartado se abordará la condición del *heroísmo* desde las aportaciones que hace Nietzsche sobre este asunto. Este objetivo será posible lograrlo solamente al margen de los elementos de la vida del pensador y de sus consideraciones teóricas que, como se pretende mostrar, están en estrecha armonía. El lector podrá encontrar en este apartado tres grandes momentos. El primero constará de la revisión de algunos episodios de la vida de Nietzsche que permitan identificar la condición *heroica* en él mismo. Posteriormente se podrá hacer un

¹⁷¹ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 9.

acercamiento de corte conceptual a dicho menester a partir de las reflexiones propias del autor que se ven, según la presente propuesta, nutridas por autores como Jacob Burckhardt, Thomas Carlyle y Waldo Ralph Emerson. Se concluirá con una serie de meditaciones en torno a la condición *heroica* que permitan articular los elementos desarrollados, el papel eminentemente educativo de dicha condición y la importancia histórica de la misma para la época actual.

Es importante tener en consideración un marco de análisis que permitirá abordar el *heroísmo* que consista, tanto en la faceta biográfica como en la exclusivamente conceptual, en distinguir el rostro *interno* del rostro *externo* de lo *heroico*. El primero buscará resolver la pregunta ¿cómo se autopercibe el *héroe* en dicha condición? El segundo pretende satisfacer la preocupación ¿cómo es percibido el *héroe* por los demás? Esta consideración tiene el propósito de ofrecer una imagen más amplia e integral de la *psicología heroica* nietzscheana. Cabe resaltar que dicha escisión es exclusivamente discursiva puesto que ambos rostros interactúan constantemente en su vivencia. Esto es posible percibirlo en la vida de Nietzsche.

Aunque contamos con una cantidad innumerable de ejemplos del rostro *interno* de la *heroicidad* de la vida de Nietzsche, ninguno es más esclarecedor que el siguiente. Paul Janz nos relata que a finales de 1861 Nietzsche asistió a una excursión a Schönburg por parte de la Escuela Provincial Real de Pforta. En aquel lugar, el joven “Fritz”, como le decía su madre, decidió subir solo a una torre para escribirse: “Sin otra compañía que la mía, que ellos se entreguen en los sótanos a sus libaciones hasta caer en el suelo. *Yo practico mi oficio de señor*”¹⁷², mientras sus condiscípulos ingerían bebidas alcohólicas.

Por otro lado, Nietzsche nunca dejó de impactar a las personas con su espíritu *heroico*. Del rostro *externo* del *heroísmo* se tiene una variedad de acontecimientos dignos de admiración. En la misma época de Pforta, Nietzsche solía impresionar con acciones asombrosas, de entre las que cabe resaltar la vez en que se dejó quemar tranquilamente la mano sin siquiera pestañear. Su hermana, Elisabeth, calificó de *heroico* este asunto. De igual forma, Janz interpreta este episodio de la siguiente manera:

¹⁷² C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. I, Infancia y juventud*, p. 74. (itálicas mías)

Tras del heroísmo físico y del desprecio del cuerpo latía en él un impulso poderoso a la *autosuperación* y a la *voluntad de vivir* y llevar tanto los preceptos asumidos como el propio ideal hasta sus últimas consecuencias. Un impulso en él que venía a tomar primer cuerpo expresivo un afán de *veracidad de aliento clásico*, un afán de veracidad *incapaz de soportar que el hombre oscile indeciso entre el ideal y la praxis*, un *afán de veracidad* que desde un principio tiene su hogar espiritual verdadero en espacios que no corresponden al siglo XIX.¹⁷³

Años más tarde en Basilea en cuya universidad Nietzsche fue profesor, Jacob Burckhardt afirmó de él que “nunca ha habido un profesor semejante”¹⁷⁴ puesto que, a pesar de sus altas y bajas, podemos imaginar su relación en términos de continua admiración. Es posible que el *heroísmo* o, en específico en Nietzsche su *oficio de señor*, impactó en los ojos del famoso historiador. Malwida von Meysenburg, una de las mejores y más duraderas amigas de Nietzsche, percibió en él dicho rasgo *heroico*. En abril de 1882 la escritora de *Memoires d'une idealiste*, envió una carta a su hija adoptiva, Olga, afirmando: “El pobre hombre, es realmente un santo, soporta sus dolores con *ánimo heroico*, volviéndose cada vez más suave, incluso alegre, trabajando siempre, a pesar de que casi está ciego [...] no tiene absolutamente nadie que lo cuide, lo ayude, y muy poco dinero”¹⁷⁵. El ya mencionado personaje, Kaftan, describe como heroico el rasgo de grandeza ética que Nietzsche mostró después de un ataque durante una caminata. Esto lo llevó a calificar de *heroica* a la doctrina de Nietzsche en 1888¹⁷⁶. Nietzsche mostró el mismo *heroísmo* físico desde durante toda su vida.

Es claro que los episodios en los que Nietzsche vive su *heroísmo* y ocasiona que otros lo perciban pueden ser mucho más numerosos y cuyos análisis pueden ser de interés pero basta con percibir que es un rasgo de su personalidad que va a llevar consigo desde muy joven hasta épocas maduras. Incluso se puede sospechar de que el interés por este rasgo, tanto para consigo mismo como para con sus ideas filosóficas y educativas, es absoluto a lo largo de su vida. Él mismo afirma: “Cuando se tiene carácter, hay en la vida un acontecimiento típico

¹⁷³ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, p. 75. Itálicas mías.

¹⁷⁴ Lou Andreas Salomé, *Nietzsche*, p. 8.

¹⁷⁵ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los años del filósofo errante*, p. 99. Itálicas mías.

¹⁷⁶ *Íbid.*, p. 496.

que se repite”.¹⁷⁷ Considero que es posible aplicar esta intuición al rasgo *heroico*. Según lo visto anteriormente se puede sostener que el *heroísmo* le era *instintivo*. Es igualmente menesteroso señalar que desde su vida pueden surgir elementos para la conceptualización teórica del asunto.

Así, por ejemplo, poner atención en los referentes teóricos a los que Nietzsche acudió para este asunto puede ser un buen comienzo. Se sabe, en primer término, que él recurrió asiduamente a la obra de Lord Byron y tuvo un especial afecto por el *Manfred* que el poeta inglés escribió. Su primer acercamiento a dicha literatura fue a los 13 años, y ocasionó en él un profundo impacto, a tal punto de calificar al poeta inglés como un “superhombre dominador de espíritus”¹⁷⁸. Esto lo llevó, años más tarde, a volver a admitir que seguía fascinado con la grandeza de dicha creación, tanto que confiesa: “No tengo una palabra, sólo una mirada, para quienes se atreven a pronunciar la palabra *Fausto* en presencia de *Manfredo*”¹⁷⁹. Lamentablemente no se identificó en el poeta inglés alguna obra, idea o propuesta que permitiera hacer un acercamiento teórico a la presente cuestión, pero ello no impide que su *Manfred* se tenga en cuenta como un gran ejemplo de figura *heroica* y de grandeza que influyó profundamente en Nietzsche.

Desde otra perspectiva, hay otros autores identificados que se ocuparon de este asunto en mayor o menor medida y que fueron leídos por Nietzsche. Esos son el caso de Voltaire, Goethe, Hölderlin, Michelet, entre otros y, de especial interés para este escrito, Thomas Carlyle, Ralph Waldo Emerson y Jakob Burckhardt. Parece que la época anterior a Nietzsche era rebotante en esta materia y que él se vio conmovido por dichos escritores a lo largo de su vida.

Ahora, ¿por qué tener especial interés en esos tres escritores recién mencionados? Todos y cada uno tienen una relación con Nietzsche, no necesariamente personal, que se tomaron en cuenta para esta decisión. El caso de Emerson, por ejemplo, a quien Nietzsche admiraba

¹⁷⁷ L.A. Salomé, *op.*, *cit.*, p. 24.

¹⁷⁸ R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 35.

¹⁷⁹ Friedrich Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, §4.

desde muy joven y cuyo interés permaneció a lo largo de los años, es interesante por sus planteamientos teóricos a veces muy contrarios a los de Friedrich Nietzsche. Asimismo, Carlyle es un personaje bastante despreciado por Nietzsche, pero que, a mi consideración, en muchos lugares es más próximo que lo que al mismo Nietzsche le habría gustado admitir. Por último, Burckhardt, compañero docente en Basilea a quien sí conoció en persona, estableció con él una relación en la que Nietzsche parecía una especie de alumno-hijo semejante a la relación Wagner-Nietzsche pero no tan profunda¹⁸⁰, incluso Friedrich iba a escucharlo como si fuera un estudiante¹⁸¹ y lo seguía después de clases para hablar de historia y de los griegos.¹⁸² De tal forma, encontramos en estas figuras una relación de cercanía positiva o negativa y personal o impersonal con Nietzsche. No le son indiferentes.

Los tres pensadores reservan un lugar central para este tipo de figuras en su pensamiento. Nietzsche tuvo, según la propuesta aquí planteada, ese mismo rasgo a lo largo de su vida y cuya máxima expresión fue el superhombre. Es posible y, de hecho aquí se presupone, que la relación que Nietzsche estableció con cada uno de ellos lo motivará a desarrollar sus ideas acerca del *heroísmo*.

Lo anterior nos conduce de manera necesaria a delimitar el concepto por el que se optará para este asunto. Cada uno aborda a estas figuras con distintos nombres en diversos lugares. Por ejemplo, Carlyle tiene sus célebres conferencias de 1840 que fueron abordadas bajo la noción de *héroes*, así como Emerson tiene un ensayo con el mismo título, “Heroísmo”, y otro donde trata de los *hombres representativos* y, finalmente, Burckhardt escribió acerca de los *grandes hombres* en sus *Reflexiones sobre la historia universal*. Aunque cada una de estas nociones puede ser analizada por separado, creo que resulta mucho más pertinente ofrecer una imagen amplia y abierta de éstas bajo el marco de unas líneas mínimas de delimitación. Esto permitirá abordar con mayor facilidad la forma en que Nietzsche se apropió de este tema y, más importante aún, cómo puede ser re-interpretado por y para nosotros.

¹⁸⁰ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, p. 48.

¹⁸¹ *Íbid.*, p. 97.

¹⁸² *Íbid.*, p. 176.

Siendo así, considero pertinente que se hable del *heroísmo* y no de otra noción. Como se vio líneas atrás, esto tiene un sustento directo en la vida de Nietzsche. También es importante entender que el concepto de *heroísmo* que aquí se desarrollará abrazará el significado de las otras dos figuras: los *hombres representativos* y los *grandes hombres*. Éstos, de manera somera, implican una forma en que un individuo concentra la conciencia de una época en él y cómo a través de esta condición pueden guiar a pueblos o naciones a una conciencia renovada. Para nuestros propósitos el *héroe* es un *hombre representativo* y un *gran hombre*.

Mientras tanto, considero que referirnos al *héroe* es para nuestra época mucho menos solemne y presuntuoso que los otros dos conceptos. No veo en los tiempos presentes, o en los del provenir, a quien agrade con fervor la idea un *hombre representativo*, pero con sus debidas acepciones el *heroísmo* puede ser ampliamente bienvenido por mis coetáneos.

Ya que se tienen los elementos biográficos, la delimitación teórica del concepto y los marcos de análisis presentados en un primer momento, es posible comenzar a dilucidar con precisión la noción de *héroe* que se propone a partir del pensamiento nietzscheano.

El primero de los rasgos *internos* de la parte conceptual de la *heroicidad* radica en el *sentido trágico* del mismo. De la misma forma que el joven Nietzsche veía con desdén a sus compañeros ir a beber, el general desconsuelo por la sociedad lo llevó a una actitud de extremo orgullo en su autopercepción. Esto es fácil notarlo a lo largo de su obra pero no hay mejor muestra que su *Ecce homo*, una obra plagada de aquel *oficio de señor* que se convirtió en una serie de reflexiones sobre la grandeza de sí respecto a la pequeñez del mundo. Todo tipo de confesiones del rasgo *trágico* del *heroísmo interno* de Nietzsche pueden ser tomadas de esta obra, desde afirmar que su Zaratustra es el regalo más grande que la humanidad ha recibido¹⁸³ hasta reconocerse como el hombre más benéfico y terrible que ha existido¹⁸⁴. La psicología *heroica*, ese *oficio de señor*, se sustenta en el choque y coexistencia de dos impulsos internos que emergen de un mismo cuerpo: los célebres impulsos dionisíaco y apolíneo propuestos por Nietzsche.

¹⁸³ F. Nietzsche, “Prólogo” en *ibíd.*, §4.

¹⁸⁴ F. Nietzsche, “Por qué soy yo un destino” en *ibíd.*, § 2.

Aunque se pretende ahondar sobre dicha relación en apartados posteriores, es necesario que se tengan en cuenta en una perspectiva sencilla por el momento. Nietzsche no habría podido confesarse el autor de aquel gran regalo llamado *Así habló Zaratustra* ni nombrarse el hombre más benéfico y terrible si no hubiera concebido al mundo en el que vivió como un completo fracaso, una total falla, un absoluto error, una terrible realidad o una impresionante *décadance*. Esa mirada doliente y agónica es el resultado del primero de los impulsos, el dionisiaco. Nietzsche utiliza un mito griego para mostrar este asunto:

Cuenta una antigua leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque, sin poder atraparlo, al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso. Cuando éste, finalmente, cayó en sus manos, el rey le preguntó qué era lo mejor y más deseable para el hombre. Tieso y envarado, el *daimón* guarda silencio hasta que, urgido por el rey, termina profiriendo estas palabras en medio una estridente risa: «¡Mísera estirpe efímera, hijos del azar y de la ardura!, ¿por qué me obligas a decirte algo, lo que te conviene no escuchar? Lo mejor de todo no está en absoluto a tu alcance, a saber, no haber nacido, no *ser*, ser *nada*...Y, en su defecto, lo mejor para ti es...morir pronto».¹⁸⁵

Lo dionisiaco es el resultado, el síntoma, de una personalidad que *instintivamente* ve al mundo por sus horrores en las profundidades del mismo y confiesa que es mejor no participar en él. Esa visión trágica fue uno de los constantes ejes en la personalidad de Nietzsche a lo largo de su vida y por eso aseveraba constantemente ideas como: “Se requiere mucha fuerza para poder vivir y para olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto es una y la misma cosa”¹⁸⁶ e incluso llegó a querer huir del mundo en más de una ocasión en forma simbólica y literal puesto que veía en un cañón de pistola una fuente de pensamientos agradable¹⁸⁷. Entonces, ¿por qué Nietzsche no se suicidó si veía el *no ser* mejor que el *ser* o la muerte mejor que la vida? o enfocada esa pregunta a nuestro presente menester ¿qué refrena al *héroe* de un deceso voluntario? Esto corresponde al segundo impulso del *héroe*, lo apolíneo.

¹⁸⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §3.

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 3.

¹⁸⁷ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los años del filósofo errante*, p. 144.

Éste tiene un efecto paliativo en la psicología *heroica*. Rüdiger Safranski lo describe con una claridad digna de mención:

La afirmación apolínea descansa en un valeroso y vital «*a pesar de todo*» [...] El mundo apolíneo de la cultura erige una especie de pantalla protectora o, hablando en términos marciales, un continuo «campo de batalla» contra los elementales poderes de la vida, y permite jugar en el primer plano o en el interior de la fortaleza del teatro de la vida, con sus dioses de la ciudad, sus leyes, virtudes, obras, plásticas, narraciones y su prudencia política¹⁸⁸.

Ese *a pesar de todo*, esa bella excusa, le sirve al *héroe* para distinguirse del pesimista absoluto porque le otorga un motivo para volver al campo de batalla que es la vida, ese terreno de perenne injusticia y dolor. El arte no adiestra ni educa para la acción inmediata, afirma Nietzsche, pero su efecto ensoñador permite una valoración de la vida con la que: “estamos de acuerdo con el héroe trágico cuando prefiere la muerte a renunciar a lo deseado [...] El arte *existe para que no se rompa el arco*”¹⁸⁹. Si el arte es el máximo objeto de deseo porque conlleva una experiencia de belleza ensoñada, éste puede ser dirigido hacia la *interioridad* como a la *exterioridad* del *héroe*. En la primera dirección, la *interna*, el *héroe* procurará hacer de sí mismo, como Nietzsche propone, una “obra de arte” que irradia miel para el deleite de la unidad originaria¹⁹⁰. En la segunda dirección, la *externa*, el *héroe* siente un impulso por la transformación del mundo porque: “No se puede ser feliz mientras a nuestro alrededor todo sufra y se produzca sufrimientos; no se puede ser ético mientras el curso de las cosas humanas esté determinado por la violencia, el engaño y la injusticia”¹⁹¹. El *héroe* encuentra los sufrimientos como una experiencia anti-artística y sucede que el impulso de belleza, no la compasión ni el resentimiento, lo lleva de regreso con el mundo. Si el *héroe* tiene una injerencia en la vida política o en la Historia¹⁹² es a través de este mecanismo estético.

¹⁸⁸ R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 85.

¹⁸⁹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth*, § 4.

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, § 2.

¹⁹¹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth*, § 4.

¹⁹² Se sigue la distinción que realiza Diego Sánchez Meca al traducir y comentar la obra de Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, en donde Friedrich utiliza ‘Historie’ (historia en tanto estudios o historiografía) y ‘Geschichte’ (Historia-

Es decir, el rasgo *trágico* del *héroe* se constituye por la relación de impulsos que Nietzsche denominó apolíneo y dionisiaco respectivamente, y la carencia de cualquiera de ambos implica la disolución del *héroe*. Como individuo de acción, el héroe recibe del impulso dionisiaco un panorama en el cual llevar a cabo sus hazañas, mientras que el impulso apolíneo le otorga un motivo estético-existencial para las mismas. Un sujeto que auténticamente pensara que el mundo es bello no tendría por qué moverse, al igual que un individuo se paralizaría si percibiera lo horrible del mundo y no lograra ver en su acción un tinte de belleza.

El rasgo *trágico* del *héroe* es posible encontrarlo incluso en pensadores que se suelen oponer al mismo. Véase a Emerson y su cristianismo providencialista *trascendental* con gran optimismo y muy en contra del rasgo *trágico*, quien afirma:

Todas las cosas son morales [...] Sentimos una inspiración; fuera, en la historia, podemos ver su fuerza fatal. «Estaba en el mundo y por Él fue hecho el mundo» [Juan 1:10]. La justicia no se pospone. Una perfecta equidad ajusta su equilibrio en todas las partes de la vida. Οι κυβοι Διως αι εμπιπτουσι: ‘Los dados de Dios siempre están cargados’.¹⁹³

El mismo pensador que en el ensayo recién citado invita a la tranquilidad por la venida de la justicia divina debe dar una vuelta argumentativa para explicar los horrores del mundo. Por eso él adjudica, como lo suele hacer el cristianismo desde Agustín de Hipona con su *ordo amoris*, los defectos del mundo a la humanidad, mientras que sus aciertos y bellezas se los otorga a Dios cuando sostiene:

Las violaciones de las leyes de la naturaleza por parte de nuestros predecesores y contemporáneos son castigadas también en nosotros. La enfermedad y deformidad que nos rodea certifica la infracción de las leyes naturales, intelectuales y morales, y a menudo una violación tras otra para engendrar esa compuesta miseria.¹⁹⁴

el curso de la historia, como los acontecimientos que suceden). Meca nos recuerda la importancia de esta distinción al remarcar el título en alemán de la obra “*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*”. *Obras completas I*, p. 705.

¹⁹³ Ralph Waldo Emerson, “Compensación” en *Ensayos*, pp. 110-111.

¹⁹⁴ R. W. Emerson, “Heroísmo” en *Ibíd.*, p. 210.

De tal forma, por diferente vía, Emerson llega al mismo lugar que el marcado por la visión trágica y, cabe resaltar, la suya es una mucho más raquíca por su optimismo y su *mentira*¹⁹⁵: “Los tiempos del heroísmo suelen ser tiempos de terror.”¹⁹⁶ Y si se ha optado por mostrar la perspectiva de Emerson en este rubro se debe a que se encuentra en Waldo un irrefrenable amor por la belleza, rasgo que igualmente Nietzsche admira. Ambos reconocen la necesidad del *héroe* en tiempos de dolor e injusticias, a pesar de que el pensador estadounidense reconozca que esos contextos son accidentales y que, por su parte, Nietzsche los reconozca como intrínsecos de la existencia. Dicho de otra forma, Emerson puede *mentir* al insinuar que basta con carecer de pecados para que los tiempos de terror cesen y el *héroe* sea innecesario, mientras que Nietzsche reconoce que la necesidad de *héroes* es un correlato a la Historia de la humanidad. Esto se debe a que el fin de los tiempos *heroicos* supondría el fin de la Historia por haber llegado al Paraíso o a cualquier otra clase de utopía cristiana recubierta con verborrea teleológica. Líneas más adelante se abordará al *héroe* como ser *Histórico* y la relación con su visión *trágica* cobrará mayor peso.

Ahora se vuelve necesario abordar el correlato *exterior* del rasgo *trágico* del *héroe* y cabe advertir que no hay uno sólo, sino que es único: la *sinceridad*. Sin embargo, el factor determinante de ésta se encuentra mucho más próximo a otro rasgo *interior*. Se trata del impulso victorioso de aquel oficio de señor que Nietzsche confesó a una edad temprana y que a lo largo de su vida tomó distintos nombres y matices, pero cuya mejor expresión es la *moral de señor* o *aristócrata*. Para entender el efecto que el *héroe* puede llegar a tener en las representaciones que se hacen de él es necesario entender el rasgo *aristócrata* o *moral de señor* del mismo.

¹⁹⁵ Cf. F. Nietzsche, *Anticristo*, §55. El pensador afirma respecto a este concepto, simple pero profundo, cuando aborda la “psicología de la convicción” o de la “fe”: “Llamo mentira a *no* querer ver algo que se ve, no querer ver algo *tal* como se ve: es indiferente saber si la mentira tiene lugar delante de testigos o sin ellos”. En este caso, Emerson y el cristianismo claramente no aceptan el mundo en su crudeza y necesitan el consuelo de Dios, así que hacen uso de la *mentira* en sentido nietzscheano.

¹⁹⁶ W.R. Emerson, “Heroísmo” en *Ensayos*, p. 218.

Es importante advertir que Nietzsche da una connotación muy específica al uso de la palabra *aristócrata*. Él sabe reconocer la importancia de las palabras en su aspecto histórico y etimológico y es por ello que distingue, a diferencia de la moda de su época o de la nuestra, al burgués del *aristócrata*. Gracias a sus raíces griegas la *aristokratía* alude al poder de los buenos o de los excelentes y esto, a su vez, no indica necesariamente la pertenencia a una clase social sino que se trata, al menos para Nietzsche, de una vigorosidad ontológica. Esto es posible saberlo a partir de la forma en que se expresa de este rasgo:

¿A qué llamamos aristocrático? ¿Qué significa para nosotros hoy esta palabra? [...] Para volver, profundizándola, a una vieja fórmula teológica, lo que decide aquí, lo que fija el rango, no son las obras, sino la *fe*. Es yo no sé qué certidumbre fundamental que un alma aristocrática posee respecto de sí misma, algo que es imposible buscar, encontrar, y, tal vez, perder... *El alma aristocrática tiene respeto de sí misma.*¹⁹⁷

Es claro que no se necesita dinero ni prestigio social para tener *fe* o certidumbre fundamental respecto a sí mismo o respeto propio. Sin embargo, no por el hecho de que Nietzsche distinga a la burguesía de la *aristocracia* hay que pensar ilusoriamente de que todos pueden mostrar ese rasgo.

Entonces, ¿cómo se revela evidente para sí mismo el rasgo *aristocrático* con esa *fe* y *respeto* absoluto hacia sí? El *aristócrata* sale vencedor en los asuntos no triviales y genuinamente profundos para su personalidad cuando aparece la exigencia de un victorioso en la lucha “yo-mundo”. La *aristocracia* en Nietzsche se mostró, por ejemplo, en aquel *oficio de señor* que lo hizo alejarse de sus compañeros bebedores. No obstante, el rasgo *aristocrático* del *héroe* afecta a cuestiones mucho más recónditas de su existencia porque este rasgo tiene ahí sus cimientos.

Resignarse a beber o a convivir con unos compañeros insoportables podría no ser un gran pesar o una pérdida dolorosa del *respeto de sí mismo* para el *aristócrata*, pero ceder el direccionamiento de su existencia a otra persona es un trago que él no puede pasar:

¹⁹⁷ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 287.

El aristócrata tiene el sentimiento íntimo de que *él mismo* determina sus valores morales, de que no tiene que buscar aprobación; él juzga «Lo que me es perjudicial, es perjudicial en sí mismo» Tiene la conciencia de que es él quien confiere honor a las cosas, quien *crea los valores*. Todo lo que encuentra en sí lo honra; semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo.¹⁹⁸

La *creación de valores* y la regencia de sí mismo podría hacer parecer que la *aristocracia* es una especie de autonomía disfrazada del romanticismo nietzscheano, pero habría que tener cierta precaución al respecto. La *autonomía* suele estar asociada con la facultad del libre albedrío y no sucede así con la *aristocracia*. El impulso que lleva al alma *aristócrata* del *héroe*, según Nietzsche expone en el aforismo recién citado, no se obtiene por el deseo del mismo, sino que es intrínseco a dicha alma y ajeno a su contraparte, el alma que tiene *moral de esclavo*. Dicho de otra forma, el *héroe* no quiere ser *aristócrata*, sino que *es aristócrata*. La dimensión *aristocrática* está mucho más próxima a la *voluntad fuerte* y a los *instintos* que a la maleabilidad de los *juicios* y la *voluntad débil*.

Para que el *héroe* sea *aristócrata* necesita una inmensa capacidad de *sinceridad*. En cierto sentido, el *rasgo aristocrático* se posibilita para con el *héroe* solo en la medida en que él es *sincero*. Este último rasgo, a su vez, es una especie de hilo conductor entre la *interioridad* del *héroe* y las representaciones que se hacen de él, su *exterioridad*. Nietzsche identifica este rasgo en su juventud cuando buscaba- así narra- a un “educador, un verdadero filósofo” que le enseñara de nuevo a ser “*sencillo y sincero*” y lo describió: “Schopenhauer no quiere nunca aparentar: pues escribe para sí, y a nadie le gusta que le engañen, y muchísimo menos a un filósofo que incluso se pone como norma lo siguiente: ¡no engañes a nadie, ni tampoco a ti mismo!”¹⁹⁹ El *héroe*, cuando es tal y no lo aparenta, lleva su *sinceridad* a los extremos más loables y a los más peligrosos en las representaciones que se hacen de él. La *sinceridad* funge como una clase de lente perfectamente diáfano que muestra la grandeza del *héroe* al mundo.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, §260.

¹⁹⁹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador*, §2.

Aunque Nietzsche menciona la *sinceridad* y la *aristocracia* como elementos importantes del *héroe*, es necesario remarcar que no es el primero ni el único en hacerlo. En un primer momento, Emerson la intuye al afirmar que el *héroe* se enfrenta a la chusma con la verdad y de ello resulta que: “El héroe es una mente tan equilibrada que [...] avanza con su propia música [...] El heroísmo obra en contradicción con la voz de la humanidad, y en contradicción, por un momento, con la voz de lo grande y bueno”²⁰⁰. No obstante, considero que la verdadera influencia para hacer hincapié en este rasgo no es Emerson sino Carlyle.

A pesar de que Carlyle es, ante los ojos de Nietzsche, un “retórico y medio comediante, un turbión falto de ingenio”²⁰¹, comparte con él la opinión de que el *héroe* es ineluctablemente *sincero*. Para el pensador escocés esto se debe a que el *héroe* ha penetrado en lo más universal y eterno del mundo²⁰² y eso lo obliga a llevar una relación sin obstáculos entre su conexión metafísica, su conciencia y su actuar. Es por ese motivo que Carlyle piensa en los profetas como personajes *heroicos*. Nietzsche, en contraposición, como se vio arriba, cree que la *sinceridad* emerge y coexiste con el rasgo *aristocrático*.

Para asegurar la autenticidad del rasgo *aristocrático* y de la *sinceridad* del *héroe* se identifican dos vías que pueden ser propuestas a partir de las consideraciones nietzscheanas. Es importante su revisión debido a que así se proponen mecanismos para identificar psicologías que pueden ser consideradas como *pseudo-heroicas* o de *esclavos*. El primero consiste en la forma de expresión por la que esta figura opta haciendo que la oscuridad de ésta se vuelva un síntoma de su inautenticidad, mientras que el segundo mecanismo se enraíza en el la actitud espectacular que el *pseudo-héroe* muestra.

Cuando se trata de un ser aparentemente *heroico* o *pseudo-héroe* el camino que lleva desde su visión *trágica* del mundo, en caso de que la posea auténticamente, y su enfrentamiento *aristócrata* con éste hacia las representaciones que se hacen de él se vuelve turbio e indescifrable. Por eso Nietzsche es contundente cuando se trata de la claridad del lenguaje

²⁰⁰ W.R. Emerson, “Heroísmo” en *Ensayos*, pp. 210-211.

²⁰¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 252.

²⁰² T. Carlyle, *Los héroes*, p. 103.

que se utiliza: “En el lenguaje innovar o arcaizar, preferir lo raro y extraño, tender a la riqueza del léxico en vez de a la restricción, es siempre una señal de gusto inmaduro o corrupto”²⁰³. Nietzsche continúa la misma crítica a lo largo de su vida principalmente contra el idealismo alemán. Es decir, para Nietzsche, nada hay de *aristócrata* en quien esconde al mundo su interioridad. Las almas pequeñas no quieren ser descubiertas, mientras que el *héroe* quiere compartirse con el mundo y, para que esto ocurra, éste debe poder apreciarlo.

Por otro lado, el segundo mecanismo, la actitud espectacular, se vuelve evidente en el momento en que la idea del *heroísmo* es tomada con poca seriedad o de manera inauténtica. Esto acontece cuando no hay una *creación de valores* propia:

En el mundo no valen para nada las mejores cosas sin alguien que las represente: el pueblo llama grandes hombres a esos intérpretes. Poco comprende el pueblo lo grande, esto es: lo creador. Pero tiene sentido para todo intérprete y actor de grandes cosas. [...] Mas el pueblo y la fama son los que giran en torno a los actores: así marcha el mundo.²⁰⁴

Se denomina actitud espectacular porque, como el actor o el intérprete, vive de la fama y del reconocimiento vulgar, su vida se vuelve un espectáculo. El *héroe*, en contraposición, vive su grandeza para sí y los excesos de ésta son el regalo²⁰⁵ que hace al mundo.

Por último, el *héroe* muestra el rasgo más relevante para nuestros propósitos de todos los que aquí se tratan: siempre es un ser *Histórico*. Este rasgo, como los anteriores, tiene su correlato *interno* y *externo* que se vuelven necesario desarrollar.

El primero de los rasgos, uno *interno*, consiste en su identificación como parte de una estirpe no sanguínea y no económica. Janz comienza su magnífica obra con este asunto al comentar un texto de Nietzsche donde afirma: “La actividad del ser humano no comienza, sin embargo,

²⁰³ F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, § 127.

²⁰⁴ F. Nietzsche, “De las moscas del mercado” en *Así habló Zaratustra*,

²⁰⁵ Cf. F. Nietzsche, “De la virtud que hace regalos” en *Ibíd.*, § 2. Ahí, en tono sarcástico a Lucas 4:23, afirma para sus propósitos: “Médico, ayúdate a ti mismo, así ayudarás también a tu enfermo. Sea ésa tu mejor ayuda, para que vea con sus propios ojos a quien se cura a sí mismo.”

con el nacimiento, sino ya en el embrión y tal vez —quién puede decidir en este punto— ya en los padres y en los antepasados.”²⁰⁶ El *héroe* está destinado a serlo y no puede evitarlo de la misma forma en que el *esclavo* está condenado a su condición.

No obstante, sus antepasados o linaje corren a través del mecanismo del *azar*, principio cósmico que ya fue mencionado. La única forma de descubrir esta herencia es a través de una clase de misterioso llamado *Histórico*. Se tiene una gran muestra en el siguiente relato. Gran parte de la población coetánea a Julio César pudo haber pasado frente al templo de Hércules, contemplar el busto de Alejandro y sentir un profundo respeto o una gran admiración, pero fue el famoso emperador quien al presenciar ese rostro se echó a llorar y

como si no pudiera soportar ya más su propia indolencia por no haber realizado todavía nada digno de memoria a una edad en la Alejandro había sometido ya la Tierra entera, presentó al punto su renuncia para así poder buscar en Roma la ocasión de realizar acciones de mayor importancia.²⁰⁷

Así como a Julio César, el *héroe* sabe ver en los antepasados próximos o lejanos la estirpe *Histórica* a la que pertenece. Este saber, tan *instintivo* e indomable como el rasgo *aristócrata*, no puede ser enseñado sino, con suerte, excitado.

Para lograr dicha excitación es necesario que todos, absolutamente todos, tengan un contacto cercano con la *Historia*, pues el rasgo *heroico* no sabe distinguir entre ricos y pobres, hombres y mujeres, ancianos y niños. No sabemos cuántos césares o alejandros estén esparcidos por el planeta y el hecho de vivir en un mundo donde la burguesía prive de la historia a esos seres no es sólo un crimen contra los sistemas educativos sino contra la humanidad entera. Nietzsche reconocía claramente esta exigencia: “¡Ah! Esa falta de amor en estos filósofos, que piensan sólo y únicamente en los elegidos y no tienen tanta fe en su sabiduría. *Es necesario que la sabiduría, como el sol, resplandezca para todo el mundo: y un pálido rayo debe poder penetrar en el alma más humilde*”²⁰⁸. Nietzsche habla de

²⁰⁶ F. Nietzsche, “Libertad de la voluntad y fatum.”, en *Obras completas*, vol 1. 13 [7].

²⁰⁷ Suet. *Iul*, 7.

²⁰⁸ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, 29 [224]. Itálicas mías.

sabiduría y ésta se suele confundir con la actividad que se realiza en las instituciones de pseudo-educación cuando, para él, muchas veces la *sabiduría* es ajena a dichas instancias, tal como se mencionó en apartados anteriores. Dicho en otras palabras, la sabiduría Histórica es aquella capaz de revelar a los héroes. Sin historia no hay héroes y, como veremos en estas líneas, sin héroes no hay Historia.

Si ya se sabe un elemento del rasgo *heroico* como conocedor de la *Historia*, cabe mencionar otro rasgo *interno* que se deriva directamente de éste: el *antifilisteísmo* como parte del *heroísmo*. Me permito este neologismo debido a que considero que su contenido abarcará la crítica constante que Nietzsche hace a los “filósofos” en *Humano, demasiado humano*, a los “eruditos” en *Ecce homo*, a los “doctos” en *Así habló Zaratustra* y a otras nociones similares a lo largo de sus obras. Considero que esta noción puede respetar el ya citado principio que Nietzsche se adjudica: “Cuando se tiene carácter, hay en la vida un acontecimiento típico que se repite”. Esto no implica que el “filósofo” sea exactamente igual al “erudito” y al “docto” sino que prefiero enfocarme en sus similitudes y no en sus diferencias a partir de la construcción del *antifilisteísmo* porque permite: 1) servir al concepto de *héroe*, 2) dejar para otro espacio la búsqueda y explicación del “filisteísmo” como grupo religioso histórico y retomarlo exclusivamente como concepto y, 3) que el lector pueda revisar dichos conceptos por su cuenta, percibir por sí mismo las diferencias y así poderse centrar en los rasgos en común que aquí yo asumiré.

De la misma forma, escoger la noción del “filisteísmo” para proponer un rasgo antitético tiene el fundamento de enfatizar la tradición en la que Nietzsche se apoya: el romanticismo. En esta corriente intelectual y artística aparece este concepto, cuyo uso Nietzsche va a aplicarlo en sus *Consideraciones intempestivas*, principalmente en la primera y en la tercera. Según Safranski, los románticos acuñaron en su tiempo (¡Quizá no muy distinto al nuestro en este aspecto!) el término “filisteo” debido a un malestar con lo cotidiano, un “desencanto del mundo”²⁰⁹, ocasionado por un excesivo impulso por el conocimiento instrumental y un utilitarismo rapaz. El escritor alemán hace una increíble descripción del “filisteo”:

²⁰⁹ R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 174.

Los románticos llaman «filisteo» a quien se prescribe a sí mismo por completo la utilidad. Un romántico se siente orgulloso de no ser filisteo, y presiente, sin embargo, que apenas podrá evitar serlo cuando se haga mayor. La expresión «filisteo» proviene de la jerga estudiantil y designa despectivamente en la época al no estudiante, o bien a una persona que lo fue, pero ahora está inmerso en la vida normal de la burguesía, sin las libertades estudiantiles. Para los románticos, el «filisteo» se convierte en emblema del hombre corriente por antonomasia, del cual quieren distanciarse. El filisteo no es simplemente alguien que aprecia lo normal, lo regular, pues a veces esto lo hacen también los románticos, sino alguien que explica de manera prosaica lo maravilloso, lo prodigioso, e intenta reducirlo a una medida normal. El filisteo es un hombre inmerso en el resentimiento, un hombre que toma lo extraordinario por ordinario e intenta empequeñecer lo sublime. Se trata, por tanto, de personas que se prohíben a sí mismas la sorpresa y la admiración. No sólo carecen de fantasía, sino que para ellos es además sospechoso todo el que la tiene en demasía.²¹⁰

Antes de retomar la serie de adjetivos y descripciones que Safranski ofrece para pensar al “filisteo” y, a su vez, al *antifilisteo*, es necesario ver cómo Nietzsche se apropia de este asunto y lo dirige hacia nuestros propósitos.

Por su parte, el profesor de Basilea hace uso de la idea de “filisteo de la formación”²¹¹ en su obra *David Strauss* y vuelve a hablar de “filisteos” en *Schopenhauer como educador* sin, a mi consideración, cambiar considerablemente el tono y el contenido del concepto. En su *David Strauss*, Nietzsche describe al *Bildungsphilister* de forma muy semejante en que los

²¹⁰ *Íbid.*, p. 179.

²¹¹ La nota de Sánchez Meca es sumamente útil para este asunto porque da luz del significado en alemán y de la forma en que Nietzsche lo utiliza a lo largo de su obra, por lo que se afirma mi postura respecto a la “repetición de un acontecimiento”. El español afirma: “El término que Nietzsche usa en alemán es «*Bildungsphilister*», término que tiene una carga irónica importante. El término en alemán *Bildung*, salvo en algunos contextos especiales, como hemos indicado, lo traducimos por «formación», de ahí la traducción literal «filisteo de la formación» Nietzsche justifica el término en diversos lugares. En EH, por ejemplo, dice que la «la palabra *Bildungsphilister* se ha introducido en el lenguaje gracias a mi escrito [la primera *Intempestiva*]», KSA VI 317. En MA II, en el prólogo de 1886, dice entre paréntesis «(reivindico la paternidad de la expresión *Bildungsphilister* de la que se usa y abusa actualmente)», KSA 370. Schopenhauer ya había hablado también del «filisteo» en un sentido similar: PP I, c. 4. Sin embargo, llama la atención un apunte de los *Diarios* de Cósima, del 8 de agosto de 1873, en el que Wagner apunta al origen del filisteísmo en Nietzsche: Por la noche hemos leído el *Strauss* de Nietzsche; R. observa que por encima de todo, la glorificación del filisteísmo está copiada de los ingleses”. *Obras completas I*, p. 655

románticos lo hacen con el “filisteo”, pero agrega unas características peculiares. Por ejemplo, cuando se trata de juzgar a los clásicos y, en general al saber histórico, el *Bildungsphilister* lo vuelve “clásico” (en un sentido anticuario) y deja de acudir a él para, según Nietzsche, crear el lema “ya no hay por qué seguir buscando”²¹². En otro lugar, él mismo describe al *Bildungsphilister* como un erudito, cómodo, que trató de apoderarse de lo clásico para despojarlo de lo vivo y lo productivo.²¹³ Asimismo, Nietzsche hace una descripción sumamente lúcida de la relación que se ha establecido entre las instituciones educativas de su época (¿y de la nuestra?) y la figura del *filisteo*:

Es obvio que hace falta una reflexión completamente desacostumbrada para apartar de una vez la mirada de los actuales establecimientos de enseñanza y enfocarla más allá, hacia instituciones totalmente diferentes y extrañas, a las que quizá la segunda o tercera generación considere ya necesarias. Mientras tanto, los esfuerzos de los actuales educadores de nivel superior producen o bien al docto, o al funcionario, o al propietario, o al filisteo de la formación, o bien, por último y por lo común, un producto híbrido, mezcla de todos ellos.²¹⁴

¿Será posible que los esfuerzos por la educación del “filisteo” hayan bajado a niveles inferiores de las instituciones educativas y se haya puesto a esta figura como la máxima de todas nuestras escuelas y centros de estudio? Yo, por mi parte, así lo creo. El *filisteísmo*, tal como lo puedo concebir desde las observaciones de Nietzsche y de Safranski, ha penetrado hasta en lo más hondo de nuestras visiones educativas y provoca que todo lo que está en función de un saber “utilitario”, con *resentimiento* por la vida estudiantil y a favor del trabajo, con tonos librescos o eruditos, con pocos tintes artísticos o de excitación se vuelva un saber despreciable. Saber para mejorar la existencia, saber para buscar inspiración histórica, saber para ennoblecer es hoy, ante los ojos de los *filisteos*, un delito contra la economía y la sociedad. En nuestros días, una escuela que no preparara a los estudiantes para el trabajo podría ser el mayor logro del *antifilisteísmo*, tal como se preveía en apartados anteriores. El *héroe*, con su *antifilisteísmo*, debe ser promotor, voz y guía de esta serie de crímenes contra el pensamiento “utilitario” del saber.

²¹² F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas I, David Strauss, el confesor y el escritor* §2.

²¹³ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, 27 [55].

²¹⁴ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador*, §6.

El *antifilisteísmo* como rasgo *heroico* es, por tautológico que parezca, tan viejo como los *héroes*. La lista de *héroes* que nos ofrecen Nietzsche, Burckhardt, Emerson y Carlyle, que se llena con nombres repetidos como Platón, Alejandro Magno, Montaigne, Shakespeare, Goethe, Voltaire y Napoleón es, al mismo tiempo, la lista de los perfectos *antifilisteos*. Todos ellos, cada uno en su época, con sus intereses y sus propias luchas fueron representantes y conocedores de que el saber debe ennoblecer y excitar la existencia, que ese es su propósito. Todos ellos sabían que un saber que no inspira a las grandes hazañas es un saber desértico. Es decir, el *antifilisteísmo* consiste en reconocer que no hay un sólo tipo de saber vitalista, sino que cualquier saber puede tener ese efecto. Asimismo y en consecuencia, lo anterior implica que el *héroe* no emerge de un campo de saber en específico. El *héroe* no es necesariamente “pedagogo”, “filósofo” o “filólogo” en el sentido actual de dichas palabras sino que el *héroe* es “pedagogo”, “filósofo” y “filólogo” en el sentido etimológico y estricto de éstas y que eso está más allá de su profesión o su nivel de estudios.

Por último, el *antifilisteísmo* como rasgo *interno* del héroe lo lleva a tomar el rasgo *externo* más importante de todos los que constituyen la *psicología heroica* nietzscheana: el héroe como ser *Histórico*. Considero que Nietzsche se ve influido en este punto por la amistad y aportes intelectuales que Burckhardt le ofrece. Por su parte, Emerson y Carlyle intuyen de una u otra forma este rasgo, pero Burckhardt lo desarrolla con excelencia y es por ese motivo que vale la pena acudir a sus consideraciones y cotejarlas con las de Nietzsche.

Burckhardt entiende perfectamente el papel que deben fungir los *héroes* que él denomina “grandes hombres”. Se trata de individuos que condensan en sí la conciencia de la época en la que viven y que, a su vez, ésta trae consigo todo el pasado de la Historia. Esto lo logran exclusivamente a partir de la comprensión *instintiva* y cultivada de su momento como un punto crítico o terrible, según vimos líneas atrás con Emerson y Nietzsche cuando se abordó el rasgo *trágico*. Por eso Burckhardt afirma:

Son extraordinariamente asombrosas aquellas figuras a través de las cuales todo un pueblo pasa súbitamente de un estado de cultura a otro [...] En la *crisis* culmina en los grandes

individuos al mismo tiempo lo nuevo (la revolución) y lo existente. Su ser constituye un verdadero misterio de la historia universal; la relación que guardan con su época es una *ἱερός γάμος* (un matrimonio sagrado) que apenas puede sellarse más que en tiempos terribles, pues éstos son los únicos que nos dan la única pauta suprema e la grandeza y al mismo tiempo los únicos en que se siente la necesidad de ésta.²¹⁵

La *Historia*, tan llena de este tipo de tiempos está también llena de este tipo de individuos. Éstos son los que permiten que la *Historia* no se quede estancada. Ese salto de un “estado de cultura a otro” podría no ser necesariamente “súbito” aunque debemos entender que Burckhardt lo describió así fue porque hasta sus días todas las intervenciones *Históricas* de los *héroes* habían sido de esa manera. Hoy podría ser distinto, pero antes de abordar ese asunto es necesario ver qué consecuencias tiene este diagnóstico con el carácter del *héroe*.

Si el *héroe* tiene ante sus ojos una crisis *Histórica*, una experiencia “anti-artística”, no le queda otro remedio que volverla una “obra de arte”. El *héroe*, quien por su rasgo *trágico* se volvió él mismo su “obra de arte”, siente el impulso de que el mundo esté a la altura de su belleza y es por tal motivo que él pondrá los valores de dicho mundo. Nietzsche, por su parte, está en perfecta concordancia con esta idea y, de hecho, considero que es parte central de su vida y su pensamiento. Para ello propone en “épocas de madurez” una noción del “filósofo” o de “sabio” que no se adapta a la del *filiteo*. De éstos “nuevos filósofos”, “filósofos del mañana” o “espíritus libres”, por usar expresiones comunes para este asunto, Nietzsche asevera:

Suplico, en fin, que dejemos ya de confundir a los obreros de la filosofía y, de alguna manera general, a los hombres de ciencia con los filósofos[...] Tal vez sea necesario para la educación del verdadero filósofo que éste haya pasado por todos los estadios en que se han detenido, en que *han tenido* que detenerse necesariamente sus colaboradores subalternos, los obreros científicos de la filosofía [...] Corresponderá a estos pensadores poner en claro, hacer concebible, tangible y manejable todo el conjunto de los acontecimientos y de los juicios anteriores, dar un resumen del «tiempo» mismo y *triunfar* del pasado: tarea inmensa y maravillosa que podrá satisfacer al orgullo más delicado y a la voluntad más tenaz. *Pero los*

²¹⁵ Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 287.

verdaderos filósofos son los que mandan y legislan. Dicen: «He aquí lo que debe ser». Ellos son los que determinan el «sentido» y el «porqué» de la evolución humana [...] ¿Existen hoy día semejantes filósofos? ¿Existieron alguna vez semejantes filósofos? ¿No será preciso que existan un día?»²¹⁶

En estas ideas aparecen todo lo que Buckhardt preveía: una forma de diáfana condensación del tiempo, de las historias y de las ideas para mostrarla de manera clara y *sincera*, además de una necesidad epocal por grandes hombres o “filósofos” que otorguen sentido a un mundo sin dirección, un mundo en crisis.

Por otro lado, lo verdaderamente alarmante es que Nietzsche insistió en usar la noción de “filósofo” y pretendió que con el adjetivo “nuevo”, “verdadero” o “libre” éste perdiera toda la pesadez que él mismo reconoce en aquellos “obreros de la ciencia”. Considero que es necesario un término distinto porque el “mandar” y el “legislar” valores de manera impositiva sigue siendo asociado a esa visión anquilosada del “filósofo”. Es necesario, pues, pensar que el *héroe* como *educador* es esa gran figura que exigen Nietzsche, Buckhardt y, más importante aún, nuestra época.

Todo *héroe* que cumple con el rasgo *Histórico* aquí planteado se vuelve un *educador*. Éste es el *heroísmo* mejor logrado porque conjuga todos los rasgos planteados hasta ahora y, más importante aún, se sirve de la historia y la filosofía para formarse a sí mismo con el propósito de devenir en esa diáfana “obra de arte” que inspire a los demás de la misma forma que Alejandro inspiró a César. El *héroe-educador* que, en cierto sentido es artista del porvenir, en el que pienso no dice, como el “filósofo nuevo” de Nietzsche “He aquí lo que debe ser”, sino que él mismo se vuelve ese valor y ese sentido encarnado. Esto se debe a que los valores que suelen proponerse para épocas venideras por la estirpe de los obreros de la filosofía tienden a ser alucinaciones de escritorio. El *educador* está a la altura de su época y al mismo tiempo es el primer paso hacia un época desconocida pero necesaria, un época donde quizá de manera paulatina y, no súbita como pretendía Buckhardt, la crisis en la que nos encontramos sea dejada en el olvido.

²¹⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 211.

Con estas últimas observaciones llegamos al final de la descripción de la *psicología heroica* y podemos apuntalar otras tantas que se van a vincular con el resto del escrito. En primer lugar, es importante enfatizar que con este proyecto no se busca una especie de manual didáctico cuyo título caricaturesco pueda ser “Cómo convertirse en el Alejandro Magno de su época”. Eso se debe a que considero que la noción de *grandes hombres* de ese tipo ya son una imposibilidad. En cierto modo, esa es una de las razones por las que opté por desarrollar la grandeza de los hombres en términos de *heroicidad*. Entonces, ¿qué podría impedir que apareciera hoy en día un Alejandro magno moderno? El mundo, excesivamente poblado y excesivamente desconectado por la saturación informática en que vivimos, no permite que lo noble se eleve para toda la humanidad. Puede haber *grandes hombres* en ciertas regiones o en ciertos países, pero abarcar la totalidad del mundo con la influencia de un solo individuo es sumamente iluso.

En segundo lugar, debido a una “rebelión de las masas” en sentido orteguiano o a un “democratismo” en sentido nietzscheano, que dicta que todos “valem lo mismo” ha llevado a los niveles más bajos de la capacidad de admiración de la nobleza. Las tarántulas odian a los héroes. Para muchos, Alejandro magno es hoy exclusivamente un especie de guerrero megalómano del pasado del cual no se puede decir otra cosa que “conquistó muchos pueblos”. La conciencia de la época suele ser una ingrata con su pasado.

Finalmente, considero que ante esta situación se vuelve imperativo repensar la posición de los *héroes* a una que no tenga el tono solemne con la que la describieron Buckhardt, Emerson y Carlyle sin, por eso, hacer de esa noción una comedia. Si alguien ofrece un elemento para lograr esta reflexión es Nietzsche, pues reconoce que un ser absolutamente *trágico, sincero, aristócrata, antifilisteo e Histórico* sería casi un santo y afirma que estos rasgos luchan y se reconcilian en *una misma alma*²¹⁷. Es por tal razón que el rasgo *heroico* y su máxima expresión, el *educador*, sólo es posible en ciertas partes de nuestras personalidades. Claramente habrá *educadores* mejores logrados en muchas partes de sí, pero no por ello se le debe de pensar como un santo sin errores.

²¹⁷ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 260.

Lo verdaderamente bello que se vislumbra ante esta situación es que el *héroe* va a dejar de ser un ser aislado y solitario como se podría pensar al ver la lista de nombres que suele conformarse alrededor de éstos. Lo *heroico* de los demás debe alimentarme a mí de la misma forma que mi *heroicidad* alimentará la de los otros. Los tiempos presentes exigen un movimiento de *pequeños educadores* sumados al servicio de lo *aristocrático* y lo bello. Dar un salto de cultura ya no dependerá de uno sino de muchos porque sería completamente fútil que existiera un *educador* completamente logrado y aislado si se considera la increíble suma de fuerzas *nihilistas* y personas a las que superar la crisis histórica les es indiferente y que lo aplastarían de manera contundente.

De tal forma, una vez comprendido el lugar del *héroe* como figura central en el pensamiento nietzscheano es posible remarcar, según lo exige el mismo concepto, a qué crisis se va enfrentar. En una palabra, *necesitamos héroes que nos permitan despegar los pies de este mundo nihilista.*

En sentido amplio, considero que la tensión entre Dioniso y el Crucificado es vivida por todos nosotros. Nuestra condición Histórica nos obliga a ello. Sin embargo, también es cierto que la distancia con el cristianismo como ideología absolutamente dominante es lo suficientemente larga para que nos confundamos y nos perdamos en el remolino resultante de esa lucha, al cual denominamos *nihilismo*. Su superación es un menester ineluctable. Para ello es necesario tener elementos teóricos que lleven en buen camino a una revolución liberadora del individuo y la sociedad. Sin embargo, nunca habría que olvidar que toda libertad está condicionada, por lo que sólo quedaría amar lo inevitable. Asimismo, en ese movimiento es posible que emerja, de entre nuestro interior, una fuerza heroica a la que no podemos ni debemos callar. En el mismo sentido, si tenemos la fortuna de presenciar ese despliegue heroico en alguien más, no habría razón para temer a la admiración. Reconocer la superioridad puede ser la mejor forma de conseguirla.

CAPÍTULO 2 - El superhombre. El sabio

Yo, por mi parte, felicito a Aristéneto, que prefirió celebrar la fiesta más solemne con los más sabios, con preferencia a los hombres vulgares, y escogió la flor de cada escuela: no a unos sí y a otros no, sino a todos conjuntamente

Luc., *Sym*, 11-15.

En el presente capítulo se esbozarán los contenidos de la figura central de todo el proyecto: el superhombre nietzscheano. En líneas anteriores se plantearon los parámetros mínimos de pensamiento, justificación histórica y demás menesteres para poder comprender diáfananamente esta propuesta interpretativa. Ya se sabe, pues, que el superhombre busca superar al cristianismo y, con él, al nihilismo. Asimismo, ya se ha hecho manifiesto que el superhombre se dota de un dionisismo en sus diversas acepciones, tales como el Dioniso preolímpico en tanto voluntad de poder (Dioniso *Kyssós*) y el Dioniso evemerista (heroico), y que Nietzsche, de manera implícita o explícita, permite esas interpretaciones. Por tanto, antes de exponer la sabiduría del superhombre a través del vínculo con ciertas escuelas helenísticas es acuciante señalar cuatro rasgos que permiten dicha relación a través de la vida y obra de Nietzsche.

En primer lugar, cabe destacar que el término *Übermensch* (superhombre) no es una invención propia del profesor de Basilea. Janz afirma que el concepto ya lo habían utilizado Goethe, Heine y Novalis.²¹⁸ De una u otra manera, esta evidencia confirma el carácter *heroico* del superhombre, pues se vuelve a presentar como manifiesto el interés de su época por este tipo de figuras. Aunado a esto, Janz también nos permite saber que Nietzsche veía en Napoleón una manifestación material, histórica y casi exacta de lo que él pretendía para el superhombre.²¹⁹ Esto implica que el superhombre no era para Nietzsche, ni para efectos de este proyecto, una mera ilusión megalomana o un delirio fantasioso de un escritor

²¹⁸ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 185.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 218

entusiasmado. El camino hacia el superhombre es posible y necesario. Sólo hace falta vislumbrarlo, iluminarlo.

En aras de lograr ese objetivo debemos acudir, aunque sea someramente, al término en alemán del superhombre, *Übermensch*, y contextualizarlo en la obra de Nietzsche. *Übermensch* se construye del prefijo “über”, que puede traducirse como “sobre” o “por encima” sin contacto con la superficie a la que remite, y el sustantivo “Mensch”, que apela a una “humanidad” en sentido genérico, ya que se trata de un sujeto neutro, no masculino ni femenino. En sentido estricto, *Übermensch* debería ser traducido como “sobrehumano”. Sin embargo, profundizar sobre temas de traducción alrededor de este concepto no es de interés para este proyecto.

Por otro lado, sí es apropiado enfatizar el uso del prefijo *über* de este concepto porque permite avanzar en nuestras observaciones. Sin duda alguna, la idea de un “sobrehumano” invita, apenas se le escucha, a pensar en formas de un humano biológicamente diferente. De hecho, a partir de interpretaciones malintencionadas se puede llegar a creer que la idea de Nietzsche buscaba un racismo biologicista como exacerbación de un darwinismo feroz. Janz advierte de esta discusión cuando afirma:

El postulado del cultivo del superhombre puede ser entendido igualmente sólo al nivel del espíritu, a saber; con el objetivo de elevar hasta su total y último nivel, en un esfuerzo extremo de concentración, las potencias y las posibilidades del occidente espiritual, fundado en la filosofía griega y en la idiosincrasia griega en general.²²⁰

Aunque traer a la mesa una serie de posturas alrededor de esta discusión podría ser enriquecedor nos bastaremos con posicionarnos al respecto. Creer que la superación de la humanidad es una tarea exclusivamente espiritual, inmaterial o inpalpable supondría contravenir contra el profundo régimen de la *física* materialista nietzscheana mencionado anteriormente. No obstante, tampoco se puede aceptar la postura contraria a la espiritual, la puramente biologicista, expresada en estos términos:

²²⁰ *Ibid.*, pp. 191-192

El superhombre puede entenderse muy bien como un proyecto racial a fundar científico-naturalmente, en la línea de Darwin; aunque no siguiendo el principio de Darwin de la selección mecánica, sino la híbrida idea de que el hombre es capaz de dirigir su futuro corporal, específico, y planificarse a sí mismo —una idea diametralmente opuesta a la de Jaspers de que pasamos de nosotros mismos.²²¹

Así pues, para optar por una alternativa propia es necesario reconocer que el superhombre transfigura su corporalidad a través de la modificación de su espiritualidad e igualmente en sentido inverso. Esto es posible confirmarlo si se entiende que para Nietzsche lo “humano” (*Mensch*), en tanto configuración histórica del cristianismo, es una enfermedad. El pensador es sumamente reiterativo al respecto. En *Así habló Zaratustra* afirma: “Y esta es la conversación de Zaratustra con el perro de fuego. «La tierra — dijo él—, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades se llama, por ejemplo: ‘el hombre’”²²².

Igualmente, en *El anticristo* compara de manera explícita al cristianismo con una enfermedad y, como lo hemos visto en apartados anteriores, lo remite a su dimensión histórica:

En la época en la que las capas enfermas y corrompidas de los chandalas se *cristianizaron* en el *imperium* entero, ya estaba el *tipo opuesto*, la nobleza, en su figura más bella y madura. El gran número se hizo señor; el democratismo de los instintos cristianos *venció*... El cristianismo no era un movimiento «nacionalista», ni tampoco estaba condicionado por la raza —se dirigía a todas las especies de desheredados de la vida, contaba con aliados en todas partes. En la base del cristianismo se halla la *rancune* [rencor] propia de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud.²²³

Entonces, si el *Mensch* es la enfermedad que ha invadido esta tierra por cargar con él al cristianismo en su cuerpo y espiritualidad, el *Übermensch* será la contrapartida exacta. En su cuerpo fuerte y vigoroso ya no cabe el cristianismo ni el nihilismo, ya que está *por encima* de ellos. Por tanto, se pueden descartar de la imaginación cualquier tipo de ideas raciales

²²¹ *Idem.*

²²² F. Nietzsche, “De grandes acontecimientos” en *Así habló Zaratustra*.

²²³ F. Nietzsche, *El anticristo*, § 51.

biologicistas en torno al superhombre porque, como se vio en el apartado dedicado al heroísmo, lo virtuoso y bello ignora esos asuntos.

El segundo y tercer asunto para introducir a la sabiduría del superhombre se pueden derivar del anterior, dado que se considera que no es azaroso que Nietzsche haya optado por abordar al cristianismo como una enfermedad. Veamos cómo la enfermedad puede ser tratada por una nueva forma del dionisismo y cómo, a su vez, esta condición nos permite vincular con el helenismo en tanto contenido general del superhombre.

La locura, el extasis y otras condiciones semejantes, entre ellas la enfermedad, han sido típicamente adjudicadas a Dioniso y a lo dionisiaco. Por su parte, lo apolíneo se relaciona con los estados propiamente lúcidos, sanos. Esto se debe a que Apolo tiene atributos medicinales. Empero, en las siguientes líneas veremos que la dicotomía entre ambos es bastante difusa, al grado de disolverse absolutamente e integrar una sola identidad que para Nietzsche tuvo un rostro de sabiduría pura. Esto nos permitirá afirmar que lo dionisiaco tenía rasgos semejantes a los de las escuelas helenísticas.

En sentido histórico y simbólico Dioniso y Apolo tienen un vínculo estrecho. Por ejemplo, las coribantes, seguidoras de Dioniso, son, según algunas tradiciones míticas, hijas de Apolo.²²⁴ Asimismo, ellas tienen la capacidad curativa de su padre al poder apaciguar a los niños con música de flauta.²²⁵ De la misma forma, Jeanmaire considera que sería necesario pensar el templo de Delfos y sus rituales como una asociación entre Dioniso y Apolo. Esto se fundamenta en el hecho de que cuatro meses estaban dedicados a Dioniso y el resto del año a Apolo, lo cual corresponde a una alternancia entre los ditirambos y los peanes. En esa lógica, el autor remite al *vase du musée de l'Ermitage* (la vasija del museo del Ermita) como evidencia del asunto porque se ve a Dioniso y a Apolo dándose la mano. Es igualmente importante el hecho de que en el interior del templo de Delfos se encontraba la tumba de Dioniso a lado de la estatua de Apolo con la inscripción: "Aquí yace el difunto Dioniso, hijo de Semele". Otro factor expuesto por el filólogo francés es la hipótesis de algunos expertos

²²⁴ Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 36, s.v. "Apolo".

²²⁵ Pl. *Leg.*, 790d-e.

para creer que en tiempos antiguos, preolímpicos, los cultos en los que se localizó el templo de Delfos fueron precedidos por mujeres del culto a Dioniso y por eso la Pitonisa desarrolló una capacidad profética en un estado extático.²²⁶ Adicionalmente, Dioniso, al igual que Apolo con su rasgo curativo (*peán*), fue conocido en ciertas regiones por un epíteto casi análogo a Apolo, *Lysios* (el que devuelve la salud).²²⁷ Finalmente, no hay mejor evidencia histórica de la estrechez, ya reconocida en la antigüedad, entre ambos dioses y sus simbolismos que la afirmación de Macrobio:

Lo que hemos dicho acerca de Apolo puede considerarse igualmente válido para Líber. En efecto, Aristocles, que escribió unas *Investigaciones teológicas*, sostiene con numerosos argumentos que Apolo y el padre Líber son un dios único e idéntico [...] Pero, aunque, tras sostener primero que Apolo y el sol son lo mismo, y mostrar luego que el padre Líber es el mismo dios que Apolo [...] En efecto, en las ceremonias se mantiene la observancia de un arcano religioso, a saber: cuando el sol está en el hemisferio superior, esto es, en el diurno, recibe el nombre de Apolo; cuando está en el inferior, esto es, en el nocturno, es considerado Dioniso, que es el padre Líber [...] Asimismo sabemos que en Tracia el sol y Líber son considerados el mismo dios, al que llaman Sebadio y veneran con un ritual grandioso, según escribe Alejandro. [...] Los mismos versos órficos, al llamarlo *Euboleús*, atestiguan que este dios preside los buenos consejos. Pues si los consejos nacen de los pensamientos del alma, y los autores piensan que el sol, del cual mana hasta los hombres el principio de la inteligencia, es el alma del mundo, con razón creyeron que el sol preside los buenos consejos.²²⁸

Es decir, Dioniso muestra una faceta versátil en la que abarca lo apolíneo para apoderarse de sus rasgos. Dioniso puede enloquecer y curar. Dioniso habita los inframundos y el sol. Dioniso no sólo conduce a estados extáticos sino también da buenos consejos. Dioniso toma, en pocas palabras, el semblante de un filósofo cuya única meta es purificar a los cuerpos de la enfermedad denominada cristianismo. Este dionisismo puede ser considerado implícito en las ideas nietzscheanas, pero es evidente que él lo consideraba en este sentido porque el dios transitó de ser un impulso estético, un héroe evemerista o un principio vital hacia una faceta

²²⁶ H. Jeanmaire, *op.cit.*, pp. 187-189.

²²⁷ *Ibid.*, p. 198.

²²⁸ Macron. *Sat.*, I, 18.

de pura sabiduría²²⁹. El pensador se declaraba en varias ocasiones como “discípulo de Dioniso”, pero ninguna afirmación resulta más apropiada para el presente menester que la siguiente:

El genio del corazón, el gran dios oculto, el divino tentador nacido para cazar con reclamo las conciencias; aquel cuya voz sabe penetrar hasta los bajos fondos de las almas; aquel que no dice una palabra, ni lanza una mirada que no contenga una intención oculta para seducir; aquel cuya maestría consiste también en no parecer lo que es, sino en tomar la apariencia que obligue a sus fieles a estrecharse *más* en torno suyo, a seguirlo con más fervor y con absoluta felicidad [...] Pero ¿qué es lo que hago, amigos míos? ¿De qué os hablo? ¿Me olvidé hasta el punto de no deciros su nombre? A menos que hayáis adivinado vosotros mismos cuál es ese espíritu, ese dios enigmático que quiere ser *loado* de tal manera. Como le sucede a quienes desde la niñez han rodado siempre por caminos y por el extranjero, también yo encontré en mi camino a muchos espíritus singulares y bastante peligrosos, pero ante todo aquel de quien acabo de hablar, y que no he dejado de encontrar después: nada menos que al dios *Dioniso* en persona [...] Desde entonces he aprendido muchas cosas, incluso demasiadas, a propósito de la filosofía de ese dios, de esas cosas que, repito, pasan de boca en boca: yo, el último discípulo del dios Dioniso y su último iniciado.²³⁰

La caracterización que Nietzsche hace de su maestro Dioniso permite ver a esa sabiduría bajo los mismos parámetros con los que se suele abordar al helenismo. Así, por ejemplo, el hecho que se vea a sí mismo como un “discípulo” es propio de dichas escuelas. Igualmente es próxima la relación de las características medicinales de esta sabiduría dionisiaca con dichas filosofías.²³¹ De hecho, en Eurípides podemos encontrar una actitud de Dioniso que podría ser vista como un despliegue de *ataraxia*, imperturbabilidad del alma:

²²⁹ Es importante mencionar el aproximamiento interpretativo que conduce a Dioniso a la filosofía a través de la difuminación de su distinción con Apolo es una de las tesis centrales del texto del experto en Nietzsche, Giorgio Colli, en su obra *El nacimiento de la filosofía* pp. 11-63. Es igual de importante recalcar que una postura semejante se encuentra en el apartado “Dioniso se encuentra con Diógenes o las aventuras del espíritu encarnado” pp. 107-151 en la obra *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* de Peter Sloterdijk.

²³⁰ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 295.

²³¹ Michel Foucault, “Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora” en *Hermenéutica del sujeto*.

Penteo, aquí estamos después de haber cazado esta presa, por la que nos enviaste; y no hemos hecho en vano la salida. Pero la fiera esta fue mansa con nosotros. No precipitó sus pasos a la huida, sino que sin resistencia entregó sus manos. Ni se puso pálido ni alteró siquiera el rojizo color de sus mejillas. Sonriente se dejaba atar y conducir acá; estaba quieto, permitiéndome cumplir mi tarea con dignidad.²³²

Por ende, la conexión que se establece con el helenismo como parte de los contenidos ontológicos del superhombre tienen su fundamento en la visión que Nietzsche tenía de Dioniso como un sabio, un maestro de vida. Esto permitirá entender la sabiduría dionisiaca en el sentido práctico, cotidiano y diáfano en el siguiente capítulo. Mientras tanto, es necesario mostrar un elemento típicamente nietzscheano para ver cómo el pensador se apropió de esas sabidurías antiguas, dionisiacas, pre-cristianas y posiblemente post-cristianas y las vació en su imagen del superhombre: el romanticismo.

Una idea recurrente en torno a Nietzsche y el desarrollo de su vida y obra consiste en creer que después de la separación definitiva con Richard Wagner tras escribir y publicar *Humano, demasiado humano* en 1878 también se alejó del Romanticismo. Esto se debe a que Nietzsche, al volverse amigo de Paul Ree y dejar de ser discípulo de Wagner, adoptó un realismo y un positivismo, tal como señala Lou Salomé.²³³ Aunque es posible que ciertas posturas fueran abandonadas por Nietzsche, también es cierto que mantuvo ciertos elementos del romanticismo y los aplicó a la sabiduría dionisiaca. Podemos confirmarlo con la evidencia que ofrece Janz, quien afirma que Nietzsche se separó absolutamente del romanticismo en una época ya muy tardía de su producción, en 1888 con la obra *Nietzsche contra Wagner*, por la cercanía que éste puede llegar a tener con el cristianismo y con Wagner.²³⁴ El autor confirma su detracción al romanticismo cuando caracteriza a exponentes de esta corriente artística y filosófica de la talla de Byron y Leopardi como “mediocres” por el hecho de “vengarse con sus obras con contaminación interna”²³⁵. Esta acusación evoca fragantemente al *resentimiento* y *vida ascética* propios del cristianismo.

²³² Eur. *Bacch.*, 434-441.

²³³ L.A. Salomé, *op.*, *cit.*, p. 66.

²³⁴ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 475.

²³⁵ F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, § 2.

A pesar de lo anteriormente señalado, se pretende sostener que gran parte de la genialidad de Nietzsche para presentar al superhombre se fundamenta en una cuestión más formal que sustancial, y para ello acudió constantemente a ciertos rasgos específicos del romanticismo. Dicho en pocas palabras, el superhombre, en tanto sabio dionisiaco que bebe de los manantiales de las escuelas helenísticas, tiene su fundamento estético y formal en los elementos románticos que Nietzsche conocía a profundidad. Es necesario esbozar dichos elementos, aunque sea brevemente, para que el lector pueda dimensionar el esfuerzo intelectual y emocional que Nietzsche realizó en torno al superhombre. En eso consistirá el cuarto y último asunto para delimitar la conceptualización de la figura central de este escrito. En Nietzsche existe la constante sospecha hacia el progreso y los ideales ilustrados por considerarlos la forma nihilista de una teleología histórica. El mundo debe estar abierto ante lo posible, lo indeterminado. Ante ello, el destino y el *azar* juegan un papel en el que otros desilusionados son llevados, casi por poderes mágicos y mitológicos, a encuentros donde se generan «ligas secretas». Rudiger Safranski describe la estructura de este elemento romántico de la siguiente manera:

Este género posee un esquema estereotipado: un personaje inofensivo se ve sumergido en lances misteriosos; lo persiguen; se cruzan en su camino sujetos que parecen saberlo todo sobre él, poco a poco advierte que está cautivo en la red de una organización invisible. Con frecuencia, una bella mujer sirve de reclamo: lo amenazador se une el dulce misterio. A veces el protagonista penetra en la liga, en ocasiones incluso llega hasta las cavernas más internas, donde ve cuevas con luz flameante y caras pálidas. A veces es consagrado en los misterios de un saber oculto y de una intención escondida, conoce a los jefes, pero nunca al cabecilla principal [...] La base real de estas historias son las ligas secretas de los jesuitas, de los masones, de los illuminati y de los rosacruces.²³⁶

Se entiende, pues, por qué Nietzsche pretendía abandonar este tipo de elementos, ya que nada habría más detestable que asemejarse a aquellos grupos religiosos. Empero, como veremos en el desarrollo de este capítulo, Nietzsche no podía dejar de sentirse atraído por asociaciones de individuos que compartieran un espacio íntimo, misterioso, casi ritualístico.

²³⁶ R. Safranski, *El romanticismo*, p. 53.

La realidad es que, vistos con distancia sagaz, los grupos filosóficos antiguos del helenismo no eran muy distintos a lo que hoy podríamos concebir como grupos religiosos o místéricos, sectas románticas. Había cabecillas de grupos que eran adorados como dioses, había conmemoraciones que hoy dejarían en ridículo a las celebraciones de los santos y los patronos y había iniciaciones y jerarquía entre los miembros. En fin, la única aparente diferencia entre un grupo religioso del tipo romántico y uno filosófico de naturaleza académica pareciera ser el tipo de creencia en la que cada uno se sostiene. Al primero le competirían los dogmas “irracionales” y “fantásticos”, mientras que al segundo le corresponderían las ideas “racionales” y “verdaderas”. Pese a todo, tal como se verá a lo largo de las siguientes líneas, el límite entre estos fundamentos es bastante ficticio y al superhombre no deberían interesarle porque a él le compete la sabiduría en un sentido mucho más amplio. Antes de cerrar este punto es menester enfatizar que la forma en que Nietzsche va a presentar sus ideas no deja de estar cargada de ese ambiente romántico, casi faústico, que haría que cualquier grupo “filosófico” se estremecería de horror.

Un segundo elemento romántico al cual acude Nietzsche constantemente es lo que Albert Béguin denominó el “asombro” en el que se presentan “discursos alados”²³⁷ y, por su parte, Rüdiger Safranski lo caracterizó como la “técnica romántica del extrañamiento” en la que lo ordinario se vuelve extraordinario.²³⁸ El segundo describe el asunto de la siguiente forma:

De modo que, para los románticos, el espacio y el tiempo geometrizados se convierten en el espectro de una mala Ilustración. El amplio mundo se encoge cuando la razón, como prudencia de la vida o como explicación racional del mundo, convierte lo extraordinario en ordinario y lo imprevisible en calculable, por lo cual el ya citado programa romántico que Novalis contrapone se formula así: «dar alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido, apariencia infinita a lo finito».²³⁹

²³⁷ Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, p. 82

²³⁸ R. Safranski, *El romanticismo*, p.

²³⁹ *Ibid.*, p. 182.

En consecuencia, para esta postura no hay sabiduría absolutamente nueva, ni pensamiento íntegramente revolucionador. Las formas en que se han vivido no serán diametralmente distintas a las que se vivirán en algún futuro. Los sabios siempre han dado consejos que, en su núcleo, son prácticamente los mismos. Nietzsche y el superhombre no se escapan de este laberinto. Sin embargo, el profesor de Basilea tiene la romántica capacidad de hacer que la misma sabiduría milenaria y perenne se renueve con sus maneras. Su sensibilidad estética permite hacer que cualquier consejo, cualquier terapia, devengan en una forma no dicha de lo eternamente dicho. Como se verá a lo largo del capítulo, Nietzsche romantiza cualquier “vive la vida”, “no temas a la muerte” o “no seas necio” que nos podríamos encontrar en boca de algunas personas intuitivamente sabias y los lleva a niveles auténticamente laberínticos, ctónicos y extraordinarios.

El tercer y último elemento romántico que Nietzsche utilizó casi de manera ininterrumpida hasta la ya mencionada ruptura fue el estilo poético. De hecho, la técnica romántica del extrañamiento tiene en muchas ocasiones a la poesía como instrumento. Béguin, al comentar y citar a Hamman, afirma:

Los sentidos y las pasiones sólo hablan por medio de imágenes, no escuchan más que a las *imágenes*. Todo el tesoro del conocimiento, lo mismo que el de la felicidad humana, consiste en imágenes. La primitiva edad de oro fue una edad en que la humanidad hablaba su lengua materna, que es la poesía, anterior a la prosa como la jardinería es anterior a la agricultura, la pintura a la escritura, el canto a la declamación, las metáforas a los razonamientos y el trueque al comercio.²⁴⁰

En el mismo sentido, Nietzsche entiende y valora el estatuto de lo primitivo como lo auténticamente valioso. Janz nos muestra que esto tiene su fundamento en una intención profundamente educativa a través de una observación que Lou Salomé le hace a Paul Rée: “Tu estilo pretende convencer la cabeza del lector y, por ello, es científicamente claro y estricto, prescindiendo de todo sentimiento. Nietzsche quiere convencer a la persona entera, quiere apresar el ánimo con su palabra y dar la vuelta a lo más íntimo, no quiere instruir sino convertir”²⁴¹. Esto se hará sumamente evidente cuando revisemos cómo él aplicó estos elementos principalmente al cinismo del que dotó al superhombre.

²⁴⁰ A. Béguin, *op.cit.*, p. 82.

²⁴¹ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 119.

Cabe advertir que los recién abordados elementos románticos son sólo los más esenciales que se han podido identificar, y por tal motivo es posible que, de ser necesario, agreguemos alguno otro durante la exposición. Adicionalmente, es importante enfatizar que el vínculo entre Nietzsche y el romanticismo se ha visto alimentado de los escritos de Safranski, Andrés Ortiz-Osés²⁴², Mario Barrios Casares²⁴³ y otros, mas se ha optado por no desarrollar esas perspectivas porque superan los intereses de este proyecto y podría suceder que la información resulte excesiva.

Finalmente, cabe mencionar un par de cuestiones preliminares. Aunque las escuelas helenísticas se han posicionado en la doxografía como parte de un pensamiento racionalista, es posible ver que hay formas de abordarlas y apropiárselas en que ese elemento no sea del todo sólido. Considero que Nietzsche logra esa vínculo y el presente capítulo buscará demostrar cómo lo hizo y, a su vez, cómo dotó al superhombre de ese resultado. De hecho, con intereses ajenos a los nuestros, pero con observaciones similares, Salvador Mas hace una afirmación del epicureísmo de Filodemo de Gádara que puede ser extendida a las otras escuelas de pensamiento:

Tal vez por este motivo se haya hablado de un «cognitivismo moderado»: en la explicación de la acción, tanto de la viciosa como de la virtuosa, deben tenerse en cuenta elementos racionales e irracionales; en la terapia de las pasiones, discursos racionales y estrategias retóricas que apelan a los sentimientos. O también puede pensarse que en Filodemo asoma un concepto de racionalidad amplio que quiere evitar esta dualidad restrictiva y excluyente.²⁴⁴

Entonces, la expresión “cognitivismo moderado” de Mas o “ilustración romántica” de Ortiz-Osés pueden ser dos formas de entender el mismo asunto, la misma sabiduría, en la que Nietzsche se basó para imaginar al superhombre. Esto se debe a que en la vida diaria, en donde se libran los combates contra el *azar*, las categorías de “razón-pasión”, “instinto-juicio” o cualquier otra dicotomía trasnochada no tienen efecto real. Lo único real, lo

²⁴² Cfr. Andrés Ortiz-Osés, *Nietzsche, la ilustración romántica*.

²⁴³ Cfr. Mario Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico*.

²⁴⁴ Salvador Mas Torres, *Epicuro, epicureísmo y el epicureísmo en Roma*, p. 318.

verdaderamente importante, consiste en utilizar cualquier elemento de cualquier orden y volverlo un acto medicinal, una sabiduría dionisiaca y una cura contra el cristianismo. No hay, por lo tanto, ninguna afirmación que conjugue de mejor manera todos los elementos recién planteados y que permita introducir al presente capítulo que estas palabras de Nietzsche:

Aún luchamos paso a paso con el gigante azar, y sobre toda la humanidad ha imperado hasta ahora el absurdo, el sinsentido. ¡Sirva nuestro espíritu y nuestra virtud al sentido de la tierra, hermanos míos, y estableced de nuevo vosotros todo el valor de las cosas! ¡Para ello debéis ser luchadores! ¡Para ello debéis ser creadores! El cuerpo se purifica por el saber: experimentando con el saber, se eleva: al conocedor todos los instintos se le santifican; al hombre elevado se le alegra el alma. Médico, ayúdate a ti mismo, así ayudarás también a tu enfermo. Sea ésa tu mejor ayuda, para que vea con sus propios ojos a quien se cura a sí mismo.²⁴⁵

2.1 El escepticismo del superhombre

El vínculo entre la escuela escéptica y Nietzsche es, a mi parecer, relativamente innovador. Es mucho más fácil encontrar en la literatura los nexos con las otras escuelas helenísticas. Esto no es de sorprenderse si se tiene en cuenta que desde la Antigüedad el escepticismo era severamente criticado por su falta de dogma y, con ello, de cierto estatismo ético. Por consiguiente, el pensador de la acción afirmativa y de la alegría de la vida por antonomasia parece ser la antípoda exacta de los sabios pasmados. No obstante, en las siguientes líneas veremos que Nietzsche estaba más próximo al escepticismo de lo que pudiera creerse y cómo esta cercanía se ve reflejada en el superhombre. El lector se encontrará se encontrará con estos puntos a lo largo del escrito: 1) el interés general de Nietzsche por el escepticismo, 2) Nietzsche ante el problema de la verdad y la certeza, 3) el mecanismo de autosuperación escéptica del superhombre, 4) Dioniso como inspiración para la práctica escéptica.

²⁴⁵ F. Nietzsche, “De la virtud que hace regalos” en *Así habló Zaratustra*, 2.

Es interesante observar que una de las más célebres herencias que ha hecho Nietzsche, la idea de estar “más allá del bien y del mal”, tiene su origen en el escepticismo. Janz asegura que Nietzsche tomó dicha noción del fragmento de Diógenes Laercio²⁴⁶ acerca de Pirrón donde afirma: “Por naturaleza no hay bien o mal, dicen. Pues de haber algo bueno o malo por naturaleza, debería presentarse a todos como tal bien o mal, al modo como la nieve es fría para todos”²⁴⁷. En esta apropiación subyace, como se verá a continuación, el problema de la verdad y la forma en que Nietzsche lo resuelve.

Más aún, una de las influencias más interesantes que el escepticismo hace sobre Nietzsche se cimenta en el terreno educativo. Víctor Brochard hace una tipificación de los nuevos académicos que podríamos extender a todos los escépticos: “Espíritus agudos y sutiles, elocuentes sin afectación y enemigos de todo pedantismo, abiertos a todas las ideas justas sin dejarse engañar por las palabras, seguros en sus amistades, los nuevos académicos fueron los más amables de todos los filósofos”²⁴⁸. Para llegar a este nivel de dulzura y amabilidad es necesario comprender el tipo de relaciones educativas que los escépticos establecían. Éstas, a su vez, cobrarán mayor significación a lo largo de este apartado hasta tal límite que se percibirá que la amabilidad es el resultado de un ejercicio filosófico cuya antípoda es la vulgaridad y grosería cristiana.

En estricto sentido, todas las escuelas del helenismo y de pensamiento en general exigen uno o más dogmas. Éstos deben entenderse como una serie de postulados mínimos no problematizables desde los que se construye un cuerpo teórico y práctico más estructurado o con cierta coherencia interna. Por ejemplo, el cristianismo se fundamenta en el dogma de que Jesús existió históricamente. El epicureísmo parte de reconocer exclusivamente la existencia de átomos y vacíos y, (¿por qué no usarse a sí mismo como ejemplo?) Este escrito se basa en el supuesto irrefutable de que vivimos en una época nihilista. Derrumbar o poner en tensión cualquiera de esos dogmas supondría la caída de todo el discurso al que pertenece.

²⁴⁶ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 476

²⁴⁷ Diog. Laert., IX, 101.

²⁴⁸ Víctor Brochard, *Los escépticos griegos*, p. 241.

A partir de ahí, las escuelas o las corrientes de pensamiento enseñan exclusivamente, o al menos mayoritariamente, sus dogmas. Preparan a sus discípulos con una serie de armas argumentativas y expositivas para abatir una tesis contraria o plantear una propia con toda la sagacidad del mundo en aras de que no haya flaquezas que permitan derrumbarla. Es difícil, casi imposible, encontrar una escuela que exija a sus discípulos aprender dogmas ajenos. La gran excepción es la escuela escéptica, la de aquellos filósofos amables.

En un testimonio, casi único en su especie, Diógenes Laercio nos hace saber que Arcesilao aconsejaba a sus discípulos a escuchar a otros filósofos, incluso recomendaba específicamente a maestros ajenos a su escuela.²⁴⁹ Para llegar a entender con seriedad esta dimensión *ética* de las relaciones educativas escépticas es necesario llegar a puntos posteriores, pero antes podemos percatarnos de que Nietzsche romantiza este tipo de propuestas a lo largo de su vida y sus obras.

Nietzsche tuvo un amplio reconocimiento a lo largo de su vida por mostrarse con profunda amabilidad. Él muestra este rasgo con mujeres, con sus alumnos en Basilea, con compañeros de viaje, etcétera. Por eso Janz no duda en afirmar que la amabilidad le era natural.²⁵⁰ Es posible que este rasgo se debiera a su escepticismo en el sentido educativo que aquí se ha planteado. La distancia entre la invitación plana y sin gracia de Arcesilao y las siguientes palabras de Nietzsche es exclusivamente de forma, no de contenido:

¡Ahora me voy, discípulos! ¡También vosotros continuad solos! Así lo quiero yo. En verdad, yo os aconsejo: ¡apartaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y mejor aún: ¡avergonzaos de él! Tal vez os haya engañado. El hombre del conocimiento no sólo debe amar a sus enemigos, sino que también debe poder odiar a sus amigos. Mal se retribuye a un maestro, cuando se permanece siempre su discípulo. ¿Y por qué no deberías deshojarme la corona? Me veneráis, pero ¿qué ocurriría si un día se desvanece nuestra veneración? ¡Tened cuidado de no ser aplastados por una estatua!²⁵¹

²⁴⁹ Diog. Laert., IV, 42.

²⁵⁰ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 496.

²⁵¹ F. Nietzsche, “De la virtud que hace regalos” en *Así habló Zaratustra*, 3.

Y esto cobra un sentido más elevado si se sabe que Nietzsche consideraba a Zaratustra y a todo espíritu grande, heroico, como un escéptico: “La fortaleza, la *libertad* procedente de la fuerza y del exceso de espíritu se *demuestran* mediante el escepticismo”²⁵². Esto se debe a que el espíritu progresa y crece mediante un mecanismo escéptico que Nietzsche puso en práctica y revisaremos a continuación.

Para que la fuerza de la libertad obtenida sea manifiesta es necesario entender qué obstáculos puede tener enfrente. Nietzsche es contundente al respecto: “No la duda, la *certeza* es lo que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo... Todos nosotros tenemos *miedo* a la verdad”²⁵³. Enfocado a la existencia, la *certeza* lleva al tedio. Enfocada al progreso espiritual la verdad conduce al estatismo. Entonces, el problema de la certeza y la verdad se resume en el frecuente cuestionamiento que se le hacía a los escépticos: ¿cómo nos dirigimos a la acción si no creemos en algo verdaderamente? En pocas palabras podría decirse que la respuesta consiste en mentirnos seriamente, no a medias como lo hacen los cristianos.²⁵⁴ Para entender qué significa y qué implicaciones tiene la mentira seria es acuciante tomar en cuenta algunas observaciones nietzscheanas.

El profesor de Basilea atacaba a los escépticos porque la diferencia que había entre ambos en el terreno epistemológico radicaba en la pasividad que ellos tenían después de haber dudado casi de todo. El escéptico asiente aquello que le parece manifiesto, como sentir frío o calor, pues no puede dudar de ello.²⁵⁵ A su vez, eso haría del escepticismo un ineluctable sensualismo²⁵⁶, es decir, un sistema donde el valor de lo verdadero se cimenta exclusivamente en los sentidos. Fuera de la sensualidad no cabría asentir nada, excepto en algunos casos donde la realidad externa se reconoce a sí misma como evidente, tal como lo serían los datos otorgados por el sentido común en la relación causal entre el humo y el fuego o entre la herida y la cicatriz.²⁵⁷ Fuera de estas dos circunstancias, en el terreno de las opiniones más generales,

²⁵² F. Nietzsche, *El anticristo*, § 54.

²⁵³ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, 4.

²⁵⁴ *Vid. Supra*. Nota 28.

²⁵⁵ *Sext. Emp., Pyr.*, I, 13.

²⁵⁶ V. Brochard, *op. cit.*, p. 326.

²⁵⁷ *Sext. Emp., Pyr.*, II, 102.

el escéptico duda absolutamente de todo y hace de la indiferencia (*adialforía*) la condición permanente y más elevada del sabio. Esta condición, en tanto continuo del individuo, es indeseable para Nietzsche por su relativa pasividad. Hay que recordar que el superhombre es creador y heroico. La pasividad no le queda bien.

Nietzsche critica el sensualismo de los escépticos al afirmar que incluso los datos arrojados por los sentidos tienen una vivencia moral previa.²⁵⁸ Si la verdad no es otorgada por el razonamiento, tal como lo revisamos en el primer capítulo al percibir que los cristianos estaban dispuestos a las argucias argumentativas, y tampoco se puede confiar en los sentidos, ¿qué queda por delante? Es necesaria una invención absolutamente abundante que permita entregarse a ella por completo, no por su verosimilitud, sino por su enriquecimiento a la vida. Quizá habría que denominar a esta postura epistemológica como un “perspectivismo vital” en el que la *imaginación* creadora se pone al servicio de la vida.

Lou Salomé nos puede ofrecer una experiencia íntima de Nietzsche para entender esta postura. Ella nos describe cómo Nietzsche, después intentar dar razones científicas, “verdaderas”, de su visión del eterno retorno, el cual será abordado en el siguiente apartado, se rindió y se entregó a su idea:

Jamás podré olvidar los instantes en que me lo reveló por primera vez, como un secreto cuya verificación y confirmación le producían un horror indecible: solamente se refería a él en voz baja y con los signos manifiestos del terror más profundo [...] Devenir el anunciador de una doctrina que es soportable nada más si nos sentimos animados por un amor ilimitado de la vida, que sólo puede actuar de manera ennoblecedora cuando el pensamiento del hombre se eleva, con fuertes aletazos, hacia una divinización de la vida, ello debía formar, en verdad, un contraste terrible con una íntima naturaleza que acabó triturándolo.²⁵⁹

Dicho en pocas palabras, si la verdad es una creación de los individuos en su lucha por la vida, si la razón está impulsada por el deseo intrínseco de permanecer en el ser, si los sentidos están condicionados por nuestra historia moral, no queda otra alternativa que tomar el vacío

²⁵⁸ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 114.

²⁵⁹ L.A. Salomé, *op. cit.*, p. 140.

epistemológico y dotarlo de una estructura lo suficientemente admirable que merezca nuestra completa entrega. Debe haber una *física* que se vuelva verosímil desde su belleza y que dote de sentido a la existencia toda. Ya no se puede, ya no está permitido, negar la propia *física* como lo hacen los cristianos. La mentira es necesaria para la vida, así que hay que escoger una que sea digna de ser vivida. En eso consistirá la revisión del eterno retorno en el siguiente apartado.

Mientras tanto, es necesario ver que el problema de la certeza permanece. Entregarse irrefrenablemente a la *física* más hermosa también podría atrofiar la elevación del espíritu. Para superarse es necesario tomar una serie de mecanismos escépticos y volverlos parte del camino del creador.

Lou Salomé nos ofrece nuevamente una descripción de la psicología de Nietzsche desde la cual él virtió sus ideas al superhombre y que, en cierta forma, abonan a la comprensión de la postura educativa escéptica del pensador que citamos líneas atrás. Citando una serie de reflexiones que se pueden localizar en las obras de Nietzsche, Lou afirma:

La fidelidad que la mayor parte de los hombres conservan a sus propias convicciones queda reemplazada en Nietzsche por una *infidelidad heroica que le exige sacrificar constantemente las ideas que le son más queridas*: ‘No nos dejaremos quemar por nuestras propias opiniones’²⁶⁰, podemos leer en el *Viajero y su sombra*, ‘por lo poco seguro que estamos de ellas. En cambio, nos dejaríamos quemar por tener ‘el derecho’ de sostener nuestras opiniones y de cambiar de opinión’. Esta actitud queda también expresada con estas bellas palabras. ‘*No calles nunca ante ti mismo nada de lo que pueda ser opuesto a tus ideas!* ¡Prométemelo! Esto constituye el primer deber del pensador. También es preciso que cada día hagas campaña contra ti mismo. El triunfo o la toma de un reducto son cosas que ya no dependen de ti; sino de la verdad; ¡pero tu derrota tampoco es cosa tuya!’²⁶¹ [...] Esta postura apasionada brota en Nietzsche de la certeza que tiene de que *el alma sólo alcanza su misión creadora al precio de una constante renuncia.*²⁶²

²⁶⁰ F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, § 333.

²⁶¹ F. Nietzsche, *Aurora*, § 370.

²⁶² L. A. Salomé, *op. cit.*, p. 17. (itálicas mías).

Es fácil imaginar que Lou consideraba heroico a este mecanismo de renuncia en aras de la propia superación. Nada puede ser más elevado que atrevernos a dudar, a suspender el juicio (*epojé*), sobre aquello que tenemos en más alta estima y nos permite existir diariamente. Lo nuevo no puede brotar desde un lugar excesivamente rígido.

Los escépticos estaban conscientes de toda esta situación, pero no la presentaban con el sentido poético de hacer, por ejemplo, de este mecanismo una metáfora guerrera. Pirrón y su escuela propusieron diez tropos²⁶³ que permitieran suspender el juicio (*epojé*) a través de la homologación de peso de los argumentos (*isosthéneia*)²⁶⁴. Por ejemplo, aquello que es bueno en un país es malo para otro, lo grande para un humano es pequeño para un elefante, lo ruidoso para un perro es mortal para una mosca, etcétera. Estos mecanismos permitían que el sabio escéptico viviera en un estado continuo de suspensión del juicio y eso conducía, a su vez, a la tranquilidad del alma.

Por su parte, Nietzsche, como se alcanza a percibir en la descripción de Lou, era admirador de estos mecanismo siempre y cuando fuera temporal. Vivir en una eterna *epojé* conduce a un estado de *décadance*, poco afirmativo, poco creador.²⁶⁵ Para Nietzsche, hay momentos en los que hay que explotar, hablar mucho, sostener muchas ideas bellas, y hay otros, quizá los más duros, en los que la suspensión del juicio toma una forma muy específica: el silencio. En boca de Zaratustra, afirma:

‘Libertad’ es lo que más os gusta aullar: pero yo he dejado de creer en ‘grandes acontecimientos’ cuando éstos se presentan rodeados de muchos aullidos y mucho humo ¡Y créeme, amigo ruido infernal! Los acontecimientos más grandes— no son nuestras horas más ruidosas, sino las más silenciosas. El mundo no gira en torno a los inventores de un nuevo ruido: sino en torno a los inventores de nuevos valores; *inaudible* gira el mundo²⁶⁶

²⁶³ Diog. Laert., IX, 79-87.

²⁶⁴ V. Brochard, *op.cit.*, 390.

²⁶⁵ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 476.

²⁶⁶ F. Nietzsche, “De grandes acontecimientos” en *Así habló Zaratustra*.

Cabe advertir que esta disposición temporal, el silencio, puede conllevar ciertos dolores, pero, como veremos en el apartado dedicado al cinismo, son dolores propios del superhombre.

El resultado ineluctable de esta actitud escéptica, ya sea en su forma continua de los sabios griegos o en su faceta nietzscheana como mecanismo de autosuperación, conduce a una actitud de amabilidad ya mencionada. Afortunadamente esta condición sirve para responder y superar las ya mencionadas vulgaridades y groserías a las que conduce el cristianismo.

La asveración de Nietzsche, “la certeza es lo que vuelve loco”, cobra mayor sentido a estas alturas. Si bien, ante esta circunstancia cabría preguntar si hay algo en su pensamiento, al cual hemos denominado “dionisiaco” desde el inicio, que permita vincular lo simbólico del dios con el escepticismo. Dicho de otra forma, ¿hay algo de escéptico en Dioniso o algo de dionisiaco en los escépticos?

La imagen más evidente nos obliga a negar esa relación. Pareciera que el dios del vino es la antípoda exacta de los maestros de la indiferencia. Empero, hay un elemento sumamente práctico, extremadamente vigoroso, en los que ambos polos confluyen: el viaje. En cierto modo, el escepticismo nace, en sentido material y existencial, con la travesía que Pirrón realizó con Alejandro Magno hacia oriente. Brochard comenta en torno a la época y acerca de este asunto:

Los hombres que vivían entonces habían sido testigos de los acontecimientos más extraordinarios y más propios para trastornar todas sus ideas. Algunos de ellos, sobre todo los que, como Pirrón, habían acompañado a Alejandro, no habían podido pasar a través de tantos pueblos diversos sin asombrarse de la diversidad de costumbres, de religiones, de instituciones. Como se ha señalado a menudo, no hay nada como el contacto con pueblos extranjeros para inspirar a las almas más vigorosas dudas sobre sus creencias, aun sobre las más inveteradas.²⁶⁷

Igualmente, Dioniso es el primer gran viajero de la Antigüedad. Eso llevó a que Marcel Detienne lo tipificara como un “dios viajero” y sostuviera los siguientes puntos al respecto.

²⁶⁷ V. Brochard, *op.cit.*, p. 57.

Dioniso penetra en Grecia como un *xénos*, un extranjero, que induce a la relación interindividual y a la hospitalidad privada. Al ser una divinidad de fecha reciente²⁶⁸, Dioniso representa la adaptabilidad de quien toca tierras nuevas. Dioniso, pues, no es tan lejano a los escépticos.

En fin, Dioniso, los escépticos, Nietzsche y el superhombre representan diferentes partes de una misma trinchera dotada de amabilidad, maleabilidad y heroísmo, puesto que funciona gracias a los viajes, el silencio y la suspensión del juicio. Ésta se encuentra lista para desmontar el nihilismo y el cristianismo junto con sus distintivos rasgos dogmáticos rígidos y groserías constantes. En el siguiente capítulo se verá cómo se puede poner en marcha esta bella máquina de guerra.

2.2. El estoicismo del superhombre

La relación entre Nietzsche y el estoicismo es uno de los tópicos más reconocidos entre los comentaristas. Este vínculo se suele lograr a través del vínculo que se establece entre el superhombre y el eterno retorno. En ese sentido, nuestro aproximamiento será relativamente breve porque no se considera que haya aportaciones sustanciales que se puedan hacer al tema en lo que respecta a ese nexo. No obstante, cabe advertir que los conceptos que se utilizarán para abordarlo estarán en armonía con todo lo advertido hasta el momento. Es decir, se pretenden retomar las implicaciones del uso de *física* y *ética*, entre otras nociones empleadas anteriormente. Por otro lado, hay componentes que no suelen ser considerados por las interpretaciones generales, tal como lo ha sido el carácter dionisiaco del pensamiento nietzscheano, y que serán pertinentes para nuestro desarrollo. Así pues, a lo largo del presente apartado se desarrollarán los siguientes puntos: 1) aspectos generales de Nietzsche en torno al estoicismo que permiten entender el vínculo con el superhombre, 2) la física y la ética del eterno retorno como elementos constitutivos del superhombre, 3) el eterno retorno como tiempo dionisiaco y sus implicaciones, 4) la recolocación de lo sagrado en el superhombre como elemento posibilitador de la práctica.

²⁶⁸ Marcel Detienne, *Dioniso a cielo abierto*, pp. 31-35.

En un muy sugerente y polémico fragmento Nietzsche reconoce que los griegos no inventaron ningún culto, pero todos los conservaron con una “bella culminación”²⁶⁹. Al mismo tiempo, cabe afirmar que el estoicismo culminó bellamente una idea sumamente extendida en el mundo antiguo: el eterno retorno. Janz, por su parte, confirma esta aseveración al evidenciar que Nietzsche retomó, gracias a sus estudios de escritos indios, la idea del eterno retorno.²⁷⁰ Él pretendía demostrar científicamente aquello que la ciencia y el progreso de su época habían despojado de cualquier estatuto de verdad, tal como vimos en el apartado anterior. Por lo tanto, tal como se advirtió líneas atrás, a pesar de crear una ilusión, es necesario crearla con la seriedad que ésta merece para honrar el perspectivismo vitalista de Nietzsche.

Uno de los elementos centrales de la visión del eterno retorno en su versión arcaica es la certeza de que el momento que se vive es una forma decadente y anunciadora del final del ciclo en curso y el inicio del nuevo.²⁷¹ Es posible que este elemento contribuyera a la tipificación que Nietzsche hace de la época cuando la adjetiva de “decadente” y la crítica con la ferocidad que revisamos en el primer capítulo. Más aún, las figuras regentes fungían como articulación entre el orden de lo divino, sus ciclos y el mundo humano. Por tal motivo, el advenimiento de un nuevo dirigente suponía simultáneamente la venida de una nueva época. Así, por ejemplo, la decadencia que se sentía en Roma en el siglo I a.C. se apaciguó temporalmente gracias a la llegada de Augusto, quien auguraba renovar la grandeza de los romanos.²⁷² Ante tal circunstancia es imposible sospechar que Nietzsche se vio embriagado por esta doctrina y sus implicaciones y dotó al superhombre de esa visión, lo cual constataría la importancia de su carácter heroico.

El nexo entre la visión de Nietzsche y el eterno retorno lo encontramos en los estoicos²⁷³. Pierre Hadot permite el vínculo *físico* entre la visión de Nietzsche y la estoica, pero es

²⁶⁹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos II*, I, 5 [154].

²⁷⁰ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 185.

²⁷¹ Mircea Eliade, *El eterno retorno*, p. 153.

²⁷² *Ibid.*, 156-158.

²⁷³ En el apartado, “¿Puede la teoría nietzscheana del eterno retorno derivarse únicamente a partir de los fragmentos de Heráclito?” de la tesis doctoral de Raúl Genovés Company, *El recurso a Heráclito en la obra de Friedrich Nietzsche*, se revisan las posturas mínimas que interpretan la apropiación de Nietzsche respecto al eterno retorno. A grandes rasgos se puede identificar una posible influencia de

enfático en hacer la separación de sus propuestas *éticas*.²⁷⁴ Esto se debe a las diferencias que existen entre el sabio estoico y el superhombre, quien tiene rasgos del primero pero lo desborda en otros aspectos. En las líneas subsecuentes no se podrá revisar la distancia entre ambos, pero la *física* del primero será central para entender al segundo, pues son sustancialmente la misma.

Las implicaciones cosmológicas de un tiempo cíclico pueden ser diversas. Sin embargo, en esta escuela helenística uno de los elementos centrales es la doble formulación teórica ante la disolución ontológica entre el pasado, el presente y el futuro a partir de la preconcepción del tiempo ilimitado hacia enfrente y hacia atrás.

La primera aproximación del tiempo es la *física* o casi-matemática²⁷⁵. Ésta supone al presente como casi inexistente por su condición efímera porque es el límite de transición entre el pasado y el futuro. En cierto modo, éstos tendrían un valor real para el individuo porque puede percibir ese devenir. Para el universo eso no tiene valor diferenciador, tal como invita a pensarlo Marco Aurelio: “Quien ha visto el presente, todo lo ha visto: a saber, cuántas cosas han surgido desde la eternidad y cuántas cosas permanecerán hasta el infinito. Pues todo tiene un mismo origen y un mismo aspecto”²⁷⁶. Por lo tanto, el tiempo matemático derivado de una visión cíclica supone que el mundo que existe más allá de nuestra conciencia fue, es y será el mismo indefinidamente.

La segunda aproximación del tiempo es psicológica. Ésta supone al presente como una espesura determinada por la atención que se le presta.²⁷⁷ Éste, por el contrario, niega el valor real del pasado y el futuro para adjudicar todo al presente percibido por el individuo. El emperador romano afirma:

Heráclito, Anaximandro, Empédocles, el Pitagorismo y el estocismo en las ideas de Nietzsche. En aras de mantener nuestra visión interpretativa nos ceñiremos exclusivamente a los últimos, pues agregar otros elementos teóricos podría entorpecer el escrito y exceder los propósitos del mismo
²⁷⁴ Pierre Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio*, pp. 247-252.

²⁷⁵ P. Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio*, p 225.

²⁷⁶ M. Aur. *Med*, VI, 37.

²⁷⁷ P. Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio*, p. 236.

Soy un compuesto de alma y cuerpo. Por tanto, para el cuerpo todo es indiferente, pues no es capaz de distinguir; pero al espíritu le son indiferentes cuantas actividades no le son propias [...] sólo la actividad presente le preocupa, pues sus actividades futuras y pasadas le son también, desde este momento, indiferentes.²⁷⁸

A partir de esa diferenciación de los tiempos los estoicos proponían una práctica (*ascesis*) que les permitía vincular de manera clara a la *física* y la *ética*. Se trata, según Pierre Hadot, en la “definición física” de las cosas, la cual supone una correcta representación (*phantasiai kataleptiké*) de las mismas enfocadas desde una perspectiva cósmica, no antropológica.²⁷⁹ Marco Aurelio se ejercita en este tipo de práctica cuando afirma:

Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, sabiendo que esto es un cadáver de pez, aquello un cadáver de pájaro o de un cerdo; y también que el Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión.²⁸⁰

Esto es posible interpretarlo de la siguiente manera. Dado que en la eternidad del mundo no hay nada que le otorgue un valor especial a todas estas cuestiones por su eterna sucesión, no queda otra alternativa que verlas como insignificantes. Para el humano el sexo, el consumo de carne fina y otras cuestiones no son nimias porque le otorga un valor no eterno. Para el sabio estoico, sin llegar a despreciarlas, entiende que conviene juzgarlas bajo la perspectiva de lo eterno en aras de no verse dominado por los valores que pueden conllevar. Es importante enfatizar que la “definición física” no busca volver al sabio indiferente respecto a todo lo humano, sino que sea él, y no el ciego azar, el dueño de sus estados anímicos.

Por su parte, Nietzsche emula esta práctica en una vía contraria. No se tratará de elevar al humano a la perspectiva de lo eterno, sino introducir la eternidad en el humano para que funja

²⁷⁸ M. Aur. *Med*, VI, 32.

²⁷⁹ P. Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio*, p. 192.

²⁸⁰ M. Aur., *Med*, VI, 13.

como vigía de sus acciones. En ese sentido, aunque la expresión pueda dar una tonalidad de una *ética* punitiva, casi cristiana, la eternidad operará como un presupuesto religioso para afirmar la acción del presente, el instante y todo aquello relativo al *ser*. En un célebre aforismo, que no me atrevo a mostrar fragmentariamente, Nietzsche crea un escenario típicamente romántico en el que nos muestra la *ascesis* del eterno retorno:

El peso más pesado. — Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: «Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará vuelta una y otra vez — ¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!». ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante terrible en que le responderías: «¡Tú eres un Dios y jamás he escuchado nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería ésta: «¿Quieres repetir esto una vez e innumerables veces más?». ¡Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también: ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y sanación!²⁸¹

Antes de abordar unos puntos en torno al fundamento de esta propuesta es menester advertir que en estas líneas podemos observar el claro tono romántico que Nietzsche tiene a través de una tensión faústica, como tensión entre el deseo de la vida y la muerte, y hace de ésta (la muerte y su eternidad de *no ser*) el impulso para la afirmación de la primera en un nivel dramático. Asimismo, en el aforismo se encuentra una parte central de toda sabiduría helenística, la cual consta en hacer del saber que se va a aplicar algo fácil de memorizar a través de un uso didáctico del lenguaje. Dicho de otra forma, en esas palabras podemos encontrar la práctica la sabiduría del superhombre a través de responder, como en un examen,

²⁸¹ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 342.

a la pregunta “¿quieres repetir esto una vez e innumerables veces más?”. El superhombre, atento a cada acción que realice, podrá dar asentimiento a este supuesto. Éste sólo es posible si se tiene a la *física* cristiana como contrapartida.

Hay que recordar que el superhombre, en aras de su divinización, busca la superación de Dios y, con ello, su muerte. Ésta, igualmente célebre, es expresada por Nietzsche en *La ciencia jovial* y en *Así habló Zaratustra*. Dado que hay mucha literatura al respecto he optado analizarla a través de otra vía, una que esté en armonía con lo que se ha planteado hasta este momento.

Cuando Mircea Eliade analiza el mito del eterno retorno en lo que denomina “la ontología del hombre arcaico” se percata de que éste necesita “el simbolismo del centro” para entender su relación con lo divino. Hay lugares cuya función cósmica es el vínculo entre las divinidades y lo humano, *axis mundi*. Éstos se encuentran en el centro del mundo según cada cultura: el monte Meru para el hinduismo, el monte Zinnalo para algunos budistas y Gólgota para los cristianos. Esto conduce a la distinción entre lo sagrado y lo profano, pues toda acción próxima al *axis mundi* pertenece al primer ámbito y toda acción lejana pertenece al segundo. De igual forma, se crean tiempos sagrados que emulan los tiempos míticos y, en general, se manifiestan en celebraciones en forma de peregrinaciones que se dirigen al “centro”²⁸².

Esas visiones quieren volver a Dios, pero ¿qué sucede cuando Dios ha muerto? Lo sagrado se diluye sin desaparecer, el tiempo mítico se vuelve cualquier tiempo y el centro se evapora. Lo divino, aunque sea en forma material, se encuentra en todos lados. Sólo la comprensión de esta descentralización da pie a la acción única (*hapax*)²⁸³ y la inserta, a través del simulacro nietzscheano del “peso más pesado”, en la eternidad. El superhombre, regido por esta forma del eterno retorno como paradigma *físico* de su existencia, hace de toda acción un acto sagrado. Él ha tomado posesión del centro y, por eso, como todo helenístico y eminentemente los estoicos, habita perfectamente en cualquier lugar. El superhombre se vuelve residente del cosmos (*cosmopolita*). Dicho en pocas palabras, Nietzsche da un sentido

²⁸² Mircea Eliade, “El simbolismo del centro” pp. 24-30 en *El mito del eterno retorno*.

²⁸³ *Ibid.*, p. 164.

físico o *hiperfísico*²⁸⁴ profundo a través de la muerte de Dios a un *ética* ampliamente extendida por la cultura y rebajada a niveles ridículos por el nihilismo. Vivir el día (*carpe diem*), tomar el momento, ya no basta. Hay que hacer de esa acción, de cada acción, un movimiento sagrado.

Después de proyectar el logro de esta *ética* surge el cuestionamiento que recibían los estoicos en la Antigüedad. Si el mundo es eterno, si ya todo ha sucedido infinitas veces, si ya no se puede cambiar el futuro, ¿para qué actuar?, ¿qué libertad podríamos tener ante tal panorama? Los estoicos apuntan a que lo más despreciable de esta lógica sería tender hacia un “razonamiento perezoso” (*argós lógos*). Crisipo afirma:

Que muchas cosas derivan de nosotros es evidente, pero no lo es menos que también están codestinadas conforme al gobierno del universo [...] Porque muchas cosas es imposible que sucedan sin que nosotros queramos y aportemos a ello el afán y el esfuerzo más intensos, puesto que está destinado que ocurran junto con ello.²⁸⁵

Para los estoicos y para Nietzsche el destino está determinado. Empero, tal como vimos en el capítulo anterior y confirmamos en este fragmento de Crisipo, la libertad es posible pero está restringida a nuestra constancia y deseo de conquistarla.

Gracias a la división entre las acciones del destino y las nuestras emerge la diferenciación típicamente estoica entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros²⁸⁶ y, con ello, la aceptación absoluta de los acontecimientos externos al individuo:

Con cada cosa que te atraiga o te reporte utilidad o a la que seas aficionado, acuérdate de decirte siempre de qué clase es, empezando por lo más pequeño. Si eres aficionado a una olla, di «Soy aficionado a una olla» y no te perturbarás cuando se rompa; si besas a tu hijo o a tu mujer, di que besas a un ser humano y no te perturbarás cuando muera.²⁸⁷

²⁸⁴ *Vid. Infra.*, p. 86.

²⁸⁵ SVF II, 927.

²⁸⁶ Arr., *Epict. Diss.*, 1.

²⁸⁷ *Ibid.*, 3.

Nietzsche es aun más severo con el asunto. Ya que hemos actuado según nuestra acción sagrada debemos amar los resultados de ésta, no sólo aceptarlos, sin importar cuán atroces e inconvenientes nos puedan parecer en primera instancia. La fórmula del superhombre es el *amor fati*, “¡ama tu destino!”. El profesor de Basilea afirma: “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 -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino *amarlo*...”²⁸⁸.

A partir de estos dos elementos correlacionados, *amor fati* y el *eterno retorno*, Nietzsche retoma las clases de cambios de la personalidad que proponían los estoicos y las adapta a su sistema materialista. Así, por ejemplo, los estoicos ponían la cualidad fuera de nuestra materia²⁸⁹, mientras Nietzsche exigía su materialización, su *incorporación*. Al hablar del olvido Nietzsche expresa de una manera muy perspicaz aquello que suponía desde joven y se vislumbra en general en *La ciencia jovial* y en *Aurora*: todo lo que parece inmaterial o abstracto que tiene contacto con nosotros es procesado de igual forma que lo puramente material. Esto es evidente cuando afirma:

El olvido no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales; es más bien una facultad inhibitoria activa, positiva en el sentido más estricto, a la que hay que atribuir que la digestión (se le podría dar el nombre de «inalmación») de cuanto se ha vivenciado, experimentado, asimilado por nosotros, comparezca igual de poco ante nuestra consciencia que el entero y complejísimo proceso con el que se desarrolla nuestra alimentación corporal, la denominada «incorporación» de sustancias a nuestro organismo.²⁹⁰

Nietzsche, al igual que los estoicos, busca la vivencia cotidiana de la sabiduría. No obstante, él la aborda como una cuestión puramente material en la que sea posible observar la transformación del individuo a partir de la *incorporación* de ésta.

²⁸⁸ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce Homo*, §10.

²⁸⁹ Eleuterio Elorduy, *El estoicismo*, vol. 2, p. 264.

²⁹⁰ F. Nietzsche, “«Culpa», «Mala conciencia» y otras cosas afines” en *Genealogía de la moral*, §1.

El profesor de Basilea muestra nuevamente su interés por los mecanismos estoicos para la configuración de la personalidad. Uno de éstos, absolutamente necesario para el presente proyecto, es la sustracción de las cualidades.²⁹¹ Ésta se vincula con la filosofía cínica, tal como muestra Foucault²⁹², y tiene un valor doble debido a que toda adquisición de virtud supone una pérdida de vicio. Para Nietzsche la sustracción de cualidades estoica implica lo siguiente: “Tenemos que *reaprender* [*umlernen*], — para luego, tal vez, ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*”²⁹³.

En cierto modo, la *incorporación* y el *reaprendizaje* suponen dos formas semejantes y cooperativas en la configuración del individuo que Nietzsche retomó del estoicismo. Va a ser necesario que se tengan en mente cuando se medite sobre la sabiduría del superhombre en el siguiente capítulo para que los efectos del presente proyecto superen el nivel puramente teórico, pues se considera apremiante para nuestra época poder *llegar a sentir algo de otra manera* que no sea la cristiana. Mientras tanto, es imprescindible concluir este apartado revisando el elemento transversal del escrito: la vinculación de la sabiduría con los símbolos dionisiaco.

El elemento central de este apartado, el eterno retorno como vivencia de un tiempo cíclico, es un componente típicamente dionisiaco. Así pues, cuando abordamos el estoicismo del superhombre nos encontramos ante un dionisisimo implícito nietzscheano. Esto supone que el vínculo entre el estoicismo y Dioniso es muy anterior a Nietzsche, por lo que podemos intuir que él lo conocía y lo expresó en las posturas anteriormente desarrolladas sin mencionar dicho conocimiento.

Los estoicos, al igual que otras escuelas de la Antigüedad, utilizan a los dioses comunes para hacer alegorías y facilitar la exposición de sus doctrinas filosóficas, principalmente la parte *física*. Un ejemplo de lo anterior es el ya citado “Himno a Zeus”²⁹⁴. Cuando se trata de la

²⁹¹ E. Elorduy, *op. cit.*, p. 266.

²⁹² M. Foucault, *op.cit.*, p. 106.

²⁹³ F. Nietzsche, *Aurora*, § 103.

²⁹⁴ *Vid., Supra.*, Nota 83.

apropiación estoica de Dioniso, el elemento natural al que remite es el sol. Mariño da cuenta de esto al afirmar:

Cleantes, que pertenece a la generación de estoicos antiguos, identifica a Dioniso con el sol, sirviéndose de la etimología de «dianysai» como «recorrer totalmente»m en referencia al sol que, cada día, de este a oeste, «recorre totalmente el círculo celeste» [...] En el estoicismo se considera la contemplación de los fenómenos celestes, en concreto de los astros, como una de las fuentes primordiales de la creación de las divinidades. El propio término «dioses» (θεοι) tendría su etimología en θεειν, «recorrer» el cielo.²⁹⁵

Entonces, lo propiamente dionisiaco de lo que se sirven los estoicos es el sentido temporal del recorrido solar. El tiempo estoico, al igual que el nietzscheano, regido bajo este paradigma se vuelve un periodo con un estrecha relación con el día y sus tiempos. Vivir dionisiacamente la *física* del eterno retorno conllevaría a hacer de cada día una renovación sagrada del individuo, tal como lo meditaremos en el siguiente capítulo.

2. 3. El cinismo del superhombre

En muchos sentidos, no hay pensamiento del que Nietzsche nutra más sus ideas que del cinismo. Hacer un examen riguroso al respecto supondría una tarea que está fuera de nuestros límites de investigación. Pese a ello, una breve mención de ciertos elementos generales que Nietzsche se apropia del cinismo podría ser de utilidad para confirmar que los rasgos que aplica a la idea del superhombre no son lo único que interesa al pensador. Por ende, hay una serie de elementos clave para entender la forma en que Nietzsche aplicó el cinismo a su idea de superhombre. Este apartado abordará cuatro cuestiones en función de lo anterior: a) el interés general de Nietzsche por el cinismo, b) la forma en que el cinismo establece nociones corporales para la adquisición de las virtudes y cómo Nietzsche se apropia de esas

²⁹⁵ D. Mariño, *op.cit.*, p. 304.

aportaciones, c) la cercanía que el cinismo tiene con algunos elementos dionisiacos y que permiten, en contra de toda intuición superficial, ver el estrecho vínculo entre ambos y, d) el camino a la sabiduría subyacente a los planteamientos del superhombre que se denominará “el símbolo del niño” como el resultado de todos los elementos anteriores.

Marie-Odile Goulet-Cazé identifica tres elementos característicos del cinismo que ella considera constitutivos de la pedagogía en un sentido medicinal de esta escuela: 1) la *parrhèsia* (franqueza), 2) el *spoudogeloion* (la combinación de la risa y la seriedad como procedimiento literario) y 3) la provocación o *volonté de choquer* como mecanismo teatral para levantar del letargo anímico.²⁹⁶ Todos estas partes modelan una forma de establecer vínculos muy única dentro del helenismo, pues es la única escuela que forja relaciones educativas que pueden ser vistas como performativas, ásperas, groseras y poco dulces. El escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo tenían, en la mayor parte de sus expresiones, vínculos de profundo cariño.

Nietzsche, por su parte, va a adoptar este tipo de educación cínica en muchas ocasiones y la dotará del sentido romántico antes advertido. En otros momentos, como se ha visto, abraza la dulzura educativa. Mientras tanto, cabe confirmar el cinismo educativo de Nietzsche si acudimos al escrito de Paul Janz y a las obras del profesor de Basilea. Nietzsche solía tener, según la expresión de Janz, “un indomeñable impulso pedagógico y apetencias tiránicas”²⁹⁷ con su hermana, Elisabeth. De la misma manera, Nietzsche criticaba con gran rigor a sus compañeros Wilhelm Pinder y Gustav Krug de la asociación intelectual juvenil, Alemania.²⁹⁸ Esto se vio reflejado en expresiones como esta:

Tipo de mi discípulo.— Aquellos hombres que en definitiva me interesan son a los que les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo, además, que no desconozcan el profundo desprecio de sí mismos, el martirio de la desconfianza de sí

²⁹⁶ Marie-Odile Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, pp. 417-419.

²⁹⁷ C.P., Janz, *Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud*, p. 131.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 96.

misimos, la miseria del vencido; y no tengo compasión de ellos, porque les deseo lo que revela el valor de un hombre: ¡que aguanten con firmeza!²⁹⁹

Aunque severa, esta descripción de los discípulos ideales muestra un elemento propiamente cínico pasado por el tamiz del romanticismo en su sentido apasionado: el dolor. Como se verá líneas más adelante, éste es un elemento central del superhombre en su vínculo con el cinismo.

Entonces, basta afirmar que el superhombre debe desarrollar la capacidad de transitar por ambos tipos de expresiones educativas. La lectura de los cuerpos, de los tiempos, de las formas y de todas las circunstancias llevan a decidir si actuar con dulzura o severidad cínica. Nietzsche confirma esta interpretación en boca de Zaratustra:

Así habló Zaratustra. Mas el jorobado había escuchado la conversación y había cubierto su rostro al hacerlo; cuando oyó reír a Zaratustra, alzó los ojos con curiosidad y dijo lentamente: «¿Por qué Zaratustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?» Zaratustra respondió: «¡Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!».³⁰⁰

Por otro lado, dentro de los intereses más célebres de Nietzsche se encontró el gusto por reactualizar la encomienda que Diógenes recibió en Delfos por parte de la pitonisa para que alterara la acuñación de la moneda.³⁰¹ Goulet-Cazé nos señala que la idea *parajaráttein tó nómisma* (falsificación de la moneda) debe ser comprendida bajo el entendido de que *nómisma* tenía para los griegos las asepciones de “moneda”, “valor” y “costumbre”.³⁰² Si se recuerda la expertiz que Nietzsche tenía sobre estos asuntos y en específico del texto de Diógenes Laercio por haber realizado un minucioso estudio de las fuentes de esta obra, no resulta extraño que haya optado por nutrirse de esos conocimientos para proponer la “transvaloración de todos los valores”. Ésta, como se puede saber a estas alturas del escrito, implica el abandono de los valores cristianos para la creación de nuevos valores.

²⁹⁹ F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 905.

³⁰⁰ F. Nietzsche, “De la redención” en *Así habló Zaratustra*.

³⁰¹ Diog. Laert., VI, 20.

³⁰² M. Goulet-Cazé, *op., cit.*, p. 388.

No obstante, aquí cabría hacerse la pregunta ¿por qué Nietzsche acudió a una escuela que, a simple vista, no dista mucho del cristianismo? La ferocidad con la que Diógenes y los cínicos sometían a sus cuerpos no es, para el ojo distraído, muy distinta al tipo de tratamiento corporal al que acudieron los mártires, los anacoretas y todo la lista de cristianos gazmoños de la historia. Peter Sloterdijk ofrece una perspectiva digna de atención cuando dice que Nietzsche:

[...] admitió que podría existir una forma plebeya de grandeza. Pues, a pesar de todo, en la forma más primitiva de quinismo [*Kynismus*], aparecía, como el *amor fati* del pobre perro, una valentía plebeya nada despreciable; más aún, como se observa en el *Crates*, esa rara soberanía en la pobreza aparecía como una forma elegida libremente; en suma, más que cualquier particularidad, aquí existía un sentido salvaje del precio de la libertad, incluso pagado con la renuncia de las mentiras de la comodidad y las complacientes muecas de las clases medias.³⁰³

Es decir, el cristianismo fue forzado a la vida de dureza y pobreza e hizo de su condición un valor estimable más allá de su libertad. El cínico, por su parte, escogió libremente la dureza una vez que despreció el *nómisma* de la riqueza. Cuando se aborde el mecanismo en que Nietzsche se apropió de la ejercitación del dolor de la manera cínica esclarecerá más este punto. Para llegar a tal instancia es necesario recordar cómo Nietzsche concibe al cuerpo, la casa del ser, y su mecanismo de liberación, el camino del creador, y entender que esa visión tiene sus fundamentos en el cinismo.

Marie Goulet-Cazé analiza y problematiza un fragmento Diógenes Laercio donde reporta que Diógenes de Sínope diferenciaba el entrenamiento (*ascesis*) espiritual y el corporal.³⁰⁴ A pesar de llegar a la misma conclusión que Diógenes Laercio, la cual consiste en afirmar que la virtud se adquiere, como en los atletas, de manera progresiva a través de la ejercitación corporal, Marie Goulet-Cazé afirma:

³⁰³ P. Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, pp. 122-123.

³⁰⁴ Diog. Laert., VI, 70.

¿Por qué la formulación de esa doble ascesis física y corporal no me parece propia de Diógenes? El autor presenta la ascesis psíquica como por sentada, mientras que al momento de citar aquella del cuerpo, él tiene la necesidad de justificarla. Ella no tiene valor sino en tanto que tiene una finalidad moral. Según esta concepción, la ascesis cínica supondría ejercicios propios del alma y otros propios del cuerpo, pero en vista a la salud del alma. Sin embargo, no tenemos testimonio, según mis conocimientos, de ejercicios propios del alma en el cinismo, por lo que este tipo de ejercicios espirituales caracterizaría a la filosofía estoica. Entre los Cínicos el objetivo es moral, pero la modalidad es corporal. El Cínico entrena su voluntad mediante el cuerpo y quiere llegar así a la virtud. Se trata, para él, de habituar al cuerpo a soportar los males con el fin de que el cuerpo no constituya un obstáculo para las decisiones morales de la persona. Pero el Cínico jamás contempla la distinción contrastante alma-cuerpo. Es el ser humano todo quien, a sus ojos, se entrena en el ejercicio físico.³⁰⁵

Como se recordará, Nietzsche distingue, a su modo, las mismas partes de la casa del ser, pero entiende que dichas divisiones son exclusivamente teóricas. Al igual que los cínicos, Nietzsche está convencido de que todo lo que se aprende se aprende por vía corporal y de manera progresiva. De hecho, a partir de las siguientes palabras poéticas podríamos sostener que él, al igual que nosotros, está cínicamente convencido de que la virtud se refleja en el cuerpo a tal grado que es posible percibirla con la vista fijada en un espejo:

Y en aquel tiempo también ocurrió —¡y en verdad, ocurrió por vez primera! —que su palabra alabó el *egoísmo*, el egoísmo sano y saludable que brota de un alma poderosa: —de un alma poderosa a la que corresponde el cuerpo elevado, el cuerpo bello, victorioso, reconfortante, en torno al cual todo se transforma en espejo: —el cuerpo ágil y convincente, el danzante, del

³⁰⁵ M. Goulet-Cazé, *op.cit.*, p. 415. (Traducción propia) En francés el original: « Pourquoi la formulation de cette double ascèse physique et corporelle ne me semble-t-elle pas diogénienne? L'auteur présent l'ascèse psychique comme allant de soi, tandis qu'au moment où il cite celle du corps, il éprouve le besoin de la justifier : elle n'a de valeur qu'en tant qu'elle a une finalité morale. Selon cette conception, l'ascèse cynique supposerait des exercices propres à l'âme et d'autres propres au corps, mais en vue de la santé de l'âme. Or nous n'avons pas de témoignage à ma connaissance d'exercices propres à l'âme dans le cynisme, alors que ce type d'exercices spirituels caractérisera la philosophie stoïcienne. Chez les Cyniques le but est moral, mais la modalité est corporelle ; le Cynique entraîne sa volonté par le biais de son corps et veut ainsi parvenir à la vertu. Il s'agit pour lui d'habituer le corps à supporter les maux afin que ce corps ne constitue pas un obstacle aux décisions morales de la personne. Mais le Cynique n'envisage jamais de distinction tranchée âme/corps. C'est tout l'être humain qui, à ses yeux, s'entraîne dans l'exercice cynique. »

cual es símbolo y epítome el alma gozosa de sí misma. Ese placer de sí mismos de los cuerpos y las almas se llama a sí mismo: «virtud»³⁰⁶

De tal forma, Nietzsche, nos permite con singular alegría tener en cuenta el tipo de ejercitación (*ascesis*) cínica-romántica para el siguiente capítulo. Ésta deberá verterse en ejercicios que embellezcan el cuerpo a tal grado que se vuelva perceptible, pues es en éstos donde el superhombre puede superar el cristianismo y el nihilismo.

Entonces, es necesario exponer otro elemento del que hacen uso los cínicos para su *ascesis*. Si la virtud se puede percibir a simple vista, resulta inevitable hacerse de un modelo, un héroe, al cual imitar. Los cínicos escogieron a Hércules para ocupar este puesto. En él se perciben todos los rasgos mencionados hasta este momento: a) un cuerpo bello obtenido por la ejercitación física y, b) virtudes anímicas como resultado de dicha *ascesis*: fuerza (*kartería*), dominio de sí (*egkratéia*), impasibilidad (*apathéia*), impudor frente a los valores no naturales (*anaideía*) y la autosuficiencia (*autarquía*).³⁰⁷ Si Hércules llegó a ese nivel de sabiduría lo hizo gracias a sus célebres doce trabajos. Cada uno de éstos lo iba convirtiendo progresivamente en el héroe por excelencia de los griegos en general y de los cínicos. A lo largo de esas empresas hay un elemento en común que los cínicos y Nietzsche retoman para su ideario: el dolor.

Marie Goulet-Cazé nos permite matizar con precisión el dolor visto por los cínicos para, posteriormente, ver cómo Nietzsche retoma esa noción. Al tener presente la diferencia que Sócrates hace entre los sufrimientos voluntarios y los sufrimientos involuntarios, de tal suerte que los primeros pueden ser abandonados y los segundos no³⁰⁸, Marie Goulet-Cazé se da cuenta que el cinismo hizo una distinción semejante pero en función de otros parámetros. En el cinismo los dolores que no son voluntarios son considerados como parte de una agitación (*táraje*) y los voluntarios pertenecen a los esfuerzos (*pónoi*) como parte de la *ascesis*.³⁰⁹ Ambos pueden traer sufrimiento, displacer, pero los segundos tienen el propósito de

³⁰⁶ F. Nietzsche, “De los tres males” en *Así habló Zaratustra*, 2.

³⁰⁷ M. Goulet-Cazé, *op.cit.*, pp 245 y 498.

³⁰⁸ Xen. *Mem.*, II, 1, 18.

³⁰⁹ M. Goulet-Cazé, *op.cit.*, pp. 436-437.

fortalecer al sabio mientras los primeros son un esfuerzo sinsentido. Adicionalmente, esta distinción cobra una mayor profundidad si se considera que los *pónoi* están alineados con la dinámica del mundo (*physin*). En consecuencia, la autora logra distinguir las dos formas en que el sufrimiento se puede presentar e insinúa cuál habría que buscar.

Por un lado, existen los dolores en armonía con la física (*pónoi katá physin*) como pilares del entrenamiento cínico y, por el otro, se encuentra los dolores inútiles (*pónoi ájrestoi*) análogos a las agitaciones vacías (*táraje*).³¹⁰ El cínico siempre va a buscar los primeros y huirá de los segundos, pues nada le aportan, tal como se ve en las palabras de Diógenes: “Voceaba a menudo que los dioses habían concedido a los hombres una existencia fácil, pero ellos mismos se la habían ensombrecido al requerir pasteles de miel, ungüentos perfumados y cosas por el estilo”³¹¹. Claramente conseguir pasteles de miel y ungüentos perfumados requiere trabajos que se salen de la dinámica del mundo natural y pertenecen a la lógica de los dolores de la ciudad con sus lujos innecesarios. Pese a ello, Diógenes y los cínicos tenían un tercer tipo de esfuerzo que resultaba más exigente y benéfico que el simple *pónoi katá physin* que invita al regreso a la naturaleza. Se trata, según Marie Goulet-Cazé, de *pónoi katá physin* útiles y rigoristas que ayudan a enfrentar los embates del destino³¹², tal como los realizaba Diógenes al alimentarse de carne humana³¹³ o de pulpos crudos³¹⁴. Así pues, bastará con tener en cuenta estas consideraciones en torno a los dolores para nuestras siguientes consideraciones.

Por su parte, Nietzsche, como se vio líneas atrás, pide que sus discípulos y, ¿por qué no?, el superhombre sufran. Sin embargo, el tipo de dolor al que invita es sumamente próximo al cínico. De forma poética afirma: “Crear—ésa es la gran liberación del sufrimiento y un alivio para la vida. Pero para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas

³¹⁰ *Ibid.*, p. 414.

³¹¹ Diog. Laert., VI, 44.

³¹² M. Goulet-Cazé, *op.cit.*, pp. 417.

³¹³ Diog., Laert., VI, 73

³¹⁴ *Ibid.*, VI, 76.

transformaciones”³¹⁵. De la misma forma sostiene lo siguiente con un aspecto más áspero pero más informativo:

Todo arte, toda filosofía, pueden ser considerados como remedios y recursos de la vida ascendente o descendente: presuponen siempre sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de sufrientes, por una parte, los que sufren por la *sobreabundancia* de vida, los que quieren un arte dionisiaco y una visión y una perspectiva trágicas de la vida — y, por otra parte, los que sufren por el *empobrecimiento* de la vida, que anhelan del arte y la filosofía el sosiego, el reposo, el mar en calma, *o bien* la ebriedad, la convulsión, el aturdimiento. La venganza contra la vida misma — la especie más voluptuosa de ebriedad para esos empobrecidos!³¹⁶

Por consiguiente, en Nietzsche se encuentran las mismas antípodas que se encontraban en el cinismo ante los dolores. Se puede ir en contra de sí en aras de fortalecerse, pues el dolor por sí mismo no es considerado, al menos en esta perspectiva y en este apartado, un mal. Esto confirma y enriquece al mecanismo escéptico anteriormente revisado para la autosuperación. Igualmente es necesario que una *física* sea establecida, tal como lo es para el superhombre el eterno retorno, para que los dolores tengan su eje de armonía, su centro de validez. De este lado se encontrarán los dolores por *sobreabundancia* o *pónoi katá physin*. Por el otro lado, en un mundo vaciado de sentido, carente de realidad, lleno de fantasías como sucede con el cristianismo, los dolores son una forma en que el *empobrecimiento* de la vida se hace evidente, en el que el *ideal ascético* impera. Hay dolores dionisiacos y dolores cristianos, y la brecha que los separa es la misma distancia entre el superhombre y el último hombre.

En este momento se vuelve pertinente preguntarse por qué Nietzsche califica a ciertos dolores y artes como “dionisiacos”. Estamos, tal como se anunció al inicio del apartado y en capítulos anteriores, ante dionisismo implícito. Para ello cabría plantearse el cuestionamiento ¿qué vínculo puede existir entre Dioniso y Hércules, Diógenes y el cinismo? Debe haber algo más profundo que la evidente proximidad exclusivamente nominal entre el “nacido dos veces”

³¹⁵ F. Nietzsche, “El niño con el espejo” en *Así habló Zaratustra*.

³¹⁶ F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, § 2.

(Dio-nysos) y el de las “dos patrias” (Dio-genos), pues se paseaba entre Esparta y Atenas.³¹⁷ Como se verá en las siguientes líneas, el camino a la sabiduría del cinismo, y con éste el del superhombre, está profundamente influido por los valores simbólicos que puede adquirir Dioniso.

El elemento articulador entre Dioniso y el cinismo es la proximidad que ambos tienen con Hércules. Jeanmaire sostiene, después de afirmar que en la Antigüedad nunca se logró establecer una historia o un mito canónico en torno a Dioniso³¹⁸, que había tradiciones que homologaban a Dioniso y Hércules. Este es el caso que se dio durante el expansionismo del dionisismo a partir del siglo IV antes de la era común, de donde se han indentificado vasijas en las que figuran Hércules y Dioniso. Jeanmaire, citando a Picard, afirma: “La asociación Dioniso-Héracles parece tradición cultural de toda la Grecia del norte”³¹⁹, y reporta una inscripción que vale la pena tener en cuenta: “De Zeus y de Sémele y de Alcmena en largo peplo, se erigen aquí los infantes, guardianes de la villa”³²⁰. Habría que recordar que Dioniso y Hércules tienen a Zeus por padre. Así pues, Dioniso y Hércules tienen un sustento histórico que los vincula y casi análoga entre sí.

Más aún, el sustento mítico y simbólico es todavía más estrecho entre ambos. Es parte de la sabiduría general la historia canónica de Hércules. Él es condenado a doce trabajos en aras de redimir un ataque de locura en el que asesinó a sus dos hijos. Comienza su aventura, su llamado a una transición, en el plano de los mortales. Casi al final de su travesía debe realizar una labor que será modélica para todas las transformaciones: el descenso al inframundo (catábasis). Logra el objetivo establecido, capturar al Cancerbero, y surge desde las profundidades (anábasis) como un nuevo individuo. Podría decirse que Hércules renació, obtuvo una “segunda naturaleza” según una feliz expresión nietzscheana³²¹, gracias a su viaje. Por ende, el modelo de una transición por una condición mortal impura que se dirige hacia

³¹⁷ Diog. Laert., VI, 59.

³¹⁸ H. Jeanmaire, *op.cit.*, p. 343.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 453

³²⁰ *Idem.*

³²¹ F. Nietzsche, “Conferencia II” en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*.

lo ctónico, lo inframundano, para purgarse y emerger como un nuevo individuo va a ser la tónica común de nuestras siguientes líneas.

Dioniso replicó el viaje o, para ser más exactos, estableció el viaje que Hércules emuló, pues fue él quien: "... volvió a cruzar el río Estigia sin peligro, y luego, medio arrastró y medio llevó a cuestas a Cerbero hasta la grieta situada en las cercanías de Trecén, por la cual Dioniso había sacado a su madre Sémele"³²². De entre los muchos y muy variados relatos del dios orgiástico, ninguno relata mejor el inicio de su travesía que el del ya citado Apolodoro³²³. Dioniso, después de realizar algunos viajes y superar ciertas penurias por la India y por los mares, tiene que descender al inframundo para rescatar a su madre, tal como relata el mismo Apolodoro: "Así los hombres comprendieron que él era un dios y lo veneraron; subió luego a su madre del Hades y llamándola Tíone ascendió con ella al cielo"³²⁴. El modelo de la sabiduría que se ve en Hércules se repite en Dioniso. El héroe es arrojado al mundo mortal con una carga por expiar, desciende (catabasis) al inframundo para renovarse y asciende (anábasis) como un individuo renovado, divino.

No sería extraño que el lector pensara que la figura de Jesús no es ajena a este modelo. En cierto sentido, como Nietzsche lo diagnosticó, el cristianismo se hizo de estos mecanismos y los adaptó a su ideología de esclavo. Los dolores por los que tuvo que atravesar Jesús, su pasión, se vieron dotados del mecanismo de *resentimiento* anteriormente revisado. Para Nietzsche, así como para Diógenes y los cultos Dionisiacos, esas formas pertenecerían a las miserias vacías (*táraje*). Empero, no podemos ahondar más en esa vía y lo que se ha expuesto hasta este momento debe bastar para comprender la diferencia.

Por el momento es necesario ver cómo Diógenes y el cinismo se apropiaron de este modelo y, más importante aún, cómo lo actualizó Nietzsche. Diógenes y las escuelas helenísticas en general eran bastante críticos con el pensamiento religioso tradicional. Las ideas del "inframundo", el "cielo" en sentido griego, los resurgimientos divinizantes y todo lo

³²² Robert Graves, *Los mitos griegos 2*, p. 228.

³²³ *Supra.*, Nota 79.

³²⁴ Apoll., *Bibl*, III, 38.

propriadamente “mágico” de los pensamientos religiosos tradicionales y de los grupos místéricos era rechazado contundentemente por el cinismo. Sin embargo, eso no le impidió establecer un modelo de sabio que tuviera un esquema inmanente de todo lo anteriormente planteado.

Para entender y apreciar con la estima que merece el modelo cínico de sabiduría y sus transiciones es necesario revisar brevemente el modelo helenístico, principalmente estoico y epicúreo, pues el escéptico es ligeramente distinto y se aproxima de cierta forma al cínico. En aras de lograr ese objetivo debemos retomar una descripción clave respecto a la educación clásica realizada por Henri-Irénée Marrou:

En primer lugar, esta educación se orienta por completo como si fuera ésa su finalidad, hacia la formación del hombre adulto, y no hacia el desarrollo del niño. No nos dejemos engañar por la etimología: no ignoro que el concepto de παιδεία incluye el de παις pero es preciso traducirlo como «tratamiento que conviene aplicar al niño» para hacer de él un hombre; los latinos, como ya hemos visto más arriba, habían traducido atinadamente παιδεία, por *humanitas*.³²⁵

El niño y sus características innatas son despreciables para este tipo ideal.

A pesar de que los estoicos y epicúreos podían llegar a criticar fuertemente la educación clásica dotada de las célebres “artes liberales”, para ellos el niño continuaba siendo una figura despreciable por la falta de desarrollo de la razón y el entendimiento. Desde sus modelos de sabiduría, el niño no es muy distinto al necio. Lo único que los diferenciaba era que el niño podría, eventualmente, desarrollar el juicio que el necio ya poseía, pero no había ejercitado. Así, por ejemplo, el siguiente fragmento de Cleantes, el estoico, permite ver con claridad el estatuto que tenían los niños para ellos:

«Dominantes» se llaman los dientes que brotan en último término, porque salen cuando llegamos a la fuerza y el vigor de la edad. Dichos dientes nacen, en efecto, cuando llegamos

³²⁵ Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, p. 286.

a la edad juvenil. Cleantes los denomina «del juicio». Se trata simplemente de «los dientes». «Del juicio», porque sucede que ellos brotan al mismo tiempo que la prudencia en nuestro entendimiento.³²⁶

Podría afirmarse que es necesario tener entre 14 y 16 años, pues era la edad en la que aproximadamente salían estos dientes, para poder filosofar. Asimismo, bajo esa misma línea cabría igualmente aseverar que la educación clásica, junto con la estoica y la epicúrea, eran “adultocéntricas”. El sabio es, para ellos, la oposición directa del necio y del niño y, en cierto sentido, el modelo se constituye de manera dual entre el sabio-necio o el adulto-niño.

Por el contrario, el modelo de sabiduría del cinismo, como el del Hércules, se configura de tres momentos y, como veremos a continuación, en lugar de ser una visión abiertamente “adultocéntrica” es claramente “paidocéntrica”. El punto más elevado del camino es el niño, pero con ciertas connotaciones específicas.

Arrojados al mundo, sin dientes del juicio, todos fuimos niños en algún momento de nuestras vidas. Esta condición es absolutamente temporal, efímera y, si se trata de la sabiduría que se lleva a cabo durante esta etapa, accidental, no intencionada. Habría que considerar a este primer momento como una “niñez torpe”. Diógenes permite hacer esta conceptualización cuando él, adulto que ha cultivado las artes liberales y otras instancias propiamente “sabias”, observó a un niño que bebía agua con las manos mientras él se apoyaba en una copa y confesó: “un niño me ha aventajado en sencillez”, para después arrojar la copa e imitar al pequeño sabio³²⁷.

El segundo momento consiste en realizar un descenso simbólico a todo aquello que pertenece al mundo de los “adultos” y de los “sabios”. Las letras, los libros, la erudición, el buen habla, las matemáticas y todo lo propiamente “culto”, perteneciente a los “hombres libres” y adultos, representa para el cinismo una etapa que hay que poseer para poder superar. Nadie es tan severo con esta instancia como los cínicos pero, a su vez, ninguna escuela helenística muestra

³²⁶ S.V.F. I, 524.

³²⁷ Diog. Laert., VI, 37.

tanta capacidad de esta erudición como ellos. Para lograr su efecto educativo, cargado de seriedad y risa (*spoudogeloion*), ellos necesitaban, quizá más que nadie, conocer perfectamente las tradiciones literarias. Diógenes, por ejemplo, cita a Homero y a Eurípides en muchas ocasiones³²⁸, lo cual le permitía tener el la referencia culta para burlarse de ésta. Esto, a su vez, es fundamental para entender el último momento del modelo de sabiduría cínico.

No obstante, antes de llegar al último estadio es menester comprender por qué los cínicos consideran que la etapa “adulta” es la más despreciable. Regido por la polis y la urbanidad, el adulto y sus artes liberales están dominados por las costumbres y las leyes (*nómos*), y han despojado al individuo de la naturaleza (*physis*). Las primeras tienen preocupaciones banales y conducen a dolores vacíos, tal como advertimos anteriormente. La segunda instancia es mucho más simple y permite la felicidad y la tranquilidad. Por ello, Marie Goulet-Cazé sostiene que la propuesta cínica consiste en «*ensauvager la vie*» (ensalvajar la vida)³²⁹.

Lo verdaderamente central de ese ensalvajamiento radica en entender que no se trata de un camino regresivo a la “niñez torpe”, sino en un retorno progresivo hacia una nueva niñez, una “niñez sabia”, a la que se llega a través de un abandono intencional y ascendente (anábasis) de la adultez. En este punto cabe acuñar el camino del superhombre, enriquecido por el cinismo, como el “símbolo del niño”. La experta en cinismo permite esta interpretación al afirmar:

Diógenes está convencido que lo bello por naturaleza es moralmente superior a lo bello por convención, pero la sociedad, por hacer respetar el lastre moral que ella ha forjado con el fin de asegurar la sobrevivencia, quiere forzar a los individuos a juzgar de reprobables aquellos comportamientos en nombre de sus propias categorías de bien y mal. Pese a ello, no habría que cometer contrasentidos. Diógenes no pide al hombre regresar al estado animal. De hecho, tiene perfecta conciencia que la naturaleza y fuerza específica del hombre, si bien es primitiva, está dentro del logos. Él solamente constata que el animal sale adelante mejor que el hombre

³²⁸ Diog. Laert., VI, 36 52, 55, 57, 63, 66, 67.

³²⁹ M. Goulet-Cazé, *op.cit.*, p. 406.

porque permanece fiel a su naturaleza original; mientras que el hombre, inventando la civilización con Prometeo y sus convenciones irracionales, se aleja de ello.³³⁰

Así pues, esta nueva condición despojada de los rasgos infernales que supone la adultez, se distingue de la niñez torpe por el hecho de ser intencional, constante y, sobre todo, intencionada. Puede decirse que el camino del creador subyace en este modelo porque la libertad que se va obteniendo es una victoria progresiva. Quizá solamente Diógenes, emulando a Dioniso y a Hércules, ha logrado salir absolutamente de esa caverna. Ahora le corresponde al superhombre.

Nietzsche, por su parte, estaba absolutamente consciente de esta situación y de este modelo. La idea del “niño”, recurrente a lo largo de sus obras, es posible entenderla bajo esta nueva lente. En 1880 Nietzsche confirma todo lo anteriormente dicho y, alegremente para nosotros, permite vincular el mecanismo temporal de autosuperación revisado en el apartado dedicado al escepticismo:

Saber ser pequeño. Hay que estar todavía tan cerca de las flores, las hierbas y las mariposas como un niño que no sobresale mucho de ellas. Nosotros los mayores hemos en cambio crecido por encima de ellas y tenemos que rebajarnos a las mismas; creo que las hierbas nos odian cuando confesamos nuestro amor por ellas. Quien quiere tener parte en *todo* lo bueno debe también saber ser pequeño a rato.³³¹

Unos años antes (1875), Nietzsche nos recuerda que la condición fundamental del niño es, como la del estoico, el presente.³³² Más tarde (1885), asevera: “La madurez del hombre es

³³⁰ *Ibid.*, p. 482. (Traducción propia). En francés el original: “Diogène est convaincu que le beau par nature est supérieur moralment au beau par convention, mais que la société, pour faire respecter le carcan moral qu’elle a forgé afin d’assurer sa survie, veut contraindre les individus à juger répréhensibles ces comportements au nom de ses propres catégories du bien et du mal. Il ne faudrait cependant pas commettre de contresens. Diogène ne demande pas à l’homme de régresser à l’état animal. En fait il a parfaitement conscience que la nature spécifique et la force de l’homme, même primitif, est dans son *logos*. Il constate seulement que l’animal, lui, s’en tire mieux que l’homme, car il a su rester fidèle à sa nature originelle, alors que l’homme, en inventant avec Prométhée la civilisation et son lot de conventions irrationnelles, s’en est éloigné.

³³¹ F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, § 51.

³³² F. Nietzsche, “*El curso de la vida humana*” en *Fragmentos póstumos*, vol. 2, I, 9 [1].

haber vuelto a encontrar la seriedad con que jugaba cuando era niño”³³³ y rectifica nuestra interpretación del modelo del sabio cínico, el “símbolo del niño”. Empero, no hay ninguna simetría tan armónica con dicho modelo que la que Nietzsche nos presenta en uno de los más célebres discursos de su Zarathustra, “De las tres transformaciones”.

Por una cuestión de espacio omitiré citar todo el discurso, asumiré que el lector puede acudir a él y que se encuentra en las condiciones de entender las referencias. El niño torpe es arrojado a este mundo de adultos y le son impuestas “muchas cargas pesadas”. Las acepta y se vuelve camello. Pierde su innata sabiduría al verse sumergido en la falsa “felicidad del hombre ilustrado”³³⁴. Quedarse en ese lugar y abandonar el progreso que implica la sabiduría, como muchos lo han hecho a lo largo de la historia, conduce de manera ineluctable a una “barbarie ilustrada”, según la alegre expresión de Georg Lichtengberg. Después de vivir mucho tiempo ahí llega un momento heroico de afirmación aristocrática en el que ya no se puede seguir recitando a los poetas de antaño. La polis y sus normas exigen ser negadas. El arte exige una visión nueva de la naturaleza porque se ha fatigado de tanta ciudad, de tantos mingitorios y de tanto nihilismo estético. El camino del creador inicia con una conversión, un giro en derredor de la cabeza, que obliga al individuo a iniciar su ascenso (anábasis) al tomar la forma del león. El adulto ya no tiene cabida al ponerse en las vías del nuevo ensalvajamiento. Al final del viaje, cargando las letras cultas como cicatrices de guerra, el niño sabio, el superhombre, toma por completo el lugar del adulto, pues es capaz de reubicar lo sagrado exclusivamente en él gracias a su *física*. Por eso el niño es “inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí”³³⁵.

El discurso y la interpretación que se acaba de hacer de él confirman que Nietzsche conocía a profundidad el cinismo y su modelo. Asimismo, el discurso “De las tres transformaciones” y los otros fragmentos muestran que Nietzsche se esforzó en hacer de ese camino lo suficientemente atractivo a través de los elementos románticos que en ellos sobresalen. En el

³³³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 94.

³³⁴ H. Marrou, *op. cit.*, p. 136.

³³⁵ F. Nietzsche, “De las tres transformaciones” en *Así habló Zarathustra*.

mismo sentido, cabría advertir que el modelo del sabio del cinismo y la apropiación nietzscheana de éste son una forma nueva en la que se percibe un dionisismo implícito en la obra del pensador. Por último, cabría advertir que las meditaciones del último capítulo van a tener este modelo de manera subyacente.

2.4. El epicureísmo del superhombre

Cuando se trata de la relación que Nietzsche estableció con el epicureísmo el tema se vuelve tornasolado y los vaivenes son demasiados. Podría decirse que tenía una relación de amor y odio profunda por esta escuela helenística. Por tal motivo, hacer un examen a profundidad de este asunto es materia para otro proyecto. Lo que compete a este escrito es identificar los elementos que Nietzsche retoma de Epicuro y sus discípulos para el planteamiento del superhombre. Así pues, en este apartado revisaremos: a) aspectos generales del vínculo entre Nietzsche y el epicureísmo, b) el sentido de la tierra como afinidad de Nietzsche hacia el epicureísmo como elemento central para la concepción del superhombre, c) las consecuencias *éticas* del sentido de la tierra, d) las influencias que Nietzsche retoma de los vínculos al interior del jardín epicúreo, e) el jardín como espacio dionisiaco derivado de la influencia epicúrea sobre Nietzsche y f) la superación del miedo a la muerte como mecanismo adecuado para el superhombre.

Nietzsche compara abiertamente al cristianismo con el epicureísmo y, en cierto sentido, el diagnóstico es acertado. La animadversión que muestra Nietzsche por el epicureísmo se fundamenta principalmente en el rasgo “débil” que este pensamiento plantea para huir de manera sistemática de los displaceres, además de considerar el estado de reposo anímico carente de gozos y de dolores como una condición deseable³³⁶. Esto es evidente cuando el profesor de Basilea afirma: “Epicuro era un *décadent típico*: he sido el primero en reconocerle como tal. — El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor,

³³⁶ Diog. Laert., X, 136.

no *puede* finalizar de ningún otro modo que en una *religión del amor*³³⁷. Al mismo tiempo, esta crítica es aún más comprensible si se tiene en mente la condición enriquecedora que el dolor representa para Nietzsche.

En cambio, hay aspectos del epicureísmo que Nietzsche vivió y apreciaba de manera evidente. La vida nómada, alejada de la ciudad con su política y de las muchadumbres, que el filólogo llevaba era propia del “minimalismo político” epicúreo que proponía vivir ocultamente (*látthe biósas*)³³⁸. Dioniso, el maestro de Nietzsche, desde sus inicios mostraba un rasgo semejante, pues, como Jeanmaire lo describe como el menos político de todos los dioses, ya que ninguna ciudad lo invocaba como dios federal.³³⁹ De tal suerte, el fervor por la participación política de todas las otras escuelas helenísticas, de la cultura griega clásica y de la romana es excesivamente parco, casi nulo, en la sabiduría dionisiaca de Nietzsche cuando se trata de su enriquecimiento a través del epicureísmo. En boca de Zaratustra romantiza la vida oculta al estilo epicúreo: “Si debo ser compasivo, no lo quiero llamar así; y si lo soy, prefiero serlo desde la distancia. Prefiero cubrirme la cabeza y huir antes de ser reconocido: ¡y eso es lo que os recomiendo que hagáis, amigos míos!”³⁴⁰.

Ahora es posible revisar una de las ideas centrales de Nietzsche a la luz de esta ambivalencia sentimental que el pensador manifestaba por el epicureísmo. Se aprecian estas palabras en una de las muy escasas definiciones que se pueden encontrar del superhombre:

Y el más sabio entre vosotros, no es más que un ser escindido o un híbrido de planta y espectro. Mas ¿acaso os pido que os convirtáis en espectros o plantas? ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que nuestra voluntad diga: ¡el superhombre es el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas! Son emponzoñadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, moribundos, envenenados por su propia mano, de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá desaparezcan!³⁴¹

³³⁷ F. Nietzsche, *El anticristo*, §30.

³³⁸ S. Mas Torres, *op. cit.*, p. 377.

³³⁹ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 8.

³⁴⁰ F. Nietzsche, “De los compasivos” en *Así habló Zaratustra*.

³⁴¹ F. Nietzsche, “Discurso preliminar de Zaratustra” en *Así habló Zaratustra*, 3.

En estas afirmaciones podemos encontrar un paralelo que asegura todas las posturas que hemos planteado hasta el momento. Los cristianos son los infieles a la tierra que pusieron el *logos* sobre la *physis* para envenenar y enfermar a este mundo con sus esperanzas ultramundanas. Sólo el superhombre, apoyado en el sentido de la tierra, puede lograr el aventajamiento sobre ese malestar.

Entonces, ¿qué significa el sentido de la tierra? Aunque muchas ideas al respecto fueron planteadas en el primer capítulo, vale la pena enfatizar que se trata del materialismo epicúreo el que mejor encarna esa forma de desplegarse en el mundo. Sentir la tierra implica aceptar que el mundo primero está dominado en su mayor parte por las fuerzas inmanentes y que los cambios de dirección que podemos hacer a partir del razonamiento, la abstracción, el lenguaje y otras instancias auténticamente inmateriales son mínimos en comparación con lo que el mundo, en su más absoluta materialidad, dictamina. Sentir la tierra exige, en cierto grado, el *amor fati* estoico, pues nos arroja ante la conciencia de muerte a la que tanto han combatido los envenenadores de la tierra al crear asuntos ultramundos. Sentir la tierra es reconocerse parte de la disolución continua del mundo y la creación continua del mismo, pues conduce a aceptar que nos disolvemos igual que los animales y nos marchitamos igual que las plantas. Al respecto, aceptar la doctrina del sentido de la tierra conlleva a atentar contra el antropocentrismo cristiano que se ha infiltrado en el nihilismo y sus discursos. No hay nada genuinamente especial en el humano respecto a todos los otros seres, pues todos, así lo asevera el materialismo epicúreo, estamos hechos de átomos y vacío. En sumo grado, entender el sentido de la tierra demanda la genuina apropiación del epicureísmo.

Para Nietzsche, tal como vimos en el primer capítulo, el mundo se constituye de *voluntad de poder*. Ésta invita a pensar el mundo como irrefrenable expansión y, con ello, ineluctable destrucción y acaparamiento. Epicuro, por su parte, plantea sustancialmente lo mismo, pero lo reviste de otra manera. A pesar de que la teoría del placer (*hedoné*) conduce a diferentes connotaciones del término³⁴² nos basta señalar que para él el placer es principio (*arché*) y fin

³⁴² Cfr., Carlos García Gual, “Del placer como bien supremo” pp. 179-202 en *Epicuro*.

(telos) del vivir bien y de la vida misma, pues es el bien primero y connatural³⁴³. Dicho de otra forma, todo ser busca el lugar y situación en el cual encuentra placer a partir de su disposición específica. Quizá una ética simple derivada de este planteamiento conduce, como advierte Nietzsche, a una religión del amor. Pese a ello, es el mismo Nietzsche quien permite vincular su mundo de la *voluntad de poder* con el mundo epicúreo de la búsqueda por el placer, ya que afirma:

Legítima defensa. — Si de una manera general admitimos que la legítima defensa es moral, hay que admitir también casi todas las manifestaciones del egoísmo llamado inmoral; hacemos daño, robamos o matamos para conservarnos o para protegernos, para prevenir un infortunio personal; mentimos cuando la astucia y los subterfugios son el verdadero medio de satisfacer el instinto de conservación [...] Así, cuando hacemos daño por maldad, el *grado* del dolor causado nos es desconocido en todos los casos; ahora bien, en la medida en que hay *placer* en el acto (sentimiento del propio poder, de la propia y fuerte explicación), el acto se realiza para conservar el bienestar del individuo, y cae, por tanto, bajo el mismo punto de la legítima defensa o la mentira legítima. Sin placer no hay vida; el combate por el placer es el combate por la vida.³⁴⁴

Por tanto, el mundo, tanto para Epicuro como para Nietzsche, se rige por un mismo principio que el primero denominó “placer” y el segundo “voluntad de poder”. No hay forma de buscar el placer sin expandirse y afectar a otro, aunque sea mínimamente, al igual que no hay forma de expandirse sin encontrarse con el placer. Desde ese punto de vista, para ambos la moral resulta ser una convención local en función de la dinámica de placeres, pero el mundo *físico* no entiende de esas categorías. Así, por ejemplo, estar escépticamente “más allá del bien y del mal” es posible si se fundamenta en el sentido de la tierra que Nietzsche se apropió del epicureísmo.

Ante tal situación habría que atender una cuestión ética que inmediatamente inquieta cuando se relativiza la moralidad ¿Qué impide que el superhombre o el individuo que está “más allá del bien y del mal” atropelle impunemente y sin conciencia moral a otros seres? De cierto

³⁴³ Diog. Laert., X, 128-129.

³⁴⁴ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §104.

modo, el rasgo apolíneo heroico del superhombre que invita a evitar la crueldad en nombre de la belleza es una primera respuesta a esa inquietud³⁴⁵. No obstante, es posible dotar de mayor fuerza a esa *ética* si observamos ciertas disposiciones epicúreas y nietzscheanas que contravengan contra el principio antropocéntrico que ha impuesto el cristianismo en nuestra época.

Para lograr ese objetivo es necesario observar la actitud que los epicúreos y Nietzsche tenían frente a los animales, pues en ellos se puede ver el mismo principio de placer y expansión que en nosotros. No obstante, hemos sido nosotros quienes hemos tomado caminos excesivos en ese rumbo. Dicho de otra forma, si los animales se destruyen entre sí por estar regidos bajo los principios de la *voluntad de poder* y del placer, se vuelve posible afirmar que su mutuo aniquilamiento está normado justamente. Lo mismo sucedería entre los humanos. Empero, cuando un humano ejerce un dominio excesivo o una aniquilación cruel a un animal se evidencia el antropocentrismo en su forma cristiana o en su faceta nihilista.

Por un lado, el epicureísmo, al igual que el estoicismo, tiene al humano en una escalón más elevado en lo que se refiere a la proximidad de la sabiduría que al animal en función de su capacidad de raciocinio. Sin embargo, esto sólo interesa cuando la atención se centra en el camino a la felicidad del individuo. En el orden de las cosas, en la *física*, ambos seres, el humano y el animal, se rigen bajo los mismos principios y ninguno tiene primacía ontológica sobre el otro. Lucrecio ofrece posturas diametralmente opuestas al humanismo antropocéntrico cristiano³⁴⁶ cuando afirma:

Además, decir que han querido disponer en beneficio de los hombres la esplendente naturaleza del mundo y que por ello es justo elogiar la elogiabile obra de los dioses y pensar que será eterna e inmortal, y que no es lícito remover nunca de sus propios cimientos con fuerza alguna lo que antiguo plan de dioses construyó para las razas humanas por tiempo eterno ni vejarlo con palabras y subvertirlo desde el fondo en su totalidad e imaginar y añadir todo lo demás de esta clase, Memmio, es delirar.³⁴⁷

³⁴⁵ *Supra.* Nota 192.

³⁴⁶ *Vid. Supra.*, Nota 65.

³⁴⁷ *Luc.*, V. 155-165.

Ante tal situación, los epicúreos desarrollan una *ética* admirable cuando se trata de sus relaciones con los animales, cuyos beneficios se extienden a los vínculos humanos. Lucrecio y el epicureísmo entienden que la inteligencia del humano es relativamente y, en teoría, más maleable que la de los animales³⁴⁸. Por ello, ante su desnudez inicial el rango del ejercicio de su fuerza, potenciada por su habilidad y técnica, puede superar por mucho a la de los animales y a la de otros grupos humanos. Eso conduce a la formación real de dos grupos: los dominantes y los dominados. En aras de permanecer en un equilibrio habitable: “...comenzaron a trabar amistad anhelando los vecinos entre sí no hacer daño ni ser maltratados, y se encomendaron los niños y la raza de la mujer entre ellos, manifestando por voces y gesto con balbuceo que era justo que todos se compadecieran de los débiles”³⁴⁹ lo que condujo a los dominantes a “suavizar sus leyes” y sustituir la relación dominante-dominado por protector-protégido.³⁵⁰

Asimismo, esta transición no habría sido posible si el grupo más fuerte no se hubiera percatado de que sus bienes y su estatuto peligraban menos en el segundo tipo de vínculo que en el primero. Apoyados en las Máxima XIV de Epicuro³⁵¹ se dieron cuenta de que la posibilidad de alcanzar una estabilidad material como base de una felicidad espiritual no debía verse amenazada continuamente. Dicho en pocas palabras, dado que todos buscan placer, y todos están dispuestos a destruir en aras de obtenerlo, resulta conveniente no exceder los límites de los sufrimientos tolerables para otro con el fin de que no amenace los propios. Incluso es aún más benéfico ayudar a obtener ciertos bienes porque eso reduce las posibilidades de querer ser atentado. Todo este acercamiento es posible únicamente bajo el indiscutible supuesto de que el orden de la *física* y del mundo social existen los dominantes y dominados.

³⁴⁸ S. Mas Torres, *op. cit.*, p. 209.

³⁴⁹ Luc., V. 11019-1024.

³⁵⁰ S. Mas Torres, *op. cit.*, p. 369.

³⁵¹ Diog. Laert., X, 143. Ahí se asevera: “Cuando ya se ha conseguido hasta cierto punto la seguridad frente a la gente mediante una sólida posición y abundancia de recursos, aparece la más nítida y pura, la seguridad que procede de la tranquilidad y del apartamiento de la muchedumbre”

Los epicúreos, quienes se servían de estos principios, llevaron una vida casi parasitaria alejada de la ciudad sustentada por donaciones de amigos ricos o políticos, al grado de ser calificados por Benjamin Farrington, según Salvador Mas, como una «ciudad de cerdos»³⁵². En sentido estricto, ellos buscaban evitar los daños que la sola existencia ocasiona a otros y este fue el mejor medio que encontraron para lograrlo. Más aún, el principio se extiende con su vínculo hacia los animales. Los utilizaban en la medida de sus mínimas necesidades. Incluso podemos reconocer un respeto casi absoluto por la vida de estos seres. Es claro que los epicúreos suavizaron su trato para con los animales sin abandonar la ineluctable relación dominante-dominado, y muestra de ello son las palabras del cabecilla de la escuela: “Debes examinar con quiénes comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo”³⁵³. La exigencia de la buena compañía es central para los epicúreos, pero antes es necesario revisar cómo Nietzsche aborda el presente menester.

El profesor de Basilea contraviene ferozmente contra el antropocentrismo cristiano y, a su vez, exige una *ética* en torno a los animales, al igual que los epicúreos. A partir de una *física* materialista, cargada del sentido de la tierra, Nietzsche se da cuenta de que el mundo no está en función nuestro y que nosotros no somos especiales en él:

Nos hemos hecho más modestos en todos los aspectos. Hemos dejado de buscar la procedencia del hombre en el «espíritu», en la «divinidad»; hemos vuelto a considerarlo como un animal más. Para nosotros es el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de ello es su espiritualidad. Por otra parte, nos hemos resistido a una vanidad que también aquí quería tomar la palabra: la de considerar que el hombre es el propósito oculto de la evolución animal. El hombre no es, de ninguna manera, la corona de la creación; cualquier otro animal se encuentra, como él, en un mismo estado perfección.³⁵⁴

El humano, despojado de su protagonismo cósmico, como lo muestra Nietzsche en estas líneas, debe crear una *ética* distinta a la de la absoluta dominación. En todo caso, podemos

³⁵² S. Mas Torres, *op.cit.*, p. 384.

³⁵³ Sen. *Ep.*, 19, 10.

³⁵⁴ F. Nietzsche, *El anticristo*, § 14.

tomar una *ética* que procure el aminoramiento del daño como consecuencia de ese despojo, tal como lo hacen los epicúreos.

Si reconocemos que Nietzsche nunca tuvo una relación estrecha con los animales y evitamos la grandilocuencia alrededor del célebre episodio en el que se arrojó para proteger a un caballo de los azotes del cochero³⁵⁵, sí queda hacer evidente que se percató de las consecuencias *éticas* para con ellos a partir de la repatriación de la humanidad en el universo:

Que se trate aquí de hecho de un *engaño*, es algo que se apodera inmediatamente de nosotros como una revelación, cuando sólo por un momento descendemos a aquella caverna en la que podemos ver las raíces de la cultura auténtica, enemiga del mundo. *Los hombres más profundos han tenido compasión de los animales en todas las épocas, precisamente porque ellos sufren en la vida y no poseen la fuerza de volver hacia ellos mismo el aguijón del sufrimiento y comprender su existencia metafísicamente; contemplar el sufrimiento sin sentido provoca la rebeldía en lo más profundo.*³⁵⁶

De tal suerte, vemos la misma *ética* en Nietzsche y en Epicuro en torno a los animales como consecuencia del sentido de la tierra: el dolor es inherente a la existencia, también la búsqueda de placer, por lo que debemos evitar infligir sufrimiento insentido. Quizá para Nietzsche, Epicuro fue uno de esos “hombres profundos” y esperó lo mismo de su superhombre.

Ahora vale la pena recordar que Epicuro exigía un tipo de relaciones especiales para comer carne y para la existencia en general: la amistad. Ésta, como propuesta filosófica, tiene una connotación muy específica y noble, pero abordarla se sale de los intereses del proyecto. Por ello, sólo bastará decir que para Epicuro la sabiduría se localizaba, en tanto materia, en personas, y había que hacer de éstas nuestros cercanos, nuestros amigos. Lo que sí resulta pertinente abordar en estas líneas es el tipo de comunidad que generó Epicuro alrededor de sus amistades y percibir la influencia que esto tuvo sobre Nietzsche y el superhombre.

³⁵⁵ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento*, p. 28.

³⁵⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol 1, 35 [14]. (itálicas más)

Por otro lado, es difícil aseverar con certeza en torno a la comunidad que Epicuro generó en su famoso jardín debido al carácter fragmentario y dudoso de los testimonios, sí podemos posicionarnos al respecto. Hay autores, como Michel Foucault, cuyo escepticismo en torno a la jerarquización de los miembros del jardín es más marcado³⁵⁷. Hay posturas, como la de Salvador Torres Mas, cuya certeza al respecto es convincente. Fuera del jardín están los necios (*mátaios*) cuya necedad es evidente y exige una pronta entrega a los dogmas del jardín³⁵⁸. Una vez que se entra al jardín se es parte de la comunidad en general de los que «los que filosofan en común». En los primeros momentos de enseñanza se es un discípulo o *kataskeuatsémonoi* «los que se preparan». Por encima de ellos, con la capacidad de corregirlos y guiarlos, están los *kathēgemónoi* son «los que dirigen», «los que muestran el camino». En esta segunda categoría se encontraban Metrodoro y Leontinos, la prostituta. En el escalón más elevado se encontraba el único de todos los miembros de la comunidad cuyo aprendizaje fue autodidacta y, por ello, divino en un sentido materialista: Epicuro, “el *anēr* por antonomasia en su calidad de *hēgemōn*”³⁵⁹.

Esta jerarquización conducía a que las relaciones de amistad fueran simultáneamente vínculos educativos y médicos. Eso obligaba a que los de mayor rango, tanto los *kathēgemónoi* como Epicuro, desarrollaran mecanismos de corrección y direccionamiento muy específicos. Entre éstos se encontraban la libertad de palabra (*parrēsia*), en un sentido parecido al de los cínicos, y la habilidad para encontrar el momento oportuno (*kairón*). Vínculos sumamente estrechos basados en una insuperable dulzura educativa fueron la consecuencia de estos factores. En consecuencia, al igual que los escépticos pero desde otra lógica, la suavidad epicúrea para tratar con los demás era un efecto de los postulados teóricos, al igual que la vulgaridad cristiana lo es de los suyos. En el jardín se veía tan manifiesto este rasgo que su frontispicio invitaba: “Huésped, aquí estarás bien, aquí el bien supremo es el placer”³⁶⁰.

³⁵⁷ M. Foucault, *op.cit.*, p. 141.

³⁵⁸ S. Mas Torres, *op. cit.*, p. 361.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 327.

³⁶⁰ Sen. *Ep.*, 21, 10

Si pensamos en la *ética* utilitarista del epicureísmo, la cual dicta que debemos ayudar a otros para evitarnos displacer, resulta comprensible que cuando se trata de los miembros de la comunidad epicúrea el deber se vuelve doble. Incluso, en estricto sentido, dado que para el epicureísmo la muerte no es un mal y la amistad es el máximo bien, sería adecuado, si las circunstancias así lo exigen, dar la vida por el amigo. En pocas palabras, el comunitarismo epicúreo exige una entrega tierna y absoluta a los miembros de la colectividad en nombre de un materialismo radical. Para Nietzsche y el superhombre no es distinto.

Nietzsche buscó un jardín epicúreo durante toda su vida. Primero lo intentó en la ya mencionada asociación juvenil, Germania. Luego, en Leipzig con Ritschl, su profesor de filología y otros miembros. Después, en Basilea con Burckhardt y, simultáneamente, en Bayruth con Wagner y Cosima. Gracias a ellos conoció a Malwida von Meysenburg, quien siempre lo recibió en sus círculos y en sus locaciones. Más tarde conoció a Paul Rée y a Lou Salomé, con quienes viajó e intentó llevar a cabo un proyecto que podríamos calificar de epicúreo, según lo anteriormente dicho. Incluso, tras recluirse de todos ellos, Nietzsche buscó ser una especie de maestro para las “señoras de Sils”, un grupo de católicas con las que intermitentemente se vinculó para temas de todo tipo. Finalmente, no hay ninguna evidencia más contundente de la aspiración que Nietzsche tenía por vivir la experiencia epicúrea, ya sea como maestro o como discípulo, que la siguiente carta dirigida a Paul Rée en 1877:

Que pueda pronto usted comunicarse, amigo mío, que los demonios de la enfermedad se alejen totalmente de usted [...] Tengo, en efecto, que confesarle, que nunca la amistad me ha colmado tanto como durante este año pasado, sin mencionar todo cuanto usted me ha enseñado. Cuando oigo hablar de sus trabajos, deseo estar junto a usted; se me hace agua a la boca; estamos hechos para llevarnos bien. Me parece que siempre nos encontramos a mitad de camino, como buenos vecinos que sienten al mismo instante el deseo de verse y que se hallan en el límite de sus dominios respectivos [...] Personalmente estoy demasiado enfermo y demasiado frágil como para no permitirme el pedir a los mejores amigos del mundo [...] Nunca dejo de asociar, en pensamiento, mi futuro con el suyo. He tenido que renunciar a muchos deseos pero nunca al de vivir con usted: éste es mi jardín de Epicuro.³⁶¹

³⁶¹ L. A. Salomé, *op. cit.*, p. 64.

La dulzura epicúrea es evidente. La entrega incondicional, también. Desde muy joven Nietzsche estaba consciente del sentido de la tierra y de las consecuencias *éticas* que tenía para consigo y sus cercanos. Lo cual puede percibirse a lo largo de su obra, pero bastará con ver cómo le sirvió para pensar al superhombre. En boca de Zaratustra afirma: “La compasión con el amigo debe ocultarse bajo una dura cáscara, en ella tienes que dejarte un diente. Así tendrá su delicadeza y dulzura [...] ¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos”³⁶². Y en otro discurso confirma este vínculo epicúreo con el superhombre: “No os enseñe al prójimo, sino al amigo. Que el amigo sea para vosotros la sal de la tierra y un presentimiento del superhombre. Os enseñe al amigo y su corazón desbordante. Pero se debe saber ser una esponja cuando se quiere ser amado por corazones desbordantes”³⁶³. Por ende, en tanto discípulo o maestro, el superhombre es dulce con sus próximos. No puede ser de otra forma si también es él la expresión máxima del sentido de la tierra. Es dogmático, como el cristiano, pero también es dulce, como el escéptico, y eso se debe a que sus principios son epicúreos. Este rasgo permitirá meditar de manera práctica en torno a los ejercicios (*ascesis*) del superhombre.

Para conducir en esa vía habrá que *educar formalmente* en cuestiones como en el andar, el caminar, el hablar, el conversar y el comportarse, y no creer exclusivamente en la educación formal que busca enseñar a pensar y a escribir.³⁶⁴ Epicuro ya daba esas lecciones en una forma no discursiva, ni moralizante, ni tediosa a partir de la disposición del espacio en el que habitaba con sus discípulos.

La comunidad epicúrea, como se sabe, se localizaba en un jardín. Es posible suponer que el mismo Epicuro entendiera el valor de la jardinería como un ejercicio para la sabiduría. Esto se debe al desprecio sistemático que sentía por la urbanidad y sus símbolos. Así, por ejemplo, era propio de los hombres la participación en la vida pública, la ejercitación del cuerpo, y otros menesteres “propio de los hombres” que se ajustaban a la noción de masculinidad de la

³⁶² F. Nietzsche, “Del amigo” en *Así habló Zaratustra*.

³⁶³ F. Nietzsche, “Del amor al prójimo” en *Así habló Zaratustra*.

³⁶⁴ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 2, I, 5 [35].

época. Por el contrario, el espacio privado en el que se pueden cultivar jardines y huertos era “propio de las mujeres”, por lo que la jardinería era considerada como femenina. Por ello se podía decir que un hombre se afeminaba si cultivaba jardines, tal como le ocurrió a Pompeyo y, ¿por qué no?, también a Epicuro, el maestro del jardín (*otti magister*).³⁶⁵

Es decir, la configuración de un ambiente que exige el cuidado continuo de los espacios y de los vínculos sociales era un factor que generaba una sensación de calma continua en sus habitantes. Resultado de ello es la ya mencionada dulzura. Aunque en la *polis* se pueda desarrollar el arte de la cortesía y del buen habla, no hay forma de evitar el ambiente hostil intrínseco a un espacio donde el verdor es escaso y los roces continuos. Sin llegar a los despreciables niveles del cristianismo, el habitante de toda *polis* es invitado por su ambiente a actuar de manera áspera. En ese sentido, si se considera a la jardinería como una actividad femenina, lo cual no implica que sea esencial e intrínseca de las mujeres, puede servir como un elemento facilitador de la educación cortés.

En este punto habría que señalar que parece haber algo de dionisiaco en el epicureísmo, pues, tal como se vio en el primer capítulo, Dioniso era un dios vegetal en su condición de divinidad preolímpica. Por tal motivo, Dioniso carga con él el rasgo femenino de los jardines. Incluso es posible ver en él a una divinidad que permite el vínculo simbólico entre lo femenino y lo masculino a niveles tan profundos que diluye dicha dualidad para hacer del mundo un espacio único y, como tal, diverso. De hecho, si seguimos la lectura de Mercedes Madrid podemos asegurar que la tragedia y la comedia, ambas bajo el patronazgo de Dioniso, son el espacio en donde la ambigüedad de los valores fundamentales de lo femenino y lo masculino se disipan.³⁶⁶ Esto se vuelve evidente en la obra de Aristófanes, *Las ranas*, donde Dioniso, con un vestido de mujer y una piel de león, protagoniza el drama. Es decir, en los jardines hay un cierto misterio antiguo que Epicuro y el dionisismo supieron apreciar por el hecho de ser capaces de transgredir valores hegemónicos y suavizar el comportamiento humano.

³⁶⁵ S. Torres Mas, *op.cit.*, pp. 247-248.

³⁶⁶ Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*, p. 194.

Nietzsche, consciente de todo lo anterior, no se relegó respecto a sus maestros. Los viajes solían ser el remedio para sus continuos males. Sin embargo, hubo una ocasión en la que el dionisismo epicúreo lo convocó para curarse de tanta urbanidad. Después de renunciar a la cátedra de Basilea en 1878 quería regresar a Naumburg, cerca de su madre, y tomar una torre para cultivar un huerto. La carta dirigida a su madre para comenzar los preparativos dice:

Me comprometo formalmente a pagar durante seis años 17 táleros y medio anuales... Pero tengo que hacerme con la habitación de la torre. El cultivo de hortalizas corresponde totalmente a mis deseos y en absoluto resulta indigno de un futuro 'sabio'. Ya sabes que me indino a un modo de vida sencillo y natural, y cada vez me convenzo más de que no existe otro remedio para mi salud. ¡Necesito un trabajo efectivo, que me ocupe tiempo y me produzca cansancio sin fatigar la cabeza!³⁶⁷

Al igual que los cínicos, Nietzsche buscaba un esalvajamiento de la vida a través de la jardinería. El pensador buscaba curarse cultivando hortalizas. Empero, a estas alturas es perceptible que la jardinería puede traer muchos más beneficios, además del evidente sentido de la tierra que se juega en este espacio epicúreo por excelencia, para la formación del superhombre.

Una forma en que esos beneficios se hace diáfana, y no podríamos dudar que Epicuro lo sabía, consiste en la superación del miedo a la muerte. Apoyados en otros razonamientos vimos que el superhombre no le teme a la muerte. En nombre de la sustitución de Dios se da muerte libre porque ahí se le asemeja y lo supera en vigor. Ahora podemos reforzar ese planteamiento por medio del epicureísmo.

Epicuro y sus discípulos no tenían entre sus máximas al suicidio en el sentido heroico que revisamos en el primer capítulo. El suicidio de Lucrecio podría ser un caso aparte al cual no podemos acudir por el momento. En general, los epicúreos modificaban sus comportamientos y opiniones antes de suicidarse, pues creían en las palabras de su maestro: "Es ridículo que te apresures a la muerte por hastío de la vida, siendo así que tu clase de vida la que ha

³⁶⁷ C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 23.

determinado tu carrera a la muerte”³⁶⁸. Lo cierto es que, aunque no se suicidaban, no temían a la muerte por varias razones y lo meditaban a través de diversas prácticas.

Uno de los principales razonamientos para llegar a la superación del miedo a la muerte es el estudio de la naturaleza (*fisiología*). Ellos creen, como ya se ha visto, en un mundo materialista que consiste exclusivamente de átomos y vacíos. La formación, crecimiento y dinámica de todas las cosas opera bajo la conjunción y separación de los átomos que, a través del movimiento permitido por el vacío, ponen al mundo en funcionamiento. Es decir, si es parte de la naturaleza de las cosas, de los animales, de las plantas y de las piedras, la disolución de su cuerpo no debería ser distinto para los humanos.

Por otro lado, tomando el mismo presupuesto *físico*, su epistemología se ve orillada a un sensualismo. Esto significa que sentimos, conocemos y pensamos en primera instancia y en mayor medida por los sentidos que están en el cuerpo. De tal forma, si la muerte es la disolución del cuerpo el conocimiento se vuelve imposible, y con ello el miedo a la muerte desvanece. Epicuro formula este razonamiento de la siguiente manera:

Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir [...] Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Con que ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya [...] La muerte nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros. ³⁶⁹

Los epicúreos ayudan con otros razonamientos para superar el miedo a la muerte. Al igual que los estoicos y los griegos en general los epicúreos creen en la eternidad del tiempo. Lo cual obliga a reconocer que temer por un suceso futuro es igual de irracional respecto a la *física* que temerle a un suceso pasado. Para el juicio humano esto implica que tener miedo a

³⁶⁸ Sen. *Ep.*, 24, 22.

³⁶⁹ Diog. Laert., X, 125 y 139.

morir es equivalente a tener miedo a lo anterior al nacimiento. El “argumento de la simetría”, según lo clasifica Mas Torres³⁷⁰, se ve expresado en las bellas palabras de Lucrecio:

Mira también atrás cómo para nosotros no ha sido nada la larga duración pasado del tiempo eterno antes de que naciósemos. Así pues, la naturaleza nos ofrece este espejo del tiempo futuro tras nuestra muerte al fin. ¿Acaso aparece allí algo horrible, ¿acaso se ve algo sombrío?, ¿no se muestra más tranquilo que todo sueño?³⁷¹

Entonces, ni la muerte es nada ahora para nosotros, ni lo será después. De esto último tenemos certeza porque venimos de una nada semejante a la muerte en la que nada sufríamos. Esas dos maneras de abordar la muerte son resultado de un materialismo profundo que en el superhombre se expresa como sentido de la tierra.

Los epicúreos probablemente practicaban estos razonamientos a través de la jardinería, pues en ella se juega la *fisiología*. No obstante, toda *ascesis*, en tanto parte de un proceso educativo, necesita ser puesta a prueba, quizá evaluada. En este punto la amistad y la *fisiología* se unen para tensar al aspirante de sabiduría epicúrea hasta el punto máximo ¿Habría superado el miedo a la muerte? ¿Habría reconocido el verdadero valor *físico* de la amistad? Lucrecio nos presenta una prueba, un examen, digno de todo sabio, incluyendo al superhombre, cuando nos describe una pandemia genuinamente atroz en Atenas para dar cuenta de la *incorporación* del epicureísmo y de sus valores:

En esta situación era principalmente una cosa aflictiva digna de lástima aquello de que, cuando uno se veía atacado por la enfermedad, de manera que se encontraba condenado a muerte, desfalleciendo en su espíritu yacía con el corazón afligido, fijando su vista en los funerales perdía el alma allí mismo. Pues verdaderamente ningún momento dejaban de coger unos de otros los contagios de la insaciable enfermedad, como lanudas ovejas y razas boyunas. Pues a todos los que evitaban ir a visitar a los suyos enfermos, *a ellos demasiado ansiosos de vida y temerosos de muerte los castigaba después con muerte infame y miserable, abandonados, faltos de ayuda, su negligencia criminal.*³⁷²

³⁷⁰ S. Mas Torres, *op. cit.*, p. 354.

³⁷¹ Luc., III, 971-977.

³⁷² Luc., VI, 1230-1242. Itálicas mías.

Quien ya ha superado el miedo a la muerte y sabe reconocer el valor auténtico de la amistad no cometerá la *negligencia criminal* de abandonar a sus seres queridos en la agonía de una enfermedad ni en el dolor de cualquier desesperación. Acudirá raudo y presto, sin importarle nada, en cada ocasión que sea requerido por sus amigos. Esa es la diferencia entre el superhombre y el sabio epicúreo respecto a todos los demás, incluyendo al cristiano, temeroso de Dios, y al nihilista, temeroso de la nada. Esa es la gran virtud de la que se dota al individuo que ha aceptado el sentido de la tierra como propio.

*

A pesar de que Nietzsche no da evidencia para vincular su pensamiento con Aristipo de Cirene y sus discípulos, hay una reflexión de éstos con la cual podemos comenzar las últimas reflexiones teóricas en torno al superhombre: “Opinan que no todo sabio vive placenteramente, ni cualquier necio penosamente, bien que así sea en la mayoría de los casos”³⁷³. Aristipo nos recuerda que el sabio no deja de ser un humano cualquiera y que el necio, también. Considero central aplicar esa postura al superhombre.

Se ha creado una especie de hálito de misterio y de profundidad indescifrable alrededor de todos los términos propios del campo del semántico próximo a la sabiduría: filosofía, religión, conocimiento, etcétera. Es posible que se deba al cristianismo, tal como se afirmó en el capítulo anterior. Por tal motivo, superar al cristianismo también implica despojar a la sabiduría de ese despreciable dejo que el anacoreta, el tipo “yogui”, el seminarista, el erudito, el académico y el cristiano en general le han impregnado. Ser religioso, ser sabio, no debe volvernos necesariamente émulos de Sócrates en su condición *atópica*, de no lugar, como un raro o un extraño. Los filósofos, tal como se les entiende hoy en día, suelen seguir ese camino. Ser sabio puede significar seguir las costumbres de la sociedad escépticamente y respetar las celebraciones religiosas epicúreamente. Puesto que es verdadero, quizá más que cualquier otra cosa, que hay un sinnúmero de gente viviendo plenamente sin haber leído a Nietzsche y al superhombre, así como hay quienes conociéndolo de pies a cabeza son muy torpes en su vida diaria. El superhombre, en tanto producto de un pensador vitalista que se inspiró en el

³⁷³ Diog. Laert., II, 91.

helenismo, busca la destrucción del cristianismo de manera simultánea que da felicidad a quienes viven en esa vía. Ésta puede o no dar plenitud, pero estoy convencido de que ensayarla no trae ningún inconveniente y no exige una severidad monástica ni *atópica*.

Por su parte, Nietzsche estaba consciente de esa situación y vivía según su propio paradigma y sus propias posibilidades. Nada sería más torpe, necio y nihilista que imitar sus prácticas diarias de la misma forma que los cristianos lo hacen con su ídolo. En ese sentido, vivir y pensar la experiencia del superhombre nietzscheano supone, por anti-intuitivo que parezca, estar más allá de Nietzsche. Cada cual debe tomar lo conveniente para sí y seguir, no como un manual industrial sino como sabiduría abierta y posible, el camino del superhombre. Ese fue el motivo principal subyacente de este capítulo. En éste fue posible ver que el superhombre es, en caso de necesitar una etiqueta, un ecléctico dionisiaco.

Para él toda sabiduría es buena, válida y deseable si pertenece a la amplia gama de lo dionisiaco. Él muestra que toda clasificación entre escuelas de pensamiento es una cuestión meramente nominal cuyo valor es nulo para la vida diaria. Un sabio puede tener amigos epicúreamente y enseñar cínicamente sin contravenir con ningún principio porque seguramente habrá desarrollado la habilidad de leer las coyunturas que permitan esa articulación. Un sabio puede plantar un jardín epicúreamente y vivir bajo el régimen solar estoico. Un sabio puede ejercitarse cínicamente, con dolores útiles, y dudar escépticamente de sus propias certezas en torno a sus creencias religiosas. En fin, en una especie de misterioso y casi trascendental azar Horacio muestra un resumen digno de ser memorizado acerca del superhombre:

Cuál es la verdad, qué es el bien: de eso me ocupo, sobre eso pregunto, y a eso me doy por entero. Junto y dispongo reservas de donde más tarde echar mano. Y no me preguntes el guía o el lar tras el que me protejo: sin jurar lealtad a maestro ninguno, a dondequiera que el tiempo me lleva, allí voy a parar como un huésped. Unas veces me da por la acción y me sumerjo en las olas de los asuntos civiles, guardián y sirviente inflexible de la virtud verdadera; otras, me dejo ir de nuevo a hurtadillas a lo que Aristipo enseñó, y procuro someter las cosas a mí y no someterme a las cosas.³⁷⁴

³⁷⁴ Hor. *Epist.*, I, 11-19.

CAPÍTULO 3 - Las meditaciones gimnásticas del superhombre. La vivencia de la sabiduría dionisiaca

Ahora, cuando eres joven, empapa tu pecho puro de estas palabras; ponte ahora en las manos de los hombres más sabios. Los aromas de los que se impregnó siendo nueva, el ánfora los guardará largo tiempo. Y por si te quedas atrás o bien, lleno de afán, te adelantas, no aguardo yo al rezagado ni me echo encima de los van por delante

Hor. *Epis.*, I, 2, 67-72

Para abordar el último capítulo de este proyecto es necesario establecer una serie de articulaciones con los anteriores. En aras de cumplir ese objetivo se presenta una cuestión de interés para el ámbito eminentemente educativo, pues se enfoca en los mecanismos que permitirán darle consistencia empírica al superhombre. Se trata de lo que podríamos denominar “el problema de la *ascesis*”.

La palabra *ascesis*, en griego, remite a una serie de ejercicios o prácticas cuyo fin es el mejoramiento del humano. No obstante, el cristianismo, aquella máquina de transformar lo bello en feo y lo noble en despreciable, hizo uso de este concepto para crear el “ascetismo” en tanto método sistemático de la negación de placeres y de fuerzas. Ser *ascético* no significa lo que debería significar, y eso es un problema.

Para darse una idea clara del uso relativamente adecuado de la *ascesis* es posible apoyarse en el texto de Musonio Rufo, estoico de la época imperial, que lleva por nombre *peri askesis* (“sobre la práctica”). Los argumentos generales del escrito son los siguientes: a) la virtud es una ciencia que se adquiere a través de conocimiento teórico y ejercicio práctico, como la medicina o la música, b) cada virtud tiene un ejercicio práctico que le corresponde, tal como en el caso del estoicismo se muestra la relación sensatez-abstinencia o valor-trabajo, c) el hábito celoso y laborioso es la condición de posibilidad de la adquisición de la virtud y d) hay ejercicios dedicados al alma, al cuerpo y a ambos, pero se pueden trabajar por separado

y es necesario siempre dedicar tiempo a ambos.³⁷⁵ Sobre este último punto se discrepará más adelante.

La *ascesis* suponía una relación consigo mismo y con los demás, en especial con el sabio, quien era un educador. Él enseñaba el discurso teórico que debía ser adquirido y puesto en práctica por el discípulo. De hecho, en el pitagorismo y en las escuelas helenísticas en general se exigía silencio y atención activa por parte de los discípulos para con las palabras del sabio. Pese a ello, según Foucault, la dimensión práctica de la *ascesis* era bastante flexible en la Antigüedad en torno a sus recomendaciones. Es decir, el sabio daba ideas muy generales y el discípulo debía elegir libremente sus ejercicios. Por el contrario, el cristianismo se muestra mucho más rígido al respecto. A lo largo de los siglos XVI y XVII había manuales en los que se basaba el discípulo para ordenar sus semanas, meses y años a tal extremo que las horas del día ya tenían una asignación específica.³⁷⁶ En consecuencia, tenemos dos modelos de *ascesis* en los que cada uno se rige por una actitud específica: la laxidad o la rigidez.

Lo anterior ha tenido efectos desastrosos en el ámbito educativo. Debido a que el nihilismo está parcialmente consciente de sus raíces cristianas y busca negarlas, concibe que todo lo propiamente direccional de la educación es despreciable por asemejarse al modelo cristiano de la *ascesis*. En consecuencia, llena su armamento conceptual de todo tipo de neologismos que indiquen la distancia entre su visión y el autoritarismo cristiano. El sabio y el educador dan paso al “guía”, al “acompañante” o al “mediador” en aras de poder afirmar que su formación no es “sacerdotal”. En el nihilismo, la exigencia educativa que demanda al educador conocer a profundidad el saber que transmite se diluye porque ya no debe “dar” saberes sino “facilitarlos”. El sabio desaparece y toda formación existencial se desvanece con él. Por consiguiente, el discípulo se pierde en el mar de información que asedia a nuestros días y se vuelve presa, casi de manera ineluctable, del cristianismo o del nihilismo. La direccionalidad es necesaria si se quiere pensar en la viabilidad del superhombre como proyecto educativo.

³⁷⁵ Muson. 22-27.

³⁷⁶ M. Foucault, *op.cit.*, p. 401.

Es posible que en la época imperial y durante el helenismo en general la laxidad de ese modelo de *ascesis* funcionara con eficacia, pero hoy en día es fácil percibir su fracaso. Por ejemplo, alguna frase de Marco Aurelio, de Lucrecio o de Epicuro que nos encontramos en las redes sociales es fácilmente vaciada de su contenido teórico y puesta en práctica por el nihilismo sin los resultados curativos que supondría tener.

Por tales motivos es urgente ofrecer una *ascesis* en su dimensión práctica que no llegue a los niveles de severidad cristiana y que no deje una apertura nihilista. Del mismo modo, la direccionalidad educativa debe establecerse con una flexibilidad necesaria para ser puesta en práctica dentro de los márgenes de posibilidad individual. Ese es el propósito del presente capítulo. No obstante, todavía es importante establecer un marco conceptual digno de esa práctica que, a su vez, articule todo lo que se ha presentado hasta el momento y permita el uso de un lenguaje que invite a la superación del nihilismo, pues claramente el cristianismo ha desgastado hasta niveles indeseables el término “ascesis”.

Dos de los aspectos a considerar cuando se quiere proponer una nueva terminología en el ámbito educativo son la carga histórica de los conceptos y el impacto que pueden tener sobre la época para los que son pensados. En ese sentido, *ascesis* trae consigo una carga inconveniente que Musonio Rufo le otorgó desde su estoicismo y fue perpetrada por el cristianismo. Ésta consiste en el punto “d” mencionado líneas arriba, en el cual se separan los ejercicios del alma de los del cuerpo. Dicha escisión es inaceptable para la práctica del superhombre, tal como se revisó en el apartado dedicado al cinismo y en el camino del creador. Por ello será necesario proponer una terminología que obligue, desde su pronunciación, a la superación de esa perspectiva.

A fin de llegar a esa meta, es pertinente revisar lo que algunos intelectuales han hecho al respecto. Pierre Hadot es, al menos en ese ámbito, un paradigma obligatorio con su propuesta de los “ejercicios espirituales”. Al darse cuenta de que la *ascesis* conlleva una transformación total del ser cree que no puede adjetivar a dichos ejercicios como “intelectuales”, “éticos” o “físicos” sin dejar de lado la propuesta de transformación total que supone el término. “Espíritu”, por su parte, se le aparece como la palabra idónea para remitir a la totalidad de la

psique.³⁷⁷ Sin embargo, ¿cómo soltar al aire la palabra “espiritual” en nuestra época nihilista sin que el significado remita a una idea trascendental, poco o nada corporal, de nosotros mismos? Con un análisis fino podríamos acusar a Hadot de nihilista, cristiano disfrazado, si tomáramos en cuenta este hecho y el sospechoso uso que hace de la *ética* estoica para hacerla pasar por un antecedente directo y análogo del ascético amor al prójimo cristiano.³⁷⁸ Empero, nos bastaremos con negarnos del uso de lo “espiritual” para nuestros propósitos.

Por otro lado, Michel Foucault, apoyado en textos antiguos de Dioniso de Halicarnaso y Plutarco, propone en su *Hermenéutica del sujeto* un nombre distinto para el mismo asunto: “etopoética”. Ésta se trata, al igual que la *ascesis* o los ejercicios espirituales, de la formación de costumbres o hábitos fundamentados en un conocimiento cuyo objetivo es modificar la totalidad del ser individual.³⁷⁹ A su vez, gran parte de este proceso es posibilitado por lo que Nietzsche nombraba como “incorporación”, hacer parte del cuerpo el saber, y Foucault nombra pomposamente “subjetivación del discurso de verdad”.³⁸⁰ Es decir, para Foucault la etopoética está enraizada en la subjetivación del discurso de verdad. ¿Quién en nuestra época nihilista no huiría del camino de la sabiduría del superhombre si escuchara que ésta consiste en una “etopoética enraizada en la subjetivación del discurso de verdad”? Dicho en otras palabras, la terminología de Foucault es propia del filósofo *atópico* en la cual no se puede apoyar una propuesta educativa que busca seriamente la superación del nihilismo. La sabiduría del superhombre debe ser seductora o, al menos, no puede permitirse dicha *atopía* porque abre las puertas al nihilismo, a la confusión y, peor aún, al resurgimiento de brotes cristianos.

Ante tal panorama podemos acudir a terminología antigua y mezclar su significado con valores semánticos actuales. Esto nos conducirá a una creación conceptual educativa que respete el contenido de la *ascesis* y, simultáneamente, no represente un reto para el individuo contemporáneo. Así pues, considero pertinente el uso del término *meditaciones gimnásticas* como arma teórica para la designación de los ejercicios del superhombre.

³⁷⁷ P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 24.

³⁷⁸ P. Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio*, p. 368.

³⁷⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 233.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 316.

En primer lugar, la *meditación*, que viene del griego *méletan*, supone un ejercicio de apropiación del conocimiento en el cual éste se acepta como verdadero y podemos repetirlo en cualquier momento para poder responder a cualquier circunstancia en armonía con ese valor. Asimismo, la *meditación* tiene el valor de una ficción con la que jugamos para prepararnos según los valores adquiridos. Por ejemplo, *meditar* la muerte es crear un escenario como si genuinamente se estuviera muriendo.³⁸¹ Por consiguiente, vamos a usar el término *meditación* primordialmente en el primer sentido, puesto que los escenarios en los que se plantearán los ejercicios a lo largo del capítulo no distinguen el espacio entre lo real y lo ficticio de la vida, sino que todos se insertan en lo más cotidiano y pedestre de ésta.

Por el otro lado, el término *gymnazein* sí suponía en la antigüedad una prueba real ante la vida.³⁸² No obstante, no está de más enfatizarlo, los ejercicios que se propondrán pretenden educar en la vida y para la vida. En todo caso, éstos tendrán un valor preventivo y curativo para circunstancias inesperadas en las que, por obvia razón, no nos podemos ejercitar. De cierta manera, toda *meditación gimnástica* buscará fomentar el *amor fati* nietzscheano. Asimismo, utilizar el término “gimnástica” tiene el propósito de inducir al escucha a pensar en el cuerpo, como casa del ser, cuando se trata de asuntos humanos y de su perfeccionamiento. Esta finalidad se debe a que el nihilismo, enraizado en el cristianismo, cree que los mecanismos del perfeccionamiento del alma son extremadamente distintos a los del cuerpo, lo cual es falso. De hecho, en la misma antigüedad hay evidencias de esto. Séneca, quien invitaba a no cuidar con el mismo ahínco los asuntos corporales que los anímicos, se expresa así de los segundos:

El peso debe adaptarse a nuestras fuerzas sin cargarnos con más del que somos capaces de llevar. No debes absorber cuanto quieras, sino cuanto puedas. Ten solamente buen ánimo: podrás abarcar lo que desees. Cuanto más recibe el espíritu tanto más se ensancha [...] Empujado por estas razones comencé a abstenerme de la carne de animales y, transcurrido un año, la costumbre no sólo me resultaba fácil, sino agradable. Tenía la impresión de que mi

³⁸¹ *Ibid.*, p. 339.

³⁸² *Ibid.*, p. 338.

espíritu estaba más ágil y hoy no podría asegurarte si lo estuvo realmente [...] Porque de jóvenes podemos aprender, podemos dirigir hacia la virtud nuestro espíritu flexible y todavía moldeable.³⁸³

Es evidente que todo lo propio del cuerpo y del alma expresado en estas oraciones puede ser equiparado. Ambos se ensanchan con el ejercicio, ambos exigen un respeto a las capacidades de carga, ambos se agilizan con la buena alimentación y ambos son más flexibles a edades tempranas. Por ende, no hay argumentos sólidos para diferenciar los ejercicios propios de cada parte del cuerpo. De tal forma, en los ejercicios del superhombre lo *gimnástico* incluirá a lo tradicionalmente considerado como anímico.

El resultado final de todas las *meditaciones gimnásticas* del superhombre debe dar paso a una educación digna de su proyecto. Ésta, en tanto concepto pedagógico como parte del armamento transvalorador, puede considerarse como una *educación atlética*. Foucault nos recuerda que el atleta es aquel que ha adquirido todos los gestos y conocimientos útiles y propios de su discurso para reaccionar efectivamente, atléticamente, a cualquier imprevisto.³⁸⁴ En otras palabras, las *meditaciones gimnásticas* son el medio en que el superhombre va adquiriendo un modo *atlético* de estar, sentir y reaccionar al mundo de una manera superior a la cristiana y a la nihilista.

Mientras tanto, la *ascesis* antigua tenía una serie de características de las cuales las *meditaciones gimnásticas* no se pueden desembarazar. En primer lugar, los *Kephalaia* (puntos capitales) eran una serie de sentencias mínimas que servían al discípulo para recordar lecciones enteras y ponerlas en práctica en cualquier momento.³⁸⁵ Así procederemos tanto como sea posible, pero éstas ya no estarán vaciadas por el uso simple de la oración, sino que se buscará que éstas tengan el valor de todo el proyecto contenido en una *Kephalaia*. *Valere aude*, por ejemplo, significará para nosotros: “¡Atrévete a estar sano! ¡Atrévete a superar el nihilismo a través del cultivo del cuerpo! ¡Atrévete a ser héroe! ¡Atrévete a abandonar la vida

³⁸³ Sen., *Ep.*, 108, 2-22-27.

³⁸⁴ M. Foucault, *op.cit.*, p. 227.

³⁸⁵ P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 265.

ascética! Etcétera”. Nietzsche, por ejemplo, estaba consciente de estos mecanismos de la *ascesis* y los aplicaba en él mismo:

Acechémonos y espiémonos a nosotros mismos en aquel minuto en el que oímos o hallamos una nueva frase. Quizás ésta nos desagrade porque se nos pone delante con gesto obstinado y soberano. Inconscientemente nos preguntamos si no podríamos ponerle al lado la frase contraria como enemigo, si no podríamos colgarle un “quizás”, un “de vez en cuando”; incluso la palabrita “probablemente” nos produce ya satisfacción, pues rompe la tiranía personalmente molesta de lo incondicional. Por el contrario, si la frase nueva se presenta en forma más blanda, fina, tolerante, humilde y como cayendo en los brazos de la contradicción, entonces intentamos otra prueba de nuestra soberanía, a saber, ¿cómo podríamos dejar de acudir en ayuda de este ser débil, de acariciarlo y alimentarlo, de darle fuerza y plenitud, e incluso verdad e incondicionalidad?³⁸⁶

En segundo lugar, la *ascesis* hacía uso de elementos poéticos como parte de su didáctica. Aunque el vínculo con los *Kephalaia* es evidente, puede suceder que la poesía no sea necesariamente corta. Para nuestro presente capítulo se hará uso de otros autores que se consideren pertinentes para satisfacer este elemento, pues, aunque Nietzsche permita la reflexión en torno a cada una de las *meditaciones gimnásticas*, no escribió de manera atenta acerca de todas. Incluso, si la inspiración así me lo permiten y no encuentro pensadores en los cuales apoyarme, procuraré ofrecer un breve despliegue de ternura e intimidad con el único propósito de ayudar al lector a la comprensión del proyecto.

Finalmente, sólo cabe advertir que las *meditaciones gimnásticas* que se presentan en este capítulo son el resultado de una convicción personal, pues no me atrevería a *meditar* sobre éstas si no supiera de su valor empírico. Asimismo, éstas tienen el genuino propósito de dinamitar otro tipo de ejercicios que el lector, convencido del proyecto planteado, decida crear por su cuenta según sus propias posibilidades.

³⁸⁶ R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 191.

3.1 De los viajes escépticos hacia otros y sobre sí

En las siguientes líneas reflexionaremos en torno a un tema central para Nietzsche y, como consecuencia necesaria de ello, también para el superhombre: el viaje. Me entusiasma saber que estamos frente a un sabio que reflexiona sobre ello de la manera más profunda y, a la vez, más clara de todas. Esto se puede comprobar con facilidad en un aforismo que muestra una diáfano interés por marcar *técnicas* específicas para asuntos como la lectura y el viaje: “Un libro como éste no es para leerlo todo seguido ni en voz alta, sino para abrirlo al azar, en especial mientras se pasea o se está de viaje; hay que poder meter y sacar la cabeza de él una y otra vez y no hallar en derredor nada habitual”.³⁸⁷ A partir de lo anterior podemos extraer la certeza en torno a la posibilidad de plantear maneras de viajar que potencien la formación del superhombre.

Para construir una visión del viaje armónica con los propósitos de este proyecto es necesario recurrir a tiempos pasados, tiempos en los que se gestó un tipo de viaje muy específico: el evangelista. Desde el primer capítulo se advirtió la relación áspera que existe entre la sabiduría dionisiaca y la del Crucificado. En función de ésta podemos establecer que, al menos cuando se trata de los viajes, Dioniso no se opondrá del todo al Crucificado. Dicho de otra forma, lo propiamente dionisiaco no será el estatismo o sedentarismo, sino un tipo de viaje diametralmente opuesto al del evangelista. Aunque, como veremos a lo largo de las siguientes líneas, el evangelista está más próximo al sedentario de lo que podría parecer.

¿Qué es evangelizar? En 1975 Pablo VI escribió al respecto y afirmó: “Evangelizar significa para la Iglesia *llevar* la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad”.³⁸⁸ Nada hay de innovador en esa definición. De hecho, me agrada porque mantiene el espíritu del cristianismo. Asimismo, desde el inicio de las evangelizaciones, el *llevar* consigo la Buena Nueva suponía una forma de viaje. Cristo fue, según el autor, el primer evangelizador³⁸⁹ y, por ello, también un viajero.

³⁸⁷ F. Nietzsche, *Aurora*, § 454.

³⁸⁸ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 18. (itálicas mías)

³⁸⁹ *Ibid.*, 7.

Los apóstoles, incluyendo a Pablo de Tarso, imitaban esa forma de estar en el mundo. Viajaban y *llevaban* consigo la encomienda de la Buena Nueva.

La carga que todo evangelista *lleva* consigo, aunque abstracta, es sumamente entorpecedora. Pablo VI es contundente respecto a la misión del evangelista: ser el canal del don de la gracia y reconciliar a los pecadores con Dios.³⁹⁰ Es decir, el mundo del evangelista se tiñe estéticamente de dos colores: el de los pecadores y de los cristianos. A partir de ahí, todos sus sentidos se debilitan paulatinamente, pues todo lo que no ha sido transformado desde dentro, convertido al cristianismo, entra en el lado de los pecadores. Cuando viaja para cumplir su misión, ahí a donde la Buena Nueva no ha llegado, sucede que sus ojos pierden la capacidad de distinguir la variada gama de colores que ofrece el ambiente, sus oídos sólo escuchan palabras pecadoras, su gusto prueba comida profana y su olfato percibe olores ateos. El evangelista que merece ese nombre y se toma con seriedad su compromiso ante Cristo es siempre el más *aestético*³⁹¹ de los individuos.

La torpeza auditiva del evangelista se vuelve aun más evidente cuando se sabe que está constantemente al acecho para predicar: “En efecto, son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar, de modo discreto pero eficaz, lo que el Señor desea decir en una determinada circunstancia.”³⁹² Durante sus viajes, el evangelista se asemeja en eso al animal de carroña, para quien toda presa es una buena presa. Siempre está al acecho de un descuido para lanzar sus palabras, su Buena Nueva. Es decir, su modo de ser y estar durante el viaje respecto a los demás seres no es el de la *escucha*, sino el del *habla*.

³⁹⁰ *Ibid.*, 14.

³⁹¹ El neologismo es propio y se configura de la “a” privativa como prefijo y de la dimensión de lo “estético” que en estricto sentido apela a los sentidos. Como se verá en las líneas posteriores, ser “aestético” implica el atrofiamiento de los sentidos gracias a la inserción del cristianismo en el organismo. Su contrapartida será el neologismo “hiperestético”, propio del superhombre.

³⁹² *Ibid.*, 43.

Lo anterior se fundamenta en el perverso absolutismo que esconde el evangelista detrás de su sentimiento de superioridad. Sólo su palabra y su relación con lo divino es absolutamente acertada y recurre a una retórica suavizante para demostrarlo:

Las Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios [...] En otras palabras, nuestra religión instauro efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios, cosa que las otras religiones no lograron establecer, por más que tienen, por decirlo así, extendidos sus brazos hacia el cielo.³⁹³

Ante tal creencia es evidente que la relación que cualquier persona no cristiana quedaría relegada de la categoría de lo *religioso*. Dicho de otra forma, lo *religioso* en sentido cristiano está tan ensimismado que toda manifestación de lo divino y, con ella, sus expresiones culturales y estéticas, es excluida del marco de posibles formas en las que el viajero evangelista podría experimentar a Dios.

Por último, es posible confirmar el carácter eminentemente *aestético* del evangelista en su forma apropiarse de su discurso de verdad y expresarlo tan falto de gracia. Pablo VI percibe la debilidad del cristianismo como sabiduría encarnada y, por ello, invita a tener que dar razones explícitas de su fe: “pues el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado —lo que Pedro llamaba dar ‘razón de vuestra esperanza’—, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús”.³⁹⁴ El evangelista, isolista y ciego, es incapaz de convencer con la pura afabilidad de su ser y el despliegue de sus acciones como resultado de la adquisición de sus preceptos, lo cual le obliga a recurrir a los juicios, y con ellos a la razón, para crear un dogma seductor. En otras palabras, el evangelista comete un acto propiamente indigno de cualquier sentimiento de lo divino, lo cual es eminentemente estético, al reducirlo a una serie de argumentos para describirlo y distribuirlo entre quienes lleva la más *aestética* de la noticias.

³⁹³ *Ibid.*, 44.

³⁹⁴ *Ibid.*, 22.

Así pues, el modo de viajar del evangelista se muestra como el resultado más entorpecedor para quienes *llevan* consigo aquella “Buena Nueva”. El momento actual del viaje, quizá uno donde su dios no tenga cabida, se ve superado por la memoria y consigna que los evangelistas se han autoimpuesto. Resultado de ello es el debilitamiento paulatino de los sentidos, la agudeza de la cacería en torno a los defectos ajenos en función de su visión de lo sagrado, el *habla* laboriosa e ininterrumpida de sus dogmas y, finalmente, la degradación de lo divino como mecanismo de compensación de un comportamiento sin armonía. Es decir, es cierto que el evangelista es un viajero, pero también es evidente que es el peor de los viajeros. Habrá que tomar sus rasgos como lugares indeseables para nuestro presente menester.

En medio camino, entre el evangelista y el viajero dionisiaco, se encuentra el nihilista. Él ya no hace proselitismo de la “Buena Nueva”, sino de cualquier otra cosa. Así, por ejemplo, es fácil identificar al viajero nihilista porque habla de su país y de sus costumbres cuando se encuentra alejado de ellas. *Lleva* consigo su forma laica de lo sagrado y se mantiene, al igual que el evangelista, en el modo más *aestético* del viaje. Los colores nuevos le generan nostalgia de los propios y la nueva música le ocasiona una melancolía que se traduce en lágrimas, cuyo sentimiento basamental es el posmoderno *homesick*. En lo que respecta a la diferencia entre el evangelista y el nihilista al momento de viaje es claro que sus modos son los mismos, pero sus ídolos distintos.

Es necesario, pues, un viajero que supere al evangelista y al nihilista. Éste debe ser, en función de su relación con el Crucificado, un viajero dionisiaco, cuyo modo de estar en el viaje sea *hiperestético*. Me gusta creer que el proceso interior del viajero dionisiaco, al momento de sus expediciones, debería poder ser descrito con las mismas palabras que Novalis le imprime a la flor viajera, Jacinto, en sus empresas:

Detrás fueron quedando los años, y los paisajes ahora se le mostraban más ricos y diversos, el aire más tibio y azul y el camino más regular; verdes bosquecillos lo tentaban con su sombra seductora, pero no comprendía su lenguaje; al parecer, ellos tampoco hablaban y, sin embargo, iban llenando su corazón de colores verdes y de una esencia formada de calma y frescura. Cada vez más poderosamente crecía en él esa dulce atracción, y más anchas y verdosas se

mostraban las hojas, más pifantes y alegres se mostraban los pájaros y las bestias, más balsmáticos los frutos, más azul el cielo, más cálido el aire y más ardiente su amor.³⁹⁵

Para lograr ello es necesario establecer ciertos mecanismos que Nietzsche permite extraer de sus ideas para encaminarlas hacia el superhombre como viajero dionisiaco.

Quizá uno de los mecanismos que induzcan de mejor manera el modo *hiperestético* del viajero dionisiaco es el *olvido* nietzscheano. Ante el problema de la proyección humana hacia el futuro en torno a su forma de vivir el tiempo presente, cuya manifestación principal son las promesas, Nietzsche afirma:

¿No es éste el auténtico problema *del* hombre?...Que este problema haya sido en alto grado tiene que parecerle un tanto más sorprendente a quien sepa valorar debidamente la fuerza que actúa en contra, la del *olvido*. El olvido no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales; es más bien una facultad inhibitoria activa, positiva en el sentido más estricto, a la que hay que atribuir que la digestión (se le podría dar el nombre de «inalmación») de cuanto ha sido vivenciado, experimentado, asimilado por nosotros, comparezca igual de poco ante nuestra consciencia que el entero y complejísimo proceso con el que se desarrolla nuestra alimentación corporal, la denominada «incorporación» de sustancias a nuestro organismo.³⁹⁶

A pesar de que en el viaje es más probable que la proyección sea menos constante que la retrospección, el mecanismo del *olvido* activo que describe Nietzsche funciona de la misma manera. En ambos casos hace falta inhibir intencionalmente todo lo que impida el goce del instante. Lo central del asunto radica en el cómo se olvida activamente lo incorporado, pues es evidente que el olvido suele tener lugar cuando el asombro lo obliga a aparecer.

Los escépticos ofrecen un mecanismo específico para atender tal menester: la *epojé*. Una exigencia muy intelectualista podría consistir en exigirle al viajero dionisiaco que se aprendiera cada uno de los diez *tropos* escépticos para tener conciencia de cuál podría usar

³⁹⁵ Novalis, *Los discípulos en Sais*, p. 41.

³⁹⁶ F. Nietzsche, “«Culpa», «Mala conciencia» y otras cosas afines” en *La genealogía de la moral*, §1.

en cada momento y, así, conseguir la *epojé*. No obstante, eso podría entorpecer la aplicación práctica de dicho mecanismo. Quizá pueda ser suficiente con entender la lógica general de su uso. Para ello considero que imaginar escenarios típicos de los viajes y someterlos a los *tropos* escépticos pueda ser más benéfico.

De tal suerte, en vez de memorizar con severidad la lógica subyacente al *tropo* que afirma que la distinción radica en la diferencia de los hombres³⁹⁷, podríamos observar con atención cuán distinto se expresa un mexicano de la aspereza de una cerveza alemana y, al mismo tiempo, cómo desdeña un alemán la extrema y colorida condimentación de una cerveza mexicana preparada. Ante tal escenario, el viajero dionisiaco debería *meditar* con precaución para no desdeñar ninguna por su falta de hábito y buscar, según sea el caso, una que no sea lo suficientemente aspera para no beberla ni extremadamente especiada para rehusar de ella. Los sentidos deben adaptarse paulatinamente a lo desconocido, pero no dejar de darle entrada. Asimismo, el *olvido* activo emerge por la tensión a la cual se ve forzado, en este caso, el gusto. Así pues, si en la *meditación gimnástica* del deporte se aconseja el ¡*valere aude!*, en ésta cabría incitar al ¡*probare aude!*

En el mismo sentido, el viajero dionisiaco puede *meditar* el *olvido* nietzscheano a través del *tropo* escéptico que remite a las formas de pensar y costumbres³⁹⁸ como diferencias para construir el conocimiento. Así, el viajero dionisiaco no se escandalizaría y juzgaría de inusual cuando se entere que en algún momento en Egipto las mujeres salían de casa para buscar alimento al mercado mientras los hombres se quedaban en casa tejiendo³⁹⁹. De igual forma, el viajero dionisiaco *olvida* sus costumbres cuando sea de su conocimiento que en aquel Egipto las mujeres orinaban de pie y los hombres de cuclillas.⁴⁰⁰

Es decir, enfrentarse con los poros abiertos ante cualquier circunstancia inusual para nuestros sentidos genera que nuestro bagaje deba recular en el escenario de nuestra conciencia. Posteriormente se logra una disposición corporal en la que no se puede inclinar la balanza

³⁹⁷ Sext. Emp., *Pyr.*, I, 79.

³⁹⁸ *Ibid.*, I, 145.

³⁹⁹ Hdt., II, 35, 2.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, II, 35, 3.

hacia un tipo de juicio o, si se prefiere, puede aseverarse que se alcanza una *epojé* con el *olvido* activo de nuestras costumbres. En contraposición al evangelista, el viajero dionisiaco no *lleva* sus esquemas consigo, sino que los *olvida* intencionalmente.

La consecuencia necesaria de lo anterior es el surgimiento de un viajero que su modo constante es la *escucha* y no el *habla*. No obstante, no hay que ser ingenuos y creer que el viajero dionisiaco llega a los niveles de ridiculez típicamente socráticos. Él sabe que *hablar* es necesario cuando eso potencia su disposición de *escucha*. No hay, a mi parecer, mejor ejemplo para *meditar* este tipo de disposición que la anécdota de Solón y su “grandeza de espíritu”⁴⁰¹. Solón viajó a Sardes invitado por Creso, pero no se impresionó ante el espectáculo que suponía la suntuosidad del rey. Creso, aparentemente irritado por el autodomínio de Solón, le preguntó si conocía a un hombre más feliz que él. Solón respondió que conocía a Telo, un hombre que murió gloriosamente. Creso siguió interrogando a Solón al respecto, pero él sólo contestó lo necesario para seguir observando el lugar. Lamentablemente, Creso no tenía la sabiduría de Solón y se molestó por su sinceridad.⁴⁰² No obstante, el ejemplo de Solón es digno de tener en cuenta para la sabia disposición de quien sabe *hablar* cuando debe para no interrumpir su estado de *escucha*. Solón se muestra, pues, como un digno modelo pre-cristiano para viajes post-cristianos.

Por otro lado, Nietzsche ofrece un mecanismo semejante al *olvido* activo como parte del engranaje escéptico de los viajes dionisiacos: el *descanso de sí*. El profesor de Basilea afirma:

De vez en cuando tenemos que descansar de nosotros mismos, y para ello tenemos que mirar, desde una distancia artística, desde arriba y desde abajo de nosotros, a fin de reírnos *de* nosotros o llorar *por* nosotros; tenemos que descubrir tanto al *héroe* como al *loco* que se esconde bajo nuestra pasión por el conocimiento, ¡estamos obligados a gozar de vez en cuando de nuestra locura para seguir gozando de nuestra sabiduría!⁴⁰³

⁴⁰¹ Plut., *Sol*, 27, 1.

⁴⁰² *Ibid.*, 27, 6-9.

⁴⁰³ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 107.

A partir de lo anterior se puede afirmar que el *descanso de sí*, en tanto goce de locura, conduce a un *desconocimiento de sí*. Por lo tanto, Nietzsche muestra un anti-socratismo al invitar, en contraposición al maestro de Platón, a “desconocerse a sí mismo”. Por ello, antes de indagar los mecanismos eminentemente prácticos del *descanso* y *desconocimiento de sí* que se pueden presentar durante el viaje, es menester develar lo problemático que Nietzsche identifica en el *conocimiento de sí*.

Nietzsche, en un primer y muy lacónico fragmento, afirma: “¿Cómo? ¿Quieres conocerte a ti mismo? ¡Aprende mejor a conocer tu felicidad!”.⁴⁰⁴ Lo importante de esta breve afirmación se enraiza en el hecho de separar el origen de la felicidad al *sí mismo*. *Conocerse a sí mismo* puede diferenciarse de los momentos alegres por el simple hecho de llevar al hastío de sí. ¿A quién no le aburre tanto *sí mismo* durante toda la vida? Quizá sólo al cristiano, quien puede leer una e innumerables veces el mismo libro sin cansarse de ello. Fuera de ellos, dentro del margen de lo sano de la humanidad, el incesante volver sobre *sí mismo* es sumamente fatigante.

No obstante, Nietzsche arremete en más de una ocasión contra el *conocimiento de sí*. El filólogo distingue una etapa premoral, extramoral, del mundo de una etapa moral del mismo a partir del surgimiento del imperativo «conócete a ti mismo». En esta última se considera más importante el origen de un acto, su intención, que la consecuencia del mismo. En la primera etapa valían las consecuencias, no las intenciones. Esta situación conduce a que, en la etapa moral, aquella donde rige aquel imperativo délfico-socrático, todo esté a merced de nuestros constantes prejuicios de valor. Por ello, Nietzsche arroja retóricamente la pregunta:

¿No hemos llegado al umbral de un nuevo periodo al que se podría calificar, negativamente desde luego, de *extramoral*, puesto que entre nosotros al menos, immoralistas, se comienza a sospechar que el valor decisivo de un acto reside precisamente en lo que tiene de *no intencional*, y que todo lo que tiene de intencional, todo lo que puede verse o saberse de él,

⁴⁰⁴ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos III*, 3 [123].

todo lo que tiene consciente, forma aún de su superficie y de su epidermis, la cual, como epidermis, *oculta* muchas más cosas de las que revela?⁴⁰⁵

Es decir, el *descanso y desconocimiento de sí* que puede tener lugar durante el viaje consiste en el reconocimiento de que todo juicio que hagamos respecto al espectáculo que presenciamos se verá fundamentado en la etapa moral, cuya necesidad por clasificarlo todo en “bueno” y “malo” es necesario superar. Una forma de viaje pos-cristiano, igualmente *extramoral*, impone el imperativo del *descanso de sí* para apreciar, según exijan las circunstancias, las consecuencias de todos los actos en función de su potencia vital y no, por el contrario, sus valores morales.

Asimismo, en tanto *descanso*, el mecanismo escéptico nietzscheano que se opone al *conocimiento de sí* resulta ser intermitente. Nadie puede *descansar* perenemente de sí, pues acontecería el mareo absoluto y la permisividad nihilista. Dicho de otra forma, el *descanso de sí* tiene lugar, tal como advertimos en el capítulo anterior, como mecanismo de *autosuperación* y, como tal, no puede ser una condición constante en el superhombre. No es posible viajar para siempre sin extraviarse por completo.

Entonces, ¿cómo poner en marcha el *descanso* y el *desconocimiento de sí* a lo largo de un viaje? Considero que es posible acudir a Michel de Montaigne, a quien Nietzsche consideraba un “alma libérrima y poderosísima” con quien se puede encontrar “una patria y un hogar”⁴⁰⁶, con el fin de resolver esta cuestión. El ensayista francés ofrece una exhortación que induce inmediatamente al *descanso de sí* y, al mismo tiempo, confirma el carácter de buen *escucha* del viajero dionisiaco:

[...] si, cuando viajo, me gusta más ver una liebre bordeando el camino que cruzándolo, y si doy antes el pie izquierdo que el derecho para que me lo calcen. Todos estos desvaríos, que gozan de crédito a nuestro alrededor, merecen al menos ser escuchados. [...] Y quien no se deja ir hasta ahí, cae tal vez en el vicio de la obstinación por evitar el de la superstición.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §32.

⁴⁰⁶ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador*, §2.

⁴⁰⁷ Michel de Montaigne, “El arte de la discusión” en *Ensayos*, p. 1379.

Ante tal escenario, la *escucha* del superhombre se ensancha, pero es posible advertir un posible conflicto. ¿Qué sucede si la creencia que se escucha tiene una especie de dejo cristiano o de trascendentalidad creadora de submundos? ¿No debería el superhombre, como defensor del sentido de la tierra, alzar la voz en contra de esas creencias en aras de evitar la superstición? ¿Debería aceptarlas, aunque sea momentáneamente, incluso si eso implica ir contra el sentido de la tierra en aras de no parecer obstinado? Las tres preguntas anteriores, que en realidad no son sino la misma expresada de diferente modo, pueden generar una aparente tensión al superhombre al momento del viaje.

Crear todo lo que se presenta en un viaje sin respingar al respecto parece una opción bastante ingenua para ser llevada a la práctica. Incluso en el mejor de los viajes y ante el asombro más arrebatador es difícil *descansar* absolutamente de sí. Es poco probable, por ejemplo, que el lector contemporáneo pueda creer, al momento de viajar, la verosimilitud de relato que asevera que la luna es de queso. No obstante, incluso una narración de esa naturaleza merece ser *escuchada*, pero ¿es digna de ser creída? Montaigne vuelve a atender nuestras inquietudes:

En las disputas y discusiones, no todas las sentencias que nos parecen buenas deben aceptarse de inmediato [...] No debe siempre cederse, por más verdad o belleza que posea. Hay que combatirla seriamente, o retroceder, con el pretexto de no entenderla, para tantear por todos lados cómo reside en su autor. [...] Hay que examinar no sólo las palabras que dice cada uno, sino también sus opiniones e incluso la causa de sus opiniones.⁴⁰⁸

Es decir, al igual que Nietzsche, Montaigne invita a leer los cuerpos que fundamentan las opiniones. En consecuencia, los relatos, aparentemente inverosímiles, pueden ser juzgados en función de sus resultados vitales. Haría falta muy poco para percibir, por ejemplo, que un relato cristiano no sólo es indeseable por su fantasiosidad, sino también por el semblante de venganza y martirio que se tiñe siempre en el rostro de quien lo narra. Por el contrario, el viajero dionisiaco desarrolla, a través del *descanso de sí*, una agudeza visual para dejar pasar por su filtro escéptico toda manifestación que se muestre gaya, jovial.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 1398-1399.

Mientras tanto, se observa que los mecanismos viajeros de tipo dionisiaco, tal como el *olvido* activo y el *descanso de sí*, generan en su practicante una ágil y atlética disposición de *escucha* y *habla* pertinente para desenvolverse en las aventuras de una manera *hiperestética*. En general, el viajero dionisiaco y su escepticismo se oponen a la cerrazón del evangelista y sus viajes letargados. No obstante, este tipo de sabiduría escéptica es puesta en marcha por el nihilista de una forma casi instintiva. Esto se debe a que el viaje, tal como lo hemos abordado hasta el momento, consiste en un traslado hacia otras geografías o ambientes sociales. Dicho de otra forma, se ha visto el viaje como movimiento en dirección a *otros*. Por tal motivo, girar la perspectiva del viaje hacia *sí mismo* puede ser una forma atractiva para ejercitarnos diariamente en lo que puede aplicarse para el viaje hacia *otros*. En aras de lograr ello es posible enfocar nuestras observaciones hacia un asunto que inquietó profundamente a Nietzsche: el sueño.

A grandes rasgos, podemos observar dos actitudes generales para enfrentar los sueños. La primera, propia de una ontología arcaica, concibe a los sueños como revelaciones de los dioses. La segunda, propia del nihilista, cree que los sueños son manifestaciones representacionales de eventos pasados sublimados de la vida individual. Nietzsche, por su parte, encontró un punto medio en el cual se reconcilia el sentido de la tierra del superhombre y la sospecha hacia la predominancia racionalista de la vigilia que desprende al humano de su lugar en el cosmos. En un primer momento, advierte con claridad:

En el sueño, el hombre, en las épocas de civilización informe y rudimentaria, creía conocer un *segundo mundo real*; ahí está el origen toda metafísica. Sin el ensueño, no se habría encontrado la ocasión de distinguir el mundo, la división en alma y cuerpo se relaciona también con la más antigua concepción del sueño, así como la creencia en una envoltura aparente del alma, y por tanto, el origen de toda creencia en los espíritus, y verosímilmente también de la creencia en los dioses. ‘El muerto continúa viviendo; *porque* se les aparece a los vivos en sueño’: así es como se razonaba antaño, durante muchos miles de años.⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §5.

Para el superhombre será necesario creer en la validez del sueño como asunto exclusivamente *físico* en el que se expresa el alma y el cuerpo como una unidad indivisible perteneciente a una unidad toda regida por la *voluntad de poder*. No obstante, Nietzsche no da el salto racionalista y desnaturalizador que suele dar el nihilista al tratar el sueño como la parte débil y antitética de la vigilia y, con ella, de la conciencia:

La conciencia es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, también de la más imperfecto y debilitado [...] Antes de que una función se desarrolle completamente y madure, supone un peligro para el organismo: ¡es bueno si, durante este intervalo, es capaz de someterse a alguna tiranía! Y así es como la conciencia es capaz de tiranizarse — ¡y no en menor medida por su orgullo! Se piensa que esto constituye el *núcleo* del hombre: ¡lo que subyace, lo eterno, lo último, lo más originario en él! ¡Se considera a la conciencia como una firme magnitud ya dada! ¡Negáis su crecimiento, sus intermitencia! ¡La tomáis como «unidad del organismo»! — Esta ridícula sobrevaloración y malentendido respecto a la conciencia tiene como consecuencia la gran utilidad de haber *evitado* un desarrollo demasiado rápido de ella.⁴¹⁰

Lo nuclear del humano, muy a pesar de su soberbia antropocéntrica, radica en lo mismo en que se fundamenta todo lo demás del mundo: la *voluntad de poder*. Ésta, a su vez, se expresa de manera mucho más diáfana en los sueños, no en la conciencia de la vigilia. Lo cual significa, al menos para el presente menester, que los sueños son el resultado de las dinámicas *físicas* perennes e indestructibles, cuya duración supera ampliamente la vida del individuo en los que se manifiestan. Nietzsche, por su parte, al igual que los románticos, está convencido de este asunto:

En el sueño continúa actuando en nosotros ese tipo muy antiguo de humanidad, porque es el fundamento sobre el cual la razón superior se desarrolló y desarrolla en cada hombre: el sueño nos transporta a estados lejanos de la civilización humana y pone en nuestras manos los medios para comprenderlos.⁴¹¹

⁴¹⁰ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §11.

⁴¹¹ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §13.

Ante tal aseveración cabría preguntarse por esos medios de comprensión. En cierto sentido, es posible afirmar que en el capítulo anterior se dio una respuesta parcial al asunto: la poesía. Ésta funciona como lenguaje primigenio del mundo para Nietzsche. No obstante, el sueño rara vez se expresa en esos términos. En todo caso, la poesía es la manera más fiel para traducir los sueños sin vaciar su contenido a un lenguaje propio de la vigilia. La poesía se presenta como el espacio liminar entre el sueño y la vigilia, casi como una ensoñación. Hay, sin embargo, otro tipo de representación en los que el sueño se manifiesta en un lenguaje propio: el enigma.

Nietzsche concibió a Zarathustra como una gran visión durante un sueño.⁴¹² Es por ello que el libro es enteramente enigmático, pues emerge en un lenguaje ajeno al de la vigilia. Esto es aun más evidente en el célebre discurso “De la visión y el enigma” y permite aproximarnos formalmente a lo enigmático. En éste se presenta a Zarathustra en un barco junto a otros viajeros, “ebrios de enigmas”. A ellos les cuenta un enigma que él ha visto, en el cual participaba el espíritu de la pesadez, un ser mitad enano y mitad topo que hablaba plomo y se posaba en una piedra, un portón con el nombre “instante” y con dos rostros que fijan hacia dos caminos eternos hacia atrás y hacia delante, una araña que se arrastra a la luz de la luna, un perro que aullaba en las cercanías y un joven pastor que se ahogaba en dolor por una serpiente negra colgada en su garganta. Zarathustra, al final del drama, afirma:

¡Vosotros, hombres audaces en torno a mí! ¡Vosotros, buscadores, experimentadores, y quienquiera de vosotros que se haya embarcado con velas audaces en mares ignotos! ¡Vosotros, amantes de los enigmas! ¡Descifradme el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario! Pues era una visión y un percibir — ¿qué vi yo entonces como un símbolo? ¿Y quién es el que aún deberá venir en el futuro? ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta?⁴¹³

Pero, ¿no podía Zarathustra responderse a sí mismo? En realidad, toda respuesta, en tanto decodificación del enigma en lenguaje de vigilia conduciría al hartazgo y la fatiga que

⁴¹² L.A. Salomé, *op.cit.*, p. 152.

⁴¹³ F. Nietzsche, “De la visión y el enigma” en *Así habló Zarathustra*.

implica la utilización del órgano más débil que hemos desarrollado: la conciencia. La potencia de lo enigmático está en sus formas, no en sus contenidos. Es decir, la respuesta de enigma se encuentra en su vivencia, no en su resolución.

Es posible confirmar lo anterior si se considera que el enigma, como parte de un lenguaje autónomo del sueño, es también "... un *recreo* para el cerebro, que, durante el día, tiene que satisfacer las severas exigencias del pensamiento, tal como están establecidas por la civilización superior"⁴¹⁴. No hay, pues, una respuesta de la vigilia que pueda ser lo suficientemente acertada para atender el contenido del enigma. Éste es intraducible.

Entonces, ¿cómo abordar el sueño y sus enigmas si reconocemos que son intraducibles para hacer de ambos una *meditación gimnástica* del superhombre? En primer lugar, es necesario reconocer su valor de verdad según el lenguaje al que pertenece. Lo válido durante el sueño no es válido durante la vigilia, pero no por ello abandona su sentido de verdad. Al final de cuentas, también hay creencias pertenecientes a la vigilia que entre ellas mismas transitan del valor de lo verdadero a lo falso y de lo falso a lo verdadero con el transcurrir de los años. Montaigne nos ayuda a *meditar* el asunto: "¿Acaso hemos olvidado cuántas contradicciones percibimos en nuestro propio juicio, cuántas cosas que ayer nos servían de artículos de fe hoy las consideramos fábulas?"⁴¹⁵

Asimismo, si reconocemos la intraducibilidad del sueño y el enigma, pero también aceptamos su valor de verdad según el lenguaje propio, ¿qué podemos hacer con estas representaciones para cultivar la sabiduría escéptica del superhombre? Albert Béguin ofrece una reflexión que permitirá proponer una *técnica* del viaje hacia sí:

Su calidad [sueño] es infinitamente distinta de todo lo que ponen en nosotros los estados de conciencia clara; sus imágenes son absolutamente extrañas, y tan misteriosas que casi nunca nos queda de ellas más que un sentimiento vago, malestar, euforia, exaltación o inexplicable incertidumbre. Al despertar, lo único que sabemos es que regresamos de muy lejos; pero un

⁴¹⁴ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §13.

⁴¹⁵ M. Montaigne, "Es locura referir lo verdadero y lo falso" en *Ensayos*, pp. 239-240.

espíritu que haya comenzado siquiera a emprender con confianza esos viajes interiores no pide más que eso: sabe que, gracias a tales sueños, otras regiones nos fueron accesibles en un tiempo, lo siguen siendo en algunos instantes, y un día volverán a serlo plenamente.⁴¹⁶

En el preciso momento de abrir los ojos por la mañana nos encontramos lo suficientemente próximos para dar cuenta de las *sensaciones* del sueño, mas no de su significado. *Ejercitar* esa rendición de cuentas permitirá, como apunta Béguin, una posible accesibilidad a la vivencia de lo enigmático en algún otro momento. Hay que capturar con avidez esos breves instantes liminares y luchar contra el nihilismo que nos seduce al trabajo o a los menesteres sociales para hacer de esos viajes sobre sí una práctica que induzca al superhombre.

Mientras tanto, es posible ver que en los viajes hacia los otros, al igual que en los viajes sobre sí a través del sueño y sus enigmas, se vuelven necesarios los mismos mecanismos. Ambos necesitan *olvidar* activamente los bultos propios de sus esquemas viajeros. El viajero que se traslada hacia otro país debe dejar atrás sus costumbres y prejuicios, y el viajero que reclusa sobre sí debe *olvidar* su afición por la vigilia. Los dos resultan en una ineluctable *epojé*. Igualmente, las prácticas escépticas del viajero dionisiaco lo vuelven *hiperestético*, suavizan la disposición en general y amenizan los tratos para consigo y con los demás. No sucede así con los evangelistas. Finalmente, considero pertinente una descripción integral del viajero realizada por Nietzsche para fungir como *Kephalaia* de esta *meditación gimnástica*, pues es igualmente funcional para los viajes hacia otros y para los viajes hacia sí:

El viajero. — Quien desee, aunque sólo sea en cierta medida, llegar a la libertad de la razón no tiene derecho, durante largo tiempo, a sentirse sobre la tierra más que como un viajero, y ni siquiera como un viajero *hacia* un objetivo final, pues no lo hay. Se propondrá, sin embargo, observar y tener los ojos abiertos para todo lo que sucede realmente en el mundo; por eso no puede ligar demasiado recientemente su corazón a nada en particular: es preciso que haya siempre en él algo de viajero, que encuentra su placer en el cambio y en el paisaje. Indudablemente, este hombre pasará más noches, en las que se sentirá cansado y encontrará cerrada la puerta de la ciudad que debía ofrecerle un descanso; puede ser que además, como en Oriente, el desierto se extienda hasta esa puerta, que las fieras aúllen tan pronto lejos como

⁴¹⁶ A. Béguin, *op.cit.*, pp. 154-155.

cerca, que se levante un viento violento, que unos bandidos le roben sus acémilas. Tal vez entonces la noche espantosa descienda sobre él como un segundo desierto sobre el desierto, y su corazón se sentirá cansado de viajar. Aunque se eleve entonces el alba para él, ardiente como una divinidad encolerizada; aunque la ciudad se abra, verá acaso en los rostros de sus habitantes aún más desierto, suciedad, trapacería e inseguridad que ante sus puertas, y el día será peor que la noche. Así le puede suceder a veces al viajero; pero luego vienen, en compensación, mañanas deliciosas de otras comarcas y de otros días, donde desde el rayar del día ve en la bruma de los montes los coros de las Musas adelantarse bailando a su encuentro; donde luego, cuando apacible, en el equilibrio del alma de las mañanas, se pasee bajo los árboles, verá desde sus cimas y sus frindas caer a sus pies una abundancia de cosas buenas y claras, las ofrendas de todos los espíritus libres que están en su casa en medio de la montaña, del bosque y de la soledad, y que, como él, a su manera tan pronto reflexiva como gozosa, son viajeros y filósofos. Nacidos de los misterios de la mañana, piensan en qué puede dar al día, entre la décima y la duodécima campanada una faz tan pura, tan luminosa, tan radiante de claridad: buscan *la filosofía de la mañana*.⁴¹⁷

3.2 La gran epojé. La erótica del superhombre y la superación de la misoginia cristiana

No existe un rubro de la vida humana en el que el cristianismo muestre sus afiladas garras mejor que en la erótica. Es, podría aseverarse, su dominio predilecto, lo cual no es azaroso. Si seguimos el pensamiento de Schopenhauer, quien afirma que los genitales son el auténtico *núcleo* de la voluntad⁴¹⁸, entonces no tendríamos que sorprendernos el celoso interés del cristianismo por dominar la erótica más que cualquier otro ámbito humano. Vencer al cristianismo en este dominio implica la mitad de la victoria en el camino hacia el superhombre.

Nietzsche, por su parte, es tan categórico al respecto que en el artículo cuarto de su “Ley contra el cristianismo” afirma: “La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturalidad. Todo desprecio por la vida sexual, toda suciedad de la misma causada por

⁴¹⁷ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §638.

⁴¹⁸ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol 1, 390.

el concepto «impuro», supone el auténtico pecado contra el sagrado espíritu de la vida”.⁴¹⁹ Asimismo, él escribe este breve tratado, constituido por siete cortos artículos, el día 30 de septiembre de 1888, el cual se manifiesta como el “día de la salvación, el primer día del año uno”.⁴²⁰ En ese sentido, aunque un tanto grandilocuente, el posicionamiento del pensador es claro: a partir del momento en que la actividad sexual deje de ser despreciada y concebida como «impura» se podrá hablar de una auténtica muerte de Dios y del surgimiento del superhombre. Sin embargo, el nihilismo enturbia la aparente facilidad de ese menester, tal como veremos en esta *meditación gimnástica*.

En armonía con lo anterior, es posible retomar uno de los conceptos analíticos centrales de este proyecto: la *vida ascética*. No hay, a mi parecer, ninguna expresión más esclarecedora de lo que la *vida ascética* implica que el tratamiento cristiano de la erótica. De cierto modo, el lector ya conoce este mecanismo porque es parte del bagaje que compartimos, en el cual el cristiano se presenta y representa como aquel despreciador de la sexualidad, del hedonismo y de la erótica en general.

A pesar de que Nietzsche expone y desarrolla con contundencia dicho concepto, es difícil encontrar reflexiones prácticas en torno a la erótica a lo largo de su obra. Asimismo, las escuelas helenísticas, el otro frente de ideas del cual se apoya este proyecto, tampoco ofrecen *técnicas* ni reflexiones profundas o sencillas que permitan vislumbrar sus posicionamientos respecto al presente menester. Ni las líneas de Lucrecio que invitan al *coito a tergo*, ni el onanismo exhibicionista de Diógenes de Sínope, ni las impudicias de Hiparquía y Crates son expresiones suficientes para poder extraer seriamente una dimensión *práctica* de la erótica helenista. Ante tal escenario será necesario acudir al célebre texto de Vatsayayana: el *Kama sutra*. De ahí se extraerán elementos teóricos mínimos que sirvan para tensionar la visión del erotismo del cristianismo y del nihilismo y, simultáneamente, se podrá retomar el rostro más práctico del escrito. Éste, por su parte, es abundante.

⁴¹⁹ F. Nietzsche, “Ley contra el cristianismo” en *El anticristo*.

⁴²⁰ *Idem*.

Finalmente, la discusión de estas perspectivas permitirá construir una erótica propia del superhombre que, en armonía con el todo proyecto, proponga elementos prácticos fáciles de identificar, repetir y reinventar. Es decir, se expondrá esta *meditación gimnástica* en aras de que cobre sentido real aquel “primer día del año uno” postcristiano. Para lograr ese objetivo se precisará una *epojé* escéptica emergente del *núcleo* del cuerpo. Considero que una *meditación gimnástica* de esta naturaleza requiere, más que cualquier otra, abrazar lo posible y la apertura desde el sexo. Es por ello que se precisa una “gran *epojé*”. Nada de lo que se exponga tendrá auténtico valor sin ella.

El primer punto a revisar para esta *meditación gimnástica* se centra en el cristianismo. Éste, a través de la *vida ascética*, establece fundamentos básicos y secundarios en torno a su vivencia erótica. El primero de los éstos puede ser concebido como el “mecanismo de goce” en el cual se enraiza el cristianismo. A grandes rasgos, éste puede entenderse como la correlación intrínseca e indisoluble que el cristianismo establece entre el dolor y el placer. De cierto modo, cabe aclararlo, el mecanismo de goce es abordado por una infinidad de autores y puede ser intuido con facilidad por el lector debido a la abundancia de sus manifestaciones en todo tipo de expresiones culturales. Por tal motivo, una breve descripción del mecanismo de goce cristiano puede ser suficiente para hacer emerger en el lector la imagen adecuada de éste.

Uno de los principios inamovibles del mecanismo de goce cristiano parte del supuesto de que el placer corporal es, por sí mismo, un vicio. Así lo permite plantear Louis Cardaillac en su texto *Erotismo y santidad*⁴²¹. No obstante, el placer es asequible a través de la sublimación de los impulsos carnales hacia apetencias espirituales.⁴²² La consecuencia de estos elementos se ve en el paralelismo que puede establecerse entre experiencia mística, en tanto contacto extático con la divinidad más allá de la corporalidad, y el encuentro puramente carnal de tipo erótico. Debido a la *física* del cristianismo, tal como se vio en el primer capítulo, se puede afirmar que las uniones de este tipo son indeseables en comparación con las espirituales. Es

⁴²¹ Louis Cardaillac, *Erotismo y santidad*, 22.

⁴²² *Ibid.*, 27.

decir, aseverar que el cristiano no desea cierto tipo de placer sería inadecuado, pues lo busca a costa del suplicio del cuerpo.

El mecanismo de goce cristiano tiene dos manifestaciones que expresan de manera mucho más explícita su forma de operar. El historiador francés apunta al paralelismo ideológico existente entre, por ejemplo, la pintura del Renacimiento de Ignacio Chacón, “La lactación de san Pedro Nolasco”, y la pintura de Carlos Villalpando, “Pasaje de la vida de santa Catalina de Siena”, pues la sangre en el costado de Cristo y la leche de la virgen tienen el mismo valor nutricional para el cristiano.⁴²³ Dicho de otra forma, el vínculo estrecho que se establece entre ambos símbolos, la sangre por sufrimiento y la leche materna, sólo revela la incapacidad cristiana de gozar del sexo sino exclusivamente través de su desprendimiento corporal. Si tuviéramos que resumir el mecanismo de goce del cristianismo, bastaría con afirmar que su excitación por el dolor carnal es profundamente espiritual.

A partir del mecanismo anterior surge el segundo elemento fundamental de la visión erótica del cristianismo: la construcción y jerarquización de las potencias creadoras. En gran medida, ésta ya fue abordada implícitamente en el primer capítulo del presente escrito. Recordar que se trata de una visión total en la que el hombre se coloca por encima de la mujer puede ser relativamente suficiente para el presente menester. No obstante, ahora se vuelve necesario precisar la aplicación de esa cosmovisión al acto sexual.

El mito fundacional del cristianismo funge como modelo de la erótica cristiana y del tipo de vínculo que establecen las potencias en esta dimensión. María, en un evento único en su género⁴²⁴, concibe a Jesús sin la necesidad de un acto puramente carnal gracias al estatuto de Dios. En ese sentido, si Dios representa la potencia masculina creadora, el hombre, en cuyo esquema recae la misma potencia, debe proceder en la misma sintonía en que lo hace Dios. Ésta, como resultado de imitación del acto fundacional, está regida por el mismo esquema incorpóreo que configura dicho acto. En otras palabras, el hombre cristiano no debe sentir

⁴²³ *Ibid.*, 73.

⁴²⁴ *Ibid.*, 88.

placer corporal en el acto coital porque supondría la ruptura con la idoneidad de la potencia masculina cristiana.

Por el lado contrario, María, en tanto representación de la potencia creadora femenina, opera bajo un margen de pura corporalidad. Las emociones y excitaciones, regidas por el mecanismo de goce de su mitología, le están permitidas. De hecho, una ícono típico de esta forma de construir la potencia femenina creadora se encuentra en la obra de Lorenzo Bernini, “El éxtasis de santa Teresa”. En ésta se puede observar claramente a una mujer en una cumbre de placer que invita a pensar en lo sublime y religioso del acto sexual. Siguiendo lo anteriormente desarrollado, valdría aseverar que el papel de la mujer, en tanto encarnación de las potencias creadoras femeninas, consiste, según el cristianismo, en sufrir profundamente el acto sexual, al grado de generar en ella una excitación espiritual corporalmente perceptible.

Asimismo, la escultura de Bernini sirve de ejemplo para vislumbrar los elementos secundarios de la erótica cristiana. Todos éstos podrían ser considerados como partes de un conjunto conformado por una actitud gazmoña, conservadora y extremadamente recatada en torno a la erótica. Por ejemplo, la afición por el pudor en asuntos sexuales es ampliamente reconocida como parte de una postura típicamente cristiana en torno a la erótica. Empero, no es exclusivo de ellos, pues encontramos formas distintas de pundonor conservador entre las otras religiones monoteístas y demás expresiones religiosas. Dicho de otra forma, ser “mocho” no es exclusivo del cristianismo y es de los rasgos menos relevantes cuando se trata de dismantlar una erótica hegemónica configurada por esta visión dominante. De hecho, hay manifestaciones eróticas cristianas que buscan cierta redención en este asunto con el propósito de reivindicar su imagen ante la sociedad y perpetuar su ideología y, con ella, al nihilismo. Éste, como ya se sabe a estas alturas, es una forma encubierta e inocente de cristianismo. En realidad, sus exponentes son *radicalmente* cristianos.

Las formulaciones de la erótica nihilista son tan comunes que han permeado en lo más cotidiano de la sexualidad. La pornografía comercial, claramente falocéntrica y misógina, es una rama de la erótica nihilista. El marqués de Sade y el “sadismo” en general son otra

expresión de la erótica nihilista. Sin embargo, debido a la extensión de este proyecto será suficiente con darle un vistazo a las imágenes ofrecidas por el pseudo-nietzscheano francés, Georges Bataille, en su célebre texto *La historia del ojo*, pues la obra tiene todos los elementos propios de un intento fallido de superar la erótica cristiana que, al igual que Sade y la pornografía hegemónica, recae inocentemente en los principios que busca vencer.

La traductora y comentarista de la obra de Bataille, Margo Glantz, retoma las intenciones del autor al afirmar que la temática de la obra, gracias a su objetivo religioso en torno a la extracción sistemática de la sexualidad de la alcoba y su recolocación en el mundo, es eminentemente nietzscheana.⁴²⁵ Asimismo, la considera nietzscheana debido a la emulación de las sociedades románticas-místicas por las que Nietzsche cierta afición.⁴²⁶ En ambos puntos se vuelve evidente que el ataque al cristianismo es estrictamente formal. Veremos que la mecánica del erotismo de Bataille mantiene los elementos fundamentales básicos del cristianismo, a pesar de despojarse de los secundarios.

En un primer momento, Bataille muestra su insaciable deseo por transportar el acto sexual fuera de la alcoba. Lo lleva, por ejemplo, a una sala vacía de museo, a una cagadero de vacas, al bosque, al confesionario y a todo tipo de sitios en los que supuestamente Dios no es patrono del acto. Si recurrir al exhibicionismo fuera suficiente para transvalorar la erótica fundamentada en el cristianismo, retomar a Diógenes de Sínope y su onanismo público habría bastado de referente para desmontar dos mil años de neurosis sexual. No obstante, lo cierto es que Bataille lleva a Dios consigo en la excursión sexual que narra en *Historia del ojo*.

Su erótica, al igual que el cristianismo todo, se pone en marcha por el principio del *resentimiento*. En boca del personaje de la historia, Bataille afirma: “Pero ya desde entonces no me cabía la menor duda: no amaba lo que se llama ‘los placeres de la carne’ porque en general son siempre sosos; sólo amaba aquello que se califica de ‘sucio’”⁴²⁷. Es decir, si el cristianismo hubiese impuesto el desenfreno sexual como lo “sucio”, Bataille sólo hubiera

⁴²⁵ Pról. Margo Glantz en Georges Bataille, *Historia del ojo*, p. 9.

⁴²⁶ *Idem*.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 72.

tenido la capacidad *reactiva* de construir su erótica en forma de ascetismo castrador. En ese sentido, Bataille no propone nada, sino que sólo niega lo que tiene enfrente de sí. La distancia no es tan grande entre los cristianos del siglo II que revisamos en el primer capítulo y Bataille.

Por otro lado, Bataille opera su hedonismo de la misma forma en que lo hace el cristianismo. A lo largo de la narrativa se encuentran todo tipo de escenas de violaciones, infringimiento de dolores extremos en aras de obtener erecciones y flujos femeninos, además de una increíblemente enfermiza obsesión por el manejo insalubre de todo tipo de secreciones humanas. De tal que suerte que a mitad de la obra se encuentra el núcleo temático expresado de manera clara que permite hacer operar toda su erótica: "...me vino la idea de que la muerte era la única salida para mi erección; muertos Simona y yo, el universo de nuestra prisión personal, insoportable para nosotros, sería sustituido necesariamente por el de las estrellas puras..."⁴²⁸. En otras palabras, para Bataille, el cuerpo, al igual que para la Teresa de Brenini, es un impedimento para sentir los placeres del mundo espiritual que representan las estrellas y su inefable perenidad.

Asimismo, Bataille no termina de recaer en el cristianismo. Resulta inverosímil que desde su increíble desprecio por el pudor y su supuesto atrevimiento no haya una sola escena en donde las potencias creadoras no reafirmen el modelo cristiano. Al igual que en dicha mitología, Dios es uno e irrepetible, pero el mundo carnal, eminentemente femenino, le está permitido el jugueteo y la pasión. En Bataille esto se expresa en la obsesión por hacer de la figura masculina el elemento central en torno al cual Simona y Marcela pueden actuar libre y homosexualmente entre ellas en aras de satisfacerlo a él. Por el contrario, cuando él y sir Edmond se encuentran en un escenario erótico no existe ningún tipo de contacto homosexual. En todo caso, sir Edmond desnuda a Bataille para que violen, junto a Simona, a un pastor de iglesia. Bataille, pseudo-nietzscheanamente, mata a Dios para ponerse en su lugar de tal forma que Simona simbolice la carnalidad de María y él la omnipotencia de Dios. Nuevamente, no hay transvaloración hacia el superhombre.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 56.

En el mismo sentido, el Dios alejado que fecunda a María es incapaz, debido a su naturaleza incorpórea, de ser dulce con ella. En todo caso, ella no es otra cosa que el instrumento mundano para sus intenciones providenciales. Por su parte, Bataille se desconcierta de la misma forma que lo haría Dios cuando Simona y él, en una escena excepcional en la obra, participan un acto de intimidad profunda: “Esa noche no se nos ocurrió la idea de masturbarnos, pero permanecemos infinitamente abrazados, unidas nuestras bocas, lo que jamás antes había ocurrido.”⁴²⁹ En Bataille, en la pornografía hegemónica falocéntrica y en el mito fundacional del cristianismo ocurre el mismo fenómeno: la dulzura es un espacio extraño en el que la potencia masculina no se puede permitir ingresar por la vulnerabilidad que eso supone a su régimen jerárquico.

Así pues, es menester buscar una expresión erótica que contravenga contra los principios de la erótica cristiano-nihilista y, a su vez, nos ofrezca una dimensión práctica para poder aproximarnos a la erótica propia del superhombre. En este caso, tal como se advirtió al inicio, el célebre texto de Vatsyayana, *Kama Sutra*, nos permitirá reflexionar en torno a nuestro menester. Se expondrán los principios fundacionales en aras de entender a cabalidad la dimensión práctica de dicha propuesta.

Para Vatsyayana, el acto sexual ante todo es un acto religioso. Es posible afirmar lo anterior gracias a la afirmación del autor: “Ya que el amor no es únicamente amar, sino reproducir el anhelo por la obtención del absoluto, en el cual se encuentra el origen de todo”.⁴³⁰ De la misma forma, Nietzsche proponía la experiencia dionisiaca romántica como disolución de la individualidad en el todo, *principium individuationis*. En ese sentido, la obtención del absoluto de Vatsyayana y la experiencia dionisiaca nietzscheana se presentan como forma análogas de un mismo asunto: el regreso al origen.

Por su parte, el escritor hindú, al igual que Nietzsche, percibe dos rasgos distintivos de la experiencia religiosa que se manifiesta en la erótica. El primero consiste en reconocer que

⁴²⁹ *Ibid.*, 43.

⁴³⁰ Mallanga Vatsayayana, *Kama sutra*, p. 99.

dicho acontecimiento supone necesariamente la manifestación del goce⁴³¹, lo cual hace de éste un principio rector del mundo. Asimismo, el acto sexual tiene siempre un rostro agonístico no destructivo, tal como se puede apreciar en las palabras del autor: “Se lleva a cabo en una especie de lucha en la cual el vencido no siempre es aquel o aquella que cede”⁴³², o cuando se expresa de la “posesión” (acto sexual) en los siguientes términos: “Ocurre igual cuando se lanzan dos bolas de juego una contra otra y en la pelea o lucha de atletas”.⁴³³ En ese sentido, la visión erótica del *Kama sutra* es mucho más cercana a la *física* de la *voluntad de poder* de lo que aparentemente podría creerse.

El resultado de una perspectiva como la de Vatsayayana radica en entender el dinamismo en el umbral de la lucha y la dulzura, del dolor y el placer que emergen de la *posesión*. Actuar en armonía con esos puntos implica el desarrollo de *técnicas* que nos conduzcan a un flujo sincrónico de la *posesión*. Así, por ejemplo, lo que podemos denominar como la “dinámica del dolor” conlleva a una interpretación de la gestualidad corporal. Vatsayayana sostiene que al inicio del coito, la mujer siente un ardor que se va diluyendo paulatinamente.⁴³⁴ Ante tal escenario es menester que el hombre cese si el dolor supera el umbral de lo placentero.⁴³⁵ Para lograr tal mecanismo erótico, Vatsayayana ofrece un amplio catálogo de expresiones femeninas y masculinas que permiten interpretar el lugar que la pareja está ocupando dentro del umbral de sensaciones en el momento preciso en que se le preste atención a su rostro, a sus gemidos y a toda la expresividad corporal. Verbigracia, el “rugido del tigre” es un grito suave y pausado de la mujer, el “grito de espera” es el que revela el orgasmo femenino, “la exhalación” es un leve grito del varón que está a punto de conseguir su placer y el “grito de la trompeta” es uno de naturaleza puramente nasal.⁴³⁶ Es decir, es posible observar una práctica consistente según principios religiosos en Vatsayayana que permiten, en el caso de la “dinámica del dolor”, saber en qué punto el amante debe proceder, frenar, acelerar o desacelerar.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴³² *Ibid.*, p. 60.

⁴³³ *Ibid.*, p. 30.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴³⁵ *Ibid.*, p.129.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 61-65.

De esa forma, gracias a las *técnicas* del *Kama sutra* es posible afirmar que el dolor es, a diferencia de la erótica cristiano-nihilista, solamente una faceta por la cual se transita en aras de obtener placer. En todo caso, si el dolor puede llegar a generar placer, lo hace en la medida en que respeta la dinámica de la *posesión*. Es posible apreciar la distancia entre ambas eróticas si se enfatiza el cuidado con el que Vatsayayana trata a las heridas y a la sangre como mecanismo de excitación meta-coital:

La combinación del dolor con el goce constituye el valor sagrado y divino del acto, pues se debe realizar una auténtica unión de las partes laceradas. Las heridas que se hacen normalmente son dos cortaduras sobre los labios el yoni y el desprendimiento de un pequeño trozo de piel en la base del lingam, o sobre el surco que separa las dos partes que lo forman. Como la sangre es un impedimento para el deleite, es preciso que las heridas se hagan, cuando menos, con dos horas de anticipación con el fin de que no sangren durante el acto.⁴³⁷

Cabría afirmar que Vatsayayana no desliga al dolor del placer, pero no llega al punto de la sublimación ascética de la erótica cristiano-nihilista en donde el placer está supeditado al dolor. En realidad, la distinción sustancial entre ambos consiste en el cuidado del cuerpo del que hace gala la erótica hindú y el desprecio por el mismo en la erótica cristiana.

En ese tono, cabría simplemente señalar que el texto de Vatsayayana está plagado de una dimensión práctica que valdría la pena rescatar por completo, mas la brevedad de la *meditación gimnástica* nos lo impide. Ante tal situación, sólo se puede apuntar lacónicamente a los diferentes puntos que van a distinguir a la erótica del *Kama sutra* de la del superhombre, pues, aunque su práctica es semejante, hay nociones que Vatsayayana sostiene y son incompatibles con la sabiduría dionisiaca. Por ejemplo, el autor hindú es categórico respecto a la prohibición del onanismo y la sodomia, pues las concibe como obstáculos para la *posesión* porque disminuyen el placer o lo recolocan en ámbitos no religiosos.⁴³⁸ Igualmente, la concepción de la encarnación de las potencias creadoras suele ser un poco rígida debido a

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp.16 y 87.

su condena a la homosexualidad. Su aprecio por la virginidad ⁴³⁹ haría de sus posicionamientos un conservadurismo en sentido actual, casi nihilista, por lo cual es importante desechar esa dimensión de su erótica. Es decir, se percibe que los puntos incompatibles de Vatsyayana con la erótica del superhombre emergen de su defensa por un dualismo rígido de las potencias creadoras.

Es necesario retomar la *física de la voluntad de poder* para entender la distinción entre la erótica del superhombre con la de Vatsayayana y con la del cristianismo-nihilista en aras de apreciar con mayor detalle la serie de *técnicas* que pueden tomarse del *Kama sutra* y, a su vez, pueden permitir crear las propias. En la *voluntad de poder*, tal como se vio en el primer capítulo, la dinámica del mundo es absoluta y expansiva en todos los cuerpos, puesto que consiste en una dimensión principalmente atómica. Eso implica que las potencias creadoras, masculina y femenina, sólo sean una expresión humana del mismo principio: la vida. Nos referimos a ellas para denotar una serie de dinámicas del mundo semejantes entre sí, en las cuales nosotros, en tanto cuerpos configurados por átomos, también participamos. Dicho de otra forma, es necesario considerar la existencia de estadio atómico pre-corporal que guarda en sí todas las variaciones de las potencias creadoras.

Posteriormente surgen los cuerpos y dichas potencias son visibles. Sin embargo, debido a la diversidad vital, los cuerpos traen consigo la herencia de un mismo principio que guarda en sí a todas las potencias. Es decir, no existe un cuerpo que carezca de potencias masculinas y femeninas, respectivamente, sino que toda configuración atómica carga ambas consigo en diferente medida.

A partir de lo anterior es posible deducir las consecuencias de la erótica del superhombre que afortunadamente es próxima a la de Vatsayayana. En primer lugar, si el coito supone un acto religioso, es necesario que las potencias cedan su lugar a sus complementarias para retornar a un estado análogo al pre-corporal desde el estado corporal en el que éstas se encontraban en la unidad llamada “vida”. Dicho de otra forma, los cuerpos eminentemente masculinos deben relajar el dominio sobre sus potencias femeninas y los cuerpos femeninos deben actuar

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 125.

de la misma sobre sus potencias masculinas. Vatsayayana, por ejemplo, ofrece una *técnica* para llevar a cabo este relajamiento de fuerzas: “Hay tres causas por las cuales una mujer puede desempeñar el papel del hombre y efectuar el trabajo que a él le corresponde, y son : cansancio del hombre, curiosidad del hombre y deseo de ella por tener nuevas sensaciones [...] Este puede realizarse de tres maneras: el par de tenazas, el trompo y el columpio”.⁴⁴⁰ De ese modo, debido a que la *física* de la *voluntad de poder* no opera bajo el esencialismo que subyace en la noción “el papel del hombre”, es posible afirmar que el intercambio de dichos papeles pueda fungir como *meditación* para la superación de la visión jerarquizada de las potencias creadoras de la erótica cristiano-nihilista. En otras palabras, permitirse el acto sexual desde la potencia complementaria, impulsados por una gran *epojé* que desvanezca la falsa creencia de la jerarquía de las mismas, resulta un ejercicio absolutamente práctico y asequible de la erótica del superhombre.

En el mismo sentido, gracias a su *física*, la erótica del superhombre exige una superación del sometimiento a la mujer que el cristianismo ha impuesto como eje rector de la vida social. Esto es posible percibirlo gracias a las palabras de Nietzsche: “*Misóginos*. —«La mujer es nuestro enemigo» — quien, siendo hombre, habla así a otros hombres, por su boca habla la pulsión irrefrenable que sólo se odia a sí misma, sino también a su fortuna.”⁴⁴¹ En el mismo tono, Vatsayayana exige una dimensión práctica bilateral entre los amantes, pues percibe que el placer, en tanto principio rector del mundo, debe ser otorgado en términos equitativos: “Para acabar con el tema de los besos, tenemos que afirmar que los amantes deben ser recíprocos en las muestras de cariño. Todo lo que uno de los amantes le haga al otro, éste debe devolverlo. Haciendo esto los amantes logran que su cariño sea igual y que el amor no decaiga”.⁴⁴² Así, es posible observar que la misoginia, la misandria y todo tipo de manifestaciones eróticas que pretendan crear una relación de dominación violenta desaparecen en pensamientos enraizados en el placer. Esto conduce a desarrollar *técnicas* que armonicen con el fluir de la existencia.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁴⁴¹ F. Nietzsche, *Aurora*, §346.

⁴⁴² M. Vatsayayana, *op.cit.*, p. 91.

En el mismo tenor, Vatsayayana ofrece una *técnica* sumamente peculiar en sintonía con la *física* de la *voluntad de poder* nietzscheana y, al mismo tiempo, asesta un nuevo golpe a la vanidad antropocéntrica del cristianismo: la imitación animal. El pensador hindú sostiene:

Diremos finalmente, y para sellar el tema de las posiciones, que corresponde a los amantes aumentarlas con inteligencia copiando a los animales. Ya que estos distintos tipos de unión realizadas de acuerdo con las costumbres de cada región y la imaginación de cada persona desarrollan, entre aquellos que las realizan, el amor, el afeto y el respeto.⁴⁴³

La *fisiología* sirve igualmente como modelo erótico. De cierta forma, la cultura sexual está familiarizada con estas prácticas, pues se hace como “perro”, como “tigre”, como “animal” o como “fiera” en general, lugares comunes para describir actitudes y posiciones sexuales. No obstante, propongo voltear a ver a un reino relativamente descuidado para la erótica humana: los insectos.

Maeterlinck ofrece una serie de ejemplos dignos de *meditar* como parte del ataque a la sólida concepción de los roles y características que el nihilismo y el cristianismo adjudican a las potencias creadoras. La tesis del literato francés es clara: “...la hembra es la que en la pareja representa la fuerza y la inteligencia al mismo tiempo que la crueldad y la tiranía, que son, al parecer, su inevitable consecuencia.”⁴⁴⁴ Para demostrar la anterior describe las nupcias de algunos insectos:

El tipo de esas uniones fantásticas podría suministrárnosle el Escorpión de Languedoc, que tiene, como es bien sabido, pinzas de langosta y larga cola provista de un agujón cuya picadura es extremadamente peligrosa. Preludio de la fiesta en un paseíto sentimental, unidos por las pinzas; después, inmóviles, siempre con los deditos juntos, se contemplan con beatitud interminablemente, y el día y la noche pasan sobre su éxtasis con beatitud, interminablemente, y el día y la noche pasan su éxtasis mientras permanecen cara a cara petrificados de admiración. Luego, las frentes se acercan, se tocan, las bocas —si puede llamarse boca al orificio monstruoso que se abre entre las pinzas— se unen en una especie de beso, después de lo cual

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁴⁴ M. Maeterlinck, *Senderos en la montaña*, p. 624.

se realiza la unión, el macho cae atravesado por un agujijón mortal y la terrible esposa le mastica y saborea con satisfacción.⁴⁴⁵

Es decir, los insectos y sus nupcias nos enseñan que la *física* de la *voluntad de poder* y sus diferentes formas de manifestar las potencias creadoras parten siempre del mismo principio agonístico hedonista. La diferencia, si es que la hay, entre los insectos y los humanos radica en el acomodo hegemónico que se les ha otorgado a dichas potencias en los segundos. Es posible, pues, que al imitar con límites éticos los comportamientos de los artrópodos se diluya la construcción cristiana alrededor de la erótica humana. Toda imitación animal como *técnica* erótica supondría una previa *epojé* que encamine al discípulo de superhombre a una sexualidad alternativa a la hegemónica. En otras palabras, no se puede dejar atrás el cristianismo si no se ha meditado la *física* de la *voluntad de poder* y su infinidad de participaciones y modos de las potencias creadoras.

Finalmente, no considero que una grandilocuencia discursiva sea lo más indicado para hacer efectiva esta *meditación gimnástica*, por lo que bastaría con recurrir a una práctica constante de una *epojé* transvaloradora en el mismo acto sexual como acontecimiento religioso y sagrado. Para tal propósito ofrezco dos *Kephalaia* sintetizadores y estimulantes de todo lo anteriormente dicho, pues quizá sirvan más que cualquier argumento racional construido desde una lógica estéril:

¡Feliz aquél a quien aniquilan los recíprocos combates de Venus!, ¡concédanme los dioses que ésa sea la causa de mi muerte! Que el soldado recubra su pecho y lo presente a los dardos del enemigo, y compre con su sangre un renombre eterno; que el avaro busque tesoros y que, náufrago, beba con su boca perjura las ondas removidas por su barco. Pero a mí, tóqueme en suerte languidecer en el movimiento de Venus; cuando me muera, apáguese mi vida en medio del acto amoroso; y que alguien llorando diga en mi funeral: «Esta muerte ha sido acorde con tu vida»⁴⁴⁶

También en ese sentido, podemos apreciar lo siguiente:

⁴⁴⁵ *Idem.*

⁴⁴⁶ Ov. *Am*, II, 10, 29-39.

Ya en el curso de los astros está prefigurado el acto supremo de la vida animal, la cópula. La creación misma no es otra cosa que un acto fecundante. Desde el origen está previsto el sexo, vínculo sagrado que mantiene a la naturaleza entera. Los que niegan el sexo no comprenden el enigma del universo.⁴⁴⁷

3.3 El deporte y el ejercicio como cinismo dionisiaco. ¡Valere aude!

Si quisiéramos encontrar una etapa en la vida de Nietzsche en la que se haya dedicado plenamente y con entusiasmo al deporte o al ejercicio, nos desilusionaríamos por la escasez del asunto. Es cierto que caminaba mucho, entre seis y ocho horas diarias, pero lo que reflexionaremos en las siguientes líneas se enfoca a algo distinto, algo mucho más exigente. Quizá su mala condición física nunca le permitió ejercitarse con vigor. Por otro lado, los cínicos gozaban de buena salud como resultado del sometimiento del cuerpo a pruebas físicas desafiantes, tal como lo hacía Antístenes al recorrer ocho kilómetros diarios para ir a ver a Sócrates.⁴⁴⁸ Ninguna otra escuela helenística ni de ninguna otra corriente de pensamiento está tan consciente del valor de la actividad física como los cínicos, tal como lo percibimos en el capítulo anterior.

Es necesario afilar nuestras herramientas para trazar líneas claras. En el registro de lo cotidiano los términos “deporte” y “ejercicio” suelen ser intercambiables, pero no podemos permitirnos ese relajamiento porque veremos que el uso de cada una de esas palabras puede dotar de significados mucho más profundos de las realidades a las que remiten.

José María Cagigal nos presenta dos caminos en que la palabra “deporte” puede ser acuñada en función de su valor histórico y desarrollo filológico. Narra que los fundadores de ciudades abrían surcos alrededor del terreno escogido y así evitaban tocar tierra de dioses. Llevaban un “portabat” o arado, por lo que el lugar respetado se llamaba “porta”. Por tal motivo, “deportare” significaba salir de la ciudad, entrar en el campo para entregarse a la acción. A este respecto, podríamos retomar el valor de lo deportivo como parte de una anti-política. Al

⁴⁴⁷ A. Béguin, *op.cit.*, p. 97.

⁴⁴⁸ Diog. Laert., VI, 2.

mismo tiempo, Cagigal también remite a la posibilidad de pensar en los marineros provenzales que utilizaban la expresión “de portu” para significar las temporadas que estaban *libres* de sus actividades consuetudinarias por encontrarse en el puerto. Ahí podían tomar plenas diversiones⁴⁴⁹. Por ello va a ser posible identificar a lo deportivo en tanto acción anti-*laboral*.

Asimismo, el filósofo español caracteriza al deporte en un sentido doble: agonal y representacional.⁴⁵⁰ Es decir, al igual que el juego, el deporte es un espacio en el que debe existir la tensión por la victoria y, al mismo tiempo, los participantes están conscientes del simulacro y los límites que eso implica. A pesar de los choques y golpes propios de la competencia, difícilmente el enardecimiento alcanza puntos irreversibles. Igualmente, es fácil pensar la conjunción de ambos rasgos si se compara la actividad deportiva con la actividad primitiva obligada. Entre el deporte y la caza por la supervivencia, por ejemplo, hay una distancia amplia gracias a que ésta carece del factor representacional. Podría decirse nietzscheanamente que el deporte es una mentira que debemos creer seriamente para jugar del modo adecuado.

Dicho de otra forma, en el deporte podemos encontrar aspectos propios de la sabiduría dionisiaca del superhombre. Nada contraviene más contra el cristianismo y el nihilismo que la manifestación de un ser ocioso y aristocrático, anti-*laboral* y anti-*político*. Cuando se participa en un evento deportivo se desvanece la faceta de ciudadano, forzado al trabajo, y se adopta una de *ser* absolutamente libre. Nadie practica un deporte para mejorar en el trabajo, sino que se hace en tanto actividad que vale la pena por ella misma.

De igual forma, el deporte, en tanto agonismo concentrado en el que los cuerpos son protagonistas, es una recreación del drama cósmico de la *voluntad de poder*. El mundo está configurado por la destrucción y el conflicto, por lo que en el deporte se revive esa condición de una manera en la que participan las fuerzas corporales, despojadas de sus diques sociales, para emular la disputa del universo sin la crueldad con la que éste puede desplegarse. Gracias

⁴⁴⁹ José María Cagigal, *Hombres y deporte*, pp. 12-13.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

a que el deporte se circunscribe en la parte ascendente del camino del sabio, la cual está relativamente contenida por el *nómos*, la *physis* se manifiesta de formas no primitivas, sino ensalvajadas. En otras palabras, el deporte se presenta ante nosotros como la actividad idónea para una *meditación gimnástica* cínica y dionisiaca del superhombre.

Para ahondar en esta *meditación* es necesario introducir el segundo elemento de la discusión: el ejercicio. Éste tiene una vinculación estrecha con el deporte porque es su antesala. Aunque éste pueda ser practicado sin el ejercicio, no cabe duda que los beneficios que éste trae potencian la actividad deportiva. De hecho, podemos ver la semejanza entre el ejercicio abordado desde esta perspectiva y lo que Cagigal menciona respecto al “entrenamiento deportivo”:

Comprende el conjunto de ejercicios preparatorios para la competición deportiva. Su objetivo es la puesta en forma, la *performance*. Esta no es sino el resultado de una serie de ejercicios físicos, primero de tipo general, orientados luego hacia una adaptación orgánica especial, según el esfuerzo pedido en cada especialidad. Es la resultante más equilibrada y eficiente de condición física, ejercitación, estilo y técnica.⁴⁵¹

La diferencia esencial a la que apuntamos con el ejercicio consiste en el hecho de que éste debe ser mucho más general y carecer de “adaptaciones orgánicas especiales”. El ejercicio, tal como menciona el autor respecto al entrenamiento deportivo, debe dotar de un equilibrio eficiente y de condición física versátil con el fin de poder resultar victorioso en los eventos deportivos, tal como nos invitan Homero⁴⁵² y Nietzsche: «Siempre debes ser el primero y destacar por encima de los demás»⁴⁵³. El problema que representan las especializaciones orgánicas es el entorpecimiento de los movimientos genéricos. En otras palabras, el ejercicio debe dotar al superhombre de la agilidad y condición física necesaria para cualquier actividad, sobre todo aquellas inesperadas que puedan estar fuera del ámbito deportivo, tales como las que llega a exigir la vida urbana y su ritmo feroz ¡Cuánta diferencia hay entre Orígenes castrado y el superhombre alcanzando un camión que se le está yendo! ¡Cuánta distancia

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁵² Hom, *Il*, VI, 208.

⁴⁵³ F. Nietzsche, “De las mil metas y la única meta” en *Así habló Zaratustra*.

existe entre el último hombre con sus brazos estropeados por tantas horas frente al teclado y el superhombre cargando con facilidad las bolsas del mandado!

Aparte del beneficio general y el enfocado al resultado deportivo recién mencionado, cabe mencionar otras consideraciones en torno al ejercicio. A pesar de que Cagigal sugiere que, en el entrenamiento no hay agonismo, la experiencia empírica me muestra lo opuesto en cuanto al ejercicio. Dentro del hábito que implica el ejercicio se crea la posibilidad del desdoblamiento de sí para la autosuperación. Aparece ante sí la exigencia de una postura escéptica de suspensión del juicio (*epojé*) respecto a los propios límites del cuerpo impulsada por los dolores útiles (*pónoi katá physin*) infringidos al mismo. La capacidad física se va ensanchando en la medida en que exista la conciencia de la potencia de despliegue de la fuerza presente. No ir más lejos de ese límite, pero tampoco reducir la exigencia, conlleva la armonía con la *física* del cuerpo y su autosuperación. En la cotidianidad del ejercicio emerge una lucha de sí contra sí mismo en un sentido no ascético, sino puramente dionisiaco, cuya victoria implica dar un paso hacia arriba en la escalera del camino del creador. Cada día que se hace ejercicio se es más libre de realizar e imprimir más fuerza, más agilidad, más velocidad.

Es posible estimular dicha autosuperación a través de la *dietética*. Lamentablemente, el uso actual del término “dieta” despoja de valor profundo que tenía para los griegos y lo reduce exclusivamente al ámbito de la alimentación. Esto quizá se deba al cristianismo y a sus mecanismos de degradación. Hipócrates nos recuerda que lo propiamente *dietético* abarca una cantidad de factores diversos, tales como el tipo de ejercicios, la naturaleza de los individuos, las edades de los cuerpos, la adecuación de las estaciones del año, la localidad en que se habita, las puestas de sol, el movimiento de los vientos y, en general, la consideración del “universo entero”⁴⁵⁴. Hoy, lamentablemente, casi nada de eso cuenta para hacer ejercicio. Y a pesar de que me gustaría ahondar en cada uno de esos aspectos me remitiré solamente a unos cuantos con el fin de no incumplir con el semblante breve que deben tener las *meditaciones gimnásticas*.

⁴⁵⁴ Hippoc. *Acut.*, 2.

La comida es una parte de la *dietética* bien conocida por nuestra época. Por tal motivo, bastará con que cada cual acuda a un experto en el asunto para que su ejercicio esté adecuado a su cuerpo, sus necesidades y exigencias. Solamente se puede aconsejar, de manera general en el marco del superhombre, que la alimentación propicie la agilidad del *ser*. Engullir de más, tal como expresa Epicuro, es propio de lobos y de leones. Es necesario retomar la conciencia del cuerpo y su satisfacción en una sociedad como la nuestra en donde impera una gula entorpecedora. Habría que reservar epicúreamente esas actitudes para las celebraciones y las convivencias con los amigos.

Igualmente, aparece un elemento más de la *dietética* que debe ser considerado para la potenciación del ejercicio: la música. Este elemento es uno de los más dionisiacos del ejercicio pues el dios dos veces nacido carga consigo el espíritu de los ritmos y la armonía primitiva. De hecho, uno de los epítetos que hay que agregar a esta divinidad multifacética es el de “bromio”, el ruidoso, pues los cantos e himnos que solían hacer en su honor eran vibrantes⁴⁵⁵ y ¿no debería serlo también el ejercicio? El uso *dietético* de la música para el ejercicio ya era conocido en la Antigüedad. Marrou testimonia que los griegos se preparaban para las competiciones al son del oboe y cada cual tenía un *auleta* que marcaba los ritmos del atleta.⁴⁵⁶ Empero, no hay que ser ingenuos. Nuestra época conoce intuitivamente los poderes dionisiacos de la música y sus efectos para el ejercicio. Siendo así, sólo bastaría recordar que se necesitan ritmos que evoquen el ascenso en el camino del creador. La música del ejercicio, pues, debe ser tan primitiva y extática como sea posible para dotar de las fuerzas primigenias, *físicas*, al superhombre. Será necesario que quien se sumerja en las vías del superhombre descubra sus propios elementos *dietéticos*. Mientras tanto, es menester revisar otros factores que implica esta *meditación gimnástica*.

El cuerpo, la casa del ser, es la herramienta central para el ejercicio y para el deporte y por ello merece que se le dediquen algunas palabras. Dentro de ambas actividades el cuerpo dicta un ritmo propio, un ritmo del mundo que debe ser escuchado y atendido. Gracias a los ciclos circadianos tenemos certeza de que la *física* rige antes que el *logos* y, cuando se trata de las

⁴⁵⁵ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁵⁶ H. Marrou, *op.cit.*, p. 168.

actividades humanas en la ciudad el cuerpo, muestra esta predominancia muy a pesar de nuestros intereses e intenciones. Por este motivo es necesario atender los tiempos del cuerpo, que son contratiempos de la urbe, para realizar ejercicio o deporte de manera más eficiente. Arthur Schopenhauer, por ejemplo, afirma al respecto:

Pero también por la noche, en cuanto se enciende la luz, el entendimiento, igual que el ojo, deja de ver tan claro como de día: de ahí que ese tiempo no sea apropiado para meditar asuntos serios y sobre todo desagradables. El tiempo adecuado para eso es la mañana, como lo es en general para todos los trabajos sin excepción, tanto intelectuales como corporales. Pues la mañana es la juventud del día: todo es claro, fresco y ligero: nos sentimos con fuerzas y tenemos todas nuestras capacidades plenamente disponibles. No debemos acortarla levantándonos tarde ni despreciarla con ocupaciones indignas o con conversaciones, sino que hemos de considerarla la quintaesencia de la vida y, en cierta medida, sagrada. La noche, en cambio, es la vejez del día: por la noche estamos fatigados, locuaces y aturridos.⁴⁵⁷

Habría que enfatizar en el hecho de considerar a la mañana como “sagrada”, pues nos invita a tener en mente la *ética* del eterno retorno del superhombre. Concretamente, lo más seguro es que rija en la mayoría de nosotros una dinámica corporal que incite los momentos de máxima vitalidad en la mañana y, por ello, este momento del día sería el idóneo para el ejercicio o el deporte. ¿No habrá notado eso nuestro sistema económico nihilista y aprovechado de nuestras fuerzas por demasiado tiempo al demandarnos nuestra atención durante este tiempo sagrado del día? Le bastaría al superhombre un par de horas de actividades físicas mientras está saliendo el sol para crear un microespacio y un contratiempo de resistencia integral contra el nihilismo.

Quizá este elemento, sumado a una buena *dietética*, sea capaz de otorgar al cuerpo una serie de experiencias *hiperfísicas* dignas de tener en cuenta. La casa del ser, *voluntad de poder* pura, puede dar una apertura de sí al mundo en puntos cumbre para gozar de éstas. El mundo se pone al servicio del individuo cuando el cuerpo otorga despliegues inesperados de acción

⁴⁵⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol. I, 463-464.

espontánea. En estos momentos hay una imitación evidente de la acción dionisiaca agonística descrita por Nonno de Panopolis:

Me apresto a herir a Dioniso con un alado dardo o clavándole mi espada en medio del cuello, o deseo golpearle lanzándole una pica que le atraviese el vientre, y en vez de Lieo alcanzo a una pantera de moteado lomo que me ataca. Entonces me dispongo a cortar la garganta del león que lucha conmigo y entonces veo otra fiera en vez del león, una terrible y audaz serpiente. Me apresuro y en vez de la serpiente veo la espalda de un oso. Arrojo entonces mi lanza impetuosa hacia su curvada cerviz, pero en vano extendiendo mi luengo dardo, pues en vez de un oso se me aparece una llama voladora que atraviesa los aires y que no puede ser herida. Al contemplar un jabalí a la carga oigo el mugido de un buey, y en vez del cerdo salvaje veo que hay un toro que embiste con los cuernos brillantes que posee sobre su torva faz contra nuestros elefantes. Y yo sólo blandi mi espada contra todo tipo de fieras, mas no puedo dar muerte a ninguna de ellas. Si arrojo mi dardo contra el árbol que vislumbro a continuación, luego veo unas aguas que se escurren huyendo hacia la meta del cielo. *Y por esta razón tiemblo yo ante las maravillas y variados filtros mágicos de sus artes, y escapo de la guerra del versátil Dioniso.*⁴⁵⁸

El efecto de este dionisismo, análogo a un trance deportivo⁴⁵⁹, permite realizar actos insospechados de autosuperación. Un salto imposible se vuelve posible, una rápida aceleración se torna fugaz y un levantamiento difícil se realiza con facilidad. El superhombre se apodera de Dioniso y de sus componentes guerreros agonísticos para enfocar su acción a un acto sublime.

Empero, los actos versátiles, útiles, energizantes y las victorias conseguidas en el deporte gracias a los ejercicios constantes no pueden ser lo único fructífero de este tipo de *meditación*. Es acuciante mostrar otro tipo de beneficios que superen el nihilismo de una manera más prolongada, pues una victoria en la cancha no es suficiente para dar muerte a Dios.

⁴⁵⁸ Nonnus, *Dion.*, XL, 45 ss. Itálicas mías.

⁴⁵⁹ J. Cagigal, *op.cit.*, p. 93.

El cristiano, ya lo sabemos a estas alturas, es el más independiente de todos los humanos. Apela a la providencia divina para curar sus curias, toma el nombre y forma de vida exacta de su maestro para regir su vida, su libertad está en función de su cercanía o lejanía de Dios. El superhombre, ser aristocrático por antonomasia, encarna la autonomía y autosuficiencia (*autarquía*) más depurada, a tal punto que está dispuesto a dar su vida por ella, por matar a Dios. El ejercicio y el deporte reafirman este principio.

El dinero que poseemos puede ser arrebatado injustamente, la fama o la ignominia podrían venir un día cualquiera sin explicación alguna, nuestros seres amados podrían morir por una enfermedad pandémica, pero todos los frutos que se obtienen del ejercicio son inalienables. Se puede gozar de ellos sin el temor a los que se enfrenta el desgraciado Simón, personaje de *El sueño o el gallo* de Luciano de Samosata. Además, todos los frutos del ejercicio y el deporte son los más ligeros, ya que estarán ahí donde estemos sin necesidad de llevarlos en una mochila o una billetera.

Más aún, el cuerpo es aún más justo y democrático que la fortuna (*tyché*), pues no entrega, ni por error, una gran ventaja a quien no la procura. No distingue entre ricos y pobres, ni blancos y negros, ni altos y chaparros, sino exclusivamente entre flojos y laboriosos. Lichtenberg es contundente y nos ofrece unas palabras dignas de *meditación*:

A: ¡Cuánto ha engordado usted! B: ¿Engordado? A: De nuevo está tan gordo como antes. B: Es el trabajo de la naturaleza cansada que ya no tiene fuerza para hacer otra cosa que grasa. La grasa siempre se puede extirpar sin atentar contra la humanidad; no es espíritu ni cuerpo, sino simplemente lo que la naturaleza cansada permite que se asiente. Esto es tan válido para mí como para el pasto en los patios de las iglesias.⁴⁶⁰

De ahí podemos aseverar sin titubeos que el ejercicio y el deporte son maestros de la *αυταρκεια* cuyo único requisito real es la constancia de la *meditación*. Afortunadamente, a estos maestros no se les puede chantajear ni engañar. El producto de la desidia es diáfano y los frutos de nuestra labor están siempre garantizados y asegurados.

⁴⁶⁰ Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos*, p. 108.

El deporte, en mayor medida que el ejercicio, es instructor de otro tipo de virtud propia del superhombre: el *amor fati*. Cagigal sostiene que un elemento central del deporte es la participación de un arbitro, un mediador y aplicador de las reglas que permiten la representatividad del evento.⁴⁶¹ Éste, en su condición de humano, se equivoca y puede marcar injustamente de manera consciente o inconsciente, pero su decisión debe ser inapelable e irreversible. ¡Cuánta similitud existe con la vida! Todo lo que sucede en una cancha deportiva en torno al árbitro es extensible para la vida del superhombre. ¿Se ha marcado injustamente? ¡Hay que seguir jugando! ¡Hay que seguir viviendo! ¡Hay que seguir amando! ¿La injusticia es intolerable, tanto como para tumbar a golpes al árbitro? Nos salimos del juego y de la vida. Tomamos la libertad que se nos fue arrebatada a la fuerza de tal forma que estemos dispuestos a jugar este juego “no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca”⁴⁶².

Finalmente, la última virtud que otorga el ejercicio y el deporte es una que atenta contra el resultado evidente de los cuerpos entorpecidos por el cristianismo y el nihilismo: la sana belleza. El mundo ha sido víctima de la concepción cristiana del cuerpo y el efecto es la mercantilización y fomento en sus distintas versiones de las palabras de Agustín de Hipona al afirmar: “No en comilonas y embriagueces, no en lechos y liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y *no cuidéis de la carne con demasiados deseos*”⁴⁶³. En sentido contrario, creer que lo bello acompaña a lo bueno y lo bueno a lo bello (*kalòs kai agathós*)⁴⁶⁴, tal como lo hacían los griegos, parece una mitología demasiado arcaica para ser creíble por el nihilismo. Ante tal escenario, la belleza fue despojada de cualquier valor admirable y se volvió una muestra de vanidad pura y vacía.

El superhombre puede y debe recuperar ese valor robado para direccionarlo hacia sus metas. Es cierto que la belleza, hoy relativizada hasta el hartazgo gracias al nihilismo, puede ser lograda a través de artificios que contravengan con la *física* del cuerpo, sus tiempos, sus

⁴⁶¹ J. Cagigal, *op.cit.*, p. 65.

⁴⁶² *Vid. Supra.*, Nota 281.

⁴⁶³ August, *Conf*, VIII, XII.

⁴⁶⁴ Pl. *Chrm.*, 155e

límites y su versatilidad. En este punto la belleza se vuelve torpe y, por ello, indeseable. Por el contrario, la belleza como fruto del ejercicio, en el sentido cínico que se le ha dado hasta ahora, no puede ser despreciable.

Lo anterior se debe a una cuestión puramente *ética*. Es posible afirmar que el cuerpo bello, aunque es gozado principalmente por uno mismo, es aprovechado por nuestros amigos. Basta comparar el presente asunto con el mundo de la escritura para darnos cuenta de su cercanía. Sin importar el tipo de escritura que se tenga de frente, podemos tener la certeza de que el autor tiene la intención genuina de agradar al lector, ya sea provocando una excitación puramente intelectual o una exclusivamente pasional. Un artículo académico diseñado para aburrir, una tesis carente del propósito de convencer respecto a una postura, un poema edificado intencionalmente sin gracia o un ensayo escrito sin pasión son ejercicios inconcebibles. Aunque de manera llana o parca, la seducción en la que se sostiene todo ejercicio de escritura supone un mínimo despliegue de belleza. Eso implica que el autor quiere para su lector un bien, lo cual hace de su acto de escritura un acto *ético*. ¿Por qué tratamos al cuerpo de manera distinta al de la escritura? ¿No debería de ser éste, al igual que nuestros escritos, un regalo digno de ser admirado por quien lo contemple? El nihilista, flojo como Agustín, negará esa posibilidad por creer que lo que sale de su intelecto y se imprime en una hoja es más valioso que el simulacro que su cuerpo arroja sobre los ojos de sus amigos. ¿No hay reglas gramaticales y sintácticas para que nuestras ideas estén ordenadas y muestren, aunque sea por su sana estructura, un tinte de hermosura? El cuerpo tiene, al igual que la escritura, sus propias reglas. Son las reglas del mundo como *voluntad de poder* que fueron negadas por el cristianismo, heredadas al nihilismo y ahora recuperadas heroicamente por el superhombre a través del ejercicio como *meditación gimnástica*. ¿No es verdad que queremos un bien para nuestros amigos? Entonces, ¿por qué les ofrecemos un espectáculo grasiento como regalo? *¿Cuanto mas podriamos mutuamente agradarnos sí cada cual se esforzará por hacer de su vida un regalo para el otro?*

Finalmente, podemos estar convencidos de que nunca nos faltarán razones para hacer ejercicio y deporte, pero dotarlos del sentido transvalorador del superhombre es una tarea acuciante para nuestra época. Por lo tanto, acudir al deporte y al ejercicio por deseo de

victoria, por anhelo de una vida contraria a la del valor del trabajo como eje rector, por crear una conexión con el mundo dionisiaco de la *voluntad de poder* y sus ritmos, por el afán de aceptar nuestro destino nietzscheanamente o por embellecer nuestro cuerpo sólo exige un pequeño acto de valentía impulsado por la aspiración a abandonar la enfermedad llamada cristianismo. ¡*Valere aude!* (Atrévete a estar sano-fuerte)⁴⁶⁵.

3.4 El gitanismo como cinismo despreciador de las letras

Esta *meditación gimnástica* tiene algo especial que me conmueve de una forma única. Se trata de la confirmación de un supuesto que fue desarrollado en el primer capítulo: lo dionisiaco puede reconocer a sus hermanos a lo largo del mundo, estructuras de pensamiento semejante a sí en latitudes más extensas que el terreno grecorromano. En este caso, la India es un lugar en donde, si le creemos al evemerismo de Diodoro de Sicilia, se desarrolló un dionisismo no griego:

Los indios más instruidos cuentan un mito sobre el cual sería conveniente tratar en resumen. Afirman que, en los más antiguos tiempos, cuando aún vivían los hombres en poblados, llegó Dioniso desde las regiones de poniente con unas fuerzas notables; y recorrió toda la India, cuando aún no existía aún ninguna ciudad notable capaz de enfrentársele. Pero, como se produjeron grandes calores y perecieron los soldados de Dioniso por una enfermedad pestilente, este jefe destacado en inteligencia condujo a su ejército desde los lugares llanos hacia la zona montañosa; y, al soplar allí vientos frescos y fluir puras las aguas de manantial junto a sus mismas fuentes, el ejército se libró de la enfermedad.⁴⁶⁶

Este héroe benefactor de tiempos antiguos dio beneficios a una cultura que años más tarde engendraría a los gitanos. Ellos tuvieron que abandonar el norte de la India y Pakistán a manos del sultán Mahmud Ghaznawi entre 998 y 1030 de la era común.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ G.C. Lichtenberg, *op.cit.*, p. 89.

⁴⁶⁶ Diod. Sic., II, 38.

⁴⁶⁷ Serigio Rodríguez, *Gitanidad*, p. 56.

Los gitanos, nómadas por excelencia, desarrollaron una cultura propia que tiene una serie de rasgos interesantes, polémicos y atractivos, simultáneamente. Entre éstos destaca uno cuya cercanía con el cinismo es evidente: el desprecio sistemático por la escritura. Ante tal panorama se vuelve necesario ver el proceso que lleva a cada uno a despreciar la escritura y entender cuál es su vínculo en torno a la vivencia de la sabiduría del superhombre. Para ello es necesario entender un motivo personal y académico que me condujo al deseo de mostrar dicha conexión.

El lector contemporáneo, al igual que yo, ha estado expuesto a una sociedad nihilista que restringe el conocimiento válido, noble, culto y “verdadero” a toda serie de datos coherentemente hilados provenientes de los libros. Esto convierte al analfabeta o al desinteresado por la lectura y de escritura en objetos de crítica y desprecio. De hecho, nuestros sistemas educativos están regidos por ese principio y las mediciones y normas de los organismos internacionales refuerzan esa veneración libresca. Quien no sabe leer y escribir es ignorante. Quien no sabe leer y escribir merece formar parte de la estadística de los “rezagados”. Tal circunstancia no es, en lo absoluto, azarosa. Las religiones monoteístas, entre ellas el cristianismo, han dominado casi por entero la religiosidad del planeta, y con ello han impuesto una forma específica de relación entre lo humano y lo divino. Ésta consiste, a grandes rasgos, en creer en una verdad absoluta revelada e impresa en letras, es decir, libros. Lo que no está en un papel, o en piedra, no es válido. No obstante, el cristianismo llevó su desprecio a la palabra del mundo a niveles elevadísimos durante la escolástica. Michel Onfray lo expresa y sintetiza de la siguiente forma:

La filosofía como modo de existencia muere en los salones de esas universidades medievales[...] La filosofía existencial estaba abierta a los otros y al mundo; el pensamiento escolástico se cierra al otro, se concentra en sí mismo, se ciega al mundo, a todo su pequeño mundo de ficciones conceptuales que estima más verdaderas que el mundo real.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ M. Onfray, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, pp. 283-284. (Traducción propia) El original en francés : “La philosophie come mode d’existence meurt dans les salles de ces universités médiévales [...] La philosophie existentielle était ouverte sur les autres et sur le monde ; la pensée scolastique est fermée sur autrui, concentrée sur le même, et aveugle au monde, toute à son petit monde de fictions conceptuelles qu’elle estime plus vrai que le monde réel”

Ante este escenario cabría afirmar que esta *meditación gimnástica* tiene por objetivo desmontar el nihilismo que el cristianismo dirigió a la *física* a través de su pensamiento y los mecanismos escolásticos.

Este objetivo podría cumplirse si acudiésemos exclusivamente al cinismo. No obstante, soy consciente que el lector del presente escrito concibe al cinismo, cuando tiene la dicha de saber al respecto, como una forma de pensamiento muy lejana a su experiencia cotidiana. Por tal motivo, es necesario evocar a un referente que se aproxime más a la experiencia íntima del lector, tal como son los gitanos. Entonces, bajo esta óptica valdría considerar al gitanismo como una manifestación cultural con rasgos semejantes al cinismo y, por ello, rescatable para nuestros propósitos. Ambos desprecian la lectura y escritura, lo cual nos obliga a ver en qué circunstancias cada uno desarrolló este desdén y reflexionar en torno a ciertas consideraciones que legitimen la actualización de este rasgo.

Ya hemos revisado la parte del cinismo dedicada a este tema en el capítulo anterior. Cabría recordar que el cinismo considera a la cultura de las letras como propia de un estado inferior en el camino a la sabiduría. Ellos exigen el ensalvajamiento de la vida, lo cual demanda el abandono del conocimiento libresco después de adquirirlo. Esto los conduce a desarrollar una *ética* cuya preponderancia son los actos, no las palabras. Éstos, a su vez, deben estar regidos por la *incorporación* de las segundas. Bajo estos planteamientos resulta más significativa la ocasión en que un discípulo de Antístenes perdió sus memorias o recordatorios de lecciones (*hypomnémata*) y él, con la sagacidad serioburlesca (*spoudogeloion*) característica de los cínicos responde: “Es que debías haberlas escrito esas mismas en tu alma y no en las tablillas”⁴⁶⁹. A estas alturas es también evidente que para Antístenes, en tanto cínico, el alma está disuelta en cada parte del cuerpo, que es cuerpo. Esto conduce a esta filosofía a hacer una especie de *performance* de sus ideas y les otorga autenticidad, unicidad y fuerza para sus fines comunicativos y educativos. Los gitanos están muy próximos a todos estos elementos.

⁴⁶⁹ Diog. Laert., VI, 5.

Ellos, a diferencia de los cínicos, no quieren recorrer el camino de la adquisición del saber libresco para despreciarlo, sino que lo desdeñan en primera instancia. Ante los ojos del nihilista o del cristiano esto puede aparentar una clase de ignorancia racial intrínseca a esta cultura. Pero, considero propio de sabios indagar un poco al respecto y ofrecer elementos suficientes para comprender por qué los gitanos se pueden llegar a enorgullecer de no ir a la escuela a alfabetizarse, al grado de estimar a la escuela como un espacio que impide cantar bien flamenco y socializar gitanamente.⁴⁷⁰

De la misma forma que el cristiano y el nihilista encuentran lo sagrado en un libro, el gitano localiza el origen del saber religioso, unitario, en su comunidad y especialmente en los viejos (*sere romengue*)⁴⁷¹ de ésta. Gracias a la dimensión histórica de los gitanos, cuyo rasgo principal es el nomadismo, el saber verdadero se imprimió y transmitió entre ellos de manera oral. En consecuencia, la comunidad y la naturaleza se volvieron el espacio y tiempo donde habita lo sagrado, su *axis mundi*⁴⁷². Adicionalmente, esto convirtió a los ancianos de la comunidad en fuentes inagotables de sabiduría, pues su experiencia está más próxima a el lugar del cual iniciaron su viaje forzado por el mundo y, a su vez, ésta se enriqueció por todos los mitos y cuentos que le heredaron sus antepasados. Es decir, la escuela y su culto por las letras son indiferentes para un saber válido para los gitanos, quienes colocan el conocimiento verdadero en los actos de la comunidad, en las palabras y formas de expresar dicho conocimiento por parte de los mayores.

A lo anterior se suma una faceta epistemológica, más que histórico-religiosa. Dentro de los muchos y muy interesantes rasgos de la epistemología gitana vale la pena atender los siguientes. Los románticos denominaron “pasión gitana” a la capacidad de estar absolutamente abiertos a la realidad y a su densidad semántica⁴⁷³, lo cual obliga a un completo aprecio por lo único y diverso del mundo percibido. Ésto, a su vez, otorga un carácter eminentemente sensual y presentacional de su forma de construir la realidad. Por ejemplo, el filósofo español nos ofrece el caso de un niño gitano que en la escuela no podía

⁴⁷⁰ S. Rodríguez, *op.cit.*, p. 307.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 335.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 94.

analogar a un caballo real y el dibujo de un caballo. Para él el caballo era el animal real que galopa y vive, no la parca representación con colores pseudo-equinos con el que se lo presentaron en una hoja de papel⁴⁷⁴ y, mucho menos, la escuálida palabra “caballo”. Dicho en pocas palabras, para el gitano valen más los objetos empíricos que pueda captar que sus representaciones conceptuales. ¿Qué tan lejos estamos del cinismo que muestra Diógenes cuando se burla del pensamiento abstracto de Platón cuando él aseveró que el humano era un bípedo implume y Diógenes, burlándose, desplumó un gallo, lo arrojó a la escuela y dijo: “aquí está el hombre de Platón”?⁴⁷⁵

De igual forma, los gitanos conocen de una forma tan digna de elogio y de emulación cuando no pueden acercarse ellos mismos a la realidad y adquirir los datos de primera mano. Este rasgo me gusta concebirlo como una “escucha de corazón gitana”, pues consiste en percibir las intenciones genuinas con las que se nos es informado algún acontecimiento al cual no pudimos acudir. La comunicación de dichos datos fluye con sinceridad en los gestos de la persona, no sólo en sus palabras. Ellos afirman al respecto: “A los gitanos Dios nos ha dado una clarividencia una para conocer las intenciones de la gente. Cuando nos vienen de corazón, abrimos totalmente las puertas y brindamos nuestra amistad; pero, si no, estas puertas no se abren”⁴⁷⁶. ¿Cuántos libros tendrá que dejar de leer el superhombre para poner la atención que merecen las expresiones humanas, evidencia de una sabiduría *incorporada*, y así desarrollar un oído gitano que sabe conectar el corazón propio con el ajeno? Quizá la escuela deba enseñar a leer más cuerpos y menos libros.

El último rasgo de la epistemología gitana puede resultar muy estimable al último hombre si no se entiende con su debida profundidad. Su conocimiento es eminentemente práctico, lo cual puede comprenderse mejor si se recuerda el carácter nómada de la historia gitana. Ningún viajero quiere cargar o saber algo inútil. A ellos no les interesa saber cómo fue diseñado un barco, sino cómo funciona y cómo ayudará a su comunidad.⁴⁷⁷ No obstante, no se dirigen al filisteísmo cristiano amante del trabajo en el cual todo saber está en función del

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁷⁵ Diog. Laert., VI, 40.

⁴⁷⁶ S. Rodríguez, *op.cit.*, p. 111.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 131.

desempeño laboral, lo cual otorga o no valor a lo “útil” o “práctico” (¿no son así nuestras instituciones educativas?). Lo “práctico” del gitano está siempre en relación con el beneficio de la comunidad. Las fiestas, los mitos, los cuentos, etcétera sirven para la cohesión gitana y son prácticos. Por su parte, el filisteo, según lo vimos en el primer capítulo, desprecia todo lo estrictamente poético y ennoblecedor porque su noción de “practicidad” está influida por el culto al trabajo. El gitano, por el contrario, trabaja el menor tiempo posible para estar la mayor parte de su tiempo entre los suyos. En otras palabras, lo “práctico” para el gitano, lo cual rige su modo de conocer y su aprecio por saberes simples pero excitantes, se distingue de lo “práctico” para el filisteo, el cristiano y el nihilista.

Empero, antes de *meditar gimnásticamente* los rasgos previamente revisados del gitanismo en torno al desprecio de la cultura libresca es necesario situar el tipo de práctica que puede hacer el superhombre para no caer ingenuamente de vuelta en el nihilismo. Para ello es necesario ofrecer otro tipo de elementos de la cultura gitana, distinguir lo rescatable de lo despreciable y diferenciar lo propio de *devenir gitano* y de *imitar gitano*.

El *devenir gitano* implicaría aceptar todos y cada uno de los dogmas y prácticas de esta cultura para *incorporarlas*. Esto no sería propio del superhombre porque gran parte de su forma de estar en el mundo se aproxima a la cristiana. Por ejemplo, al igual que el cristianismo, los gitanos son profundamente racistas por creer auténticamente que su forma de ver el mundo es privilegiada. Entre ellos y la cerrazón ontológica de Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona no hay mucha distancia. Ellos distinguen entre lo real de una persona, la cual siempre es gitana, y el individuo descontextualizado y absolutamente profano, quien es un extranjero (*gadje*)⁴⁷⁸. Afortunadamente, su cerrazón y desprecio por lo exógeno es pacífico, a diferencia del cristianismo. Así lo constata Sergio Rodríguez cuando presenta su testimonio: “los gitanos no hemos iniciado nunca ninguna guerra”⁴⁷⁹. *Devenir gitano* supondría igualmente adoptar la misoginia profunda y el ascetismo que rige su vida en torno a la renuncia de sí, tal como se muestra en la película *Lola vende ça*.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 255.

El superhombre, por el contrario, *imita gitano*. Esto implica despreciar los rasgos gitanos previamente mencionados e *incorporar* el desprecio a la cultura libresca. Esto es posible si se considera el modo en que Diógenes y los cínicos *imitaban* a Hércules, pues no hacían los mismo trabajos que él, pero lo contemplaban como modelo al hacer los suyos. En forma análoga, el superhombre puede inspirarse en los gitanos. Incluso puede *meditar* acerca del profundo sentido de la tierra y el respeto natural en el que esto deriva, tal como sucede en esta anécdota gitana: “Una vez, cuando era un niño, golpeé a una burra. Pero mi padre me sujetó la mano y me reprendió: ¡No hagas daño a este animal, porque dentro suyo está el alma de tu hermana!”⁴⁸⁰.

La cercanía con la naturaleza, el profundo sentido de comunidad y respeto a la misma derivan en un desprecio gitano por la cultura libresca que se enraíza en una admirable epistemología del corazón que tiende sus intereses hacia lo real del mundo. Las letras y los libros contienen una abstracción del mundo que puede disparar la imaginación, pero ésta está limitada por una serie de signos que hay que decodificar para captar. ¿Por qué esforzarse tanto en entender lo real del mundo a través de una mediación de éste y no en su más absoluta inmediatez? El cinismo del superhombre lo impulsa a adquirir y abandonar esas abstracciones para lograr un ascenso en el camino de la sabiduría. ¿Qué sería un cristiano sin una Biblia? ¡Nada! Las enseñanzas de los cristianos dependen de un sostén tan frágil como lo es un papel. En oposición, las enseñanzas del superhombre se enraizan en el mundo mismo, en el rostro de la gente, en los gestos de los animales, en el despliegue de las flores y en el crujir de las plantas secas. Nietzsche nos ofrece un *Kephalalaia* para el *imitar gitano*:

Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos, y he cerrado la puerta detrás de mí [...] Amo la libertad y el aire sobre la tierra fresca, prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y decoros. [...] Entonces tengo que salir al aire libre y alejarme de las estancias cubiertas de polvo. Pero ellos están frescos, sentados en la fría sombra: sólo quieren ser espectadores en todo, y cuidan de no sentarse allí donde el sol abrasa los peldaños. Como quienes están en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así esperan ellos también y miran boquiabiertos los pensamientos que otros han pensado. [...] Cuando se las dan de

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 196.

sabios, sus pequeños dichos y verdades me causan estremecimiento: en su sabiduría suele haber un olor, como si procediese de una charca, ¡y en verdad que he oído croar a la rana en ella! Son hábiles, tienen dedos astutos: ¡qué puede mi simplicidad en medio de su complejidad! Sus dedos entienden a la perfección de hilar, atar y tejer: ¡así hacen los calcetines del espíritu!⁴⁸¹

3.5 El jardín epicúreo del superhombre

El cuerpo que dio vida al superhombre y aquel que configuró un espacio para sus amigos a las afueras de Atenas en el siglo III antes de la era común tienen un punto de convergencia que mencionamos someramente en el capítulo anterior: el minimalismo político que proponía una vida oculta (*láthe biósas*). Epicuro puso un jardín para encaminar esta propuesta. Nietzsche, por su parte, como ya lo vimos anteriormente, buscó hacerse de un espacio en Naumburg para plantar su jardín. Él escogió hortalizas para esa empresa. Sin embargo, el jardín por sí mismo implica un lugar liminar que viene a ser reforzado por este tipo de cultivo. El jardín equilibra las fuerzas de los intentos de domesticación humana de la *física* y lo propiamente indomable de la misma. Como veremos a lo largo de estas líneas, este principio deriva en una serie de consecuencias muy aptas para nuestra agenda. En el cultivo del jardín encontramos un espacio idóneo para una *meditación gimnástica* del superhombre.

Para analizar el cultivo del jardín propongo entenderlo como a un maestro, un sabio. En realidad, el jardín es un organismo vivo que enseña y enseña a enseñar. Hay dos preguntas que regirán nuestra *meditación* en función de este presupuesto: ¿qué clase de lecciones imparte el jardín? y ¿cómo enseña el jardín? Al igual que muchos educadores, el jardín conduce a través de un objetivo general hacia unos objetivos específicos. En función de éstos se derivan sus mecanismos didácticos.

⁴⁸¹ F. Nietzsche, “De los doctos” en *Así habló Zaratustra*.

¿Qué puede enseñar el jardín al discípulo de superhombre? En el capítulo anterior se fue muy explícito al respecto. El superhombre es el sentido de la tierra. Entonces, eso debe enseñarle el jardín al discípulo del superhombre: a sentir la tierra. Para ello podríamos perder el tiempo en remitir a una increíble cantidad de definiciones que se han planteado al respecto. Empero, volveríamos a tropezar con el cristianismo y su desprecio al mundo por creer que podemos conocerlo desde la palabras (*lógos*) y no desde la naturaleza (*fysis*) de éste. Por perogrullesco que parezca, para desarrollar el sentido de la tierra sólo hace falta sentir la tierra. Una experiencia vívida con el jardín y su material primario puede ser la mejor “cita” posible. Por ello me permitiré una referencia de mi propia vida.

Durante una visita a Xochimilco, unos agricultores nos enseñaron a mí y a unos compañeros de taller una de las técnicas de cultivo que aplican en las chinampas. Nos llevaron al canal, el mismo en el que en otras ocasiones surcaba con compañeros de fiesta, con el propósito de desmitificar la idea popular que pinta a la tierra submarina de Xochimilco como un gran pozo de desechos humanos. Él nos aseguró que los habitantes habían realizado una serie de iniciativas para que ya no se arrojaran las aguas negras a los canales. Con esa confianza tomó una gran pala y sacó una bola de tierra del fondo del agua. La cogió entre sus manos sin ninguna especie de dique y nos mostró cómo la usan para sus cosechas. Todos repetimos el proceso. No olía mal. En realidad, puedo imaginarme que si la vida tiene un olor. Ese debe ser el más semejante, pues era olor a tierra, olor a posibilidad de crecimiento, olor a jardín. Todos los libros que había consultado en busca de la definición perfecta del sentido de la tierra nietzscheano resultaron ser maestros muy torpes al lado de aquella pila de tierra xochimilca. Yo sentí la “dicha de la tierra” que se opone al culto cristiano del trabajo de la que habla Byung-Chul-Han⁴⁸², porque sabía que me llevaría una planta a mi casa y la vería emerger de entre la misma materia en la que alguna vez pulularon los misteriosos y primitivos ajolotes. Es claro, pues, que la tierra enseña estéticamente. También lo hace así el jardín.

¿A qué conduce el sentido de la tierra cuando se practica la jardinería como *meditación gimnástica*? Por desgracia, yo no puedo dar cuenta desde mi experiencia porque el espacio donde habito no me lo permite, mas la planta que traje de Xochimilco fue una pequeña prueba

⁴⁸² Byung-Chul-Han, *Loa a la tierra*, p. 80.

que queda en mi memoria acerca de la efectividad de este tipo de *meditación*. Por su parte, Byung-Chul Han y Maurice Maeterlinck, entre otros, nos permiten proseguir gracias a sus propios ejercicios en torno a la jardinería y a las plantas en general.

En primer lugar, Byung-Chul Han se percató que las plantas obligan al *silencio* como modo existencial, pues asevera:

Hoy tenemos mucho que decir, mucho que comunicar, porque somos *alguien*. Hemos perdido el hábito tanto del silencio como de callarnos. Mi jardín es un lugar de silencio. En el jardín *yo creo silencio. Estoy a la escucha*, como Hiperión:

*Tod mi ser enmudece y se pone a la escucha cuando la tierra ola de aire revolotea en mi pecho. Perdido en el vasto azul, a menudo lanzo mi mirada fuera, hacia el éter, y la adentro en el mar sagrado, sintiendo que un espíritu afín me abre sus brazos, como si el dolor de la soledad se desvaneciera en la vida de la divinidad. Ser uno con todo: esa es la vida de la divinidad y ese es el cielo del hombre.*⁴⁸³

Nosotros, frente a la flor que cultivamos, somos *nadie*. Eso enseña el cultivo, pues sin importar cuántas palabras y esfuerzos hagamos por convencer, por ejemplo, a un manzano de ser un durazno, éste impone su *ser* sobre nuestros deseos y permanecerá durazno. Sólo cuando me callo, como Hiperión, puedo comunicarme y *ser* genuinamente con el durazno y con el jardín todo.

En contraposición, el nihilismo hizo creer que bastaba tener la capacidad de hablar para tener el derecho a hacerlo porque nadie puede ser y hablar, ante sus ojos profundamente cristianos, de manera más bella que nadie. De esa forma se expande una fuerza increíblemente entorpecedora de todo acto comunicativo auténtico. Quizá el jardín, al imponer su monólogo sobre el discípulo del supehombre le enseñe, simultáneamente, a establecer un diálogo con el último hombre. Quizá antes de querer dar una opinión propia habría que estar ontológicamente dispuestos a escuchar una ajena ¡Cuántos asesinatos ideológicos e

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 144.

imposiciones autoritarias no se habrían evitado si en lugar de cristianos hubieran sido los jardines los maestros milenarios del mundo!

Pese a todo, el *silencio* por sí mismo no es suficiente. A este modo de *ser* le hace falta una explicitación, porque llevado a la práctica de manera ingenua puede conducir a un *silencio* furtivo y cazador, un falso silencio que sólo calla a la espera de un error argumentativo del contrincante para lanzar su zarpazo retórico. El *silencio* debe ser, como sostiene Foucault, activo. El cuerpo, la casa del ser, debe permanecer quieto y con firmeza (*egkrateía*) para recibir el discurso del sabio⁴⁸⁴, del árbol o la flor. Un cuerpo débil, sin convencimiento, huirá raudamente de las lecciones del jardín porque el tiempo de la ciudad lo consume y le roba su atención. El *silencio activo* implica un querer escuchar auténtico, quizá durante cinco años como los pitagóricos, quizá durante un par de estaciones como con las flores.

Asimismo, para lograr el *silencio activo* es necesario que el jardín o el maestro lo induzcan. Es verdad que el discípulo aporta una parte de esa disposición ontológica, pero si el sabio es poco respetable, indigno de ser admirado, escasamente seductor o pobre de hermosura, el *silencio activo* se torna en una meta imposible de alcanzar para el discípulo del superhombre. El mundo vegetal se presenta con artificios propios de su enseñanza para el superhombre y, a su vez, para que él aprenda a enseñar. Uno de los más característicos es la producción de néctar, puesto que es absolutamente inútil para la subsistencia de la flor individual, pero permite un acto seductor propicio para la especie. El nectario es un órgano que desarrollan las flores con el único propósito de atraer huéspedes⁴⁸⁵. En otras palabras, la flor se vuelve la perfecta metáfora del sabio que enseña, enseña a enseñar y dictamina: “¡vuélvete bello! ¡gánate la atención de tus discípulos!” Así pues, posicionarnos ante el jardín implica el aprendizaje obligado del *silencio activo* por medios estéticos. Habría que extender el asunto más allá de los muros del jardín y *meditar gimnásticamente* para cosechar individuos dispuestos a callarse como si estuvieran ante sus hortalizas y a enseñar como si fueran una flor nectarina.

⁴⁸⁴ M. Foucault, *op.cit.*, pp.327-330.

⁴⁸⁵ Maurice Maeterlinck, *La inteligencia de las flores*, p. 82.

Sumada al *silencio activo* como parte de las enseñanzas del jardín se encuentra el desarrollo de la *actitud amoroso-educativa* como parte del sentido de la tierra. Quizá Epicuro aprendió a ser tan querido por el hecho de practicar consuetudinariamente la jardinería. No hay documentación al respecto, pero es cierto que su nombre se acerca a ese ideal, pues *epikourein* significa “socorrer”⁴⁸⁶. Por su lado, Byung-Chul Han lleva este principio a un extremo digno de ser citado y *meditado*.

En un primer momento, el autor afirma explícitamente: “En mi jardín hay plantas muy necesitadas de protección. Quiero darles calor. Amor es también asistencia. El jardinero es un amante”⁴⁸⁷. Es posible que el pensador coreano aplique casi hasta el absurdo este principio epicúreo. En septiembre del 2016 vio cómo el sauce de su jardín se tronchó gracias a un roedor que había asediado al árbol y, ante ello, se expresa: “Era la muerte que hacía acto de presencia en mi jardín. Mi sauce, mi amada, se ha desangrado”⁴⁸⁸. En septiembre de 2017 describe una actitud semejante: “Noche gélida. A pesar de la helada tardía ni una sola planta y ni una sola flor se han helado en mi jardín, lo que parece un milagro. Las he calentado con mi amor. Amor es calidez, e incluso calor cordial, capaz de hacer frente a la más dura helada”⁴⁸⁹. En febrero de ese mismo año llevó la actitud hasta el extremo: “Revolotean [las abejas] alrededor de los eléboros negros y los acónitos de invierno. Hoy me quedé sobrecogido por esta visión. Me arrodillé y besé cada flor. También besé el capullo del adonis u ojo de perdiz, que resplandecía con brillo argénteo”⁴⁹⁰. El filósofo muestra lo típicamente *átopico* de los filósofos socráticos contemporáneos.

La jardinería debe enseñar al superhombre a respetar, amar y *epicureizar* (socorrer) en la medida y condición del ser amado. Lo contrario implicaría aceptar el absurdo de copular con árboles y regar personas. Las flores, al igual que los amigos, exigen ser conocidos en su unicidad. Eso, por su parte, lo sabe identificar el pensador coreano:

⁴⁸⁶ S. Mas Torres, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁸⁷ B. Chul Han, *op.cit.*, 122.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 124.

Así pues, cada especie de higuera es singular e inintercambiable. La singularidad prohibiría nombrar las diecisiete especies de higueras con el único nombre. El nombre genérico eliminaría su singularidad, su especificidad, sus nombres propios. A causa de esta singularidad cada especie de higuera merecería un nombre particular, un nombre propio: merecería ser llamada e interpelada por su nombre específico. Como si el nombre fuera la evanescente clave que permitiera el acceso a la esencia, al ser; como si el nombramiento y la interpelación por el nombre propio fueran los únicos que aciertan a dar con su esencia. Violaríamos el ser de la respectiva especie de higuera si sometiéramos su diversidad bajo un único nombre, bajo una única designación genérica. Únicamente se podría interpelar a lo singular. Únicamente el nombramiento, la interpelación por el nombre propio proporcionaría la clave para experimentar la respectiva especie de higuera. Hay que entender bien que no se trata de un conocimiento, sino de una experiencia. Experimentar es una especie de interpelación o de vocación. El objeto de una experiencia auténtica, es decir, de interpelación, no es lo general, sino lo singular. Lo singular es lo único que posibilita encuentros.⁴⁹¹

Epicuro, por su parte, conocía perfectamente esta condición. Hacía con sus amigos una especie de encuentro sagrado que sólo se posibilita por su singularidad en el nombramiento.

La antípoda de la *actitud amoroso-educativa* se encuentra, como es de sospecharse, en el nihilismo y en el cristianismo. La religión del amor al prójimo es la religión de los vínculos fantasmales, poco *físicos*. El prójimo no es el amigo, no es lo singular que invita a seducir y ser seducido corporalmente. Tampoco es la flor que exige el cariño y roce nutricio del agua. El prójimo, en realidad, es un cualquiera, pues no tiene rostro ni sustancia. El prójimo es un peligro latente que, en contra de todo instinto de supervivencia, me es demandado a amar. Así, el prójimo es un concepto, un *logos*, el cual no puede ser cuidado por el superhombre.

Para el cristiano el prójimo es un cristiano en potencia. Si acude a él es bajo el supuesto de que necesita la ayuda de Dios, pues está carente de él. Sin importar si el prójimo vive en Asia, África o América, él necesita de Dios. Sus necesidades vitales e inquietudes existenciales son nimias frente a su verdadera carencia, su carencia de Dios. Si los cristianos pudieran, regarían plantas con fe y abonarían la tierra con palabras. El cristianismo se erige como

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 82.

religión de lo absoluto, pues conlleva a la destrucción de lo singular en nombre de lo fantasmal.

Al mismo tiempo, el respeto a la singularidad que conduce la *actitud amoroso-educativa* exige, como en el cultivo del jardín, el conocimiento de los tiempos, deseos y potencialidades del ser amado como parte de su unicidad. En las plantas esto es evidente, pues la utricularia sólo florece de junio a agosto, los rodendros, las rosas y las lilas explotan en mayo, las campanillas muestran sus flores hasta el final de otoño y los lirios en junio. Es decir, la jardinería enseña que la *física* impone sus tiempos, que no podemos forzarlos e intentarlo es inútil. Dicho de otra forma, los tiempos del jardín se presentan nuevamente como una metáfora para todo educador en la que se exige el respeto de lo único, de lo propio, de cada discípulo. El binomio maestro-jardín es perfectamente análogo a la pareja discípulo-jardinero. Empero, cada planta tiene su propio carácter y su propia lección, por lo que acudir a algunas en busca de sabiduría parece el camino adecuado para cumplir la *meditación gimnástica* que busca, en términos generales, desarrollar el sentido de la tierra en el discípulo del superhombre.

Dentro de la bibliografía consultada no hubo ninguna que capturara más mi atención y que le encontrara un sentido propiamente transgresor de los valores nihilistas y cristianos que la hedisárea llamada “esparcilla oscilante” (*Hedysarum gyrans*). Ante los ojos del habitante promedio de la urbe, la esparcilla cumple con los requisitos propios de una planta: un ser verde de tres folíolos, uno ancho terminal y dos estrechos plantados en el nacimiento del primero⁴⁹², estancado en un lugar fijo. Mas, esta planta transavalora nietzscheanamente la acción de “plantarse”.

El dramaturgo francés no hace suficiente hincapié sobre la magia de este ser. Sólo afirma: “Viven en una agitación rítmica, casi cronométrica e incesante. Son tan sensibles a la claridad, que su danza se hace más lenta o acelera según que las nubes velan o descubren el pedazo de cielo que ellos contemplan”⁴⁹³. Es decir, el mecanismo es relativamente semejante al del

⁴⁹² M. Maeterlinck, *op.cit.*, p. 33.

⁴⁹³ *Idem.*

célebre girasol. Mas, cualquiera que presencie el espectáculo de la esparcilla podrá confirmar que la ferocidad y dulzura de los movimientos realizados son mucho mayores. Cuando la esparcilla es rozada por la luz sus folíolos se vuelven manos que saludan y pies que bailan. Ella no necesita néctar para seducir porque tiene movimiento. Su presa no son las abejas o los abejorros, sino nosotros, quienes nos vemos alegremente sometidos al asombro característico de la niñez sabia excitado cósmicamente por sus oscilaciones.

La esparcilla ofrece los elementos mínimos para una *meditación gimnástica* de la sabiduría dionisiaca. En ella se vuelve claro que la metáfora nietzscheana que análoga a la vida, a Dioniso y a la *voluntad de poder*. En boca de Zaratustra, Nietzsche colocó implícitamente un imperativo que la esparcilla pone de manifiesto: “¡Y consideremos perdido el día en que no hayamos bailado una vez!”⁴⁹⁴. Es decir, la esparcilla, configurada de *voluntad de poder*, es tocada por la luz y muestra al humano que colocarse en un sitio no implica el entorpecimiento del cuerpo. Estar plantados o enraizados a una historia deplorable no nos condena a ella. El baile, el movimiento, el plantarse como la esparcilla es posible. Sólo hace falta que el superhombre, con el sentido de la tierra que nunca perdió la esparcilla y que a él le fue arrebatado por el cristianismo, decida ya no perder más días. Sólo hace falta, pues, reconciliar el vínculo entre la tierra, el sol y la casa del ser. Sólo hace falta volver a bailar ¿Cuántas esparcillas oscilantes habrá que plantar en el jardín del superhombre para *incorporar* las silentes lecciones de esta sabia?

¿Qué sabios habitarán el jardín del superhombre junto a la esparcilla oscilante? A lado de la dulzura de la danzarina podría colocarse la severidad del esparto (*Spartium junceum*). El nombre, por sí mismo, evoca a una historia de firmeza o dominio de sí (*egkrateía*). Maeterlinck confirma este aspecto al aseverar: “Es el más soberbio representante de esa poderosa familia de las retamas, de vida dura, pobre, sobria, robusta, para la cual toda tierra es buena y toda prueba superable [...] a veces de tres metros de altura, que de mayo a junio se cubren de magnífica floración de oro puro”⁴⁹⁵. Dicho en clave cínica, el esparto es cosmopolita. Brilla ahí donde va y florece en cualquier lugar. ¿No debería ser así el

⁴⁹⁴ F. Nietzsche, “De las viejas y nuevas tablas” en *Así habló Zaratustra*, 23.

⁴⁹⁵ M. Maeterlinck, *op.cit.*, p. 65.

superhombre? Quizá él pueda carecer de modelos humanos, casi siempre vacuos y desgraciados, y colocar ante sí a este Diógenes encarnado en forma vegetal.

En el jardín del superhombre, enfrente de los espartos y las esparcillas, puede haber un estanque en el que se plante la vallisneria, planta educadora de maestros. El dramaturgo francés la describe de la siguiente manera: “Toda la existencia de la pequeña planta transcurre en el fondo del agua, en una especie de semisueño, hasta la hora nupcial que aspira una vida nueva”⁴⁹⁶. En la erótica de la vallisneria se encuentra el modelo perenne de la relación educativa del superhombre cuando él ocupa el lugar del sabio.

La Vallisneria se reproduce de dos maneras. La primera, relativamente simple y sin gracia, es ignorada por Maeterlinck. Ésta consiste, a grandes rasgos, en el desprendimiento de estolones para la creación una planta hija. La segunda forma, aunque más rara, es también más romántica. Ésta es la que interesa para nuestros propósitos. Maeterlinck narra aquel drama:

Entonces la flor hembra desarrolla lentamente la larga espiral de su pedúnculo, sube, emerge, domina y se abre en la superficie del estanque. De un tronco vecino, las flores masculinas que la vislumbran a través del agua iluminada por el sol se elevan a su vez, llenas de esperanza, hacia la que se balancea, las espera y las llama en un mundo mágico. Pero a medio camino se sienten bruscamente retenidas; su tallo, manantial de su vida, es demasiado corto; no alcanzarán jamás la mansión de luz, la única en que pueda realizarse la unión de los estambres y del pistilo. ¿Hay en la naturaleza una inadvertencia más cruel? ¡Imaginos el drama de ese deseo, lo inaccesible que se toca, la fatalidad transparente, lo imposible sin obstáculo visible...! Sería insoluble como nuestro propio drama en esta tierra; pero interviene un elemento inesperado. ¿Tenían los machos el presentimiento de su decepción? Lo cierto es que han encerrado en su corazón una burbuja de aire, como se encierra en el alma un pensamiento de liberación desesperada. Diríase que vacilan un instante; luego, con un magnífico — el más sobrenatural que yo sepa en los fastos de los insectos y de las flores—, para elevarse hasta la felicidad, rompen deliberadamente el lazo que los une a la existencia. Se arrancan de su pedúnculo, y con un incomparable impulso, entre perlas de alegría, sus

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.

pétalos van a romper la superficie del agua. Heridos de muerte, pero radiantes y libres, flotan un momento al lado de sus indolentes prometidas; se verifica la unión, después de lo cual los sacrificios van a perecer a merced de la corriente, mientras que la esposa ya madre cierra su corola en que vive su último soplo, amplía su espiral y vuelve a bajar a las profundidades para madurar en ellas el fruto del beso.⁴⁹⁷

Un ser se desprende de su suelo de manera voluntaria para ir al encuentro de otro en busca de romper el *pathos* de la distancia que supone la existencia. Un ser se entrega absolutamente al azar y al destino de lo incierto bajo la promesa de que al final del camino se encuentra otro ser que lo necesita tanto como él al primero. Dicho en otras palabras, no hay en el mundo modelo más claro de la amistad epicúrea que el de la vallisneria y su acto erótico. En ella se muestra evidente que el amor y la educación, la amistad y la sabiduría, tienen un vínculo inalienable cuando se enfocan como parte de la enseñanza del sentido de la tierra. En esa vía, la educación se vuelve, como en la vallisneria, un acto sagrado, una acción *re-ligiosa*.

Pero, el cristianismo abre el camino para el nihilismo y su cultura digital para dar muerte a las relaciones tipo vallisneria. Lo digital, según Byung-Chul Han, viene del latín *digitus*, término emparentado con el dedo índice, cuya función es contar. Así, de la misma forma en que el cristianismo, impulsado por sus intenciones mercantiles, cuenta el número de creyentes, el nihilismo nos hace contar amigos en redes sociales. En contraposición a la lógica numérica, el autor afirma:

Pero la amistad es una narración. La época digital totaliza lo aditivo, el numerar y lo numerable. Incluso los afectos se cuentan en formas de *likes*. Lo narrativo pierde enormemente relevancia. Hoy todo se hace numerable para poder traducirlo al lenguaje del rendimiento y la eficiencia. Además, el número hace que todo sea comparable. Lo único numerable es el rendimiento y la eficiencia. Así como hoy todo lo que no es numerable deja de ser. Pero *ser* es un narrar y no un numerar. El numerar carece de *lenguaje*, que es historia y recuerdo.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴⁹⁸ B. Chul Han, *op.cit.*, pp. 75.76.

El lenguaje de la vallisneria es silencioso, pero no por ello es menos histórico. Sus encuentros no son reproducibles en masa como lo está siendo la educación impulsada por el nihilismo. En pocas palabras, la vallisneria enseña la *física* de la educación nietzscheana en un drama listo para ser puesto en escena en el estanque del jardín epicúreo del superhombre.

El siguiente maestro del jardín se entrega al superhombre como recordatorio de la incesante dinámica predatoria del mundo: la cuscuta. En contraposición a lo que afirma el filósofo coreano⁴⁹⁹, la dominación puede tener su encanto si sabemos dónde buscarla. Ante todo, hay que saber que la cuscuta es una planta parasitaria. Al igual que los humanos, quienes viven de succionar el esfuerzo y tiempo ajeno, la cuscuta se alimenta de la vida de su víctima. Entre la cuscuta y el capitalista rapaz existe una diferencia exclusivamente de grado, no de naturaleza. Arthur Schopenhauer, citando a Brandis, describe una experiencia digna de *meditación gimnástica* alrededor de la cuscuta:

Las raíces de las plantas de roca buscan el humus que ha de nutrirlas en las más finas hendiduras de las rocas. Las raíces de las plantas se enroscan en derredor a un nutritivo hueso en compactos grupos. He visto una raíz cuyo ulterior crecimiento en la tierra estaba impedido por una vieja suela de zapato; dividióse en tan numerosos filamentos como agujeros tenía la suela, con los que había sido anteriormente cosida, y una vez que hubieron vencido esos filamentos el obstáculo, creciendo por los agujeros, volvieron a reunirse en un cuerpo de raíz.⁵⁰⁰

La imagen es, por sí misma, aleccionadora. La depredación en el mundo no tiene límites, ni en el mundo humano, ni en el vegetal, pues son un mismo mundo. Así como los primeros han mostrado todo tipo de argucias políticas, filosóficas y guerreras para dominar a sus semejantes a lo largo de la historia, las segundas despliegan un mismo tipo de maquinaria. Los depredadores existen y no importa si éstos tienen ojos y oídos para confabular sus trampas en forma de trabajos y empleos, y tampoco es relevante si éstos tienen una sensualidad interna que les permita esquivar obstáculos materiales como lo puede ser un zapato. El jardín, pues, debe ser un recordatorio estético vegetal de la condición de la

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁰⁰ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 130.

existencia. Quizá esto pueda dar un significado profundo y diferente al aforismo de Lichtenberg: “Los jardines deben ser universidades y los árboles libros”⁵⁰¹. De esa forma, no sería necesario leer historia de la humanidad para percibir que, tanto fuera como dentro de esos relatos, las cucutas y los humanos no son tan distintos como los segundos quieren creer.

Habría que cuidar, pues, que la cucuta exista en el jardín sin que lo consuma. Igualmente lo hará el superhombre respecto a su existencia en torno a la sociedad. La cucuta enseñaría el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) a través del cuidado de ella. En su momento, la *epimeleia heautou* buscaba el gobierno de los otros como consecuencia de su ejecución.⁵⁰² Sin embargo, el humano ya ha sido suficientemente gobernado por unos cuantos y el cuidado de sí implica, antes que nada, su liberación y su iniciación en el camino del superhombre. Para ello es necesario llevar a cabo la *epimeleia heautou* durante toda la vida.⁵⁰³ En otras palabras, quizá unas cargadas de romanticismo, el superhombre debe ser el esposo fiel, abnegado y siempre constante de la cucuta de su jardín.

Por otro lado, una planta digna del jardín del superhombre debe surgir del pensador de éste. Nietzsche no sólo proyectó para sí el cultivo de hortalizas, sino que expresó admiración por el misterioso sipó matador. De éste afirma:

Su creencia fundamental, en efecto, debe ser que la sociedad *no* debe existir para la sociedad, sino como una subestructura y un andamiaje que permita a una élite elevarse a un estado superior, ya sea en virtud de una misión superior o simplemente de su propio interés. Semejante a esa planta trepadora y ávida de sol que se encuentra en Java y que se llama *sipó matador*, que abraza en sus múltiples lianas el tronco de una encina de tal modo que, apoyadas en él, pero alzados por encima de él, extienden su cima a plena luz, donde despliegan orgullosamente su dicha.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ G. C. Lichtenberg, *op.cit.*, p. 136.

⁵⁰² M. Foucault, *op.cit.*, p. 56.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 418.

⁵⁰⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §258.

¿Qué puede aprender el superhombre de esta liana rapaz? Las posibilidades son muchas, pero, sin duda, podemos advertir una muy evidente de naturaleza epicúrea. Nadie puede emerger de entre las copas de los árboles del poder sin ensuciarse en el camino. Ante tal situación, el sipó invitaría al superhombre a permanecer en la *láthe biósas* a la que recomendaba el maestro de Samos y agradaba tanto a Nietzsche.

En fin, nada hay en el cultivo de un jardín que sea despreciable para una *meditación gimnástica* del superhombre. El sentido de la tierra posibilitado e inducido por este organismo vivo conduce a una paciencia inigualable y a un amor incomparable. Igualmente, permite asestar un golpe a la vanidad antropocéntrica, herencia del cristianismo al nihilismo, por exhibir a seres infinitamente más inteligentes que el *homo sapiens*. El desprecio de lo numérico y contable se ve reemplazado en este espacio por el aprecio de lo único y narrable. Asimismo, cada flor y cada planta que escojamos para enraizar en este lugar tiene, por su carácter propio y conexión próxima con la tierra, una enseñanza específica por regalar. Algunas flores instruirán al superhombre en el arte del embellecimiento de sí para la seducción. Otras lo guiarán por el camino que endurece para la depredación de la vida urbana. Unas más le enseñarán a bailar. En pocas palabras, en el jardín se presenta una experiencia en la que cada maestro silente se comunica con su discípulo bajo el cobijo de un lenguaje específico y propio de cada relación. Ante tal escenario sólo hace falta un *Kephalaia* que sintetice, tanto como sea posible, todo lo anterior. Horacio se presenta como el poeta idóneo para esta tarea: “En fin, examínate bien a ti mismo: a ver si la naturaleza o la mala costumbre no han hecho nacer tiempo atrás en ti algún que otro vicio; pues en los campos que no se cuidan brotan esos helechos que habrá que echar a las llamas.”⁵⁰⁵

3.6 Los banquetes epicúreos del superhombre y la república de lo viviente

En esta *meditación gimnástica* se reflexionará y revisarán algunos argumentos, *técnicas* y persepectivas en general que permitan darle un sentido armónico a la *ética* subyacente en la recomendación nutricional epicúrea citada en el capítulo anterior: “Debes examinar con

⁵⁰⁵ Hor. *Sat.*, I, 3, 35-38.

quiénes comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo”⁵⁰⁶. Asimismo, se considera que el pensamiento que impulsó al maestro del jardín a establecer esa norma se vincula estrechamente con la sabiduría dionisiaca que Nietzsche otorgó al superhombre. Esto es posible comprobarlo con facilidad si presta atención a las reflexiones en torno a la alimentación que el pensador alemán ofrece a lo largo de sus escritos.

En un primer momento, Nietzsche es contundente respecto a sus intereses existenciales:

¿Por qué soy yo en absoluto tan inteligente? No he reflexionado jamás sobre problemas que no lo sean —no me he malgastado. — [...] Muy de otro modo me interesa una cuestión de la cual, más que ninguna rareza de teólogos, depende la «salvación de la humanidad»: el problema de la *alimentación*. Prácticamente puede formularse así: «¿Cómo tienes que alimentarte precisamente tú para alcanzar tu máximo de fuerza, de *virtù* [vigor] al estilo del Renacimiento, de virtud exenta de moralina?»⁵⁰⁷

Habría que investigar qué tipo de razonamientos epicúreos y nietzscheanos permiten responder con precisión a esa pregunta de manera que se entienda la restricción de la ingesta de carne exclusivamente a los espacios de convivencia amistosa y cómo ese régimen ayuda al proyecto educativo del superhombre. A grandes rasgos, es posible dividir la respuesta en dos argumentos centrales. El primero tiene un carácter centrífugo y el segundo es eminentemente centrípeto. Dicho de otra forma, el primero se centra en la relación con los demás seres existentes, por lo que puede ser considerado como un asunto ético [en el sentido común del término], y el segundo atiende a una dimensión más íntima del cuidado de sí.

La incitación al abandono o a la reducción de la ingesta de carne tiene cada vez más ímpetu con el transcurrir de los años presentes. No obstante, suele ser promovida por grupos y corrientes de pensamiento que se autodenominan “antiespecistas”, quienes suelen caer en un tipo de nihilismo muy específico. En general, dentro de las muchas variantes de

⁵⁰⁶ Vid. *Supra.*, Nota 353.

⁵⁰⁷ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, §1.

antiespecismo existe una clara afición por construir sus discursos en función de un mecanismo moral cristiano: la incitación a la compasión. Los recursos mediáticos, como los contenidos en redes sociales, al igual que sus textos teóricos más rigurosos están repletos de un lenguaje que no deja de recordar a los viejos apologistas cristianos. A grandes rasgos, para ellos, los humanos suelen ser unos “tiranos” que “esclavizan” a los animales de una forma “brutal” e “injusta”, en donde se observa una clara “desigualdad” que ellos han creado para legitimar su “dominio”. En pocas palabras, el antiespecismo busca que la ingesta de carne y el sufrimiento que ésta genera cesen a través del infringimiento de un dolor moral. Para frenar el displacer generan displacer intencionalmente y en esto radica su nihilismo.

En el mismo sentido, la dimensión afirmativa de este nihilismo se centra en el reconocimiento del simple y perogrollesco hecho que permite asegurar que todo ser sintiente puede padecer dolor. Gracias a esta observación atacan la jerarquización que el humano, principalmente el cristiano, ha hecho en función de la supuesta superioridad ontológica que otorga el raciocinio y la religiosidad. Sin embargo, en estricto sentido, no hay nada distinto entre aquel argumento y las palabras y la perspectiva en la obra de Nietzsche: “El hombre se ha educado mediante sus errores: [...] en tercer lugar, se sintió dentro de una falsa jerarquía respecto a los animales y a la naturaleza”.⁵⁰⁸ No obstante, es posible observar que Nietzsche y el epicureísmo se enriquecen con medios más afirmativos respecto a los recursos nihilistas de los antiespecistas.

En primer lugar, Nietzsche no deja de reconocer que el infringimiento de dolor es inevitable en un mundo regido por la *voluntad de poder*

Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 115.

⁵⁰⁹ F. Nietzsche, “«Culpa», «Mala conciencia» y otras cosas afines” en *Genealogía de la moral*, §8.

Pedir el cese absoluto de esas funciones vitales conlleva a exigir el cese absoluto de la vida. Ante tal escenario, cabe afirmar que bajo el principio apolíneo del heroísmo del superhombre, deber evitar el sufrimiento excesivo, es originado por un sentido estético. Así pues, el dolor excesivo y sinsentido que suele ocasionar la humanidad a los animales resulta indeseable gracias al cristianismo subyacente, como moral motora, que permite esos atropellos. El escándalo en comer carne no se encuentra en el hecho mismo de comerla, tal como suelen hacer creer los antiespecistas, sino en las formas y aproximaciones que tenemos a dicho tipo de ingesta previo a su consumo.

Por su parte, el epicureísmo y su *ética* utilitarista nos recuerdan la importancia de medir los daños que ocasionamos en aras de mantener la paz interior: “Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo”.⁵¹⁰ En ese sentido, es posible actualizar la filosofía del jardín y afirmar a partir de ella que los daños excesivos generados a los animales comienzan a afectar a los humanos. El equilibrio que exige la *física*, en donde armónicamente unos depredan y otros son depredados, comienza a tensionarse por el abundante dolor que los humanos se generan mutuamente y ocasionan en otros.

Por otro lado, la experiencia personal me hace creer que la compasión por los animales tiene un carácter *físico* distinto a la que se siente por los humanos, de la que Nietzsche rehuía y que busca ser incitada por los antiespecistas. En todo caso, un tipo de “compasión animal” puede ser justificada desde un pensador que nutrió la obra de Nietzsche desde la raíz: Arthur Schopenhauer.

El autor de *El mundo como voluntad y representación* jerarquiza las expresiones de la *voluntad* en función de su racionalismo kantiano. Es decir, para Schopenhauer, la *voluntad* se objetiva de la manera más simple en las plantas, eleva su manifestación en los animales y llega a su mayor nivel en los humanos.⁵¹¹ Para Schopenhauer parece que existen “familias” en las que la *voluntad* se va dividiendo y, a su vez, las de mayor nivel dominan a las menores.

⁵¹⁰ Diog. Laert., X, 150.

⁵¹¹ A. Schopenhauer, “Libro segundo. El mundo como voluntad” en *El mundo como voluntad y representación*, 172-178.

No obstante, a diferencia del cristianismo, Schopenhauer reconoce que absolutamente todo se configura de *voluntad*, lo cual implica que absolutamente todo se rige epicúreamente por el principio de búsqueda de placer. Ante tal escenario me parece que el sentimiento de compasión hacia los animales se vuelve legítimo por el hecho de tratarse de seres auténticamente desprotegidos frente a la lucha por la vida frente a los humanos. Dicho de otra forma, entre seres de la misma “familia” la compasión es indeseable por tratarse de una competencia justa en la que no puede haber una diferencia ontológica suficiente para volverla inválida. Incluso el más vulnerable de los humanos puede, con suficiente astucia y deseo de lucha, vencer al más aventajado y empoderado de todos. Por el otro lado, hay tantas formas que la humanidad desarrolla para vencer a cualquier animal que se vuelve imposible para ellos una defensa digna.

En ese sentido, el superhombre tiene un deber estético por evitar cualquier dolor excesivo de todo lo perteneciente al reino de los seres vivos, exceptuando al humano. La cercanía ontológica con este último implica un peligro lo suficientemente latente para desplegar una defensa absoluta por cada uno de sus miembros. En sentido opuesto, los animales se encuentran a una distancia prudente para no representar una amenaza. Ellos, por su lejanía precisa, merecen pertenecer a la *república de lo viviente* en la que no todo humano puede entrar para ser defendido por el superhombre movido por la compasión.

Por tales motivos – la condición intrínseca del mundo regido por la *física* de la *voluntad de poder*, la conveniencia personal y colectiva que supone hoy en día evitar los dolores excesivos, el sentido estético apolíneo y la compasión animal del superhombre– prohibir el consumo de carne animal no puede ser un imperativo dietético para el superhombre. En todo caso, debe haber una ocasión especial, casi *religiosa*, que legitime un acto de esta naturaleza. Para ello se vuelve importante retomar algunos elementos de la vida del jardín, pues se puede especular que gran parte de la invitación que hace Epicuro se fundamenta en un motivo de esta índole. Este nuevo argumento se encuentra en el punto medio entre una dimensión ética del régimen del superhombre y la dimensión más personal del cuidado de sí.

La amistad es un valor central en el epicureísmo, ya que es exclusivista. Es decir, no cualquiera puede ser un amigo y serlo supone un mérito, pues este tipo de relación es el mayor bien al que se pueda acceder. Los placeres se multiplican cuando acudimos a ellos acompañados de amigos. Asimismo, sus dolores y sus alegrías son los nuestras y las nuestras les pertenecen.⁵¹² Cuando esta *ética* se aplica a nuestro presente asunto resulta en que la ingesta de carne sólo puede ocurrir cuando hay un amigo presente, pues ésta, por sí misma, no sirve para mantener la salud del cuerpo ni promueve su buen funcionamiento, sino que de ella sólo se obtiene placer⁵¹³.

Aunque hoy en día pueda parecer ridículo celebrar a Epicuro, tal como se hacía en la Antigüedad de manera mensual a través de un banquete, es posible retomar el periodo para el régimen del superhombre y aceptar como válida la ingesta de carne una vez al mes. La medida no es excesiva, pues la cantidad de dolor que resultará de este régimen es tolerable para la *física*. Asimismo, la experiencia propia me permite aseverar que un acto de esta naturaleza implica la conexión con los amigos y con las demás “familias” del mundo. El acontecimiento posibilita la generación de una línea de conexión entre las distintas instancias del mundo para desarrollar la sensibilidad necesaria para la defensa de la *república de lo viviente*. De ese modo, la vivencia de esa línea de conexión supone ser un acto *religioso* en el más estricto de los sentidos.

Es posible que, quizá sin saberlo, Jean Anthelme Brillat-Savarin se percatara de los efectos sociabilizantes de los banquetes en el sentido epicúreo. El gastrónomo francés afirma:

La gastronomía es uno de los lazos principales de la sociedad. Extiende gradualmente los gustos por reuniones que juntan cada día a las diversas clases, las funde en un total único, anima toda conversación y suaviza los ángulos de la desigualdad convencional. La gastronomía engendra cuantos esfuerzos debe practicar todo anfitrión para recibir bien a sus convidados, como asimismo profunda gratitud en los últimos al ver que de ellos se han ocupado sabiamente.⁵¹⁴

⁵¹² Ludovic Dugas, *L'amitié antique*, p. 131.

⁵¹³ Porph. *Abst.*, I, 51, 6.

⁵¹⁴ Jean Anthelme Brillat-Savarin, *Fisiología del gusto*, p. 166.

Sin embargo, cabría advertir que, llevado al exceso, la práctica de los banquetes desarrolla el efecto contrario. El consumo excesivo del resultado de un acto cruel vuelve aún más cruel y torpe a su habitante. El nihilismo, por su parte, es una muestra evidente de este tipo de secuelas, pues el hábito de comer carne incita al desprecio excesivo del ambiente. Es fácil comprobar lo anterior debido a la sensación de pesadez inmediata que viene después de comer carne y que, a su vez, genera hostilidad cuando se le experimenta de forma consuetudinaria.

En el mismo sentido, cabe un nuevo argumento que otorgue mayor peso al régimen epicúreo del superhombre en el sentido religioso que se está abordando. A pesar de la diferencia entre la visión de lo divino en la Grecia clásica y el epicureísmo, hay un punto de convergencia entre ambos: los dioses, sus cuerpos y su asistencia a los banquetes. Los dioses olímpicos, según Jean-Pierre Vernant, poseen un supercuerpo que no necesita de carne ni de sangre para mantenerse, pues son *athanatoi*, inmortales. Entonces, cuando acuden a banquetes lo hacen por el puro placer de la fiesta y los alimentos propios de los inmortales, tales como la ambrosía y el néctar.⁵¹⁵ Por su parte, Epicuro no se distancia mucho de esta lógica porque, a pesar de su delicadeza estomacal, pedía una tarrina de queso para darse un festín.⁵¹⁶ Es decir, parece ser propio de dioses acudir a los placeres de la mesa, entre ellos la carne, en la actitud más hedonista posible.

Sin embargo, el nihilismo podría creer que se asemeja a este sabio hedonismo por acudir todo el tiempo a los placeres de la mesa. Es por ello que se vuelve necesario observar la importancia de la dimensión más personal como parte del régimen del superhombre. Se puede afirmar que la dimensión individual es, en general, una gran *técnica* que permite acudir en las condiciones adecuadas a los banquetes mensuales.

⁵¹⁵ Jean-Pierre Vernant, “Mortales e inmortales : el cuerpo divino” en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, pp. 13-45.

⁵¹⁶ Diog. Laert., X, 11.

En primer lugar, es necesario crear el deseo de los banquetes. La *técnica* simple, pero no por ello menos efectiva, a la que me gusta concebir como “el cultivo del placer” consiste en hacer de la austeridad alimenticia un hábito. Epicuro advierte: “Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz [...]”.⁵¹⁷ En ese sentido, Epicuro llevó ese hábito a tal extremo que sólo comía pan y vino.

Empero, cabe aclarar que esa *técnica* se facilita si se tiene en cuenta que para Epicuro el régimen frugal es propio de la *física* materialista porque considera que la naturaleza permite conseguir con facilidad alimentos simples. Por el contrario, la excesiva preparación que conduce a platillos elaborados genera un cansancio.⁵¹⁸ Yo, por mi parte, considero este régimen el más eficiente. Las verduras las acompaño exclusivamente con un poco de chile, la avena la preparo con agua caliente, las papas no necesitan otra cosa que una pizca de sal y los vasos de agua simple llenan mis días. De ese modo, en los días de banquete, las ensaladas con aderezos complejos me saben exquisitas, las carnes suntuosas son sublimes, el pan con ajo se vuelve un manjar y el vino se vuelve insustituible.

Lo cierto es que para hacer de la comida un banquete es necesario aprehenderla en la mente en su sentido más funcional en su dimensión cotidiana, la cual consiste en no permitir la aparición del tener hambre, de la sed o del frío.⁵¹⁹ No existe religiosa ni nihilistamente una fiesta que pueda repetirse todos los días sin que pierda su dejo de unicidad. De ese modo, la *técnica* epicúrea siempre tiene al placer por delante en un cálculo que posibilita multiplicarlo, a pesar de que tenga una aparente semejanza con el ascetismo cristiano. Así pues, quizá convenga tener en mente las palabras de Porfirio respecto a Epicuro para facilitar la puesta en marcha de esta *técnica* y asestar un golpe contra el hedonismo vacío y otro contra el ascetismo cristiano: “En general, tenía razón Epicuro cuando afirmaba que había que cuidarse del alimento, que ansiamos y perseguimos para nuestro goce, porque, una vez conseguido, nos desagrada”⁵²⁰.

⁵¹⁷ *Ibid.*, X, 132.

⁵¹⁸ Porph. *Abst.*, I, 51, 1.

⁵¹⁹ Sen., *Epis.*, 4, 10.

⁵²⁰ *Ibid.*, I, 53, 4.

Empero, es necesario reconocer que la *técnica* del cultivo del placer puede parecer severa en tiempos como los nuestros y, más importante aún, inaccesible para mucha gente. El ritmo de la vida cotidiana y la alimentación nihilista que impera en ella volvería al discípulo de superhombre en un émulo de san Antonio Abad. Por ello, acudir esporádicamente por una rebanada de pizza con un poco de queso y peperoni o comerse un taquito de pastor permite hacer llevadero y realista el estilo de vida epicúreo en la actualidad.

Por otro lado, Nietzsche nos ofrece una versión actualizada del célebre “conócete a ti mismo” delfico como parte de las *técnicas* del superhombre que puede aplicar a su régimen: “Que el estómago entre todo él es el primer presupuesto de una buena digestión. Es preciso *conocer* la capacidad del propio estómago”.⁵²¹ En ese sentido, cabría enfatizar la importancia que tiene para Nietzsche un conocimiento de esta naturaleza, pues parece ser que revelar el carácter del estómago implica conocer el carácter del *sí mismo*.

Los estímulos externos revelan el núcleo menos variable del individuo. Hay a quienes, por ejemplo, se molestan con facilidad por la mañana y hay quienes la luz del sol les genera incomodidad anímica. Sin embargo, los estímulos más esclarecedores son los de la comida, pues se suele ser más sensible emocionalmente ante ésta que ante cualquier otro tipo de estímulo. Es por este motivo que Nietzsche afirma: “Ante cualquier tipo de aflicción o de desgracia lo primero que se debe intentar es: cambiar la dieta y realizar un trabajo físico duro. En tales casos, sin embargo, la gente está acostumbrada a recurrir remedios embriagadores: por ejemplo, el arte”⁵²². Es decir, el cambio de régimen alimenticio puede no sólo ser medicinal, sino también autoexploratorio. Quizá las papas dispongan a alguien a ser más hostil y el camote endulce su actitud. Es posible que la lechuga, por ejemplo, debido a su acidez nos torne más agresivos de lo que lo harían los zanahorias. Lo cierto es que cada estómago revela su ser interior a través de la comida que recibe. La *técnica* nietzscheana de autonocimiento puede consistir, a grandes rasgos, en mantener un régimen durante un

⁵²¹ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, §1.

⁵²² F. Nietzsche, *Aurora*, §269.

periodo de una o dos semanas, sustituirlo durante otras dos semanas y registrar los cambios anímicos resultantes de ello.

En fin, nunca habrá escasez de razones para evitar la ingesta de carne y llevar a cabo una dieta epicúrea, tanto por los beneficios personales como por las consecuencias *éticas*. Sin embargo, un régimen alimenticio falto de toda carne y de todo banquete tampoco parece una opción digna del superhombre, pues el combate contra el cristianismo no puede aceptar la severidad monacal como parte de la cotidianidad. Mientras tanto, quizá las palabras del maestro de Nietzsche, Richard Wagner, puedan ser útiles como *Kephalaia* para llevar en buen camino la invitación epicúrea con la que se inició esta *meditación gimnástica*:

El hombre no era superior a los animales, que nos enseñan todas estas artes mediante las cuales los hemos sometido a ellos mismos, más que por el fingimiento y la astucia pero no por el valor ni la bravura; pues el animal lucha hasta que acaba por sucumbir, indiferente a las heridas y a la muerte. No saben ni suplicar, ni pedir gracia, ni aceptar su derrota. Sería un error querer basar la dignidad humana en el orgullo humano, contra el de los animales, y no podemos explicar más que por nuestro mejor arte del disimulo. Nos vanagloriamos de este arte. Lo denominamos "razón" y creemos poder distinguirnos orgullosamente del animal gracias a este arte, por ser capaz, entre otras cosas, de hacernos parecidos a Dios. A lo que Mefistófeles da su propia opinión cuando encuentra que el hombre no emplea su razón más que para convertirse en más bruto que cualquier animal.⁵²³

3.7 La invocación estoica a los muertos. El culto al heroísmo a través de técnicas de lectura del superhombre

El nihilismo, ya se sabe a estas alturas, desprecia la grandeza. El único gran hombre digno de ese calificativo es Jesús, la representación máxima de todo pensamiento de esclavo. No obstante, un gran esclavo, por muy grande que sea, no deja de ser un esclavo. Nietzsche estaba al tanto de esta situación, de los efectos degradantes de ésta y, ante ello, proponía un

⁵²³ Richard Wagner, *Carta abierta a Ernst von Weber*.

mecanismo educativo para contravenir con la decadencia de la cultura heroica. El profesor de Basilea afirma:

En cambio, si os compenetráis con la Historia de grandes hombres, extraeréis de ella un supremo mandamiento de alcanzar la madurez y de huir del yugo paralizador de la educación actual, a la que le conviene no dejaros alcanzar la madurez, con el fin de dominaros y explotaros a vosotros mismos, que sois inmaduros. Y cuando pedís biografías, que no sean de esas que dicen: «Señor fulano de tal y su época», sino biografías en cuya portada tendría que estar inscrita esta leyenda: «Uno que luchó contra su época». Saciaid vuestras almas leyendo a Plutarco y, creyendo en sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos. Con un centenar de tales seres humanos educados de formación no-moderna, esto es, convertidos en maduros y habituados a lo heroico, ha de reducirse ahora a eterno silencio toda la ruidosa pseudoformación de esta época.⁵²⁴

Sin embargo, si leer a Plutarco y sus célebres *Vidas paralelas* fuera suficiente para superar el nihilismo, hace ya mucho tiempo Dios habría muerto. Es posible que el tipo de lectura que se ha hecho de esta magna obra no haya tenido los efectos medicinales que denuncia Nietzsche por el tipo de *técnicas* con las que se ha abordado aquella obra. Es por tal motivo que esta *meditación gimnástica* ofrecerá pautas para hacer de la obra de Plutarco una herramienta central en la lucha contra el nihilismo. Empero, es necesario develar el por qué Nietzsche considera al nacido en Queronea tan importante para su proyecto.

Nietzsche es diáfano en su invitación: “hay que compenetrarse en la Historia de los grandes hombres”. Es necesario recordar que para Nietzsche, la historia de los grandes hombres es, asimismo, la Historia de la humanidad. Entonces, participar con ellos implica participar de forma activa y transvaloradora en la Historia, permitirle saltos a nuevas épocas. Para lograr dicho objetivo es necesario retomar la visión Histórica de Nietzsche, pues su perspectiva nos permite entender a profundidad la importancia de leer a Plutarco.

⁵²⁴ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. §6.

En un tiempo cíclico, tal como lo supone el presupuesto del eterno retorno nietzscheano con su influencia estoica, existen etapas que permiten diferenciar los estadios del ciclo en que la Historia se encuentra. Mircea Eliade explica dicho menester. En primer lugar, el mundo es creado, *in illo tempore*, mas no se trata de una creación *ex-nihilo*. Después, el mundo crece, florece y se debilita gracias a sus ritmos biocósmicos. Sucede una etapa oscura en donde hay una desesperanza por el presente, pero una alegría subyacente por el tiempo del porvenir en el que las fuerzas se van reactivar gracias al caos primordial. Momentos antes del regreso al inicio, el tiempo es abolido y el presente, el pasado y el futuro se diluyen para ser uno mismo y anular todas las reglas existentes. Los muertos pueden regresar con los vivos y el aviso de este encuentro suele ser la aparición de una figura heroica.⁵²⁵ Es decir, la visión del tiempo que subyace en la propuesta nietzscheana del eterno retorno se asemeja a la perspectiva del hombre arcaico y, a su vez, se distingue con claridad de la del hombre moderno y el cristiano, tal como se vio en el primer capítulo. Los héroes, pues, son importantes para los primeros, no así para los segundos.

Al respecto se puede sospechar que Plutarco ha sido leído, en general, desde un tiempo no cíclico. El nihilista toma sus *Vidas paralelas* como una especie de reliquia que revela los acontecimientos de un tiempo que no es el suyo. Las aborda desde el presente hacia el pasado sin un deseo de futuro, pues para él, estos tiempos no se relacionan entre sí. En consecuencia, los héroes de ayer no le sirven hoy al nihilista.

Por el contrario, el estoicismo y otras escuelas helenísticas creen con seriedad en los beneficios de un tiempo cíclico y los efectos que trae consigo. En muchas ocasiones, también divinizan a sus primeros sabios. Se hacen presentes cuando se practica el discurso que los pioneros heredaron a sus discípulos, de la misma forma que los héroes civilizadores acompañan a sus pueblos en las fiestas de año nuevo. Séneca, verbigracia, afirma:

Gracias al trabajo de otros nos vemos conducidos a los hechos más hermosos sacados de las tinieblas a la luz; ninguna época nos está vedada, en todas somos admitidos, y si por nuestra grandeza de espíritu nos complace rebasar las estrecheces de las insuficiencias humanas,

⁵²⁵ M. Eliade, "La regeneración del tiempo" en *El mito del eterno retorno*, pp. 65- 110.

tenemos mucho tiempo por donde extendernos. Nos es posible debatir con Sócrates, dudar con Carnéades, con Epicuro sosegarnos, vencer con los estoicos la naturaleza del hombre, sobrepasarla con los cínicos. Ya que la naturaleza nos permite extendernos para participar en cualquier época, ¿cómo no entregarnos de todo corazón, saliendo de este tránsito temporal exiguo y caduco, a las cosas que son ilimitadas, eternas, comunes con los mejores?⁵²⁶

Los héroes, al igual que los sabios fundadores y todo aquel cuyas enseñanzas rememoremos con cariño y con la seria creencia del eterno retorno, viven para siempre. Empero, su inmortalidad es estática. Su mito y su sabiduría no pueden ser modificadas, ni su conciencia transita de un lado para otro. La inmortalidad que otorga el tiempo cíclico es relevante para los vivos, no para los muertos.

La historia de los antepasados se vuelve vital para el individuo porque le revela un camino a seguir para dar buen cause a su existencia y, con suerte, al devenir de su época. Siendo así, el ejercicio genealógico revela el carácter propio, pues se proyecta en una larga línea que vincula al pasado, al presente y al futuro. Los nombres, las corrientes de pensamiento y toda clase de nimiedades nominales es trascendida por los grandes actos y los pequeños gestos que nos indican a qué Historia pertenecemos. Por ejemplo, resulta crucial para la Historia de los cínicos saber que Temístocles actuaba como perro antes de los cínicos por despreciar la convención social que distingue a los bastardos de los legítimos desde un puesto en el Cinosagres.⁵²⁷ Igualmente es decisivo para la Historia del estoicismo recordar la pasividad que Foción muestra cuando se enteró de la muerte de Alejandro y, casi en los mismos términos de Epicteto, aseveró: ««Bien, si hoy está muerto, también lo estará mañana y pasado mañana, de modo que podemos deliberar con tranquilidad y, sobre todo, con seguridad»».⁵²⁸ Asimismo, es históricamente refrescante el epicureísmo que muestra Alejandro al reconocer que los vivos son, y los muertos ya no⁵²⁹. De la misma forma, es pilar para el escepticismo el despliegue de sabiduría pirrónica que Solón ofrece en su entrevista con Creso⁵³⁰ y permite

⁵²⁶ Sen., *Dial.* 14, 1-2.

⁵²⁷ Plut., *Vit. Them.* 1, 3.

⁵²⁸ Plut., *Vit., Phoc.*, 22, 6.

⁵²⁹ Plut., *Vit., Alex.*, 64, 2.

⁵³⁰ Plut., *Vit., Sol.*, 27.

a Plutarco tipificarlo como: “amigo natural de oír y aprender”⁵³¹. En otras palabras, el ejercicio genealógico que implica leer las *Vidas paralelas* de Plutarco nos enseña con claridad que no hay una sabiduría que no pueda ser puesta en marcha a lo largo de los tiempos. Denominar, por ejemplo, “escéptico” o “cínico” a una forma de estar en el mundo resulta un mero instrumento para el individuo auténticamente Histórico, pues esas distinciones resultan nimias en el contacto con los antiguos y los venideros puesto que pertenecen al desarrollo intelectual de algún individuo que no se supo colocar en un tiempo cíclico.

La sabiduría de ayer es la misma que la de hoy, la de mañana es igual que la de ayer y la de hoy es gemela de la de mañana. Plutarco estaba consciente de tal situación y por ello pretendía que su escritura diera a sus lectores el sentido de “vividness” (*enargeia*) en tanto cualidad de hacer sentir que las escenas descritas⁵³² estaban presentes al momento de acudir a sus obras. Dicho en otros términos, Plutarco buscaba que su literatura rompiera la barrera del presente, en dirección al pasado y con miras al futuro.

Ante tal propuesta, cabría hacerse la pregunta por el cómo lograr dicha experiencia. En sentido estricto, esa inquietud presupone que el lector está dispuesto a acercarse a Plutarco con una intencionalidad específica y con una postura eminentemente activa. Leerlo exigiría, entre muchos elementos posibilitadores, una serie de *técnicas* que induzcan la *enargeia*.

Nietzsche, por su parte, ofrece algunas de éstas para acercarse a Plutarco y a la lectura en general. En primer lugar, crea la imagen de un lector ideal que es digna de ser mencionada: “El lector de quien espero algo debe tener tres cualidades. Debe ser tranquilo y leer sin prisas; no debe traerse siempre a colación a sí mismo o a su «formación»; y, por último, no puede esperar una tabla de resultados.”⁵³³ El profesor de Basilea mantendrá un cariño notorio por estas actitudes y *técnicas* de lectura. Por ejemplo, de la tranquilidad y la falta de prisa derivará el arte de leer aforismos como el *arte de rumiar* textos.⁵³⁴ Asimismo, el efecto de *rumiar* textos lo describe poéticamente en el mecanismo de transfiguración formativa del individuo

⁵³¹ *Ibid.*, 29, 6.

⁵³² Alan Wardman, *Plutharch's lives*, p. 10.

⁵³³ F. Nietzsche, “Prólogo” en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, 1.

⁵³⁴ F. Nietzsche, “Prefacio” en *Genealogía de la moral*, 8.

como resultado de una *meditación gimnástica* constante: “Seguiré rumiando las palabras bastante tiempo como si fueran buenos granos; ¡mis dientes las molerán y triturarán hasta que fluyan en el alma como leche!”.⁵³⁵

El segundo elemento que Nietzsche espera del lector, evitar traerse a colación a sí mismo, no deja de recordar un tono escéptico para con los libros. Exigir la suspensión de sí y del juicio propio, en tanto *epojé*, se vuelve central para la ociosidad en la que se circunscribe la sabiduría dionisiaca: “En mi caso toda *lectura* forma parte de mis recreaciones: en consecuencia, forma parte de aquello que me libera a mí de mí, que me permite ir a pasear por ciencias y almas extrañas, -cosa que yo no tomo ya en serio. La lectura me recrea precisamente de *mi* seriedad.”⁵³⁶ Por tal motivo, leer a Plutarco con esta *técnica* implica un doble juego dogmático. Es necesario creer fervientemente en el tiempo cíclico del eterno retorno y, simultáneamente, estimar como posible, incluso en el marco de la mayor rigurosidad materialista, que los muertos pueden venir a vernos si los invocamos con la lectura.

En ese tenor, Nietzsche se percata que el tiempo del día es un elemento a considerar para cuando realizamos nuestras lecturas: “Muy temprano, al amanecer el día, en la frescura, en la aurora de su fuerza, leer un *libro* -¡a esto yo lo califico de vicioso!”⁵³⁷ Por ello, con base en experiencia propia, sugiero que la lectura de Plutarco como *meditación gimnástica* tenga lugar en la noche. Las fuerzas del cuerpo se han debilitado y la severidad racional se reblandece unos instantes antes de dormir, lo cual permite realizar con mayor facilidad la *epojé* anteriormente mencionada. Asimismo, si la *meditación gimnástica* se realiza de manera adecuada, es posible que la *enargeia* de Plutarco surta efecto en nuestros sueños. Conozco, por experiencia propia, la fuerza educativa que implica acompañar a Pericles en un espacio onírico cuando es superado en número por los samios y con astucia compensa en cualidad lo que la cantidad le impone como reto.⁵³⁸

⁵³⁵ F. Nietzsche, “El más feo de los hombres” en *Así habló Zaratustra*.

⁵³⁶ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, §3.

⁵³⁷ *Ibid.*, §8.

⁵³⁸ Plut., *Per.*, 25.

Sin embargo, creo que es posible inducir ese tipo de experiencias formativas con más *técnicas* de lectura. Nietzsche, por ejemplo, permite pensar una serie de pautas de una buena lectura cuando critica a los alemanes:

Hasta qué punto el estilo alemán es indiferente al timbre y mal construido para el oído se demuestra por el hecho de que precisamente nuestros mejores músicos escriben mal. El alemán no lee en voz alta, no lee para el oído, sino únicamente con los ojos; para leer, se tapa los oídos. Los antiguos, cuando leían —lo que hacían rara vez—, leían para sí mismos, pero en voz alta; asombraba ver a alguien leer en voz baja y se buscaban para sí las razones de ello. En voz alta, esto quiere decir con los ahuecamientos, las inflexiones, los cambios de tono y de ritmo que hacían las delicias del *público* de la Antigüedad. En aquella época las reglas del estilo escrito eran las mismas que las del estilo oral [...]⁵³⁹

En estas breves palabras, Nietzsche nos ofrece una pauta clara para pensar una *técnica* de lectura para aplicarlas sobre Plutarco: leer en voz alta. No obstante, no se puede simplemente tomar una de las *Vidas* que ofrece Plutarco y leerla en voz alta debido a la complejidad de dicha práctica.

En primer lugar, considero necesario, por economía de lenguaje y en aras de evitar el uso excesivo del término “leer”, diferenciar a la “lectura” de la “narración”, dejando que ésta se remita exclusivamente a la lectura en voz alta y que la “lectura” se refiera únicamente a la lectura silenciosa. Estoy consciente que la narración, tal como pretendo emplearla, estaría abrazando actividades, tal como la retórica, que no suelen ser asociadas con el acto narrativo. No obstante, también debo apuntar que si se mira con atención, la retórica, al menos como la presenta una gran figura de ésta como Cicerón, no está tan lejana a la narrativa dramática. Empero, ahondar en ello es tema de otro escrito. Por eso basta con entender a la “narración” como “lectura en voz alta” como parte de una *técnica* diseñada para la presente *meditación gimnástica*

⁵³⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §247.

En un primer momento, Nietzsche reconoce a la narración en su dimensión evidentemente performativa por sus “ahuecamientos, inflexiones, cambios de tono y de ritmo”. Por su parte, Walter Ong identifica que esos elementos, junto con otros, pertenecen a la performatividad de culturas que él denomina de “oralidad primaria”⁵⁴⁰, en donde las palabras tienen, como advertía Nietzsche respecto a los antiguos, una presencia eminentemente sonora y secundariamente visual.

Para poder entender la importancia de la narración y su dimensión performativa como parte de una cultura eminentemente oral es necesario comprender la intención y la psicodinámica que subyace en este tipo de expresión. En primer lugar, cabe advertir del poder ontológico que tiene la expresión oral para estas culturas, pues se trata de una capacidad creadora que otorga sentido al mundo. Sin embargo, en dicha creación se tiene al cuerpo como sustento. En otras palabras, la palabra otorga acción al mundo⁵⁴¹ en la narración porque el cuerpo es su emisor.

A partir de lo anterior emergen dos rasgos distintivos de la narración. El primero consiste en la “memoria somática”⁵⁴², según lo expresa el filósofo estadounidense. Ésta radica en la relación que se establece entre el contenido de la narración y la expresividad del cuerpo al momento de su emisión. Por ejemplo, es más fácil *incorporar* la sabiduría de Pericles si se alza la cabeza en dirección del sol, con una mano cubriendo los ojos del eclipse que se está simulando, con la otra tomando posesión de la nave y narrarnos en tono consolatorio: “¿En qué entonces es distinto aquello de esto, sino en que un objeto mayor que la clámide es lo que ha producido el oscurecimiento?”⁵⁴³ en aras de enfrentarnos a cualquier tormenta existencial de la mano de aquel capitán. De ese modo es posible que el lector de Plutarco pueda lograr la *enargeia* que él pretendía con mayor efectividad que si acudiera sentado en su cama y en silencio a las aventuras de Pericles.

⁵⁴⁰ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, p. 74.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 122.

⁵⁴³ Plut., *Per.*, 35, 2.

A partir de lo anterior se deriva una forma de conocimiento propia de las culturas de oralidad primaria: el saber en sentido contextual. A diferencia del atrofiante mecanismo de abstracción de la epistemología escrita, la oralidad exige la creación o recreación de un ambiente para entender la especificidad del conocimiento al que se apela a través de la narración⁵⁴⁴. Es decir, si quisiéramos conocer, por ejemplo, la dedicación para el desarrollo de técnicas oratorias, no deberíamos aprender una definición conceptual de éstas, sino acudir raudos a narrar cómo Demóstenes se hizo construir un estudio subterráneo por el cual bajaba diariamente, incluso hasta permanecía dos o tres meses, en donde practicaba la fuerza de su voz y su dicción⁵⁴⁵. Así, cuando acudamos a otra expresión de cuidado y superación de sí tendremos la certeza en torno a la diversidad modal de esa virtud.

En ese sentido, la narración muestra un tercer elemento muy típico de sí: la evanescencia de lo narrado. A diferencia de la escritura, cuya sensación de permanencia y finitud se logra a través de la petrificación de la palabra en un espacio delimitado⁵⁴⁶, la oralidad implica la posibilidad de recreación de los acontecimientos narrados en función de la dinámica psicológica del narrador y el ambiente en el que se narra. Verbigracia, la anécdota de Demóstenes ofrecida en el párrafo anterior fue redactada desde una memoria que me permitió parafrasear dicho episodio, pero las palabras con las que se expresa el mismo acontecimiento cambian cada vez que yo lo narro en el registro oral. En tales casos, Demóstenes vuelve a mí de formas siempre nuevas, en oposición a la petrificación anti-dionisiaca que se realizó más arriba.

Ahonado a eso, la inmovilización de la palabra escrita crea, tanto en el lector como en el escritor, la sensación privatizadora de conocimiento. En consecuencia, el saber escrito se vuelve una mercancía⁵⁴⁷ que puede y debe ser defendido como propiedad privada. Por el contrario, la narración implica la democratización absoluta de la sabiduría narrada y un rasgo de esa naturaleza debe ser un imperativo en un mundo nihilista como el nuestro. En otras palabras, privatizar a Plutarco es tan dañino para la sociedad como crear Iglesias.

⁵⁴⁴ W. J. Ong., *op.cit.*, p. 219.

⁵⁴⁵ Plut., *Dem.*, 7, 6.

⁵⁴⁶ W. J. Ong., *op.cit.*, p. 196.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 191.

Un segundo rasgo emergente del modo evanescente de la narración se puede percibir en una *técnica* que deriva de la psicodinámica propia de la oralidad: narrar continuamente lo útil en aras de no olvidarlo⁵⁴⁸. No se puede creer que aprender a Plutarco, a Nietzsche o a cualquier otro es absolutamente provechoso si no se practica lo adquirido. Por mi parte, tengo certeza de tal cuestión porque son relativamente escasos los pasajes de Plutarco que conozco de memoria, pues no todo lo leído sirve para la vida. Los grandes acontecimientos, los bellos despliegues de virtud o de *kairós* se imprimen en el cuerpo con facilidad por su magnanimidad y, más importante aún, por su repetición. De tal modo que una *técnica* eficiente para abordar a Plutarco consiste en narrar consuetudinariamente algún pasaje que se vincule con algún suceso de nuestra jornada. Así, por ejemplo, después de una jornada llena de desventuras, me gusta acudir con César al Rubicón para aclamar con él “La suerte está echada”⁵⁴⁹ y, revitalizado, arrojarme al próximo día lleno de ese nietzscheanismo que se vislumbra como perfecta manifestación de *amor fati*.

Por último, un rasgo que exige la narración debido a su dimensión oral y su tradición histórica consiste en la ritmicidad y elogio del contenido de lo narrado.⁵⁵⁰ La psicodinámica que se genera en la repetición armónica y constante de un nombre acompañado de su respectivo elogio permite incorporar la sabiduría que dicha combinación genera. Aunque Plutarco carezca de este recurso, es posible identificarlo en Homero cuando se refiere a Aquiles “el de los pies ágiles” o a Menelao “el rubio” para entender dicho mecanismo y, así, extrapolarlo intencional y artificiosamente a las *Vidas* de los héroes del beocio. De tal suerte, en aras de estimular la *meditación gimnástica* del superhombre cabría pensar, tal como ya se hace en algunos casos, en agregar un adjetivo enaltecedor como “magno” a Alejandro o “sabio” a Solón.

Mientras tanto, se considera que todas las *técnicas* de narración que pueden ser aplicadas a las *Vidas* de Plutarco son solamente un primer paso para expresar todo lo potencialmente

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁴⁹ Plut., *Pomp.*, 60, 4

⁵⁵⁰ W. J. Ong., *op.cit.*, p. 77-78.

benéfico de esa gran obra. Por otro lado, más allá de su forma, describir brevemente algunos de los contenidos que destacan de la vida de aquellos héroes puede ser provechoso para el presente proyecto. Empero, me permitiré modificar algunos pasajes en tono de narración en aras de lograr que la *meditación gimnástica* llegue a buen puerto.

Por un lado, ya se sabe, el nihilismo recae en las manifestaciones cristianas de *resentimiento* que, en busca de legitimarse, suele disfrazar sus venganzas en vestidos de justicia. La pasión por multiplicar el daño recibido es inconcebible en una sabiduría *aristocrática* como la que muestra Foción. De tal forma, es posible narrar el siguiente pasaje de Plutarco en aras de poner en marcha una sabiduría digna de ser calificada de “heroica” y “anti-nihilista”:

Quando, disuelta la asamblea, condujeron a los hombres a prisión, los otros marchaban gimiendo y lamentándose, abrazados por sus amigos y parientes; en cambio, el rostro de Foción [“el magnánimo”] lo veían igual que cuando era escoltado como estratego a la salida de la asamblea, y admiraban su impassibilidad y grandeza de ánimo. Sus enemigos, corriendo a su lado, lo insultaban; y uno incluso se acercó a escupirle en la cara. Se cuenta que entonces Foción [“el magnánimo”] miró a los magistrados y les dijo: «¿Es que nadie va a atajar el infame comportamiento de éste?». Tudipo, ya en prisión, al ver que estaban cortando la cicuta, se enfureció y lamentaba su desgracia, porque no le parecía justo morir con Foción [“el magnánimo”]. «¿Acaso—le dijo—no estás contento de morir con Foción [“el magnánimo”]?» Cuando uno de sus amigos le preguntó si quería decir algo para su hijo Foco, respondió [*el narrador puede tocarse con una mano el pecho y aclamar con vigor para dar solemnidad a lo siguiente*]: «Desde luego; le recomiendo que no guarde rencor a los atenienses». ⁵⁵¹

En el mismo sentido, la cultura heroica, tal como se vio en el primer capítulo, está envuelta en una actitud claramente apolínea. “El mundo merece ser más bello y por ello debo actuar sobre él”⁵⁵², se dice a sí mismo el héroe. Por su parte, Pericles, “el apolíneo”, nos ofrece un evidente compromiso por todo lo bello. La *meditación gimnástica* en torno a dicho menester puede apoyarse en el siguiente fragmento de Plutarco:

⁵⁵¹ Plut., *Vit., Phoc.*, 36, 1-5.

⁵⁵² *Vid. Supra.*, Nota 191.

Como los oradores partidarios de Tucídides gritaban contra Pericles [“el apolíneo”], acusándolo de dilapidar el dinero y malgastar los ingresos, preguntó al pueblo en la asamblea [(*con tono de sorpresa*) ¿Les parece que he gastado muchos de nuestros ingresos?] Al responderle que muchísimo, dijo [*con orgullo*]: «Entonces no se os impute a vosotros, sino a mí y también yo consideraré mía particular la inscripción de monumentos». Pues bien, cuando acabó de decir esto, Pericles [“el apolíneo”], ya sea porque admiraban su grandeza de espíritu o porque querían rivalizar con él por la gloria de los monumentos, empezaron a dar gritos animándolo a gastar los fondos públicos y hacer provisión sin escatimar nada.⁵⁵³

Igualmente, la cutura heroica debe tener por estandarte la sinceridad como sello de garantía. Hay que recordar que ésta permite generar el vínculo Histórico entre la *aristocracia* del héroe, sus proyecciones y sus coetáneos. Por tal motivo, no encuentro mejor expresión de dicho elemento que en las descripciones que Plutarco hace de Solón [“el sincero”]:

Precisamente entonces los atenienses más sensatos, al ver que Solón [“el sincero”] o sobre todo él estaba libre de aquellos errores y que ni compartía con los ricos la injusticia ni se encontraba afectado por las deudas de los pobres, le pidieron que se ocupara de los asuntos públicos y pusiera fin a las diferencias. Faniás de Lesbos, en cambio, cuenta que el propio Solón [“el sincero”] recurrió al engaño frente a ambos por salvar la ciudad y prometió en secreto a los pobres un reparto de la tierra y a los ricos el cumplimiento de los contratos. Sin embargo el mismo Solón [“el sincero”] nos dice que al principio se dedicó a la política con dudas y temiendo la codicia de unos y el orgullo de otros. Fue nombrado arconte después de Filómbroto a la vez que árbitro y legislador. Todos lo aceptaron de buen grado: los ricos por su buena posición, y los pobres, por su honradez.⁵⁵⁴

En este particular caso conviene señalar que en la cultura oral, el testimonio de los muchos es mucho más relevante que la opinión escrita. Ong ofrece un ejemplo clarificador al respecto: “Otro hombre, un campesino de 36 años, al preguntársele qué tipo de persona era, respondió con una espontaneidad conmovedora y directa: ¿Qué puedo decir de mi propio corazón?

⁵⁵³ Plut., *Vit., Per.*, 14, 1-2.

⁵⁵⁴ Plut., *Vit., Sol.*, 14, 1-3.

¿Cómo puedo hablar de mi carácter? Pregúntaselo a otros; ellos pueden hablarle de mí.”⁵⁵⁵
En ese sentido, es posible aplicar dicho principio a la historia de Solón y afirmar que fue lo suficientemente honesto para merecer ese adjetivo porque los atenienses y la Historia hablaron de tal carácter.

En fin, se percibe que aproximarse a Plutarco y sus *Vidas paralelas* puede fungir de *meditación gimnástica* de tipo estoico para el superhombre si se utilizan las *técnicas* adecuadas, pues están repletas de una sabiduría eterna y replicable que se contrapone a todos los principios del nihilismo y del cristianismo. No obstante, esta invocación materialista a los muertos se fundamenta, quierase o no, en un libro. Por tal motivo, es necesario cuidar que nuestras visitas a estas obras sean constantes para beneficiar a la educación del superhombre, pero no tan excesivas que pueda volverlas infructuosas. Quizá convenga *meditar* estas palabras de Carlyle como *Kephalaia* de esta *meditación gimnástica*: “Es hermoso saber que ningún pensamiento humano muere jamás, y así como tú, creador de un pensamiento, al crearlo lo has tomado del pasado, de igual manera lo transmitirás al porvenir. Así reviven en nosotros los muertos.”⁵⁵⁶

3.8 Una jornada estoica en la vida del superhombre

El célebre eterno retorno nietzscheano comentado en el capítulo anterior es, en su sentido menos discursivo, una *mélete thanatou*, una meditación de la muerte, y, como tal, puede ser puesto en marcha si se marcan los mecanismos necesarios para ello. No obstante, cabe advertir que la muerte y la preparación para ella quizá sea uno de los temas más recurrentes en la historia del pensamiento humano. Difícilmente se puede decir o plantear algo relativamente innovador al respecto, pero es importante enfatizar que ese no es el propósito de esta *meditación gimnástica* porque se considera que ni siquiera Nietzsche renovó el asunto, sino que, como buen sabio, actualizó un posicionamiento antiguo y lo revistió de palabras

⁵⁵⁵ W. J. Ong., *op.cit.*, pp. 105-106.

⁵⁵⁶ T. Carlyle, *Meditaciones heroicas*, p 78.

nuevas. Por ello, esta *meditación gimnástica* tiene el objetivo de dismantelar en hilos claramente identificables dicha sabiduría para que el lector pueda, si así lo desea, ponerla en marcha en su día a día.

En primer lugar, cabe advertir que la *mélete thanatou* que propone Nietzsche es principalmente estoica, pues reúne varios posicionamientos de esta escuela. Sin embargo, dado que la muerte es un tema recurrente en las preocupaciones helenísticas se vuelve inevitable identificar y señalar las posibles influencias que Nietzsche retomó y que pueden ser aplicadas a esta *meditación*.

Para poder meditar la muerte se vuelve mínimamente necesario aseverar qué se entiende por tal. A grandes rasgos y en cuanto respecta a lo humano, la muerte es la transición del ser al no ser. El que es no puede ser eternamente, sino que tiene que abandonar su condición y se ve forzado a marcharse gracias al correr ineluctable del tiempo. Por ello, “predicar la muerte” es predicar la “vida eterna”, tal como permite inferirlo Nietzsche a partir del discurso “De los predicadores de la muerte” en *Así habló Zaratustra*. El cristianismo es, claro está, quien busca esa eternidad del ser, tal como se vio en el primer capítulo. La muerte le es insoportable y esta *meditación gimnástica* tiene el propósito de posibilitar el enfrentamiento con el vacío que supone la muerte.

La *melete thanatou* consiste en crear deliberadamente la representación de que la muerte está presente en el momento mismo en que hacemos algo.⁵⁵⁷ Puede afirmarse que ésta se trata, entonces, en una especie de “mortificación” o *memento mori*. No obstante, el cristianismo transvaloró esa *ascesis* estoica a tal grado que dio la connotación negativa de la misma⁵⁵⁸, pues difícilmente alguien quiere mortificarse intencionalmente. Asimismo, la actitud subyacente que distingue a ambas mortificaciones puede verse en el propósito que cada una persigue.

⁵⁵⁷ M. Foucault, *op.cit.*, p. 455.

⁵⁵⁸ Vladimir Jankelevitch, *Pensar la muerte*, p. 57.

En la versión cristiana del *memento mori* se pretende negar el transcurrir del tiempo en forma paliativa hasta que sea el tiempo de regresar con Dios. Por eso, el cuerpo, principal cronometro de la muerte y su advenimiento, es negado. Jankelevitch ofrece el ejemplo más esclarecedor de lo anterior: “Las religiosas no observan nunca sus cuerpos, se acuestan totalmente vestidas, se bañan vestidas, —no sé incluso si se bañan—, en fin, ¡qué fobia! La fobia por excelencia, la del cuerpo”.⁵⁵⁹ Por el otro lado, la *melete thanatou* en el sentido nietzscheano y estoico no niega lo inevitable, sino que lo cultiva y procura de tal forma que el vértigo ante el vacío no perturbe la tranquilidad del sabio y del superhombre respectivamente.

Entonces, ¿cómo nombrar a la representación que actualice la muerte como *técnica* de la *melete thanatou*? Es esencial, ante todo, entender este mecanismo por su nombre adecuado: *praemeditatio malorum*. Foucault habla de éste en estos términos:

[...] cuya función es dotar al hombre de un equipamiento de discursos verdaderos a los cuales podrá apelar como auxilio, como ayuda (el *logos boethos*) cuando lo necesite y esté frente a un acontecimiento susceptible de considerarse, si no se presta la suficiente atención, como un mal, cuando en realidad se trata simplemente de una peripecia en el orden natural y necesario de las cosas.⁵⁶⁰

Es decir, si no se realiza con frecuencia la *praemeditatio malorum*, la muerte puede parecer un mal, cuando no es sino parte intrínseca del orden del mundo de la *voluntad de poder*. En el caso de la presente *meditación gimnástica*, los días están carentes de sentido cuando no se les aplica esta *técnica*.

Aplicar la *praemeditatio malorum* a los días en general nos permitirá vislumbrar los pasos y mecanismos que configuran a dicha *técnica*. En general, si la *praemeditatio malorum* trae al presente un hecho ausente, puede afirmarse que la dimensión físico-temporal del estoicismo está siendo puesta en juego. En este caso, Séneca, retomando a Heráclito, plantea el asunto:

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁶⁰ M. Foucault, *op.cit.*, p. 447.

Por ello Heráclito, que se ganó el sobrenombre de «oscuro» por la «obscuridad» de su exposición, dijo: «Un día es igual a otro cualquiera», sentencia que cada cual interpretó de modo distinto. Así hubo uno que dijo era igual en cuanto a las horas y no se equivocó; porque si el día es el espacio de veinticuatro horas, es preciso que todos los días sean iguales entre sí, toda vez que la noche gana lo que el día perdió. Otro interpretó que un día era igual a todos por razón de su semejanza, ya que el espacio de tiempo más prolongado nada contiene que no se halle en un solo día: claridad y noche; y en los cambios sucesivos de estación la noche unas veces más corta, otras más larga, mantiene iguales los días. *Así, pues, hay que organizar cada jornada como si cerrara la marcha y terminara y completara la vida.*⁵⁶¹

En otras palabras, si la eternidad y sus conflagraciones periódicas y eternas rigen absolutamente la dimensión *física* del tiempo, imaginar que el día es, por sí mismo, una imitación exacta del tiempo universal, resulta que la vida se vive en un día. El amanecer sustituye en la representación al tiempo primero del mundo, la mañana es una forma de niñez, la tarde una especie de adultez y la noche es un tipo de vejez. Se sabe de antemano que ocurrirá la muerte del día, el anochecer, de la misma forma que se está consciente que el individuo dejará de ser.

Ante tal escenario, la *praemeditatio malorum* como *técnica* de la *melete thanatou* consistiría en planear cada día como si fuera una vida en sí misma. Es posible que el célebre y deteriorado *carpe diem* venga a la mente del lector. No obstante, la versión nihilista de éste suele consistir en tomar el día de tal manera que la consideración *físico-temporal* de los estoicos es ignorada. Sería un error arrojarse a un día como si fuera el último y vivir, por ejemplo, como si se tratara de una eterna infancia en la que todo estuviera permitido. En todo caso, aunque auténticamente se supiera que se está viviendo el último día, el sabio estoico y el superhombre no dejarían de vivirlo bajo el esquema anteriormente planteado por Séneca. De hecho, él ya veía ese peligro cuando se planteaba su propuesta:

Propio de una mente tranquila y sosegada es desplazarse por todas las etapas de su vida: los espíritus atareados, como si estuvieran bajo un yugo, no pueden girarse ni mirar atrás. Cae,

⁵⁶¹ Sen., *Epis.*, 12, 7-8. Itálicas mías.

por tanto, tu vida en un pozo sin fondo y, así como por más que echés cuanto quieras, no sirve de nada si no hay debajo algo que lo sostenga y conserve, igualmente no importa cuánto tiempo concede, si no tiene donde sustentarse, se filtra a través de los espíritus resquebrajados y agujereados.⁵⁶²

En otras palabras, llevar en buenos términos la *premeditatio malorum* implica una actitud ecuánime que sólo la misma práctica otorga. Quizá pueda suceder que el día en que nos enteremos que moriremos nos mantengamos serenos si hemos acudido constantemente a este tipo de *meditaciones*, en lugar de vernos arrojados a un frenesí infantil en búsqueda de placeres intentado recuperar el tiempo perdido.

Para poder poner en práctica este tipo de *técnicas* se vuelve necesario tener una serie de consideraciones previas. Schopenhauer, a mi parecer, supera por mucho a cualquier estoico antiguo en cuanto a las indicaciones para la puesta en marcha de este tipo de *meditación*. Al igual que los estoicos, Schopenhauer considera al tiempo presente como el único real e invita a mirar al presente, al pasado y al futuro en una buena proporción. El pensador alemán afirma:

Hay muchos que viven demasiado en el presente: los irreflexivos; —otros, demasiado en el futuro: los temerosos y preocupados. Raras veces hay uno que mantenga la justa medida. Los que con sus aspiraciones y esperanzas solo viven en el futuro miran siempre hacia delante y corren con impaciencia al encuentro de las cosas venideras, que para ellos son las únicas que les han de traer verdadera felicidad; pero entretanto dejan que el presente pase desapercibido sin degustarlo [...] Pues aquellos se engañan a sí mismos acerca de toda su existencia, al vivir siempre solamente *ad iterum* [provisionalmente] — hasta que están muertos.⁵⁶³

En ese sentido, aunque la *praemeditatio malorum* se tome tan en seriamente, tal como la *técnica* lo exige, no habría que descuidar los proyectos a mediano y largo plazo por vivir el día como si fuera una emulación del tiempo eterno. Verbigracia, gastarse todo el dinero pensando que no habrá un mañana sería una clara manifestación de quien no ha *meditado* suficientemente este asunto.

⁵⁶² Sen., *Dial.*, 10, 5-6.

⁵⁶³ A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol. I, 442.

En un segundo momento, Schopenhauer también piensa esta *técnica* en sentido retrospectivo y no solamente proyectivo. Es decir, no sólo debemos ser templados para traer el futuro al presente, sino cuidarnos de no traer de mala forma el pasado al ahora. Él afirma:

En el caso de un suceso desgraciado que se ha producido ya, y por lo tanto no se puede cambiar, no debemos permitirnos una sola vez el pensamiento de que podría haber sido de otra manera, y todavía menos el de cómo podríamos haberlo evitado: pues eso hace el dolor insoportable, de tal modo que uno se convierte en un *εαυτοντιμορουμενος* [autotorturador].⁵⁶⁴

En ese tenor, esta reflexión sirve simultáneamente para prepararnos para el día a día, pues en un tiempo circular como el nietzscheano, los eventos de ayer pueden tener sus efectos hoy y, por ello, habría que amarlos tal como se presentaron. Dicho en otras palabras, no acongojarse demasiado por el pasado y aceptarlo en su absoluta eficacia, tal como invita a hacerlo Schopenhauer, permite activar el *amor fati* en el superhombre para los otros tiempos.

Por otro lado, Nietzsche ofrece una actitud que puede ser útil para el presente asunto. En el transcurrir del día y de la vida, los pesos soportables y enriquecedores son afirmados y buscados intencionalmente, tal como se vio en el cinismo del superhombre. El camino contrario, también nietzscheano, es el suicidio cuando la libertad busca ser conquistada. Finalmente, cuando la libertad no está en riesgo y los dolores no son nutritivos, habría que considerar las palabras que Nietzsche pone en boca de Zaratustra cuando se enfrenta a un escenario planteado por un bufón:

¿No percibes ya el olor de los mataderos y de las ahumadas cocinas del espíritu? ¿No exhala esta ciudad las emanaciones del espíritu sacrificado? ¿No ves colgar las almas como harapos sucios y decaídos? [...] También aquí hay mucha piedad y mucho crédulo servilismo, así como mucho lisonjeo pastelero ante el dios de las legiones celestes [...] ¡Por todo lo que hay en ti de luminoso y fuerte y bueno, oh Zaratustra! ¡Escupe a esta ciudad de los tendedores y

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 461.

dale la espalda! [...] Así habló Zaratustra; y contempló la gran ciudad; suspiró y calló largo tiempo. Finalmente, habló así: «También a mí me repugna esta ciudad, y no sólo este bufón. Ni en ella ni en él hay nada que mejorar, nada que empeorar. [...] Pero yo te doy esta enseñanza, bufón, como despedida: por donde ya no se puede continuar amando, ¡hay que *pasar de largo!*». ⁵⁶⁵

Es decir, a lo largo del día y de la vida nos podemos encontrar, como Zaratustra, frente a la necesidad, frente al nihilismo ciego e indómito o frente al cristianismo arrollador y obstinado. Al igual que puede posarse ante nosotros una infinita cantidad de acontecimientos inmejorables, por lo que cabría, dentro de la sabiduría dionisiaca, tomar una postura como la que sugiere Nietzsche y, simplemente, *pasar de largo*.

Antes de aplicar estas actitudes a una reflexión más concreta en torno a la aplicación de la *praemeditatio malorum* como forma de una *melete thanatou* es menester indagar de los días en general. Considero necesario tener en cuenta el tipo de vida de quienes han reflexionado este tipo de *técnicas* y enfatizar el hecho de sus condiciones materiales. Séneca, Schopenhauer y Nietzsche, entre otros, gozaron de mucho tiempo durante sus días puesto que sus necesidades más inmediatas estaban resueltas. Ninguno de ellos tuvo que trabajar en serio. Hoy, por el contrario, quienes tienen esa posibilidad no suelen aprovechar de la misma manera sus jornadas. El nihilismo suele atrofiar a este tipo de gente por introducir la idea de la “ociosidad” como un antivalor respecto al ya revisado culto al trabajo. En ese sentido, considero que la *meditación gimnástica* que está a punto de ser desarrollada con mayor precisión debe ser tan flexible como la vida del individuo que se interese por ella.

Asimismo, incluso entre quienes gozaban de las mejores condiciones materiales, el ejercicio estricto de este tipo de *técnicas* no podía llevarse a cabo absolutamente todos los días. Tanto para Horacio como para el más pedestre de nuestros ciudadanos, los días de viaje, las jornadas de fiesta o los eventos inesperados suelen ser un impedimento real para una *meditación gimnástica* como la presente. Por tal motivo, ésta se propone principalmente para los días “normales”, los más cotidianos y repetitivos en la vida de cualquiera.

⁵⁶⁵ F. Nietzsche, “Del pasar de largo” en *Así habló Zaratustra*.

En primer momento, el amanecer —aquel primer momento en que abrimos los ojos y en el que el tiempo cósmico puede ser visto como el nacimiento de un nuevo mundo— es una etapa crucial en el transcurrir del día. Se pueden realizar una cantidad innumerable de ejercicios en esos instantes. Tal como se advirtió en la *meditación gimnástica* en torno a los viajes, es posible capturar las sensaciones remanentes del estado de transición del sueño a la vigilia. Empero, quizá convenga enfrentar el primer instante con las palabras de Marco Aurelio para facilitar todas las empresas del porvenir:

Al amanecer, cuando de mala gana y perezosamente despiertes, acuda puntual a ti este pensamiento: «Despierto para cumplir una tarea propia de hombre.» ¿Voy, pues, a seguir disgustado, si me encamino a hacer aquella tarea que justifica mi existencia y para la cual he sido traído al mundo? ¿O es que he sido formado para calentarme, reclinado entre pequeños cobertores «Pero es más agradable» ¿Has nacido para deleitarte? Y, en suma, ¿has nacido para la pasividad o para la actividad? ¿No ves que los arbustos, los pajarillos, las hormigas, las arañas, las abejas, cumplen su función propia, contribuyendo por su cuenta al orden del mundo? Y tú entonces, ¿rehúas hacer lo que es propio del hombre? ¿No persigues con ahínco lo que está de acuerdo con tu naturaleza?⁵⁶⁶

La naturaleza del superhombre, que es la de la *voluntad de poder*, no puede ser otra que poner en marcha todos y cada uno de sus deberes para consigo. En alegres ocasiones, éstos coinciden, como miel que se derrama por exceso, con los deberes para con otros. Lo cierto es que la desidia típica del despertar puede ser combatida a través del estoicismo de Marco Aurelio.

Después de verse impulsado por aquellas palabras, es benéfico poner en práctica un cálculo para desarrollar el ya mencionado *amor fati* nietzscheano. Schopenhauer describe el proceso de creación de una representación de esta índole de la siguiente manera: “Mejor sería convertir en objeto de nuestra especulación las muchas malas posibilidades, lo cual, por un lado, ocasionaría los preparativos para defenders y, por otro, agradables sorpresas en caso de

⁵⁶⁶ M. Aur. *Med.*, VI, 1.

no volverse realidad”.⁵⁶⁷ Es decir, proyectar sobre los acontecimientos certeros del día las peores posibilidades, lo cual está en armonía con la *física* de la *voluntad de poder*, resulta benéfico por sus consecuencias. Es evidente que la exageración de esta *técnica* es indesable, pero, resulta preparativo para las peripecias del día imaginar, por ejemplo, que el metro se atorará y nos dejará en un infierno viviente ocasionado por la poca higiene de una aglomeración en un espacio cerrado. Por el contrario, creer que el metro será eficiente y carecerá de multitudes no sólo es ingenuo, sino contraproducente por la probable desilusión que nos llevaremos.

Empero, el mismo Schopenhauer aconseja que estas proyecciones no pueden ser descuidadas. Más bien, nos indica lo siguiente:

Es preciso meditar en detalle y repetidamente un proyecto antes de ponerlo en marcha, e incluso después de haberlo analizado a fondo, reconocer la insuficiencia de todo conocimiento humano, a consecuencia de la cual puede aún haber circunstancias que son imposibles de investigar o prever y que podrían hacer incorrecto todo el cálculo.⁵⁶⁸

Por ello, de quince a veinte minutos haciendo todo tipo de proyecciones pueden ser suficiente para abarcar el día entero y sus posibles inconvenientes sin terminar nunca de reconocer la carencia de nuestras nuevas representaciones.

Por último, Nietzsche ofrece una actividad muy honesta que, muy a pesar de la crítica a la compasión y los fundamentos severos de la *voluntad de poder*, puede ser considerada como parte de esta *meditación gimnástica*: “El mejor medio de comenzar bien cada día es: al despertarse, reflexionar si no podemos hacer bien al menos a un hombre. Si admitiésemos esto para reemplazar la costumbre religiosa de la oración, la humanidad saldría ganando en el cambio”.⁵⁶⁹ Quizá pueda funcionar esta reflexión si aquel humano a quien beneficiaremos fuera un amigo.

⁵⁶⁷ A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol. I, 466.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 461.

⁵⁶⁹ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §589.

Después de estos breves momentos, la niñez del día, la mañana, tiene lugar en nuestra jornada. En general, la fuerza, la agilidad y el buen humor que puede gozarse en esta etapa deben aprovecharse con actividades exigentes. El ejercicio es, sin duda, la principal. La jardinería no puede ser excluida de este estadio porque el deber con las plantas y con nosotros mismos es acuciante. Asimismo, ya se advirtió en *meditaciones gimnásticas* anteriores, la lectura y el estudio deben estar completamente excluidos en estas horas. La naturaleza de estas actividades exige un sosiego que la mañana no otorga.

A lo largo del día, así como a lo largo de la vida, las fuerzas decrecen con relativa notoriedad. El cuerpo devela los puntos de quiebre de los ciclos cósmicos porque se vincula estrechamente con ellos. Es por ese motivo que el hambre y la sed, en tanto manifestaciones del decremento vital, suelen aparecer en los puntos de transición de una etapa del día a otra. Es decir, de la misma forma que, al crecer, damos el famoso “estirón” y nos genera incomodidades, el cuerpo avisa que la adultez del día se acerca cuando el apetito ocasiona displaceres.

En muchas ocasiones, el nihilista ignora estos momentos de profunda intimidad con el mundo. Para él, el hambre sólo es hambre y basta con disfrazar el sentimiento de satisfacción para seguir adelante. En ese sentido, el nihilista, aquel que no atiende el momento sagrado de la satisfacción del hambre, se asemeja a Jesús, quien no es sino un concepto que se alimenta de símbolos⁵⁷⁰ y predica que se le emule. El nihilista, sin saberlo, sigue con torpeza la invitaciones de Jesús: “No os congojéis por vuestra vida, qué habéis de comer, o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir: ¿no es la vida más que el alimento, y el cuerpo que el vestido?”⁵⁷¹ o “Trabajad pero no por la comida que perece, mas por la comida que a vida eterna permanece, la cual el Hijo del hombre os dara”.⁵⁷² A pesar de no creer en el dios cristiano, el nihilista se enfrenta a la comida de forma cristiana. No acude a ella cuando el cuerpo se la exige por entregarse al trabajo.

⁵⁷⁰ M. Onfray, *Décadence*, p. 144.

⁵⁷¹ Mt., 6, 25.

⁵⁷² Jn., 6, 27.

Hace falta muy poco asestar un golpe mortal contra dos mil años de Historia: comer a tiempo para darle la bienvenida a una nueva etapa del día. Podría parecer, pues, que hay un rasgo iniciático en la comida cuando se le piensa en su forma cotidiana. Asimismo, todo proceso iniciático puede traer consigo una serie de secuelas que permitan una mejor inserción a la condición a la que se aspira. En este particular caso, el posible *post prandium* se manifiesta como el lenguaje del cuerpo en vínculo con el mundo y como indicio de la nueva etapa. Por ello, dormir una breve siesta, lejanos de toda preocupación laboral y acompañados de los siguientes versos de Horacio, puede ser suficiente para este momento del día: “Ahora vete y medita contigo mismo versos canoros. Todo el coro de los escritores es amigo del bosque y rehúye la urbe, como cuadra a un devoto de Baco, que disfruta con el sueño y la sombra.”⁵⁷³

Al abrir los ojos, en una especie de segunda juventud, se presenta ante nosotros la tarde como adultez del día. Nietzsche, a pesar de su relativo privilegio pecunario, no deja de aconsejar a los demás y marcar pautas para una *meditación* como la presente. Antes de pensar en el “nihilista” o el “último hombre”, Nietzsche concibió al “hombre de acción”, a quien critica con esta severidad:

Los hombres de acción carecen, por lo común, de la actividad superior, quiero decir, de la individual. Obrar a título de funcionarios, de comerciantes, de eruditos, dicho de otro modo, de representantes de una especie, pero no a título de hombres determinados, aislados y únicos; en este sentido son perezosos. La desgracia de los hombres de acción es que su actividad es siempre un poco irracional. No se puede, por ejemplo, preguntar a un banquero que amasa dinero, el fin incesante de su actividad; es una actividad irracional. Las gentes de acción ruedan como rueda la piedra, según la ley bruta de la mecánica. Todos los hombres se dividen, tanto en todo tiempo como en nuestros días, en esclavos y libres; *pues el que no tiene las dos terceras partes de su jornada para sí mismo es esclavo*, sea lo que sea: político, comerciante, funcionario, erudito.⁵⁷⁴

⁵⁷³ Hor., *Epis.*, II, 2, 76-79.

⁵⁷⁴ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §283. Itálicas mías.

Incluso el trabajo para otros le está permitido al superhombre, siempre y cuando no viole el periodo recomendado. Una hora más de la predestinada a las labores pecunarias y alejada de uno mismo es una hora que se regala a la ya excesivamente prolongada Historia del cristianismo y del nihilismo, ya que el superhombre no puede ser un “hombre de acción”.

En la misma etapa del día es posible y necesario el estudio. No obstante, éste debe cumplir con las funciones propias destinadas al trabajo. Por el contrario, un estudio dedicado al cuidado de sí no puede llevar ese nombre, sino que habría de clasificarlo como parte del “ocio” del superhombre. Éste, a su vez, tiene lugar en cualquier momento de la jornada. De hecho, a partir de la distinción entre el ocio y el estudio, Nietzsche distingue al sabio del erudito: “Mientras que el verdadero pensador nada desea más vivamente que el ocio, el erudito huye de él, porque no sabe por qué hacer con él. Su consuelo son los libros, es decir, escucha cómo piensa otro y de este modo se deja entretener, y entretener a lo largo de todo el día”.⁵⁷⁵ De ese modo, el erudito es otro tipo de nihilista porque, aunque tiene en sus manos todo tipo de contenidos ennoblecedores, los trata de la misma forma que el mercante utiliza cualquier producto para vivir de él. El superhombre no puede ser un comerciante de información.

Ante tal escenario, Nietzsche ofrece una *técnica* para saber distinguir el tipo de lectura a la cual acudir, ya sea de ocio o de estudio, a lo largo del día. El profesor de Basilea afirma:

Hoy he visto a un sublime, a un solemne, a un penitente del espíritu: ¡oh, cómo se rió mi alma de su fealdad! [...] Tampoco había aprendido la risa ni la belleza. Sombrío regresaba este cazador del bosque del conocimiento [...] Ahí sigue estando, como un tigre que quiere saltar; pero a mí no me gustan esas almas tensas, hostiles a mi gusto son todos esos retraídos. ¿Y vosotros me decís, amigos, que no se debe discutir sobre gustos y sabores? ¡Pero si toda la vida es una lucha por el gusto y el sabor! [...] Su conocimiento *aún no ha aprendido a sonreír y a no ser celoso; su pasión desbordante aún no se ha sosegado en la belleza.*⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol 1, 29, [13].

⁵⁷⁶ F. Nietzsche, “De los sublimes” en *Así habló Zaratustra*. (itálicas mías).

En otras palabras, a lo largo del día se puede acudir a cualquier saber que genere risas, que no sea privatizable y que se presente como bello. En la tarde está permitido perder ese rigor y acudir al estudio tedioso y digno de ser mercantilizado. Entonces, es posible afirmar que Nietzsche permite inferir un tipo de *dietética* del conocimiento para la jornada a partir de las reflexiones anteriores.

Después de pasar el rito iniciático que nos conduce de la adultez a la vejez, la comida, acontece el anochecer. Las fuerzas del cuerpo, al igual que las del día, han disminuido considerablemente. Por lo tanto, las actividades a realizar deben ser poco exigentes. Asimismo, en analogía con la cultura agrícola, esta etapa de la jornada es propicia para cultivar lo cosechado durante el tiempo pasado.

En un primer momento, caminar durante no menos de treinta minutos resulta benéfico para el tiempo nocturno. Se suele acudir en la mente a los acontecimientos del trayecto vital a lo largo de las caminatas y se puede llegar a entender a profundidad la recomendación de Nietzsche si les ponemos el justo cuidado: “*Estar sentado* el menor tiempo posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros mismos movernos con libertad, - a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos.”⁵⁷⁷ Las alegrías de habernos encontrado con un amigo afloran, de la misma forma que emergen nuevamente el enojo ocasionado por un conductor imprudente que casi nos atropella. Sin embargo, todas esas representaciones deben ser examinadas con cuidado para aceptarlas en su más diáfano andamiaje y, así, calmar el ánimo cuando sea digno de ello o animarlo si así conviene.

Tomemos un ejemplo en extremo cotidiano para aplicarle una *técnica* típica del estoicismo, de la cual Nietzsche tenía conocimiento y cuya utilidad durante las caminatas está garantizada: la *definición física*⁵⁷⁸. Durante la mañana se presencia el siguiente acontecimiento: el dueño descuidado de un perro agresivo no se percató que su mascota se le escapó sino hasta que escucha el chillido de otro perro, seguramente más pequeño, al que su animal mordió. Es

⁵⁷⁷ F. Nietzsche, “Por qué soy yo tan inteligente” en *Ecce homo*, §1.

⁵⁷⁸ P. Hadot, *La ciudadela interior*, pp. 192-193.

difícil no sentir una especie de molestia con el dueño descuidado por permitir que su perro dañara a otro. La compasión animal es perfectamente legítima en este caso. Sin embargo, seguramente la calma se perderá si se permite que esa congoja se expanda lo suficiente durante un tiempo prolongado. La *definición física* del estoicismo es clara para atenuar estos dolores:

A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintengrará.⁵⁷⁹

En ese sentido, delimitar la imagen con la que se está tratando el presente menester consistiría en capturarla en su más simple expresión, la cual está carente de todo valor social o humano. ¿El asesinato es un crimen? Eso es un valor humano ¿El descuido de un dueño es un acto inmoral? También eso es un valor humano. En realidad, la imagen desnuda sólo nos indica que el hecho más perenne, más propio de la realidad movida por la *voluntad de poder*, está sucediendo frente a nosotros. La distancia entre un perro mordiendo a otro no es tan grande respecto a un humano explotando a otro, tal como sucede diariamente.

Nietzsche, por su parte, aplicó esta *técnica* estoica en más de una ocasión, pero quizá la más célebre y mejor lograda está expresada en estos términos:

En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal»: pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto. Después de que la naturaleza respirara unas pocas veces, el astro se heló y los animales astutos tuvieron que perecer.⁵⁸⁰

Es necesario, antes que cualquier reflexión continúe, entender dicha *técnica* a cabalidad.

⁵⁷⁹ M. Aur. *Med.*, III, 11.

⁵⁸⁰ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, §1.

Despojar del valor social a nuestras representaciones sólo tiene efectos enriquecedores si el ejercicio se sustenta en una dimensión *física* como la de Nietzsche o la de los estoicos. Elevarse a la perspectiva del tiempo circular para emitir un juicio tiene un propósito exclusivamente preparativo. El hecho de que una imagen, como la del perro, nos haya impactado y hayamos decidido ignorar una *técnica* como la de la *definición física* sólo augura cierta torpeza para hechos semejantes que, según un tiempo cíclico, ya pasaron y, con certeza, volverán a ocurrir. Dicho en otras palabras, emitir el juicio desde la perspectiva de la eternidad no debe generar una especie de indiferencia pasiva ante los juicios cargados de valor social, sino que dota de la imperturbabilidad necesaria para actuar con rectitud estoica (*kathékonta*) en cualquier momento en que algo semejante pueda re-aparecer.

Asimismo, si la *definición física* es practicada con regularidad durante las caminatas, no habrá acontecimiento al que no se pueda abrazar con la clásica actitud nietzscheana del *amor fati*, pues no hay un suceso que la eternidad no haya presenciado. Marco Aurelio lo expresa en estas bellas palabras:

Reflexiona sin cesar cómo todas las cosas, tal como ahora se producen, también antes se produjeron. Piensa también que seguirán produciéndose en el futuro. Y ponte ante los ojos todos los dramas y escenas semejantes que has conocido por propia experiencia o por narraciones históricas más antiguas, como, por ejemplo, toda la corte de Adriano, toda la corte de Antoino, toda la corte de Filipo, de Alejandro, de Crespo. Todos aquellos espectáculos tenían las mismas características, sólo que con otros actores.⁵⁸¹

Por otro lado, quizá convenga poner en marcha prácticas que nos alejen de la actitud imperialista y de la cerrazón ontológica cristiana, cuyo efecto en el nihilismo es la excesiva curiosidad por la vida del otro y el deseo de intromisión en ésta. Dicho de otra forma, hay que ejercitarse en despojarse de ser “metiche”. Para lograr un efecto de esta naturaleza, en primera instancia se vuelve necesario dar un pequeño vistazo a la vida ajena para enfocarse en la propia. Lucrecio, por ejemplo, afirma: “Es dulce, cuando los vientos agitan la superficie del vasto mar, contemplar desde tierra el enorme esfuerzo de otro; no porque sea un agradable

⁵⁸¹ M. Aur. *Med.*, X, 27.

placer el que alguno sufra, sino porque es dulce ver de qué males estás libre tú mismo”.⁵⁸² Todo lo ajeno y las vivencias externas son males que nos invitan a recular hacia uno mismo. La vecina ya se compró un coche nuevo, ¡mal por ella! Deberá estar atenta a que no se lo roben ni se lo rayen. El vecino perdió a un hijo, ¡mal por él! Los nuestros siguen con vida. El presidente volvió a ganar las elecciones ¡mal por él! Las críticas le lloverán y su trabajo nunca cesará.

Después de tener el impulso de voltear sobre sí, es necesario construir, como Marco Aurelio, un imperio impenetrable, una ciudad interior. Sin duda, la noche es el mejor momento para esa edificación de sí puesto que ya presenciamos muchos males ajenos y propios. El emperador describe lo anterior: “Las cosas por sí solas no tocan en absoluto el alma ni tienen acceso a ella ni pueden girarla ni moverla. Tan sólo ella se gira y mueve a sí misma, y hace que las cosas sometidas a ella sean semejantes a los juicios que estime dignos de sí”.⁵⁸³ Sólo quien logra, como Marco Aurelio, este tipo de solidez anímica puede poner el marcha la *ética* del eterno retorno nietzscheano, aquella en donde todo se quiere “no una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca”⁵⁸⁴ pues no habrá acontecimiento que no sea querido ya que ninguno perturba lo suficiente para llegar a ser indeseable.

En el mismo sentido, recular sobre sí puede ser practicado con una *técnica* sumamente antigua y que, aunque no la practicara Marco Aurelio, es posible saber que tenía conocimiento de ella: hacer un recuento de los hechos ocurridos a lo largo de la jornada⁵⁸⁵. El emperador, por ejemplo, no habla específicamente de lo que le sucedía cada día, pero es evidente que lo tenía en mente y, de una u otra forma, lo abstraía para obtener materiales para sus meditaciones. Verbigracia, expone:

No consumas la parte de la vida que te resta en hacer conjeturas sobre otras personas, de no ser que tu objeto apunte a un bien común; porque ciertamente te privas de otra tarea; a saber,

⁵⁸² Lucr. II, 1-4

⁵⁸³ M. Aur. *Med.*, V, 19.

⁵⁸⁴ *Vid. Supra.*, Nota 281.

⁵⁸⁵ M. Foucault, *op.cit.*, p. 221.

al imaginar qué hace fulano y por qué y qué trama y tantas cosas semejantes que provocan aturdimiento, te apartas de la observación de tu guía interior.⁵⁸⁶

Por ello, hacer recuento de todo lo aprendido, de cada sensación vivida y de cada paso recorrido puede ayudar a superar el impulsivo deseo de entrometerse en la vida de otros, siempre que se haga con las previsiones planteadas al inicio de esta *meditación gimnástica*. Si todos los cristianos de la Historia hubieran practicado estos ejercicios en lugar de haber evangelizado, el nihilismo no operaría como fundamento epistemológico de nuestras existencias.

Finalmente, leer a Plutarco o esperar la muerte de la forma cósmicamente placentera en que Ovidio sugería pueden ser dos maneras excelentes de concluir la jornada. A estas alturas del día ya no habrá nada a que temer. Se ha vivido de la mejor manera posible y la muerte ya no es un vacío que suscite un terrible vértigo. En ese específico momento será posible darle un significado profundo a las palabras rítmicas de Nietzsche como *Kephalaia* de esta *meditación*, que alegre y coincidentemente colocó en el discurso “La canción del noctámbulo”:

Ocurrió entonces lo más asombroso y largo día: el más feo de los hombres comenzó otra vez a gargarar y resoplar, y cuando logró articularse en palabras, he aquí que de su boca surgió una pregunta rotunda y pura, una pregunta profunda y clara, que estremeció el corazón en el cuerpo de todos los que la escucharon «Amigos míos —dijo el más feo de los hombres—, ¿qué pensáis? En honor a este día —estoy por primera vez satisfecho de haber vivido toda mi vida. Y no me basta con testimoniar esto. Merece la pena vivir en la tierra: *un día, una fiesta*, con Zarathustra, me ha enseñado a amar la tierra. “¿Ha sido esto —la vida?”, diré a la muerte. “¡Muy bien! ¡Otra vez!” Amigos míos, ¿qué pensáis? ¿No queréis decirle a la muerte como yo: ha sido esto —la vida? En honor a Zarathustra, ¡muy bien!, ¡otra vez!» [...] Mas Zarathustra volvió a llevarse el dedo a la boca por tercera vez y dijo: «¡Venid! ¡Venid! ¡Venid! ¡Caminemos ya! ¡Ha llegado la hora: caminemos en la noche!» [...] —¿no oyes cómo te habla de manera íntima, terrible, cordial, la vieja y profunda, profunda medianoche? ¡Oh, hombre, presta atención! [...] — se acerca la hora: ¡oh, hombre, tú, hombre superior, presta atención! Estas palabras son para oídos finos, para tus oídos —¿qué dice la profunda

⁵⁸⁶ M. Aur. *Med.*, III, 4.

medianoche? [...] ¿Habéis dicho alguna vez sí a *un solo* placer? ¡Oh, amigos míos, entonces también dijiste sí a todo dolor! Todas las cosas están encadenadas, engarzadas, enamoradas, — ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola vez*, habéis dicho alguna vez: «¡tú me gustas, felicidad! ¡Zaz! ¡Instante!»? ¡Entonces quisisteis que *todo* retornase! — Todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, engarzado, enamorado, ¡oh, entonces *amasteis* el mundo!,— vosotros, eternos, amadlo eternamente y en todo momento: y también decidle al dolor: ¡pasa, pero retorna! ¡*Pues todo placer quiere eternidad!*⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ F. Nietzsche, “La canción del noctámbulo” en *Así habló Zaratustra*, 1, 2,3, 4,10.

CONCLUSIÓN

En el amplio espectro de lo cotidiano, tal como se nos presenta hoy en día, Dios no ha muerto. Esto significa que nuestros pensamientos generales y profundos, nuestros sentimientos, nuestras leyes, es decir, nuestra cosmovisión toda está regida y cimentada en el más terrible de los cristianismos posibles: el nihilismo. Antes de la Modernidad se podía identificar con facilidad lo cristiano de lo pagano, lo no cristiano. Hoy no es posible enunciar esa distinción con facilidad. Dios no sólo no ha muerto, sino que se escondió en un cadáver que no le pertenecía y se adueñó de él.

El encubrimiento de Dios hace que todo intento por conceptualizar el nihilismo, sus consecuencias y sus raíces esté extremadamente limitado. Hoy, el cristiano no es tan cristiano ni el ateo tan ateo. No hay ningún libro acerca de Nietzsche que pueda capturar, por ejemplo, el “sí mismo” del *resentimiento* o de la *vida ascética* para ofrecer al lector una lista de características que puedan ser contrastadas justamente con la realidad. En todo caso, un esbozo de los peores males originados por el cristianismo bastan para permitir un espacio propicio para su superación: la experiencia. Ésta es, por mucho, la mejor forma de comprender el potente diagnóstico, con todo y sus deficiencias, que Nietzsche realizó en el siglo XIX y cuya vigencia es evidente.

Debido a lo anterior, la sabiduría dionisiaca como experiencia, tal como se esbozó en el último capítulo, tiene el propósito de desarrollar una sensibilidad nueva que derive en un pensamiento fresco que sepa denunciar y superar la hediondez de aquel falso cadáver. En consecuencia, es una sabiduría radicalmente educadora. En primer lugar, eso sólo se logra si se acepta como legítimo el diagnóstico histórico-social en torno al nihilismo. Hay poco o nada por hacer, por ejemplo, si no se reconoce que el humanitarismo hipócrita que exige la participación política incondicionalmente comprometida con los desvalidos es una forma nueva y regurjitada del amor al prójimo cristiano.

En ese sentido, al igual que en el helenismo, la práctica educadora sólo es posible si se reconocen una serie de planteamientos previos. Empero, quizá lo más refrescante de esta sabiduría es su capacidad plástica que le permite incluso dudar de sí misma. Asimismo, el

discurso que sustenta a la sabiduría del superhombre es, ante todo, una *physis* vuelta *lógos*. Esto significa que los valores adquiridos siempre pueden ser problematizados porque en el mundo de la *física* no existen lo buenos, ni los malos, ni lo correcto o lo incorrecto en “sí mismo”, sino exclusivamente vida, *voluntad de poder*. En otras palabras, todo es materia que deriva en opiniones.

Ante tal escenario, la Historia del mundo, que no es otra cosa que la hegemonía de las opiniones cristianas, estableció una serie de mitos que el superhombre, por perogrullesco que parezca a estas alturas, logra superar. Así pues, Nietzsche, apoyado en Mainländer⁵⁸⁸, propone un nuevo mito, cuya emulación ritual cotidiana conduce a una educación dionisiaca: la muerte de Dios. Cada vez que muere Dios, nace el superhombre. No obstante, su nacimiento o su formación no implica la sustitución de Dios, sino sólo la apertura del mundo que el cristianismo cerró.

Siguiendo lo anterior, cabría afirmar, por ejemplo, que Dios muere en cada ocasión que el superhombre decide vincularse con sus jardines y con la tierra. Dios, en tanto valor de lo real, impuso el dogma que desprecia todo lo emergente de la realidad externa a los libros. Dios, apoyado en la escolástica, inventó la cultura libresca que hoy es tan grata a los nihilistas que buscan la erudición. El libro del superhombre, ahí donde emerge el sentido de lo real, es el mundo, la tierra, las plantas, el mar, el aire, el viento, la mirada de la gente, el calor de los abrazos, etcétera. Cada vez, pues, que esos elementos imponen el valor sobre la vida del humano, muere Dios y nace el superhombre. (Siempre me he preguntado qué haría un cristiano sin Biblia. Llévese esa reflexión hasta sus últimas consecuencias y se verá la fragilidad bibliofila de Dios.)

Asimismo, Dios muere auténticamente en cada ocasión en que el humano se vuelve a vincular con su cuerpo. La mitología platónico-cristiana que establece la dicotomía esquizofrénica entre el alma-cuerpo como entidades diferenciables se derrumba en el baile, en el sexo y en el deporte. Los filisteos de la educación contemporáneos sienten una fascinación por obviar este elemento y configuran todo proyecto siempre bajo el presupuesto de que hay momentos

⁵⁸⁸ *Vid. Supra.*, Nota 33.

para educar el cuerpo y otros para educar el alma. El resultado de lo anterior es una educación nihilista que mantiene a nuestros estudiantes de todos los niveles y a todos los trabajadores bajo el efecto opiáceo de que la educación del cuerpo difiere de la intelectual y la emocional. Hace falta, pues, muy poco para matar a Dios en este rubro y educar al superhombre: hacer ejercicio, quizá tanto que la falta de aire nos recuerde que no hay hálito inmaterial que nos haga vivir, sino pura *voluntad de poder* en forma de oxígeno que nos revitaliza en cada bocanada. En esos momentos puede tenerse la certeza de que no hay oración ni palabra que nos salve.

En el mismo sentido, en un mundo donde leer es una actividad antilaboral, un espacio de microrevolución contra la idolatría por el trabajo, también es un nicho en el que el nihilismo se puede colar. Leer debe ser todo un arte. Hay que saber qué y cómo leer. Por un lado, la lectura no puede ser hegemónica en nuestra valoración de la realidad. Por el otro, tampoco puede ser lo suficientemente escasa para que nos impida la conciencia Histórica. Así mismo, las prisas y métodos fugaces deben ser excluidos para no dar paso a la cultura capitalista que exige la eficiencia del tiempo y el dominio del cuerpo. Los momentos del día influyen en el tipo de lecturas, pues la luz, la disposición corporal y el propósito de las letras son distintos en cada etapa de la jornada y la armonía con ésta permite marchar al ritmo del mundo.

La comida, por su parte, es central para el proceso educativo que se plantea aquí. La ingesta diaria de carne supone el reforzamiento del antropocentrismo nihilista. Su completa abstención conduce a un ascetismo monástico que impide una vida sabia en un contexto como el nuestro. Hace falta un cultivo del placer que derive en banquetes con amistades que marquen el sentido religioso y sagrado de la ingesta de carne y alcohol.

¡Cuántas apuñaladas le damos a Dios cuando copulamos! Por sí mismo, el coito supone un acto auténticamente religioso. La carne busca a la carne en un tono agonístico regido por el mundo como *voluntad de poder*. No obstante, la dulzura sexual permite entender que la lucha no implica el dominio ni la mutilación en los demás ámbitos de la vida. Ésta, por su parte, no sabe distinguir de dominantes y dominados, sino sólo de potencias expandidas y repartidas en los cuerpos en infinitas cantidades de combinaciones. No hay hombre que no tenga

feminidad, ni mujer sin masculinidad. De ese modo, ambos, regidos por la búsqueda de placer al igual que el resto de los seres, buscan el equilibrio hedonista que la asociación sexual supone. Dicho de otra forma, el imperativo categórico hedonista del superhombre podría dictarle: “todo placer recibido debe ser devuelto en igualdad de condiciones”. ¿Qué diferencia existe entre el superhombre y el nihilismo violador émulo de un Dios que embarazó sin contacto carnal a una mujer desprevenida!

De la misma forma, los viajes, tanto internos como externos, acompañados de un escepticismo dionisiaco pueden transvalorar la noción misma de “recorrer el mundo”. Quizá ir a un Estado o a un país distinto con los poros bien abiertos pueda ser suficiente estímulo para girar en derredor a la atrofiada estética nihilista que suele ser empacada en las maletas. Dioniso podría cambiar de nombre o no existir en absoluto en otros lares, pero quien lleva consigo el lastre de lo propio nunca sabrá descubrirlo. Sucede lo mismo con los sueños, cuyo desprecio sistemático por parte de la Modernidad hacia ellos ha fragmentado la posible relación íntima entre éstos, la vigilia y el mundo como un continuo ontológico de la *voluntad de poder*.

En el mismo tenor, siempre deberíamos estar atentos a formas menos torpes de expresividad humana, como la de los gitanos, en aras de poner en marcha una máquina de transvaloración que deje atrás, de una vez por todas, el atrofiamiento perceptivo que derivó de dos mil años de desprecio al cuerpo. Escribir se volvería tan poco significativo frente hablar corporalmente con honestidad. El alfabetismo, interpretación de signos en un papel o en una pantalla, debería volverse nimio frente a la lectura de los gestos humanos impulsada por un “corazón gitano”. En fin, un poco de gitanismo cínico puede ser lo suficientemente potente para atentar contra la terrible pasión por todo lo inerte como resultado de un profundo *resentimiento* y *vida ascética* cristiana.

Finalmente, creo que la experiencia de la sabiduría dionisiaca del superhombre plantea tantas formas de ser puesta en marcha que no hace falta tanta directividad por parte mía, sino una disposición por parte del lector por llevar a cabo alguna de estas *meditaciones gimnásticas* durante el suficiente tiempo para enfrentar al cristianismo y, con suerte, posteriormente

recrear o producir una propia que dé un segundo golpe a ese falso cadáver llamado Dios. Lo cierto es que creo que el lector, al igual que yo, es una presa histórica de la educación de la peor mentalidad posible, por lo que no necesita conocer el pasado del cristianismo, sino que sólo hace falta recordar toda la podredumbre despreciadora de la vida que le han inculcado desde pequeño y atreverse a combatirla. Yo, por mi parte, lo único que ofrezco en este proyecto es la manifestación del sentido específico de esa lucha, una serie de reflexiones para facilitar la victoria y un posicionamiento íntegro que hace de los dos anteriores elementos un proyecto digno de ser considerado educativo para la formación del superhombre.

REFERENCIAS

- Agustín, *Confesiones*, Trad. de Ángel Custodio Vega, Madrid, Gredos, 2012.
- Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, 4ª ed., Madrid, Akal, 2017.
- Aristófanes, *Lisístrata*. [Trad. y notas de Luis. M Marcía Aparicio] en *Comedias III*, Madrid, Gredos, 2015.
- BATAILLE, Georges, *Historia del ojo*. Prol., y Trad. de Margo Glanz, México, Premiá editora, 1981.
- BÉGUIN, Albert, *El alma romántica y el sueño*. 2ª ed. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- BENNET, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Trad. José Antonio Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BROCHARD, Victor, *Los escépticos griegos*. Trad. de Vicente Quinteros, Buenos Aires, Losada, 2005.
- BURCKHARDT, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*. 2ª ed. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- BYUNG-CHUL, Han, *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*. Trad. de Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2019.
- CARLYLE, Thomas, *Apuntes sobre la vida heroica*. Ed. de Pedro Gómez Carriso, España, Ingenios, 2015.
- CARLYLE y EMERSON, *De los héroes. Hombres representativos*. Est. prem., Trad. de Jorge Luis Borges, México, Cumbre, 1978.
- CAGIGAL, José Ma. *Hombres y deportes*. Madrid, Taurus, 1957.
- CASARES, Manuel, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzschiano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. España, Biblioteca Nueva, 2002.
- Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*. Intr., Trad. y notas Serafín Bodelón, Madrid, Alianza, 2009.
- Clemente de Alejandría, *Protréptico*. Intr., Trad. y notas de M. Consolación Isart Hernández, Madrid, Gredos, 2008.
- COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. 3ª ed. Trad. de Carlos Manzano, México D.F, Tusquets, 2010.

- CURT JANZ, Paul, *Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud*. Trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Alianza, 1981.
- _____, *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Alianza, 1981.
- _____, *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante*. Trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Alianza, 1985.
- _____, *Friedrich Nietzsche 4. Los años de hundimiento (1889-1900)*. Trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Alianza, 1985.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. 8ª ed., Barcelona, Anagrama, 2008.
- DETIENNE, Marcel, *Dioniso a cielo abierto*. 2ª ed. Trad. Margarita Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1997.
- DE BEAUVOIR, Simone, *El segundo sexo*. 8ª ed. Trad. de Juan García Puente, Ciudad de México, Debolsillo, 2020.
- Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. 2ª ed. Trad. y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2013.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*. 3ª ed. Trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza, 2019.
- Elio Aristides, *Discursos*. vol. V, Intr., Trad. y notas de Juan Manuel Cortés Copete, Madrid, Gredos, 1999.
- EMERSON, Ralph Waldo, *Ensayos*. Ed. de Javier Alcoriza, Madrid, Cátedra, 2014.
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Intr., Trad. y notas de George Grayling, Barcelona, Clie, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. 2ª ed. Trad. Horacio Pons, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2013.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos 2*. Trad. de Esther Gómez Parro,
- GRIMAL, Pierre, *Virgilio*. Intr., Trad. y notas de Hugo Francisco Bauzá, Madrid, Gredos, 2011.
- _____, *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, 2015.

- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris, Vrin, 2017.
- GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo antiguo*. Trad. Nélica Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave Tapie, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio, Madrid, Siruela, 2006.
- _____, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Trad. de María Cucurella Miquel, Salamanca, Alpha Decay, 2013.
- Hesíodo, *Teogonía*. Intr., Trad. y notas de A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2015.
- Heródoto, *Historia I*, Trad. y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2015.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión*, Trad. Alicia Molina, Ciudad de México, Fontamara, 2012.
- Homero, *Iliada*. Intr., Trad. y notas de E. Crespo, Madrid, Gredos, 2015.
- Horacio, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Intr., Trad. y notas de José Luis Moralejo, Madrid, Gredos, 2016.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Pensar la muerte*. Trad. de Horacio Zabaljáuregui, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- JEANMAIRE, Henri, *Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991.
- JOSELEVICH, Camila, *La configuración de la alteridad herética: un análisis discursivo del adversus haereses de Ireneo de Lyon*. México, 2012, Tesis, UNAM, Programa de Posgrado en Historia.
- Justino Mártir, *Obras escogidas*. Ed. por Alfonso Roperro, Barcelona, Clie, 2016.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, [Trad. Roberto R. Amayo] en *Kant II*, Madrid, Gredos, 2014.
- KÜNG, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia*. 6ª ed. Trad. Víctor Abelardo Martínez de Laperro, Trotta, 2015.
- LICHTENBERG, Georg, *Aforismos*. 2ª ed. Selec., Trad., Prol. y notas de Juan Villoro, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Los estoicos antiguos, *Obras*. Intr. y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 2015.

- Luciano de Samosata, *El banquete o los lapitas*, en *Obras I*. Intr. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2002.
- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*. Intr., Trad. y notas de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Alianza, 2015.
- MADRID, Mercedes, *La misoginia en Grecia*. Madrid, Cátedra, 1999.
- MARIÑO, Diego, *Injertando a Dioniso. Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad*. Madrid, Siglo XXI, 2014.
- MAINLÄNDER, Philip, *Filosofía de la redención*. Ant. Est. prem. de Sandra Baquedano Jer, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- MAETERLINCK, Maurice, *Senderos en la montaña*. [Trad. de María Martínez Sierra] en *Prosa*, México, Aguilar, 1963.
- _____, *La inteligencia de las flores*. 2ª ed. Trad. Juan Bautista Enseñat, Colombia, Rocca, 2014.
- MARROU, Henry-Irenee, *Historia de la educación en la Antigüedad*. 2ª ed., Madrid, Akal, 2004.
- MONTAIGNE, Michel, *Los ensayos*, Intr., Trad., y notas de Jordi Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2016.
- NIEMEYER, Christian, *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Ed. de Germán Cano, Madrid, Siglo XXI, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. Vol. II, Trad. Intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008
- _____, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Vol. IV, 2ª ed. Trad. Intr. y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008.
- _____, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Vol. I, 2ª ed. Trad. Intr. y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2010.
- _____, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. Vol. III, Trad. Intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2010.
- _____, *El nacimiento de la tragedia* [Trad. De Germán Cano Cuenca] *La ciencia jovial* [Trad. de Germán Cano Cuenca] y *El caminante y su sombra* [Trad. por

- Alfredo Brotons Muñoz] en *Nietzsche I* [Intr. Germán Cano Cuenca]. Madrid, Gredos, 2010.
- _____, *Así habló Zaratustra* [Trad. de José Rafael Hernández Arias], *Más allá del bien y del mal* [Trad. De Carlos Vergara] en *Nietzsche II*. Madrid, Gredos, 2010.
- _____, *La genealogía de la moral* [Trad. De José Mardomingo Sierra], *El crepúsculo de los ídolos* [Trad. De José Mardomingo Sierra], *El anticristo* [Trad. De Germán Cano], *Primeros opúsculos* [Trad. De Joan B. Llinares] en *Nietzsche III*. Madrid, Gredos, 2011.
- _____, *Correspondencia. Enero 1885-octubre 1887*. Vol. V, Trad. Intr. y notas de Juan Luis Vermal, Madrid, Trotta, 2011.
- _____, *La voluntad de poder*. Trad. De Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2016.
- _____, *Aurora*. Est. prelim., introd. y notas de Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2017.
- _____, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. 3ª ed., Trad. Intr., y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2017.
- _____, *Humano, demasiado humano*. Trad. De Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 2018.
- _____, *Obras completas* Vol. I, Trad. Introd. y notas de Diego Sánchez Meca, Joan B. Llinares y Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2018.
- _____, *Obras completas* Vol. II, Trad. Introd. y notas de Diego Sánchez Meca, Manuel Barrios, Alejandro Martín, Juan Luis Vermal y Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2018.
- Nono de Panópolis, *Dionisiácas. Cantos XXXVII-XLVIII*. Intr., Trad. y notas de David Hernández de la Fuente, Madrid, Gredos, 2008.
- ONG. Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. 2ª ed. Trad. Angélica Scherp, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- ONFRAY, Michel, *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*. 11ª ed. Paris, Le livre de Poche, 2017.
- _____, *La construction du surhomme. Contre-histoire de la philosophie t.7*. 5ª ed. Paris, Le livre de Poche, 2018.

- _____, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*. Paris, Flammarion, 2018.
- Orígenes, *Obras escogidas*. Ed. por Alfonso Roperro, Barcelona, Clie, 2018.
- Ovidio, *Fastos*. Intr., Trad. y notas de Bartolomé Segura Ramos, Madrid, Gredos, 1988.
- _____, *Arte de amar*. Trad. y notas de Vicente Cristóbal López, Madrid, Gredos, 2016.
- Pausanias, *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Intr., Trad. y notas de María Cruz Herrero, Madrid, Gredos, 2008.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*. Intr., Trad. y notas de Emilia Ruiz Yamuza, Madrid, Gredos, 2016.
- Platón, *Leyes (Libros VI-XII)*. Trad. y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2015.
- Plutarco, *Vidas paralelas VIII*. Intr., Trad. Y notas de Carlos Alcalde Martín, Madrid, Gredos, 2010.
- _____, *Vidas paralelas VI*. 2ª ed. Intr., Trad. y notas de Jorge Bergua, Madrid, Gredos, 2014.
- _____, *Vidas paralelas II*. Intr., Trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2017.
- RENAN, Ernesto, *Vida de Jesús*. Trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Compañía general de ediciones, 1954.
- _____, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*. México, Porrúa, 2013.
- RODRÍGUEZ, Sergio, *Gitanidad. Otra manera de ver el mundo*. Barcelona, Kairós, 2011.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. 3ª ed., Barcelona, Tusquets, 2009.
- SALOMÉ, Lou Andreas, *Nietzsche*. 3ª ed. Trad. de Ramón Alvarado Cruz, México, Casa Juan Pablos, 2004.
- _____, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. de Raúl Galbás Pallás, Barcelona, Tusquets, 2009.
- SAVARIN, J.A Brillat, *Fisiología del gusto*. Trad. del Conde de Rodalquilar, España, Biblok Book Export, 2016.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. 3ª ed. Madrid, Siglo XXI, 2007.
- _____, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. 3ª ed. Est. prel. Manuel Estrada, Madrid, Alianza, 2012.

- _____, *Parerga y paralipómena I*. 2ª ed., Intr., Trad. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2014.
- _____, *El mundo como voluntad y representación*. Vol I. Trad. de Roberto Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Séneca, *Diálogos en Séneca*. Trad. y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2013.
- _____, *Epístolas morales a Lucilo I*. Trad. y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 2016.
- _____, *Epístolas morales a Lucilo II*. Trad. y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 2016.
- SLOTERDIJK, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-textos, 2000.
- _____, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia, Pre-textos, 2012.
- Suetonio, *Vida de los césares*. Intr., Trad. y notas de David Castro de Castro, Madrid, Alianza, 2010.
- Sófocles, *Tragedias*. Trad. y notas A. Alamillo, Madrid, Gredos, 2015.
- Tertuliano, *Obras escogidas*, Ed. por Alfonso Roperó, Barcelona, Clie, 2018.
- TORRES MAS, Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid, Universidad de Educación a Distancia, 2018.
- VATSYAYANA, Mallanga, *Kama Sutra*. 2ª ed. Trad. de Martha Baranda, Ciudad de México, Lectorum, 2017.
- VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Trad. de Javier Palacios, Barcelona, Paidós, 2001.
- VEYNE, Paul, *Sexo y poder en Roma*, Prol. Lucien Jeraphgnon, Trad. de María José Furió, Madrid, Paidós, 2010.
- WERNER, Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Trad. de Joaquín Xirau, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- WESTERMANN, William, *The Slave System of the Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1984.

Referencias electrónicas

- CARDAILLAC, Louis, “Erotismo y santidad.” *Cahier d'études romanes*, 2013. <<https://journals.openedition.org/etudesromanes/3920>> [Consulta: 14 de mayo de 2021].
- Epistola de Bernabé [En línea] <<https://escrituras.tripod.com/Textos/EpBernabe.htm>> [Consulta: 14 de mayo de 2021].
- Juan Pablo II, *Laborem excersens*. [En línea] Libreria Editrice Vaticana, 1981. <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html> [Consulta: 14 de mayo de 2021].
- Juan Pablo II, *Ordinatio sacerdotalis*. Libreria Editrice Vaticana, 1994. <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html> [Consulta: 14 de mayo de 2021].
- Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, Libreria Editrice Vaticana, 1975. <http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html> [Consulta: 14 de mayo de 2021].
- STEINER, Rudolph, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen sein Zeit*. [En línea], Dornach, 1963. <<http://bdn-steiner.ru/cat/ga/005.pdf>> [Consulta: 14 de mayo de 2021].
- RAMÍREZ ACOSTA, Pedro, “El universo y el gran diseño de Dios, un acercamiento desde la ciencia y la teología.” [En línea] *Revista Espiga*, Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica, 2012, <<https://www.redalyc.org/pdf/4678/467846242002.pdf>> [Consulta: 14 de mayo de 2021].